



**ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ  
SPONSORED BY THE THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION  
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ  
IN THE FRAMES JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING  
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ  
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE – BUDAPEST  
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА – БУДАПЕШТ**

VITTORIO HÖSLE

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE

IN DER MODERNEN WELT

Verlag C.H. Beck  
München, 1995

ВІТТОРІО ГЬОСЛЕ

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Переклад з німецької  
Анатолія Єрмоленка

Київ  
Лібра, 2003

**ББК 87.3**

**Г11**

Науковий редактор **Володимир Єрмоленко**

Літературний редактор **Надія Лісова**

Карлу-Отто Апелю, який своєю філософією  
й усім своїм життям довів,  
що розум і мораль взаємопов'язані,  
з величезною вдячністю за духовне світло,  
яке його творчість випромінює в похмурому світі

**Г11 Гьосле Вітторіо.** Практична філософія в сучасному світі.  
Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка. —  
Київ: Лібра, 2003. — 248 с.

**ISBN 966-7035-54-9**

**Hösle Vittorio.** Praktische Philosophie in der modernen Welt. —  
München: C.H. Beck, 1995. — 216 S.

Легітимація етичних норм у секуляризованій культурі вже не може спиратися на традиційний етос і релігію, а потребує теоретичного обґрунтування, хоча весь духовний клімат ще не надто сприяє виконанню цієї вимоги. Зібрані в цій книжці статті з етики Вітторіо Гьосле не претендують на довершеність й остаточну відповідь на складні запитання сучасності, однак вони є вагомим внеском до цієї справи. В книжці практична філософія розглядається в поєднанні з метафізикою, трансцендентальною та політичною філософією, здійснюється пошук відповідей на конкретні питання етики в сучасному світі.

© Verlag C.H. Beck, München, 1995  
© Анатолій Єрмоленко, український  
переклад, післямова, 2003  
© Оформлення, оригінал-макет,  
Видавництво “Лібра”, 2003

## ЗМІСТ

Передмова до українського видання .....	9
Передмова .....	11
Велич і межі практичної філософії Канта .....	19
Моральна рефлексія та розпад інституцій. До діалектики просвітництва та антипросвітництва .....	52
Діалектика стратегічної та комунікативної раціональностей .....	68
Чому техніка стала ключовою філософською проблемою? .....	98
Спроба етичної оцінки капіталізму .....	120
Третій світ як філософська проблема .....	145
Буття та суб'єктивність. До метафізики екологічної кризи .....	180
Післямова до другого видання .....	211
Практична філософія Вітторіо Гьосле у світі нових викликів і загроз. Післямова перекладача .....	213
Коментарі .....	223
Іменний покажчик .....	239
Предметний покажчик .....	242

## ПЕРЕДМОВА ДО УКРАЇНСЬКОГО ВИДАННЯ

З особливою вдячністю сприймаю я переклад цієї книжки мовою країни, до якої ставлюся з неабиякою прихильністю, відвідавши тільки раз її столицю. Кілька днів мого перебування в Києві в липні 1990 р. (а місяцем пізніше — у Львові та Одесі) осяяні в моїх спогадах незабутньою чарівністю — завдячуючи гостинності колег, які мене запросили, жвавим дискусіям і неперевершеній красі старого міста Києва, що затьмарила Москву. Сюди додам ще й радість від скресання криги — я маю на увазі мирну руйнацію тоталітаризму, якої мало хто очікував у Європі (я — якнайменше) і перспективу нової, об'єднаної Європи. На жаль, ця перспектива виповнилася тільки частково. І хоча за три місяці поспіль моєї подорожі до Києва Німеччина об'єдналася, а Чехія, Польща та Угорщина вже стали членами НАТО, питання про розширення Європейського Союзу на Схід ще не вирішено, і Україна, на жаль, найближчим часом навряд чи буде кандидатом на вступ до Союзу. Однак я переконаний, що Україна є частиною Європи, і Європа буде не повною, коли до неї належатиме Варшава і Бухарест, Вільнюс і Рига, а Київ, Львів і Одеса — ні. У Львові в середні віки набрало чинності Магдебурзьке право, а хто розуміється на архітектурі театру Ф. Фельнера та Г. Гельмера, знає, що одним з найдовершеніших їхніх витворів є будівля оперного театру в Одесі. Європа без України — це зрада того, що вже відбулося.

Гадаю, запропоновані в цій книжці роздуми (вони дістали глибше обґрунтування і докладніше висвітлення

в моїй основній праці “Мораль і політика”) відповідають сьогоденню України, бо в них ідеться насамперед про специфічні етичні проблеми, пов’язані з проектом модерну. Визнаючи завдання модернізації і при цьому не сахаючись глибинного метафізичного осягнення, притаманного домодерним цілісним культурам, можна, мабуть, утворити ядро того синтезу модерну й домодерну, якого потребує людство, якщо воно воліє витворити таку єдність умов життя, без якої неможливе мирне співіснування, і якщо воно не хоче геть скотитися до споживацького гедонізму, за який доводиться платити руйнацією нашого довкілля і баналізацією людського існування. Жодна з культур так настійливо не застерігала проти цієї останньої загрози, як російська, і, звісно, українська (безглуздо сперечатися про те, був Микола Гоголь росіянином чи українцем — він належить до обох культур). Якщо ця книжка зарадить українському читачеві ліпше збагнути моральний сенс процесу модернізації, не зраджуючи при тому своїй власній традиції, то це для мене — найвища нагорода, на яку тільки можна сподіватися.

*Вітторіо Гьосле*

## ПЕРЕДМОВА

Труднощі, з якими стикається практична філософія в сучасному світі, настільки значні, що стає зрозуміло, чому доба, яка так потребує раціональної етики, доволі мало просунулася в цьому напрямі. До цих труднощів належить насамперед проблема обґрунтування основних етичних норм (ethischen Grundnormen). У секуляризованій культурі її не можна вирішити за допомогою релігії, адже вона потребує зусиль теоретичного обґрунтування, для яких сучасний духовний клімат не надто сприятливий. По-друге, з кризою релігійного обґрунтування етики пов’язана й та обставина, що етика сьогодні вже не може спиратися на традиційний етос (tradiertes Ethos). Адже розмаїття форм життя сучасного мультикультурного суспільства таке строкате, що встановлення конкретних норм викликає підозру в абсолютизації цінностей окремої життєвої форми та в несправедливій дискримінації цінностей решти. По-третє, слід взяти до уваги непомірну складність зумовлених людською діяльністю наслідків. Довгостроковий прогноз цих наслідків ніколи не був нагальнішим, ніж тепер, однак ніколи не був і складнішим, адже завдяки сучасній техніці значно зріс радіус нашої активності в просторі та часі. По-четверте, для сучасності (die Moderne) прикметна автономізація цілепокладань і логік різноманітних систем людської культури; перед практичною філософією, яка не хотіла б звестися до сфери індивідуальної етики, постає складне завдання осягнення

внутрішньої логіки цих субсистем задля їхнього підпорядкування певним нормам. Філософія не впорається із цим завданням самостійно, відтак вона має співпрацювати із соціальними та історичними науками.

Та, незважаючи на труднощі, філософії не варто нехтувати етичними питаннями, якими дедалі більше переймається кожна мисляча людина з огляду на екологічну кризу, поглиблення безодні між першим і третім світами та загрозу ядерної війни, яка після розпаду Варшавського пакту не зникла, а, можливо, стала ще ймовірнішою. Хоч би якими попередніми й недосконалими здавалися всі спроби дати відповіді на складні запитання, з чогось треба-таки починати. Висловлю щодо цього кілька зауважень: насамперед філософії, на мій погляд, не слід уподібнюватися до тієї форми зарозумілості, яка обмежується вченими дослідженнями історичних деталей або хитромудростями теорії обґрунтування. Хоча це не означає, що відповідні спроби, якщо вони справді серйозні, не повинні спиратися на певні передумови. До них належить, по-перше, осягнення етичної традиції минулого. Адже навіть якщо матеріальні питання, з якими вона пов'язана, багато в чому й відрізняються від тих, що турбують нас сьогодні, їхній категоріальний аналіз настільки важливий, що без нього будь-яка новація неминує стане кроком назад. По-друге, не слід нехтувати зв'язком практичної філософії з філософією загалом, адже без метафізики та трансцендентальної філософії, тобто без певного уявлення про структуру буття та про імплікації домагань значущості, етика залишатиметься необґрунтованою. По-третє, внутрішню структуру практичної філософії не слід редукувати до того чи того напрямку. І якщо найбільшою помилкою марксизму було прагнення зняти (*aufheben*) етику в політичній (чи навіть соціальній) філософії, то екзистенціалістська редукція практичної філософії до індивідуального рішення не менш хибна. Тільки держава або міжнародний лад може бути основою для вирішення питання виживання люд-

ства. З огляду на цю обставину практична філософія, яка не переймається питанням про розумні політичні структури та шляхи їхньої реалізації, є неповною, і, понад це, врешті-решт прирікає окремого індивіда на аморальність (*Unmoral*), адже тільки в добрій державі людина може стати доброю. Без метафізики не можна обґрунтувати етику; без політичної філософії етика не буде повною. По-четверте, практичній філософії слід займатися емпіричними аспектами своїх питань, і якщо їй не вдасться створити адекватне уявлення про дійсність в її синхронному та діахронному вимірах, вона приречена на провал.

Зібрані в цій книжці статті з етики не претендують на довершеність та остаточну відповідь на порушені запитання; втім, сподіваюся, вони роблять певний внесок до цієї справи. Здебільшого вони конкретизують окремі аспекти моїх попередніх досліджень, опублікованих, зокрема, в працях “Криза сучасності та відповідальність філософії” і “Філософія екологічної кризи”. Стаття “Велич і межі практичної філософії Канта” спрямована на те, аби в дискусії з післякантівською етикою показати непроминальну цінність проекту одного з найвидатніших філософів моралі нового часу. Певною мірою вона є теоретичним підґрунтям, на яке спирається конкретніший аналіз у подальших дослідженнях. У статті “Моральна рефлексія та розпад інституцій” на основі діалектики просвітництва та антипросвітництва аналізується практичний історичний вплив моральної рефлексії та теоретична реакція на нього, яка своєю чергою також стала практичною. Не тільки духовну, а й політичну історію XIX та XX століть можна тлумачити як боротьбу між просвітництвом та антипросвітництвом; було б ілюзією сподіватися, що сьогодні ця суперечка вщухла й остаточно відійшла в минуле. У статті “Діалектика стратегічної та комунікативної раціональностей” досить докладно аналізуються питання індивідуальної етики; критикуючи абстрактно просвітницькі тенденції етики дискурсу<sup>1</sup>, стаття показує, якою мірою комунікативний принцип

потребує корекції — і не тільки в сфері політики, а й у царині стабільних міжособистісних стосунків.

Стаття “Чому техніка стала ключовою філософською проблемою?” не найважливіша з погляду етики, однак вона не дарма потрапила до цієї збірки. Нові етичні виклики нашої доби пов’язані зі змінами, спричиненими технізацією світу; без їхнього осмислення на основі філософії техніки навряд чи можна поставити діагноз нашій добі — годі вже й казати про терапію її проблем. Стаття “Спроба етичної оцінки капіталізму” присвячена іншому важливому чиннику сучасного світу — системі капіталістичного господарства. І оскільки основоположення марксистської критики капіталізму, зокрема трудова теорія вартості, видається мені неадекватною, я, спираючись на інший підхід, намагаюся спростувати й більш пізню неокласичну теорію, згідно з якою справедливою ціною є *per definitionem*<sup>11</sup> та, що встановлена ринком. У найбільшій статті цієї книжки “Третій світ як філософська проблема” розгорнені в статтях про техніку та капіталізм теоретичні основоположення дістали своє застосування щодо

<sup>1</sup> етика дискурсу, або комунікативна етика, розробляється К.-О. Апелем, Ю. Габермасом, В. Кульманом, Д. Бьолером та ін. і передбачає метод діалогічно-аргументативної перевірки та обґрунтування (*легітимації*) домагань значущості стверджувальних і нормативних висловлювань (а також дій) для досягнення універсального (тобто значущого для всіх, хто здатний до розумної аргументації) *консенсу*. В комунікативній етиці дискурсивно-теоретичний критерій розуму (формально чи процедурно) заступає онтологічні (скажімо, лад буття, світ ідей, Бог, природа) або трансцендентальні та монологічні (філософія свідомості) концепти розуму традиційної філософії. Докладніше про цей напрям див.: Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). — К.: Наукова думка, 1994; Його ж Комунікативна практична філософія. Підручник. — К.: Лібра, 1999; Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 218—233; Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. (Тут і далі виноски, позначені латинськими цифрами, — *примітки перекладача*).

