

Dietrich Böhler

**ZUKUNFTSVERANTWORTUNG
IN GLOBALER PERSPEKTIVE**

**Zur Aktualität von Hans Jonas
und der Diskursethik**

Geleitwort von Günter Altner

**Bad Homburg: VAS – Verlag für Akademische
Schriften, 2009**

Дитрих Бьолер

**ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ
ЗА МАЙБУТНЄ З ГЛОБАЛЬНОЇ
ПЕРСПЕКТИВИ**

**Актуальність філософії Ганса Йонаса
та етики дискурсу**

*Переклад з німецької
Анатолія Єрмоленка*



**Київ
«Стилос»
2014**

ББК 87.3
Б 43

VG – «Vernunft und Gesellschaft» (Розум і Суспільство).
Проект Серії засновано 1999 року видавництвом «Лібра».
Права на продовження Серії та використання її знаку (VG)
передані видавництвом «Лібра» керівникові Проекту д. філос. н.,
професорові Анатолію Єрмоленку

Серія «Соціальна та екологічна відповідальність політики».
Видання Гюнтера Альтнера, Йозефа Делера,
Герда Міхельсена, Марди Ширм

Бьолер Дитрих

Б 43 Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу. Передмова Гюнтера Альтнера. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. – К.: Стилос, 2014. – 157 с.

ISBN 978-966-2399-29-5

У цій книжці на основі трансцендентально-прагматичного методу обґрунтовується етика дискурсу з перспективи глобальної відповідальності за майбутнє людства, що здійснюється через порівняння з онтологічним обґрунтуванням етики відповідальності для технологічної цивілізації Ганса Йонаса та дискурс-етичної відповідальності К.-О. Апеля.

У монографії розглядаються також прикладні аспекти дискурсивної етики, її застосування у вирішенні проблем практичної філософії, зокрема філософії політики, теорії господарства, а також атомної енергетики та доімплантаційної діагностики.

Для науковців, студентів і аспірантів, які цікавляться проблемами практичної та соціальної філософій, філософії моралі, етики та екології.

ББК 87.3

© Дитрих Бьолер, 2014
© Анатолій Єрмоленко, український переклад,
післямова, примітки, 2014
© VAS, 2014
© «Стилос», видання, 2014
© Альона Камінська, обкладинка, 2014

ISBN 978-966-2399-29-5

*Відповідальним за майбутнє і новаторам
використання сонячної енергії,
зокрема корпорації Шотт Солар*

*Анатолію Єрмоленку
і громадянам України – учасникам вільного дискурсу –
із захопленням присвячую*

Зміст

<i>Передмова</i> в умовах європейської кризи	9
<i>Вступ до українського видання. Провідні мотиви етики дискурсу та відповідальності за доби атомної енергії</i>	13
<i>Передмова</i> Гюнтера Альтнера.....	19
<i>Розділ I. Спільна відповідальність за майбутнє людства. Актуальність Ганса Йонаса</i>	23
Знання й відповідальність у технологічному суспільстві загроз.....	26
Між рефлексивним доказом і релігійно-метафізичним передбаченням	33
Релігійна мотивація до відповідальності за майбутнє	39
Три кроки секулярної мотивації до відповідальності за майбутнє	40
In dubio pro гідність людського ембріона	45
<i>Розділ II. Відповідальність за майбутнє versus атомна енергія. Проблема людства в світлі принципу дискурсу і відповідальності</i>	51
Із Йонасом проти Йонаса: мисленнєвий експеримент парі versus «прагматичне» ставлення до атомної енергії....	57
Атомна станція як стратегія необхідності з позиції етики відповідальності?	68
Метафізичний ціннісно-етичний вердикт Роберта Шпемана щодо атомної енергії – передуються рефлексивним дискурсом	70
Перевірка когерентності як короткий дискурс відповідальності.....	77
<i>Розділ III. Мораль і політика</i>	82
Політика в доповнювальності позитивізму/експертотократії і децизіонізму/екзистенціалізму	84

Розширення сфери людської діяльності і нова етика відповідальності в технологічній цивілізації	89
«Прагматична» політика (атомної) енергії	
Гельмута Шмідта	92
Дискурс-етичне опосередкування моралі й політики	96
Додатки	99
Захист клімату як вимога етики майбутнього	99
Заява Центру Ганса Йонаса у викладенні	
Рудольфа Шмідта	101
Філософія спільної відповідальності за майбутнє	
Дитриха Бьолера. Післямова перекладача.....	113
Примітки.....	128
Показчик	143
Фото.....	150

ПЕРЕДМОВА

В УМОВАХ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ КРИЗИ

травень, 2014

Мені, німцю, з юних літ переконаному європейцю, а отже, й прихильнику гідності людини, миру і відповідальності за майбутнє в ядерну епоху, проте обтяженому жахливим німецьким спадком заперечення універсальної моралі в націоналізмі, що призвело до кривавих подій у сусідніх Україні, Польщі і тодішній Чехословаччині – такому німцю випала честь опублікувати цю книжку в Україні. У цій ситуації мене охоплюють два суперечливі почуття – сором німця і щастя філософа. Почуття щастя переповнює мене тому, що зусилля моєї думки, спрямованої на те, щоб всупереч панівному релятивізму ствердити обов'язковість принципів гідності людини і відповідальності за майбутнє в атомну добу, дістали визнання в перекладі цього есе таким знаним колегою, як професор Анатолій Єрмоленко, і публікуються в таких важких економічних і загрозливих політичних умовах.

Згадане почуття сорому є німецьким. Воно переповнює мене через поганий спадок генерацій наших батьків. Це почуття подвійної провини. По-перше, через мізерний спротив жахливій духовній і політичній регресії, чим була німецька руйнація політично-етичного універсалізму¹, по-друге, також через ганебне, що суперечить міжнародному праву, ведення війни (з нападом на Польщу 1939 року), як і геноцид європейського єврейства, а також сінті і ромів. На східноєвропейській, і не останньою чергою на українській землі, проводилась жахлива політика приниження і знищення, як під криттям, чи навіть за безпосередньої участі вермахту, так і у вигляді організованих масових злочинів СС.

Тільки 1942 року, в рік мого народження, в Україні було знищено щонайменше 700.000 мирних жителів, а близько мільйона українських жінок і чоловіків вивезено на примусові роботи до Німеччини². Мотивована расистськими настановами оргія знищення, ретельно спланована після рішення про «остаточне вирішення єврейського питання» на конференції у Ванзее під Берліном 20 січня 1942 р., вже в попередній рік, між вбивствами в Бабиному Яру й Одесі, вартувала життя майже 100.000 людей. Причому використовувався і місцевий антисемітизм як готовність до насилля.

Слава Богу, сьогодні немає нічого подібного. І переважна більшість політичних сил Європейського Союзу, які, щоправда, піддаються нападу з боку ксенофобських і певною мірою расистських правих, що загрозливо посилюються, однозначно стоїть на позиціях за людську гідність, права людини і свободну правову державу.

На сході від Європейського Союзу – просто жах: небезпечний неоімперіалізм, який у самій Росії, а за допомогою спецслужб і в Східній Україні, доволі відверто наступає на права людини, міжнародне право і елементарну правову державу. У цій імперіалістичній політиці насилля ми нічого не досягнемо, запрошуючи експансіоніста до аргументативного дискурсу.

Однак *регулятивний принцип* (у Кантовому розумінні) аргументативного дискурсу «D»³ – «дбай про аргументи і способи поведінки, щодо яких можна очікувати обґрунтованої згоди всіх тих, для кого значущими є тільки *раціональні аргументи* і хто шукатиме для своєї ситуації дії гідних згоди аргументів» – дає нам зрозуміти актуальну ситуацію, в якій відбувається дія, у чотирьох аспектах.

(1) Війні, яка б вартувала життя багатьох людей та втрати шансу ствердження української правової держави, ми безумовно маємо запобігати, оскільки її наслідки для тих, кого це стосується, не можуть бути легітимовані аргументативним дискурсом.

(2) Перевір'яй, наскільки в актуальній ситуації *публічний дискурс* разом із демонстраціями та іншими заходами (скажімо, у вигляді Майдану, який за доби цифрових технологій є *всесвітньоопублічним*) міг би бути ефективним засобом делегітимації політики насилля і терору, наприклад, у вигляді політики путінізму. Тоді застосовуй цей засіб.

Адже очевидно, що без публічної легітимації, зокрема за доби цифрових технологій, жодна політична влада не може бути тривалою. Оскільки *влада* не є *насиллям*, а живиться (обґрунтованим) визнанням⁴ або пропагандистськими фікціями, які проте – див. вище (2) – викриваються і усуваються публічними дискурсами / демонстраціями.

(2а) Публічні дискурси і форма держави, яка повинна їх гарантувати, а саме – демократична правова держава, залежать від гарантій і живого визнання у конституційно-правовий спосіб укорінних правил – прав людини, прав громадян, правових і політичних правил спілкування, які жодною більшістю не можуть бути ані порушені, ані ігноровані. Для цього треба не тільки вірити у Європу або мріяти про неї, а й поважати її засадничі правила⁵. Отже, це означає примат зумовлених правовими нормами конституції людських і громадянських прав і правил спілкування правової держави стосовно мінливих більшостей і урядів.

(2b) Публічні дискурси і їхня політична ефективність залежать від достеменності, з якою вони проводяться. Наприклад, вони – першою чергою уряд, конституція, держава – тільки тоді достеменні, якщо над їхньою діяльністю височать: якомога кращі умови дискурсу так само для меншин (іншої мови, іншої релігії, іншої національності або расової приналежності), скажімо, право на свободу з мовними і політичними правами для російськомовного населення у Східній Україні. Сюди, отже, належать і правові санкції проти расистських, зокрема антисемітських дій і пропагандистських підбурювань.

Як європеець – я глибоко переконаний прихильник демократії і правової держави, а тому вкрай занепокоєний путінською загрозою, анексією Криму та загарбницькою війною на сході України. Я від усієї душі бажаю моїм українським читачам і надалі зберігати мужність і розум, готовність до дискурсу і силу духу, вкрай потрібні на цьому важкому шляху до майбутнього. До того ж я висловлюю свою велику вдячність моему доброму перекладачеві, гідному захоплення колезі, пану професорові Анатолію Єрмоленку. До моїх читачів прохання поставитися із розумінням до того, що в цій книжці більшість проблем тільки окреслено. Тим часом як докладніше дослідження діалогу між метафізичним мисленням Ганса Йонаса й рефлексивною трансцендентальною прагматикою, або прагматикою дискурсу, я виклав у своїй новій книжці «Обов'язковість згідно з дискурсом. Мислення і дія після повороту до комунікативної етики – орієнтація в умовах тривалої екологічної кризи»⁶

*Dietrich Böhler, Hans Jonas-Zentrum,
Berlin, 22. Mai 2014*

ВСТУП ДО УКРАЇНСЬКОГО ВИДАННЯ. ПРОВІДНІ МОТИВИ ЕТИКИ ДИСКУРСУ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЗА ДОБИ АТОМНОЇ ЕНЕРГІЇ

Відповідальність за майбутнє людства і відповідальність за гідність людини є темою цієї книжки. Ця подвійна тема болить кожному, хто має моральні почуття і моральне мислення – принаймні це повинно боліти. В Україні, яка важко одужує після атомної катастрофи в *Чорнобилі* і після руйнації гідності людини за часів німецько-нацистської навали, обидва аспекти набувають надзвичайно болючої актуальності. Оскільки в Україні моральна чутливість щодо цього доволі виражена, і оскільки, завдячуючи професорові А. Єрмоленку і його оточенню, філософія дискурсу і відповідальності набула значного розвитку, з одного боку, і оскільки, з другого боку, простір розвитку дискурсу і відповідальності за майбутнє, – вільна громадськість – що має бути гарантовано правовою державою, тільки постульована, політично-етичний дискурс знаходить тут сприятливий ґрунт для рефлексії. Тому автор сподівається на реакцію української громадськості.

Хотів би зауважити п'ять лейтмотивів, які супроводжуватимуть зміст і міркування, викладені в цій книжці.

Філософське мислення має *рефлексивно сократичну природу*. В його підґрунті завжди міститься запитання до тебе і до мене, коли ми щось мислимо або надаємо чомусь значення; а саме – запитання до нас як

до учасників дискурсу, в якому враховують тільки представлені в раціональній дискусії аргументи і в якому ми претендуємо на те, щоб бути вірогідними партнерами, і ми повинні ними бути, адже інші по праву очікують від нас того самого. Спершу запитання звучить так: «Чи можеш ти узгодити тезу, яку представляєш, або представлений тобою інтерес зі взятою тобою на себе роллю партнера в аргументації?» – точніше: «Чи можеш ти узгодити тезу з умовами смислу участі в дискурсі, які утворюють норми, пов'язані з роллю партнера в дискурсі, і які ти визнаєш вже тим, що виступаєш партнером в дискурсі? Або разом із Сократом запитаємо далі: «Чи можеш ти свою тезу або свій інтерес так само узгодити з тим, на що ти претендуєш у дискурсі і чого ти, власне, *хочеш*, а саме – бути вірогідним партнером в аргументації і висувати аргументи, що піддаються перевірці, а також з тим, що ти відповідно *повинен*, а саме – поважати іншого як рівноправного партнера в аргументації і відповідати за умови реалізації вільного дискурсу? Однак до цих умов належать і екологічні, і економічні умови існування, повага до людської гідності і прав людини, політичні відносини правової держави. Коротко кажучи: чи ставишся ти до себе як до вірогідного партнера в дискурсі?»

Це сократичні саморефлексивні запитання. Йдеться про те, що ми можемо передувати тому, чим вже мовчки завжди послуговуємося, коли щось серйозно мислимо і воліємо.

У разі, коли щодо цього положення висловлюється сумнів, то з'являється другий філософський лейтмотив: так само сократичне і дискурс-рефлексивне поступове *обґрунтування значущості* цього положення в діалозі

зі скептиком. Останній вступає в суперечність зі своєю роллю партнера в дискурсі, поступово ставлячи під сумнів кожен окрему пресупозицію дискурсу. Тоді будь-яке висловлювання сумніву – скажімо, «я стверджую, що може бути, що партнер у дискурсі не зобов'язаний перейматися зовнішніми щодо дискурсу проблемами (наприклад, екологічними або державними відносинами) тільки *тому, що* він є партнером у дискурсі» – суперечить домаганню скептика бути вірогідним партнером в аргументації. Наприклад, так: «Чи можемо ми вступати в діалог із тобою як нашим партнером в аргументації, якщо ти при цьому висловлюєш сумнів, у якому заперечуєш необхідність такої готовності до діалогу, на яку нам треба опиратися, якщо ми дискутуватимемо з тобою у реальному світі?»

Такий сумнів, якому надано значущості, призводить до третього лейтмотиву, а саме – пов'язаності *дискурсу і відповідальності за світ*, точніше дискурсу і відповідальності за можливість реалізації дискурсу в світі. Так сталося, що не представник філософії дискурсу, а наполегливий, щоправда, спрямований на саморефлексію, метафізик віднайшов суттєву формулу щодо цієї пов'язаності. Ганс Йонас висловив це рішуче: «Можливість, аби відповідальність існувала, є передумовою будь-якої відповідальності».

Зазначена можливість є подвійною: щоб існувало людство (в екосистемі Землі) і щоб люди воліли практикувати дискурси: адже відповідати можна лише тоді, коли серйозно, тобто вірогідно звертатися до інших і отримувати відповідь, відтак мати їх за партнерів у дискурсі. Це означає, що враховуються *всі* домагання, щодо яких раціонально аргументують, зокрема й аргу-

менти майбутніх поколінь. Це насамперед домагання щодо збереження і відновлення природних основ життя. Своїм імперативом відповідальності за майбутнє і відповідальності за Землю Ганс Йонас поставив це домагання у центр моральної свідомості. Карл-Отто Апель зробив це навіть предметом всезагального, відтак наукового розуму, показавши, що його можливе значення не обмежується науковою об'єктивністю, як це було за доби модерну, а ґрунтується на дискурсі-відповідальності перед форумом не обмеженої комунікативної спільноти, до якої належить і людство майбутнього.

Таким чином, ми підійшли до четвертого лейтмотиву цієї книжки, що випливає з її назви: жодний розум, жодне партнерство в дискурсі неможливе без *відповідальності за майбутнє*. Цією ідеєю є вже незаперечне, проте морально дещо звужене поняття «сталості», пов'язане з об'єктивістським звуженням дискурсу, – що свідчить про величезний новий вимір праксису розуму загалом і етики зокрема. Оскільки «вперше в історії людського роду люди практично постали перед завданням взяти на себе солідарну відповідальність за наслідки своєї діяльності в планетарному масштабі. Сподіваймося, що цей примус до солідарної відповідальності відповідатиме інтерсуб'єктивній значущості норм або принаймні основному принципу етики відповідальності», – писав Апель 1967 або 1973 р.¹

Тим фактом, що в перспективі аргументативного дискурсу і відповідальності за майбутнє проблеми енергії, зокрема проблеми атомної енергії, відіграватимуть центральну роль, українські читачі будуть при-

наймні здивовані... Проте чимало представників і більшість політиків – а до 2011 року і німецькі урядовці, які тільки після тридцяти років громадського дискурсу і багатьох демонстрацій і тільки після шоку Фукусіми відмовилися від атомної енергії – ще наполягають на вкрай небезпечній, що руйнує будь-який простір відповідальності, енергії. Ще більше, вони мислять відповідно короткостроково і традиційно, розглядаючи атомну енергію навіть як засіб проти загрозового погіршення клімату і загрозової кліматичної катастрофи. Яке викривлення дискурсу і яка безвідповідальність! Здивування з цього приводу призводить до мого п'ятого лейтмотиву.

Як можна вірогідно ще мовити про відповідальність, ще більше, бути відповідальним в аргументативному дискурсі, коли принаймні у двох аспектах є очевидним: атомні аварії в *Три-Майл Айленд*, *Чорнобилі* і *Фукусімі* з фатальністю зробили це відчутним: техніка реакторів залишається непередбачуваною стосовно «загрозових випадків», понад це, вона настільки мало опанована людьми, що використання навіть одного атомного реактора містить у собі перманентні ризики, здатні перетворити всю нашу планету на мертву зону, а також вітрами і морськими течіями спричинити важкі захворювання або навіть смерть у широкому ореалі життєвих світів. Навіть у разі, коли ці небезпеки зводитимуться до «залишкових ризиків», це означає, що Йонас назвав дискурс-експериментом парі в (технологічній) дії: неприйнятно піддавати ризику, який стосується «загалу інтересів усіх інших». У цьому сенсі зауважує Роберт Шпеман: «Якщо людина змушена в загрозовій для життя ситуації ставити на карту життя своєї дитини, вона діє безвідповідально, на-

віть коли шанси виграшу в цьому парі для неї становлять 99:1. Ніхто не може напевне знати, наскільки неймовірне може наступити вже завтра»².

Так само очевидним із позиції дискурсу є той факт, що «очищення» (як це карколомно називають евфемістичною мовою інженери-атомники) високорадіоактивних відходів має функціонувати принаймні близько 25000 років – без небезпечних випадків, без землетрусів, без терористичних актів, звісно, без катастрофічного затьмарення à la Гітлер і так далі. Оскільки ніхто (жодна нація, жодна інституція) неспроможний осягти такий часовий простір, – годі казати вже про те, щоб його спланувати і опікуватись цим, – мова про відповідальність втрачає будь-який сенс. Це самооманливий стрибок із дискурсу.

Хіба цей стрибок високотехнологічне людство вже не зробило? Авжеж, саме тим, що воно використовує атомну енергію! Тоді всі, хто мислить, хто здатен до дискурсу, одразу опиняються в жахливій парадоксальній ситуації: з одного боку, зрадити дискурсу, а отже, й людяності, з другого боку, треба залишатися в дискурсі і, *bona fide**, навіть воліти цього. Тоді ми стаємо заручниками того, що змушені вести дискурс про руйнацію дискурсу за атомної доби – руйнацію, пов'язану з «великою колізією людини і природи» (Гюнтер Альтнер)³. Приймаючи цю заставу, ми зберігаємо вирішальну міру вірогідності дискурсу, яка ще можлива після атомного стрибка із дискурсивної відповідальності. Про це і йдеться в книжці.

* сумлінно – *лат.* (тут і надалі виноски, позначені зірочкою – примітки перекладача (А.С.)

ПЕРЕДМОВА*



Я радий вітати праці Дитриха Бьолера під назвою «Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи» в нашій серії «Соціальна та екологічна відповідальність політики». Опубліковані тут штудії Дитриха Бьолера є невеличкою, проте яскравою, частиною його академічної діяльності у Вільному університеті Берліна, присвяченою дискусії з ідеями Ганса Йонаса, з одного боку, і філософській етиці дискурсу, – з другого.

Особливою прикметою зібраних тут творів є те, що масштаб для нагальної етики дискурсу постає з напруження між «етикою солідарної відповідальності» Карла-Отто Апеля і (посткантовою) метафізикою Ганса Йонаса. Представлене тут поле дослідження простягається вдалечінь і просторово, і темпорально, постаючи альтернативою сьогоднішньому способу технічно-індустріального прогресу, який керується короткостроковими інтересами та прибутком і здійснюється за рахунок прийдешніх поколінь. Цей факт, на думку Бьо-

* Передмова написана відомим німецьким науковцем, одним із протагоністів Проекту «Соціальна та екологічна відповідальність політики» Гюнтером Альтнером, який, на жаль, раптово помер 2011 року. *Гюнтер Альтнер* (1936–2011), теолог і біолог, 1977 співзасновник Інституту екології у Фрайбурзі, викладав до 1999 року евангелістську теологію в Кобленц-Ландау. У травні 2000 присуджено звання почесного доктора факультету наук про довкілля університету Люнебурга.

лера, «робить урешті-решт обов'язковою вимогу, яка стала значущою завдяки і Йонасу, і етиці дискурсу, а саме: постійно дбати про можливість відповідальності й поважати моральні домагання прийдешніх поколінь, тобто створення умов для реалізації нашої відповідальності в майбутньому. Йдеться тут, урешті-решт, про те, аби зберегти і примножити ті особистісні та інституційні умови – від матеріальних засобів для життя і екологічного збереження життєсвіту до забезпечення людських і громадянських прав, – які своєю чергою надаватимуть можливість діяти відповідально майбутнім поколінням».

Керуючись цим принципом, Бьолер спрямовує свої зусилля на те, щоб запровадити дискурс у всій його повноті. Відтак предметом дискусії постають актуальні питання атомної та біотехніки, щодо яких точаться суперечки. Той, хто минулими десятиліттями брав участь у цих або інших громадських дискусіях і навіть пережив гіркий досвід розчарувань, той вдячно вітатиме супровід Бьолера до справжнього дискурсу. Це просто щасливий випадок, коли академічний професор відповідно до актуальних і суперечливих питань, у дискусії і разом зі своїми студентами розробляє такий супровід до дискурсу щодо громадянської відповідальності.

Відповідно особливо треба зауважити такі три аспекти:

1. У дискусіях у царині біотехнологій (передімплантаційна діагностика, дослідження, пов'язані зі стовбуровими клітинами та ембріонами) людська гідність, гарантована Конституцією, постає принаймні у двох, протилежних і непокєднуваних одна з одною інтерпретаціях. Тлумачення людської гідності, засадничене ме-

тафізикою, принципово забороняє будь-яке, бодай мізерне, втручання в життя ембріона людини. Навпаки, дослідження, які спираються на прагматичні позиції, в стратегії досягнення зиску намагаються оминати цю фундаментальну заборону, релятивізуючи її. Ця суперечність властива всім комісіям із етики, зокрема й депутатським комісіям бундестагу, особливо, коли йдеться про дослідження у сфері ембріонів або евтаназії. Дитрих Бюлер виходить за межі цієї дилеми, сокротично доводячи, що жодний учасник аргументативного дискурсу в царині етики врешті-решт не може свідомо ставити під сумнів неспростовне визнання всіх сьогоднішніх і майбутніх партнерів у дискурсі. Хто заходить так далеко, робить сенс метафізичної заборони практичним, не поділяючи його теоретично. Ця цілковито діалогічна відкритість щодо світоглядних меж знадобиться нам і в майбутньому. Адже сокротичне усвідомлення наших зобов'язань як партнерів у дискурсі висвітлює нормативну єдність контрагентів.

2. Етика дискурсу ставить під сумнів Поперову контрверзу між формальною раціональністю науки і персональним моральним рішенням. Коли політики керуються такими науковими авторитетами, а морально упереджені критики заперечують раціональність, тоді вони потребують позірною авторитету, який слід розвінчати дискурсивною культурою дискусії і соціально-етичною відкритістю суспільства. Тривала дискусія про запровадження екологічно-політичних принципів, зокрема щодо використання атомної енергії, може правити за приклад такого розвінчання.

3. Далекосяжна етика дискурсу Бюлера простягається аж до концепту сталості. Тлумачити прогрес таким чином, щоб він був екологічно, соціально і дружньо щодо наступних генерацій налаштованим, у принципі відповідає висуненій Бюлером ідеї дискурсу. Однак цим концептом сталості не слід розмахувати як прапором. До того ж його не варто догматизувати. З огляду на актуальні пріоритети це питання слід зробити предметом публічного дискурсу на міжнародному рівні, поглиблюючи його зміст аспектом відповідальності за майбутнє, зокрема й відповідальності за дискурс.

Отже, варто перейматися тим, щоб ми разом із Бюлером за допомогою етики дискурсу вирішували нагальні, суперечливі й відповідні часові, питання і в майбутньому.

Гюнтер Альтнер

Розділ I.

СПІЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА. АКТУАЛЬНІСТЬ ГАНСА ЙОНАСА

Як мислитель за покликанням, який добре відчуває час, Ганс Йонас у праці «Організм і свобода», оприлюдненій у Гьотінгені 1973 року, реконструював самоствердження і внутрішню самоцінність органічного життя, а також його динаміку управління на клітинному рівні. На жаль, ми не зможемо тут показати безсумнівну філософську та біологічну актуальність цієї еволюціоністської онтології¹. 1968 року (Доповідь «Практичне застосування теорії» у *Новій школі соціальних досліджень* Нью-Йорка) зі «страхом і трепетом» Йонас зауважив руйнівні для довкілля наслідки не тільки високих технологій, а й технізованих форм життя, які виникатимуть внаслідок цього. З огляду на домагання абсолютності та фундаментальну загрозу практичному, зорієнтованому на моральний обов'язок, розуму з боку технічної раціональності Йонас 1979 року висуває Принцип відповідальності. На цей принцип можуть і повинні бути зорієнтовані і наша повсякденна поведінка, і наш дискурс щодо майбутнього.

Чини так, щоб наслідки твоєї дії узгоджувались з продовженням автентичного людського життя на Землі.

Ганс Йонас, Принцип відповідальності

Загроза людини самій собі вже стала нормою нашої життєвої практики. Така практика висуває фундаментальні запитання. Як можна помислити відповідальність з огляду на наслідки високотехнологічної

цивілізації, що сягатимуть майбутнього і навіть докорінно впливатимуть на нього? Чи можна інтерсуб'єктивно обґрунтувати обов'язок відповідальності за майбутнє, а відтак і принцип колективної відповідальності? Такі запитання постають у центрі сучасної філософії. Їх пізнання та уточнення поняттями актуалізує значення філософії, здатної охопити добу думкою. Їй це вдається лише тоді, коли вона є не тільки «актуальною», а й істинною: істинною у сенсі внеску в дискурс щодо моральної ситуації людства і духовної ситуації епохи. Не може бути актуальної філософії без істини, без тлумачення домагань значущості на істинне знання і щодо самої ситуації, і щодо правильної (розумної й обов'язкової) практичної орієнтації. Ця актуальність належить і Гансу Йонасу, який одним із перших бив на сполох щодо «екологічної кризи» (зменшуючи її серйозність, кажуть «так званої») і пов'язаної з біологічними та медичними технологіями руйнації людської гідності в широких частинах світу. Його праця «Принцип відповідальності», опублікована 1979 року, перекладена більш ніж двадцятьма мовами і стала довготривалим бестселером². Йонас безупинно застерігав: якщо ми й надалі безвідповідально чинитимемо так, як чинили досі, це може призвести і неодмінно призведе до катастрофи екосистеми і людства в цілому на всій планеті.

У цьому сенсі бути таким застережником є досить легкою й цілком виправданою справою. І це я усвідомлюю. Колись хтось сказав: «Бог у деталях». Справді, речі слід пізнавати й осмислювати в деталях, поєднуючи їх з деталями під іншим кутом зору, з позиції інших фахівців. Та, врешті-решт, ми маємо надію

на те, що існують системи порозуміння, які згідно з усіма поглядами здатні вийти за свої власні межі, утворюючи основи та платформи, в яких зустрічаються люди з різними знаннями та інтересами і говорять про такі речі, які лежать за межами тільки їхніх власних справ, спрямованих на досягнення якнайбільшого результату.

