А.М.Єрмоленко

КОМУНІКАТИВНА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

підручник

Допущено Міністерством освіти України
Рішення Колегії № 10/2-18 від 29.09.99

Київ, Лібра, 1999

ББК 87.3
Є 74

Рецензенти: **В.С. Горський**, доктор філософських наук, професор, Національний університет «Києво-Могилянська академія».

В.А. Малахов, доктор філософських наук, Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України.

Є 74 **А.М. Єрмоленко** Комунікативна практична філософія. Підручник. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.

ISBN 966-7035-24-7

Підручник присвячено висвітленню проблем сучасної практичної філософії як прикладної етики, які розробляють на засадах комунікативної парадигми К.-О. Апель, Ю. Габермас, Д. Бьолер, В. Кульман, П. Ульріх, В. Гьосле. Це проблеми дискурсивного обгрунтування принципів моралі, взаємовідношення універсалістських норм з цінностями традиційних етосів соціокультурних життєвих форм, функціонування моральних належностей у системах сучасного суспільства — політиці, економіці, науці тощо. Зміст комунікативної теорії розкривається у порівнянні з класичною філософією моралі, а також на тлі дискусій її представників з теоретиками постмодернізму, неоконсерватизму, комунітаризму, неомарксизму, системної теорії тощо. Обгрунтовується значення комунікативної етики відповідальності для ціннісної переорієнтації та духовно-морального оновлення суспільства, розв'язання політичних та етнічних конфліктів, вирішення екологічних проблем.

Праця містить також переклади статей провідних представників комунікативної філософії К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, В. Гьосле.

Автор перекладів Анатолій Єрмоленко.

Підручник розраховано на студентів та аспірантів, які вивчають практичну та соціальну філософію, політологію, соціологію, етику.

Книга адресована усім, хто цікавиться питаннями філософії моралі та етики.

ISBN 966-7035-24-7 **ББК 87.3**

© А.М. Єрмоленко, 1999
© А.М. Єрмоленко, переклад з німецької, 1999

ЧАСТИНА ІІ ВИБРАНІ ТЕКСТИ

Карл-Отто Апель

Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці

I. Попередні зауваження

У цій доповіді я спробую показати, що дискурсивна етика може бути адекватною відповіддю на виклики екологічної кризи. Для цього я зроблю три кроки.

1. Передусім я хотів би розглянути сучасну екологічну кризову ситуацію з антропологічної і квазіеволюціоністського погляду як виклик для етики загалом.
2. Виходячи з цього вихідного пункту, я сподіваюся бути у змозі ввести позицію дискурсивної етики, так би мовити, "ззовні" (von außen), а саме як ***відповідь організованої колективної відповідальності людства*** на критичну ситуацію, яка є результатом ***наслідків і побічних наслідків колективної діяльності*** (Aktivität) людей. Введення "ззовні" осягає розмаїття різних позицій, які може посідати філософська етика щодо проблем екологічної кризи, стосовно до яких, і передусім щодо позиції Г. Йонаса, має визначитися дискурсивна етика.
3. І, нарешті, по-третє, я спробую дати стисле й ескізне введення дискурсивної етики певною мірою "зсередини", а саме, виходячи з її ***трансцендентального прагматичного обґрунтування.***

II. Ситуація екологічної кризи як виклик етиці загалом: квазіеволюціоністський підхід

Якщо розглядати філософську етику загалом із ретроспективної квазіеволюціоністського погляду, то її можна витлумачувати як пізню реакція homo sapiens, тобто ***людського***

Переклад за виданням: Apel K.-O. Die ökologische Krise als Herausforderung für Diskursethik//Böhler D. (Hrsg.). Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — München: Beck, 1994. — 5. 369—404.

розуму, на специфічний виклик, який полягає в тому, що в самому способі життя людини як виду (Spezies) від самого початку, тобто з антропогенезу чи гомінізації, закладено можливість кризової ситуації. Я маю на увазі обставину, вже описану філософською антропологією, так само, як і науковою теорією еволюції, згідно з якими ґенеза людини як виду від самого початку мала бути якимось чином пов'язана з руйнацією чи розпадом (Auflösung) інстинктивних законів поведінки тварин і їхнього пристосування до природного довкілля. Кант твердив про "перехід [...] від "опіки (Gangelwagen) інстинкту до керування розумом" чи "з опіки (Vormundschaft) природи у стан свободи"[1]. Проте сьогодні цей факт має бути витлумачено на новий лад.

Разом з багатьма представниками філософської антропології можна погодитися з тим фактом, що людина як ***homo faber*** за визначенням завдяки виготовленню знарядь праці та зброї зняла (aufgehoben hat) первинну (urspügliche) відповідність між можливими ***каузальними наслідками*** своєї діяльності і ***сигналами, що сприймаються з довкілля*** і діють як спонукальні засоби окремих процесів руху в кругообігу харчового ланцюгу інстинктивної поведінки тварин.

Разом з Якобом фон Уекскюлем (Uexküll), протагоністом сучасних етологічних досліджень, можна стисло охарактеризувати вихідний наслідок антропогенезу як порушення природної рівноваги між "світом створеним" (Wirkwelt) (тобто світом можливих результатів діяльності) і "світом видимим" (Markwelt) (тобто світом можливих сигналів, [що даються у відчуттях]) суто тваринної поведінки[2]. Тому зрозуміло, що нова ситуація, яка виникла, ситуація свободи людської діяльності у "відкритому світі", і діяльнісний вплив на неї з огляду на брак (Mangels) стабільності і регульованості може й має розглядатись як ***кризова***.

Моральне значення цієї кризової ситуації можна пояснити передусім біблейською нарацією про братовбивство Авеля Каїном. До того ж цю оповідь можна тлумачити і так, що вона пояснює усі ті інтервенції у сферу людських стосунків, які завдяки виготовленню і застосуванню зброї уможливлюють руйнацію homo faber меж стримання агресії за допомогою інстинктів. Останнім ступенем започаткованого цією подією розвитку можна означити ядерне бомбар-

дування Хіросіми та Нагасакі. Оскільки останнє було чинником військових взаємин між людьми, дистанція, досягнута за допомогою технічних засобів людської діяльності, цілком заступила сприйняття наслідків, які призвели до людських жертв. Тому можливу зворотну дію стримувального результату дій на відчуття і емоції діючих агентів було зведено нанівець. Цей приклад розширення і підвищення причинового потенціалу людських дій homo faber може мати значення для того, щоб проілюструвати актуальну вимогу людської життєвої ситуації до розуму і сили уявлення homo sapiens щодо встановлення етики, яка регулювала б людські взаємини. Отже, ***етику,*** якщо підійти до неї з функціонального погляду, певною мірою можна розглядати як ***компенсацію*** людським розумом недостатності інстинктивних стримувачів зростаючої технічної експансії.

Загальна спрямованість значення зміни і Підвищення дієвості активності людини, що провадиться homo faber (і до того ж його активність має довгострокове значення), стає наочнішим, якщо приклад ядерного бомбардування порівняти з експансією модерної індустріальної технології в природне довкілля людини як виду. Адже з огляду на індустріальне забруднення річок, озер, морів та земної атмосфери чи з огляду на знищення лісів та численних видів тваринного й рослинного світу, ***зниження*** (Abschirmung) сприйняття та чутливості окремими агентами діяльності наслідків та побічних наслідків своєї активності багато в чому є ще радикальнішим, ніж у випадку з ядерним бомбардуванням. Тому ще нагальнішою має бути компенсаторна функція етичного розуму та сили уявлення homo sapiens.

Проте, на відміну від руйнівних аспектів людської взаємодії, руйнівні аспекти людської експансії в природу в межах традиційних інституцій моралі та права чи в межах філософської етики загалом як етична проблема фактично були не завважені і не обговорювалися. Лише останніми десятиліттями моральне сприйняття homo sapiens, резонуючої громадськості стало таким, що людські стосунки і відношення людей з природою розглядаються як етична проблема. Ставлення людини до природи порівнюється тут з відповідними стосунками людських істот одного з одним або з ними пов'язується. Проте досі ще годі сподіватися, що вже знайдено концептуальні підходи до розв'язання цієї про-

блеми відповідно до нових вимог до етики загалом. Чи вже існують людські інституції або форми моралі чи етики, які в змозі розв'язати й цю проблему; чи ми потребуємо абсолютно нової етики, яка б обґрунтовувалась у філософії чи мудрості нового типу; чи маємо ми право спасувати щодо таких домагань і ігнорувати так званий новий характер етичних проблем, звертаючись до наших партикулярних традицій та звичаїв?

III. Диференційоване введення дискурсивної етики як філософська відповідь на виклики екологічної кризи "ззовні"

Як здається, характерним для сучасної ситуації є те, що у філософській дискусії представлено саме вище окреслені позиції щодо викликів екологічної кризи. Деякі з них, зокрема діаметрально протилежні, я хотів би обговорити, а відтак означити й перспективи дискурсивної етики.

III.1. З одного боку, що для мене, на перший погляд, було дуже несподіваним (überraschend), панівними сьогодні є ***резигнативні, історицистські*** та ***релятивістські*** підходи (вони частково визначають себе як неоарістотелівська чи неоконсервативна позиція, частково як неопрагматична чи неовітгенштейнівська[3] позиція) — філософські підходи, які цілком ігнорують планетарний, а отже й універсалістський, аспект етичної відповідальності, яка вперше в історії каталізована екологічною кризою, а тому й стала нагальною. Позаяк ці позиції навіюють те, що ***раціональне обґрунтування універсально значущих чи обов'язкових принципів етики є як неможливим, так і непотрібним.*** Звідси випливає, що лише випадкове (контингентне) та партикулярне підґрунтя для консенсусу власної соціокультурної традиції уможливлює дію моральних норм у межах контексту моральності певної життєвої форми[4].

У цій доповіді я не можу дискутувати щодо академічних передумов цієї позиції, проте я хотів би зачепити принаймні два важливі аспекти, що становлять підґрунтя цих позицій. При цьому я маю на увазі передусім німецьких представників цих позицій, які зайшли надто далеко у твердженні, що всі розмови про "екологічну кризу" є ідеологічно перебільшеною псевдопроблемою, яка у (лівих) інтелектуа-

лів заступає попередню істерію про соціальну несправедливість у світі капіталізму.

III.1.1. Один з найважливіших мотивів історицистсько-релятивістської апеляції або повернення до партикулярних моральних традицій випливає (speist sich), як мені здається, з ***відчуття надмірності*** (Überfordertsein) новітніх вимог до відповідальності за екосферу нашої планети, тобто за збереження Землі та її атмосфери чи необхідних енергоресурсів для життя прийдешніх поколінь, і, можливо, також за захист життя тварин і рослин. Симптоматичною, навіть відвертою (enthüllend) у зв'язку з цим була реакція на книгу Ганса Йонаса "Принцип відповідальності" одного німецького рецензента, який фактично твердив про "утопізм відповідальності". У своїй критиці він апелював до Арнольда Гелена, який у своїй "Філософії інституцій", а також у своїй книзі "Мораль та гіперморалъ" зазначав, що ніхто не в змозі поза суспільно-інституціональною позицією, яку він посідає чи по той бік її, чи по той бік ролі або функції, яку виконує, нести відповідальність[5].

На мій погляд, ця позиція є такою мірою прикметною, якою вона виражає традиційне і ***конвенціональне*** поняття відповідальності, що її можуть вимагати і приписувати індивідові. Якщо погодитися з теорією морального розвитку Л. Кольберга[6], то можна це поняття відповідальності витлумачувати відповідно до стадії 3 (групової лояльності) і 4 (виконання рольових обов'язків у державній системі "закону й порядку"(Law-and-Order)), які виключають участь у відповідальності законодавства за інституції державної системи як таких. Відповідно до позиції Кольберга слід поєднати ***постконвенціональне*** поняття відповідальності з відповідним щаблем (5 та 6) постпросвітницької моралі, яка пов'язана з ідеєю демократичної участі в політичному житті та ідеєю "резонуючої громадськості " в сенсі Канта.