<sup>11</sup> за визначенням (*лат.*).

одного з найнебезпечніших етично-політичних питань сучасності. Ширший історико-філософський погляд на цю проблему, спроба поєднати універсалізм з історичною герменевтикою, зрештою, міркування щодо питання про експлуатацію третього світу утворюють підмурок обговорення, розрахованого на ширше коло читачів, ніж більшість інших статей.

Останнім трьом статтям можна зробити закид, що вони, незважаючи на всю критику в деталях, здебільшого виправдовують сучасний лад. З одного боку, цей закид, мабуть, справедливий; адже я справді переконаний, що капіталізм — єдина, відповідна новоевропейській суб’єктивності, форма господарювання, і спроба її подолати за умов світового панування новоевропейської суб’єктивності матиме катастрофічні наслідки. Проте, з іншого боку, я аж ніяк не вважаю новоевропейську суб’єктивність метою історії, хоча й не бачу конкретної альтернативи їй в осяжному майбутньому.

У статті “Буття та суб’єктивність. До метафізики екологічної кризи” йдеться про місце новоевропейської суб’єктивності в бутті загалом. Вона доповнює “Московські лекції”<sup>13</sup> в аспекті, який не здобув там належної уваги, а саме — значення феномена екологічної кризи для пояснення структури буття. Практичній філософії варто зосередитися на тих історичних змінах, яких за доби модерну зазнало відношення між духовними, вітальними та споживацькими цінностями; далі варто було б здійснити інспіровані передусім Гансом Йонасом<sup>14</sup> дослідження

<sup>13</sup> “Московські лекції” — Див.: Хёсле В. Философия и экология / Пер. с нем. А.К. Судакова. — М.: Камі, 1994.

<sup>14</sup> Йонас (Jonas), Ганс (1903—1993) — німецько-американський філософ, дослідник гностицизму, фахівець у царині натурфілософії живого, протагоніст онтологічної аксіології та етики для технологічної цивілізації. Українському читачеві відомий за працею: Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. А. Ермоленка, В. Ермоленка, післямова А. Ермоленка. — К.: Лібра, 2001.



взаємозв'язку між біологією та етикою. І хоча біологія не є фундаментом етики, навряд чи можна заперечити той факт, що всі відомі нам суб'єкти (Akteure) етики є мислячими *організмами*.

Етична теорія, на основі якої розбудовуються ці статті, засадничується Кантовим універсалізмом. Однак завдяки Віко<sup>V</sup> та Гегелю<sup>VI</sup> я, звичайно, усвідомив, за якими принципами змінюються етична свідомість і моральні інституції в історії та якій діалектиці підпорядковується абстрактний моралізм; у моїй корекції Кантового формалізму значну роль відіграла Шелерова<sup>VII</sup> матеріальна етика цінностей; аналізом сучасної ситуації я найбільше завдячую Гайдеггеру<sup>VIII</sup>. Проте без взірця, який дав Карл-

<sup>V</sup> Віко (Vico), Джамбатіста (1668—1744) — італійський філософ, висунув ідею об'єктивного історичного процесу, що циклічно розвивається, утворюючи круговерть трьох епох: божественної (відсутність держави, підпорядкування жрецьям), героїчної (аристократична держава) та людської (демократична республіка або представницька монархія).

<sup>VI</sup> Гегель (Hegel), Георг Вільгельм Фрідріх (1770—1831) — німецький філософ, представник класичної німецької філософії, створив теорію діалектики на основі об'єктивного ідеалізму. Розглядав історію як процес об'єктивацій шаблів “світового розуму”.

<sup>VII</sup> Шелер (Scheler), Макс (1874—1928) — німецький філософ і соціолог, один з фундаторів філософської антропології, феноменологічної аксіології та етики. На основі феноменологічного методу як безпосереднього осягнення апіорних об'єктивних цінностей прагнув подолати формалізм Кантової етики, обстоюючи матеріальну етику цінностей. Див. за рос. виданнями: Шелер М. Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей // Шелер М. Избранные произведения / Пер. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. — М.: Гнозис, 1994; Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. А.Н. Малинкина. — СПб.: Наука; Университетская книга, 1999.

<sup>VIII</sup> Гайдеггер (Heidegger), Мартін (1889—1976) — німецький філософ, який на противагу філософії суб'єкта класичного раціоналізму прагнув створити на основі феноменологічного методу фундаментальну онтологію людського існування, що виявляла б передумови буття як такого. Див. рос. видання: Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. В.В. Бибихина. — М.: Республика, 1993; Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. — М.: Al Marginem, 1997; Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. А.В. Михайлова. — М.: Гнозис, 1993.

Отто Апель<sup>IX</sup>, я не спромігся б використати потенціал класичної традиції у вирішенні проблем, пов'язаних із сучасними моральними викликами. Саме йому моє найбільше шанування.

<sup>IX</sup> Апель (Apel), Карл-Отто (нар. 1922 р.) — німецький філософ, один з представників комунікативної філософії та етики дискурсу. Поєднуючи традицію німецького трансценденталізму з сучасною філософією мовлення, Апель обстоює ідею граничного обґрунтування моральних належностей шляхом досягнення консенсусу на основі дотримання відповідної процедури, яка визначається апіорі трансцендентальної комунікації. Українському читачеві відомий за перекладами: Апель К.-О. Апіорі спільноти та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки // Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрями / Пер. В.М. Купліна. — К.: Ваклер, 1996. — С. 360—421; Апель К.-О. Дискурсивна етика: політика і право / Пер. А.М. Єрмоленка. — К.: Український філософський фонд, 1999; Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. — К.: Лібра, 1999. — С. 231—254; Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність. — Там само. — С. 355—371; Апель К.-О. Спрямування англо-американського “комунітаризму” в світлі дискурсивної етики. — Там само. — С. 372—394; Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності в ситуації сучасного світу. — Там само. — С. 395—412; Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці. — Там само. — С. 413—454. Див. також переклади російською мовою: Апель К.-О. Киевские лекции / Пер. М.Д. Култаевой. — К.: Український філософський фонд, 2001; Апель К.-О. Трансформация философии / Пер. В. Куренного, Б. Скуратова. — М.: Логос, 2001.

В Е Л И Ч   І   М Е Ж І  
П Р А К Т И Ч Н О Ї  
Ф І Л О С О Ф І І   К А Н Т А <sup>1</sup>

Безперечно, практична філософія Канта є наріжним каменем в історії філософії, а її значення можна порівняти хіба що з філософією Сократа<sup>1</sup>. Не тільки в теоретичному, а й у практичному аспектах Кантова філософія є коперніканським переворотом. Усі спроби обґрунтувати етику гетерономно<sup>11</sup>, тобто на основі чогось зовнішнього — традиції, волі Божої, об’явлення, потреб абощо, — Кант відхиляє; етика обґрунтовується автономією суб’єкта. Щоправда, прагнення тісно поєднати свободу та етику було властиве й просвітництву, яке не визнає жодного зовнішнього домагання значущості і потребує легітимації будь-якого авторитету на основі розуму. Однак Кант глибоко переконаний у тому, що розумом можна обґрунтувати не суб’єктивну, а саме універсально значущу етику. Мало хто з фі-

<sup>1</sup> Сократ (Σωκράτης) (близько 470—399 до н. е.) — давньогрецький філософ. Застосовуючи метод живого мовлення (діалогу), справив (через Платона) величезний вплив на подальший розвиток філософії. С. негативно ставився до натурфілософії, звертаючись до людських проблем, зокрема до етики, обстоював раціоналізм, вважаючи, що добродійність пов’язана зі знанням.

<sup>11</sup> поняття “гетерономна етика” введено І. Кантом у “Критиці практичного розуму” для визначення моральних принципів і вимог, які ґрунтуються на зовнішніх щодо моральності чинниках, — схильностях, інтересах, цілях абощо; Кант протиставляє цьому поняттю поняття “автономної етики”, що визначається свободним самовизначенням індивіда на основі розуму. Див.: Кант І. Основы метафизики нравственности //Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. — С. 100—101.

лософів висловився вагоміше проти руйнації віри в абсолютні моральні належності.

Оскільки ми живемо за доби моральної, політичної, естетичної та інтелектуальної руїни, наш інтерес до практичної філософії Канта, на мою думку, не вичерпується історико-філософським аспектом. Було б наївно гадати, що етичні ідеї, які “ми сьогодні” маємо, неодмінно ліпші від Кантових і що нам слід розглядати Канта тільки як попередника наших ідей, зазвичай звертаючись до загальних місць, банальностей, а подекуди й нісенітниць. Моральна філософія Канта аналізує певні проблеми, які свідомо ігнорують більшість сучасних філософів, побоюючись їхніх гносеологічних, а тим паче метафізичних імплікацій. Утім, якщо послідовність досі не байдужа філософії, ці питання навряд чи можна лишити поза увагою. Велич Кантової практичної філософії ґрунтується на тому, що вона розробляється в площині критики розуму і якнайтісніше пов’язана з теоретичною філософією, філософією релігії та філософією історії, тимчасом як сучасна етична думка здебільшого складається з необґрунтованих тверджень, безпринципної казуїстики та міркувань, яким бракує органічної єдності з іншими сферами знання. Утім, я не вважаю філософію Канта довершеною, хоча в подальшому перебігу історії філософії складно знайти інший проект, який би зрівнявся з глибиною та інтенсивністю Кантової думки. Фіхте<sup>III</sup>, Гегель, Шопенгауер<sup>IV</sup>,

<sup>III</sup> Фіхте (Fichte), Йоган Готліб (1762—1814) — філософ, суб’єктивний ідеаліст, представник класичної німецької філософії, розглядав філософію як наукову метатеорію (вчення про науку).

<sup>IV</sup> Шопенгауер (Schopenhauer), Артур (1788—1860) — німецький філософ, який на протигагу німецькому класичному трансцендентальному ідеалізму висуває концепт “світу як волі та уявлення”, в якому “воля до життя”, яка розпадається на розмаїття своїх об’єктивацій, заступає Кантову “рід саму по собі”, а уявлення пов’язується з пізнавальними здатностями, що дістають свого найвишого прояву в людині. Кантовій інтелектуалістській етиці протиставляє емпативістську “етику співчуття”. Див.: Шопенгауер А. Свобода волі и нравственность / Общ. ред., вступ. ст. А.А. Гусейнова и А.П.Скрипника. — М.: Республика, 1992.

Ніцше<sup>V</sup>, утилітаризм<sup>VI</sup>, етика цінностей Мура<sup>VII</sup> та Шеллера, етика дискурсу Габермаса<sup>VIII</sup> та Апеля, етика відповідальності Ганса Йонаса — усі вони напевне мали достатні підстави піддати сумніву деякі основоположення

<sup>V</sup> Ніцше (Nitzsche), Фрідріх (1844—1900) — німецький філософ, представник ірраціоналізму та волонтаризму. Критикуючи парадигму свідомості класичного раціоналізму, Ніцше звертається до філософії життя, де основними категоріями постають “життя”, “воля до влади” та ін.

<sup>VI</sup> утилітаризм — різновид телеологічної етики, започаткований англійськими філософами Є. Бентамом та Дж. Ст. Мілем, згідно з яким користь постає основою моральності та критерієм людських вчинків.

<sup>VII</sup> Мур (Moore), Джордж Едуард (1873—1958) — британський філософ, один з фундаторів англо-американського неореалізму, філософії мови та метаетики. Обстоюючи услід за Г’юмом положення про нередукованість висловлювань, які виражають належне, до висловлювань, які виражають суще, Мур наполягав на тому, що “добро як таке” можна тільки інтуїтивно осягти, а не визначити і що будь-яка спроба такого визначення призводить до “натуралістичної хиби”, проявом якої є гедонізм, метафізична етика, натуралізм та утилітаризм. Див.: Мур Дж. Принципы этики / Пер. Л. Коноваловой. — М.: Прогресс, 1984.