Цілком слушно можна сказати, що ідеї, які я у відомий спосіб уже оприлюднював, набули певної популярності. Вже стало гарним тоном наголошувати на цьому; звісно, ніхто не бажає загибелі людства, ніхто не хоче глобальної катастрофи, ніхто не хоче танення криги на полюсах, внаслідок чого підніметься рівень моря. Проте справа полягає в тому, що треба покласти край диктату діяльності, спрямованої на безпосередні інтереси теперішніх поколінь, до яких належимо всі ми.

Щодо цього хотів би навести одне банальне міркування, не претендуючи на оригінальність: існує певна надія на те, що мисленнєві звички пластичні й можуть легко змінюватись, що виросте наступне, нове покоління, яке одразу внаслідок свого морального і теоретичного виховання буде здатне бити на сполох і тому в змозі подолати тиск політиків і промисловців³.

На той факт, що не тільки політики й промисловці, а й усі ми співвідповідальні за долю людства в високотехнологічній цивілізації небезпек, оскільки ми в полоні «безпосередніх інтересів», Йонас безустанку наголошував ще на початку 70-х років. Усі ми, як споживачі й власники автомобілів, внаслідок наших – опосередкованих високими технологіями і тому надзвичайно небезпечних – життєвих звичок відповідальні за це все.

Годинниковий механізм пекельної машини тікає, тимчасом як ми продовжуємо жити, начебто так і треба, чинимо як представники західної технічної цивілізації – за що кожний із нас відповідальний. Уже тим, що сідаємо в свою власну автівку і їдемо по країні, беремо участь у величезному багатстві благ сучасного життя і вже тим, що споживаємо речі, задля виготовлення яких вирубуються ліси і отруюється місцевість хімічними речовинами, забруднюється атмосфера, водоймища, земля, здійснюється руйнація біосфери, всього життєвіття винищенням видів або такими змінами довкілля, які роблять ці види нездатними до життя.

Що ми робимо?!

Коротко кажучи, [всі наші дії спрямовані на] сплюндрування й постійне знищення нашого природного довкілля та біологічну загрозу людині [зокрема й те, що людина] робить зі своїми власними обставинами життя, наприклад, свавільні генетичні маніпуляції⁴.

Знання й відповідальність у технологічному суспільстві загроз

Проте це тільки вершина айсберга. Водночас під цією вершиною, інакше кажучи, під цим драматичним *зовнішнім* викликом загрози життю людства (від атомної бомби до загрози катастрофічних змін клімату) криється *духовна* загроза панівного розуміння науки як поєднання теорії та емпірії, яке полягає в тому, що треба тільки аналізувати причиново-наслідкові зв'язки, узагальнювати й обчислювати. Щоправда, такий аналіз

і обчислення мають практичне, зорієнтоване на дію значення тільки тоді, коли вони дістають конкретизації в уже обраних цілях. Проте вони нічого не свідчать про те, які, власне, цілі ми *повинні* обирати і яким цілям ми *повинні* надавати перевагу. Ці запитання щодо виправдання, морального належного лишаються без відповіді. Проте саме ці запитання традиційно і є проблемами практичного розуму. Тому місце практичного розуму редукується до науки; остання пропонує чистий формальний розсуд, займаючись тільки «цілераціональністю» (Макс Вебер), або «інструментальним розумом» (Макс Горкгаймер).

Водночас самосвідомість наукової цивілізації вважає цю вільну від моралі компетенцію, емпірично-теоретичну науку і формальну раціональність вищим благом сучасного людства, яке з часів Бекона і Декарта підпорядковане генеральній, безсумнівній меті, а саме – зробитися *maîtres et possesseurs de la nature**. За загрозливими побічними наслідками цього генерального цілепокладання технологічного *regnum hominis*** , або панування людини як іншого Бога, криється нестача практичного, морально зорієнтованого розуму.

Саме цим браком можна пояснити і поняття сталості. «Сталість» є об'єктивованим концептом, який запозичено у лісового господарства і перенесено спершу в екологію, а згодом і політику. Як і будь-який інший концепт дії його можна тлумачити як заманеться. Проте

* господарями і володарями природи (*фр.*).

** панування людини (лат.).

це не головне, насамперед слід відповісти на запитання: чому взагалі цей концепт треба застосовувати. Відповідь на це запитання може бути, скажімо, такою: «Оскільки впровадженням цього концепта, враховуючи, що його буде у той чи той спосіб уточнено, ти можеш уникнути певних ризиків, які завдаватимуть шкоди». Однак така відповідь своєю чергою залишає без відповіді зустрічне запитання, що його може поставити в дискурсі суб'єкт (скажімо, політик, що переміг на чергових виборах), який керується короткостроковими інтересами: «А чи є взагалі очевидний обов'язок уникати ризиків; маючи на увазі, що будь-яке рішення, навіть усе життя, містить у собі ризики побічних шкідливих наслідків?»

Саме тут і розпочинається моральний дискурс навколо питання: наскільки ми взагалі зобов'язані щодо певних концептів, скажімо, концепту сталості? Останнє містить у собі фундаментальне запитання: наскільки взагалі можна обґрунтувати обов'язок, який був би загальнозначущий? Крім цього, одразу виявляється, що про «сталість» йдеться тут знеособлено, а саме в третій особі; щодо цього нам слід поставити запитання щодо (морального) обов'язку як питання до *нас*, так, щоб Я запитав би: «За що ти відповідальний? Чи існує щось таке, щодо чого ти безумовно зобов'язаний? Точніше: чи існує взагалі щось таке, в чому ти можеш углядіти, що ти маєш обов'язок?» Питання щодо того, що хтось за щось відповідальний, є водночас питання, наскільки Я відповідальний за щось, або наскільки Ми відповідальні за той чи той спосіб поведінки або упушення.

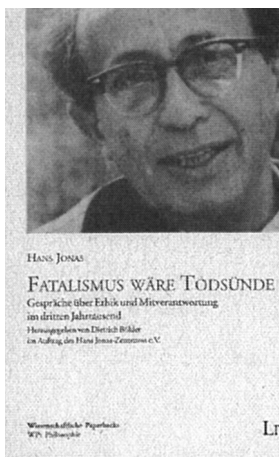
Так вступає в гру перша особа, а водночас і друга особа в ролі, до якої звертаються. Тому для практично-

філософського розгляду характерним є те, що в центрі постає поєднувальне поняття, яке дає можливість безпосередньо звернутися до «мене» або до «нас», не вдаючись тільки до анонімного, об'єктивованого концепта. Як може існувати останній в аспектах практичного знання і необхідного контролю – а те, що концепт «сталості» (за точною диференціацією) безперечно міг би містити у собі обидва аспекти, – то щодо його диференційованої інтерпретації вже потрібен принцип відповідальності, який містить моральні критерії: звернутися до нас щодо того, чому і в якому *напрямі* ми повинні застосовувати об'єктивований концепт. Це є незаперечним, зокрема в численних конфліктах з «близькими інтересами», як каже Ганс Йонас.

Уже в *екологічній* політиці і *екологічній* етиці, в яких ідеться про «довкілля», мається на увазі те, що приховується в понятті «сталості», тобто щось більше, ніж «довкілля». Урешті-решт, тут ідеться про нашу співвідповідальність за Землю, за прийдешній світ, за ідею людини, яка, знову ж таки, так само залежить від долі Землі, як і від відносин між поколіннями і, на решті, від обов'язків, які мають або мусять мати і сучасники, і наступні покоління.

Після того, як 1972 року індустріальне суспільство отримало перше настійливе попередження від *Римського клубу* щодо екологічних небезпек тривалої дії, пов'язаних з кількісним економічним зростанням і кумулятивними шкідливими наслідками технічної (капіталістичної та державно-соціалістичної) цивілізації, філософія усвідомила, що погано підготовлена до нової проблематики відповідальності і пов'язаних з нею проблем обґрунтування. Проте у *Новій школі соціальних*

досліджень Нью-Йорка та Університеті Кіля, а згодом в Університеті Землі Саар і, нарешті, в Університеті Франкфурта-на-Майні було два взаємодоповнювальних мислителі, які кілька років потому висунули етику солідарної відповідальності людства: Карл-Отто Апель і Ганс Йонас, раціональний посткантианець і метафізичний постаристотеліанець (з біблійно-юдейськими та Кантовими моральними мотивами).



Йонас – критичний метафізик відповідальності. Він викриває легітимаційну позірність ідеології *regnum hominis*, панування над природою і життям, що сором'язливо криється за хромовим глянцем високих технологій. Він мотивує це тим, що екологічно і морально пізнає саме «метафізичний» масштаб побічних наслідків прихованого прагнення технології стати *regnum hominis* та *alter deus**. І він аргументує це тим, що знаходить вихідний пункт філософії: «онтологію як основоположення етики»⁵, вчення про буття, що доводить внутрішню цінність природи і на цьому обґрунтовує практичний розум. Це означає, згідно з Йонасом, що антропологія є вченням про визначення людини всередині буття, а етика – вченням про правильну дію. Практичний розум має займатися цілеорієнтацією так само, як він повинен контролювати ситуативне цілепокладання. До цих онтологічних

* другий Бог (лат.)

засад Йонаса ми ще повернемося. Спершу згадаймо його аналіз ситуації, в якій опинилася технологічна людина (*technological man*)⁶.

Спостереження того, що «цілковито непередбачувані, проте неунікні побічні наслідки» технологічної індустріальної цивілізації стали непомірними, привело Йонаса до висновку, що могутність людини за масштабами нашого земного доквілля [...] стала надмірною [...] і досягла того стану, в якому все здається можливим⁷.

Із цього діагнозу постає думка, що відповідно до цієї могутності має бути більшою й відповідальність людини, яку слід поширити на перманентну відповідальність за органічний світ, за майбутнє людства і за гідність людини. Відповідно до цього морально-філософського погляду постає Йонасове рішення щодо «спроби етики для технологічної цивілізації».

Після критики того, що традиційна етика, зокрема її імперативи і максими, обмежується тільки близьким горизонтом, мораллю ближнього, мораллю родини і близького оточення, Йонас висуває вимогу, дотичну й етиці дискурсу: «Здобувай знання!». Це означає для нього імператив відкриття для етики технологічної цивілізації. Оскільки *common sense**, донауковий людський розсуд, уже не в змозі впоратися в світі, створеному наукою. Чому не може? Тому що кумулятивні технологічні зміни світу викликали «явно безпрецедентні ситуації», для яких «знання, що спираються на досвід, стали безсилимими». Відповідно з цього випливає:

* здоровий глузд (англ.)

за таких обставин знання стає нагальним обов'язком [...], а тому знання має стати співмірним з нашою діяльністю⁸. Щоправда, Йонас доходить тверезого висновку⁹: знання про наслідки дії у відкритих системах, знання наслідків у царинах людської історії і біосфери Землі не піддаються точному прогнозу. Тому воно залишається недосяжним. Із непрогнозованості екосоціальних наслідків технологій випливає ймовірно парадоксальна вихідна проблема етики відповідальності як наукової етики, яку Йонас почав розробляти гостріше і раніше, ніж його сучасник, мислитель відповідальності Апель.

Той факт, що знання прогнозування відстає від технічного знання, що надає нашій дії могутність, набуває етичного значення. Зазор між силою прогностичного знання і силою дії створює нову етичну проблему. Тоді визнання незнання є зворотним боком обов'язку знання, а відтак і частиною етики¹⁰.

Також і ця вимога ґрунтується на знанні, знанні другого порядку. Йонас артикулює тут науково-рефлексивне (філософське) знання про межі дослідження як межі прогностичного (емпірично-теоретичного) знання. Спираючись на таку позицію, він запроваджує насамперед подвійний науково-етичний обов'язок перейматися: по-перше, якомога повним емпірично-теоретичним знанням про технічні наслідки, по-друге, науково-критичним знанням про межі прогнозів у біосфері і соціальному світі. На основі цього він підсумовує як зворотний бік обов'язку знання – і це вже по-третє, – новий обов'язок відповідальності за техніку: передбачення і встановлення меж технології, оскільки її ризики містять у собі загрози життю, навіть

загрози для людства, і навіть загрози для ідеї людини як такої разом з вимогою людської гідності. Цю глобально-етичну норму передбачення й обмеження свободи *technological man* Йонас формулює як новий категоричний імператив, який передбачає відповідний обов'язок знання.

Подібно до етики дискурсу Йонас, критично переосмислюючи традицію, доходить висновку, що моральне судження з огляду на технологічні наслідки не тільки засвідчує двохступеневість знання, а й містить у собі саме обов'язок до такої градації знання. Точніше кажучи, він зустрічається з першим значенням «етики дискурсу»¹¹, а саме з етикою для дискурсу, або з етикою поведінки в дискурсі. В основі лежить просте міркування, що для конкретної, відповідної ситуації норми легітимність, а саме обов'язковість на основі відповідних підстав можна отримати тільки тоді, коли насамперед запроваджується міждисциплінарний дискурс з аргументами і інформаціями щодо таких питань: «Якою ця ситуація є? Як її можна змінити, скажімо, засобами технології T1?»

Між рефлексивним доказом і релігійно-метафізичним передбаченням

Варто поєднати *теоретично-емпіричні* дискурси, які інтердисциплінарно й ефективно показують, як треба інтерпретувати ту чи ту ситуацію (враховуючи можливість інтерпретантів помилятися та мінливість визначальних для ситуації факторів) з *моральними, або практичними* дискурсами. Останні переймаються питаннями, що насправді, тобто за ідеєю, ми повинні

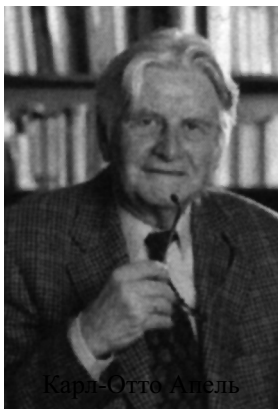
робити або до чого прагнути, тобто до чого ми принципово зобов'язані, якщо (по-перше) нам дана певна, наприклад, екологічна ситуація X, і якщо (по-друге) виходити з ідеальної ситуації, що в соціальному світі всі учасники, зокрема й інституції, діють як рівноправні партнери в дискурсі, які не можуть орієнтуватися інакше, як на вагомійший аргумент. Таке ідеальне припущення є засадничим для пошуку справді правильного рішення і тим самим для визначення довгострокової стратегії¹².

Щоправда, вже пересічний реаліст, скажімо, політичний прагматик, цілковитий «реальний політик», заперечить, що, мовляв, таку виключну орієнтацію на ідеал чистої, необмеженої аргументативної спільноти, в якій висуваються і критично перевіряються раціональні, відповідні ситуації, аргументи, вщент розбиває практика; ще більше, саме дотримуючись тільки своїх переконань, не можна взяти на себе відповідальність за наслідки своїх дій. Так принаймні писав Макс Вебер про етиків і анархістів-ідеалістів у своїй доповіді «Політика як покликання і професія».

Карл-Отто Апель, майже як «мудрий ребе» серед філософів, з цього зробив висновок, що етика має бути принаймні дворівневою: на першому ідеальному рівні «А» треба обґрунтувати (на основі ідеальних відносин симетрії та визнання чистого діалогу партнерів аргументації) те, що є власне легітимним, або морально правильним і тому безумовно вартим прагнення (*erstrebenswert*). Тимчасом як на рівні «В», пов'язаному з реальністю, треба перевірити, які контрстратегії щодо егоїзму, спричиненого життєвітом і природою, щодо сильних групових, зокрема

національних інтересів, щодо партикулярних налаштувань інституцій, щодо механізмів впровадження суспільних (суб-) систем можуть бути ефективними і які контрстратегії з позиції рівня «А» – морально відповідальними. Коротко кажучи, які ефективні стратегії змін можуть бути морально легітимними і можуть бути визначені як відповідальні за майбутнє? Або які конкретні цілі і засоби можуть бути виправдані нами як реальними партнерами в дискурсі, які шукають вагомішого аргумента для опанування даною ситуацією?

На відміну від Йонасової онтології, така позиція дискурсу вільна від метафізичних припущень. До того ж вона так само, як і позиція Йонаса, суперечить розумінню раціональності наукової цивілізації. Згідно з останнім вважається само собою зрозумілим, що не існує практичного розуму, а відтак не можна довести й обов'язок щодо його відповідальності. Справді, в сучасному західному світі панівною й очевидною є думка про ціннісну нейтральність наукових досліджень, зокрема у сфері природничих наук. Тим самим поняття раціональності тлумачиться в сенсі формального *ratio*, *ratio* калькуляції. Такий раціо – справді – не в змозі обґрунтувати норми і зобов'язувати до моральності. Припускаючи, що така раціональність є самоочевидною, і водночас прагнучи ствердити ідею моралі, залишається тільки переконання, що мораль і будь-яка орієнтація на норми – зокрема й етос науковості – ґрунтується тільки на позараціональному суб'єктивному рішенні, отже, є справою віри – як вважає батько «критичного раціоналізму» Карл Попер¹³.



Карл-Отто Апель

Карл-Отто Апель реконструював і відповідно викрив як «систему доповнювальності західної ідеології»¹⁴ таке засадниче налаштування. Саме Апель відкрив, що провідна гіпотеза самоочевидної доповнювальності чисто формальної раціональності і позараціонального морального рішення, зокрема сцієнтизму і екзистенціалізму, є хибою науковців і теоретиків науки. Вони забувають той факт, що вони етично мають за плечима і на що вони нормативно претендують¹⁵.

Яким чином? Уже осереддя природничо-технологічної раціональності, теоретично-емпіричне знання як знання, що *претендує на істину*, може мати значущість тільки в діалогічній, а тому моральній формі дискурсу рівноправних партнерів аргументації. Оскільки, скажімо, представник природничих наук передбачає, що він повинен і прагне визнавати інших науковців – логічно припустити, що і всіх інших можливих компетентних учасників дискурсу – рівноправними партнерами в дискурсі. Домагання значущості знання спирається на неодмінну *моральну* передумову: передумову визнання всіх можливих критиків (компетентних аргументувальників).

Сократично це можна продемонструвати таким чином: ти не можеш воліти бути науковцем, тобто претендувати на раціональність свого дослідження, і водночас серйозно стверджувати, що ти як дослідник не визнаєш жодної моральної норми. Ще більше, за пле-

чима свого дослідження ти вже визнаєш значущою основну норму моралі. Адже ти претендуєш на істину щодо своєї теорії або гіпотези стосовно всіх, хто в принципі її може перевірити. Віртуально це *всі* люди, або всі розумні істоти.

Уже цим ти імпліцитно *визнаєш* усіх людей як можливих рівноправних партнерів у дискурсі. Однак як раз це і є морально обов'язковим: ти тим самим визнав ті самі рівні *права*, на які ти сам претендуєш.

Таким чином, для тебе як дослідника вже є значущою ця моральна *основна норма* як елемент *принципу дискурсу*: «Поважай усіх інших як можливих рівноправних партнерів із життєвими домаганнями та домаганнями значущості, без чого вони не можуть стати і бути партнерами в дискурсі! Відтак будь співвідповідальним за те, щоб вони могли стати і бути спроможними вести якомога кращі дискурси про всі проблеми і по можливості вирішувати їх».

Уже таке застосування або така передумова – починаючи з лінгвістичного, а згодом і мовно-прагматичного повороту – філософи називають це «пре-супозицією» – *дискурсивної справедливості* та *дискурсивної відповідальності* того, що наука тільки використовує, свідчить про те, що розробка форми дискусії науки набуває морального значення. Вся наука відтак має домагання практичного розуму вже за плечима. Не визнаючи цього домагання, вона суперечить сама собі.

Таке сократично-рефлексивне спростування – типове для трансцендентально-прагматичного основоположення етики дискурсу як ідея відповідальності розуму – Йонас рішуче застосовує в обґрунтуванні

принципу відповідальності. Воно свідчить, що за умов високотехнологічної цивілізації стає обов'язком бути інформованим, брати участь у дискурсі, сприяти дискурсу і усвідомлювати самого себе учасником дискурсу¹⁶.

Коротко кажучи: і без метафізичного припущення, яке скептик засуджує як спекуляцію, постульований Йонасом «принцип відповідальності» дає можливість експлікувати його як принцип *співвідповідальності* всіх тих, хто може або міг би вести дискурси. Співвідповідальність за що? І за рівне врахування життєвих домагань усіх можливих учасників дискурсу, і за рівне врахування домагань значущості, з якими можуть виступати люди як партнери в дискурсі задля іншого життя (природа) – і, нарешті, й сама природа не без нашої допомоги може виступити за себе¹⁷.

Що сказав би Йонас щодо цього сократично-діалогічного обґрунтування. Безсумнівно, він не віддавав перевагу такому трансцендентально-рефлексивному способу мислення, однак він і не сперечався з Апелем, – як завжди буває, коли йдеться про близькі речі, – він постійно шукав метафізично-онтологічне обґрунтування. Проте в похилому віці він наблизився до способу мислення сократівського доказу стосовно *рівної засновковості свободи і відповідальності*¹⁸.

Звісно, Йонас міг би заперечити: після доведення обов'язковості відповідальності за майбутнє виникає проблема мотивації. Насамперед така: «Яким чином люди відчуватимуть відповідальність, що виходить за межі повсякденного горизонту їхнього існування і навіть цілковито суперечить їхньому безпосередньому буттю, обмеженому насамперед близькими інтере-

сами?». Йонас прагне вирішити це завдання мотивації здійсненням трьох методичних кроків у секулярній, атеїстичній площині. Вони в центрі його етики. Щоправда, окрім цього – і з цього ми якраз і почнемо – він спекулятивно запропонував і релігійну мотивацію.

Релігійна мотивація до відповідальності за майбутнє

Мислячи у світлі Кантової критики догматичної метафізики, Йонас висуває «гіпотетичний міф», який тлумачить виникнення світу, зокрема й становлення духу, через припущення творчого духу. Це проявляється в тому, що він приписує дух «матерії», яка віддає владу розпоряджатися продовженням еволюції в руки людини. Всемогутність Бога і його творення людської свободи суперечать одне одному. І оскільки влада на Землі належить людині, людина також відповідальна за «світові пригоди», а відтак відповідальна й за долю милостивого божественного духу¹⁹. Через таке філософське поняття Бога, що характеризує буття Бога як безумовне буття-в-світі, Йонас тлумачить і поняття людського духу: до людського духу належить усвідомлення світової відповідальності або негативно теологічне знання, що «жодний Спаситель» не може відняти у людини обов'язок, який визначає її місце в порядку речей²⁰.

Такою подвійною мотивацією єврейсько-німецький мислитель наближає (релігійно відкритих) сучасників до відповідальності за майбутнє. Відповідно до свого поняття людина (як тілесний дух творіння) існує тільки тоді, коли вона не заперечує ані реальну моральну відповідальність за світовий процес, ані духовну моральну

відповідальність за долю божественного духу. Така (постгегелева) самототожність відповідає первинній моральній інтенції, що свобода і відповідальність як рівнозасадничі²¹ повині бути разом і у всесвітньо-історичному плані.

Три кроки секулярної мотивації до відповідальності за майбутнє

Назад до центру! Насамперед Йонас звертається до того, щоб «обґрунтувати наш обов'язок щодо прийдешніх поколінь і Землі назалежно від віри», як свідчить назва його програмної доповіді на 88-му Католицькому конгресі в Мюнхені 1988 року²². Задля цієї мети він вперше розробляє поняттєві рамки поєднання глибоко укорінених у природі та інституціях етичних інтуїцій. Він реконструює етичні архетипи, які втілені в життєсвіті у природний спосіб, або з виникненням держави – у політичний: піклування батьків і піклування керманічів держави, обидві первинні *форми піклування* укорінені в апеляції до ситуації матеріальної етики «Дивись і ти узрієш!»²³. Укорінену в цьому ціннісно-етичну силу мотивації можна було б вивільнити, плідно застосувавши її у глобальному масштабі з огляду на цінність природи, якій загрожує небезпека. Щоправда, це потребує нового когнітивно-морального рівня, нової етичної чуттєвості і здатності пізнання. Як використати необхідну для цього «моральну уяву», яку постулював друг Йонаса Гюнтер Андрес²⁴? Йонас прагне її активувати мисленнєвим експериментом *евристички морального страху*: «Зважай на те, які наслідки твого способу поведінки можуть викликати – і

для цього є вагомими підстави – страх у твого оточення, навіть стати для нього *summum malum**)»²⁵. Однак такий *Worst-case*** сценарій не є довгостроковим дороговказом, а тільки сенсibiliзацією «залучення іншого», як формулює Йонас цю вимогу раніше, ніж Габермас²⁶. Насправді йдеться тут про нове вчення, яке він запроваджує в етику, «евристика страху», аби вже не приховувати ризики, які містяться у собі або можуть містити рішення або способи поведінки для іншого.

Проте лишається відкритим моральне судження: «Чи є сприйняття ризику Х відповідальним?». Практичний дискурс ще попереду. Йонас пропонує тут третій крок. Аби запровадити критерій для відповідальності за такі наслідки, він запроваджує другий мисленнєвий експеримент, а саме – «елемент парі в дії». Тут, посилаючись на Паскаля, він аргументує вже як кантіанець, хоча й не наголошує на цьому. А саме: він перевіряє, наскільки може бути значущою і обов'язковою, як всезагальна максима, укорінена в життєсвіті етична інтуїція, що не можна поставити на кін те, що належить іншому²⁷.

Мисленнєвий експеримент як критерій має форму морального діалогу з самим собою, аргументативного дискурсу, який веде сам із собою той, хто має сумління. Він уже знає, що способи дії в умовах високотехнологічної цивілізації не можуть мати обмежений вимір своєї дії. До того ж він знає, що прогнози їх дії завжди залишаються непевними²⁸. Йонасів пошук критеріїв засобами мисленнєвого експерименту при-

* вище зло (лат.)

** гірший випадок (англ.)

зводить до такого результату: ризик, пов'язаний із «скупністю інтересів усіх (betroffenen) інших, насамперед їхнє життя, не в змозі досягти ніхто»²⁹. Це стосується й технологій.

Із цього випливає, що великі ризики технології слугують тільки прогресу і тому мають тільки «меліоративний» статус³⁰. Вони відтермінуються, як, наприклад, дослідження у сфері медицини, – про це йдеться в дослідженні Йонаса «Досліди над людськими суб'єктами»³¹, – задля прийнятних для суспільства потреб та спільного блага³², проте вони безпосередньо аж ніяк не служать вищій цінності, скажімо, гідності людини³³ і продовженню здатного до моралі роду, людства. Якщо застосувати обґрунтування етики в сенсі Апеля і прагматики дискурсу, то це означає, що наслідки і побічні наслідки розвитку технології треба перевірити моральним принципом і критерієм дискурсу: «Чи відповідають вони універсальному консенсусу, досягнутому на основі аргументів, які можуть застосувати (також) усі, кого це стосується? Чи могли б усі, кого це стосується, як партнери в дискурсі прийняти ці побічні наслідки?». Прийняття такого порозуміння і є таким критерієм, за Йонасом. Оскільки «тільки залучення іншого до мого “парі” робить легковажність неприпустимою»³⁴.

З огляду на це ми застосовуємо мисленневий експеримент парі далі: ризиковані технології могли б бути застосовані (на основі суспільного договору) тільки «для постійного поліпшення вже досягнутого» – а не «для порятунку існуючого або усунення неприйнят-ного»³⁵. Проте для виправдання цього достатньо було б і якоїсь крайньої необхідності, скажімо, необхідності

збереження життя людини, наприклад в умовах війни³⁶; адже саме задля порятунку життя морально легітимною є необхідна оборона, а з позиції телеологічної етики відповідальності вона є навіть обов'язком. Оскільки в цьому разі порозуміння всіх, кого це стосується, тобто всіх партнерів у дискурсі, – додамо ми з позиції етики дискурсу, – є очікуваним. Однак: «навіть чи можна досягти або навіть очікувати згоди щодо їхнього небуття або негідного людини буття від майбутнього людства»³⁷.

У такий спосіб, а тим самим неартикульовано і у спосіб дискурсивної етики відповідальності (!), Йонас підтверджує вже запроваджену як інтуїцію і передбачену в мисленнєвому експерименті мотивацію до відповідальності за майбутнє, уточнюючи її за допомогою логічного критерію. На основі запропонованої, проте ще не доведеної передумови, що існує обов'язок до моральності загалом і до надінституційної готовності до відповідальності зокрема, в рамках уже цієї моральної основної інтуїції і переконання висуває він свій імператив відповідальності за майбутнє:



*Чини так,
щоб наслідки твоєї
дії узгоджувались
з продовженням автентич-
ного людського життя
на Землі³⁸.*

На противагу, скажімо, утилітаризму під «автентичним людським життям» Йонас розуміє спосіб існування, який бере до уваги гідність людини, а тим самим і відповідальність за «ідею людини»³⁹.