Тому нова вимога, яка полягає в тому, що ми повинні взяти на себе відповідальність за майбутні (як наукові й технологічні, так і політичні й економічні) наслідки та побічні наслідки нашої колективної діяльності, постає, як мені здається, вочевидь, як заповіт постконвенціонального та посттрадиційного типу універсалістської етики. На відміну від колишніх форм постконвенціональної, універсалістської

етики, скажімо етики Канта, вимога перейняття відповідальності за майбутні наслідки колективної діяльності з огляду на нашу екосферу з погляду індивідуальної особистості, може видатися парадоксальною і тому неприйнятною. Однак, хоча люди могли б бути готові змінити свій індивідуальний спосіб життя, схваливши нове ставлення до природного довкілля і до своїх потреб (скажімо, в сенсі нової ***помірності*** (Frugalität), як це пропонують Г. Йонас[7] та Арне Наес), вони з огляду на нові завдання колективної відповідальності можуть відчувати себе вкрай безсилими. Це відчуття безсилля індивіда стосується як ***необхідного знання*** про імовірні наслідки та побічні наслідки колективної діяльності, так і ***практичних ініціатив,*** які б охоплювали прогресуючі довгострокові колективні дії суспільства.

Тут виникає відома проблема ***дисбалансу***. Я маю на увазі суперечність (Auseinanderklaffen) між намірами діяльності (Handlungsabsichten), диспозиціями дій, а також чеснотами індивідуальних агентів дії, з одного боку, і даностями людської активності в групах, інституціях і особливо соціальних системах, з іншого боку. В економіці діалектика приватних чеснот (Tugenden) і колективного непередбаченого результату (Mißerfolg) була відома ще з часів Мандевіля та Адама Сміта, в політиці — вже Гегелю. Сьогодні теорія рішень чи, точніше, її застосування та поширення на стратегічні ігри людських взаємодій (конкуренція та співпраця) ґрунтовніше проаналізувала "дилеми" та "соціальні пастки" (soziale Fallen), до яких може призвести раціональність, що будується за схемою "мета — засіб" окремих агентів дії, у площині соціальних наслідків[8]. Соціологічна системна теорія до того генералізувала ці старі позиції, що вона редукувала до гетерономії наслідки (раціональної) людської діяльності. Вона стверджує, що раціональність дії у принципі підпорядкована раціональності системи, а тому агенти діяльності не в змозі контролювати результати своєї колективної діяльності, а отже і перейняти на себе відповідальність. Швидше потребують вони так званої "діловитості" (Sachzwänge), тобто системної раціональності. Оскільки усі ці феномени також стосуються проблеми екологічної етики, зрозуміло, чому індивідові як агентові діяльності нові вимоги перейняття відповідальності здаються надмірними й даремними.

Очевидно, завжди є засіб уникнути дилеми та соціальних пасток ***стратегічних*** дій: координація діяльності на основі колективної відповідальності. Я маю на увазі тут домовленості та угоди про правила чи норми діяльності, дотримання яких вимагається на основі санкцій, зокрема на основі санкцій ***правової держави*** (скажімо, поліційними заходами). І навіть правова держава як така, яка своєю монополією на владу може гарантувати певні рамки, які становлять для стратегічної діяльності громадян певні обмеження, розглядається як можливий результат згоди чи договору. У зв'язку з цим слід зазначити, що культурне досягнення (Errungenschaft) правової держави з огляду на можливу координацію людських дій полягає не лише у створенні правового ладу згідно із законами і договірними правилами (як вважали передусім Гоббс та Кант), а й водночас у створенні окрім цього можливості для того, аби окремі агенти були б в змозі діяти ***морально*** (скажімо, перейняти моральну співвідповідальність у колективних діях), не боючись бути в програшу. Це також уможливлюється обставиною, що правова держава, хоча й не в змозі (та це й не є її обов'язком) гарантувати силою санкцій моральність дій громадян, принаймні може забезпечити їх легальність.

Проте важливий засіб координації людської діяльності за допомогою договорів, дотримання яких забезпечується засобами санкцій (точніше, засобами права), не є достатнім, аби обґрунтувати вимогу викликаної екологічною кризою постконвенціональної універсальної відповідальності, чи краще — співвідповідальності, як можливості. Адже він недостатній, щоб сприйняти відповідальність чи співвідповідальність людей у рамках інституцій або також відповідальність певних інституцій чи корпорацій (Körperschaften) у межах правової держави. Окрім цього, треба ***обґрунтувати*** і довести ***можливість і розумність моральної відповідальності всіх людей*** (відповідно до міри їхньої компетенції та впливу) за ***інституції,*** включаючи і таку інституцію, як правова держава.

У зв'язку з цим ми повинні мати на увазі, що з погляду філософського просвітництва всі інституції, навіть інституції правової держави та її монополія на владу, які потребують певної координації співвідповідальних дій, мають розглядатись як наслідок спричинених людським розумом відпо-

відальних зусиль (Vorgehen). Саме без цього етично-раціонального підґрунтя договірні домовленості не могли б бути обов'язковими для тих, хто їх дотримується, оскільки нормативний принцип "pacta sunt servanda"[9] не можна обґрунтувати лише на основі договору. Спроба раціонально обґрунтувати його на основі ***стратегічно визначеного приватного інтересу*** контрагентів призводить (на противагу Гоббсу і його численним адептам) до краху (Scheitern). Відтак приватний інтерес партнерів угоди (коли вона обмежена стратегічно-раціональними аргументами) не в змозі виключити те, що сильніший приватний інтерес, який суперечить угоді індивідів, перестане рахуватися з нею, і в такому разі договір з кримінальним підтекстом тлумачить "free rider"[10], паразитуючи на правовому стані[11]. Проте це означає, що всі ті дилеми та соціальні пастки, які аналізує теорія стратегічних ігор, постають по-новому, коли немає можливості обґрунтувати доінституціональне і додоговірне поняття моральної співвідповідальності.

Вирішальним питанням у зв'язку з цим є таке: як можна за допомогою раціональних аргументів у нестратегічний спосіб довести, що ми зобов'язані і за допомогою розуму спроможні перейнятися співвідповідальністю за встановлення та дотримання тих (нових) договорів та угод усіх видів, які спонукають нас до реорганізації наших організацій (чи також фундації нових інституцій, скажімо, міжнародних конфедерацій або правових устроїв, а також нових економічних організацій), таким чином, аби наші колективні зусилля (як відповідь на екологічну кризу) були б спрямовані на зміну (Veränderung erfahren)? Найтяжчою проблемою в цьому контексті тут видається проблема здійснення таких змін у сферах науки, технології і системи ринкового господарства, які не порушили б при цьому ефективності та сили мотивації, а слугували б створенню такого способу життя, який зберігав би природні умови та ресурси.

Окреслена критична ситуація ставить філософську етику перед проблемою нового ґатунку. Остання лишається нерозв'язуваною в межах такої версії універсалістської етики, яка потребує ***лише*** відповідальності окремих агентів діяльності як приватних осіб чи як функціонерів наявних інституцій. Звичайно, це не означає, що не має йтися про нові вимоги (Anforderungen) і до особистої відповідальності.

Вони потрібні, так само як і розподіл співвідповідальності та гарантій (Haftung) у межах інституцій та корпорацій (Körperschaten), як правова і навіть моральна відповідальність інституцій чи корпорацій як таких[12].

Нова проблема, яка тут постає, може бути розв'язана, на мою думку, лише тоді, коли це здійснюватиметься в етично радикальний спосіб, а саме завдяки ***новій концепції*** відповідальності чи, швидше, ***співвідповідальності***. Остання апріорі має бути пов'язана з розумінням людини як члена ***спільноти мовленнєвого порозуміння та співпраці***, яка, так би мовити, стоїть над усіма інституціями і соціальними системами і конституюється як метаінституція усіх можливих інституцій. Це передбачає можливість (з огляду на необхідність координації) людських дій пов'язати відповідальність з таким поняттям раціональності чи розуму, який відрізняється як від системної раціональності, так і від стратегічної раціональності. Стратегічна раціональність діяльності (цілераціональність, що застосовується до людських інтеракцій) не може створити підґрунтя для моральної (спів-) відповідальності в діяльності, тому що вона неодмінно призводить до суперечностей (Dilemmata) та соціальних пасток (soziale Falle)[13].

Якщо я правильно розумію, в сучасному демократичному суспільстві (на національному та інтернаціональному рівнях) існує принаймні два явища, які можна визначити як (звичайно, ще як недосконалі) вияви шуканої метаінституції усіх можливих інституцій і відповідного несистемного і нестратегічного типу ***людської раціональності***. Одним з них є "резонуюча громадськість" (у сенсі Канта), інша (вона щільніше пов'язана з проблематизованими тут діями та довгостроковими діями) репрезентується тими тисячами конференцій, на яких сьогодні обговорюються усі гострі суспільно значущі проблеми і, наскільки це можливо, схвалюються рішення.

Недовершеність обох інституціоналізацій раціональності людської співвідповідальності є очевидною. Так, "резонуюча громадськість", включаючи інтелектуалів різного ґатунку, так само постає і як форум співвідповідальної аргументації, і як форум модних балачок чи пліток. (Так, важко збагнути, скажімо, мотиви звичайно необхідної критики модерну в літературі філософського постмодернізму.) І тисячі

конференцій, які сьогодні покликані поєднати філософську рефлексію, наукове знання і політичну, так само як і економічну, практики, часто-густо (більшою чи меншою мірою) здійснюються на кшталт ***переговорів*** (Verhandlungen) (тобто торгів та погроз (Angeboten und Drohungen)). Їм ще далеко до справжнього ***аргументативного дискурсу,*** в якому враховувалися б і поважалися як значущі не лише інтереси його актуальних учасників, а й усіх можливих учасників. Тому дилеми і соціальні пастки стратегічної раціональності чатують також і в разі фактичного здійснення "тисячі конференцій".

Проте є й такі учасники конференцій, які вважають, що вони (в площині засобів комунікації, тобто "резонуючої громадськості"), принаймні у своїх ***намірах,*** виходять не лише зі своєї користі, а прагнуть розумного, що ґрунтується на аргументах, консенсусу. Відтак — і я хотів би на цьому наголосити — лишається поза увагою те, що публічні конференції у підсумку мають представляти тип нестратегічної і несистемно-інтегруючої раціональності, яка встановлюється як метаінституція моральної співвідповідальності щодо всіх інституцій і усталених норм, як і щодо усіх типів людської раціональності.

Така модель людської співвідповідальності — і я наполягав би на цьому — дістає своє раціональне обґрунтування у філософській парадигмі ***комунікативної дискурсивної раціональності,*** яка висунута дискурсивною етикою на основі трансцендентально-прагматичної рефлексії, чи, скоріше, відкрита нею. Тому, в площині серйозного аргументативного дискурсу, який для філософії постає як остання, достеменна (unhintergehbare) інстанція раціональності, неминуче вже визнається нормативний принцип ***рівної співвідповідальності усіх членів (потенційно необмеженої) аргументативної спільноти*** для розв'язання (в принципі) будь-якої проблеми.

На цьому можна завершити першу спробу введення перспективи дискурсивної етики ззовні. Я прагнув пояснити, що дискурсивно-етична позиція може становити адекватну відповідь на виклики екологічної кризи для етики загалом.

III.1.2. Другий з обох етичних мотивів, який, як я вважаю, підпадає під визначення історично-релятивістської

регресивної позиції сучасності, полягає, як мені видається, в глибокому і справедливому (berechtigten) піклуванні про різні, навіть самобутні соціокультурні життєві форми. Адже й справді, цьому ***розмаїттю людських способів життя*** єдина технічно-економічна цивілізація загрожує не менше, ніж ***розмаїттю біологічних видів.*** Тому зрозуміло, що утворився навіть альянс між тими, хто хотів би захистити і врятувати численність культурних прикладів, що належать до певних людських спільнот, і тими, хто хотів би захистити і врятувати розмаїття біологічних видів[14].

Проте, як на мене, перша помилка у філософській думці полягає в тому, що більшість інтелектуалів (скажімо, постструктуралістські та постмодерністські обстоювачі "диференціації") вважають за потрібне спрямувати піклування про культурну диференціацію та автентичність проти етичного універсалізму[15]. Однак досить лише зачепити питання про ***права людини,*** і стане зрозуміло, що етичний універсалізм (скажімо, позиція природного права, а пізніше й позиція кантіанства) — у перебігу історії відіграв вирішальну роль у захисті права на індивідуальну самореалізацію. Це спрямування утворює центр ***ідеї справедливості,*** а відтак і універсальної рівності перед законом.