<sup>VIII</sup> Габермас (Habermas), Юрген (нар. 1929 р.) — сучасний німецький філософ і соціолог, один з представників комунікативної філософії та етики дискурсу, розробив теорію комунікативної дії як основи соціальної теорії, яка поєднує соціальні та системні інтеграції суспільства. Переклади його праць українською мовою: Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник — С. 255—286; Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ. — Там само. — С. 287—324; Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? — Там само. — С. 325—345; Габермас Ю. Про суб’єкта історії. — Там само. — С. 346—354; Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості / Пер. А. Онишка. — Л.: Літопис, 2000; Габермас Ю. Філософський дискурс модерну / Пер. В.М. Купліна. — К.: Четверта хвиля, 2001. Переклади російською мовою: Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью, Москва, апр., 1989 г. — М.: Камі, 1992; Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с немецкого под редакцией Д.В. Складнева. — СПб.: Наука, 2000; Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Пер. с немецкого под редакцией Д.В. Складнева. — СПб.: Наука, 2001 та ін.

Кантової практичної філософії; та й марксизм і екзистенціалізм (хоча вони й не витворили власне етичних систем) безперечно помітили деякі проблеми, що лишилися поза увагою Канта.

У цьому розділі я прагнути реконструювати насамперед ті положення, які, на мою думку, становлять непроминальне ядро Кантової практичної філософії, а потім зупинюся й на тих проблемах, які, з мого погляду, унеобходжують трансформацію Кантової методології. Звісно, я намагатимусь уникнути суперечностей у позитивному осягненні Кантової концепції, яке становитиме основу моєї оцінки та критики, хоча й не вдаватимуся до детального її відтворення.

## I.

I. Аби показати нагальність етики саме для нашої доби, етики, що поєднувала б ідею автономії з ідеєю безумовних і абсолютних обов'язків, почну з міркувань щодо феномена просвітництва, до якого, без сумніву, належав і Кант. Утім, поняттю “просвітництво” я надаватиму радше структурного, ніж історичного змісту. Просвітництво розглядатиметься тут не тільки як специфічний історичний рух XVII та XVIII століть, а насамперед як універсальне поняття, що охоплює всі інтелектуальні рухи, які від імені розуму піддають сумніву соціальні інституції та традиції власної доби. Звісно, не кожна культура мала просвітництво. Навіть у такій високорозвиненій культурі, як індійська, що мала доволі складну метафізичну систему, годі шукати міркувань, які відповідали б на запитання “Чому дещо є добрим?” Певна річ, на запитання “Що є добрим?” відповідає й релігія, однак запитання “Чому дещо є добрим?” — це суто філософське запитання. Грекам, натомість, вдалося застосувати філософську рефлексію до конкретного морального життя свого народу; відтак після тривалого панування натурфілософії вони уклали засади моральної філософії.

Згадаймо, першими моральними філософами Греції були софісти<sup>IX</sup>; вони, безперечно, й перші в світовій історії просвітники. В нашій мові негативні коннотації слова “софісти” пов'язані із застосуванням його Сократом і Платоном<sup>X</sup>, — першими, хто справді осягнув діалектику просвітництва — діалектику, яку, на мою думку, Горкгаймер<sup>XI</sup> та Адорно<sup>XII</sup> зрозуміли лише частково<sup>2</sup>. Адже, з одного боку, просвітництво, руйнуючи несправедливі інституції та звільняючи від ірраціональних традицій людину, визволяє її від гніту. Та, з іншого боку, оскільки критика претендує на об'єктивну значущість, а не тільки виражає суб'єктивну ідіосинкразію, ми потребуємо, по-перше, теоретичного знання про те, що ми критикуємо, а, по-друге, — нормативних критеріїв, зокрема цінностей, на основі яких ми щось критикуємо. Але звідки взятися цим критерієм? Я вбачаю тут три можливості.

Ці критерії можуть визначатися традицією, і тоді програма просвітництва залишається нездійсненою, адже без-

<sup>IX</sup> софісти (від давньогр. *sophia* — мудрість) — давньогрецькі філософи V — першої полов. IV ст. до н. е. (Протагор, Горгій, Гіппій, Продик, Критій, Каллікл та ін.), які заклали підґрунтя вивчення мови та мовлення; звертаючись до логічної казуїстики та парадоксів (софізмів), заперечували об'єктивну природу пізнання і ставили під сумнів традиційні моральні належності та абсолютні цінності (“людина — міра всіх речей” — Протагор), що призводило до релятивізму в поглядах на пізнання та мораль.

<sup>X</sup> Платон (Πλάτων), Афінський (427—347 до н. е.) — давньогрецький філософ, об'єктивний ідеаліст, вперше в історії філософії зробив діалектику, яка постає через діалогічне мовлення, а також математичний метод, що виходить за межі чуттєвого світу й пов'язаний зі світом ідеальних сутностей.

<sup>XI</sup> Горкгаймер (Horkheimer), Макс (1895—1973) — німецький соціальний філософ, соціолог, один з провідних представників франкфуртської школи неомарксизму, разом з Т. Адорно автор “Діалектики просвітництва”, в якій концепція “відчуження” Гегеля та К. Маркса своєрідно поєднувала в собі концепти раціоналізації М. Вебера та “волі до влади” Ф. Ніцше. Див.: рос. пер. М. Хоркхаймер, Т. Адорно. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / Пер. М. Кузнецова. — М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997.

<sup>XII</sup> Адорно (Adorno), Теодор В. (1903—1969) — німецький соціальний філософ, соціолог, один з провідних представників франкфуртської школи неомарксизму, соціолог мистецтва та літератури.

глуздо дотримуватися традиції в основних цінностях і водночас відкидати її конкретні прояви. Послідовний просвітник, який справді переймається ідеєю автономії розуму, намагатиметься уникнути цієї можливості; однак друга можливість не видається привабливішою. Йдеться про позицію етичного нігілізму.

Певна річ, просвітництво прагне розвінчати соціальні інституції, розвінчуючи ідеології, що їх виправдовують. І це зрозуміло, адже без такої легітимації інституції навряд чи існували б тривалий час. Однак, діючи у такий спосіб, воно ставить під сумнів і принципи власної критики, які ґрунтуються на цінностях традиції. Скажімо, просвітництво піддає критиці несправедливі інституції від імені поняття справедливості, яке, хоча й непрозоро, в традиції вже присутнє. Але, критикуючи традиційне поняття справедливості і не висуваючи при цьому нового, навряд чи можна стверджувати, що дещо є несправедливим. Тим самим руйнується можливість раціональної критики, і позитивізм влади (Machtpositivismus)<sup>XIII</sup> є останнім, суто негативним, наслідком просвітницького руху. На такий результат просвітництва можна натрапити в окремих софістів; він властивий і деяким мислителям XVIII століття, дістаючи, однак, найвиразнішого вияву в творчості Ніцше. Навряд чи перебільшуватиму, стверджуючи, що останніми десятиліттями ніцшеанівська саморуйнація просвітництва посилюється. Чималу частку поглядів лівих ідеологів — традиційний спадок багатьох ідей просвітництва — цілком слушно можна назвати ніцшеанством<sup>3</sup>. Напевне, більшість епігонів Ніцше не є відвертими нігілістами; жажливі наслідки цієї позиції вони здебільшого зводять

<sup>XIII</sup> позитивізм влади (Machtpositivismus) — концепція, згідно з якою заперечуються метафізичні, релігійні або етичні підвалини обґрунтування права, а єдиним критерієм легітимації правових норм вважається влада (так зване право сильнішого). У сучасній соціально-філософській літературі позитивізм влади представлений зокрема системною теорією Н. Лумана, який вважає, що для легітимації права достатньо емпіричної згоди простої більшості (в парламенті), тобто влади більшості.

до першої традиціоналістської позиції, адже, наполягаючи на тому, що не існує об'єктивних цінностей, вони, втім, повинні захищати якісь ідеї, запозичуючи їх у секуляризованої релігійної або марксистської традицій, однак при цьому їх не обґрунтовуючи. По-людському це можна зрозуміти, проте навряд чи є сумнів у тому, що ці непослідовні коливання між першою та другою позиціями — слабе місце їхньої філософської думки.

Третя позиція вочевидь найамбітніша, проте й найскладніша. Вона полягає в прагненні обґрунтувати основоположні моральні цінності та норми не за допомогою соціальних фактів на кшталт традицій, а на засадах самого розуму. Саме це намагався здійснити Сократ; у цьому полягає й велич Кантового проекту. Розум сам повинен відповісти на моральне запитання “Що я повинен робити?” Жодне явище емпіричного світу не може правити йому за критерій оцінки. Водночас відповідь розуму має бути універсальною та об'єктивною; він повинен відтворити самоочевидність повсякденної моральної свідомості на вищому рівні.

2. Хоча я і вважаю інтелектуальну ситуацію Канта подібною до Сократової, між ними все ж існує докорінна відмінність. Кант мусив осмислити явище, за часів Сократа відсутнє; після Канта воно дістало ще більшої значущості. Я маю на увазі модерну науку. Її претензії на істину доволі потужні, і треба бути упередженою людиною, щоб не завважити її грандіозних здобутків. Захоплений ними, Кант прагнув підвести під природничі науки апіорний фундамент, маючи переконання, що її претензії на аподиктичну істину неможливо обґрунтувати тільки досвідом.

З іншого боку, успіхи природознавства неодмінно призводять до переконання, що світ, з яким мають справу природничі науки (й інші емпіричні науки, які розглядають людину тільки як природну істоту), — єдиний реальний світ. Однак такий підхід згубний для етики, адже природничі науки описують тільки факти — світ без норм і цінностей. Аби цього уникнути, слід припустити, що існує не

тільки емпіричний, а й світ норм і цінностей, і цей другий світ не зводиться до першого. Проте Кант не задовольнився такою відповіддю. Він не тільки вважав, що природничі науки не є підвалиною усього нашого знання, а й заперечував їхню здатність описати автентичну реальність. Цієї гіпотези Кант дійшов внаслідок таких міркувань: у межах Ньютонівської фізики (додамо, що і в межах теорії відносності також) кожна природна подія детермінована системою природних законів і попередніми умовами (*Antezedenzbedingungen*). І якщо відкинути дуалізм душі й тіла (адже Кант вважав недостатніми жодний з традиційних аргументів на користь існування самостійної субстанції душі), то впливає, що будь-яка людська дія, будь-яка людська думка абощо наперед детерміновані. Кант — як і більшість інших філософів до і після нього — вважав цю гіпотезу не тільки доволі хиткою, а й несумісною з ідеєю моральної відповідальності<sup>4</sup>. Обидва головні прагнення Канта — обґрунтувати модерну науку і водночас відкрити простір для свободної моральної волі — здаються надто різними і навіть такими, що суперечать одне одному. Проте Кантів геній привів його до рішення, яке дало змогу в обох намірах вдовольнитись *одним-однісіньким* аргументом. Цей аргумент полягає в тому, що наука може бути безумовно аподиктичною тільки на апіорному фундаменті. Такий апіорний фундамент можливий тільки тоді, коли джерелом апіорного споглядання (*Anschauung*) і апіорних категорій є суб'єкт. Якби вони походили з досвіду, вони були б апостеріорними. Та оскільки їхнім джерелом є суб'єкт, вони досягають не істинну реальність, що утворює підґрунтя світу феноменів природничих наук. До цієї ноуменальної реальності не можна застосовувати категорії, відтак слід припустити існування свободної волі ноуменального Я, навіть якщо ноуменальне Я непізнане й непізнаване, зокрема, й для власного феноменального Я.