Яку ціннісну орієнтацію має таке впровадження категоричного імператива відповідальності за майбутнє? Певною мірою воно (у монологічно секулярний, методично атеїстичний спосіб) підтверджує домагання розуму щодо того, що ми здатні й мусимо «обґрунтувати наш обов'язок щодо прийдешнього світу і Землі незалежно від віри». Однак воно залишається ще на рівні мотивації, отже, поза вирішенням нормативно-етичної проблеми обґрунтування, яка розв'язується в площині того, наскільки взагалі може бути доведеним те, що нам *безумовно* поставлено в обов'язок як певна позиція і готовність до дії. Отже, відкритим воно залишає запитання, наскільки взагалі можна довести *практичний розум* як розум, як щось раціонально вірогідне. Саме з цим Йонас досить широко погоджувався, пояснюючи, що його «онтологічне основоположення етики майбутнього» є тільки певною «опцією»⁴⁰. Він вважав, як свідчить його лист Гадамеру 1985 року, що вийти за межі цієї опції неможливо, хоча й погоджувався, що саме це «було б потрібним»⁴¹. На це питання вказує Карл-Отто Апель одразу після виходу «Принципу відповідальності»⁴². Саме про це йдеться в його Берлінській дискусії з Йонасом у доповіді з приводу присудження йому звання почесного доктора Вільного Університету Берліна 1992 року⁴³. Ця суперечка проявилася в контроверсійній проблемі, наскільки вбивство або «використання» стовбурових клітин ембріона людини

є сумісним з ідеєю людини або вимогою людської гідності.

In dubio pro* гідність людського ембріона

Перенесімо значення мисленнєвого експерименту, а отже, й новий імператив Йонаса в площину моральної дискусії про легітимність передімплантаційної генетичної діагностики (ПІД)** і «потрібних» досліджень над стовбуровими клітинами людських ембріонів. Тоді виявиться ось що: оскільки ці технології або дослідження ставлять на кін увесь загал можливих майбутніх інтересів, пов'язаних із існуванням ембріонів, не роблячи внесок у «порятунок існуючих» або «подолання нестерпного», їх з очевидністю не можна морально виправдати.

Однак, своєю чергою, напрошується заперечення, що застосування мисленнєвого експерименту з метою перевірки ПІД і «споживацького дослідження ембріонів» викликає власну проблему: «наскільки є моральним розглядати сукупність майбутніх інтересів ембріонів, а також самі ембріони в лабораторних

* у разі сумніву – на користь (лат.)

** передімплантаційна (доімплантаційна) генетична діагностика – Preimplantation Genetic Diagnostics (PGD), дає можливість проводити тестування людського ембріона на наявність найпоширеніших хромосомних аномалій перед імплантацією ембріона в порожнину матки (при IVF й ICSI). Ця методика широко використовується у світових IVF клініках із метою попередження появи важких хромосомних/генетичних аномалій, які на сьогодні можна виявити за допомогою PGD.

умовах (*in vitro* *), наскільки ембріони взагалі мають моральний статус. Це питання залишається відкритим. До того ж, у публічному дискурсі немає одностайної думки щодо питання про початок людського життя.

Відповідно, спірним є й питання, за що ми (безумовно) морально відповідальні. Однак, коли існують (небезпідставно) розбіжності щодо предметної сфери відповідальності, тоді навряд чи стане в пригоді поняття відповідальності Йонаса, яке обмежується саме *предметом* відповідальності, відповідно до його внутрішньої цінності як мотивації. Та й диференціація мотивації завдяки розвитку етичної інтуїції навряд чи зарадить, оскільки скептик може поставити під сумнів її універсальну обов'язковість (для цього випадку). Так само й метафізична теорія, яка приписує життю, і насамперед людському життю, гідність буття й вимогу захисту, тобто апелює до «благоговіння перед життям» (Альберт Швайцер), нічого не обґрунтовує, а висловлює лише власну ціннісно-нормативну позицію, вже обумовлену мотивацію.

У цій точці розбіжностей є очевидною необхідність обов'язковості доказу, який, залучаючи до цього процесу готового до аргументації скептика або інакшодумця, водночас спростовує скептичний аргумент. Для процесу обґрунтування це означає, що потрібен неметафізичний та неінтуїтивістський шлях, оскільки будь-яка метафізична та інтуїтивістська теорія слушно може бути поставлена під сумнів скептиком, а тому, як це ви-

* у склі (лат.). Маються на увазі медичні маніпуляції «в пробірці».

знавав і сам Йонас, є тільки «певною опцією» [...]»⁴⁴. До того ж цей шлях аргументації має бути не дедуктивним, оскільки всі дедукції моральних, а отже, й обов'язкових, приписів заводять у глухий кут трилеми обґрунтування (трилеми Мюнхгаузена – А.Є), згадаймо Карла Попера і Ганса Альберта⁴⁵.

Що в цьому разі залишається, так це сократичний шлях усвідомлення того, що і скептик зі своїм сумнівом щодо чогось бере участь в аргументативному діалозі з іншими, відповідаючи в діалозі аргументів за власну тезу, в якій висловлюється сумнів. Тут вступає в гру діяльнісне поняття відповідальності як здатність *відповідати* перед собою за власну тезу, або положення, в якому висловлюється сумнів⁴⁶.

Тепер ми підійшли до тієї рефлексивно-діалогічної можливості обґрунтування, яка, на жаль, залишилася поза увагою і в дискусії між Карлом Льовітом та Йонасом, і, особливо, між сократично-післякантовою трансцендентальною прагматикою та Йонасом. Сократично позиціонуючи самого себе як учасника дискурсу, який актуально мислить, слід усвідомлювати той факт, що «Я» зі своїм сумнівом уже претендує на значущість свого внеску в діалог. Йдеться про усвідомлення того, що Еґо і Альтер, якщо вони справді сприймають одне одного як партнерів у дискурсі, мусять взяти до уваги той факт, що вони як люди здатні помилятися, в змозі відповідати за свій проект в діалозі аргументів.

Таким усвідомленням у дискурсі, тобто усвідомленням того, що в «мені» треба поважати «тебе» як скептика і партнера в дискурсі – дискурс-прагматика може допомогти феноменологу Йонасу. Як саме?

Дискурс-прагматика «визнанням незнання» в дискурсі робить серйозним той факт, що вона це визнання співвідносить з відкритим питанням про моральний статус ембріонів таким чином, що відповідь на це питання морально поєднується з її (тільки визнаною) фалібільністю всіх оцінок ситуації і конкретних дискурсів.

Той, хто стверджує щось і водночас хоче виправдати це стосовно іншого, очевидно і безсумнівно зобов'язаний визнавати можливість виправдання, відповідальності, пов'язаної з діалогом. Однак це означає, що він налаштований насамперед на те, щоб не ставити на карту «весь загальний інтересів» усіх (можливих) суб'єктів зі своїми домаганнями, а рахуватися з їхніми правами в дискурсі. І, нарешті, він у своїх рішеннях зобов'язаний визнавати значущість нормативної і водночас онтологічної ідеї людини, яка містить у собі не тільки вимогу збереження існування роду, а й плекання людської гідності та моральності.

Негативно це означає: оскільки з певністю не можна виключати той факт, що можливі вагомні заперечення щодо певного способу дії, – наприклад, з огляду на ембріони, питання про моральний статус яких фактично ще не вирішено, – остільки існує фундаментальний обов'язок серйозно сприймати *in concreto* діалог виправдання і можливість помилки, замість того, щоб бути переконаним в безпомилковості способу дії, який може містити у собі хибні наслідки.

Це означає: *в разі сумніву віддавай перевагу відповідальності* (як спроможності-бути-само-відповідальним-у-діалозі), а тим самим життю і людській гідності. Цей обов'язок обачливості (*Vorsicht*) при спроможності-бути-само-відповідальним-у-діалозі по-

ширюється й на людський ембріон, питання про моральний статус якого лишається ще не визначеним.

З огляду на Йонасів мисленнєвий експеримент пари в технологічній дії як відповідь на безумовне-запитання-чому – «чи маємо ми безумовний обов'язок відповідальності за життєві права ембріонів?» – з'являється таке доведення обов'язку:

- технологію, використання якої пов'язано з ризиком того, що буде поставлено на карту весь загал можливих інтересів істот, які претендують на моральні права, застосовану не задля порятунку людства, не можна вважати морально відповідальною;

- передімплантаційна діагностика і прагматичні ембріональні дослідження ставлять на карту ембріони людини не задля порятунку людства;

- чи є ембріони істотами, які претендують на моральні права, ще однозначно не доведено і фактично піддається сумніву (фактичні суперечки, фактичне незнання);

- оскільки з певністю не можна виключати, що можливі вагомі аргументи проти обраного способу дії, залишається фундаментальний обов'язок у конкретних питаннях ставитися серйозно до аргументативного діалогу і можливості помилки, замість того, щоб обирати спосіб дії, який містить у собі хибні наслідки й страждання, вважаючи його безпомилковим.

Це означає: *в разі сумніву віддавай перевагу життю ембріонів, а не їх використанню.*

Щоправда, таке звернення до «моєї» вірогідності, – оскільки «я» тепер претендую на значущість позиції «Р» – а отже, й насамперед на вірогідність як партнера

в дискурсі, – є незвичним, оскільки в повсякденності (в політиці та науці) переймаються насамперед тільки якоюсь темою, *абстрагуючись від себе*. Крім того, наша концентрація непомітно пов'язана з якоюсь практичною темою і майже природним чином з домінантними *близькими інтересами*. Тому цілком зрозуміло, чому не тільки судження більшості цього окремого конфліктного випадку брутально беруть гору, а й ігнорується заповідь людської гідності – як, наприклад, у законі бундестага від 11 квітня 2008 року про використання в досліджах стовбурових клітин людського ембріона. Цей факт, так само як і технологічні дослідження біохіміків і генних технологів, свідчить про те, що платиться данина близьким інтересам⁴⁷. Так само це стосується й більшості філософів: брак сократично-рефлексивного мислення, що спирається на принципи.

У своїй Мюнхенській прощальній лекції (1992) Йонас зробив висновок щодо такої конфронтації з мисленням, засадниченим принципами, і пануванням близьких інтересів:

«У переосмисленні ідеї відповідальності та її ще незнаного досі поширення на відношення всього людського роду до всієї природи філософія робить перший крок до служіння цій відповідальності. На останок моє побажання філософії полягає в тому, щоб вона продовжувала йти цим шляхом, твердо крокуючи попри всі справедливі сумніви щодо того, наскільки їй це вдасться. Прийдешнє століття має на це право»⁴⁸.

Розділ II. ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА МАЙБУТНЄ VERSUS АТОМНА ЕНЕРГІЯ. ПРОБЛЕМА ЛЮДСТВА У СВІТЛІ ПРИНЦИПУ ДИСКУРСУ І ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ¹

Окрім сонця і (більш-менш використовуваного) вітру, природні ресурси, які (ще) може використовувати людство, обмежені. Цій обмеженості, – а з огляду на численне зростання населення Землі йдеться вже й про очевидну нестачу, – відповідає економічна вимога ощадливого ставлення до природних ресурсів, особливо якщо конкретизувати її максимую сталості як застосування принципу відповідальності за майбутнє, на якому ми наголошували в попередніх штудіях. Водночас йдеться про те, щоб зберегти й поліпшити сьогоднішнім і майбутнім поколінням *суспільні*, політичні та культурні умови, які дають можливість *вільно* формувати своє життя у рамках відповідальності згідно з розмаїттям своїх індивідуальних та культурних уявлень. Я вбачаю обов'язок у тому, щоб вторгтися в довкілля тільки у такий спосіб, аби спричинені цим вторгненням зміни екосфери не призводили до *довгострокових і стійких обмежень* природних і соціокультурних умов життя. Чи можна довести такий обов'язок за майбутнє як всезагально обов'язковий? Це і є тим запитанням, у межах якого слід вирішувати проблему відповідальності щодо використання атомної енергії.

Точніше кажучи, ми маємо справу з подвійним обов'язком, а саме – з обов'язком обережності еколо-

гічної етики і обов'язком обачливості політичної етики. Чи можливий тут доказ обов'язковості, на противагу всім скептикам? Насамперед і передовсім цей доказ виконується завдяки двом рефлексіям щодо того, що й сам скептик, який своїм скепсисом не уникає дискусії, а аргументує і пропонує свій сумнів щодо обов'язку, претендуючи на значущість, саме тим, що він уже мав на увазі аргументативний діалог як (і своє, і наше) смислове підґрунтя та інстанцію значущості.

Перший крок рефлексії, до здійснення якого я запрошую, належить до осереддя принципу дискурсу «D». Оскільки обов'язковість цієї основної норми, як це неодноразово було засвідчено трансцендентально-прагматичними представниками філософії дискурсу², мусить бути визнана як значуща кожним, хто справді щось прагне пізнати. Її ядром є регулятивна ідея аргументативного консенсусу, до якого треба прагнути. З огляду на це ядро можна коротко і просто сформулювати принцип «D» таким чином: «Чини так, щоб усі, зокрема всі ті, кого це стосується, як можливі партнери в аргументації, або дискурсу, погодилися б із твоїм способом дії».

Отже, регулятивна ідея консенсусу є не тільки осереддям діалогічного морального принципу, а й неартикульовано – ми в цьому вже пересвідчилися, – є засадничим критерієм *принципу відповідальності* Ганса Йонаса. Адже його мисленневий експеримент парі навряд чи можна тлумачити поза дискурс-етикою; однак це приводить до такого висновку: навіть у тому разі, коли ми не можемо знайти обґрунтованого порозуміння з тими, на кого покладаємо драматичні обмеження їхніх природних і соціокультурних умов життя,

ми як партнери в дискурсі в питаннях довілля і умов життя в майбутньому зобов'язані до обережності й обачливості.

Друга рефлексія щодо дискурсу, з якою пов'язані мої штудії, стосується нашої ролі в дискурсі як *тілесних його учасників*. Існуючи тілесно, ми як учасники дискурсу належимо до певного довілля, що є умовою існування нашого дискурсу. Окрім того, для участі в дискурсі ми потребуємо політичної *свободи*, свободи комунікації взагалі. Від неї залежить, наприклад, те, наскільки ми можемо ставити критичні запитання, ще більше, наскільки ми можемо мати інформацію (зокрема, про потенційні небезпеки атомних станцій і реакторів), потрібну для перевірки відповідальності таких проєктів. Жодна відповідальність за майбутнє не можлива без відповідальності за (по можливості) необмежену комунікативну свободу.

Адже обмеження природних і соціокультурних умов життя водночас є й обмеженням соціокультурних або природних умов існування-або реалізації дискурсів, а тим самим і комунікативної свободи і відповідальності як виправдання (*Rechtfertigung*). Коли це трапляється, тоді не потрібна жодна дискусія, – особливо коли йдеться про альтернативу буття чи небуття. Дискусія про моральне право сучасників обмежувати дискурси прийдешніх поколінь непотрібна, як зоб: вона просто аморальна. Адже ми підважували б нашу достеменність як дискурс-партнерів, коли б ми, з одного боку, *надавали б значущості* нашим намірам в універсумі дискурсу, а з другого – захищали б такі наміри, які заважають можливості *реалізації* універсальних дискурсів.

Адже для моральної аргументації є не тільки характерним, а й неунікним той факт, що ми зважаємо на те, наскільки ті чи ті тези або намір узгоджені з *нашою достеменністю як партнерів у дискурсі*. Узгодженість тези або наміру з роллю партнера в дискурсі є останнім критерієм для значущості аргумента, внеску в дискурс. Це і є сократичною діалогічною когерентністю: узгодженість *партнерства в дискурсі* і відповідного внеска в *дискурс*, які «ми» як учасники дискурсу, «ми» як здатні мислити передбачили з логічною необхідністю (як обов'язкову)... Адже за відповідністю ролі партнера в дискурсі і тези, що висувається ним як значуща, годі шукати ще якоїсь підстави.

Таке сократівське розуміння є головною спрямованістю берлінської дискурсивної, або трансцендентальної прагматики³. Тут я й спираюся на це розуміння. Отже, на цьому базисі я хотів би з Вами – спираючись на дискусію між метафізичною етикою відповідальності Йонаса і етикою відповідальності, обґрунтованою прагматикою дискурсу, – обговорити питання, наскільки ми можемо бути відповідальними за атомну енергію в аргументативному дискурсі. Отож, нам слід перевірити, наскільки *опція* за ядерну енергію збігається з *нашою роллю* як партнерів у дискурсі.

Насамперед поставимо принципове запитання: чи можемо «ми» як достеменні партнери в дискурсі виправдати такі обмеження наших життєвих умов, пов'язаних із розвитком і використанням *атомної енергії* у вигляді *атомних реакторів* або навіть атомних підводних човнів тощо? Або ми тим самим змиримося з навантаженнями і небезпеками, які ми як партнери в дискурсі не можемо виправдати?

Цю ситуацію, яка містить у собі кілька наслідків, варто розглянути з трьох позицій. *По-перше*, in praxi dubios є і залишається відмінність між мирним використанням атомної енергії і воєнним застосуванням. Однак хто має реактор, той недалеко від бомби. І договір про нерозповсюдження [ядерної зброї] зобов'язує, з одного боку, до відмови від бомби, а з іншого боку, – до «якомога ширшого обміну обладнанням, матеріалами, науковою і технологічною інформацією для мирного використання ядерної енергії». На цьому наполягає держава-підписант (цього договору – АЄ) Іран, принаймні до сьогодні (липень 2009 і, мабуть, до тих пір, поки там зберігатиметься влада режиму Хаме-неї-Ахмадінежада), підтверджуючи тим самим безсилля Міжнародної агенції з атомної енергії (МАГАТЕ) у Відні, а отже, й той факт, що атомна енергія є цивільно-військовим двуликим Янусом.

По-друге, вже будь-яке штучне вивільнення радіоактивності, не тільки у великих масштабах, а й у масштабі *одного* атомного реактора, створює ситуацію, «невирішувану в майбутньому»⁴.

По-третє, використання атомної енергії потребуватиме великомасштабних високотехнічних, спеціальних адміністративних і поліцейних заходів, а отже, й постійних (принаймні регіональних) обмежень свободи терміном понад 250000 років (десятикратний період напіврозпаду плутонію 239) – це 7381 поколінь. Уже відомо, що йдеться тут про контроль за «небезпеками колосальних масштабів» (Денінгер)⁵.

Тепер уявімо собі якомога більше технологічний ланцюг наслідків, на мить «забудьмо» при цьому аварії реакторів у Гарисбурзі, Чорнобилі та Фукусімі, а також

чимало напівкатастрофічних випадків, наприклад у США, Франції та Угорщині⁶ і контрфактично припустимо, що *скрізь* установа тільки якнайбезпечніша реакторна техніка; окрім того, спираймося ще й на припущення, що вже не буде жодної виробничої аварії реактора. Такий собі утопічний сценарій дружньої техніки!

Саме тоді залишається розглянути всі можливі зовнішні руйнівні фактори: від терористичних актів через воєнні дії або аварії літаків до землетрусів тощо, так само як і *людський* фактор у цивільному обходженні з тим, що є внутрішньо перфектною (велике припущення!) технологією. Для запобігання або ефективного подолання таких руйнівних випадків не можуть взяти відповідальність за наслідки ані групи людей, ані інституції; вже тому, що і ті, і ті здебільшого є кінцевими, тимчасом як термін нагляду й відповідальності за людськими мірками є майже нескінченним. Відносно документована історія людства охоплює – і це тільки в Китаї – часовий простір 3500 років. Застосуванням тільки одного-однісінького реактора, враховуючи час напіврозпаду тільки плутонію, ми навантажуюмо майбутнє людство відповідальністю масштабом, що перевершує в 40 разів: 25 000 років. Це і є енергетична політика? Це і є найбільша мрія?

По-четверте, стосовно цього проміжку часу неможливий жодний солідний прогноз щодо стану спокою або великих тектонічних зсувів місць, призначених для захоронення радіоактивних матеріалів. Земля загалом «працює» й рухається. В кращому випадку все нагадувало б їзду верхи через земне озеро⁷, як скептично констатував би (аж ніяк не романтичний) поет – автор

балад через тисячі років, як би тоді, що неймовірно, ще існували люди. Надія на диво, яке врятувало б від небезпеки, в яку ми самих себе загнали, є цілковито безвідповідальною⁸.

Із Йонасом проти Йонаса: мисленнєвий експеримент парі versus «прагматичне» ставлення до атомної енергії

Із Йонасового мисленнєвого експерименту парі⁹ у відповіді на запитання про відповідальність у сфері використання атомної енергії впливає категоричне «Ні». Така відповідь не залежить від того, наскільки сам Йонас застосовував цей аргументативний тест до використання ядерної енергії. І це не випадково; щодо цього він представляв саме думку, не перевіряючи її за допомогою ним же самим розробленого критерію. Це стосується і не прогнозованості, і припису, цей брак знання обмежити насамперед *евристикою морального страху*; це стосується і критерію оцінювати тільки такі способи дії й техніки, для яких може бути прийнятним *порозуміння* можливих учасників, оскільки вони не ставлять на кон *цілість* своїх інтересів. Істина, а отже, й актуальність дискурсу Йонаса, впливає з його головної думки, з фігур аргументації та інструментів дискурсу, які він надав нам, учасникам дискурсу. Спираючись на це, нашу проблему можна вирішувати з Йонасом проти Йонаса: з мислителем, який визнає обов'язковість дискурсу, проти мислителя, думка якого цю обов'язковість піддаває.

Як можна побачити у Канта, зокрема в його суперечці з Беняміном Константом щодо дилеми правди-

вості, і філософи можуть цілковито суперечити самим собі і підважувати свою принциповість, коли вони представляють тільки свою інтуїцію, свою гадку або особисту оцінку, забуваючи при цьому свою принциповість (Prinzipienerkenntnis) – зокрема, і свою роль як партнерів у дискурсі. Звісно, у випадку з Кантом це особливо дивує, адже йдеться тут про розроблену статтю¹⁰, тимчасом як Йонас висловлюється в розмовах спонтанно.

У розмові з Інго Германом на телебаченні Йонас висловив щодо атомної енергії таку думку: «Я гадаю, що це не питання, яке повинні вирішувати інтелектуали. Радше треба перейматися тим, які запобіжники щодо шкідливих і небезпечних наслідків застосування ядерної енергії варто по можливості вдосконалювати, якщо обережно застосовувати ядерну енергію. Бути обережним означає не тільки діяти згідно з усіма правилами безпеки, які є у розпорядженні сьогодні, а й у малому масштабі, який ще не став необхідним складником нашої енергетики. Однак достатньо принаймні накопичувати досвід і виносити справді компетентні й предметні судження про те, варто чи не варто й надалі цим займатись. Тому слід зосередитись на питанні розміщення ядерного сміття, тобто радіоактивних відходів, які мають різні терміни існування.

Отже, моя позиція щодо цього питання цілком прагматична: якщо техніці вдасться створити справді безпечну систему утилізації відходів, то й надалі можна, навіть треба, як я вважаю, використовувати ядерну енергію в господарстві. Якщо це не вдасться, то треба відмовитися від її використання. Однак аби це

з'ясувати, треба насамперед конкретизувати цей масштаб обережності»¹¹.

Йонасове «цілком прагматичне» судження є відмовою від застосування ним самим висуненого мисленнєвого експерименту «парі»; цей експеримент ігнорується у двох аспектах: *по-перше*, тут, власне, бракує фази випробування, оскільки крайня небезпека вже і є випробуванням, точніше: загроза, яка діятиме багато тисяч років. І саме це ставить під сумнів моральну відповідальність; і навіть її унеможливорює. Це ставить її принаймні під сумнів, оскільки рішення *за* атомну енергію, отже, рішення на користь загрозовій довіллі й людському життю технології, яка до того ж обмежує і свободу, не дає можливості ревізії. Адже це рішення протягом тисячоліть робить незворотними наслідки радіоактивного випромінювання (та інших, з цим пов'язаних побічних наслідків). Радіоактивність не можна відкликати. Тут не може бути помилки, оскільки не може бути відповідальності.

По-друге, техніка, що не дає схибити, просто не існує для людини, тобто для істоти, яка здатна помилятися й помиляється. А така техніка передбачає безпомилковість. Та ми не є безпомилковими істотами. Вирішуючи на користь атомної енергії, ми маємо на увазі, що ми є так само хорошими, як і безпомилковими. Це *погана метафізика* віри в технічний прогрес, яку Йонас різко розкритикував би як вбудовану у високі технології й безвідповідальну тенденцію до утопізму¹². Тенденційний утопізм високих технологій за доби технологічної цивілізації, засадниченої вірою в прогрес і конкуренцією, заперечує «знання про незнання», якого по праву сократично вимагає

Йонас¹³. Якщо серйозність та раціональність комплексної оцінки ситуації та ризикованих для життя й моралі рішень залежать від того, наскільки береться до уваги фалібельність інтерпретації ситуації, то відповідно дається й можливість перевірки відповідних заходів.

Сократична рефлексія діалогу доводить дискурсивну обов'язковість таких постулатів: а) у своїх рішеннях треба брати до уваги знання про не-знання і б) безумовно, слід утримуватися від незворотних за своїми наслідками, небезпечних для життя й моралі заходів. Ці постулати є дискурсивно обов'язковими, адже достеменність партнера в аргументації, який ставить під сумнів обов'язковість хоча б одного з цих постулатів, також ставиться під сумнів. До того ж вони неподільні, оскільки не можна визнавати обов'язковість одного, водночас заперечуючи обов'язковість другого. Тому обидва імпліцитно містять у собі передумову обіцянки діалогу. У системі нормативних умов смислу участі в дискурсі я запровадив це як п'яту обіцянку діалогу а ргіогі. Так само як і з іншими обіцянками дискурсу, і в разі з цією імпліцитною обіцянкою дискурсу це означає таке: кожний, хто щось стверджує, отже, претендує на значущість, так чи так вже погодився із зобов'язанням бути в ролі партнера в дискурсі. *Саме тим*, що, беручи на себе роль партнера в аргументативному дискурсі, водночас беруть на себе й низку дискурс-зобов'язань. У конкретному дискурсі стосовно проблемної ситуації (наприклад, небезпечної ситуації, створеної застосуванням атомної енергії), яка може бути інтерпретована тільки за допомогою теорії і/або оцінок ситуації, до цієї імпліцитної обіцянки належить

самозобов'язання: «Я братиму до уваги *фаллібельність* аналізу ситуації і відповідних до неї дискурсів, отже, вважатиму їх результати такими, що *потребують перевірки*, а тому не пропонуватиму жодного способу дії, що не потребує перегляду, наслідки якого не узгоджуватимуться з іншими вищезазначеними діалогічними зобов'язаннями»¹⁴.

Оскільки тут немає можливості обґрунтувати й розгорнути (відкрити) систему наших зазначених діалогічних зобов'язань, цю систему ми тільки зауважимо.



Сократичний розмисл щодо наших діалогічних зобов'язань розкриває нам умови смислу участі в діалозі як норм ролі партнера в дискурсі і елементи принципу дискурсу. Аналітично ми можемо відрізнити чотири домагання значущості (а) від шести імпліцитних діалогічних зобов'язань (b). Останні відповідно пов'язані з тим, що вони впливають із розмислу партнера в

аргументації щодо своєї ролі в дискурсі: «На що ти морально претендуєш тим, що передбачаєш чотири домагання значущості, тобто імпліцитно заявляєш, а отже, так чи так обіцяєш щодо іншого (можливого) партнера в дискурсі?»

З позиції дискурсивної прагматики таким, що підлягає осмисленню, тобто обговоренню як внеску в аргументований діалог, є мовлення, міркування як прагнення виконання, або здійснення **чотирьох домагань значущості** (а):

Самовідповідальність

а1) домагання *зрозумілості* мовленневих актів (R) як узгодженість їхнього смислу з несуперечливістю пропозиціонального змісту (P) як P, як *частини R* і R загалом як *участі в дискурсі* (! передумова для іншого, щоб *мати змогу* мовцю комунікувати з ним про R);

Самовідповідальність & Співвідповідальність

а2) домагання *правдивості* мовних інтенцій разом з *достеменністю* готовності брати участь у дискурсі (передумова для іншого, щоб *воліти* комунікувати з мовцем щодо R і брати участь у R);

а3) домагання *істини* або істинності моєї пропозиції так, щоб вона серйозно була сприйнята в дискурсі й могла бути перевірена в дискурсі;

а4) домагання *летітимності*, або правильності норм і способів поведінки (також і «моїх» у дискусії), щодо чого вони можуть бути перевірені в дискурсі;

a1) = конститутивна умова для комунікації загалом;

a1–4 = частково конститутивна умова, частково регулятивна ідея з конститутивною функцією для дискусій і досліджень.