У цьому розумінні етичний універсалізм справедливості має розглядатись як умова можливого співіснування різноманітних соціокультурних життєвих форм. Тому він конфронтує з проблемою, як можна досягти сумісності (Kompatibilität) між різноманітними домаганнями автономії і різноманітними системами цінностей. Цього можна досягти лише таким чином (і цю можливість знову ж таки може надавати дискурс), коли нормативні виміри відмінних систем цінностей різноманітних культур підлягатимуть ***обмеженням*** (Restriktionen), тобто обмежувальним заходам. Проте сьогодні, з огляду на екологічну кризу, це означатиме не лише забезпечення рівних прав, а окрім цього, й забезпечення рівної ***співвідповідальності*** різноманітних суспільств у площині планетарної співпраці і з огляду на усі домагання, які належать людству як такому. Звичайно, це є новим виміром універсалістської макроетики співвідповідальності, яка внаслідок екологічної кризи постає як нагальна вимога.

Дозвольте мені назвати лише найважливіші, пов'язані з цим, проблеми. Захист атмосфери планети, морів, тропічних

лісів, а також усе те, що стосується проблеми перенаселення, а також збереження і водночас справедливе використання (Verwertung) ресурсів Землі. Усі ці типові проблеми екологічної кризи потребують обмеження партикулярних інтересів та систем цінностей різних суспільств і підпорядкування їх спільному інтересові (можна сказати, життєво важливому інтересові) — інтересові людства. Це стосується — зазначу мимохідь — зокрема усталеної у багатих розвинутих країнах (країнах *"**першого світу**")* системи цінностей, яка цілком зосереджена ще на центральній цільовій перспективі економічного зростання (майже 60% споживання світової енергії припадає на багаті країни, останні не мають морального права вимагати, аби збідніле населення "третього світу" припинило спалення своїх лісів, хоча це — лише видимий чинник зростання у світі знищення лісів).

Однак слід вказати ще на один вирішальний аспект екологічної кризи, який вимагає встановлення значних обмежень способу життя і системи цінностей більшості соціокультурних життєвих форм ***третього світу***. Я маю на увазі кричущий, не раз акцентований Гансом Ионасом, феномен ***зростання народонаселення***. Як мені здається, сьогодні є очевидним, що разом із вичерпанням енергоресурсів та забрудненням навколишнього середовища цей феномен утворює ядро того, що тлумачиться як екологічна криза. Звичайно, і проблема контролю над зростанням населення пов'язана також із проблемою світового економічного ладу і відповідною емансипативною політикою розвитку — скажімо, у сфері прав жінки та просвітництва. Тому це стосується також і відповідальності розвинутих країн "першого світу". (У зв'язку з цим виникає питання, як оцінювати те, що Папа Римський, відвідуючи такі країни, як Нігерія, Венесуела та Філіппіни, проповідує припинення практики контролю за народжуваністю в цих країнах. Тут я не торкаюся проблеми абортів. Але я переконаний, що Папа чинить невідповідально, — тобто всупереч тим нормам, які має висунути універсальна макроетика планетарної співвідповідальності усім суспільствам сьогодні.)

У зв'язку з цим виникає запитання: хто сьогодні взагалі повинен ухвалювати рішення про універсально значущі норми як обмежувальні рамки різноманітним системам цінностей різних суспільств?

Це не може і не має здійснюватись диктатором чи системою "справедливого деспотизму", як пропонує Вольфганг Гаріх, на думку якого це ледь не єдина можливість вирішення екологічної кризи[16]. Саме з огляду на сьогоднішнє становище людства слід дати, на мою думку, негативну відповідь на пропозицію тих, кому, аби врятуватися, здається прийнятною ідея налаштувати рятувальний човен у ситуації корабельної аварії[17]. І це не лише тому, що слід запобігти пригнобленню свободи й демократії, а й тому, що слід показати, що навіть мудрим провідним фігурам західного світу, як у разі з Папою, притаманні забобони та бракує компетенції.

Що справді конче потрібно, якщо це сформулювати в попередніх міркуваннях, так це чесне поєднання різних інтересів різних людських індивідів і окремих культур, з одного боку, і загального інтересу людства — з іншого. Проте, щоб визначити, які норми можуть бути всезагально значущими, щоб імовірні наслідки та побічні наслідки їх застосування були б прийнятними для всіх учасників, потребуємо ми також інформації і ради (Rat), які сьогодні є в розпорядженні експертів різних дисциплін відмінних одна від одної культурних систем. Тому потрібного ***опосередкування (Vermittlung)*** між системами цінностей різних культур, з одного боку, та всезагальними значущими нормами справедливості й співвідповідальності, з іншого, можна досягти, на мою думку, лише за допомогою тих тисяч конференцій, про які я вже казав. Це стосується відповідних етичних принципів, які дискутуються на філософських конференціях; і це стосується і нових правових норм, конкретних правил та заходів, які мають бути обґрунтовані на основі розуму й набути чинності.

Цим я підходжу (steuere) до мого ***другого*** введення вихідного пункту універсальної дискурсивної етики ***ззовні***. Однак я нагадаю про те, що ***тисячі конференцій***, і це очевидно, не тотожні з тими ***практичними дискурсами***, які претендують на універсальну нормативну значущість і яких вимагає дискурсивна етика. Справді, вони в змозі, звертаючись до публіки, лише ввести в оману, що вони є чимось подібним до таких дискурсів, хоча насправді вони швидше є відкрито стратегічні переговори, керуються методами

маніпулятивного впливу, а не раціональною аргументацією, засадниченою принципом універсалізації.

Це міркування вже передбачає відповідь на питання, в чому може і мусить полягати функція філософської дискурсивної етики з огляду на ті конференції, які повсякчас влаштовуються: вона має відповідно до її раціональних основоположень бути здатною обґрунтувати ті ***формально процедурні метанорми***, які спрямовані до того, щоб дати регулятивні принципи для проведення і критичного обговорення тих тисяч конференцій, які насправді (чи за своїми намірами) становлять реалізацію ідеї практичного дискурсу. Це є твердженням, яке має дискутуватись у моєму введенні дискурсивної етики ***зсередини***.

Досі я намагався запропонувати дискурсивну етику як альтернативу резигнативній та релятивістсько-історицистській позиції сучасної філософії, яка заперечує можливість і/чи навіть необхідність специфічно філософської відповіді (а саме планетарної макроетики співвідповідальності) на виклики екологічної кризи. Я хотів би тут звернутися до діаметрально протилежних аспектів філософського спектру, а отже до тих позицій, які більш чи менш виразно обстоюють цілком новий тип етики чи філософської орієнтації загалом, який має відреагувати у специфічний спосіб на екологічну кризу.

III.2. З метою висвітлення першого погляду (Überblick), як мені здається, слід подати центральну тезу цієї позиції (чи, швидше, цього конгломерату позицій, які представлені авторами частково чи у всій повноті). Найрадикальніша з них, як я гадаю, полягає у вимозі, що ***ми повинні цілковито відмовитися від нашого модерного західного пост-просвітницького погляду на світ***. Ця вимога спрямована проти концепції, що людський суб'єкт мислення і його автономний розум становить останній масштаб і горизонт орієнтації (Orientierungspunkt) як для теорії пізнання, так і для етики. Так, стверджується, що принаймні модерна — посткартезіанська та постбеконівська — філософія "суб'єктивності" (Гайдеггер), у своїй емпірично-психологічній версії, так само, як і в її трансцендентальній версії, відповідальна за таке ставлення до природи, яке призвело до екологічної кризи сучасності. Це ставлення ґрунтується на об'єктивації, контролі, підкоренні та експлуатації.

Гайдеггерівська пізня філософія "поставу" (Gestell) сучасної наукової технології, джерело якої виводиться ледь не з перших джерел західної метафізики, може бути вельми прикметним прикладом глибокого переосмислення усієї західної філософії "суб'єктивності", "антропоцентризму" і "автономного розуму" — переосмислення, яке сприйняли та радикалізували філософські ***постмодерністи.*** Проте і теорія "західного процесу раціоналізації і розчаклування" світу М. Вебера інспірувала підозру (Argwohn) подібного ґатунку, хоча особисто Вебер досить прихильно ставився до західного процесу раціоналізації, чи змушений був так ставитися. Ця позиція представлена, зокрема, його двома головними тезами, які доповнюють одна одну: тезою про свободу від цінностей усіх наук і тезою про ірраціональний децизіонізм щодо останніх "ціннісних аксіом"[18].

До висновків переосмислення загального процесу західної раціоналізації належить недовіра до методологічної раціональності господарства та технології і апеляція (Flucht) до мудрості східної традиції чи до архаїчної мудрості родових культур, зокрема до шаманізму[19]. Ці тенденції інспіровані, зокрема, надією знайти шлях позаду суб'єкт-об'єктного відношення модерної теорії пізнання — в сенсі повернення до первинної гармонійної єдності між людиною та природою (порівн. частину II цієї статті).

Вартими на увагу та цікавими здаються мені спроби сучасної філософії повернутися до докартезіанської і докантівської позиції (тобто до ***онтологічної і телеологічної метафізики),*** аби у такий спосіб знайти нові ***засновки для теорії пізнання та етики.*** Відтак очікується, як я розумію, що за допомогою цих засновків долатиметься чіткий поділ поміж людським суб'єктом цілепокладання та оцінювання, з одного боку, та усіма іншими істотами, які досі були лише об'єктами суто ціннісно-нейтрального описування та каузального пояснення, — з іншого.

Зазначені прагнення часто-густо пов'язані з постемпіристськими та постраціоналістськими тенденціями в теорії науки і в науці як такій, зокрема з формами функціоналістської системної теорії або зі спекулятивною теорією еволюції, які (від Чарльза С. Пірса до Пригожіна і багатьох інших)[20] не могли задовольнитися цілковитим вилученням телеології та відповідного їй заперечення інтригуючого

(intrinsischen) "віднесення до цінностей" природи. ***Природу як суб'єкт еволюції*** (це видається мені найвагомішим аргументом цього погляду, починаючи з Шеллінга) можна розглядати не лише як об'єкт людського пізнання і технічного контролю, а треба розглядати якимось чином як щось таке, що вже є підґрунтям для становлення людини. Отже, вона має бути чимось подібним до нас, чи, принаймні, аналогічною нам, і тим самим чимось таким, що має спільну долю з нами як людьми. Я маю на увазі позицію Ганса Йонаса (мабуть також концепцію Арне Наеса про "Екософію" та "глибоку екологію") у зв'язку з цими онтологічними інспіраціями.

Які етичні висновки можна зробити з останньої позиції, так це передусім те, що ми повинні зняти всі види антропоцентричного суб'єктивізму (а де можливо, також і автономного розуму в сенсі Канта) на користь орієнтацій на привабливу телеологію або на не менш привабливу цінність буття чи природи. З цього можна зробити висновок, що так званий "натуралістичний хибний умовивід" виведення "належного" з "буття" є хибним лише за передумов нового часу, що буття чи природа становлять сукупність чистих фактів і каузальних закономірностей чи регулярностей (Regularitäten). Окрім цього, інколи стверджується, що такі інстанції так званого "moral sense", як почуття (Einfühlung) та співчуття (Mitleid) (останні розглядаються етологією як залишки інстинктів (Instinktresiduen), начебто етично важливіші, ніж раціональність та розум. Останній має своє значення лише як одна серед багатьох (до того ж чисто інструментальна, тобто лише як засіб реалізації інших цінностей) цінність[21], якій надавалося надмірного значення за доби нового часу.

Радикальніші етичні наслідки, які випливають із цих онтологічних та епістемологічних засновків, полягають у тому, що ми, як люди, повинні відчувати не лише співчуття, а й повагу і обов'язок до відповідального піклування за усе буття (останнє, врешті-решт, краще, ніж небуття) чи за космос в цілому, принаймні, хоча б за усі живі істоти нашої планети. Щодо останньої, то тут пропонується виходити з ***прав*** живих істот на існування й розвиток. Із цього знову ж таки випливає, що ми не лише не повинні мучити тварин (принаймні, вищих тварин) або чинити їм шкоду, а й, окрім цього,ми маємо піклуватися про ***виживання усіх видів***

тваринного і рослинного світу чи про неушкодження (Unversehrtheit) ***біотопу,*** які становлять умови подальшого існування (Fortbestand) планетарної біосфери, і не лише заради виживання чи добробуту людства, а заради "буття" як такого, чи, принаймні, заради усіх живих істот.