Кантова теорія ноуменів, його дуалістична онтологія явищ і речей самих по собі призводять до проблем, до яких ми ще повернемося. І хоча версія метафізичного дуа-

лізму Канта навряд чи прийнятна, він мав рацію, припускаючи, що онтологія здорового глузду модерної доби науки не сумісна з фактом моралі. Існування об'єктивної етики потребує онтології, яка виходить за межі сфери фактичного та емпіричного. Адже навряд чи можна спростувати фундаментальне положення Г'юма<sup>xiv</sup> про те, що речення, якими описується існування (*Ist-Sätze*), не можуть обґрунтовувати речення, якими описується належність (*Soll-Sätze*)<sup>5</sup>. Звідси випливає, що жодна форма натуралістичної онтології не може правити за основоположення етики. Однак не тільки онтологія на кшталт онтології логічного позитивізму руйнує етику. Інша онтологія, яка не ототожнює предмети соціальних і герменевтичних наук з предметами природничих наук, для етики також згубна. Адже й ці, “м'якіші”, науки описують тільки факти і не в змозі обґрунтувати норми. Певна річ, вони здатні *описати* моральні системи, норми та цінності, якими керуються різні суспільства. Проте буде неабиякою помилкою зводити етику до цього. За допомогою категорій соціальних наук не можна відповісти на запитання, чи ліпші цінності раннього християнства порівняно з цінностями нацистської Німеччини. Я вважаю цілком слушною ідею Макса Вебера<sup>xv</sup> про вільну від цінностей<sup>xvi</sup> соціальну науку<sup>6</sup>. Однак хибною є його думка про неможливість об'єктивного знання про норми та цінності. Той факт, що природничі

<sup>xiv</sup> Г'юм (Hume), Девід (1711—1776) — англійський філософ, історик, економіст і публіцист, представник новоевропейського агностицизму, попередник позитивізму.

<sup>xv</sup> Вебер (Weber), Макс (1864—1920) — німецький соціолог, соціальний філософ, історик, економіст, засновник соціології розуміння, теорії соціальної дії, протагоніст концепції західноєвропейського процесу раціоналізації, досліджував зв'язок світових релігій з відповідними формами господарювання, зокрема роль протестанського етосу в модернізації західного суспільства та становлення капіталізму. Див.: Вебер М. Протестанська етика і дух капіталізму / Пер. О.І. Погорелого. — К.: Основи, 1998.

<sup>xvi</sup> “вільної від цінностей науки” — принцип, започаткований М. Вебером, яким визначається об'єктивність і неупередженість наукового, зокрема соціологічного, знання.

та соціальні науки не в змозі обґрунтувати норми та цінності, ще не означає, що останні є суб'єктивними: повинна бути інша форма пізнання, а саме — філософського пізнання, що займається цими нормами.

Тимчасом як логічний позитивізм і соціальна наука на кшталт Веберової заперечують можливість раціонального обґрунтування етики, існував грандіозний післякантівський проект обґрунтувати етику на основі онтології, яка заперечує існування трансемпіричного світу. Я маю на увазі марксизм. Досить тривалий інтелектуальний вплив марксизму пояснюється тим, що спрощена натуралістична онтологія, претендуючи на “науковість”, поєднується з революційною програмою, яка своєю чергою задля відповідної легітимації потребує контрфактичної інстанції. Такою інстанцією є майбутнє. В межах марксистського підходу комуністичне суспільство є моральним благом *тією мірою*, якою воно реалізується. Проте цей аргумент безперечно хибний. По-перше, тому, що жодний з найпоплідніших догматиків-марксистів не в змозі передбачити, що принесе з собою майбутнє. І, по-друге, навіть коли б ми знали, що саме настане в історичному поступі, нам не уникнути проблеми натуралістичної хиби<sup>xvii</sup>. Адже й майбутнє належить до сфери фактичного, що не може правити за основу положень, в яких висловлюється належність (Soll-Sätzen).

Тому всі спроби поставити під сумнів значущість критики натуралістичної хиби я вважаю марними. Ідея Джона

<sup>xvii</sup> поняття “натуралістична хиба” введено Муром як аргумент проти натуралізму в етиці, тобто проти визначення морального самого по собі емпіричними або метафізичними поняттями (скажімо, коли благо саме по собі визначається тим, що слугує життю), що є семантичною конкретизацією фундаментального логічного положення Г'юма про хибність виведення належності з буття, або неприпустимість переходу від дескриптивних положень існування до нормативних положень належності, скажімо, хибне з положення “х є корисним” виводити “ти повинен зробити х”. Див.: Мур Дж. Принципи етики. — С. 99—124.

Серля<sup>xviii</sup> про те, що моральний обов'язок зробити щось впливає з обіцянки це *щось* зробити<sup>7</sup>, вже передбачає нормативне положення “обіцянки слід дотримуватися”. Та й метакритика критики натуралістичної хиби Гансом Йонасом<sup>8</sup> означає тільки те, що природа не є ціннісно нейтральною. Звісно, можна погодитися з цією, подібною до Аристотелевої, концепцією природи, та щоб її обґрунтувати, слід звернутися до нормативної ідеальної інстанції, на основі якої тільки й можна осягти цінність природи. Відтак відмінність положень існування й належнісних положень аж ніяк не означає, що все те, що є, доконечно суперечить тому, що повинно бути; воно тільки свідчить, що те, що повинно бути, аж ніяк не впливає з того, що є.

3. Осягнення необхідності онтології, якій віддається перевага над емпіричним світом, не єдиний неплинний здобуток Канта в царині етики. З цією ідеєю тісно пов'язаний чіткий аналіз Кантом логічної природи етичних положень (Sätzen). Етичні положення — і тут Кант, безперечно, має рацію — це безумовно синтетичні положення. Оскільки з огляду на неприпустимість натуралістичної хиби вони не можуть бути ані емпіричними, ані аналітичними положеннями: в чому полягає суперечність положення на кшталт “вбий стільки людей, скільки зможеш, та дивись, аби тебе не спіймали”? Будь-яке нормативне або оціночне положення є синтетичним положенням а ргіогі (хоча не кожне синтетично-апріорне положення є нормативним або оціночним), і тому неґація існування синтетичних положень а ргіогі неодмінно призводить до заперечення етики, як це й довів Кант<sup>9</sup>. На щастя, ця неґація також самосуперечлива, адже положення “не існує синтетичних положень а ргіогі” саме вже є синтетич-

<sup>xviii</sup> Серль (Serl), Джон Роджерс (нар. 1932 р.) — англійський філософ, поряд з Дж. Остіном фундатор теорії мовленнєвих актів, тобто дій, що здійснюються в контексті комунікації на основі певних правил, які забезпечують реалізацію цих дій, передусім успішну передачу інтенцій мовця.

ним положенням а ргіогі. Певна річ, цей аргумент ще не свідчить на користь існування етичних синтетичних положень а ргіогі; ми тільки показали, що твердження, що такі положення неможливі, хибне.

Відповідь на запитання, чи існують такі положення і чи можна їх обґрунтувати, не така вже й проста. Та я не вважаю, що доволі складно осягти істину такого судження: якщо не існує нормативного або оціночного положення а ргіогі, то не існує й об'єктивної етики. Єдине, що ми могли б тоді обґрунтувати, то це те, що Кант називав гіпотетичним імперативом, тобто імперативом, який має таку структуру: “Якщо ти бажаєш **a**, то мусиш робити **b**”. Подібні імперативи обґрунтовуються за допомогою емпіричного положення структури “**b** є необхідним засобом, щоб досягти **a**” і за допомогою аналітичного положення “Хто прагне цілі, прагне й засобів”<sup>10</sup>. Однак етичні положення мають іншу структуру. Оскільки мета такого гіпотетичного імперативу може бути й цілком аморальною. Етика потребує категоричних імперативів; без таких категоричних імперативів вона зводилася б до вчення про стратегічні техніки, які нас орієнтують на те, аби якомога більше досягти щастя, влади, грошей, сексуальної насолоди й усього того, чого можуть прагнути люди.

У цьому контексті звернімо увагу на заперечення, яке зазвичай висували проти Канта. Я маю на увазі проблему винятків з моральних законів. З одного боку, я згоден з усіма, хто вважає абсурдною, навіть аморальною, теорію Канта, яка приписує нам не брехати, навіть коли брехня врятувала б нас від убивці<sup>11</sup>. Будь-яка серйозна моральна філософія мусить раціонально пояснити необхідність винятків, а також визнавати, що існують норми, чинні тільки за певних обставин, а за усіх інших не мають сенсу. Та чи не перетворює ця обставина етику в емпіричну науку гіпотетичних імперативів? Аж ніяк. Насправді ми мусимо чітко відрізнити гіпотетичні та (як я їх називаю<sup>12</sup>) імплікативні імперативи. Про перші вже йшлося. Другі мають таку структуру: “За умов **a** ти мусиш робити **b**”. Значу-

щість таких імплікативних імперативів визначається не випадковими бажаннями: хоча вони значущі тільки за певних обставин, однак зміст цих обставин об'єктивний, а не суб'єктивний. Імплікативні імперативи є синтетичними положеннями а ргіогі, навіть якщо вони й не універсально значущі і навіть якщо вони обґрунтовуються за допомогою так званих змішаних силогізмів.

Перша передумова такого силогізму нормативного, або оціночного, стибу. Вона має структуру “**c** є цінність”, або “ти повинен зреалізувати (чи зберегти) **c**”. Друга передумова є емпіричною, вона має структуру “за обставин **a**, щоб досягти (чи зберегти) **c**, неодмінним засобом є **b**”. Кант напевне помилявся, заперечуючи сферу імплікативних імперативів і значення емпіричного знання для більшості рішень. Однак, дійшовши такого висновку, ми маємо визнати, що імплікативні імперативи не є гіпотетичними імперативами і що вони, аби бути об'єктивно значущими, передбачають наявність синтетичних положень а ргіогі.

4. У чому полягає зміст синтетичного положення а ргіогі, тобто категоричного імперативу, на якому ґрунтується етика? В другій “Критиці” Кант не дає трансцендентальної дедукції категоричного імперативу, оскільки в межах такого типу іррефлексивної трансцендентальної філософії трансцендентальна дедукція передбачає дещо “третє”, скажімо, можливість досвіду або чистого споглядання, які значущі тільки для теоретичної, а не для практичної філософії<sup>13</sup>. Щоправда, він намагається довести положення про тотожність свободи та морального закону. (§§ 5 f.: A 51 f.). Якщо воля визначає саму себе, отже, вона свободна, тоді її самовизначення не засадничується змістом (Gegenstand) максими, адже такий зміст (тут Кант послідовно дотримується своєї теоретичної філософії) може бути тільки емпіричним. І навпаки: якщо універсалізація максими є єдиною основою для визначення волі, тоді воля не визначається нічим емпіричним; відтак воля свободна. Формалістський характер Кантової етики впливає з прагнення створити автономну етику. Заперечимо, що самовизначення волі не доконечно пе-



редбачає формалістську етику. Скажімо, етика Гегеля, яка водночас є і філософією права, і політичною філософією, визнає Кантову ідею самовизначення волі основоположенням філософії об'єктивного духу; та оскільки у Гегеля цілком інша теорія пізнання, то водночас припускає, що ідея права реалізується в різних матеріальних інституціях<sup>14</sup>. Так само і в етиці цінностей Шелера поєднуються водночас і апіорні, і матеріальні позиції<sup>15</sup>.

До того ж ані Гегель, ані Шелер не спростовують того факту, що моральна воля є справді і свobodною, і моральною. З огляду на це свободу аж ніяк не слід тлумачити як здатність робити усе, що хочеш, адже бажання, що їх мають, гетерономні: їхнім джерелом є природа та суспільство, і що сильніша потреба їх задовольнити, то не свobodніша людина. Справжня свобода проявляється на вищому щаблі, хоча й через відповідні бажання. Однак свobodною є тільки та особа, яка хоче того, що вимагає моральний обов'язок, або принаймні того, що морально дозволено, особа, воля якої визначається тільки розумом, а не чимось емпіричним, особа, яка керується категоричним, а не суто гіпотетичним імперативом. Звісно, можна критикувати формалізм Канта, однак сучасні концепти свободи (зокрема й так звані емансипаторські, на які ми натрапляємо в психоаналізі та славнозвісній демократичній традиції) порівняно з Кантовим поняттям автономії здебільшого ще формальніші. Адже вони мають справу тільки з проблемою реалізації егоїстичного бажання, а не з найважливішим запитанням: “Які бажання взагалі повинні мати справді свobodна людина?” Тільки Кантове поняття свободи пов'язано з людською гідністю; істота, яка прагне тільки задовольняти свої бажання, є тільки розумною твариною, а не людиною, а суспільство, в якому задовольнятимуться всі, зокрема й аморальні, потреби, може й буде щасливим (хоча я маю щодо цього великий сумнів), однак навряд чи в ньому знайдеться місце для реалізації людської гідності та духовності (Geist).