Уже тим, що ти береш на себе роль партнера в аргументативному дискурсі, а отже, визнаєш чотири домагання значущості, ти а ргіогі обіцяєш усім можливим партнерам в аргументації виконувати шість практичних домагань, принаймні береш на себе такі діалогічні зобов'язання:

Самовідповідальність

v1) надавати себе в розпорядження іншим як *автономним партнерам у дискурсі* з метою дискурсивної перевірки, отже, дбати про *несуперечливий і відповідний істині предметний внесок у діалог*;

Самовідповідальність & Співвідповідальність

v2) брати до уваги *необмежену спільноту всіх можливих суб'єктів домагань*, отже – всю сукупність осмислених аргументів, тобто осмислено аргументованих життєвих домагань, як останню смислову й значущу інстанцію (самокритично щодо себе і щодо результатів), отже, шукати якомога вагомішого аргумента;

v3) визнавати за *всіма іншими* як можливими *партнерами в діалозі рівні права* і поважати їхню гідність: дискурсивна справедливість (разом із чесністю) і людська гідність;

v4) бути *співвідповідальним за дискурс* (як можливість відповідальності, тепер і в майбутньому), а отже,

й за (здійснювані в конкретних, фаллібельних дискурсах) правові, екологічні, соціальні та культурні умови реалізації публічних дискурсів;

в5) брати до уваги *фалібельність* аналізу ситуацій і відповідних ситуації дискурсів, тобто уможливлувати перевірку їхніх результатів і не пропонувати неможливих для перегляду способів поведінки, наслідки яких не узгоджувалися б з попередніми пунктами (в1- в4);

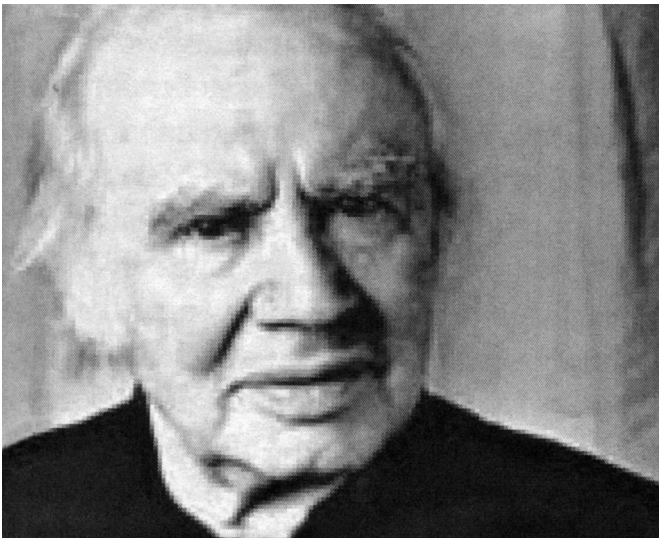
в6) і в цьому сенсі (в5) також треба бути *співвідповідальним* за тенденцію *впровадження результатів дискурсів* у сфери повсякденної суспільної практики.

В1-6 = дискурсивна регулятивна ідея з конститутивною функцією для дискусій та досліджень

Що стосується дискусії про Йонасовий вотум атомній енергії, то, *по-третє*, в мене є сумнів щодо того, наскільки йдеться тут про «випробування» в строгому сенсі, оскільки будь-яке випробування атомної енергії є морально неприйнятним у двох аспектах. Насамперед попри своє первинне призначення воно є фактом «нехтування приписом зворотності». Зокрема, вивільнену радіоактивність вже не можна знову приборкати. І робота тільки одного реактора поставить перед тисячами генерацій досі ще не вирішену (!) всеосяжну проблему захоронення відходів. До того ж уже під час роботи реактора виникає ризик, який Йонас експліцитно засуджував як безвідповідальний, а саме – можливість загрози «цілості інтересів інших», зокрема їхньому життю.

Окрім того, і саме випробування було б загрозою передумові відповідальності, а саме – комунікативній

свободі. Адже будь-який ядерний реактор передбачає обмеження політичної свободи, оскільки експлуатація атомної станції потребує найпильніших заходів безпеки й охорони. Принаймні тоді, коли випробування дістанеться стадії широкого забезпечення енергією загалом, заходи безпеки й репресій можуть привести навіть до того, про що застерігав Роберт Юнгк¹⁵, а саме – до атомної держави, пропаганда і репресивна система якої унеможливлуватиме свободний політичний дискурс у сфері енергетики. За приклад може правити використання атомної енергії у Франції – батьківщині політичної свободи.



По-четверте, Йонас у цитованому вступі залишив поза увагою той факт, що для його умови обережності в застосуванні ядерної енергії, яка стосується і «малого масштабу», тобто «масштабу обережності», немає жодної гарантії. Яка інтегральна й незалежна сила повинна стати гарантією для всього світу, щоб відповідати цій

умові? Можливо, такий картель інтересів, як МАГАТЕ у Відні? Така гарна пропозиція не враховує протилежні реальності, як, наприклад, конкуренцію інтересів концернів, націй, воєнно-промислових комплексів. Ще більше, Йонас залишив поза увагою, що такі фактори інтересів і потуг *не можуть* бути приборкані без потужного, орієнтованого на принцип відповідальності, світового уряду.

Очевидно Йонас міркує тут не в сенсі реалістичної тверезої етики відповідальності за наслідки, яка згідно з ідеєю Макса Вебера про політичну етику і постулатом Апеля про «частину В етики» ставить запитання: «Чи треба *ще й* морально відповідати за можливі побічні наслідки способу дії Н у ситуації орієнтованих на розрахунок партнерів у дискурсі і *до того ж* *непрогнозованих* руйнівних факторів і можливих загроз?». Йдеться про загрози через людські помилки (від недбальства до аморальності) або через аварії літаків, терористичні акти або землетруси і відповідні зміни земної кори. Отож, насправді Йонасове міркування хибне, оскільки воно спирається на два припущення, які не мають сенсу: перше припускає щось на кшталт квазілабораторної ситуації, неможливої на атомних станціях. Друге припускає інтегративну й розумну владу над світом, яка (в «надсвітовій лабораторії») могла б гарантувати й гарантувала б обережне проведення фази випробування.

Що стосується *способу аргументації*, то Йонас пропонує тільки поміркованість, яка не застосовує моральні критерії його ж «принципу відповідальності» і не пропонує критерії етики відповідальності за наслідки для необхідної стратегії. Якщо застосувати до

атомної енергії Йонасів мисленнєвий експеримент парі як критерій, то виявляється, що його використання рівноцінно безвідповідальному парі. Застосування ядерної енергії може бути саме тим, що «ставитиме на кін цілість інтересів усіх інших, кого це стосується; а саме – у незворотний спосіб, тобто буде нищівним для такої цілості. Адже спосіб ревізії тут неможливий.

Що стосується дискурсивної спроможності політично прагматичної пропозиції Йонаса, то це означає, що вона, так би мовити, в «ауті» (das Aus). Оскільки да-нина, яку ми маємо сплатити за незворотність хибного рішення, суперечить і Йонасовому сократичному постулату про те, що за технологічної доби «визнання незнання» повинно спрямовувати пошук рішення як «зворотний бік обов'язку знання, а отже, і [як] частина етики»¹⁶, і відкритому в прагматиці дискурсу й доведеному в рефлексивному діалозі п'ятому зобов'язанні аргіогі.

Обмеження Йонасового сократичного постулату і фази випробування було б таким обмеженням, яке поклало б край будь-якій самовідповідальності; воно було б виправданим тільки тоді, коли б необхідність застосування атомної енергії людством могла б бути доведена. Тільки тоді, коли це застосування було б доконечно необхідним для *збереження людського життя на Землі*, – також і відповідно до критеріїв Йонаса – воно б *ще* дозволяло бути самовідповідальним, ухвалюючи гранично ризиковане моральне рішення. Проте це не стосується атомної енергії, яка тільки демпінгується і лобіюється інтересами індустріальної політики.

Атомна станція як стратегія необхідності з позиції етики відповідальності?

Щоправда, палкі прихильники розбудови, або побудови нових атомних станцій запевнятимуть, що така гранична ситуація впливає вже з огляду на тенденцію зростання народонаселення і необхідність захисту клімату: ядерний реактор як адекватна ситуації стратегія необхідності в сенсі «принципу відповідальності». В цьому сенсі показовим є вотум, оприлюднений у пресі правлінням об'єднання підприємців електричної і газової галузі EnBW, Utz Claassen перед самими виборами до німецького бундестагу, вересень 2005 року. Для глобального захисту клімату, як стверджується в ньому, немає іншого шляху, крім розвитку атомної енергетики: «Сьогодні в 15 країнах Євросоюзу споживання енергії на душу населення вшестеро більше, ніж у Китаї. Якби ця азійська світова надпотуга прагнула досягти європейського рівня без ядерної енергії, їй потрібно було б збудувати 2000 нових станцій потужністю 500 мегават [...], навіть за умов ідеального використання енергії викиди двоокису вуглецю становили б 3500 мільйонів тонн. Годі казати вже про подальше зростання народонаселення та розвиток інших країн»¹⁷.

У чисто аргументативному дискурсі з огляду на етику відповідальності ця позиція має відповідати насамперед критерію майбутнього щодо відповідальності за результати, який ставить нагальне запитання: чи утворює запропонований спосіб поведінки або її максима когерентну, результативну стратегію як проміжну частину довгострокової моральної стратегії, спрямованої – так само результативно – на створення

відповідних моралі умов діяльності й посилення моральної мотивації? Якщо ця умова не забезпечується, то неунікна стратегія необхідності має бути засуджена як неморальна. Необхідна проміжна стратегія етики відповідальності мусила б відповісти принаймні на такі запитання:

чи відповідає розуміння ситуації його точному розрахунку зростання потреб в енергії? Чи, може, воно є безвідповідальною констатацією *status quo*, констатацією, спрямованою і на відмову від сталого заощадження енергії, і на відмову від сприяння дослідженням і розвитку сонячних енергостанцій?

чи може атомна енергія взагалі відігравати велику роль в середньостроковій енергетичній і кліматичній політиці, де її частка у вичерпних джерелах енергії становить тільки 2%¹⁸, а запаси урану за кілька десятиліть будуть вичерпані?

Яка потужність сонячних станцій належить до «ідеальної енергетики»? Якою мірою глобальне виробництво енергії може бути примножено за рахунок сонячної енергії, сонячних станцій?

Чи є європейське «нормальне споживання» виправданим та незаперечно необхідним масштабом, чи цей рівень споживання можна суттєво знизити заходами заощадження енергії, скажімо, подальшою децентралізацією забезпечення енергією, при виробництві струму і тепла в накопичувальних станціях. Можна подбати також про шведський стандарт у будівництві осель, повторне використання енергомістких матеріалів.

Якою мірою можна збільшити заощадження енергії шляхом підвищення ефективності її використання

та використання води, а також шляхом її рециркулювання?

Яким чином можна контролювати і зменшити екологічне навантаження виробництва і транспорту через інституціалізацію екологічного балансу?

Який ефект для захисту клімату мала б глобалізація вжитих у пунктах 5 і 6 заходів внаслідок інвестицій у сонячні станції у всесвітньому масштабі?

Досліджувати і розуміти зазначені тут можливості є очевидним обов'язком; той, хто сьогодні заявляє про морально відповідальну часткову стратегію енергетичної політики, не беручи до уваги ці можливості, не може бути достеменним партнером у дискусії в дискусіях про екологічну і кліматичну політику.

Метафізичний ціннісно-етичний вердикт Роберта Шпемана щодо атомної енергії – передується рефлексивним дискурсом

Тепер дозвольте мені долучитися до подальших міркувань, як вони були представлені вже 1981 року в «Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik» ціннісно-консервативним філософом моралі Робертом Шпеманом¹⁹, думки якого дотичні до метафізики Йонаса і який при нагородженні Йонаса Премією миру Німецької книготоргівлі 1987 року висловив ці міркування в похвальній промові протагоністові етики відповідальності. Ці міркування великою мірою обов'язкові в моральному сенсі, *оскільки* є саме аргументативним тестом скептика, який полягає в тому, що саме тоді, коли ми виступаємо як

скептики, ми водночас мусимо визнавати себе і як партнерів у дискурсі. Чому і як?

Запитаймо, який стосунок результати Шпеманових міркувань мають до тих моральних зобов'язань, які ми не можемо раціонально поставити під сумнів, якщо ми щось серйозно обмірковуємо, відтак як партнери по аргументації *строго* підходимо до проблеми. У такий спосіб ми піддаємо афірмативні (стверджувальні) тези або сумнів сократично-діалогічній перевірці. Вона уможливорює знання про обов'язковість, оскільки дає можливість усвідомити дискурсивні обов'язки партнера по аргументації.

Сила очевидності сократично-критичної перевірки смислів дається взнаки особливо тоді, коли тези, що підлягають перевірці, висуваються їх автором із цілковито іншою комунікативно-філософською самоочевидністю і урешті-решт автору можна сказати: «Якщо ти висунув свої тези або аргументи навіть у цілковито інших, порівняно з сократичною прагматикою дискурсу, рамках мислення, саме представляючи цілковито іншу мисленнєву позицію, – байдуже, буде це метафізично-теоретична чи аналітично-теоретична позиція, – ти вже висловлюєш певні очевидності, які ми *всі* як партнери аргументативного діалогу розділяємо і в яких ми можемо пересвідчитись *як* в очевидностях дискурсу». Чи можна це довести з огляду на Шпеманові аргументи?

Шпеман мислить не з позиції рефлексивного сократичного діалогу, він шукає в теоретичній позиції моральні масштаби, які існують *до* будь-якого фактичного дискурсу (1). Однак стосовно цих масштабів ставить своє запитання й сократична прагматика дискурсу: вона шукає *обов'язковостей a priori*; тобто обов'язковостей,

які існують і є чинними *незалежно* від того, що ми робимо фактично, скажімо, спимо чи дискутуємо. Адже це контингентні факти і як такі є неважливими для питання обов'язковості: звідси не можна вивести належне.

Оскільки Шпеман відповідно до метафізичної традиції мислить із теоретичної позиції, він не рефлексує щодо того, що він уже веде аргументативний дискурс стосовно інших, *оскільки він мислить* і вдається до метафізичного пошуку принципів (2). Саме це робить діалогічний сократик свідомо: «Усвідомлюй, що, претендуючи на значущість своїх тез щодо *іншого*, байдуже, завдяки яким методам ці тези отримані, ти вже цим поділяєш вимогу аргументативного дискурсу як основи для значущості твоїх думок».

Що стосується результатів Шпеманового пошуку (1), то йому йде назустріч філософія дискурсу, завдяки її повороту до сократичної діалогічної рефлексії. Шпеманів пошук принципів, які існують *до* будь-якої фактичної дискусії, тобто (говорячи метафізично-онтологічною мовою) є первиннішими за дискусію, є також її справою. Адже у своєму вихідному кроці обґрунтування, реконструкцією внутрішніх передумов дискурсу, вона відкриває нормативно змістові передумови аргументації. Тоді постає порівняння: чи узгоджені такі моральні масштаби, які прояснюють N.N. – серед них і аристотелівський метафізик S. –, з нормативним змістом пресупозицій дискурсу?

Якщо така узгодженість є, прагматика дискурсу пересвідчується ще самокритичніше: в її другому кроці обґрунтування вона дає слово скептику щодо принципів. Тільки вона запитує з *рефлексивно-діалогічної* позиції: чи можливо осмисленим аргументом, тобто

участю в перевіряльному дискурсі тут і тепер поставити під сумнів шуканий консенсус. Тільки коли це *не* можливо, адже сумнів зруйнував би аргументативний діалог і тим самим був би таким, що не має сенсу, тільки тоді цей масштаб моральності а ргіорі *означав би* принципове моральне зобов'язання. Чому? Тому що визнана *основа* його обов'язковості: його аргументативна незаперечність (Unhintergebarkeit), його провідна роль як умова смислу дискурсу, який строго керується аргументами. Таким чином проявляється те, що заперечує Шпеман, а саме – «аргументативне передумання масштабів моральності [...] як основа їх значущості»²⁰. Це як раз і прогледів Шпеман внаслідок своєї теоретичної позиції (2) забуття дискурсу.

Та фактично є консенсус щодо того, що міркування Шпемана відповідають важливим предметним критеріям і обов'язкам відповідальності, які ми *як* партнери у дискурсі маємо враховувати впродовж дискусії щодо атомної енергії, оскільки вони передбачаються в сократичному діалозі. Так, він зауважує «знецінення світу [...] створенням *джерел небезпек, що мають незворотний характер*, які переважають джерела небезпек, властивих самій Землі (вулкани, буревії, природна радіоактивність тощо). Моральна відповідальність у використанні атомної енергії першою чергою залежить від того, наскільки ця проблема піддається вирішенню. Це питання й досі залишається без відповіді, до того ж невирішеним є й те, чи можна на це питання взагалі дати позитивну відповідь. Однак навіть у разі позитивної відповіді ми не маємо *права* ставити життя майбутніх поколінь у залежність від умови, наскільки ми можемо *напевне* сказати, якою мірою ці умови залежать

від нашого стану наукового пізнання і наших державних засобів контролю. Як відомо з історії, наукові й технічні стандарти можуть знову бути втрачені»²¹.

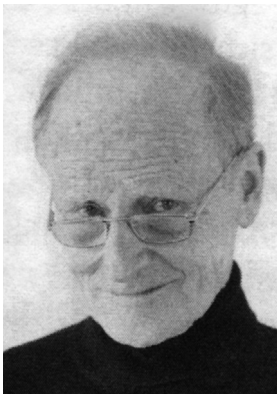
Переконливість цих аргументів стане зрозумілою, щойно ми вирізимо прикладні поняття відповідальності, а отже, й відповідальність за майбутнє, й усвідомимо той тягар наслідків діяльності, за які ми як партнери у дискурсі не зможемо відповісти в разі висунення нам нашими нащадками звинувачення. Пильніше погляньмо на те, про що тут ідеться.

З одного боку, громадяни багатьох націй як дієвці атомної ери з самого початку спільно відповідальні. Вони є *спів-авторами* радіоактивної небезпеки, отже, фактично, або емпірично співвідповідальні в каузальному і ретроспективному сенсах «відповідальності за наслідки дій», як це визначили Ганс Ленк і Матіас Маррінг²². До того ж внаслідок створення далекосяжних, шкідливих для майбутнього людей джерел небезпек це становить проблему ризику відповідальності за майбутнє в сенсі *проспективної* і *нормативної* відповідальності, яку ми як партнери у дискурсі мусимо виправдати щодо можливих учасників, урешті-решт, щодо майбутніх поколінь²³.

Що це означає? Хай як це болісно усвідомлювати, це означає, що ми, – в подвійній ролі каузального *спів-автора* і *дискурс-партнера* – стоїмо перед можливим звинуваченням за весь величезний проміжок часу атомної доби, аргументативна перевірка якого невідворотно приводить до звинувачувального вироку. Проте яким чином ми, як партнери по аргументації, в змозі бути відповідальними *перед* інстанцією універсуму дискурсу по відношенню до правових вимог майбутніх по-

колінь? Чи можемо ми будівництвом атомних станцій *всупереч* ліпшому логічно-науковому знанню (непрогнозованість світової історії і безпеки як стосовно атомних реакторів, так і атомних відходів у перебігу історії Землі) і *всупереч* історичному досвіду легковажно допустити, щоб майбутні покоління внаслідок викликаних нами небезпек для життя припинили б своє існування – і це на *все* майбутнє.

«Інше питання у зв'язку з цим полягає в тому, наскільки ми самі бажаємо підкоритися такому обмеженню громадянських свобод, яке потрібне з огляду на зростання можливого радіусу дії терористичних загроз. Вказівка на економічні необхідності недостатня, аби виправдати такі загрози, оскільки при таких необхідностях йдеться не тільки про виживання, а й про виправдання певного стандарту життя або певної форми господарства. Етика потребує врахування *кола всезагальних інтересів*, а не інтересів окремих осіб. Ми не важливіші за тих, хто житиме після нас, а вони, своєю чергою, не важливіші за нас. Вирішальною є та обставина, які інтереси майбутніх поколінь з якими інтересами сьогоднішніх тут порівнюються. І тут ін-



терес збереження *невідчужуваних природних умов людської свободи* має перевагу над усіма іншими інтересами»²⁴.

У цьому аспекті аристотелівець Шпеман обмірковує такий критерій як моральний принцип. Ці міркування дають можливість ліпше обґрунтувати, навіть довести їхній результат як обов'язковий,

якщо показати предметну дискусію (про небезпеки або переваги атомної енергії).

Спершу абстрагуймося від цієї проблемної ситуації і запитаймо, які, власне, *блага й масштаби* «ми», як учасники дискурсу, маємо на увазі. До цього належить благо комунікативної свободи (на відміну від егоїстичного *свавілля*). А чи не належить до цього також критерій універсалізованої взаємності інтересів?

Аби у цьому впевнитися, нам треба перевірити в актуальній діалогічній рефлексії, наскільки ставлення під *сумнів* тієї чи тієї тези взагалі є осмисленим внеском у діалог: діалог, який дав би змогу виконувати роль достеменного партнера в аргументативному діалозі. Чи можемо ми як достеменні партнери в дискурсі висловлювати сумнів щодо таких тез: «Свобода є безумовним дискурсивним і моральним благом», «в практичних дискурсах лише такі інтереси можна вважати хорошими, які відповідають універсалізованій взаємності»?

З огляду на (*for the sake of argument*) поставлену під сумнів тезу про свободу можна напевне отримати такий результат: «Свобода (на відміну від *свавілля*) є первинним і незаперечним дискурсивним і моральним благом, оскільки – по-перше, її виправдання і її чинність вже визнається як значуща кожним учасником дискурсу в його мовному висловлюванні. Із цього випливає, знову ж таки, по-друге, що жодний учасник дискурсу не може обмежувати це благо іншому, не заперечуючи водночас свою власну достеменність і тим самим вибиваючи основу для дискурсу. (Оскільки це є незаперечна необхідність на кшталт альтернативи буття або небуття.)

Також і Шпеманове розрізнення «всезагальний versus партикулярний інтерес», яке ним просто констатується, можна обґрунтувати як незаперечне, коли ми усвідомлюємо себе в своїй ролі партнерів по аргументації. Якою мірою? Коли «ми» з'ясовуємо, що, постаючи партнерами в дискурсі, «ми» усвідомлюємо: «я» можу з вірогідністю виправдати тільки такі інтереси, які засвідчують свою *всезагальну* значущість і цінність. Чому? Партикулярні інтереси, спрямовані на користь обмеженої особи або групи осіб, не поєднані з домаганнями значущості, пов'язаними з роллю партнера в дискурсі і заявленими вже кожною моєю участю в дискурсі. Це означає: оскільки «я» представляю інтереси без примусу, тільки силою запропонованих аргументів, я вже роблю це значущим, отже, стверджую вже їх *всезагальний* рівень, а отже, й здатність до універсалізації і *всезагальну* універсальну цінність. Перевіркою ствердження *всезагальності* є практичний дискурс.

Перевірка когерентності як короткий дискурс відповідальності

Нерідко перевірка значущості відбувається, так би мовити, *a priori*, а саме – сократичною рефлексією в діалозі зі скептиком²⁵. Тут ставиться запитання про когерентність ролі партнера в дискурсі та висуненої ним тези. Ця *прагматично-діалогічна перевірка когерентності* має вирішальні переваги над конкретним практичним дискурсом, що застосовується до проблемної ситуації, яка потребує інтерпретації. Вона набагато коротша порівняно з комплексним, що потребує великих

організаційних зусиль, *проведенням* пов'язаного з ситуацією дискурсу; до того ж вона завжди тоді *загальнонозначуща* і *загальноочевидна*, коли треба загострити спірну проблему (без викривлення) рефлексивним питанням.

Саме в конфлікті різних інтересів, які утворюють суперечливу ієрархію, існує очевидний шлях визначення пріоритету²⁶: «З огляду на свою роль партнера в дискурсі спитай «себе», який із значущих інтересів – взагалі або певною мірою – пов'язаний з твоєю роллю партнера в дискурсі». Ще сильніше: «Чи йдеться тут про інтерес, від здійснення якого залежить те, що «ти», *вірогідно*, зможеш вести аргументативний діалог і в майбутньому? Чи є саме таким інтерес, спрямований «на збереження необмежених природних передумов людської свободи? Перевір у дискурсі, що відповідає твоїй ролі партнера в дискурсі, коли ти хочеш цю роль ствердити, проте ставиш під сумнів перевагу цього інтересу. При такій перевірці когерентності ти пізнаєш, наскільки інтерес X є всезагальним, вартим того, щоб його прагнути, інтересом».

Питання про прагматично-діалогічну когерентність відкриває дискурс перевірки першого порядку, який водночас є діалогом і може і повинен здійснюватися як реальний діалог: як спільна рефлексія в діалозі – спершу щодо пресупозиції аргументування, потім щодо релевантності задля ствердження інтересу. Цей другий крок трансферує вагу обов'язковості пресупозиції щодо надання пріоритету якомусь із пов'язаних із ситуацією інтересів.

Щоправда, при другому кроці в обставинах вступає в гру фалібельність, яка звільняє пряме смислокри-

тичне засвідчення від пресупозицій дискурсу як умови смислу аргументації. Оскільки може бути так, що опосередкування смислу інтересу доволі залежить від наявної інтерпретації ситуації, на яку люди з цим інтересом відповідають або відповіли. Однак у сукупність ситуації (завжди вже інтерпретовану) і герменевтично, і евалюативно вбудована *можливість помилки в інтерпретації ситуації*: тлумачення або реконструкція становища є таким самим джерелом помилок, як і пов'язана з цим оцінка становища як виклик певному способу поведінки. Інтерпретація і оцінка дають привід для суб'єктивного викривлення.

Із названих пізнавальних логічних підстав випливає необхідність особливого методичного застереження. Так, *може* залишатись існувати передумова значущості, якщо вибрати практикувальний шлях скорочення інтерпретативної ситуації практичного дискурсу засобами запропонованої тут перевірки когерентності інтересів і пресупозицій дискурсу. Однак така перевірка когерентності, цей *дискурс in nise**, має щодо мисленнєвого експерименту дві переваги: Він працює з безумовними (*unhintergehbaren*) критеріями, що привносить вища міра інтерсуб'єктивності в процес міркування, виключаючи одразу ігровий простір свавілля, властивий мисленнєвому експерименту. Окрім того, така перевірка з самого початку здійснюється діалогічно, так що вона як сократівський метод відсилає до реального, пов'язаного з ситуацією, дискурсу. У разі сумніву сократичний перевіряльник когерентності також звертається до такого дискурсу.

* двома словами (лат.)

Принаймні в цій процедурі перевірки когерентності я вбачаю не тільки перевагу методу скорочення практичного дискурсу²⁷, а й відповідний морально-філософський метод діалогічного обговорення *таких* інтересів, реалізація яких не виключає ризики для життя або безпеки для свободи. Саме це стосується ядерної енергії або інтересів щодо ядерної енергії. Іншим прикладом є інтереси, технологічна реалізація яких містить у собі можливу зневагу до людської гідності, як це роблять, наприклад, передімплантаційна діагностика (ПІД) та генно-технологічні маніпуляції з ембріональними стовбуровими клітинами або в «споживацьких» дослідженнях над ними. Це було показано в кінці нашої першої штудії.

Що стосується нагальної проблеми атомної енергії, то ми зауважили, що в її обговоренні упевнилися, що нам треба усвідомлювати, які моральні зобов'язання як *абсолютні* обов'язки ми маємо *за плечима* і тому можемо зробити їх значущими як принципи. Отже, що ми маємо за плечима? Внутрішні умови смислу і зовнішні умови реалізації аргументативного дискурсу, говорить нам сократична рефлексія діалогу. А що це означатиме конкретно? Це прояснює нам рефлексивно-дискурсивна перевірка когерентності. Така перевірка вочевиднє той факт, що певні суспільні й культурні життєві вимоги, як, скажімо, вимога публічності в процесах прийняття політичних рішень і всезагальної можливості громадської участі в цих процесах, належать до умов реалізації дискурсів і тому мають принципову зобов'язувальну цінність.