У зв'язку з усіма цими вимогами "нової етики", що прагне подолати антропоцентризм (у широкому сенсі), я намагатимуся передусім попередньо і вибірково висунути свої аргументи. При цьому я маю на меті спрямувати свої зусилля на суттєві аспекти та вагоміші проблеми, які випливають як щодо принципів, так і стосовно до конкретних наслідків щодо нашої життєвої ситуації.

Я почну з попереднього запитання: що, власне, мається на увазі, коли йдеться про "екологічну кризу"? На які тривожні явища, на яку небезпеку вказує цей вислів? Чи загрожує небезпека природі як такій, чи лише біосфері Землі? Загрожує людина (тобто homo faber) своєю індустріальною технологією природі загалом чи лише виживанню усіх живих істот?

Я вважаю, що позитивна відповідь на ці запитання є хибною хоча б тому, що вона містить у собі абсурдне перебільшування руйнівної сили людини. Природа загалом, точніше природа, як її можна уявити як щось існуюче до утворення людського роду, має значний імунітет проти деструктивних експансій з боку людини. Це стосується, принаймні, ***неорганічної*** природи (хоча, звичайно, ми в змозі певною мірою змінювати хімічний склад матерії); проте з'ясовується, що цілковите знищення біосфери Землі вкрай неможливе (якщо просто неймовірне).

За даними наукових експертів, надалі існуватиме не лише природа як фізична чи неорганічна субстанція; цілком ймовірно, виживуть і мікроорганізми і використають нове становище як нову біосферу. Планета Земля протягом свого розвитку не раз зазнавала революційних фундаментальних змін своєї біосфери. Проте щоразу лишалися мікроорганізми, здатні використовувати для умов свого життя те, що для інших живих істот було отрутою і приречувало їх на вимирання. Відомим прикладом таких революційних змін був фотосинтез рослин, що продукує хлорофіл.

Що насправді може цілком зруйнувати сучасна, викликана людською діяльністю, екологічна криза, так це ту частину планетарної біосфери, яка належить до нашої екосфери, становлячи передумови виживання людини. І такого розуміння екологічної кризи цілком достатньо. Але такий висновок з очевидністю випливає й з ***антропоцентричного*** погляду. Однак антропоцентризм, особливо якщо брати до уваги екологічну кризу, не має на меті розглядати природу лише як засіб для людського життя. Це було б спрощеним тлумаченням антропоцентризму. Спрямованість цих міркувань полягає швидше в тім, що ми, коли йдеться про екологічну кризу, не можемо не дбати передусім про ту частину природи (неорганічну та органічну), яка de facto ***утворює екосферу людини,*** отже про тих ***рослин і тварин, які мають єдину з людиною долю.***

Я гадаю, що перспектива еволюції життя є вирішальною для реалістичного оцінювання пов'язаних з екологічною кризою ризиків для мешканців сучасної біосфери.

З цього еволюціоністського погляду антропоцентрична позиція постає на новий лад. Звідси ми розглядаємо біологічну еволюцію не до розвитку комах (як гілка еволюції), а ми розглядаємо її як ***передісторію людської історії.*** (У зв'язку з цим інколи вживається термін "пращури".) Отже, загроза екологічної кризи полягає не в тім, що людина руйнує природу, а що природа відрікається від людства і його біологічних попередників.

У практичному сенсі слід зазначити, що лише тоді, коли обирається найвужче утилітаристське визначення антропоцентризму, справді йдеться про тривожний феномен екологічної кризи. І саме в разі такого визначення постають постульовані макроетикою співвідповідальності висновки ще радикальнішими і нагальнішими для нашої загальної життєвої форми, ніж ті, які на сьогодні визнаються чи серйозно сприймаються нами (чи нашими політиками).

Однак можна припустити, що новітня концепція (Haltung) поваги чи, навіть, ***благоговіння перед природою*** і, зокрема, перед життям, яка мала б заступити обмежену концепцію інструменталістського ставлення людини до природи, певною мірою могла б стати при нагоді, а саме як ***мотивація*** для прийняття і реалізації таких змін у пове-

дінці, яких насправді вимагає будь-яка етика співвідповідальності, що претендує на адекватну відповідь на екологічну кризу. Як на мене, зрозуміло (це глибока метафізична інтуїція), що людство, тобто людська спільнота співвідповідальних діячів, є таким наслідком еволюції і таким суб'єктом влади, якому ввірено буття як таке. Це останній і тому найвищий щабель еволюції. Таке бачення можна вивести із висловлювання М.Гайдеггера про людину як "пастиря буття"[22], яке зберігається також у *"**Принципі відповідальності**"* Ганса Ионаса.

Однак це дозволяє також стверджувати, що будь-яке глибоке метафізичне (чи, згідно з Гайдеггером, постметафізичне) тлумачення нашої уваги і нашого етичного обов'язку саме (gerade) й можна вивести з наших практичних імплікацій сьогоднішньої кризової ситуації. Проте тією мірою, якою робиться наголос на увазі до останньої метафізичної єдності усіх речей (або, принаймні, усіх живих істот), усувається проблема ***критеріїв,*** завдяки яким у відповідальний спосіб можна було б уникнути неминучих конфліктів між життєвими інтересами різних форм життя, а відтак і конфліктів між природними формами життя, з одного боку, і людством — з іншого. Адже завжди живі істоти від рослин до тварин утворювали один щодо одного харчовий ланцюг; і між тваринами, як і між людьми і тваринами, існують відносини, коли один поїдає іншого. Замість того, щоб висунути масштаб для урівноваження протилежних інтересів, глибока онтологія навіює радикальні, суперечливі квазірішення.

Так, вона пропонує, як це, скажімо, постає в секуляризованому протестантизмі Альберта Швейцера, неодмінно терпіти провину — навіть у разі знищення з медицинських причин мікробів[23]. З іншого боку, як, скажімо, в індійському епосі Бхагаватгіти, онтологія тотожності "Tat tuam asi" слугує богу Крішні, аби навіяти нерішучому герою Арджуні, щоб він убив своїх родичів, що все це лише видимість, через що він безперечно може переступити, оскільки насправді усі істоти тотожні. (Я змушений вдатися до цієї оповіді, оскільки на філософській конференції "Схід — Захід" на Гавайях 1989 р. один індійський філософ (онук Махатми Ганді) у своїй доповіді проголосив, що всі етичні проблеми мають розв'язуватися на засадах "Tat tuam asi" філософії

веданти.) Мені здається, що Фрідо Рікен[24] має рацію, коли він у такому випадку з метафізичним спінозизмом Стюарта Гампзгіра та Клауса Міхаела Мейєр-Абіха констатує брак критеріїв диференціювання. Мейєр-Абіх, наприклад, ставить риторичне запитання: "Як ми допускаємо те, що під час знищення дерев діють не той самий етичний розсудок і не та турбота, як і при знищенні подібних до нас людей"[25].

Самому Фрідо Рікену, так само як і Гансу *Йонасу,* хоча вони обидва обстоюють позицію біоцентризму, навряд чи можна закинути брак у критеріях диференціації. Обидва дотримуються поміркованої арістотелівської стратегії врахування як тотожності, так і відмінності між рослинами, тваринами та людьми згідно з їхнім місцем в еволюції чи ***scala naturae***[26]*,* тобто відповідно до розвитку телеології як внутрішнього відношення буття до самого себе[27].

Йонас інтерпретує телеологію як ***самоствердження буття***, яке проступає в структурі живих організмів, а окрім цього, в існуванні людини (передусім в екзистенціальному розумінні смерті) доходить здатності до самосвідомості. У такий спосіб витлумаченого принципу телеології Йонас виводить "перший імператив" власної етики відповідальності: імператив, ***"що людство має бути"***[28].

Я вважаю, що цей імператив, який містить у собі не індивідуальний, а колективний обов'язок до подальшого існування[29], слід розглядати як відважну і вищою мірою парадигмальну вимогу нової етики відповідальності за майбутнє, яка будь-коли була сформульована як відповідь на екологічну кризу. Наголошуючи на цьому, я тим-то й заперечую, що дискурсивна етика начебто має відхилити імператив Ганса Ионаса, оскільки начебто з її методології випливає, що існуюча сьогодні комунікативна спільнота у своїй сукупності могла б дійти консенсенсуального рішення про припинення розмноження людей.

Мовляв, таке рішення забезпечується (а саме такий висновок випливає з хиби емпіристського тлумачення теорії консенсусу) вирішальною процедурною умовою дискурсивної етики: ***бути прийнятним для всіх учасників***. Проте насправді воно відповідало б умові бути ***фактично прийнятним*** для всіх наявних учасників. Однак фактичні консенсуси в дискурсивній етиці так само недостатні, щоб

відповідати вимозі бути регулятивним принципом, як і в дискурсивній теорії істини. Оскільки вони підлягають принципові фалібілізму, а отже передумові перевіряння. Лише граничний, що не потребує подальшого перевіряння (а тому такий, якого ***фактично*** не можна досягти) консенсус ідеальної комунікативної спільноти можна розглядати як регулятивний принцип досягнення консенсусу щодо дефінітивного рішення домагань значущості. Шлях до цього ***ідеального консенсусу*** (практично це шлях можливого перевіряння будь-якого суто ***фактичного*** консенсусу) безпосередньо блокувався б таким рішенням. Тому таке рішення (так само як і рішення колективного самознищення) розглядалося б передусім як порушення морального обов'язку щодо прогресуючого наближення відносин ідеальної комунікативної спільноти і тим самим можливості ідеального консенсусу. (Звичайно, можна припустити й іншу оцінку, коли вона обґрунтовувалася б особливим тяжким становищем, проте аж ніяк не на підставі чистого факту емпіричного консенсусу.)

Відтак дискурсивна етика авторитетом трансцендентально-прагматичного аргументу відкидає колективне самознищення як етично хибне. Це означає, що я цілком поділяю імператив Ионаса, "що людство має бути". Проте водночас я переконаний, що онтологічна і еволюціоністська концепція Ионаса, яка категорично і навмисно обминає кантівську критику онтологічної метафізики[30], виявляє характерну неспроможність будь-якого можливого онтологічного обґрунтування етики. Я не хотів би тут твердити про виведення "належного" з "буття". Поняття буття у Ионаса свідомо протиставляється модерним концептам ціннісно-нейтральної фактичності природи; тому логічне спростування так званого "натуралістичного хибного умовиводу" тут безпідставне. Однак тут лишається доречним кантівський присуд щодо "догматичної метафізики".

Навіть якщо й погодитись "for the sake of argument"[31] з метафізичними передумовами Ионаса, навряд чи вдасться, як мені уявляється, вивести з принципових засновків (за винятком обов'язку забезпечення подальшого існування людства (без затримки!)) і ***обов'язок*** поважати ***рівні права усіх живих людських істот*** з огляду на майбутнє існування людей. Відтак йонасівська спроба дедукції нової версії "кате-

горичного імперативу" із першого імперативу[32] показує, я вважаю, що Йонас, виходячи із цих передумов, не в змозі знайти задовільний замінник кантівському ***принципу універсалізації справедливості***[33]. Запропоновані Йонасом формулювання (я не вважаю, що можна з онтологічної теорії еволюції вивести щось інше) можуть лише приписати, що життя загалом, життя людства зокрема, має бути продовжене; проте це не виключає, що може бути запропоноване расистське вирішення проблеми (скажімо, вирішення, що призведе до голодомору народів "третього світу") як виконання цієї вимоги[34].