З Кантового субстанційного поняття свободи випливає, що зла людина не свobodна. Це вкрай важливий ви-

снোক, який, щоправда, суперечить багатьом іншим висловлюванням Канта, зокрема в першій частині “Релігії в межах тільки розуму”. Та я до цього ще повернуся.

5. Кантова етика є інтелектуалістською, адже в ній розум править за єдину засаду значущості норм. Почуття тлумачаться як суто суб'єктивні; вони, відтак, не здатні обґрунтувати етику, значущу для всіх розумних істот, тобто для будь-якого можливого (і не тільки людського) кінцевого духу, і навіть для Бога. Я вважаю, таке інтелектуалістське основоположення етики навряд чи можна спростувати. Певна річ, існують вроджені моральні почуття, але вони є тільки предметом дескриптивної психології, а не основоположеннями етики. І сила суб'єктивного відчуття, з якою хтось сприймає щось як моральне або аморальне, не має жодного стосунку до відповіді на запитання, чи є це *щось* моральним або аморальним. Цілком ймовірно, расист вважатиме шлюб між особами різних рас морально неприйнятним, а мілітарист — шляхетною війну як таку, проте ці емпіричні факти, які піддаються каузальному поясненню, не мають нічого спільного з нормативними питаннями. До того ж виявляється, що критична позиція, на яку налаштовує людину просвітництво, майже завжди послаблює вроджені моральні почуття, хоча тільки завдяки просвітництву нові та більш високі моральні ідеї можуть заступити ідеї минулого.

Славнозвісна, критична щодо Канта, етика співчуття Шопенгауера не здатна осягти суттєвої відмінності між питанням значущості, яке має справу з підставами того, чому щось є добрим, і психологічним питанням, пов'язаним з аналізом причин аморальних вчинків. Шопенгауер, мабуть, частково має рацію щодо проблеми мотивації, однак він не осягає нормативної проблеми. Він тільки *припускає*, що альтруїстська поведінка є доброю, і запитує, які психологічні зусилля до неї призводять. Проте вирішальне запитання, чи є альтруїстська поведінка чимось більшим, ніж просто глупотою, чи справді є дещо, що повинно бути, Шопенгауер не тільки залишає без відповіді, а й просто не помічає<sup>16</sup>.

Безперечно, тільки інтелектуалістська етика може бути універсалістською. Почуття зазвичай обмежені чимось особливим (*Besonderes*). На емоційному рівні несправедливість, яка чиниться стосовно нас, здається нам жахливішою, ніж несправедливість стосовно інших, проте на раціональному рівні ми усвідомлюємо, що з погляду моралі обидві несправедливості рівноцінні. Звісно, за певних обставин буде цілком морально обмежувати нашу любов до близьких нашими сусідами, та тільки тому, що цим загальним обмеженням можна досягти більше, ніж безмежною щедрістю, а не тому, що наші сусіди мають більше моральних прав, ніж особи, віддаленіші від нас.

І хоча за своїм змістом етика Канта безперечно є найбільш універсалістською порівняно з усією традицією (вона включає не тільки людину, а й усі інші розумні істоти, хоча й виключає все, що є тільки природним), я не вважаю, що суто формалістична формула, запропонована в другій “Критиці”, нам надто зарадить. Адже таке формулювання виключає тільки брутальну форму несправедливості. Воно, натомість, не виключає універсального нехтування основними правами. І щодо так званих некатегоричних обов’язків сам Кант визнає можливість уявити всезагальне нехтування ними, хоча таке становище навряд чи буде бажаним<sup>17</sup>. Але чому ні? Нам потрібен критерій для визначення такого становища як небажаного; Кант, утім, його не дає. Однак я вважаю, що універсалістське спрямування Канта у певний спосіб можна реконструювати, визнаючи, що будь-яка розумна істота має право жити вільно; а для цього мають бути гарантовані основні права: на життя, на власність (у певних межах), на освіту або що, які ніхто не повинен зневажати. Такий розвиток Кантової етики проявився, зокрема, у “Вченні про звичаї” Фіхте та в “Основах філософії права” Гегеля.

Значно прийнятнішим є друге формулювання категоричного імперативу, на яке ми натрапляємо в “Основах метафізики звичаїв”; воно забороняє нам ставитися до людства — і в своїй власній особі, і в особі будь-кого іншого — тільки як

до засобу. Втім, я не вважаю, що це формулювання тотожне першому, навіть якщо сам Кант і переконаний у цьому (А 66 f.), адже з першим формулюванням, здається, цілком узгоджується взаємна інструменталізація людей. Однак друге й третє формулювання безперечно відкривають горизонт інтерсуб’єктивності, що для практичної філософії набуває вирішального значення (хоча я згоден з Кантовою переконаністю в тому, що існують обов’язки й стосовно самого себе, які залишатимуться значущими навіть для одного мешканця планети). Так, у другому формулюванні комунікативна дія дістає безперечну перевагу над стратегічною. Проте Кантова теорія інтерсуб’єктивності далека від довершеності, і ми ще матимемо нагоду в цьому пересвідчитися.

6. Досі йшлося про те, що певні основні права виводяться з універсалістської етики, якщо її адекватно тлумачити. Ці основні права є нормативним базисом справедливих законів і справедливої держави. Відповідно до традиції природного права Кант висуває не суто позитивний критерій для визначення правової та політичної систем. У першій частині “Метафізики звичаїв” він розробляє більшість основоположних принципів модерної правової держави. Віддаючи перевагу республіканським інституціям, він вважає, що подолання війни завдяки міжнародним інституціям, які обмежують суверенітет держав, — одне з основних завдань раціональної та моральної політики.

На відміну від Гегеля та історичної школи<sup>xix</sup> Кант не надто захоплювався історією. Прикметно, як мало він об-

<sup>xix</sup> історична школа (В. Рошер (1817—1894), К. Кніс (1821—1898), Г. Шмоллер (1838—1917), К. Бюхер (1847—1930), М. Вебер та ін.) виникла згодом 1850 р. як реакція на раціоналізм, універсалізм і позаісторизм класичної політекономії. Прагнула віднайти закони історичного розвитку спираючись на емпіричні дослідження — детальний збір фактів, застосування статистичних методів, а також звернення до етнології, психології, правничих, релігійно-знавчих та історичних наук. Об’єкт дослідження становили інституції, а також економічні способи поведінки, значущість яких пояснювалася їхньою суспільно-історичною обумовленістю. Критика класичної теорії часто-густо призводила до заперечення теорії загалом.

міркував той факт, що універсалістські ідеї виникають і розвиваються історично, хоча визнання складної генези універсалістських ідей аж ніяк не релятивізує їхнього значення. Однак Кант цікавився не еволюцією моральних ідей, а еволюцією політичних інституцій. У своїй телеологічній філософії історії він вважає завданням історії реалізацію універсалістських інституцій<sup>18</sup>. Але Кант був переконаний, що таке історичне втілення раціональних інституцій здійсниться не через конкретне рішення людства застосовувати моральні критерії до політики. Так само, як Віко до нього, а Гегель після нього, він вважав, що егоїстичні інтереси врешті-решт призведуть до становлення раціональних інституцій. Звісно, Кант не мав нічого проти реформ, які здійснюються на основі універсалістського духу (хоча він відкидав революційний шлях)<sup>19</sup>, проте його глибокий скептицизм стосовно людства привів його до того, що він більше вірив у секуляризовану версію провидіння, ніж у раціональну людську поведінку.

7. Певна річ, Кант (принаймні той Кант, якого ми знаємо за опублікованими ним творами) був переконаний у тому, що без поняття Бога ми не мали б гарантії, що взагалі можна досягти вищого блага (стан, в якому встановлюється відповідність між щастям і тим, щоб бути гідним щастя), навіть коли орієнтація на такий стан приписана моральним законом. Тому разом зі свободою та безсмертям душі Бог є одним з трьох постулатів практичного розуму. Чому практична філософія приводить до поняття Бога? Ясна річ, не тому, що Бог є засадою значущості морального закону. Адже Кант слушно відхилив волюнтаристське поняття Бога. Дещо як таке є моральним не тому, що його заповів Бог (а міг заповісти й щось інше), а Бог є Богом, оскільки його свята воля не може воліти нічого такого, що було б не моральним. Не ліпшим від волюнтаристського погляду в очах Канта постає й інше досить поширене релігійне переконання в тому, що ми повинні керуватися моральним законом, аби отримати винагороду в якомусь іншому житті. Адже це уяв-

лення руйнує автономний характер етики, перетворюючи категоричний імператив на гіпотетичний. Насправді Кант обґрунтовує свою віру в безсмертя душі на основі іншого аргументу: ми як конечні істоти не можемо досягти моральної досконалості і внаслідок цього маємо перенести виконання цього настійливого завдання в інше життя. Хоча моральний закон був би значущим і в світі без Бога, в дуалістичному світі, який, з одного боку, постає як світ природи, а з другого — як світ морального закону, ніщо не гарантує здійснення морального закону в феноменальному світі природи. Щоб вірити в конкретну можливість реалізації вищого блага, слід за межами дуалізму природи й морального закону припустити точку їхньої єдності — а саме Бога як творця природи, яка може призвести до реалізації морального закону.

Згодом я ще скажу про свої заперечення Кантової версії цього аргументу, зараз тільки висловлю своє глибоке переконання в тому, що подолання дуалізму морального закону й природи, притаманного Кантовій онтології, є доконечною моральною та інтелектуальною потребою. Цією потребою пояснюється, зокрема, й виникнення систем німецького ідеалізму; навіть уже в третій “Критиці” Кант висуває завдання подолати дуалізм перших двох “Критик”<sup>20</sup>.

## II.

Філософія моралі Канта — саме це я й прагнув показати — переконлива в таких аспектах: вона приймає виклик просвітництва обґрунтувати не-традиційну етику, відмовляючи натуралістичній онтології в можливості такого обґрунтування та вимагаючи синтетичних положень а рїогї. Кант слушно поєднує свободу й моральний закон і, покладаючись на розум, досягає безпрецедентного в історії етики універсалізму. Він застосовує універсалістську етику до політики й покладає на історію завдання поступової реалізації універсалістських інституцій. Нарешті, Кантова практична філософія приводить до питання про Бога,

оскільки Бог є тією інстанцією, яка здатна подолати дуалізм природи та морального закону. Чому ж тоді ми не можемо прийняти Кантову моральну філософію в цілому?

1. Насамперед, ясна річ, звернімо увагу на той факт, що категоричний імператив у Канта не дістає обґрунтування. Він сам це визнає, аргументуючи тим, що категоричний імператив обґрунтувати неможливо<sup>21</sup>. Справді, ми не можемо заперечувати існування істин, які, попри неможливість їхнього доведення, залишаються істинами. У будь-якому разі немає сумніву, що категоричний імператив годі обґрунтувати емпірично; ті, хто вимагає такого доказу, перетворюють його на гіпотетичний, не розуміючи, що таке етика. Та й вимога логічної дедукції не завжди можлива, адже дедукція передбачає аксіоми, які не можуть бути дедуковані. І тому здебільшого традиція припускала існування інтуїцій, в яких даються аксіоми та принципи, і відтак категоричний імператив, імовірно, міг би бути наслідком такої інтуїції. Така обставина здається мені найліпшою філософською реконструкцією того, що Кант мав на увазі, говорячи про “факт розуму”. І хоча я наразі не можу ані охопити всієї проблеми філософської інтуїції, ані категорично заперечувати її існування, я, втім, хотів би наголосити на тому, що у вирішенні нашої проблеми навряд чи зарадить апеляція до такої інтуїції. За часів Канта вона ще могла бути переконливою, однак після радикального скептицизму етичного нігілізму кожний, хто звертається до інтуїції, мусить бути готовий до відповідної реакції: “а в мене, мовляв, ніякої такої інтуїції немає”. Тому я вважаю, що класичною альтернативою інтуїції була й залишається рефлексивна аргументація. Рефлексивні аргументи не є дедукціями (дедукції не застосовуються до принципів); вони радше свідчать про те, що, прагнучи щось довести, ми мусимо певні речі наперед припустити. Так, основоположні принципи розуму неможливо довести, наперед не припускаючи їхнього існування, адже без таких принципів поняття доказу втрачає будь-який сенс. Так само, не припускаючи їхнього існування, їх не можна й спростувати. Ця

обставина надає такому типу аргументів особливого статусу, виводячи його за межі альтернативи дедукції та інтуїції.