Коли поряд із врахуванням потреб та інтересів предметом відповідальності стають і моральні можли-

вості діяльності людини, тоді з'являються безумовні вимоги, що ми не можемо ставити на карту ані існування людства, а отже й *умови буття* сфери морального, ані моральну справедливість і людську гідність, а отже, й *умови смислу* сфери морального. Технології, які *можуть* викликати такі дії, з огляду на ці підстави, взагалі не можна застосовувати, хіба що тільки в разі крайньої необхідності, тобто як стратегії порятунку людства. І то тільки з *великим* застереженням і можливістю перевірки. Однак атомна енергія має незворотний характер. І потенціал загрози тотального знищення людства, і потенціал загрози (наприклад, біотехнологічний) людській гідності можуть вимагати цілковитої відмови від використання технологій, і навіть саме тоді, коли таке застосування діятиме на користь життєвим інтересам і уявленням про справедливість *окремої* людини, окремих груп народів або окремих націй.

Нарешті, значуща завдяки Йонасу та етиці дискурсу вимога постійно забезпечувати можливість відповідальності і поважати моральні домагання прийдешніх поколінь зобов'язує до істотного сприяння умовам реалізації нашої відповідальності за майбутнє. Отже, не останньою чергою йдеться про те, щоб зберігати й поліпшувати відповідні *персональні* та *інституційні* умови (від формування матеріальних засобів і екологічного забезпечення життєсвіту до гарантії прав людини і громадянства), які, своєю чергою, і майбутнім поколінням уможливають умови діяти відповідально. В цьому широкому сенсі Йонасів онтологічний принцип постає як обов'язковий дискурсивний політичний принцип: «Можливість того, щоб відповідальність існувала, є передумовою будь-якої відповідальності»²⁸.

Розділ 3. МОРАЛЬ І ПОЛІТИКА

Прихильні читачі, зокрема Гюнтер Альтнер, запропонували цю статтю зі «Словника соціалізму» за редакцією Томаса Маєра та інш. (*Lexikon des Sozialismus*. Hg. von Thomas Meyer u. a.. – Köln: Bund-Verlag, 1986) зробити предметом дискусії. Ця пропозиція реалізується тут у дещо переробленому варіанті – з доповненням обговорення розділу зі звіту Гельмута Шмідта «У відставці» (2008), присвяченого політиці в сфері енергетики.

Таким чином, і далі триває конфронтація політичної діалогічної етики, в світлі якої вийшла ця стаття, і політики, що претендує на етику відповідальності, вельмишановного бундесканцлера а.д. Гельмута Шмідта. Такий собі мисленнєвий і, мабуть, навчальний посібник з політичної етики...

«Мораль і політика» є тематизацією політичної етики. Вона впливає з усталеного конфлікту між реалізацією інтересів і самоствердженням народу держави або групових інтересів, – з одного боку, та визнанням моральних принципів, які вимагають партнерства і зусиль, спрямованих на вагоміші аргументи. Обидва елементи цього конфлікту, хоча й є полем невирішеного відношення напруження, проте ніколи ані в історії, ані в сучасності (криза цивілізації як криза людства) не протиставлялись як цілковито непокєднувані протилежності. Адже реалізація інтересів, принаймні довгостроково, залежить від узгодженості між протилежними одне одному груп інтересів, скажімо,

націй. Однак ці узгодженості, як і будь-які угоди і перемовини, передбачають бодай мінімальну міру довіри, яка спирається на спільне визнання моральних принципів¹. Жодна довіра (*Vertrauenswürdigkeit*) до суперника або партнера в перемовинах неможлива без припущення того, що той готовий дотримуватись моральних принципів, таких як правдивість, ненасильство, повага до протилежної сторони як рівноправного партнера. Головну позицію політичної етики можна охарактеризувати так, що фактична реалізація інтересів і обов'язкова мораль є відношенням напруження щодо тенденції їх опосередкування.

За доби *раннього нового часу*, насамперед завдяки Ніколо Мак'явеллі, а також в абсолютизмі, зокрема через Жана Бодена, вільне від моралі самоствердження держави *політикою влади* було піднесено до ідеалу політичної раціональності, а саме – до розуму держави і її суверенітету. Та водночас на передній план вийшли християнський гуманізм і природне право просвітництва. Завдяки розвитку міжнародного права (Гуго Гроцій) і намаганням обґрунтувати громадянський стан миру на основі державного, або соціального договору з огляду на приватний інтерес як благо (Томас Гобс), були також відокремлені від моралі і нещадний державний розум, і егоїстичне самоствердження. Ще раніше вчення Мартіна Лютера про виправдання вірою і християнську дію в «двох царствах» дало імпульс для політичної етики: виконуючи свої обов'язки і функції у світі, християнин хоча й повинен діяти відповідно до них, а отже, й коритися «владі», проте за все, що він робить у царстві світу, він має відповідати перед Богом, якому повинен коритися більше, ніж людям. На основі своєї відповідальності за реальний світ (наприклад, як політик або вояк) християнин хоча й повинен бути готовим

до компромісу між абсолютною заповіддю любові Ісуса (любов до ближнього, Нагорна проповідь) і можливостями або потребами суспільно-історичної реальності, проте таким чином, щоб бути відповідальним перед Богом.

Політика в доповнювальності позитивізму/експертотократії і децізіонізму/екзистенціалізму

Коли в ХХ сторіччі визначалося відношення моралі й політики, тоді і поняття моралі, і поняття політики тлумачились у дещо *спрощеному вигляді*. Адже під впливом німецького лібералізму і насамперед Макса Вебера для духу часу стало звичним розглядати мораль (етику) у подвійному сенсі суб'єктивної, або приватної орієнтації переконання і дії, а політику навпаки – як у подвійному сенсі інтерсуб'єктивне застосування панування над суспільством і відповідальності за нього. Політика інтерсуб'єктивно значуща, коли відповідає двом умовам: якщо її, пов'язане з насиллям, застосування панування є легальним у державно-правовому сенсі і визнається як легітимне народом держави і якщо її реалізація відповідальності здійснюється відповідно до процедур, отже, цілераціонально, спираючись на «ціннісно-нейтральне знання експертів» об'єктивного аналізу ситуації.

Для розуміння політики другої половини ХХ століття останній пункт набув вирішального значення. За доби науково-технічної цивілізації духом часу стало припущення, що інтерсуб'єктивність політики визначається позірною об'єктивністю аналізу ситуації і знанням експертів, тобто на основі монологічної позиції аналітиків і теоретиків, які претендують на об'єктивність. Така позиція перетворює

суспільство або суспільну сферу проблем та планування на *об'єкт*, спираючись на те, що можливе достатнє знання про цей об'єкт і достатнє планування його, принципово *не звертаючись* у цьому аналізі і плануванні до комунікації і порозуміння з цим «об'єктом». Це експерткратичне або технократичне розуміння політики (експерткратія). Воно стало панівним і на ліберальному Заході завдяки позитивізму, і на соціалістичному Сході завдяки історичному матеріалізму і «науковому соціалізму», отже, завдяки двом типам методичного об'єктивізму². Однак із шістдесятих років таке розуміння політики піддається гострій критиці.

Будь-яка редукція розуміння політики стосується сенсу політики в демократичній правовій державі як речі публічної (*res publica*), а саме – і оцінки ситуації, і пошуку рішень. Адже насправді і те, і те може і має бути не лише справою експертів і політиків. Радше обидві мають бути справою публічного діалогу, якщо вони претендують на раціональність і республіканську демократичність. Із розуміння процесу прийняття політичних рішень у сенсі усамітненого рішення на основі етики відповідальності (Макс Вебер) або в сенсі прикладної ситуативної етики Жан-Поля Сартра впливає соліпсистська, або індивідуалістична редукція розуміння моралі в політиці. Відтак у політиці набуває чинності те, що Карл-Отто Апель описав як розподіл праці і як відношення взаємодоповнення і взаємовиключення, або «комплементарності», позитивізму, з одного боку, і екзистенціалізму, або децизіонізму – з іншого:

«Екзистенціалізм є філософією приватних, обов'язкових тільки для суб'єкта, і тому ірраціональних рішень щодо цінностей. Позитивізм (сцієнтизм) є філософією вільної від цінностей раціональності, яка стає значущою в

публічній сфері життя завдяки фахівцям («експертам»). Отже, ціннісно-нейтральна «методична» раціональність впливає з поєднання наукового й технологічного визначення правил якщо/то, причин і наслідків, тобто засобів і цілей, набуваючи своєї значущості в політично-економічному і політично-юридичному мисленні як калькуляція наслідків і побічних наслідків дії. Філософією такого в ціннісно-нейтральному сенсі «практичного» доповнення наукової раціональності експертів осмисленням наслідків і побічних наслідків є американський прагматизм»³.

Прикметно, що у Вебера і «критичного раціоналізму» Карла Попера та його школи під впливом Вебера ці елементи поєднуються таким чином, що через них відбувається певною мірою офіційне самоусвідомлення ліберально конституційованої, науково-технічної цивілізації. Ядром такого самоусвідомлення є доповнювальність науково-теоретичної раціональності та політично-методичної цілерациональності, з одного боку, і приватного ірраціонального цілепокладання і рішення щодо цінностей, – з іншого.

Духовно-історичним підґрунтям концепції комплементарності моралі й політики та його (Веберової) конкретизації комплементарністю між індивідуальною етикою переконання і політичною етикою відповідальності за наслідки є насамперед поняття політики Мак'явеллі і вчення про виправдання, або вчення про два царства Лютера. Напередодні ХХ століття і в його перших двох десятиліттях Мак'явеллі і Лютер, щоправда, в дещо перекрученому вигляді, були актуалізовані лютеранами Максом Вебером і Фридрихом Науманом.

З огляду на Італію другої половини XV століття, розділену на князівства і держави-міста, що були суперни-

ками, до яких належала й нещадна владно-політична держава Ватікан, і враховуючи, що достовірне християнство можна було знайти хіба що тільки в індивідуальній, або відірваній від світу життєвій практиці, Мак'явеллі дійшов висновку, що політика і етика (християнської любові) – це дві різні речі, непоєднувані між собою протилежності. Між стратегічно спрямованим самоствердженням і ствердженням влади суспільства або можновладця та любов'ю до ближнього в безпосередніх стосунках між людьми існує принциповий конфлікт. Звідси Мак'явеллі описує політику як ціннісно-нейтральне мистецтво, як техніку стратегічної дії керування людьми і управління державою, дипломатичного і воєнного ствердження влади: політика не може керуватись моральними нормами, адже вона здебільшого має справу з ворогами або егоїстичними людьми; до того ж мусить реагувати на «необхідності», потреби і становище речей. За таких умов володар мусить усе спрямувати на те, щоб досягти успіху для своєї спільноти і в своїй спільноті, зокрема для *здобуття влади*⁴.

Із огляду на такі стратегічні владно-політичні умови дії з часів Мак'явеллі постає вільна від моралі, пов'язана з успіхом калькуляції цілей і засобів, «цілераціональність»: спершу у вигляді «розуму держави», раціональності керування державою, а згодом і як рацію чиновництва і бюрократії загалом. На цьому підґрунті Макс Вебер розвинув ідею політичної етики відповідальності, протиставляючи їй етику любові Ісуса і мораль правдивості Канта як персональні етики переконання. Остання мусить зазнати поразки в політичній реальності; вона може вижити тільки у святих, які не відповідають за ствердження інтересів інших і за збереження спільноти.

Для розуміння політики і політичної практики в *Федеративній Німеччині*, зокрема і СДПН, і Партії вільних демократів, і ХДС/ХСС, так само як і в інших західних індустріальних суспільствах набув вирішального значення той факт, що згідно з прообразом Вебера і Наумана мораль суб'єктивізується, зводяться до приватної справи і налаштування, тимчасом як політика, під назвою етики відповідальності, проголошується самостійною сферою цілераціональності і логіки речей. Позірно легітимоване «Лютеровим поділом» на політику і святе об'явлення, «зовнішню владу, або логіку самих речей» і «наше особисте Я» (Ф. Науман)⁵, запроваджується самодостатнє розуміння політики. Офіційна політика позиціонує себе як етику відповідальності і відкидає – в старій Федеративній Республіці це стало вже механізмом виправдання – морально-політичну критику, дискваліфікуючи її як «етику переконання» або приписуючи їй догматичні «ідеологічні дискусії», тимчасом як офіційна політика саму себе рекламує в термінах діловитості, тобто раціональності⁶.

Така дискваліфікація означає усунення критиків зі сфери серйозної політичної дискусії і вигнання їх у гетто мрійників та ідеалістів. Відповідно, критиків безпідставно звинувачують у тому, що вони є пророками страху, чий застереження призводять до масових психозів чи істерії, або, як за часів холодної війни, виконують роль троянського коня комунізму, або навіть духовного сподвижника тероризму. За цим прикладом верхівка ХДС і СДПН діяла щодо руху маршу на схід початку 60-х років; у такий спосіб Конрад Аденауер чинив із фізиками-ядерниками Гьотінгенської вісімнадцятки, які виступили проти атомного озброєння; подібно чинили ХДС – попри всі суперечності, скажімо, між Густавом Гайнеманом і Віллі Брандтом – зі

студентським рухом; відповідно діяли ХДС і канцлер Гельмут Шмідт з альтернативним рухом зелених і рухом миру 80-х років.

Розширення сфери людської діяльності і дискурс-етика відповідальності в технологічній цивілізації

Із атомним озброєнням і атомною енергією, загрозами довкіллю і клімату, загрозами людській гідності внаслідок розвитку медичних та інформаційних технологій висувуються *нові* моральні вимоги до держави. Вони постають, якщо серйозно ставитись до елементарних цільових призначень держави (захист життя, збереження миру, гарантія свободи особистості) і зобов'язань правової держави щодо прав людини і громадянина, порівнявши їх із аналізом ситуації глобальної технічної цивілізації і аналізом наслідків політики – наприклад, у царинах внутрішньої, економічної і енергетичної політики, політики у сфері науки і технологій і, нарешті, воєнної політики.

Відношення політики і моралі в технічній цивілізації стало принципово іншим саме тому, що численні політичні заходи і технічно-індустріальні проекти, або практики, а також споживацькі звички, що потребують політичної відповідальності, мають шкідливі побічні наслідки, радіус дії яких виходить далеко за межі життєвої сфери окремої нації і далеко за межі часового простору сучасності, досягаючи планетарного масштабу. Наприклад, експлуатація тільки однієї *атомної станції* через так звану необхідність очищення означає ризик радіоактивного зараження протягом понад 25.000 років і потребує

технічних заходів захисту, так само як і політичних заходів безпеки, які підважують питання про свободу громадян приблизно для 757 генерацій. До того ж, як жахливо свідчать, зокрема, атомні зараження внаслідок аварій в Чорнобилі і Фукусімі, використання атомних реакторів взагалі не може бути відповідальним: небезпечна для життя технологія, пов'язана і з внутрішніми (людськими) помилками, і зовнішніми небезпеками (землетруси, терористичні акти, аварії літаків), є технічно-раціонально і морально нелегітимною.

Розширення сфери людської діяльності, що було осмислено з позиції принципів етики 1973 року Карлом-Отто Апелем і 1979 року Гансом Йонасом⁷, відповідає розширенню і якісній зміні етики, зокрема етики відповідальності. Тимчасом як етика відповідальності Вебера передбачала тільки солідарність суспільства або народу держави щодо своїх інтересів, роблячи відповідальним політика лише за результат згідно з цими внутрішніми інтересами⁸, сьогодні вона вимагає солідарності *людства* і політичної відповідальності за майбутнє людства. При цьому солідарність має подвійний зміст *фактичної* інтегрованості людей як суб'єктів інтересів в екологічно-економічно пов'язаний світ і далекосяжне взаємне зобов'язання в своїй політичній діяльності поважати легітимні інтереси інших, зокрема й слабких, не тільки в політичній діяльності, а й в інших інституційних і приватних діях, наслідки яких можуть виходити далеко за межі ближнього оточення. У цю універсалістську площину сьогодні перемістились вагомі політично-етичні аргументи і вимоги критичної громадськості, що вказує на глобальну й пов'язану з майбутнім етику відповідальності.

Філософія дискурсу дійшла висновку, що відносини політики і моралі не можуть бути безпосередніми, а повинні бути багатоступеневим відношенням, опосередкованим дискурсами, публічним визначенням смислів і потреб, демократичним рішенням більшості та її конституційно-правовим нормативним контролем. Для етики це означає, що вона стає *комунікативно-дискурсивною* етикою. Для політики з цього випливає: вона є морально легітимною і справді раціональною тільки тоді, коли її рішення (в практичних дискурсах) не тільки піддаються перевірці з огляду на моральний принцип універсалізованої взаємності, а й спираються на якомога ліпший аналіз ситуації (в теоретичному дискурсі) і на публічне порозуміння з тими, кого це стосується, щодо їхніх потреб (комунікативне осмислення – *Sinnermittlung*). З цього випливають загальні положення опосередкування дискурс-етики і державно-правової демократичної політики:

1. Рефлексивний доказ обов'язковості *морального* принципу через осмислення нормативного змісту аргументативного діалогу як такого відношення визнання і зобов'язання, яке є логічно незаперечним, оскільки кожний, хто щось стверджує чи заперечує, або піддає сумніву, вже бере на себе роль партнера в аргументації.

2. *Визначення відношення* ідеальності/контрфактичності принципу моралі до реальності (фактичності) природних і суспільних умов життя і комунікації. Тим самим знімається альтернатива «етика переконання *versus* етика відповідальності».

3. Аналіз суспільної та екологічної *ситуацій* у політично сприятливому теоретичному дискурсі.

4. А саме – в рамках громадського *порозуміння* з сучасними учасниками щодо їхніх потреб і з представниками можливого життя, зокрема і позалюдського життя або екосистеми – в формі політично здійснюваного комунікативного опосередкування смислу.

5. Конкретні *практичні дискурси* з перевірки на предмет моральної відповідальності запропонованих політичних заходів – і з огляду на моральний принцип, і в формі публічного обговорення за участю філософів, теологів і екологів як захисників життєвих потреб.

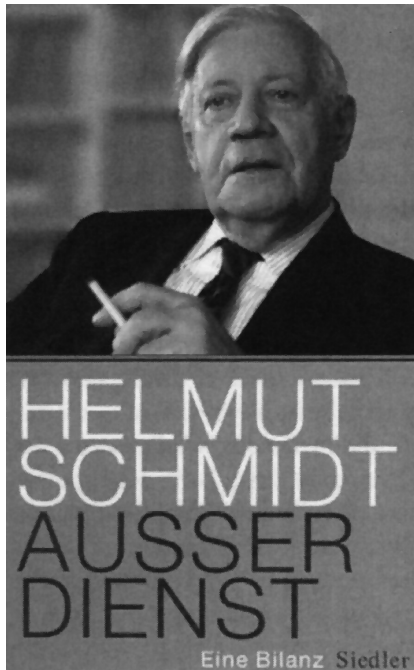
6. Політичне *рішення* у формі ухвали більшості, яке, однак, має залишатись відкритим до ревізії і піддаватись контролю згідно з нормами, які відповідають фундаментальним правам людини, і може бути змінено у вільних виборах.

Із процедурних кроків (5), (2) і (1) цих дискурсивно-політичних орієнтаційних положень може випливати, наприклад, критика «*Максим політичної дії*»⁹ Гельмута Шмідта і її застосування до політики в сфері енергетики.

«Прагматична» політика в сфері (атомної) енергетики згідно з Гельмutom Шмідтом

Виступ Гельмута Шмідта на захист розсіювання енергополітичних ризиків (змішування енергій) використанням усіх видів енергії, зокрема і атомної, передбачає відповідальність і рівну моральну легітимність усіх видів енергії; до того ж він виходить із цілковито традиційної і короткострокової перспективи політика,

який хоче мати успіх у своїй нації тепер і бути переобраним. Адже він залишається у полоні викладеного Ергардом Еплером дефіциту відповідальності (Веберової) концепції відповідальності за успіх класичного демократичного політика¹⁰.



Оскільки політиці в сфері атомної енергетики бракує довгострокової, глобальної і свідомої щодо помилок перспективи відповідальності, яка впливає з морального принципу і (пов'язаного з ним припису) відповідальності за природні умови життя, вона не може бути виправдана в практичному дискурсі, отже, не може бути визначена як «моральна, тобто як основа для обов'язковості» (Кант)¹¹. Щодо неї не можна дійти згоди в чисто аргументативному діалозі.

Посилення Гельмутом Шмідтом власної позиції як розумної і відхилення ним іншої позиції як нерозумної, або «ірраціональної» і навіть «психічної», не тільки не містить масштабу для «розумного», а й доводить свою власну необґрунтованість, щойно вона наражається на перевірку дискурс-етичним масштабом розуму і його застосуванням до практичних питань. Адже цей масштаб відповідно до принципу дискурсу «D» означає, що тільки ті аргументи можуть бути значущими як розумні, які заслуговують згоди всіх як партнерів в аргументації, а тому гідні консенсусу і в ідеальній аргументативній спільноті. А відповідне застосування полягає в самокритичному запитанні серйозного учасника дискурсу: «Чи могли б сьогоднішні або майбутні учасники, як би їм стали відомі запропоновані дія «Н» і її наслідки, аргументувати проти цього з гідними консенсусу підставами?»

Політична етика Гельмута Шмідта зазнає поразки, наражаючись на процедурні кроки (3) і (4) дискурс-етичних рамок орієнтації і судження, оскільки в аналізі ситуації нею покладено методично-соліпсична і теоретично-об'єктивістська позиція експерта, який вважає, що можна правильно пізнати ситуацію без досягнення порозуміння з людьми, які до цієї ситуації належать, оскільки експерт тлумачить її тільки як об'єкт свого аналізу. Позиція експерта не тільки містить у собі відмову від комунікації, а й руйнівну для діалогу тенденцію, зводячи тих, із якими треба комунікувати, до об'єкту їх каузального пояснення, і тому спирається на упередження, що про мотиви та інтереси людей, яких перетворили на об'єкти, краще здатні судити експерти, ніж вони самі. А тому Шмідт серйозно не сприймав і не сприймає як рівноправних партнерів у діалозі противників атомної

енергії, вважаючи їх носіями «первинних страхів» або агресивних дій проти держави.

Наскільки змінилась експертократична позиція і енергетична політика шановного колишнього бундесканцлера в процесі дискурсу протягом двадцяти років, читачі можуть перевірити, ознайомившись із його книжкою «У відставці» (Außer Dienst, München 2008).

На с.88 читаємо: «Ще в 50-ті роки більшість німців вважало атомну станцію бажаною цінністю; десятиліттям пізніше Німеччина одна з небагатьох країн зі страху перед ядерним реактором вирішила перейти до режиму < входу-виходу > й досі твердо стоїть на цьому, хоча, між іншим, атомні реактори на основі розуму, а саме з екологічних і економічних підстав, будуються в усьому світі. Коли наприкінці 60-х років у США багато студентів протестувало проти війни у В'єтнамі, молоді люди в Німеччині продовжували рух протесту, переймаючись «поверненням до фашизму». Коли в 70-х роках «Римський клуб» у двох доповідях доволі ірраціонально проголосив < Кінець зростання >, він не знайшов стільки переляканих прихильників, як у Німеччині. В 80-ті роки сотні тисяч німецьких протестувальників двічі виступали проти подвійного рішення НАТО. В майбутньому не виключено, що постійний високий рівень масового безробіття, яке законодавці прагнуть зустріти розумними, проте непопулярними кроками у сфері ринку праці й соціальної політики, можуть знову дати підставу для психоневротичних реакцій, як це засвідчило вже 2003 року відхилення канцлером Шрьодером цілком розумного й необхідного < Агенда 2010 >».

Дискурс-етичне опосередкування моралі і політики

Дискурс-етичні рамки опосередкування політики і моралі відкидають методично-соліпсичну тенденцію і теоретично-об'єктивістську зарозумілість політичних експертів і знімає її в комунікативному розумінні пов'язаного з громадськістю аналізу ситуації і політики. До того ж на місце монологічного саморозуміння етики відповідальності можновладця, який свої рішення розуміє як рішення, відповідальні «тільки перед Богом», і який свої останні цінності виводить із рішень віри, дискурс-етичні рамки ставлять діалогічне розуміння політичної відповідальності як комунікативно-дискурсивний процес і щодо виправдання норм або цінностей, і щодо обговорення пов'язаних із ситуацією наслідків і конкретних рішень – а саме на основі інтерсуб'єктивно значущого принципу дискурсу «D», який водночас є й моральним принципом. Звісно, стосовно політичної реальності цей моральний принцип є контрфактичним. Тому він отримує статус регулятивно-ідеального принципу і тоді, коли він формулюється як політично-етичний імператив:

«Дбай про аргументи і такі рішення, дії яких дістали б консенсусу і в ідеальній комунікативно-аргументативній спільноті; і дбай про те, щоб робити внесок у реалізацію таких відносин, які якомога більше наближались би до структур визнання і діалогу чистої комунікативної спільноти!»

Ясна річ, у політичній практиці завжди треба рахуватися з суттєвим напруженням між контрфактичним передуванням чисто аргументативної і необмеженої, а тому ідеальної комунікативної спільноти і реальними

супільними відносинами, зокрема й повсякденними недіалогічними способами поведінки, стратегіями реалізації і системними механізмами. Все інше було б не тільки «рожевими окулярами» (*Blauäugigkeit*), а й просто безвідповідальністю. Тому другий процедурний крок дискурс-етичної схеми полягає в конкретизації морального принципу моральною стратегією, яка узначує вихідний пункт відповідальності за результат у реальних умовах діяльності (звісно, не в обмеженому Веберовому сенсі). Таким чином, регулятивний *ідеальний* принцип діалогічної етики доповнюється регулятивним *реальним* принципом моральної стратегії, пов'язаної з дискурсом: «Дбай про те, щоб зберегти вже наявні умови для наближення відносин ідеальної комунікативної спільноти (біологічне існування реальної людської комунікативної спільноти і зусилля щодо культурних умов наближення до відносин ідеальної комунікативної спільноти)!»

Тоді завдання опосередкування (вже нередукованої, а саме діалогічної та строго універсалістської) моралі і (так само нередукованої, витлумаченої як «речі публічної») політики можна зрозуміти разом з Апелем як розробку *політично-етичних* стратегій. Йдеться, зокрема, про те, щоб досягти компромісу між регулятивним ідеальним принципом і регулятивним реальним принципом так, щоб збереження реальних (незаперечних у морально-політичному сенсі) умов життя набувало б обмежених функцій при слідуванні певною мірою ідеалістичному моральному принципу. Це означає можливість піддавати ревізії політичні орієнтації діяльності, якими б ідеальними вони не здавались, які внаслідок їх досягнення наближали б до супільних станів засобами, загрозливими і руйнівними для

невід'ємних біологічних, соціальних та культурних основ життя.

Якщо аналізом ситуації в публічних теоретичних дискурсах точно встановлено, що така загроза має місце, то такі засоби треба викривати як політично неморальні, навіть безвідповідальні. Сьогодні це стосується, наприклад, таких політичних орієнтацій діяльності, як: економічне зростання засобами зростання споживання енергії, що досягається за рахунок клімату, довкілля і майбутніх поколінь; політика безпеки на основі атомного озброєння, яка здійснюється за рахунок третього світу (озброєння вбиває кожного дня), так само як і за рахунок усіх народних господарств (озброєння контрпродуктивне) і, насамперед, постійно підвищує загрозу існуванню людства в цілому.

Якщо уряди не відмовляться від таких орієнтацій діяльності або від таких засобів, то постає питання громадянської непокори і політичного страйку або спротиву як єдино можливих легітимних і навіть морально й політично обов'язкових стратегій захисту умов життя, моральних і правових здобутків.

ЗАХИСТ КЛІМАТУ ЯК ВИМОГА ЕТИКИ МАЙБУТНЬОГО

Попередження

Ганс Йонас, філософією якого й надалі опікується Центр його імені, своєю книжкою «Принцип відповідальності» майже тридцять років тому заклав підвалини для етики технологічної цивілізації. Він висунув ідею відповідальності за людство і майбутнє – як відповідь на постійне збільшення радіусу наслідків людської дії завдяки високим технологіям. Адже цей радіус наслідків просто-роро поширюється на всю планету, а темпорально – на майбутнє людства. В цьому сенсі можна говорити про ви-клик «етиці майбутнього» і етиці людства.