Отже, я вважаю слушними вимоги Ганса Ионаса створити нову етику відповідальності, яка сформулювала б нові умови для можливості продовження життя людства в майбутньому. Так само згоден я з його висновком, що така етика має *відрізнятися* від класичного типу ***абстрактної деонтичної етики принципів*** (якою є, скажімо, етика Канта), який, абстрагуючись від історичного виміру, не здатний враховувати ймовірно незворотні наслідки та побічні наслідки нашої сучасної колективної діяльності. Проте нам не слід, як я вважаю, у спробі обґрунтування спрямованої в майбутнє нової етики відповідальності повертатись назад до етики, що передує кантівському принципу універсалізації, принципу справедливості; і це означає, на мою думку, те, що ми не можемо повернутись до онтологічно-метафізичної парадигми обґрунтування засобами докантівської філософії. Оскільки, принаймні, принцип універсалізації справедливості не можна обґрунтувати, виходячи з онтології, а лише засобами строго трансцендентальної рефлексії щодо того, ***що*** ми, аби уникнути суперечності самому собі, мусимо визнати як нормативний принцип, коли актуально використовуємо наш розум для серйозної (тобто співвідповідальної) аргументації.

Тому як альтернативу поверненню до онтологічної метафізики я пропоную обґрунтувати етику співвідповідальності засобами ***радикальної трансформації кантівської парадигми трансцендентальної філософії*** як філософії розуму, що досягає порозуміння з самим собою. Для цього пропоную перспективу непрямого введення дискурсивної етики ззовні і переходжу до введення трансцендентально-прагматичного обґрунтування зсередини.

IV. Трансцендентально-прагматичне введення дискурсивної етики зсередини

IV. 1. З метою такої трансформації я змушений дешифрувати смисл кантівського положення про очевидний "факт розуму" засобами трансцендентально-прагматичної рефлексії щодо нашого актуального мислення, тобто щодо аргументації. (Відомо, що сам Кант гіпотезою про цей "факт" швидше обірвав, аніж завершив свою спробу трансцендентального обґрунтування значущості "категоричного імперативу" як "практичного синтетичного судження апріорі[35].) Під розшифруванням кантівського "факту розуму" я розумію таке: ми повинні цей вислів інтерпретувати як посилання на граматичну структуру апріорної довершеності, яка спричинює вислів, що ми завжди визнаємо певні неодмінні передумови (екзистенціальні, а також етичні нормативні передумови), коли серйозно аргументуємо, а саме, що ми мислимо, ***претендуючи на інтерсуб'єктивну значущість.***

Застосовуючи мову, щоб мислити щось з домаганням інтерсуб'єктивної значущості (не кажучи про твердження висловлювання з домаганням інтерсуб'єктивної значущості, тобто істини), в кожному аргументі ми вже визнаємо, що ми, отож, не можемо це піддати сумніву, не вдаючись до перформативної суперечності з самим собою. Таким чином, цим ми вже визнали, що є членами ***реальної комунікативної спільноти,*** і водночас, внаслідок нашого домагання інтерсуб'єктивної значущості, маємо контрфактично передувати умовам ***ідеальної необмеженої комунікативної спільноти:*** оскільки лише остання могла б у "in the long run"[36] забезпечити аргументативний консенсус щодо усіх наших домагань значущості. Щоб можна було приписати всій нашій аргументації і нашим домаганням значущості смисл, ми повинні також припустити, що умови ідеальної комунікативної спільноти (чи мовленнєвої ситуації[37]) певною мірою вже реалізовані і що ми й надалі можемо і повинні намагатись їх поступово реалізувати в реальній комунікативній спільноті.

Вже ці зауваження цілком доводять: на противагу традиційній менталістичній (й "трансцендентально-соліпсистській" в сенсі Гуссерля) експлікації ego cogito трансценден-тально-прагматичне дешифрування кантівського "факту

розуму" може показати, що поняття розуму містить у собі вимір інтерсуб'єктивності і мовленнєвої комунікації. Подальша імплікація цієї конкретизації поняття трансцендентального розуму є діалектичне поєднання і ***взаємозалежність реальних і ідеальних умов комунікації***. Завдяки рефлексивному проясненню цих передумов розуму може бути врешті-решт показано, що в мисленні через аргументацію ми вже визнали етичні передумови комунікативного розуму. Відтак у дешифруванні "факту розуму" міститься трансцендентально-рефлексивне обґрунтування етики, яка не повинна перейматися "трансцендентною метафізикою", без якої не зміг обійтися навіть Кант.

Тому Кант мусив висунути замінника трансцендентальної інтерсуб'єктивності, якої бракувало його ідеї cogito, а саме гіпотезу спільноти суто розумних істот як "царства цілей" (Reichs der Zwecke). Однак, рефлексуючи щодо нормативних передумов аргументації, ми в змозі обійтися без такого вимушеного рішення. Окрім цього, рефлексуючи щодо діалектичного поєднання і взаємної залежності реальних і ідеальних умов комунікації, які передбачаються в нашій актуальній аргументації, з'ясовуємо також, що трансцендентально-прагматичне обґрунтування дискурсивної етики не можна абстрагувати від ***конкретної історичної ситуації застосування розуму***. Адже трансцендентально-прагматична рефлексія щодо діалектичного апріорі реальної аргументації — і саме цим вона відрізняється від кантівської орієнтації виключно на "ідеальне царство цілей" — вказує на таке: ми не можемо й не повинні раз і назавжди припустити, що умови застосування етики ідеальної комунікативної спільноти вже зреалізовані і що тому вимагається чи хоча б допускається обов'язкове дотримання цих ідеальних норм. Саме це було характерним для кантівської етики "безумовного обов'язку" і чистої волі, або "сумління" (в сенсі Макса Вебера)[38], яка заперечувала брехню заради порятунку людського життя і визнавала принцип "peret mundus, fiat justitia"[3940]. На противагу цьому рефлексія щодо структури діалектичного поєднання в апріорі аргументації з самого початку приводить до позиції етики, яка повинна перейняти відповідальність за історичні наслідки її власного застосування.

З цього погляду можна ввести і показати відмінність між двома частинами етики:

IV.2. Слід виходити з ***частини А*** етики, в якій розглядаються ідеальні нормативні принципи, які ми неодмінно визнаємо в серйозній аргументації внаслідок нашого контрфактичного передування ідеальних умов комунікації. Вони охоплюють принцип абсолютної ***правдивості, принцип рівних прав,*** а також ***рівного обов'язку до співвідповідальності*** усіх, хто аргументує, у спільному розв'язанні всіх проблем, які можна висувати для обговорення.

Далі додається частина ***В***. Вона пристосовує принципи моральної відповідальності до всіх тих ситуацій, в яких ще не створені умови для відповідального застосування ідеальних норм дискурсивної етики. Ситуації такого виду сьогодні слід розглядати як нормальне становище для багатьох частин нашого світу, коли, скажімо, бракує функціонуючої правової держави (а отже, й державної монополії на владу), яка переймалася б тим, щоб індивіди могли б морально діяти згідно з частиною ***А*** дискурсивної етики (s.o.).

Так само і нормативні принципи частини ***В*** задовольняли б основні принципи дискурсивної етики, оскільки вони діставали б згоду ідеальної комунікативної спільноти, члени якої завдяки перейняттю ролей могли б переводити в специфічне становище індивіда те, що мається на увазі, коли йдеться про умови частини ***В*** етики. Водночас принципи частини ***В,*** на відміну від ідеальних норм частини ***А,*** припускають ***контрстратегічні*** стратегічні дії, які, зі свого боку, мають керуватися регулятивним принципом прогресуючої реалізації тих умов відповідального застосування ідеальних норм частини ***А,*** яких ще бракує.

Уже завдяки цій фундаментальній архітектоніці трансцендентально-прагматичне утвердження дискурсивної етики задовольняє вимогу трансформації структури класичної, абстрактної деонтичної етики принципів ("етики сумління", за Максом Вебером) у ***відповідну ситуації етику відповідальності,*** як її постулює також і Ганс Йонас. Проте остання здійснює це, відмовляючись від принципу універсалізації справедливості як всеузагальненої взаємності — отже солідарності усіх людей як "розумних істот". Цей принцип не можна обґрунтувати, ні виходячи з буття, ні виходячи з життя, а лише строгою трансцендентальною рефлексією щодо актуальної ситуації застосування розуму, скажімо тими, хто аргументує щодо етики.

Завдяки своєму наполяганні на всеузагальнювальній взаємності трансцендентальна прагматика в змозі обґрунтувати концепцію співвідповідальності, яка відрізняється від йонасівської ідеї відповідальності, проте враховує і її. Згідно з Йонасом, відповідальність виключає взаємність, оскільки вона ґрунтується на асиметричному відношенні між тим, хто має владу, і тими, хто її позбавлений[41]. Хоча не варто заперечувати, що назване Йонасом відношення характеризує будь-яку можливу актуалізацію відповідальності. Проте це не означає, що ***можливість ставлення в обов'язок*** бути комусь відповідальним щодо чогось можна обґрунтувати, не передбачаючи первинної взаємності співвідповідальності всіх членів ідеальної комунікативної спільноти.

Звичайно, Йонас наводить виразні приклади для інтуїтивно переконливої актуалізації відповідальності в його розумінні: відповідальність ставлення батьків до немовляти і державного мужа до свого народу[42]. Проте це приклади конвенціональної, доскептичної переконливості. Як такі вони не дають відповіді на запитання радикальних скептиків після Просвітництва: чому я повинен взагалі щодо когось відчувати відповідальність, зокрема щодо моїх сучасників чи навіть майбутніх людей, за спричинення мною шкоди всьому людському довкіллю?"

Виходячи з передумов звичного формальнологічного поняття ***обґрунтування*** (як виведення чогось із чогось іншого), навряд чи можна дати відповідь на цей скепсис, не вдаючись до тавтології. Адже кожна відповідь вже має передбачати, що скептик ставить під сумнів: відповідальність свого практичного мислення. Проте саму цю відому трудність граничного логічного обґрунтування можна подолати ***строгою рефлексією щодо*** передумов ***серйозної аргументації***, тобто в наведеному випадку: ***серйозного запитання***. Саме вона показує, що ми, як філософи, цілком можемо уникнути ситуації, яка за звичним підходом до проблеми обґрунтування передбачає хибне рішення. Лише завдяки строгій рефлексії ми можемо забезпечити себе "фактом розуму", оскільки серйозним запитанням (чи питанням) ми вже неодмінно мислимо відповідально, чим даємо відповідь на постконвенціональне питання радикального скептика.

Проте, оскільки ми серйозною аргументацією в принципі передбачаємо спільноту тих, хто аргументує, ми в змозі та-

кож враховувати те, що ми не лише щодо кожного з усіх розумних істот є відповідальними, а й що ми також (від самого початку) поділяємо цю відповідальність з кожним із них. Отже, на мою думку, отримано трансцендентально-прагматичну підвалину для такого постконвенціонального концепту співвідповідальності, а також і солідарності, якого ми сьогодні потребуємо, щоб обґрунтувати етичну відповідь на виклики екологічної кризи.

Щоб навести приклад або порівняння, аби проілюструвати постконвенціональний концепт (спів-)відповідальності так само, як це робить Йонас у прикладі з конвенціональним концептом відповідальності, я хотів би навести приклад із зв'язкою альпіністів у горах. Значення цього прикладу полягає, на мою думку, в тому, що він розкриває як сенс всезагальної співвідповідальності, тобто відповідальності за кожного і перед кожним, так і сенс йонасівської обмеженої відповідальності, коли хтось, маючи владу, піклується про тих, хто залежить від нього.

І все ж наша трансформація класичної етики Канта може й повинна зробити ще один крок, аби відповідати виклику екологічної кризи, а також вимогам утвердження нової етики, яка (про це сьогодні часто говорять) вже не може бути антропоцентричною. Я маю на увазі запитання, що може запропонувати дискурсивна етика з огляду на людську відповідальність за існування і виживання інших живих істот. У цьому пункті, очевидно на новий лад, виявлятимуться межі етики всеузагальненої взаємності і водночас і межі етики, яка ґрунтується на трансцендентальному апріорі комунікативної спільноти.