Сам Кант, однак, не займався цими рефлексивними трансцендентальними аргументами. Майстерно опанував ними тільки Фіхте. У своєму “Вченні про звичаї” (§ 3) він прагне дедукувати категоричний імператив із цих рефлексивних аргументів. У сучасній філософії застосування таких аргументів у процесі трансформування Кантової етики є неабияким здобутком Апеля та Кульмана<sup>xx</sup>. І хоча тут не цілком доречно аналізувати весь їхній доробок<sup>23</sup>, я тільки зазначу, що такі рефлексивні аргументи в змозі досягти безумовне, беззасновкове, а відповідно й абсолютне. І в цьому я глибоко переконаний. Оскільки розум досягає ці аргументи, він не залежить від чогось зовнішнього щодо нього, а відтак є абсолютно свободним (*absolut frei*). Водночас те, що розум досягає, є абсолютно необхідним: автономія й теомомія в цьому акті збігаються. Без нього пізнання зводилося б тільки до емпіричного і аналітичного, а це унеможливило б етику. Осягнення цього акту призводить до глибшої форми суб’єктивності, проте тоді тільки, коли в цьому акті суб’єктивність пов’язана з абсолютною об’єктивністю. Натомість екзистенціалізм, слушно вказуючи на необхідність вийти за межі банальності повсякденної етики і осягаючи глибший вимір власне суб’єктивності, не здатен задовольнити вимозі об’єктивності, а тому й хибить щодо суб’єктивного.

2. І хоча Кант, безперечно, має рацію щодо вимоги апріорних засновків етики, я вважаю, що найбільша проблема Кантової етики полягає у відсутності місця для емпіричного знання, потрібного нам для прийняття конкретних етичних рішень. Я про це вже казав, коли йшлося про

<sup>xx</sup> Кульман (Kuhlmann), Вольфганг (нар. 1939 р.) — німецький філософ, представник комунікативної філософії та дискурсивної етики, як послідовник Апеля конкретизував концепцію “граничного обґрунтування” моральних належностей. Див.: Kuhlmann W. *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg, München 1985.

імплікативні імперативи. Для свого обґрунтування ці імперативи потребують і апіорного, і емпіричного знання, а тому утилітаризм Міла<sup>xxi</sup>, який ставить під сумнів апіорне пізнання, так само неприйнятний, як і Кантове заперечення необхідності емпіричного знання, тимчасом як значним здобутком етики Мура є осягнення необхідності і першого, і другого. Як кінцевих істот нас здебільшого охоплює відчай, коли ми звертаємося до емпіричної інформації, аби прийняти правильне етичне рішення. Подолати таке становище можна тільки абсолютною байдужістю до наслідків своєї діяльності, які є частиною емпіричного світу.

І справді, така позиція (згубна для будь-якої спроби поєднати успішну реальну політику з мораллю) властива багатьом висловлюванням Канта. Адже така етика переконання заперечує будь-яку конкретну відповідальність; вона, відтак, неморальна. Особа, яка не бреше вбивці, який стоїть на порозі, віддаючи перевагу незаплямованій чистоті своєї душі над життям іншої особи, є нарцисичним егоїстом. Той, хто боїться забруднити свої руки, навряд чи перейматиметься *реалізацією* морального закону. Зрозуміло, це заперечення в Кантовій етиці тісно пов'язане з його онтологією, згідно з якою феноменальний світ онтологічно так підпорядкований ноуменальному, що працювати в ньому навряд чи має сенс. Та не тільки чистий емпіризм, а й зневага до емпіричної сфери руйнує світ; адже якщо емпіричний світ позбувається своєї онтологічної цінності, будь-яка дія в ньому втрачає етичний сенс<sup>24</sup>. Безперечно, Кант має рацію, стверджуючи, що для моралі важать тільки максими вчинку, а не сам вчинок. Однак, по-перше, моральна особа повинна усіма легітимними засобами реалізувати добро, а, по-друге, є ситуації (ска-

<sup>xxi</sup> Міл (Mill), Джон Стюарт (1806—1873) — англійський філософ, економіст, громадський діяч, представник позитивізму, згідно з яким джерелом усього знання, а також моральних почуттів і принципів є досвід, родоначальник утилітаризму, в основу якого покладений принцип корисності. Українському читачеві відомий за перекладом: Міл Дж. Ст. Про свободу. Есе. — К.: Основи, 2001.

жімо, коли ми вибираємо не наших друзів, а наших політичних лідерів), за яких моральний обов'язок вимагає віддати перевагу хоча й не цілком моральній, отже й не цілком гідній, однак компетентній особі порівняно зі шляхетною, але некомпетентною.

3. Аби легітимувати дії, зокрема коли йдеться про винятки з моральних правил, ми не тільки мусимо аналізувати ймовірні наслідки нашої діяльності, а й потребуємо ієрархії цінностей і благ. Адже заперечення якоїсь цінності виправдане тільки тоді, коли воно здійснюється задля можливого порятунку вищої цінності. Кантів формалізм не містить критерію для такої ієрархії, проте будь-яка спроба виправдати винятки з етичних основних норм неодмінно призводить до ідеї матеріальної етики цінностей, як вона, навіть і без цього необхідного фундаментального метафізичного основоположення, розбудовується Муром і Шелером (і трохи в іншій формі вже Гегелем). У межах такої етики категоричний імператив звучить так: “реалізуй якнайбільше цінностей, а в разі сумніву віддавай перевагу вищій цінності перед нижчою”. Певна річ, така етика наражається на значні проблеми, адже існують ситуації, коли досить складно визначити вищу цінність. Проте жодна розумна істота не зможе заперечити існування ситуацій, коли ієрархічний порядок цілком очевидний. Життя, безперечно, є вищим благом, ніж власність, осягнення ідеальних істин є вищою цінністю, ніж задоволення (Lust). Адже порівняно з власністю життя є універсальнішою категорією і становить неодмінну умову першої, а осягнення істини перформативно вже мається на увазі, коли ми порушуємо запитання, істина чи задоволення є вищою цінністю (згадаймо славнозвісний платонівський аргумент).

4. Безперечно, розробка довершеної теорії цінностей нелегке завдання, однак обидва наведені мною аргументи свідчать про необхідність саме *раціонального* підходу до теорії цінностей. Справді, я вважаю (з усією повагою до автора найзначнішої праці з етики ХХ століття), що Макс Шелер помиляється, прагнучи обґрунтувати етику на

основі почуття. Кант тут має безперечну перевагу, і на-вряд чи можна обійти той прикрий факт, що антиуніверсалистський вибір Шелера почасти пов'язаний із запереченням раціоналістської етики. Утім, на мою думку, Шелер у чомусь має рацію: зокрема, у своєму переконанні, що почуття можуть бути суб'єктом моральних предикатів. Безперечно, підставою значущості припису “не вбий” є не наше співчуття. Однак той факт, що таке моральне почуття існує, має неабияке (і не тільки соціальне) значення. І якби можна було досягти відповідного практичного результату і без цього почуття, у світі бракувало б деяких важливих моральних цінностей. Та майже кожне Кантове положення суперечить тому, що від природи щедра людина в моральному аспекті має підпорядковуватися скупості, змушуючи саму себе керуватися категоричним імперативом<sup>25</sup>. Певна річ, якби хтось сказав: “я виконуватиму свій обов'язок тільки тоді, коли виконуватиму його залюбки”, це було б неморальним. Та якщо хтось від природи, або отримавши пристойне виховання, з прихильністю ставиться до правильних цінностей і згідно з раціональною перевіркою власним сумлінням доходить висновку, що цінності, до яких він ставиться з прихильністю, справді правильні — чи не є він моральнішим, ніж той, хто щодня бореться зі своїми природними почуттями? Критику Канта Шіллером у статті “Про принадність і гідність”<sup>xxii</sup> я вважаю слушною: за правильних обставин відповідне почуття надає людині шляхетності й моральної гідності. Неабиякою хибою абстрактного інтелектуалізму є нехтування емоційною культурою — *désordre du coeur*<sup>xxiii</sup> нашої доби є безпосереднім наслідком цього

<sup>xxii</sup> У цій статті Шіллер на протипагу Канту спростовує мораль, яка ґрунтується на приборканні людського почуття, стверджуючи, що природа створила людину розумно-чуттєвою істотою, а тому моральний закон не може розглядатися як такий, що доконечно суперечить чуттєвій природі. Див.: Шіллер Ф. Про принадність і гідність // Шіллер Ф. Естетика / Пер. Б.М. Гавришкова. — К.: Мистецтво, 1974. — С. 76—77.

<sup>xxiii</sup> безлад серця (*фр.* — Паскаль).

нехтування. Нарешті, слід зауважити, що абсолютного і, мабуть, ні з чим не зрівняного значення набуває розумне релігійне виховання: не отримавши правильного виховання моральних почуттів у дитинстві, навряд чи станеш морально добрим, навіть досягнувши згодом своїм розумом правильні норми та цінності.

5. Наступна важлива проблема Кантової етики полягає в тому, що їй бракує експліцитної теорії інтерсуб'єктивності. Справді, навіть у третьому формулюванні категоричного імперативу в “Основах [метафізики звичаїв]”, у якому тема інтерсуб'єктивності відіграє чималу роль, ідеться тільки про ноуменальне Я, тобто про принципово непізнавані речі. В межах своєї теорії феноменального світу Кант не залишає жодного місця для досвіду іншого Я, адже зовнішнє відчуття досягає фізичний світ, а внутрішнє — тільки власну суб'єктивність. Та яким чином пізнаємо ми інших суб'єктів? Кант не має відповіді на це запитання. Науки, які він прагнув обґрунтувати в першій критиці, — це природничі науки та психологія, а не соціальні й герменевтичні науки. В певному розумінні Кант є попередником сучасного сциєнтизму, адже він розглядає людей та інституції здебільшого як частину природи. Втім, ця обставина пояснюється зародковим станом розвитку соціальних і герменевтичних наук за часів Канта. Крім того, починаючи з Декарта<sup>xxiv</sup> фундаментальними категоріями філософії були об'єкт і суб'єкт. Однак, усвідомивши той факт, що інші суб'єкти не є ані предметами, ані простою аналогією нашої власної суб'єктивності, а є, натомість, певним синтезом обох, ми потребуємо іншої філософської дисципліни, а саме — нової науки про інтерсуб'єктивність. Справді, останнім століттям і розвиток соціальних та герменевтичних наук, і філософська рефлексія основоположень наук заповнили прогалини цієї

<sup>xxiv</sup> Декарт (Descartes), Рене (1596—1650) — французький філософ і математик, один з родоначальників новоєвропейського раціоналізму, парадигмою якого постає розум і самосвідомість, за допомогою яких має перевертатися будь-яке знання на істинність.

дисципліни, і сучасна теорія етики, вочевидь, потребуватиме її допомоги. Якщо моральний закон не обмежується моєю суб'єктивністю (Seele), а втілюється в інтерсуб'єктивному світі історії, то нам слід знати закони цього світу. Однак варто усвідомити, що ця дисципліна ніколи не замінить етики, навіть якщо без неї етика змушена бути абстрактною. Адже властивий саме етиці нормативний вимір передбачає вихід за межі емпіричного світу, до якого інтерсуб'єктивний світ також належить.