Зміна клімату, яка загрожує людству, належить до проблем, у рішенні яких нас може зорієнтувати етика від-повідальності за майбутнє:

– це означає поглянути в очі загрозам людству, аби зрозуміти, що нам треба зберегти і чому сприяти, і щоб отримати імпульс необхідним зусиллям. Йонас щодо цього розвивав «евристику страху» в сенсі *морального* страху: «Протидіяти всім загрозовим наслідкам дії, яких майбутнє людство по праву остерігатиметься». Тому ми повинні орієнтувати нашу дію на негативні прогнози, які розроблятимуть науковці, аби запобігти найгірших на-слідків;

– сьогоднішню фінансову й економічну кризи ми опа-нуємо, якщо *зробимо поворот* – в *технології і індустрії*,

політиці і повсякденності: наприклад, в бік до нової помірності й справедливості між поколіннями, до категоричного обмеження автомобільного і повітряного транспорту і, насамперед, до сонячних станцій.

Йдеться про те, щоб ми застосовували *принцип відповідальності*: «Чини так, щоб наслідки твоєї дії були у згоді з продовженням автентичного життя на Землі».

Наступною заявою невеликої робочої групи під керівництвом посла а.д.др. *Рудольфа Шмідта* члени Центру Ганса Йонаса е.В. – разом із серією видань «*ДЕГ – Діалог етики та господарства*», Мюнстер, 1992 і т.д., та разом з веб-сторінкою «www.hans-jonas-zentrum.de» – прагнуть зробити свій новий внесок у дискусію.

Др. Рудольф Шмідт помер 6 листопада 2010 року. Проте він запропонував два значущих проекти: перший, морально-правовий проект, що стосується принципів, який переводить Йонасовий імператив відповідальності за майбутнє в площину права народу: «право на виживання» (див.: однойменну статтю в: Scheidewege, Bd. 39, Jg. 2009/2010, S. 218–239). Другий проект актуалізує надруковану тут політичну заяву: «Захист клімату як вимога етики майбутнього після провалу в Копенгагені» (www.hans-jonas-zentrum.de/download/nachruf_schmidt.pdf)

ЗАЯВА ЦЕНТРУ ГАНСА ЙОНАСА (9 грудня 2008 року)

I. Становище – причини й небезпеки зміни клімату

З 1970 року середня температура Землі підвищилась на $0,6^{\circ}\text{C}$. Сім з останніх дев'яти років були найтеплішими з початку вимірювань 1880 року.

З початку індустріальної революції місткість CO_2 – важливого парникового газу – зросла з 227 ppm до 384 ppm.

Зв'язок між цими двома явищами очевидний і навряд чи може бути спростований. Якщо кількість CO_2 й надалі зростатиме як досі, тоді середня температура на поверхні Землі за оцінками IPCC вже в цьому столітті зросте з 1,1 до $6,4^{\circ}\text{C}$.

Це матиме для людства загрозливі наслідки:

– високі температури загрожуватимуть здоров'ю, як це показала спека 2003 року;

– продукція зернових – при подальшому стрімкому зростанні населення – зменшуватиметься. Науковці оцінюють, що підвищення температури на 1°C призведе до зменшення врожаїв зернових на 10%;

– танення криги, що спостерігається протягом багатьох років, прискорюватиметься дедалі більше. Величезні регіони, особливо в Азії, внаслідок посушливих років залягатимуть від талих вод льодовиків. Щезатимуть льодовики, проблематизуватиметься забезпечення водою в цих регіонах, в яких мешкають мільярди людей;

– танення великих льодовиків в Арктиці, Антарктиці і Гренландії, а також навала морської води внаслідок потепління призведе до підвищення рівня моря аж до 7-и метрів. Внаслідок цього буде затоплено щільно заселені близькі до узбережжя області багатьох країн і навіть невеликі острови. Небезпеки буревіїв і цунамі зростатимуть і надалі;

– нестача води, з одного боку, загроза затоплення, – з іншого, стануть непомірними викликами для слабких урядів. Вони загострять наявні конфлікти і призведуть до нових.

Криза, в якій перебуває світове господарство, не дає можливості досягнути ці проблеми. Навпаки: програма їх подолання, яка зараз дискутується, повинна знайти вузловий пункт для інвестицій, спрямованих на захист клімату, наприклад, звернення до відновлюваних джерел енергії, виробництво струму сонячними станціями, розвиток заощаджувальних енергію продуктів, зокрема автомобілів з постійно зменшуваними викидами CO₂.

II. Змінити мислення, змінити напрям – діяти відповідально щодо майбутнього

Останніми століттями людина використовує зростання свого знання і свої технічні спроможності насамперед для того, щоб підкорити природу. Сьогодні стало зрозуміло, що вона вже почала шкодити умовам свого власного життя і навіть може їх зруйнувати, якщо продовжуватиме експлуатувати Землю так, як робила це досі. Поширюється розуміння того, що людина сама є складником системи

Земля, від якої залежать умови її життя. Тепер людина мусить змінити свою поведінку так, щоб ліквідувати вже завдану шкоду і уникати нової.

У майбутньому поведінка людини мусить здійснюватись у рамках, які визначаються системою Землі. Ми мусимо змінити наш стиль життя і суспільний порядок так, щоб вони були в злагоді з продовженням гідного людині і відповідального існування на Землі.

III. Етика відповідальності за майбутнє

Відповідальність за продовження існування людства є невід'ємним обов'язком, незаперечним для будь-якої розумної й активної істоти без винятку. Він постає в новому категоричному імперативі Ганса Йонаса: «Чини так, щоб наслідки твоєї дії були у згоді з продовженням автентичного людського життя на Землі».

Цей імператив ґрунтується на новому знанні того, що людина внаслідок своєї діяльності впливає на цілість природи, своє довкілля, понад це, вона порушує рівновагу і тим самим умови для людського життя. А якщо вона не змінить свою поведінку, вона загрожує їх зруйнувати взагалі. Потепління земного клімату як наслідок емісії парникових газів вочевиднє цю небезпеку. Людині, як наголошував Ганс Йонас, випала на долю відповідальність відвернути порушення, точніше руйнацію умов для життя людства. Ця відповідальність поширюється і на долю майбутніх поколінь, утворюючи серцевину нової етики майбутнього.

Щоб таку відповідальність зробити виправданою, людина має краще зрозуміти своє довкілля. Йонас нази-

ває це новою роллю знання в моралі. Відповідальність включає обов'язок дедалі більше розвивати і поглиблювати знання.

Ми повинні гостріше бачити загрозові для людства небезпеки, аби зрозуміти, що нам треба зберегти й розвинути, та отримати імпульс для вирішальних зусиль – для необхідного повороту. Ганс Йонас називає це моральне оцінювання наслідків «евристикою страху».

Проте наша здатність до прогнозів завжди обмежена. Здебільшого науковці – як, наприклад, ІРСС – працюють із різними сценаріями. Йонас із цього зробив висновок, що ми – з огляду на те, що поставлено на карту – в наших діях мусимо керуватись негативними прогнозами.

Ми не можемо відмовлятися від спроби відвернути загрозові небезпеки, оцінюючи наслідок як непевний або навіть неймовірний. Словами Ганса Йонаса: фаталізм є смертним гріхом.

Реакція на книжку Ганса Йонаса «Принцип відповідальності» засвідчила, що здебільшого читачі інтуїтивно згодні з його етикою майбутнього. Проте його важливі положення можуть бути підтверджені реконструйованим етиками дискурсу аргументативним дискурсом. Хто у розумний спосіб міг би заперечити подальше існування людства як обов'язок теперішнього покоління? Дискурс треба поліпшити. Там, де йдеться про глобальні проблеми, його треба запровадити у всесвітньому масштабі, не тільки між урядами, а й між суспільними організаціями. При цьому треба постійно використовувати наукове знання.

IV. Необхідність швидкої дії

1. Поле дії

Кожний індивід як споживач чи підприємець несе свою частку відповідальності за збереження умов, які забезпечують подальше існування людського життя. Очевидно, що стиль життя, який культивується в індустріальних країнах, не поєднується з довготривалістю збереження цих умов. Якщо країни, що розвиваються, які водночас є й найнаселенішими, захочуть перейняти цей стиль життя, то названі небезпеки посиляться ще більше. Й надалі зростатиме потреба в енергії. Оскільки ця потреба не забезпечуватиметься відновлюваними джерелами енергії, дедалі більше будуватиметься теплових електростанцій. Отже, викиди CO₂ не зменшуватимуться, а тільки збільшуватимуться.

Таким чином, кожний індивід повинен почати обмежувати своє споживання енергії та благ з високою енергомісткістю. Кожний підприємець повинен замінити виробництва, які прямо або опосередковано забруднюють атмосферу, менш шкідливими виробництвами. Громадяни індустріальних країн повинні показати приклад у цьому обмеженні.

Часто-густо стверджується, що вже самі правила ринку забезпечать зменшення викидів парникових газів. Та досвід свідчить про протилежне. Адже ринок є тільки інструментом керування виробництвом через попит. Однак він ніяк не реагує на суспільні блага, до яких належить і атмосфера, доки її використання не входить в калькуляцію підприємців як фактор коштів. Гардін описав це як «Трагедію суспільних благ» (The tragedy of the Commons). Закони ринку приведуть до того, що суспільні блага

без врахування їхнього значення для суспільства і майбутніх поколінь вичерпаються раніше, ніж суспільство перейде на правила сталого використання. Здебільшого існує тільки меншість, яка добровільно обмежує споживання або відмовляється від шкідливих виробництв. Інші навіть використовують вивільнений завдяки цьому простір для своїх егоїстичних інтересів.

2. Без чинних правил на глобальному рівні не обійтися

Отже, використання суспільних благ потребує регулювання. Коли йдеться про глобальні блага, наприклад клімат, то треба мати правила глобального значення. Правила до зменшення викидів парникових газів спонукатимуть підприємців до пристосування їхніх виробничих технологій і до впровадження заощаджувальних енергію продуктів. При цьому можуть бути використані механізми ринку, наприклад торгівля викидами. Запровадження значущого у всесвітньому масштабі податку на вуглець, завдяки якому треба було б платити за викид CO₂, наражається на такі протидії, що його найближчим часом наряд чи можна буде втілити.

Однак сьогодні є дві інші підстави для необхідності глобально значущих правил захисту клімату.

По-перше, при їх розробці можна постійно використовувати знання науки, яке дедалі зростає і поглиблюється. Скажімо, були науковці, які вказали на пошкодження озонового шару в атмосфері і його небезпечні наслідки і тим самим дали поштовх до заборони вуглекислого газу і інших небезпечних для озонового шару речовин. Науковці дослідили також зв'язок між викидами парникових газів і

потеплінням Землі і накреслили сценарії, які лягли в основу для нових правил щодо захисту клімату.

По-друге, тягар, пов'язаний із заходами, спрямованими на захист клімату, можна розподілити тільки глобальним регулюванням у такий спосіб, який сприйматиметься як справедливий й робитиме прийнятними обмеження (більше про це див. у частині V).

3. Напруження між глобальною відповідальністю і суверенітетом держав

Наявний глобальний порядок тримається на державах, які є суверенними і, як правило, відстоюють свій суверенітет. Стосовно внутрішньої політики це означає, що держави в своїх межах є вищим авторитетом і що за ними залишається право застосовувати насилля. В царині зовнішньої політики суверенітет передбачає домагання незалежності і легітиме захист від нападів інших держав. Держави підпорядковані тільки праву народів. Згідно з чинним правом народів, вони самі вирішують, які угоди укладати і до яких угод приєднуватися. Вони можуть – як це зробили члени Європейського Союзу – делегувати частину свого суверенітету спільним органам.

Очевидно, що принцип суверенітету перебуває в певному напруженні до просторово і темпорально розширеної відповідальності, викладеної в частині III. Держави, які не визнають такої відповідальності, можуть відмовитися від участі в перемовинах про регуляції щодо захисту умов виживання загалом і захисту клімату зокрема і їхніх результатів, так що спільні правила для них не будуть значущими.

Це напруження треба подолати. Налаштування на це містяться вже в заявах, щодо яких досягнуто консенсусу на міжнародних конференціях. Це зазначено на Стокгольмській конференції про людське довкілля 1972 року:

«Захищати і поліпшувати довкілля людини сучасних і майбутніх генерацій стало неухильною метою людства...»

Принцип 2 Заяви про довкілля і розвиток (Ріо 1992) говорить:

«Держави мають... суверенне право використовувати свої власні ресурси відповідно до власної політики довкілля і розвитку і мають відповідальність перейматися тим, щоб діяльність під їхньою владою або контролем не завдавала шкоди довкіллю інших держав або областей по той бік кордонів сфери національного суверенітету».

Ці документи ще містять елементи старого мислення. Їх треба розвинути далі в світлі нового знання (частина II). Право на експлуатацію ресурсів не може прирівнюватися до захисту довкілля. Радше кожна господарська активність має бути поставлена в рамки земної системи. Також і національний суверенітет не дає право завдавати шкоди земній системі, зокрема атмосфері. З цього випливає обов'язок працювати разом над виробленням правил зменшення такої шкоди і застосовувати ці правила. Якщо цей обов'язок визнається, він стає всезагальним правовим принципом, обов'язковим для всіх держав. Він став би осередком для нового виду права, яке можна назвати «правом глобального виживання».

Дискурс щодо цих питань повинні здійснювати науковці та неурядові організації. Що більше вони отримуватимуть підтримку у всесвітньому масштабі, що більше уряди будуть готові досягати компромісів у перемовинах

у дусі глобальної відповідальності, навіть коли представники специфічних інтересів чинитимуть цьому спротив.

V. Рекомендації щодо подальших дій

1. Часу обмаль. Досі він використовувався не надто добре. Перемовини щодо Кіотського протоколу тривали п'ять років. Тільки після наступних семи років він набув чинності. Провідні держави не ратифікували його. Узгоджене зменшення емісії CO₂ є тільки нерішучим початком. При цьому науковці єдині в тому, що чим раніше зменшиться викид парникових газів, тим більше шансів зупинити потепління Землі і обмежити його прийнятним рівнем. Проміжок часу, потрібний для проведення переговорів про нові правила, обмежений, і його не можна зменшувати далі. Новий протокол мусить набути чинності не пізніше 2012 року. Кількість ратифікацій, необхідних для цього, повинна бути якомога меншою. Також усі держави повинні взяти на себе зобов'язання дотримуватися нових правил, навіть якщо вони вчасно не ратифіковані.

2. Розподіл тягаря, що виникатиме з нових регуляцій, знову-таки стане особливо важкою частиною переговорів. Принцип спричинення вже визнано і Монреальським, і Кіотським протоколами. Він має стати основою для нових регуляцій. Однак нині треба залучити й країни, що розвиваються. Тимчасом як індустріальні країни мають показати приклад в зменшенні викидів парникових газів, країни, що розвиваються, також мають визнати вищу межу цих викидів. Право на розвиток не може бути правом повторювати помилки індустріальних країн, які сьогодні очевидні. На перспективу треба орієнтуватись на

обрахунки допустимого викиду парникових газів на кількість населення держав. Викид 2 т на душу населення в рік – за умов невеликого зростання народонаселення – тримав би потепління Землі в прийнятних межах. Це найсправедливіший модус розподілу, до якого треба наближатися якомога швидше.

3. Учасники перемовин повинні об'єднуватись докола спільних принципів щодо майбутнього виробництва енергії:

– зменшення споживання енергії має перевагу перед залученням подальших джерел енергії, пов'язаними, зокрема, з новими небезпеками і збитками;

– енергія сонця і весь потенціал відновлюваних джерел енергії, який практично невичерпний, а також потенціал термальної енергії, повинні отримати перевагу в використанні;

– держави повинні взяти на себе зобов'язання запобігати тому, щоб виробництво біо-енергії зростало шляхом вирублення лісів для використання нових площ під землеробство. Вже існуючі правила щодо захисту лісів, зокрема тропічних, можуть бути застосовані для цього. Це було б важливим внеском у збереження розмаїття біологічних видів;

– треба стати на заваді тому, щоб виробництво біо-енергії витісняло виробництво продуктів харчування. Така небезпека зростає пропорційно зростанню ціни на сиру нафту;

4. Виробництво енергії шляхом розщеплення ядра не є альтернативою отриманню енергії з вуглеводних речовин. Це суперечить відповідальності за майбутнє, якою треба заплатити за безпеки на неосяжний час, пов'язані

з отриманням енергії шляхом розщеплення ядра – аварії, зберігання атомних відходів тощо. Лише тоді, коли перехід до дружніх клімату джерел енергії здійснюватиметься рішуче, використання існуючих атомних станцій з високим стандартом безпеки для перехідного часу є прийнятним.

5. Захист клімату треба зробити дієвішим завдяки вдосконаленню інституцій. У рамках системи ООН можна було б посилити і добудувати до підпорядкованої ООН організації програму довкілля (UNEP). Цю організацію варто зміцнити, щоб вона могла самостійно приймати приписи до проведення глобальних регуляцій, зокрема щодо захисту клімату. Альтернативою могло б стати створення глобальної організації, яка б регулювала спільне використання атмосфери Землі.

6. Також і країни, що розвиваються, могли б взяти на себе зобов'язання в межах ст.4, абз.1 Рамкової угоди про зміну клімату здійснювати заходи до подолання антропологічної емісії парникових газів. До цього належить збереження родовищ вуглецю, зокрема лісів. Угода зобов'язує держави співпрацювати щодо цього. Індустріальні країни мають обов'язок підтримувати країни, що розвиваються, якщо ці своїми силами з цим не здатні впоратися. Цей обов'язок має бути конкретнішим порівняно з тим, що зафіксовано в Кіотському протоколі.

7. Те саме стосується і заходів щодо пристосування до наслідків зміни клімату, зокрема захисту від очікуваного підвищення рівня моря. Чим пізніше і довше триватиме зменшення викидів тепличних газів, тим більшою буде підвищення рівня моря. Країни, які передовсім відповідальні за викиди парникових газів, повинні також першою чергою нести тягар наслідків. З такої позиції ви-

пливала би і подальша спонука до зменшення парникових газів.

8. Погіршення умов для сільського господарства внаслідок підвищення температур і зменшення запасів води може привести в деяких регіонах до загострення наявних конфліктів і виникнення нових конфліктів. Щоб їм протидіяти, треба зважитися на ранні консультації між державами цих регіонів. Вони могли б бути підтримані, скажімо, спорядженням науковців, щоб їх учасникам надати інформацію щодо ймовірних розвитків і надати пораду щодо заходів, спрямованих на протидію цим конфліктам.

Усі ці завдання є важкими й усеосяжними. Проте з ними можна впоратися, визнаючи спільну відповідальність за майбутнє людства і діючи згідно з нею.

Рудольф Шмідт

ФІЛОСОФІЯ СПІЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЗА МАЙБУТНЄ ДИТРИХА БЬОЛЕРА

Післямова перекладача

Дитрих Бьолер¹, український переклад книжки² якого ми пропонуємо, – один із найвидатніших представників сучасної практичної філософії Німеччини, який розвиває етику відповідальності на основі трансцендентально-прагматичної філософії дискурсу. Він очолює Берлінську школу трансцендентальної прагматики, під його орудою працює Центр Ганса Йонаса та Бібліотека майбутнього при Берлінському вільному університеті. Метою Центру, як записано у Преамбулі до його фундації, є «сприяння здатності до відповідальної за майбутнє діяльності, вихованню відповідальності за майбутнє і відповідальному за майбутнє публічному рішенню на основі аргументативного діалогу»³.

Багатовимірна творча діяльність Бьолера частково вже знайома українському читачеві, зокрема з перекладу його статті «Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи»⁴, опублікованій у часописі «Філософська думка» 2007 року, а також із моєї передмови до зазначеного перекладу в тому самому часописі⁵, що покладено в основу і цієї післямови. Ця діяльність спрямована на дискурс-прагматичну раціональну критику філософії і науки, обґрунтування й реалізацію етики дискурсу як етики спільної відповідальності, етику господарства, екологічну та медичну етики, етику права, політичну й педагогічну етики.

Філософія Бьолера та його школи є важливим складником тенденції, що виникла наприкінці шістдесятих років і отримала чіткі методологічні та предметно-змістові контури на початку сімдесятих років у так званій «реабілітації практичної філософії», започаткованій одноіменним двохтомником за редакцією Манфреда Риделя, в якому були оприлюднені праці провідних філософів Німеччини та Австрії – К.-О. Апеля, Ганса-Георга Гадамера, Ю.Габермаса, Г.Любе, Ганса Ленка, Бернгарда Вандельфельса, Вольфганга Рьода, Йоахіма Ритера та ін⁶.

До цієї тенденції сімдесятих років належали також Доповіді Римського клубу, зокрема «Межі економічного зростання» (1972), статті Папи Римського Павла VI, в яких уперше були тематизовані сучасні ризики технологічного розвитку, зокрема ядерної енергетики, питання добробуту, якості життя західного суспільства та самообмеження споживання⁷, а також проект етики для технологічної цивілізації, запропонований Гансом Йонасом у книжці «Принцип відповідальності», в якому формулюється і категоричний імператив для сучасної доби: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі»⁸. Цей імператив став також гаслом діяльності Центру Ганса Йонаса.

Наступним етапом розвитку цієї тенденції був проект, очолюваний Д. Бьолером разом із К.-О.Апелем під назвою *Funkkolleg Praktische Philosophie*. Цей проект був унікальний не тільки за складом учасників – у ньому взяли участь провідні філософи й соціологи сучасності, – і не тільки за змістом обговорюваних проблем, що охоплювали теоретичні аспекти практичної філософії, як то обґрунтування, зміна парадигм тощо, а й виходом за допомогою засобів масової інформації на досить широку аудиторію, перево-

дячи проблематику практичної філософії у річище прикладної етики. Результатом цього проекту було також видання двохтомника за редакцією Бюлера та Апеля Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik⁹.

Після запрошення Бюлера спершу до Берлінського педагогічного інституту, а потім і до Берлінського Вільного університету ця тенденція закріпилася і в Берліні, в напрямі, який отримав назву Берлінської трансцендентальної прагматики та дискурс-етики, яка розвивається під керівництвом Д. Бюлера, що дістало також свого втілення в роботі очолюваного ним Центру Ганса Йонаса. Центр здійснює величезну роботу і в теоретико-методологічному, і практично-прикладному напрямках. Це і серія видань, і практичні семінари та колоквиуми, які залучають до обговорення нагальних суспільних проблем не тільки науковців, а й політиків, підприємців, функціонерів різноманітних європейських структур.

Ця книжка, що її переклад пропонуємо читачеві, є продовженням і конкретизацією ідей, оприлюднених у збірниках, що стали реалізацією проекту «Діалог етики й господарства» (EWD – Ethik und Wirtschaft im Dialog), зокрема в збірнику на честь Ганса Йонаса «Відповідальність перед майбутнім у ринковому господарстві»¹⁰ як складника одноіменної серії видань творчої теоретично-практичної групи, заснованої під його керівництвом 1992 року, до якої належать також такі філософи, як Горст Гронке, Міха Г.Вернер, підприємці Томас Бауш, Томас Руше, Міхаель Втітцель.

Окрім цього проекту, Бюлер ініціює також ще два проекти відповідних теоретико-практичних груп. У 1998 році разом із Інститутом етики та історії медицини Гьотінгенського університету здійснюється фундація дослід-

ницької групи «Діалог етики й медицини (EMD – Ethik und Medizin im Dialog), що «розглядає себе як політично й конфесійно незалежний форум з обговорення етично-медичних проблем».

1999 року започатковує свою роботу дослідницька група «Діалог етики й педагогіки (EPD – Ethik und Pädagogik im Dialog), яка є конкретною реалізацією мети Центру Ганса Йонаса, аби «прискорити розробку концепції виховання, спрямованого на відповідальність за майбутнє, на відповідальність за людську гідність та її індивідуальну реалізацію, що є особливо нагальним з огляду на те, що школа та вища школа доволі мало цим переймається, годі вже казати про навчальні плани»¹¹. Відтак головними аспектами орієнтованої на практичну філософію педагогіки є «спільна відповідальність, виховання і здатність до відповідальної за майбутнє дії»¹².

Під керівництвом Д. Бьолера проходить і довгостроковий семінар «Діалог у сфері менеджменту: вірогідність та справедливість у господарстві», в якому беруть участь провідні філософи, науковці та підприємці, зокрема президент Університету при корпорації «Фольксваген» професор Вальтер Цімерлі та ін.

Умовно у творчості Бьолера можна виокремити три періоди. Перший, період сімдесятих років, пов'язаний із концептуальним становленням його філософії в таких працях, як «Проблема емансипаційного інтересу і його сприйняття в суспільстві» (1970); «Критична теорія – критично рефлексує» (1970); «Теорія права і критична рефлексія» (1971); як і його дисертація «Метакритика Марксової критики ідеології. Пролегомени до рефлексивної критики ідеології та опосередкування теорії і практики» (1971/1972), в яких і закладається головна

методологічна позиція Бьолера, що характеризуватиме його філософсько-політичний дискурс у майбутньому, а саме – взаємозв'язок теорії й практики та абсолютна взаємна відповідальність філософії і науки».

Треба зазначити, що ідея втілення теорії в практику трансформується Бьолером в ідею опосередкування теорії *через* практику, основу якої становить уже не «предметно-перетворювальна дія» (як у Маркса), а *праксис* як мовленнєва комунікація. Бьолер пише: «Без інституційного забезпечення вільної комунікації всіх громадян із правом рішення щодо неупинного досягнення згоди у царині ціннісних орієнтацій, потреб та цілепокладань суспільного планування «вільна асоціація виробників» не може бути реалізована. До Марксового осягнення її як суспільства виробництва слід додати доповнювальний аспект суспільства комунікації»¹³. Таким чином, уже в перший період, попри всі симпатії до лівої ідеології та лівого студентського руху, Бьолер виробив критично-рефлексивну позицію, яка розвивалася протягом усієї творчості мислителя.

На другому етапі, – а це сімдесяті роки, – складаються контури його трансцендентально-прагматичної дискурсивної етики, що формуються в контексті реалізації проекту доповідей Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik¹⁴, підготовленому і опублікованому разом із К.-О.Апелем та Г.Кадельбахом.

Цього часу виходить у світ і одна з головних його праць, габілітаційна робота «Реконструктивна прагматика. Від філософії свідомості до рефлексії комунікації: нове обґрунтування практичних наук і філософії»¹⁵, яка, за оцінкою самого Бьолера, є «дискурсивно частково (традиційно) критичним, частково реконструктивним вступом

і до соціальних-та гуманітарних наук, і до основоположень філософії, зокрема й практичної філософії»¹⁶.

Реконструктивний метод приводить його до переконання, що «різноманітні науки й філософія мають єдиний нормативний фундамент в аргументативній практиці»¹⁷. Ще більше, цей нормативний фундамент є не тільки фундаментом наук і філософії. Він є єдиним нормативним фундаментом людської діяльності загалом, що своєю чергою засадничується комунікативною практикою, яка водночас, – згадаймо концепт праксису від Аристотеля до Канта, – пов'язана з етикою. У Вступі до тієї ж «Реконструктивної прагматики» Д. Бьолер пише: «Політичні рішення, дії та інституції можуть вважатися легітимними, якщо вони відповідають *дискурсивному принципу*, який водночас є й моральним принципом»¹⁸.

Таке отожднення принципу дискурсу і принципу моралі пов'язане з тим, що, аргументуючи, ми тим самим уже визнаємо Іншого учасника аргументації, а, отже, й будь-кого, хто бере участь у дискурсі, рівноправним суб'єктом аргументації, отже, ставимося до нього з увагою і повагою. Таким чином, увага до людської гідності є змістовим ядром морального принципу в Бьолеровій дискурс-етичній концепції моралі, так само як і в Берлінській етиці дискурсу загалом.

Таким чином, у цей період закладаються підвалини і Бьолерового розуміння дискурсивної етики, що великою мірою реалізуються в третій період дев'яностих років ХХ – початку ХХІ століть. Це також період розвитку етики відповідальності, інспірованої протагоністом етики для технологічної цивілізації Гансом Йонасом, яку Бьолер реконструює на засадах трансцендентальної прагматики. Відтак філософ прагне поєднати, здавалося б, непоєдну-

вані традиції – онтологічну аксіологію та трансцендентальну прагматику. Чому непоєднані? Тому що Г. Йонас розвиває свою концепцію відповідальності на основі онтологічної, докантової метафізики, певною мірою навіть насміхаючись над «одним читачем» у передмові до своєї книжки «Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації», який звернув увагу на антикварність стилю Йонаса у цій книжці. Відповідаючи на цей закид, Йонас зауважує, навіть хизується, що, мовляв, його «архаїчний» стиль відповідає його ж «архаїчний» філософії¹⁹.