Чи не змушена дискурсивна етика як версія трансцендентальної етики розглядати усі нелюдські істоти просто як "речі" (Кант[43]), тобто як можливі об'єкти людини, яка претендує на те, щоб бути єдиним суб'єктом мислення і відповідальної діяльності? Чи не має тоді дискурсивна етика виключити усі прямі обов'язки щодо тварин? Чи не змушена вона відповідно до Канта обґрунтовувати наше співчуття з їх стражданнями та наш квазіобов'язок не мучити їх без потреби за допомогою психологічного пояснення такої позиції як пропедевтичної вимоги чутливого ставлення до таких самих людей, як ми?[44]

IV.3. Мені здається, що трансцендентально-прагматичне обґрунтування дискурсивної етики відкриває інший шлях до розв'язання цієї проблематики. Передусім слід зазначити, що вирішальний пункт трансформації класичної трансцендентальної філософії полягає в подоланні абсолютизації суб'єкт-об'єктних відношень як достатньої підвалини теорії пізнання. Справді, ця абсолютизація була парадигмою для модерної філософії від Декарта через Канта аж до Гуссерля. Я вже зазначав, що Кант, аби взагалі розробити етику, змушений був компенсувати брак концепту трансцендентальної інтерсуб'єктивності зверненням (Ad-hoc-Rekurs) до "царства цілей", тобто ідеальної спільноти розумних істот.

Трансцендентальна прагматика, навпаки, з самого початку звертається до ***відношення суб'єкт-співсуб'єкт*** комунікативного порозуміння (і тим самим інтерпретації мови мовою) як неодмінний вимір доповнення до суб'єкт-об'єктного відношення пізнання. Відтак і останнє, аби бути взагалі пізнанням ***чогось як чогось,*** має бути опосередковано розумінням мови. Така ***позиція*** становить фундамент герменевтики (й герменевтичного виміру соціальних наук), так само як і комунікативної, чи дискурсивної, етики[45]. Отже, показано, що навіть ціннісно-нейтральне об'єктивоване знання в сенсі сучасної фізики чи сучасної науки загалом не можливе без доповнення трансцендентально-прагматичною передумовою ***не нейтрального щодо цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння***.

Проте тепер я хочу піти далі і, з огляду на наше ставлення до ***природи,*** тобто передусім до живих істот, зокрема до вищих тварин, вивести з тези про доповнювальність відповідні висновки. Чи не можемо (або мусимо) ми уявляти тварин, замість того, щоб розглядати їх лише як об'єкти чи "речі", в модусі аналогії (analogischer Ausdehnung) (чи часткової редукції) з нашими відносинами людських співсуб'єктів у комунікації? Вже Кант наблизився до цієї перспективи, коли зазначав: "Оскільки тварини є аналогом людства, то ми виконуємо обов'язки по відношенню до людства, коли ми аналогічно виконуємо їх і щодо тварин, тим самим ми виконуємо обов'язки і щодо людства"[46]. Проте Кант не завважив прихованої суперечності між цією тезою про аналогію своїм наполяганням на дуалістичний поділ між розумними суб'єктами та чистими "речами" чи

"засобами". Однак таким чином він залишив невирішеною суттєву проблему відношення епістемології та етики[47]. Проте ця проблема, як мені видається, не може бути розв'язана поверненням до онтологічної метафізики, а може бути розв'язана на засадах запропонованої трансформації трансцендентальної філософії.

Саме на засадах трансцендентально-прагматичної епістемології ми не повинні обмежувати наш, пов'язаний з природою, ***пізнавальний інтерес*** тим типом об'єктивованої, ціннісно-нейтральної пояснювальної науки, модерною парадигмою якої стала ***фізика***. Я стверджую це, хоча вважаю, що ми і щодо живих істот, і навіть щодо людей потребуємо цього останнього типу знання — хоча б тому, що ми потребуємо технологічно операціонального, а відтак і ціннісно-нейтрального пізнання чистих фактів і його прогнозувальних наслідків. Я навіть хотів би наголосити, що цей технологічно операціональний тип науки є неминучою передумовою саме для етики відповідальності, спрямованої у майбутнє. Тому я рішуче відкинув би будь-яку вульгарну полеміку, що полягає в романтичних чи ірраціоналістських звинуваченнях природничої науки стандартного типу як так званого "знання панування". Оскільки я переконаний, що ми не маємо шансів подолати екологічну кризу, якщо нам не вдасться усю технологічну силу homo faber поставити на службу усунення тієї шкоди, яку завдав і завдає homo faber нашій природній екосфері.

До того ж я вважаю, що, з огляду на природу, ми можемо й мусимо посісти доповнювальну позицію і використати її, а саме позицію комунікативного порозуміння. Це означає, що ми повинні усвідомлювати те, що, коли ми говоримо про природну еволюцію як передісторію людської історії[48], йдеться ***про природу не як чистий об'єкт*** ціннісно-нейтральної науки. Оскільки ми належимо при цьому до природних істот як до чогось такого, що є ***подібним чи аналогічним до людських співсуб'єктів комунікації***. Під час нашого поступу в дослідженні поведінки тварин ця настанова є очевидною: сучасні етологія і (навіть) соціобіологія не в змозі впоратися з цим без квазігерменевтичної дослідницької евристики. Це демонструє її термінологія і уся її "мовна гра". Окрім цього, усі способи гри функціоналістської системної теорії, які орієнтуються на модель біологічного

організму, визначаються категоріальним підходом, який є принаймні квазітелеологічним і локалізується у сфері між суто каузальним чи статистичним поясненням, з одного боку, і герменевтикою, з іншого. (Це не заважає нам засобами об'єктивуючого, ціннісно-нейтрального дослідження стандартних типів, які ми застосовуємо для технологічних прогнозів, займатися системним дослідженням екології[49] — скажімо, за допомогою комп'ютерної екстраполяції застосовувати системні моделі. Проте постає питання, чи повинні ми наполягати на цій позиції і тоді, коли наш пізнавальний інтерес є критично-реконструктивною наукою, в даному разі пов'язаний з природною еволюцією як передісторією людської соціальної поведінки, зокрема моральної поведінки.)

З цих пізнавально-теоретичних міркувань, які пояснюють квазігерменевтичну позицію біології, можна також зробити етичні висновки. Ми не повинні залишатися на антропоцентричній позиції Канта у ***вузькому сенсі,*** яка цілком визначається суб'єкт-об'єктним дуалізмом пост-картезіанської теорії пізнання. Принаймні наше моральне ставлення до "вищих" тварин, а окрім цього і ставлення до живих істот загалом, не повинно бути тим самим, що його ми відносимо до чистих ***речей*** ("речей" чи "засобів" в сенсі Канта). Воно повинно бути, принаймні, й відношенням відповідального піклування як представництва, що бере на себе функцію захисту (опікунства), як ми це знаємо в разі людських стосунків за умов обмеженої взаємності, обмеженої комунікативної компетенції.

Це не означає, що ми маємо піднести усіх живих істот, чи, принаймні, вищих тварин до щаблю співсуб'єктів у сенсі комунікативної спільноти розумних істот. Це виключається, як я гадаю, специфічними обов'язками, які ми маємо щодо людей. Скоріше слід сказати, що антропоцентричний у широкому сенсі підхід не може і не має бути елімінований з нашої відповідальності за живих істот, які посідають своє місце в щаблях розвитку природи як передісторії людської історії. Оскільки саме нагальність екологічної кризи примушує нас розглядати взаємно залежні системи планетарної біосфери як умови ***нашої*** природної екосфери. Тому цей всеосяжний антропоцентричний підхід має бути найвищим масштабом чи нормативним критерієм у нашому пізнанні рос-

лин і тварин. І це справедливо для будь-якого способу пізнання, хай це буде пізнання окремих істот чи пізнання біологічних видів, чи навіть біотопу[50].

З цієї позиції слід розглянути питання так званих "прав тварин" ("animal rights"). Оскільки концепт фундаментальних "прав людини" залежить від умови всеузагальнювальної взаємності відповідальності, а отже прав і обов'язків, вищі тварини (про комах чи бактерій годі й казати) не можуть мати прав у сенсі домагань, які можуть бути піднесені в площину людської комунікації і обстоювані за допомогою аргументів. Проте немає жодних підстав заперечувати, що ми, люди, — як представники інтересів тварин можемо й повинні з усією ретельністю враховувати все доступне нам знання про потреби тварин для нормального існування. Сказане, звичайно, не є підставою для заперечення ухвалення обов'язкових законів, які встановлюють щось на зразок квазіправ тварин на захист їхніх пізнаних нами інтересів ("права" саме як корелят наших законодавчо встановлених обов'язків щодо тварин). Що слід, зокрема, відповісти на запитання такого типу — скажімо, на запитання, як далеко ми маємо зайти у встановленні наших моральних і правових обов'язків щодо тварин, чи на запитання, під якою назвою мають бути сформульовані квазіправа нелюдських істот? Усе це має стати предметом цілеспрямованого практичного дискурсу.

Проте важливим тут постає таке: виходячи з передумов дискурсивної етики, неможливо й неприпустимо з тих принципів, які дійсно отримані шляхом трансцендентально-прагматичного граничного обґрунтування етики, дедукувати ***конкретні*** (які відповідають ситуації) ***принципи*** наших стосунків з природою. Ми не в змозі, та й не варто цього робити, затвердити, скажімо, принцип (запропонований Робертом Шпаєманном), згідно з яким забороняється знищення будь-якого виду живих істот засобами технічного втручання в існуючий біотоп[51]. Зрозуміло, що це має лишатися питанням ***дискурсивного*** розв'язання цієї проблеми в контексті ситуації. На противагу цьому без вагань ми, слідом за Гансом Ленком[52], можемо сказати, що повинні, в принципі, навести вагомі підстави для усіх наших втручань у біотопи. Це правило відповідає як постулатові нового ставлення до природи, так і вимозі дискурсивної етики, що

розв'язання усіх конкретних, пов'язаних з ситуацією, проблем має здійснюватися практичним дискурсом. До цього я ще повернуся.

Те саме правило, на мою думку, має значення й щодо "глибокоекологічної" надмірної вимоги збереження "образу"-єдності (Gestalt-Einheiten) природного довкілля, скажімо, характерних ландшафтів[53]. При цьому передумова антропоцентричної перспективи здається мені ще очевиднішою, ніж у разі збереження біотопів; оскільки я заперечую існування первинної гармонії між біоекологічними закономірностями біотопів і їх можливого співіснування, а також взаємозалежності, з одного боку, і первинними естетичними уподобаннями, які знайшли свій прояв в нашій оцінці і селекції "образу"-єдності нашого довкілля, — з іншого.

IV.4. Мабуть, мій попередній виклад ще не прояснив те, що, власне, означає з погляду дискурсивної етики, що вирішення конкретних проблем на основі норм, які відповідають ситуації, має бути переведене в площину ***практичних дискурсів***. Може скластися враження, що я, пропонуючи звернутися до практичних дискурсів, нібито уявляю розв'язання проблеми за межами граничного обґрунтування дискурсивної етики. Тому я завершу "введення дискурсивної етики зсередини" роз'ясненням практичного значення ***двощаблевої структури*** частини ***А***.

Із сказаного можна зробити висновок, що проблематика етики (спів-)відповідальності сьогодні є вельми складною. З одного боку, існує сила-силенна конфліктуючих інтересів, які слід розглядати як домагання чи квазідомагання. Так, існують уже згадані інтереси усіх живих істот і їхнє відношення до інтересів людства, на додаток до цього інтереси різноманітних людських суспільств чи, якщо розглядати в іншому ракурсі, інтереси різноманітних соціальних систем, таких, як політика, господарство, право, наука, технологія тощо. З іншого боку, проте, існує проблема відповідної інформації про факти і про можливі чи імовірні наслідки та побічні наслідки наших дій чи довгострокової колективної діяльності. Планетарна етика відповідальності за майбутнє на противагу усім традиційним формам конвенціональної моралі повинна враховувати і поєднувати все дане нам у розпорядження знання як наукових дисциплін, так і

позанаукової рефлексії та мудрості. Тут я однієї думки з Гансом Ионасом[54].

Лише етика, що задовольняє ці вимоги, у змозі витворити нормативний масштаб збереження екосфери (як передумови виживання людства), так, щоб з цим були згодні всі можливі учасники. Щоб уявити нові, прийнятні для всіх моральні та правові норми, аби досягти прийнятної згоди з огляду на колективні способи поведінки, вона повинна враховувати всі відмінні один від одного функціональні способи та "предметні сфери" різних соціальних систем та здійснювати опосередкування між ними на основі аргументів.