Тема інтерсуб'єктивності важлива й з огляду на інший, суто етичний, аспект. Кант вважав, що етика може здійснитися навіть за умов існування тільки одного окремого суб'єкта. І я, як і зазначав, згоден з тим, що й такий суб'єкт має визнавати певні етичні обов'язки, скажімо, обов'язок інтелектуального та морального самовдосконалення. Однак яким бідним був би такий світ з етичного погляду! Цінності, які реалізуються спільноту, набагато вищі від тих, що втілюються окремими індивідами, і тому не складно пояснити, чому дехто може вдатися до помилки, вважаючи, що обов'язки існують *тільки* в інтерсуб'єктивній спільноті. Звісно, варто осягти таку спільноту як самоціль, а не тільки як суспільство, спрямоване на задоволення приватних потреб. Аналіз різних форм спільного життя та емоцій, що їм відповідають — від любові до патріотизму, — є одним з найважливіших завдань сучасної етичної теорії. Та я вважаю, що етика дискурсу, наголошуючи на необхідності комунікативної діяльності, такої теорії не запропонувала. Адже її основний аргумент зводиться до того, що ми маємо поважати іншого, оскільки той знадобиться нам у пошуці істини. Однак і інтелектуальна інструменталізація іншого лишається інструменталізацією, і вона не осягає сутності спільнот.

6. У тій частині Кантової онтології, яка вже досить рано була піддана гострій критиці, йдеться про речі самі по собі. Справді, поняття про дещо, що не тільки зараз не пізнане, а й у принципі непізнане, або суперечить самому собі, або просто не має сенсу. Кант помиляється,

вважаючи, що апріорне пізнання неодмінно має бути тільки суб'єктивним — традиція об'єктивного ідеалізму від Платона до Гегеля свідчить принаймні про можливість теорії, яка припускає, що апріорне пізнання осягає сутність реальності. До того ж Кантове вчення про речі самі по собі не доводить того, що Кант прагне довести, а саме — трансцендентальну свободу. Адже, по-перше, ми не знаємо, чи справді ноуменальне Я, притаманне нам самим чи якійсь іншій особі, вільне — мабуть, це цілком можливо, хоча ми не в змозі аргументувати, що в непізнаному ноуменальному світі його дії зумовлені іншим ноуменом. І, по-друге, Кантове положення про напередвизначення містить неабияку проблему для феноменального світу<sup>26</sup>. Адже або не існує єдності між феноменальним і ноуменальним Я (тоді цілком можливо, що ноуменальне Я особи, яка в феноменальному світі діє неморально, є моральною і навпаки), або така єдність з необхідністю існує. Утім, хто гарантує це поєднання? Або ми мусимо визнавати, що ноуменальне Я є творцем феноменального (та хіба до цього прагнув Кант?), або за таку напередвстановлену гармонію відповідальний Бог: і тоді ноуменальне Я ним детерміноване. Слабкість аргументів, що їх наводить Кант, аби виключити останню можливість, дала привід Шопенгауєру сумніватися в серйозності Кантового ставлення до них<sup>27</sup>.

А тому ми змушені відмовитися від ідеї ноуменального Я. Утім, чи не означає це, що слід прийняти ту натуралістичну онтологію, яка руйнує будь-яку етику (про це йшлося на початку)? Я, однак, так не вважаю. Адже ноєма<sup>xxv</sup> морального закону навіть тоді лишається чимось за-феноменальним та не-емпіричним, і навіть тоді зберігає свою апріорну та позачасову значущість, коли суб'єктивний акт (тобто ноєсис, що цій ноємі відповідає), через який кожен осягає позачасовий моральний закон, ми розглядаємо як акт, що належить до каузального ладу емпіричного світу.

<sup>xxv</sup> Nöēma, Nöēsis — думка, мислення (*gr.*). У Платона — осягнення сутності думкою. У Гуссерля ці терміни пов'язані з центральним поняттям феноменології — інтенціональністю.

Заперечення ідеального світу, в якому цінності та моральний закон мають свій топос, є згубним для етики — натомисть негачія ноуменального Я не так небезпечна.

Справді, така негачія цілком узгоджується з Кантовою ідеєю автономії. Адже якщо розум емпіричної особи, опосередкований багатьма причинами, прагне звільнитися від усіх емпіричних визначень і керуватися тільки іманетними критеріями раціональності, ця особа цілком має право домагатися бути вільною. Проте Кант безпідставно пов'язує це поняття свободи (яке співвідноситься з певним предметом акту розуму) з тим, що він називає трансцендентальною свободою. Остання не має нічого спільного зі змістом вільної волі; вона просто “не детермінована попередніми подіями”. Зрозуміло, однак, що ці обидва поняття свободи докорінно відрізняються одне від одного. І хоча я вважаю, що перше поняття абсолютно необхідне, аби забезпечити значущість морального закону і таку фундаментальну річ, як гідність людини, я не вважаю, що те саме стосується трансцендентальної свободи. Понад це, мені здається, що без вчення про ноуменальне Я віра в другий тип свободи неможлива — саме тому, що тоді слід визнати дуалістичну теорію душі й тіла (яка, безперечно, не є достатньою умовою, аби уникнути напередвизначення). Мені відомі сильні емоції проти детермінізму, та не відомі вагомі аргументи проти нього. І навіть визнанням певних не-детерміністських інтерпретацій квантової теорії ще не доводиться свобода в другому аспекті; адже фізичні явища на мікрорівні, які детерміновані тільки статистично, дуже відрізняються від людської свободи.

Концепція напередвизначення не призводить до значних змін щодо наших моральних переконань. Оскільки онтологічний детермінізм не суперечить епістемологічному індетермінізму, який впливає з кінечності людського духу, і оскільки ми не знаємо, що принесе з собою майбутнє, наш обов'язок боротися за добро залишається незмінним. Детермінізм не веде до фаталізму. Якщо ми вважаємо, що не варто боротися за добро, тоді, безперечно,

ми не належатимемо до моральних, а отже, й до вільних істот. Понад це, ми маємо обов'язок ставитися до будь-якої людини таким чином, немов би вона вільна; і можливо, саме через таке припущення людина справді стає вільною. І якщо ми бачимо, що це не так, і що вона, ймовірно, діятиме у той спосіб, аби збільшити зло в світі, наш обов'язок — перешкодити їй у цьому. Проте ми не можемо свідомо вважати злу людину вільною. Як практичні істоти ми маємо обов'язок з нею боротися, і в цій ситуації цілком природно відчувати гнів і навіть ненависть. Та коли боротьба добігає кінця і коли ми теоретично аналізуємо причини, які змусили цю людину стати такою, якою вона є, тоді, попри незмінність нашого негативного ціннісного судження, гнів і ненависть поступаються місцем співчуттю.

7. Щодо теологічних висновків етики, я згоден із Кантом у тому, що ми потребуємо принципів по той бік природи, аби пояснити, чому моральний закон може діяти в світі. Проте я вважаю, що моральний закон не є чимось іншим від самого Бога — моральний закон є сутністю Бога, який постає сукупністю всіх апріорних істин. Щоб відповісти на наше запитання, Бога слід розуміти як принцип світу. Те, що Бог є принципом світу, не означає, що час, відтоді, як світ існує, з необхідністю є кінечним; це свідчить про те, що світ в ідеальному сенсі конституований Богом. Однак як може цей світ, у якому так багато несправедливості та підступності, бути творінням Бога, який є моральним законом? Моя відповідь полягає в тому, що тільки в такому світі моральний закон засвідчує свою абсолютну значущість. Для абсолютної істоти досить просто бути моральною, може навіть надто просто. Однак коли скінченна, смертна істота, організм, який усвідомлює та відчуває власне існування, приносить у жертву самого себе, випробовуючи моральність, тоді ми в змозі сказати, що моральний закон зберігає свою абсолютність. Моральний закон тому й мусить витворити плінний світ зі смертними людьми, які не знають, якою мірою їм воздасться



за те, що вони виконують свій обов'язок. Майбутнє мусить залишитися для них невизначеним, вони не повинні знати напевне, чи будуть їхні дії вдалими. Адже якби вони знали, що ці дії будуть успішними, їхня заслуга була б набагато меншою; натомість, знаючи, що ці дії будуть невдалими, вони навряд чи боролися б — адже етичні дії мусять прагнути змінити світ; вони не повинні обмежуватися чистотою власної душі (Innerlichkeit). Відтак абсолютне проявляється в кінчному світі, в якому ми як люди повинні жити.

Багато з того, що окреслено мною, нав'язано думками одного з найвидатніших етичних мислителів нашого часу, який з неабиякою проникливістю осягнув метафізичне, навіть теологічне підґрунтя етики. Звісно, я маю на увазі Ганса Йонаса і особливо його останню книжку<sup>28</sup>. Втім, попри моє вшанування творчості Йонаса, зауважу, що між нами існує одна суттєва відмінність. Йонас відкидає напередвизначення. Тому він залишає відкритим питання, чи вдасться світові довести промисел Божий (реалізацію морального закону) до щасливого кінця. Позаяк я детермініст і цієї позиції Йонаса не поділяю.

Я радше вважаю, що вибором одного з безмежного розмаїття можливих систем природних законів та однієї з безмежної кількості можливих вихідних умов усе, що здійснюється в світовому механізмі, дістає необоротного напередвизначення, і що дух, знаючи обидва ці засновки (а разом із ними всю математику), в змозі передбачити всі події. Для цього духу час і зміни є тільки ілюзією; *sub specie aeternitatis*<sup>xxvi</sup> вони б не існували. Втім, я не можу беззастережно поділяти переконання Ляйбніца<sup>xxvii</sup>, що ми жи-

<sup>xxvi</sup> з погляду вічності (*лат.*)

<sup>xxvii</sup> Ляйбніц (Leibniz), Готфрід Вільгельм (1646—1716) — німецький філософ, математик, фізик, історик, юрист, мовознавець, попередник німецького класичного ідеалізму, що прагнув поєднати Декартів раціоналізм і локківський емпіризм і сенсуалізм. Вважав феномени фізичного світу породженням монад, що становлять його підґрунтя.

вемо в найліпшому з усіх можливих світів<sup>xxviii</sup>, і не тільки з огляду на повсякденний досвід зла, з яким, без сумніву, був обізнаний і Ляйбніц, а й тому, що в найліпшому світі можна було б наперед визначити основні структури буття й тим самим подолати гносеологічний індетермінізм, необхідний для реалізації морального закону. Детермінізм означає тут тільки те, що світ, щодо якого Бог постає чимось зовнішнім, підлягає несуперечливому каузальному принципу (в який не ладен втручатися й сам Бог), а не те, що ця каузальність має абсолютну телеологічну структуру. Однак я вважаю, що, оскільки узовнішення Бога щодо світу мало на меті реалізацію ідеалу в цьому скінченному світі, мусили б існувати певні обмежувальні умови для системи природних законів і вихідних умов, які цей світ визначають. Зрештою, цією обставиною пояснюється моя наполегливість в обстоюванні ідеї апріорної натурфілософії — природа, скажімо, структурується в такий спосіб, аби її можна було осягти та відтворити скінченним духом. Оскільки тільки дух та інтерсуб'єктивні спільноти, які осягають самих себе як самоціль, є метою універсуму, я не можу уявити собі *світ*, в якому була б наперед закладена можливість знову стати незаселеним і порожнім.

8. Та чи впливає звідси те, що ми знаємо аргіогі, що людство не знищить самого себе? Аж ніяк. Навіть коли ми не маємо сумніву в існуванні напередвизначення, нам годі дізнатися, що саме визначено наперед — і тому наш безумовний обов'язок робити все, що нам під силу, аби завадити людству знищити самого себе. Я справді вважаю, що універсалістська етика сьогодні, порівняно з Кантовою, мусить бути ще більш універсалістською — до істот, щодо яких ми маємо обов'язки, вона мусить долучити і прийдешні покоління. Звісно, з цією тезою пов'язана низка онтологічних проблем (скажімо, яким чином

<sup>xxviii</sup> “ліпший з усіх можливих світів” — положення Ляйбніцевої метафізики, що впливає з ідеї про наперед встановлену мудрість Бога гармонію, згідно з якою Бог створив наш світ найдовершенішим.

істоти, які ще не існують, можуть мати права?), проте я вважаю, що й тут Ганс Йонас заклав потужні підмурки, аби ми й надалі рухалися в цьому напрямі. Обґрунтування конкретної програми відповідальної міжнародної екологічної політики є головним завданням філософії. Така програма має визнавати необхідність економічної та наукової налаштованості на некомунікативні стратегії — боротьбу з силами невігластва, інерції та зла навряд чи можна виграти тільки за допомогою універсалістських засобів.