Якою мірою за сучасної доби «постметафізичного мислення» можна реабілітувати метафізику? З одного боку, лінійно-негативна відповідь на це запитання призводить до різних позитивістських концептуалізацій контекстуалізму, релятивізму і, зрештою, заперечення загальнозначущості належного. З другого боку, і при лінійно-позитивній відповіді на це запитання чатують ті самі пастки, як це проявилось у представників англо-американського комунітаризму. Є й інші підходи до цієї проблеми: скажімо, В. Гьосле, який прагне поєднати філософські підходи Йонаса і трансцендентальної прагматики, переосмислюючи останню на основі трансформованої філософії об'єктивного ідеалізму Гегелевого гатунку, внаслідок чого категорії інтерсуб'єктивності постають водночас і категоріями буття як такого.

Проте, як на мене, вихід варто шукати в трансформації метафізичного мислення, як це свого часу зробив Кант у трансцендентальній філософії і як це робить сучасна комунікативна філософія, висуваючи діалогічний принцип відповідальності. Зокрема, можна згадати статтю К.-О. Апеля «Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці», напи-

сання якої і було каталізовано, за визнанням самого Апеля, саме зустріччю з Г. Йонасом. Також про це свідчить і його ж праця «Дискурс і відповідальність». Цим напрямом розвивається і концепція Д. Бьолера.

Поштовхом для віднаходження дотичних моментів цих підходів стала і для Бьолера зустріч із Г. Йонасом у Мельбурні на конференції, де Бьолер, за його ж свідченням, зрозумів, що концепція Йонаса містить у собі досить сильне універсалістське та опосередковане комунікативне спрямування, що має великий прогресистський потенціал. Ще одним підтвердженням цієї обставини стала також знахідка Бьолера в домашній бібліотеці Йонаса в Нью-Рошель багатосторінкових витягів, зроблених рукою Йонаса з програмного твору Бубера «Я і Ти»²⁰.

Однак між трансцендентально-прагматичною етикою дискурсу й онтологічною етикою Г. Йонаса відмінність залишається. Тимчасом як Йонас вважає, що зміст універсалістської етики відповідальності може бути забезпечений (лише) онтологічним обґрунтуванням, домагання трансцендентально-прагматичної етики дискурсу пов'язані з рефлексією розуму, а саме – спираючись на «гранично обґрунтовану», що піддає свої смисли критиці, як незаперечно доведений принцип дискурсу: «Дбай про дії і тези, з обґрунтуванням яких могли б погодитися всі інші як партнери в дискурсі». Ця відмінність артикулюється Бьолером і в згаданій статті, переклад якої було опубліковано в журналі «Філософська думка».

І все-таки дискурсивна етика в її трансцендентально-прагматичному прояві дотична до концепції Йонаса в тому, що розглядає моральний принцип не тільки як формальний і процедурний, до чого звертається, скажімо, Ю. Габермас, а й як такий, що містить у собі і довгостро-

роково орієнтований матеріальний зміст, постаючи у своєму взаємодоповнювальному вигляді.

Про можливість такої взаємодоповнювальності Бьо-лер чітко наголошує в збірнику «Дискурс із Гансом Йона-сом»: «Саме як евристика онтологічне вчення про цінності добре підходить для дискурсивної взаємодії з етикою обов'язку й належного: онтологічна ціннісна етика була б прийнятною для відповідальності; нормативна етика на-давала б масштаби стосовно того, для якої саме відпові-дальності ми зобов'язані, *та* розробляла б процедури діалогу, щоб зробити ці масштаби операціональними. Проте обидві сторони не могли б бути встановлені неза-лежно одна від одної, щоб тільки згодом взаємодіяти; радше з самого початку вони мають складати відношення взаємного доповнення і взаємного пояснення. При цьому онтологічна ціннісна етика була б підходящою для зміс-тового і мотиваційного примусу, тимчасом як рефлексія щодо принципів і дискурс щодо обґрунтування норм міг би претендувати на логічний примат»²¹.

Отже, наголошуючи на взаємодоповнювальності цих підходів, Бьо-лер тим самим виходить за межі суто транс-цендентально-рефлексивної настанови, яка притаманна етиці дискурсу К.-О.Апеля, прагнучи уникнути не тільки «натуралістичної», а й «логіко-ідеалістичної» хиб²². Таким чином, трансформуючи онтологічний принцип відпові-дальності Йонаса на засадах трансцендентальної прагма-тики, Бьо-лер певною мірою завершує тривалу дискусію між матеріальною етикою цінностей і формальною ети-кою норм, започатковану Н.Гартманом і М.Шелером, і по-казує, в яких межах має діяти матеріальний, а в яких – формальний принципи. Цим напрямом розвиваються також і дослідження Центру Ганса Йонаса.

Як бачимо, Бьолер наполегливо розробляє концепцію відповідальності і спільної відповідальності для сьогоденного світу «ризиків і загроз». Тому й про виокремлені мною періоди можна говорити лише умовно. Це послідовна конкретизація концепції, що зародилася ще сімдесятьма роками, проте конкретизація, яка спирається на врахування даних різноманітних наук, на вміння чути своїх опонентів, вміння враховувати те, що той чи той підхід у філософії не виникає як щось довільне й спонтанне, а так чи так відбиває розвиток самого предмету, в даному випадку морально-етичних належностей у сучасному світі.

Як пише Г. Гронке у праці «Практис рефлексії. Філософсько-політичний дискурс Д. Бьолера», оприлюдненій у збірнику «Філософування дискурсом. Прагматика дискурсу», присвяченому 60-річчю з дня народження Бьолера, «в його філософському мисленні й соціально-політичній діяльності немає «поворотів», навіть фаз, а тільки розвиток, у якому досягалася концентрація й загострення вихідної позиції»²³. Цю позицію, якій, як наголошує Гронке, Бьолер залишається вірним до кінця, можна охарактеризувати як «філософування за допомогою дискурсу», що означає постійне філософсько-рефлексивне самоуточнення знання в аргументативному діалозі, а також обґрунтування моральних належностей в етиці дискурсу, яка, на думку Бьолера, є з «самого початку політичною етикою, що зобов'язана до реалізації комунікативних відносин дискурсу і вільних, відкритих світові, відносин порозуміння»²⁴.

Філософія Д. Бьолера розвивається в річищі трансцендентальної прагматики, тобто парадигми, що пов'язана з герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним

поворотом у філософії ХХ сторіччя, завдяки якому і на відміну від онтологічної парадигми і парадигми суб'єктивності на передній план висувається концепт інтерсуб'єктивності й мовлення. З цим, інспірованим післягегелевою філософією, поворотом від філософії суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності другої половини ХХ століття пов'язані такі школи, як Франкфуртська і Норвезька прагматики і, звісно, Берлінська трансцендентальна прагматика, провідну роль серед яких відіграють і праці Д. Бьолера.

Проте на відміну від інших «суб'єктів прагматичного повороту», таких, скажімо, як Норвезька школа, що здебільшого схиляється до контекстуалізму, Бьолер продовжує тенденцію трансформації філософії на основі здобутків німецького трансцендентального ідеалізму, поєднуючи їх з досягненнями сучасної філософії мовлення. Цю тенденцію було започатковано також у кінці шістдесятих – початку сімдесятих років трансцендентальною прагматикою К.-О.Апеля, учнем і соратником якого поряд із Вольфгангом Кульманом був і Д. Бьолер. Як пише Г. Гронке в цитованій статті, «осягнення комунікативного виміру діяльності, технічної та інтерактивної – стратегічної та зорієнтованої на порозуміння – є центральним підмурком дискурс-етичної концепції, що отримує (подальшого) розвитку у Бьолера разом із К.-О. Апелем і В. Кульманом. Другим центральним підмурком, який забезпечує трансцендентальний статус дискурсивної етики, є праксис рефлексії, орієнтований і критично, і відповідально щодо самого себе»²⁵. Цей праксис і є умовою граничного обґрунтування (*Letztbegründung*) моральних належностей, коли за відповідністю ролі партнера в дискурсі і тези, що висувається ним як значуща, годі шукати

ще якоїсь підстави. Така дискурсивна когерентність і є остаточною підставою для граничного обґрунтування.

І в цьому плані концепція Бюлера відрізняється від концепцій, скажімо, Габермаса, яка розвивається в річищі «м'якого трансценденталізму», коли заперечується граничне обґрунтування, а ідеальна інстанція такого обґрунтування пов'язується з дотриманням процедури, коли «єдиним примусом є тільки примус вагомішого (ліпшого) аргументу». Концепція Бюлера відрізняється і від меліоризму Гернота Скірбека, який не тільки заперечує можливість граничного обґрунтування, а й ідеальну спільноту як регулятивний принцип. Обґрунтування в цьому разі пов'язано тільки з вагомішим аргументом, який визнається як ліпший.

Проте, як на мене, заперечення ідеальної контрфактичної інстанції як регулятивного принципу залишає без відповіді запитання: коли має бути завершений дискурс, аби максими, норми, проекти, дії можна було б вважати обґрунтованими? Звернення до трансцендентальної прагматики, що й робить Д. Бьолер і його колеги, як раз і дає відповідь на це запитання. Важливу роль тут відіграє імператив, засадничений принципом дискурсу:

«Поводься так, щоб із твоїм твердженням, планом або вчинком погодилися б усі на основі раціональних і відповідних ситуації аргументів (так щоб жоден раціональний і відповідний ситуації аргумент не залишився би поза увагою, задля чого слід очікувати обґрунтованого консенсусу в необмеженій аргументативній спільноті)»²⁶, який і формулюється у згаданій його статті.

Одним із величних доробків останнього часу є фундаментальний твір Бюлера «Обов'язковість згідно з

дискурсом. Мислення і дія після мовно-прагматичного повороту»²⁷. Фактично в цьому томі об'єднані дві книжки. Перша присвячена дослідженню творчості «старих майстрів» від Сократа до Канта, де розкрита потужна філософська традиція філософії як діалогу. Проте це не суто історико-філософський твір, а дослідження, в якому показано розвиток філософії від діалогу до дискурсу як діалогічного обґрунтування принципів. Як образно сказано в анотації до цієї книжки, ідея строго аргументативного і партнерського дискурсу – це як скалка в тілі звичаїв, конвенцій та інституцій, а також у релятивізмі і скептицизмі. Філософії дискурсу присвячена друга книжка, в якій тематизується не тільки відмінність діалогу і дискурсу, а й розкриті прикладні аспекти етики дискурсу як етики відповідальності за майбутнє, її застосування до вирішення сучасних нагальних проблем технологічної цивілізації людства.

Подальшої конкретизації, уточнення й розвитку ця проблематика набула в другому виданні цієї книжки «Обов'язковість згідно з дискурсом. Мислення і дія після повороту до комунікативної етики – орієнтація в умовах тривалої екологічної кризи»²⁸, опублікована вже цього року. Хочу звернути увагу читача, що в цій праці дещо змінено підзаголовок: по-перше, йдеться вже про «поворот до комунікативної етики», по-друге, – про ціннісно-нормативні орієнтири в умовах екологічної кризи, яку Бьолер вважає не тимчасовим, а перманентним явищем.

У книжці, переклад якої тут представлено, також йдеться насамперед про дискурс як відповідь на важливіші запитання сучасної епохи: як можна помислити відповідальність із огляду на наслідки високотехнологічної цивілізації, що сягатимуть майбутнього і навіть докорінно

впливатимуть на нього? Чи можна інтерсуб'єктивно обґрунтувати обов'язок відповідальності за майбутнє, а відтак і принцип колективної відповідальності?²⁹ Відповіді на ці запитання і є центральним завданням сучасної філософії. Аби виконати це завдання, філософія має бути не тільки сучасною, а й істинною, що своєю чергою потребує віднаходження незаперечного фундамента, яким і є дискурс як засаднича інстанція обґрунтування як істинності наукового пізнання, так і правильності норм етики. І це має важливе значення і для розвитку прикладних аспектів етики, її застосування у вирішенні проблем, які пов'язані з політикою, атомною енергетикою, доїмплантаційною діагностикою тощо.



На останок хочу додати, що Д. Бьолер – палкий симпатик України, неабияк обізнаний із нашими реаліями. Він ретельно слідкує за подіями в Україні, які відбуваються

останніми десятиліттями, зокрема й останнім часом. Це я добре відчув, перебуваючи за підтримки Німецької служби академічного обміну (DAAD) як запрошений дослідник у Центрі Ганса Йонаса Вільного університету Берліна (2004, 2009 рр.), а також у листуванні з філософом, обговорюючи драматичні події в Україні, які відбуваються останнім часом. Проявляючи солідарність з боротьбою наших громадян за гідність і свободу й засуджуючи імперіалістичну політику Росії, Бьолер пише про те, що нам конче потрібні твердість і визнання, відтак невідкладною для нас є політика, яка була б виправдана ООН, і, урешті-решт, говорячи філософською мовою, ідеальною аргументативною спільнотою, як моральна стратегія (в сенсі Апелевого рівня «В»)³⁰. Я вдячний професорові Бьолеру за солідарність з нашим народом, так само дякую йому за запрошення до Вільного університету Берліна для проведення наукових досліджень, а також за всебічну підтримку і гостинність.

Тому, запропонувавши український переклад книжки Бьолера, я сподіваюсь, що ця невеличка робота не тільки поглибить знайомство українського читача з етикою відповідальності видатного філософа сучасності, а й дасть можливість за допомогою трансцендентально-прагматичного методу, принципу і процедур дискурсу ліпше осягти й наші проблеми, знайти шлях до інституціалізації громадянського суспільства в Україні, а отже, бути відповідальними за наше спільне майбутнє, сповнене гідності і свободи.

Анатолій Єрмоленко

ПРИМІТКИ

Передмова в умовах європейської кризи

¹ D. Böhler, Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des – heute (post-) modernen – Relativismus und Dezisionismus. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Frankfurt a. M. 1988.

² Vergleiche Chr. Studt, Das Dritte Reich in Daten, München 2002, Seite 165–199; N. Frei, Der Führerstaat, München 2013, Seite 184–191; E. Klee/ W. Dreßen, Gott mit uns'. Der deutsche Vernichtungskrieg im Osten, 1939 bis 1945, Frankfurt a. M. 1989; Hans Mommsen. Das NS-Regime und die Auslöschung des Judentums in Europa. – Göttingen, 2014.

³ Принцип «D» формулюється в багатьох варіантах, проте постійно має відповідати двом умовам: (а) його слід тлумачити як регулятивну ідею, тому як інстанцію ідеалізації і як мета-правило для перевірки максим, а не правило самої дії. Останнє звучало б так: «проводь постійно і з усіма людьми партнерські діалоги як виправданий засіб у вирішенні конкретних конфліктів». Це було б ідеалістичним схибленням принципу дискурсу як критичного масштабу оцінювання у такий спосіб, щоб провести морально нелегітимну, що суперечить дискурсу, і безвідповідальну орієнтацію поведінки; (b) це включає: «D» не тільки дає можливість, а й вимагає для всіх ситуацій, учасники яких (скажімо, суперники в конфлікті) розглядаються не як щирі партнери в дискурсі, стратегічного дистанціювання суперників і пошук контрстратегій, які були б як успішними, так і заслуговували б аргументативного консенсусу, а тому морально легітимними.

⁴ Vergleiche Hannah Arendt, Macht und Gewalt, München 1970, bes. S. 36–58.

⁵ Я сподіваюсь, що тут ми дійшли консенсусу з Володимиром Єрмоленком. Порівн. його статтю «Träume von Europa» в «Die Welt» та інтерв'ю з ним «Sie glauben an Europa, aber nicht an seine Regeln», in «Süddeutsche Zeitung», 12. Mai, 2014.

⁶ Böhler D. Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise, – Freiburg/ München, Studienausgabe, 2014.

Вступ до українського видання

¹ К.-О. Apel, *Transformation der Philosophie, Band II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a. M. 1973, S. 361.

² R. Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter*, Stuttgart 2011, S. 8.

³ G. Altner, *Die große Kollision. Mensch und Natur*, Graz/Wien/Köln 1987. Ders., *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*, Darmstadt 1991.

Розділ I. Спільна відповідальність за майбутнє людства. Актуальність Ганса Йонаса

¹ Щодо філософської та нейрофілософської актуальності цього твору, який у своєму контексті вийшов як Том 1/1 Критичного видання творів Ганса Йонаса 2009 у Фрайбурзі і.Бр.: Jens Peter Brune, Können wir Leben verstehen? In: Dietrich Böhler, Horst Gronke u. Bernadette Hermann (Hg.): *Mensch - Gott - Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*. Freiburg i. Br. 2008, S. 89–111.

² Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1979. (Див. українське видання: Йонас Г. Принципи відповідальності. У

пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. Ана-толія Єрмоленка, Володимира Єрмоленка. – К.: Лібра, 2001). – Те саме стосується і багатьох інших його творів. Тим часом почалася підготовка Критичного видання його творів. Том 1/1 вийшов у кінці 2009 у видавництві Ромбах Фрайбургу і в науковому книжковому товаристві Дармштадту.

³ Podiumsvotum von Hans Jonas in: Dietrich Böhler, Rudi Neuberth (Hg.): Herausforderung Zukunftsverantwortung. Hans Jonas zu Ehren. Münster 1992, S. 69.

⁴ Hans Jonas: Erkenntnis und Verantwortung. Stationen eines Denklebens: Gespräch mit Ingo Hermann. In: Dietrich Böhler, Jens Peter Brune (Hg.): Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. Würzburg 2004, S. 450 f.

⁵ Hans Jonas: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973, Epilog, S. 341. Праця вийшла також під оманливою назвою: Das Prinzip Leben. Frankfurt a. M. 1994, hier S. 402.

⁶ Hans Jonas: Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man, Chicago 1980.

⁷ Jonas, Erkenntnis [Fn. 4], S. 451.

⁸ Jonas, Prinzip Verantwortung [Fn. 2], S. 28. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С.22).

⁹ Науково-теоретичний зміст цього результату збігається з ідеєю фальсифікації Карла Р. Попера. Порівн.: Karl R. Popper, Naturgesetz und theoretische System, in: Hans Albert (Hg.): Theorie und Realität. Tübingen 1964.

¹⁰ Jonas, Prinzip Verantwortung [Fn. 2], S.28. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С.22).

¹¹ Юрген Габермас, який, поряд з Апелем, є засновником етики дискурсу, спростивши її згодом до «теорії дискурсу», спершу запровадив її під сумнівним і непевним, хоча й популярним, гаслом «ідеальної мовної ситуації»: Jürgen Habermas, Erkenntnis und Inerese (Frankfurt Antrittsvorlesung vom

28.6:1965), in : ders.: Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a.M. 1968, S. 164. – Ders. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt a.M. 1971, особливо S. 140 f., 135 ff. – До цього критично: D. Böhler, Über das Defizit an Dialektik bei Habermas und Marx, in: Winfried Dallmayr (Hg.): Materialien zu Habermas' «Erkenntnis und Interesse». – Frankfurt a. M. 1974, S. 369–385.

¹² Порівн.: К.-О. Apel: Transformation der Philosophie (II), Frankfurt a. M. 1973. – Його ж: Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a. M. 1988. – Його ж.: Response of Discourse Ethics, особливо S. 415 ff., in: Can: Morality and the Meaning of Life 13. Louvain-la-Neuve 2001, особливо S. 77–115.

¹³ Dazu К.-О. Apel, Die Selbstinfragestellung der praktischen Vernunft in der Gegenwart, in : К.-О. Apel, D. Böhler, K. Rebel (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte. Band I. Weinheim, Basel 1984, S. 130–137.

¹⁴ К.-О. Apel: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt a. M. 1988, S. 25–28, 33 ff., 56 ff.

¹⁵ К.-О. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, in: Transformation [Fn. 12], особливо S.397 ff. – Apel, Response [Fn. 12], S. 35 ff., особливо S. 41 ff.

¹⁶ Прикметним тут є Берлінський діалог між Йонасовою метафізикою і дискурсивною, або трансцендентальною прагматикою. Порівн.: D. Böhlers Nachwort zu: Hans Jonas, Lebens, Wissenschaft, Verantwortung. Stuttgart 2004, S. 235 ff., особливо S. 253–259; детально ders., Zukunftsverantwortung, Moralprinzip und kommunikative Diskurse. In: Thomas Bausch, Dietrich Böhler, Thomas Rusche (Hg.): Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral? EWD-Band 12, Münster 2004, S. 213–288.

¹⁷ Порівн. К.-О. Apel, Holgner Burckhart (Hg.): Prinzip Mitverantwortung. Würzburg 2001. Auch die Studien von D. Böhler, Horst Gronke in: Thomas Bausch u.a., (Hg.): Zukunftsverant-

wortung in der Marktwirtschaft. EWD-Band 3, Münster 2000, S. 34–69 und S. 159–193.

¹⁸ Hans Jonas. Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik, in: ders.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt a.M. 1992, S. 128–146. Dazu der Briefwechsel mit Hans-Georg Cadamer, in: Böhler, Brune, Orientierung und Verantwortung [Fn. 4], S. 471–482. Порівн. також Böhlers Erörterung ebd., особливо S. 123 ff.

¹⁹ Hans Jonas, Materie, Geist und Schöpfung, in: ders.: Philosophische Untersuchungen [Fn.18], S.244, порівн. S. 230–251. – Ders. Der Gottesbegriff nach Auschwitz, ebd., S. 190–208.

²⁰ Hans Jonas: Philosophie, Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1993, S. 41f.

²¹ Diese Gleichursprünglichkeit zu erweisen, ist das Ziel der oben [Fn. 18] erwähnten «ontologischen Grundlegung».

²² Hans Jonas. Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? In: Böhler, Brune: Orientierung und Verantwortung [Fn. 4], S. 71–84.

²³ Hans Jonas: Prinzip Verantwortung [Fn.2], S. 235, порівн. 240 ff., 174 ff. und 189 ff. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – Розділ II., а також с.198, порівн.: с.202, 143, 150). – До цього також: Vittorio Hösle, Ontologie und Ethik bei Hans Jonas, in: D. Böhler (Hg.): Ethik für die Zukunft. München 1994, S.105–125, особливо S.113 ff.

²⁴ Günther Anders: Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München 1956, особливо S.15 ff. und 267 ff. – Dazu M.H.Werner, Kann Phantasie moralisch werden? In: Jean-Pierre Wils. (Hg.): Anthropologie und Ethik. Tübingen 1997, S. 41–63.

²⁵ Jonas: Prinzip Verantwortung [Fn, 2], S 63ff. und 70ff. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С. 50 ff, 60 ff)

²⁶ Ebd., S.78. – Jürgen Habermas: Die Einbeziehung der Anderen. Frankfurt a.M. 1996.

²⁷ Jonas: Prinzip Verantwortung [Fn. 2], S. 76–83, vgl. S. 218f. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С. 60–66).

²⁸ Ebd., S. 66 und 67.

²⁹ Ebd., S. 78.

³⁰ Ebd., S. 79; Hans Jonas, Im Dienste der medizinischen Fortschritts: Über Versuch an menschlichen Subjekten, in: ders.: Technik, Medizin, Ethik. Frankfurt a.M. 1985, S. 127.

³¹ Hans Jonas, Über Versuche an menschlichen Subjekten, in: ders. Technik, Medizin, Ethik [Fn. 28], S.109–145.

³² Ebd., S.117–127, 136.

³³ Ebd., S. 94,97, 392 f.

³⁴ Ebd., S. 78.

³⁵ Jonas: Prinzip Verantwortung [Fn. 2], S. 79. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С. 63).

³⁶ Ebd – Eine Analyse dieses Gedankenexperiments (und seiner Analogie zu Kants Gedankenexperiment der Anwendung des Kategorischen Imperativs) gibt D. Böhler, Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil, in: Böhler, Brune, Orientierung und Verantwortung [Fn. 4], S. 128 ff.

³⁷ Ebd., S. 80.

³⁸ Jonas: Prinzip Verantwortung [Fn, 2], S.36. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С.27).

³⁹ Ebd., S. 92 ff. und 84 ff

⁴⁰ Jonas, Zur ontologischen Grundlegung [Fn. 18], hier S. 140.

⁴¹ Brief an H.-G. Cadamer vom 9.11.1985, in: Böhler, Brune, Orientierung und Verantwortung [Fn. 4], S. 480.

⁴² 42 K.-O. Apel, Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar? In: Funkkolleg [Fn. 13], Bd.2, S. 627 ff. – Ders.: Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a.M.1988, S. 179–216, особливо S. 197 ff.

⁴³ Böhler, Neuberth: Herausforderung Zukunftsverantwortung [Fn.3], особливо S. 32f. – Ders., Ethik der Zukunfts – und Le-

bensverantwortung, in: Böhler, Brune. Orientierung und Verantwortung [Fn.4], особливо S. 115–159 und 373–391.

⁴⁴ Jonas, Zur ontologischen Grundlegung [Fn. 18], S.140.

⁴⁵ Hans Albert: Traktat über kritischen Vernunft. Tübingen 1968. S.11–15. – Wolfgang Kuhlmann, Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich? In: Funkkolleg [Fn. 13], Bd.2, S.572– 605.

⁴⁶ Це діяльнісне поняття відповідальності було започатковано Сократом, Гумбольдтом і раннім Карлом Льовітом. І хоча Йонас чимало запозичує від нього, проте не в своїй предметно спрямованій феноменологічній мисленнєвій позиції. – Hans Jonas, Läßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie, in ders.: Technik [Fn. 30], S. 200. – Ders.: Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Frankfurt a. M. 1981, Einleitung, S.13–18. – D. Böhler. Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung, in: Böhler, Brune: Orientierung und Verantwortung [Fn. 4].

⁴⁷ Georg Paul Hefty: Grauer Tag, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.4.2008, S.1.

⁴⁸ Jonas: Philosophie1993 [Fn. 20], S. 42 f.

Розділ II. Відповідальність за майбутнє versus атомна енергія. Проблема людства в світлі принципу дискурсу і відповідальності

¹Ця доповідь, проголошена на 6-му Берлінському симпозиумі дослідницької групи «ДЕГ – діалог етики і господарства», що відбувся 20 і 21 березня 2009 року, спирається на розділ II 2.4.1.1: «Чи відповідальні атомні реактори? Рефлексивно-дискурсивна перевірка на когерентність і практичний дискурс» лекції «Етика сьогодні» літнього семестру Вільного університету Берліна.

²Порівняй, наприклад, праці Апеля і Бьолера, пункти Fn.15 та 17 до штудій 1 та пункт Fn.3 цих штудій; крім того: D.Böhler u.B.Rähme, Konsens, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg.von

G.Ueding. Bd 4, 1998, S.1256-1298, особливо.1286 ff. Щодо обґрунтування: D. Böhler, Glaubwürdigkeit des Diskurspartner, in: Th. Bausch, D. Böhler, Th. Rusche (Hg.): Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?, EWD-Band 12, Münster 2004, S.105-148. Ders., Epilog, in: Th. Bausch (Hg.): Normativität und Anwendungsbedingungen einer Wirtschafts- und Unternehmensethik. EWD-Band 14, Münster 2008, S. 187 ff.

³ Vgl. R. Harms, Kernkraft ist kein Klimaschutz, in: DIE ZEIT, Nr.43, 19.06.2006.

⁴ Robert Spaemann, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Scheidewege, Heft 9. 1979, S. 476–497. Nachgedruckt in: K.-O. Apel u.a. (Hg.): Praktische Philosophie/Ethik; Reader zum Funkkolleg Bd. 1, Frankfurt a. M. 1980, S. 229 ff., тут: S. 246.

⁵ E. Denninger, Von der bürgerlichen Eigentumsgesellschaft zum demokratischen Sozialstaat, in: K.-O. Apel, D. Böhler, K.-H. Rebel (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte, Bd.2, S. 814–844, тут: S. 842. До цього R.Jungk: Der Atomstaat.Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit, Reinbek, 1981.

⁶ R. Harms, Kernkraft ist kein Klimaschutz, a.a. O. Fn. 3.

⁷ Nach der Ballade von Gustav Schwab «Der Reiter und der Bodensee».

⁸ D. Böhler: Rekonstruktive Pragmatik, Frankfurt a. M.1985, S.320 f.

⁹ H. Jonas: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M.1979, S. 76 f. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С. 60).

¹⁰ I. Kant, Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, in: ders., Werke, hg. von W.Weischedel, Bd.8, Frankfurt a.M, 1968, S. 637–643.

¹¹ H. Jonas, Erkenntnis und Verantwortung, hg. v. I.Hermann, Göttingen 1991, S. 136 f. Wiederveröff. in: D. Böhler und J. P. Brune (Hg.): Orientierung und Verantwortung, Würzburg 2004, S.465. Однак, підкреслюючи, що питання утилізації «повністю невирішене», і дистанціюючись до ядерної енергії як «безсумнівно вкрай ризикованого способу виробництва енергії», Йонас 1990 року ще раз звернувся до нашої проблеми. Проте таким чином, що «нерішуче» залишив відкритим питання, чи «матиме перевагу ядерна енергетика перед спаленням вугілля і нафти, враховуючи неунікність катастрофічних наслідків». На його думку, це вихо-

дить за межі «trade off», а саме «вирішувати між двома небажаними і, власне, не-відповідальними речами». In: Vom Profit zur Ethik und zurück. Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens AG. In: D. Böhler, Ethik für die Zukunft. Im Diskur mit Hans Jonas. München 1994, S. 232.