Ніклас Луман виразно показав надмірну комплексність конфронтації модерної системної раціональності з викликами екологічної кризи[55]. Проте, як і раніше, у своїх ціннісно-нейтральних описах відмовляється Луман від того, щоб назвати місце чи форум, на якому,чи виходячи з якого, ***ми,*** тобто його адресати, могли б досягти відповідального ставлення до систем (по той бік пов'язаної з їх функціонуванням діловитості), аби у якийсь спосіб перейняти співвідповідальність в організації етичної спільної відповіді на кризову ситуацію. Проте (і тут я цілком згоден із луманівським обговоренням системної комплексності), цілком зрозуміло, що сьогодні не існує і не може існувати етики, яка б безпосередньо й досить детально, тобто на основі конкретного регулювання діяльності правилами, могла приписувати те, що, кому і за яких умов робити чи не робити.

Виходячи з цієї передумови, я хотів би порушити делікатне питання: що загалом можна сказати позитивно з боку дискурсивної етики як макроетики співвідповідальності, а саме: як такої, що обґрунтовує обов'язкові належності? Отже, яким чином дискурсивній етиці так визначити свої власні принципи, щоб можна було усвідомлювати, що вони є визначальними, принаймні для орієнтації діяльності, зокрема колективної діяльності?

Як дається відповідь на ці питання, є вирішальним у двощаблевій структурі частини ***А*** дискурсивної етики, яка (як і усі попередні етики принципів) контрфактично виходить із того, що умови застосування запропонованої етики немовби достатньою мірою вже зреалізовані. (У зв'язку з

цим я не хотів би тут зачіпати неприємні, проте дуже важливі для політики питання відповідального опосередкування між комунікативною і стратегічною діями в сенсі частини ***B*** етики[56].) Перша площина частини ***A*** охоплює лише нормативні принципи, які можуть бути обґрунтовані трансцендентальною рефлексією щодо необхідних передумов серйозної аргументації, скажімо, справедливість і рівні обов'язки щодо співвідповідальності, а також гранична мета універсального, отриманого на основі аргументації, консенсусу щодо всіх суперечливих домагань значущості.

Трансцендентальна прагматика представляє погляд, що рефлексія щодо цих нормативних передумов серйозної аргументації містить відмінність і єдність поміж двома домаганнями, які часто-густо розглядаються як такі, що не можуть поєднуватись:

1. Існують ***безсумнівні нормативні умови для того, що аргументативний сумнів містить значення, яке піддається розумінню*** (це містять не лише фактичні передумови конкретного сумніву в сенсі від Пірса до Вітгенштайна); оскільки існують безсумнівні (infallible) смислові умови принципу фалібілізму і тим самим можливість транс-цендентально-рефлексивного граничного обґрунтування філософії, включаючи й етику[57].

2. Проте саме це граничне обґрунтування постулює, що будь-яке домагання значущості має бути об'єктом аргументативного дискурсу, аби, в принципі, бути вирішеним шляхом досягнення універсального консенсусу. Отже, граничне обґрунтування відкриває ***вільний простір з великими можливостями*** для ***застосування принципу фалібілізму*** чи ***ревізії*** вільного простору з подальшими можливостями.

Для дискурсивної етики ця подвійна перспектива має такі наслідки:

З одного боку, ми можемо покладатися на те, що принципи дискурсивної етики мають визнаватися, принаймні імпліцитно, будь-якою філософською етикою, хоч би які тези вона висувала; проте, з іншого боку, ми повинні постулювати, що жодна школа філософської етики не повинна стверджувати, що вона в змозі ***дедукувати*** зі своїх принципів конкретні, що відповідають ситуації, норми діяльності. Швидше, кожна школа має розглядати свої принципи як

пропозиції, які підлягатимуть критичній дискусії у площині практичних дискурсів, де враховувалися б інтереси усіх учасників і усе дане нам у розпорядження знання експертів — філософів та науковців, а також і нефахівців.

Відтак постулюється ***друга площина,*** на якій слід домагатися консенсусу щодо конкретних, пов'язаних із ситуацією, норм у ***реальному практичному дискурсі.*** (Навіть той, хто вимушений діяти на основі веління власного сумління, повинен якомога далі спрямовувати власні роздуми — "тиху розмову душі з самою собою" (Платон) — на те**,** щоб ***уявно*** в розумовому експерименті здійснювати реальний практичний дискурс[58].)

Проте й для площини реальних практичних дискурсів дискурсивна етика має висунути деякі ***апріорні вимоги*** (Ansprüche), які безпосередньо виводяться з першої площини трансцендентально-прагматичного граничного обґрунтування. Звичайно ж і ці вимоги підлягають критичному обговоренню. Оскільки стає зрозуміло, що вони мають бути скориговані в сенсі адекватної експлікації, хоча ця корекція (і я хотів би на цьому наголосити) повинна, зі свого боку, передбачати ті очевидності першої площини, які неможливо заперечити, не вдаючись до перформативної суперечності з самим собою[59]. Для цієї проблеми відповідної експлікації апріорних постулатів першої площини існує перше домагання, яке ми маємо висунути. Наведу лише один приклад. Я вважаю, що це має бути постулат, що всі потенційні члени (в принципі необмеженої) аргументативної спільноти мають ***рівні права*** висувати свої інтереси як домагання, коли вони самі беруть участь у дискурсі чи коли вони принаймні представлені захисниками своїх інтересів.

Згідно з попередніми міркуваннями про можливе поширення нашого обов'язку на інтереси усіх інших живих істот за аналогію представницького захисту інтересів у людській спільноті постає питання: хто належить до можливих членів первинної аргументативної спільноти, кому можна приписати рівні права у строгому сенсі — а саме в сенсі, що вони апріорі мають розглядатись не як об'єкти, а як можливі співсуб'єкти в будь-якому можливому дискурсі щодо будь-якого можливого предмета? У цьому разі можливі принаймні

два альтернативні підходи: один з них орієнтувався б на ***належність до людини як до виду*** в біологічному, тобто генетичному, сенсі; інший був би зорієнтований на ***прагматичну аргументативну компетенцію***[60].

Я вважаю, що правильне розгортання імплікацій трансцендентально-прагматичного обґрунтування в першій площині поєднується лише з другою альтернативою. Проте це означає, що мої висловлювання про "людину" в попередніх розділах були неточними і ескізними; оскільки ми мали б розглядати і марсіан, коли вони були б здатні вступати з нами в аргументативний дискурс, як співсуб'єктів у первинному сенсі[61]. Навпаки, ми не могли б з самого початку наділяти зародків (незалежно від того, що вони розглядаються не окремо, а разом з їхніми матерями) тими самими правами, якими наділені співсуб'єкти дискурсів. (Аби уникнути непорозуміння щодо цих міркувань, я повинен наголосити, що з цього не випливає, що інтереси зародків як потенційних партнерів комунікації не мають бути адвокаторно представлені.) Проте лишається відкритим питання практичних дискурсів, як (тобто на підставі яких аргументів) ці інтереси (скажімо, під час обговорення проблеми абортів), можуть бути представлені.

Друга апріорна вимога, яку повинна вивести дискурсивна етика зі своєї площини обґрунтування для площини практичних дискурсів, охоплює ***процедурні норми***, які конститутивні для регулятивної ідеї практичних дискурсів — на відміну від інших видів деяких так званих дискурсів, як, скажімо, переговори, котрі містять у собі пропозиції і погрози чи спроби маніпулювати обговоренням, коротко: усі види мовних ігор, які за своїми правилами не зобов'язують представляти інтереси як домагання значущості, які можуть обстоюватися лише аргументами.

Якщо у висновку ми знову ж таки приймемо фундаментальні положення політичної антропології conditio humana[62], ми апріорі в змозі стверджувати, що регулятивна ідея практичного дискурсу має поступово зреалізовуватися шляхом втілення відповідних інституцій розв'язання проблем та усунення конфліктів на всіх відповідних рівнях — як на національному, так і на міжнародному. Оскільки кожний, хто згоден з принципом універсальної співвідповідальності на першому щаблі дискурсивної етики, повинен також визна-

вати свій ***обов'язок інституціоналізації практичних дискурсів***.

У ***частині В*** дискурсивної етики, де умови її застосування ще не склалися, це означає, що нормативний обов'язок прогресуючої реалізації інституцій дискурсу для розв'язання всіх тих проблем, до яких кожний підходить, постають ***для кожного як телос і цінність*** у межах здійснення власного доброго життя. У цьому разі, з огляду на апріорі спільних спрямувань кожного до співвідповідальності, постає, таким чином, як несуттєва ідеально-типова відмінність між універсалістською етикою деонтичних норм та плюралістичною етикою цінностей і телеології власного доброго життя. І стає зрозумілим, що належна відповідь на виклик екологічної кризи, яка зачіпає життя всіх людей, зрештою лежить у ***конвергенції деонтологічної і телеологічної етик в універсалістській етиці співвідповідальності***.

Наступні реалістичні ілюстрації для застосування двощаблевої схеми дискурсивної етики, як я її тут намітив, дають нам тисячі конференцій про глобальне спрямування людства, на що я вже вказував на початку. І оскільки вони (на рівні публічних mas media), принаймні, претендують бути чимось подібним до наших постульованих практичних дискурсів, можна зважитися на твердження, що обов'язок до дискурсивно-етичних рішень, отже і їх неминучість, певною мірою насправді вже визнається.

Якого ж ще значення має набувати ***принцип відповідальності***, слушно висунутий Гансом Йонасом як головний принцип сьогоднішньої етики, як не те, що індивідуально ставиться в обов'язок кожній окремій людині, а саме відповідальність як спільна вселюдська співвідповідальність усіх за наслідки й побічні наслідки колективної діяльності людей?[63]

Примітки ----------

* Переклад А. Доршеля з видання "The Ecological Crisis as a Problem for Dicourse Ethics"//A. Qfsti (Hrsg.), Ecology and Ethics. A Report from Melbu Conference, 18th-23rd,1990, Trondheim: Nordland Akademie for Kunst og Vietenskap, 1992, S. 219—260. Перероблено видавцем цього тому.

Тут я хотів би пояснити значення "Принципу відповідальності" *Ганса Ионаса* для моєї спроби обґрунтування дискурсивної етики як етики відповідальності. Міжнародна конференція 1990 року за темою "Екологія і етика" зацікавила мене ще й тому, що я бажав запросити Ганса Ионаса як почесного гостя, що, на щастя, мені вдалося. Так, у Мельбу з'явилася нагода продовжити мій діалог з шановним Гансом Йонасом, і його позиція була знову плідною як виклик для дискурсивної етики.

Цій останній зустрічі вже передували деякі етапи діалогу: я познайомився з Гансом Йонасом під час моєї професури в зимовому семестрі 1966 — 1967 в New York School of Social Research. Коли вийшла його праця "Принцип відповідальності" (1979), я підтримав її в Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik (1981); на мою радість потім були ще різні нагоди для зустрічей і дискусій з Йонасом, а саме в Бонні 1985 і в Кілі 1989 р., що мало своє висвітлення в публікаціях: "Verantwortung heute — nur noch Prinzip Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?"//Th.Meyer/S.Miller (Hrsg.), Zukunftsethik und Industriegesellschaft, München, 1986, S. 15—40; пізніше у виданні: *Apel,* Diskurs und Verantwortung (zit.: DuV), Frankfurt a.M. 1988, S. 179—216. "Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Weltsituation"//B.Engholm/W. Röhrich (Hrsg.), Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt, Opladen, 1990, S.37—55, bes.38, 44—47, 50 ff.

До нашого діалогу належить також моя стаття: "Kann der postkantische Standpunkt der Moral noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden?//W.Kuhlmann (Hrsg.), Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt a.M. 1986, bes. S.221 f,; пізніше, DuV, bes.S.108 ff.

[1] *I. Kant,* Werke. Akademie-Ausgabe, Bd.VIII, Berlin, 1968, S.115.

[2] Порівн.: J.v.Uexkül, Theoretische Biologie, Fmkfurta.M. 1973, а також J.v.Uexkül /G.Krisyat, Streifzüge durch die Umwelten und Menschen, Hamburg, 1956.