¹² Порівн. Jonas' Votum in Toronto vom November 1972 in: H. Arendt: Ich will verstehen, München 1996, S. 87. – H. Jonas: Prinzip Verantwortung, S.54 (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С. 43) u. ö., порівн. також його ж: Erkenntnis und Verantwortung, 1991, S. 134 f. und wiederveröff. 2004 [Fn.11], S.164.

¹³ Порівн. Jonas' Votum in Toronto [Fn.12] S. 86. und: H. Jonas: Prinzip Verantwortung [Fn.13], S.28. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С. 22).

¹⁴ За системою нормативних умов смислу це діалогічні зобов'язання b1– b 5.

¹⁵ R. Jungk: Der Atomstaat [Fn. 5].

¹⁶ H. Jonas: Prinzip Verantwortung. S. 28. (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С. 22).

¹⁷ Так заявила Берлінська газета «Der Tagesspiegel» від 8 вересня 2005, S. 17.

¹⁸ Порівн. R. Harms, Kernkraft ist kein Klimaschutz. a.a. [Fn, 3].

¹⁹ R. Spaemann, Technische Eingriffe [Fn. 4]. R. Spaemann mit R Löw: Natürlich Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des technologischen Denkens, Stuttgart 2005. R. Spaemann: Der letztes Gottesbeweis, München 2007. Ders., Laudatio, in: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1987 – Hans Jonas, Frankfurt a.M. 1987, S.19-32. – У цій промові Шпеман полемізує, не називаючи ім'я, також із представленою Габермасом «етикою, окресленою поняттями дискурса і узгодження інтересів (sic!) між партнерами, які раціонально аргументують». Така етика бере за основу доказу істини консенсус. Шпеман не позиціонує себе з обґрунтованою на засадах трансцендентальної прагматики дискурс-етикою, спрямованою не на компроміс інтересів і фактичний консенсус, а на застосування морального принципу, критерієм якого є чисто аргументативний консенсус.

²⁰ R. Spaemann, Fortsetzung der Diskussion zu Einheit 15, in: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte Bd.3 [Fn.5], S. 970–972, hier S. 971.

²¹ R. Spaemann, Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft, in: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik Studententexte Bd. 2, S. 470–492, hier S. 486 und 487 f. (виділено курсивом у тексті мною. – Д. Бюлер).

²² H.Lenk und M.Maring. Verantwortung – normatives Interpretationskonstrukt und empirische Beschreibung. in: L. Eckenberger und U.Gähde (Hg.), Ethische Norm und empirische Hypothese, Frankfurt a. M. 1993, S. 222–243. Також: H. Lenk, Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik, in: ders.und G. Ropohl: Technik und Ethik, Stuttgart 1993, S. 112 ff.Щодо розрізнення між ретроспективною і проспективною відповідальностями: M.J. Zimmerman, Responsibility, in: L.C. Becker und C.B.Becker (Hg.), Encyclopedia of Ethics, vol.2, NewYork/London 1992, S. 1089–1095. Подібно до цього Отфрид Гюфе відрізняє «завдання відповідальності» від відповідальності виправдання-або легітимації»: O. Höffe, Schulden die Menschen einander Verantwortung? in: E.-J. Lampe (Hg.): Verantwortlichkeit und Recht, Opladen 1989, S. 12–35.

²³ Dazu M.H.Werner, Dimensionen der Verantwortung, in: D.Böhler (Hg.): Ethik für die Zukunft, München 1994, S. 303–338, особливо S. 304–307 та 324 ff.

²⁴ R. Spaemann, Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft, [Fn. 21], S.488 (Виділено курсивом мною. – Д. Бюлер).

²⁵ Інакше це робить Міха Вернер, який у своїй Берлінській дисертації висловив думку, що «рефлексивні аргументи можуть робити тільки досить невеликий, проте вирішальний внесок у відповідь на морально-практичні питання: рефлексивні аргументи насамперед правлять за основу обґрунтування дискурsetичної позиції щодо того, *на що моральні суб'єкти повинні орієнтувати свої дії взагалі, в кінцевому підсумку*, а також щодо доказу *безумовної обов'язковості цієї позиції*». (M. H. Werner: Diskursethik als «angewandte» Ethik? Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung. Diss. phil., Freie Universität Berlin 2001, S. 101.)

²⁶ Таким чином я підходжу, подібно до В. Кульмана, до концепту так званого *короткого* дискурсу. Порівн. W. Kuhlmann Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik, Würzburg 2009, S. 9–96, особливо S. 54 ff.

²⁷ Порівн. W. Kuhlmann, Diskursethik. o.J., unveröffentlichtes Manuskript. Dazu H.-C. Kupfer, Diskursethik und Anthropozentrismus. Zur Frage der Angemessenheit der Diskursethik im Umgang mit der Natur, in: W. Kellerwessel, W. J. Gramm, D. Krause und H.-C. Kupfer (Hg.): Diskurs und Reflexion, Würzburg 2005, S. 122–163, hier: S.158 ff.

Порівн. також Кульманове цілком монологічне застосування дискурс-етичного морального принципу до ситуації, в якій здійснюється дія: Kuhlmann W. Diskursethik- Akt- oder Normenethik?, in: H. Burckhart und H. Gronke (Hg.): Philosophieren aus dem Diskurs, Würzburg 2002, S. 329–342.

Подібність з моєю пропозицією очевидна, проте тут є й відмінність, адже Кульман і сам хоче скоротити практичний дискурс. На противагу цьому я пропоную процедуру, яка б між практичним дискурсом і рефлексивним щодо діалогу доказом обов'язковості поставила б морально змістову умову смислу аргументації: має піддаватись перевірці когерентність або не-когерентність значущого інтересу і пресупозиція дискурсу (або і морального принципу взагалі).

²⁸ H. Jonas. Das Prinzip Verantwortung, S.186 (Йонас Г. Принцип відповідальності. – С. 152).

Розділ III. Мораль і політика

¹ Тому фактичні домовленості слід оцінювати (а, отже, й критично перевіряти) ідеєю розуму аргументативно обґрунтованого, вільного консенсусу.

² Щодо західного позитивізму порівн.: Hans Skjervheim, «Objectivism and the Study of Man», in: Inquiry, 17, S. 213–239 und S. 265–302; ferner in: H. Skjervheim, *Selected Essays*, Bergen 1996, S. 1–83. D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1985, S. 76 ff., 105–174, 309–327.

Щодо історичного матеріалізму і «наукового соціалізму»: Albrecht Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1969, S. 69–127. D. Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, bes. S. 72–117, 200–249, 328–380.

³ Порівн. К.-О. Apel, in: ders., D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte*, Bd. 1, Weinheim u. Basel 1984, S. 132 f.

⁴ Порівн.: D. Böhler, in: a. a. O., Bd. 2, S. 417 f.

⁵ F. Naumann, «Briefe über Religion», in: ders., Werke I, hg. v. W. Uhsadel, Köln u. Opladen 1964, S. 626.

⁶ Цілком сучасною і гнучкою у формулюванні інкарнацією такої самоімунізації політики був політичний філософ і колишній державний секретар в NRW Герман Любе. *Allgegenwärtiger und formulierungswendiger Inkarnation jener Selbstimmunisierung der Politik war der politische Philosoph und ehemalige Staatssekretär in NRW Hermann Lübbe*. Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Lübbe, I. Fetscher, K.-O. Apel und D. Böhler in: *Funkkolleg Studentexte*, Bd. 3, S. 851–855, sowie im Wortlaut der Radiosendung in: K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kadellbach (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1984, S. 266–286.

⁷ К.-О. Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», in: ders., *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt a. M. 1973, S. 358–435. Ders., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988, S. 15 ff., 42 ff., 179 ff., 247 ff., 270 ff.

⁸ Про це переконливо: E. Eppler, *Ende oder Wende. Von der Machbarkeit des Politischen*, München 1975.

⁹ Йдеться тут про сукупність принципів, що спираються на Канта, а особливо на Макса Вебера, яку 1981 року виклав Гельмут Шмідт як бундесканцлер у доповіді на конгресі Фонда Фридриха Еберта і яку було опубліковано службою преси і інформації уряду ФРН у брошурі з одноіменною назвою. До цього також: К.-О. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 251 f.

¹⁰ Порівн.: E. Eppler, *Ende oder Wende*, S. 67–70, 73–76.

¹¹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede, Akad.-Ausg. S. 389.

Філософія спільної відповідальності за майбутнє Дитриха Бьолера

Післямова перекладача

¹ Трансцендентальний прагматик і дискурс-етик відповідальності Дитрих Бьолер (Dietrich Böhler) народився 1942 р., студіював філософію, євангелічну теологію, соціологію, політичні науки, а також сучасне німецьке літературознавство в університетах Гамбурга, Тюбінгена та Кіля. Промоція в Кілі: *Метакритика Марксової критики ідеології* (1970), за якою була оприлюднена однойменна монографія (1971); габілітація в Саарбрюкені: *Реконструктивна прагматика* (1981), монографія, 1985; 1975 – ординарн. проф. з соціальної філософії в Берлінській педагогічній школі; з 1981 очолює кафедру практичної філософії/етики і соціальної теорії у Вільному університеті Берліна; 1996 – засновник «Бібліотеки майбутнього як партнера в діалозі – в пам'ять Ганса Йонаса»; 1998 – фундатор «Центру Ганса Йонаса», а також міждисциплінарної дослідницької практично-теоретичної групи «Діалог етики і господарства» (EWD із фундаментальними статтями «дискурс», «дискусія», «консенсус» ще не завершеного багатотомного видання *Історичного словника з риторики*, публікації, присвячені основоположенням філософії, етики, герменевтики, політики, дослідженню науково-технічної цивілізації, націонал-соціалізму та ін.

² *Böhler Dietrich. Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive. Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik.* – Bad Homburg: VAS – Verlag für Akademische Schriften, 2009.

³ Див.: *Das Prinzip Mit-verantwortung. Ethik im Dialog. Report 2000 / Hrsg. von Christiane Böhler-Auras...* – 1. Auflage – Berlin: Verlag Oberhofer, 2000. – S.84.

⁴ *Бьолер Д.* Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи // *Філософська думка.* – № 1–3. – 2007.

⁵ *Срмоленко А.* Практична філософія Дитриха Бьолера та Берлінська етика дискурсу // *Філософська думка.* – № 1 – 2007. – С. 107–116.

⁶ Див.: *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie* (Hrsg. Riedel M.). B.1. *Geschichte – Probleme – Aufgaben.* – Freiburg: Verlag Rombach, 1972. – 584 S; *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie* (Hrsg. von Riedel M.). B.2 – Freiburg: Verlag Rombach, 1974. – 640 S.

⁷ Наприклад, цій проблематиці були присвячені Енцикліки «*Mater et magistra*» (1961, Johannes XXIII) та «*Populorum progressio*» (1967, Paul VI). Див. докл. про це: *Rusche Th. Umweltverantwortung in der christlichen Sozialethik // Zukunftverantwortung in der Marktwirtschaft* (Redaktion Werner M.) – Münster: Litt, 2000. – S. 138.

⁸ *Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації* (переклад з німецької А. Єрмоленка, В. Єрмоленка). – К.: Лібра, 2001. – С. 27–28.

⁹ *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge. 2.Bde* [Hrsg. Zusammen mit K.-O.Apel und G.Kadelbach]. – Frankfurt a.M., 1984.

¹⁰ *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft // Memoriam Hans Jonas.* Redaktion Micha Werner. – München: Lit, 2000.

¹¹ Див.: *Das Prinzip Mit-verantwortung. Ethik im Dialog. Report 2000.* – S.84.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Böhler D. Metakritik der Marxen Kritik der Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und Theorie-Praxis-Vermittung.* Frankfurt a.M. – 1 1971, 21972. – S.215.

¹⁴ *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge. 2.Bde.* [Hrsg. Zusammen mit K.-O.Apel und G.Kadelbach]. – Frankfurt a.M., 1984.

¹⁵ *Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie.* – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.

¹⁶ *Ibid.* – S.19.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibid.* – S.25.

¹⁹ *Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації.* – С. 10.

²⁰ Див.: *Das Prinzip Mit-verantwortung. Ethik im Dialog. Report 2000.* – S.9–10.

²¹ *Böhler D.* Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. – München: Beck, 1994. – S. 65.

²² *Böhler D.* Rekonstruktive Pragmatik. – S. 216.

²³ *Gronke H.* Die Praxis der Reflexion. Dietrich Böhlers philosophisch-politischer Diskurs // Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik. – Würzburg: Verlag Köninshausen & Neumann GmbH, 2002. – S.22.

²⁴ *Böhler D.* Pragmatische Wende // Die pragmatische Wende: norweg. Beitr.zur Pragmatik-Debate / Hrsg.von D.Böhler. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. – S.22.

²⁵ *Gronke H.* Die Praxis der Reflexion. Dietrich Böhlers philosophisch-politischer Diskurs. – S.23.

²⁶ *Бьолер Д.* Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи // Філософська думка. – № 3. – 2007. – С. 81.

²⁷ *Böhler D.* Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende. – München: Verlag Karl Alber, 2013.

²⁸ *Böhler D.* Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise. – München: Verlag Karl Alber, 2014.

²⁹ Див. у цьому виданні. – С. 24.

³⁰ Лист Д. Бьолер – А. Єрмоленко, 14. 04. 14.

ПОКАЖЧИК

Особи, організації, місця

Аденауер, Конрад 88

Азія 101

Альберт, Ганс 47, 130, 134

Альтнер, Гюнтер 7, 18, 19, 22, 82, 129

Ахмадінежад, Махмуд 55

Андерс, Гюнтер 40, 142

Антарктика 102

Апель, Карл-Отто 16, 19, 30, 32, 34, 36, 38, 42, 44, 85, 90, 97, 114, 115, 117, 119–121, 123, 127, 129–131, 133, 135, 139, 141.

Арендт, Ганна 128, 136

Аристотель 118

Арктика 102

Аушвіц 132

Бабин Яр 10

Бауш, Томас 115, 131, 135,

Бекер, Лоуренс К. 137.

Бекер, Шарлотта Б. 137

Бекон, Френсіс 27

Берлін 10, 19, 44, 113, 115, 118, 123, 136,

Боден, Жан 83

Брандт, Віллі 88

Бруне, Йенс Петер 129, 130, 132–135

Бубер, Мартін 120

Буркгарт, Гольгер 131, 138

Бьолер, Дитрих 8, 12, 19, 20, 21, 22, 113–118, 120–142

Бьолер-Аурас, Крістіана 140

Вандельфельс, Бернгард 114

Ванзее 10

Ватікан 87

Вебер, Макс 27, 34, 66, 84–88, 93, 97, 139

Вельмер, Альбрехт 138

Вернер, Міха Г. 115, 132, 137, 141

В'єтнам 95

Відень 55, 66

Вільний університет Берліна 127, 134.

ВПН (Вільна партія Німеччини) 88

Втітцель, Міхаель 115

Габермас, Юрген 41, 114, 115, 124, 130, 131, 132, 136,

Гайнеман, Густав 88

Гардін, Гарет 105

Гармс, Ребекка 135, 136

Гарисбург 55

Гартман, Ніколай 121

Гегель, Георг Вільгельм Фридрих 119

Герман, Бернадетта 129

Герман, Інго 58, 130

Гефті, Георг Пауль 134

Гітлер 18

Гобс, Томас 83

Горкгаймер, Макс 27

Гумбольдт, Вільгельм фон 134

Гьосле, Вітторіо 119, 132

Гьофе, Отфريد 137

Гадамер Ганс-Георг 44, 114, 132, 133

Геде, Ульрих 137

Грамм, Вольф-Юрген 138

Гронке, Горст 115, 122, 123, 129, 131, 138, 142

Гроцій, Гуго 83

Гьотінген 23, 115

Декарт, Рене 27

Далмайр, Віефريد 131

Денінгер, Ергард 55, 135

ДЕГ (Діалог етики і господарства) – 100, 115, 140

Європа 11

Єрмоленко, Анатолій 5, 9, 12, 13, 127, 130, 140–142

Єрмоленко, Володимир 129, 130, 141

ЄС (Європейський Союз) 10, 68, 107

Еберт, Фридрих 139

Екенсбергер, Лутц 137

Ешлер, Ергард 93, 139

ІРСС 102

Іран 55

Ісус 84

Йонас, Ганс 7, 12, 15–17, 19, 20, 23–25, 29–33, 35, 37–47, 49, 50, 52, 54, 57–60, 64–67, 70, 81, 90, 99–100, 103, 104, 113, 115, 118–121, 129–136, 138, 140–142

Кадельбах, Г. 117, 139, 141

Кант, Іммануел 30, 39, 57, 58, 87, 93, 118, 119, 125, 135, 139

Келервесель, Вульф 138

Кіото 109

Кіль 30, 140

Китай 56

Кобленц-Ландау 19

Констант, Беньямін 57

Краузе, Давід 138

Кульман, Вольфганг 123, 134, 137, 138

Купфер, Ганс-Кристоф 138

Лампе, Ернст-Йоахім 137

Ленк, Ганс 74, 114, 137

Льов, Райнгард 136

Льовіт, Карл 47, 134

Луман, Ніклас 131

Любе, Герман 114, 139

Люнебург 19

Лютер, Мартін 83, 86

МАГАТЕ 55, 66

Маєр, Томас 82

- Майдан 11
Мак'явеллі, Ніколо 83, 86, 87
Марінг, Матіас 74, 137
Маркс, Карл 116, 117, 131
Мельбурн 120
Монреаль 109
Мюнхен 40, 50, 95
- НАТО 95, 114
Науман, Фридрих 86, 88, 139
Німецька служба академічного обміну (ДААД) – 127
Німеччина 10, 88, 95, 113, 139
Нова школа соціальних досліджень (Н.Й.) 29–30
Нойберт, Руді 130, 133
Нью-Йорк 30
- Одеса 10
ООН (Організація Об'єднаних Націй) – 111, 127
- Папа Римський Павло VI 114, 141
Паскаль, Блез 41
- ПД 45, 80
Польща 9
Попер, Сер Карл Раймонд 21, 35, 47, 86, 130
- Реме, Борис 134
Ріо де Жанейро 108

- Ридель, Манфред 141
Римський клуб 95, 114
Ритер, Йоахім 114
Росія 10
Руше, Томас 115, 131, 135, 141
Рьод, Вольфганг 114
- Саар 30
Саарбрюкен 140
Сартр, Жан-Поль 85
ччини) – 88
Скірбек, Гернот 124
Сократ 125, 134
Стокгльм 108
США (Сполучені Штати Америки) – 56, 95
- Три-Майл Айленд 17
Тюбінген 140
- Угорщина 56
Україна 9, 10, 12, 13, 126, 127
- Фетчер, Ірвінг 139
Фрайбург 19
Франція 56, 65
Фукусіма 44 17, 55, 90

Хаменеї, Алі, аятола 55

ХДС (Християнсько-демократичний союз) 88, 89

Центр Ганса Йонаса 100, 101, 113, 115, 116, 121, 127

Цімерлі, Вальтер Х. 116, 136

Чехословаччина 9

Чорнобиль 13, 17, 55

Шваб, Густав 135

Швайцер, Альберт 46

Шелер, Макс 121

Шмідт, Гельмут 8, 83, 89, 92, 94, 139

Шмідт, Рудольф 8, 100, 112

Шотт-Солар 5

Шпеман, Роберт 7, 17, 70–73, 75, 77, 129, 135–137.

Шрьодер, Гергардт 95

Фрайбург 129, 130

Франкфурт-на-Майні 30, 123

Фридриха Еберта фонд 139

Юдінг, Герт 135

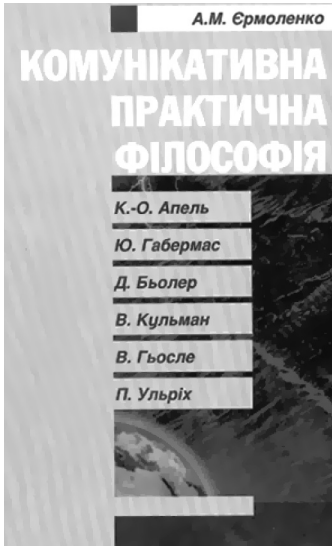
Юнгк, Роберт 65, 135, 136

Фото

- С. 19 Гюнтер Альтнер
- С. 30 Ганс Йонас
- С. 36 Карл-Отто Апель
- С. 43 Обкладинка книжки Ганса Йонаса
«Принцип відповідальності»
- С. 61 Дискурс
- С. 65 Роберт Юнгк
- С. 75 Роберт Шпеман
- С. 93 Обкладинка книжки Гельмута Шмідта
«У відставці»
- С. 126 Дитрих Бюлер, Анатолій Єрмоленко
у Вільному університеті Берліна



У цій серії вийшли в світ такі видання:



Єрмоленко А.М.

Комунікативна практична філософія. Підручник. – Київ: Лібра, 1999. – 488 с.

Підручник Анатолія Єрмоленка (нар. 1952 р.) присвячено висвітленню проблем сучасної практичної філософії як прикладної етики, які розробляють на засадах комунікативної парадигми К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бьолера, В. Кульмана, П. Ульріха, В. Гьосле. Це проблеми дискурсивного обґрунтування 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. Обґрунтовується 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 практичної філософії К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, В. Гьосле.



У цій серії вийшли в світ такі видання:



Ганс Йонас

Принцип відповідальності.
У пошуках етики для техно-
логічної цивілізації
(переклад А. Єрмоленка,
В. Єрмоленка, примітки,
післямова А. Єрмоленка). – Київ:
Лібра, 2001. – 400 с.

Книжка видатного німецько-американського філософа Ганса Йонаса (1893–1993) – про нову етику відповідальності, нагальна потреба в якій зумовлена глобальним характером сучасної науково-технічної цивілізації. Критикуючи обмеженість антропоцентризму в

етиці, Г. Йонас підпорядковує етику онтології, в якій поєднує імператив збереження буття людини з імперативом збереження буття природи. На протиположність формальній етиці норм Йонас висуває матеріальну етику цінностей, яка на основі “евристики страху” та концепту “переваги негативних прогнозів над позитивними” має запобігати такій активності людини, що за своїми глобальними наслідками була б згубною для людини та природного довкілля. Принцип відповідальності розбудовується на протиположність “принципу надії” Е. Блоха, іншим утопічним (марксистським і неомарксистським) конструкціям майбутнього), а також ліберально-прогресивним моделям розвитку сучасного суспільства.



У цій серії вийшли в світ такі видання:

ПРАКТИЧНА
ФІЛОСОФІЯ
В СУЧАСНОМУ
СВІТІ



ВІТТОРІО ГЬОСЛЕ

Вітторіо Гьосле

Практична філософія
в сучасному світі (переклад
з німецької, примітки та
післямова А. Єрмоленка). –
Київ: Лібра, 2003. – 250 с.

У книжці німецько-американського філософа Вітторіо Гьосле (нар. 1960 р.) йдеться про те, що легітимація етичних норм в секуляризованій культурі вже не може спиратися на традиційний етос та релігію, а потребує теоретичного обґрунтування, хоча весь духовний клімат ще не надто сприяє виконанню цієї вимоги.

Зібрані в цій книжці статті з етики, як зазначає сам автор, не претендують на довершеність та остаточну відповідь на складні запитання сучасності, однак, варто зауважити, що вони є вагомим внеском до цієї справи. В книжці практична філософія розглядається у поєднанні з метафізикою, трансцендентальною та політичною філософією, здійснюється пошук відповідей на конкретні питання етики в сучасному світі.



У цій серії вийшли в світ такі видання:

**ПОВСТАННЯ
НА ЗАХИСТ ПРИРОДИ**

Від доквілля до спільності



**КЛАУС
МАЄР-
АБІХ**

Клаус Міхаель Маєр-Абіх.

Повстання на захист природи. Від доквілля до спільності. Переклад з нім., післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. – Київ: Лібра, 2004. – 196 с.

Країни реального соціалізму, спідійшовши до безодні кризи доквілля ще ближче, аніж країни з ринковою економікою, з крахом своєї економічної системи дістали ще один шанс просунутися напрямом розвитку ринкової економіки. Безтурботність і недалекоглядність, з якими цей шанс досягається, мі-

стять небезпеку принаймні таких самих руйнацій, які проявилися на щаблі піднесення економіки після Другої світової війни. Саме в екологічній кризі постає цілковитий еґоїзм ринкової економіки, яка є і джерелом життя, і водночас руйнує його засади, так само як і свої власні. Покласти цьому край можна тільки всеосяжним повстанням на захист природи.



У цій серії вийшли в світ такі видання:

СВІТ ЯК КНИГА



ГАНС
БЛЮМЕНБЕРГ

Ганс Блюменберг

Світ як книга.

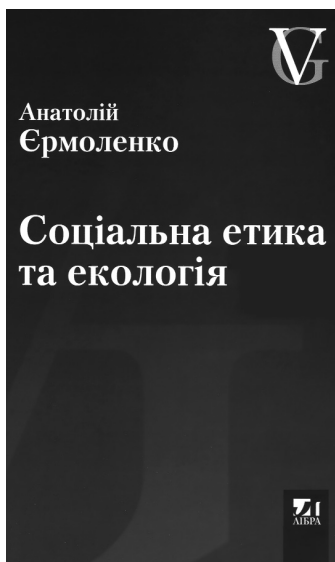
Переклад з нім., передмова, коментарі Володимира Єрмоленка. – Київ: Лібра, 2005. – 544 с.

Твір німецького філософа та історика ідей Ганса Блюменберга (1920–1996) “Світ як книга” є дослідженням епізодів історії метафори “книги світу” від її джерел до ХХ століття. Персонажами цієї історії є Августин і Бонавентура, Плотін і Ніколай Кузанський, Галілей і Томазо Кампанелла, Грасіан і Берклі, Декарт і Монтень, Кант і Реймарус,

Ґете і Новаліс, Шопенгауер і Фройд, Флобер і Маларме, Шрединґер і Мішер...

Світ як книга сприятиме новому погляду на українську, передусім барокову, традицію, поглянути на неї не тільки в контексті європейського класичного і барокового неоплатонізму, а й на тлі подальшого розвитку метафори в пізньопросвітницькій і романтичній літературі, аж до авангардової новорелігійної естетики початку ХХ століття.

У цій серії вийшли в світ такі видання:



Анатолій Єрмоленко

Соціальна етика та екологія.
Гідність людини – шанування
природи. Монографія. – Київ:
Лібра, 2010. – 416 с.

У книжці розроблено одну з найважливіших проблем соціальної етики, а саме обґрунтування та застосування моральних належностей на засадах дискурсивної етики спільної відповідальності за умов екологічної кризи. Проблема тика співвідношення етики та екології конкретизується дослідженням соціокультурних чинників генези екологічної кризи, її

загострення в сучасному суспільстві, аналізом легітимізаційних, орієнтаційних і реґулятивних функцій етичних норм і цінностей щодо таких соціальних систем, як наука, техніка, політика, економіка тощо. Здійснено пошуки створення соціально-екологічно спрямованого ринкового господарства за умов глобалізації на основі інституцій деліберативної демократії та універсалістської етики дискурсу.

Для науковців, студентів і аспірантів, які цікавляться проблемами практичної та соціальної філософії, філософії моралі, етики та екології.

Наукове видання

Дитрих Бюлер

**ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА МАЙБУТНЄ
З ГЛОБАЛЬНОЇ ПЕРСПЕКТИВИ.
АКТУАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ ГАНСА ЙОНАСА
ТА ЕТИКИ ДИСКУРСУ**

Переклад з німецької, післямова, примітки

А.М. Єрмоленко

Художнє оформлення *А.О. Камінська*

Комп'ютерна верстка *Г.П. Шалашенко*

Коректор *Я.Г. Франко*

Підп. до друку 25.11.2014 р. Формат 60x84/16

Папір офсетний. Друк офс. Гарнітура Times.

Умовн. друк. арк. 9,5. Обл.-вид. арк. 5,2

Наклад 300 прим. Зам. №

Видавництво «Стилос»

04070, Київ-70, Контрактова пл., 7

Свідоцтво Держкомінформу України

(серія ДК №150 від 16.08.2000 р.)

Тел. (044) 467-51-89

Надруковано СПД Паливода А.В.

м. Київ, пр-т Відрадний, 95/Г, оф. 410