[3] Порівн.: мою суперечку з цією позицією в DuV, a.a.O. (Fn.* zum Titel), s.Sachregister; порів. а. *K.-O.- Apel,* A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficultz, and the eventual Possibility //E.Deutsch (Hrsg.), Culture and Modernity, Transactions of the Vith East-West Philosopher's Conference, Honolulu 1991, S.352—376.

[4] Порівн., наприкл.: *R. Rorty,* Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge, Mass.1989, а також A.MacIntyre, Whose Justice? Wich Rationality? London 1988.

[5] Порівн.: *G. Maschke,* Rezension von Hans Jonas, Das Prinzip Verant-wortung//Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7.10.1980.

[6] Порівн.: *L. Kohlberg,* The Philosophy of Moral Development, San Francisco 1981, а також K.-O.- Apel, DuV, a.a.O. (Fn.*), S.306 ff. für eine Diskussion von Kohlberg Theorie.

[7] Порівн.: *H. Jonas;* Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a.M., 1979.

[8] Порівн.: *A. Hylland,* Power and realities in international relations concerning environmental protection, (Ms.1990), A. Ofsti, "Man" is not a Subject //A. Hylland (Hrsg.), Ecology and Ethics, a.a.O. (Fn.*), S.109—150, а також H. Lenk, Ecology and Ethics//ebd., S.177—213.

[9] угод слід дотримуватись (лат). — Прим, перекл.

[10] вільний вершник (англ). Тут — як заманеться. — Прим, перекл.

[1] Порівн.: *K.-O. Apel,* Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics//Graduate Faculty Philosophical Jornal. New School for Social Research, ІХЛ, 1982, S.81—108. Нова публікація в: R. Schürmann (Hrsg.), The Public Realm. Essays on Discursive Types im Political Philosophie, State University of New York Press, S.107—131.

[12] Порівн.: *H. Lenk,* Ecology and Ethics, a.a.O. (Fn.8); а також в цьому збірнику S.221 f.

[13] Спроба відповіді на цю проблему міститься, на мою думку, в головній праці Ю.Габермаса "Теорія комунікативної дії" (2 т.), Frankfurt a.M., 1981. Порівн. також: *K.-O. Apel,* Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics//Th.Geraets (Hrsg.), Rationality Today, Ottawa, 1979, S.307-340; а також Apel K.-O. Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation//Archivio di Filosofia, Bd.LI/1983, S.373—434.

[14] Арне Таесс репрезентує в своїх екософських працях цей альянс.

[15] Порівн.: *K.-O. Apel,* DuV, a.a.O. (Fn*), S.154 ff.

[16] Порівн.: *W. Harich,* Kommunismus ohne Wachstum? Baboeuf und der "Club of Rome", Reinbek, 1975.

[17] Ці оцінювання цілком відрізняються й від політичних міркувань про рятувальне судно Ганса Ионаса (порівн. в цьому томі: Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung, S.210 f).

[18] Щодо Макса Вебера порівн.: W. Schluchter, Wertfreiheit und Verantwortung sethik, Tübingen, 1971; а також W. Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, Tübingen, 1979.

[19] Порівн., наприкл.: B.H.P. Duerr (Hrsg.) Der Wissenschaft und das Irrationale (2 Bde), Frankfurt a.M., 1981, а також B.H.P. Duerr, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt a.M., 1985.

[20] Порівн., наприкл.: *B.H. Pape* (Hrsg.), *Charles Peirce:* Naturordnung und Zeichenprozeß, Aachen, 1988; K.-O. Apel, Transzendental Semiotics and Hypo thetical Metaphysics of Evolution. A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy//K.L. Ketner (Hrsg.), Peirce and Contemporary Thought. Transactions of the Sesquicennial International Congress of Charles S.Peirce, Cambridge/Mass.(Erscheinen in Vorbereitung).

[21] Порівн., наприкл.: U.Wolf, Brauchen wir eine ökologische Ethik?//Probleme des Klasssenkampfs 69/87 (XVII.Jg.), S. 148—173.

[22] Порівн.: *M. Heidegger,* Über den Humanismus, Frankfurt a.M., 1975, S.29.

[23] Порівн.: *A. Schweitzer,* Gesammelte Werke, Bd.II, München (o.J.), S.387.

[24] Порівн.: *F. Ricken S.J.,* Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik//Vierteljahresschrift Theologie und Philosophie LXII/1987, S.l—21, тут S.13.

[25] Порівн.: *K.M. Neyer-Abich,* Wege zum Frieden mit Natur, München, 1984, S. 186.

[26] щаблі природи (лат.). — Прим, перекл.

[27] Порівн.: *F. Ricken,* Anthropozentrismus oder Biozentrismus?, a.a.O. (Fn.22); H. Jonas, Organismus und Freiheit, Göttingen, 1973; Das Prinzip Verantwortung, a.a.O. (Fn.7), Kap.3.

[28] *H. Jonas,* Prinzip Verantwortung, a.a.O. (Fn.7), S.90.

[29] Порівн.: *W. Kuhlmann,* Some considerations about ecological ethics (Ms. 1990).

[30] Порівн.: *H. Jonas,* Das Prinzip Verantwortung, a.a.O. (Fn.7), S.94; 165 ff.

[31] в пошуках аргументу (англ.). — Прим, перекл.

[32] Порівн. там само: S.36.

[33] Мені здається, що Ионас не правий, коли у своїй суперечці з Кантом (loc.cit., S.167 ff.) намагається довести, що існує неодмінна відмінність між "категоричним імперативом" як *формально-логічним,* незмістовим принципом "самототожності розуму" і відповідним до цього *субстанціальним* принципом "поваги до гідності кожної особи "як мети самої по собі". На мій погляд, можна дати радикально *трансцендентально-рефлексивне* обґрунтування того, що другий принцип, насправді, неодмінно імпліцитно містить у собі *самодостатність* (Selbstkonsistenz) того, *хто аргументує.* Звичайно, можна припустити, що Кант цього не показав. Порівн. останню частину цієї статті.

[34] Недавно Фр.А. фон Гайєк — Нобелівський лауреат з економічної теорії — обговорював проблему голодомору частини народів "третього світу" як можливе розв'язання проблеми перенаселення і наголошував на тім, що нам, принаймні, необов'язково заперечувати такий розвиток подій.

[35] Порівн., зокрема:*I. Kant.* Akademie-Ausgabe, Bd.V, Berlin, 1968, S.46 f.; порівн.: K.-O. Apel, Diskursetik als Verantwortungsethik — eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants//R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), Ethik und Befreiung,
Aachen, 1990.

[36] в остаточному підсумку (англ.). — Прим, перекл.

[37] Порівн.: *J. Habermas,* Was heißt Universalpragmatik?//K.-0. Apel (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M., 1976, S.174—272.

[38] Порівн.: /. *Kant,* Werke, Akademie-Ausgabe, Bd.VIII, Berlin, 1968, S.424—429.

[39] правосуддя має відбутися, хоч би загинув увесь світ (лат.). — Прим, перекл.

[40] Порівн., там само: S.378 f.

[41] *H. Jonas,* Das Prinzip Verantwortung, a.a.O. (Fn.7), S.84 ff.

[42] Ebd., S.84ff.,177, 230 ff.

[43] Див.: /. *Kant,* Werke, Akademie-Ausgabe, Bd.IV, Berlin, 1968, S.428.

[44] Порівн.: /. *Kant,* Werke, Akademie-Ausgabe, Bd.VI, Berlin, 1968, S.443.

[45] Порівн.: *K.-O. Apel,* Das Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften//R. Simon-Schäfer/W.Chr.Zimmerli (Hrsg.), Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften, Hamburg, 1975, S.23—59; K.-O. Apel, Die Erklärem: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischen Sicht, Frankfurt a.M., 1979/1984; *K.-O. Apel,* Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interest//S.C. Brown (Hrsg.), Philosophical Disputes in the Social Sciences, Sussex, 1979, S.3—50; *K.-O. Apel* The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality Beyond Science and Technolology//J. Bärmark (Hrsg.), Perspektives in Metascience, Göteborg, 1979, S.39—56; *K.O. Apel* Transzendentalsemiotisk begrunnelse av pragmatisk spakfilosofi//Norsk Filosofis Tidskrift, XXII/1-2, 1987, S.l—28; *K.-O. Apel,* The Hermeneutik Dimension of Science and its Normative Fundndations//Man and World 25/1992, S.247—270 (нім. перекл. Die hermeneutische Dimension der Sozialwissenschaften und ihre normativen Grundlagen//^. *O. Apel/M.* Kettner, Mythos Wertfreiheit? (Erscheinen in Vorbereitung)).

[46] Див.: /. *Kant,* Werke, Akademie-Ausgabe, Bd.XXVII I, Berlin, 1968, S.459.

[47] Порівн.: *F. Ricken,* Anthropozentrismus oder Biozentrismus?, a.a.O. (Fn.22), S.4.

[48] Порівн.: *K.-O. Apel,* Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolutions, a.a.O. (Fn.18).

[49] Порівн.: *A. Dorschel,* Ecology and Values, (Ma. 1990).

[50] Порівн.: *D. Böhler,* In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konsruhieren, Verantworten, in diesem Band.

[51] Порівн.: *R. Spaemann,* Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik//Scheidewege IX/1979, H.4, S.4, S.476—497.

[52] Порівн.: *H. Lenk,* Verantwortung für die Natur. Gibt es moralische Quasirechte von oder moralische Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Naturwesen? //Allgemeine Zeitschrift für Philosophie VIII/3, 1983, S. 1—18, S.4.

[53] Порівн.: *A. Naess,* The World of Concrete Conttens, in Inquiry XXVIII/1985, S.417—428.

[54]Порівн.: *H. Jonas,* Plädoyer für eine planetarische Zukunft//D. Böhler/R. Neuberth (Hrsg.), Herausforderung Zukunftsverantwortung.Hans Jonas zu Ehren, Münster u.Hamburg 21993, S.101.

[55]Порівн.: *N. Luhmann,* Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M.,1968/Einleitung, а також N. Luhmann, Ökologische Kommunikation, Opladen, 1986.

[56]Порівн. щодо цього питання: *K.-O. Apel,* DuV, a.a.O (Fn.*), особл. S.103 ff., а також K.-O. Apel Diskursethik als Verantwortungsetik — eine postmetafysische Transformation der Ethik Kants, a.a.O. (Fn.31).

[57]Порівн.: *W. Kuhlmann,* Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, München, 1985; *K.-O. Apel,* Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung//Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.,), Philosophie und Begründung, Frankfurt a.M., 1987, S.116—211.

[58]Порівн.: *D. Böhler,* Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis//K.-0. Apel/D. Böhler/K. Rebel (Hrsg.), Funkkolleg Praktische Philosophie /Etik, Weinheirn, Basel, 1984, S.313—355, особл. S.344 ff.

[59]Порівн.: *K.-O. Apel,* Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, a.a.O. (Fn.51), 1985, S.304 ff., 373 f.

[60]Порівн.: *G. Skirbekk,* The Beautz and the Beast//A.Ofsti (Hrsg.), Ecology and Ethics, a.a.O. (Fn.*), S.91—-107.

[61]Це було вже відомо Ч.Пірсу.

[62]людські умови (лат.).

[63]Порівн.: *K.-O. Apel,* Discourse Etics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Co-Responsibility//F. Gamwell/W. Schweiker (Eds.), Realism and Responsibility in Contemporary Ethics/Jornal of Religion, Suppl.vol, а також *K.-O. Apel* How to Ground a Universalistic Ethics of Co-responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities? (Erscheinen in Vorbereitung).

Навчальне видання

Єрмоленко Анатолій Миколайович

КОМУНІКАТИВНА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
Підручник

Редактори Попова Я.Б., Цісик Н.В. Коректор Цісик Н.В.

Підписано до друку 25.10.99. Формат 60х90/16. Папір офсетний №1. Гарнітура SchoolBook. Друк офсетний. Умови, друк. арк. — 30,94. Облік.-видавн. арк. — 26,9. Наклад 3 000 прим. Зам. 9-329.

«Видавництво Лібра» ТОВ
01033 Київ-33, вул. Саксаганського, 53. Реєстрац. №21554843. тел. 227-62-77.

ЗАТ «Київська книжкова фабрика», 01054, Київ-54, вул. Воровського, 24.