Ще раз зазначимо: ми не знаємо, хто в цій боротьбі вийде переможцем. Безперечно, а ргіогі не можна виключити, що людство знищить само себе. Якщо й надалі триватиме його моральна, політична та духовна деградація, якщо забрудненню природного та духовного довкілля не буде покладено край, якщо субстанційне та моральне поняття свободи остаточно поступиться формальному, тоді неодмінно настане час жахливих катастроф, можливо, навіть самознищення людства. Саме з огляду на цю можливість я змушений обмірковувати перспективу, яку Ганс Йонас, мабуть, занадто швидко відклав убік. Оскільки я з ним згоден в тому, що Бог може втілитися тільки в спільноті скінченного духу, та оскільки я не вірю в трансцендентальну свободу, то мушу припустити, що в межах неабиякого розмаїття можливих світів Бог вибрав принаймні один, хоча й не найліпший, однак такий, в якому він, зважаючи на загрозу катастрофи, з необхідністю все ще втілиться. Та оскільки ми не можемо виключати можливість самознищення людства, нам слід подолати юдейсько-християнське ототожнення скінченного, тілесного духу з людиною. Я дедалі більше переконуюся, що найбільшою хибкою Гегелевої філософії духу є саме її антропологічне обґрунтування, тимчасом як людина є тільки однією з можливих реалізацій поняття скінченної розумної істоти — як слушно зауважували і Кант, і Ніцше. Ми не можемо виключати, що деінде в безмежному космосі завдяки ліпшій (порівняно з людською) природі існує інший

скінченний розум і що він здатен до ідеалізації реального та реалізації ідеального. Понад це, якщо наперед визначено, що людство врешті-решт знищить само себе, то тим паче а ргіогі слід припустити існування інших розумних істот. Та навіть коли людство й виживе, тривала й копітка комунікація між розумними істотами, які не тільки не матимуть спільної мови і не тільки відрізнятимуться за расовими та релігійними ознаками, а й будуть відмінними за своєю біологічною конституцією, постане найграндіознішим тріумфом духу над природою, а відтак і найвеличнішою метою універсуму.

Утім, слід бути якомога точнішим: я цілком погоджуюся з думкою Ганса Йонаса про те, що будь-яка спекуляція довкола скінченного духу на інших планетах аморальна, якщо вона — тільки привід нехтувати нашим обов'язком на Землі. Та коли така рефлексія не містить подібної мети, тоді вона морально цілком виправдана — і навіть правитиме за моральну вимогу, якщо, знову ж таки разом з Гансом Йонасом, справді зважати на можливість самознищення людства, водночас не поділяючи ідеї, згідно з якою Божественному промислу (*Abenteuer*) може покласти край людська інертність. Любов до власного роду, до якого ми належимо, повинна передбачати й самопожертву за нього, а не тільки ймовірну жертву Бога.

Та слід завершувати. Мабуть, я вже переобтяжив читача метафізичними питаннями, що навряд чи належать до кола тих, які зазвичай називають модними. Однак етика, позбута метафізичних підвалин, — це слабка етика, а людство сьогодні — і в цьому я глибоко переконаний — відчайдушно потребує саме сильної етики. І для кожного, хто намагається її розробляти, теорія Канта, глибоко засадничена метафізикою, завжди правитиме за точку відліку.

МОРАЛЬНА РЕФЛЕКСІЯ  
ТА РОЗПАД ІНСТИТУЦІЙ.  
ДО ДІАЛЕКТИКИ  
ПРОСВІТНИЦТВА  
ТА АНТИПРОСВІТНИЦТВА

У своїх “Лекціях різного змісту з прикладної філософії” 1813 р., вперше оприлюднених 1820 року під заголовком “Вчення про державу, або про відношення первісної держави до царства розуму”, Й.Г. Фіхте прагне пояснити історію людства як взаємодію двох чинників: віри та розсуду (*Verstand*)<sup>1</sup>. Оскільки завданням історії є реалізація нормативно-обов’язкового (*Normativ-Verbindlichen*) на основі свободи та розуму, то найважливішими принципами є свобода, рефлексія, раціональність. Щоправда, ці принципи формуються згідно з єдиним наперед заданим образом — у вродженій, сповіщеній у божественному об’явленні, моральнісній природі. Цю природу Фіхте пов’язує з особливим народом, який безпосередньо, до будь-якої рефлексії, керується практичною необхідністю (476) і для якого мають безперечну, абсолютну значущість такі інституції, як шлюб, родина, рід і, нарешті, освячена релігією монархія (481 f). Без цієї моральнісної основи люди знищили б себе як рід і розвиток історії припинився б. Та коли б цей первісний народ був одним-єдиним, тоді також годі було б сподіватися розвитку (486). Тому Фіхте висуває ідею другого первісного роду, сутністю якого є свобода (489). На початку історії останній природним чином підкоряється першому; поважаючи встановлений порядок народу-переможця, він визнає його моральні норми богонатхненніми. Ця віра, однак, не є природною та безпосередньою;

вона опосередковується розвінчанням віри в авторитеті, і тому інтерналізується не повністю. З часом її саму, згідно з власними принципами, дедалі більше ставлять під сумнів, який поширюється й на перший народ. Ця суперечність призводить до визнання нового закону, що, на відміну від позитивності першого, який відтепер зватиметься забобоном, зобов’язує на засадах самого розсуду. Однак і в новому законі перевага розуму є тільки частковою; тут він є тільки експлікацією *передумов*, які не обґрунтовуються, а беруться на віру. А тому контроверза віри та розуму переміщується на вищій щабель, призводячи до нового компромісу, і так далі — “доти, доки останній принцип віри й останній результат розсуду не знімуться в стані людства і наш рід на основі чистої ясної інтуїції (*Einsicht*), відтак на основі чистої свободи не розбудує самого себе” (493). Звісно, до цього часу ймовірний прогрес передбачає гармонійну взаємодію обох чинників, які, з одного боку, забезпечують стабільність і тривалість, а з іншого — динаміку та поступ. А тому Фіхте прагне показати рівноцінність і взаємодоповнювальність консерватизму і прогресизму, зводячи до спільних засад дедалі більшу за його часів суперечність між цими двома позиціями (489).

Абстрагуючись від гіпотези про автентичні первісні народи, я вважаю, що накреслена Фіхте теорія історії цілком близька до істини — і в аспекті апіорної обґрунтованості, і в аспекті можливостей емпіричної перевірки. Якщо існує прогрес, то, безперечно, існує й критична рефлексія; однак не менш вагомим є збереження набутого, його утвердження в стабільних інституціях, які дістають інтерсуб’єктивне визнання. І тотальна статика, і перманентна революція однаково згубні для розвитку: одне тільки збереження без інновацій призводить до стагнації (*Sklerotisierung*) — первісний стан не тільки не зберігається, а й втрачає свою життєву повноту (*Lebendigkeit*). І якщо не визнається значущість усталених критеріїв, безупинні зміни призводять тільки до тотального

заперечення і навіть до зняття самих себе: якщо все змінюється, то може змінитися й критична настанова на те, що “все змінюється”.

Зі сказаного випливає, що *кожному* історичному моменту властива взаємодія чинників, які і зберігають, і змінюють культуру. Здається навіть, що ці чинники мають біологічний фундамент<sup>2</sup>. Щоправда, вада теорії історії Фіхте полягає в тому, що їй бракує диференціації; вона надто лінійно тлумачить поступ. Натомість слід зауважити: мені здається, йдеться не тільки про те, що деякі народи більше, ніж інші, причетні до історичних змін, а й про те, що і в межах розвитку власне історичних народів<sup>1</sup> процес поступу нерівномірний: фази відносного спокою поступаються відповідним фазам стрімких культурних змін. На відміну від культурних змін, зумовлених *зовнішніми* чинниками (скажімо, війною), філософія більше переймається змінами, спричиненими процесом *внутрішньої* рефлексії культури, — процесом, який, охоплюючи суспільну (öffentlichen) свідомість цілої доби, і називається просвітництвом. Просвітництво в такому розумінні не обмежується визначенням певної історичної доби (скажімо, XVII та XVIII століть), а є структурним моментом історичного розвитку, що, започаткувавшись грецькою софістикою, в перебігу європейської історії раз у раз повторюється.

У своїй праці “Істина та історія” (Stuttgart-Bad Cannstatt 1984) в межах докладно викладеної там циклічної теорії історії філософії я намагався тлумачити просвітництво як конститутивний момент різних циклів, з яких складається історія думки: грецька софістика, елліністично-римський скептицизм, середньовічний номіналізм, новоевропейське просвітництво та різноманітні критичні теорії су-

<sup>1</sup> “*всесвітньо-історичні народи*” — поняття, введене Гегелем для визначення народів, які утворили державу і долучилися до реалізації світового духу, народів як рушіїв історії, що мають володарювати над іншими народами (див. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Пер. Р. Осадчука та М. Кушніра. — К.: Юніверс, 2000. — С. 293—294).

часного циклу — всі вони подібні в одному, а саме — у вираженні фази заперечення, в спрямуванні суб’єктивної рефлексії проти влади традиції, звичаїв, релігії, а також проти “тетичної”<sup>11</sup> філософії, яка їх легітимує.

З одного боку, таке критичне спрямування, без сумніву, має дещо позитивне. За таких кризових фаз культура змушена звертатися до фундаментального осмислення самої себе; деякі традиції, що втратили сенс, традиції, які інакше б і надалі існували цілими століттями, руйнуються протягом кількох років, а суспільна й державна несправедливість викривається й долається. Наявна моральність тримає відповідь перед моральною рефлексією: духовний клімат змінюється, поступ прискорюється. З іншого боку, у своєму розвитку просвітництву притаманна й власна діалектика<sup>3</sup>. Так, воно починається з іманентної критики, тобто із засвідчення, що певні інституції суперечать усталеним принципам. Звісно, така критика ще не визначає специфіки просвітництва, меншою чи більшою мірою вона існує завжди й скрізь. Прикметною рисою просвітництва є те, що воно втрачає свою локальність (Punktualität), поширюючись на геть усе й стаючи, зрештою, тотальним. Утім, таке кількісне поширення є тільки першим кроком просвітництва. Суттєво, що його другий крок полягає не в оцінюванні інституцій за усталеними критеріями, а в теоретичній рефлексії та сумніві щодо самих масштабів оцінювання; а це вже набагато вищий рівень. Тільки завдяки цьому кроку просвітництво й набуває глибшого філософського виміру: саме тому, що будь-яке оцінювання залежить від критеріїв, радикальна критика неодмінно спрямовується саме на них. Утім, саме через критику останніх масштабів просвітництво і впадає в апорії. Адже виникає запитання: за якими метакритеріями воно має виносити судження про ці масштаби? Якщо

<sup>11</sup> “*теоретичний*” — від *gr. thesis*: “покладання”, “положення”, “ствердження”; від *tithēmi* — “покладати”, “розташовувати”, “стверджувати” (*лат. positio*). Тут: “тетична філософія” — опозиція до “фази заперечення”.

його критика не поширюється на традиційні метакритерії, її справа залишається незавершеною. Адже непослідовно довіряти традиції в принципах і не довіряти їй у деталях. Та коли саме просвітництво висуває такі критерії, постає запитання, чим засадничується їхня значущість? Відповідаючи на нього, просвітництво здебільшого стає некритичним і непослідовним. Адже воно здатне радше на гостру критику, ніж на обґрунтування позитивних норм. (Тому його критика лишається паразитичною — адже будь-яка критика передбачає наявність позитивних цінностей.) Оскільки ж без норм жити неможливо, просвітництво, спираючись на принцип суб'єктивної рефлексії, звертається до “обґрунтування”, запевняючи, що його норми є наслідком вільного від зовнішнього авторитету найавтентичнішого міркування, пов'язаного з його власною, цілком окремою, суб'єктивністю. Звісно, такий “аргумент” відрізняється від апеляції до традиції тільки особливою пихою (*Eitelkeit*)<sup>4</sup>, понад це, він навіть ще слабший: адже традиції мали зберігатися століттями, хоча за часткових руйнацій саме цей — звісно, не абсолютний — критерій і заперечується. До того ж навіть найбезглуздіша традиція передбачає інтерсуб'єктивність; вона містить те, на що можна орієнтуватися і не вдаючись до подальшої рефлексії, і що дає змогу передбачити поведінку індивідів у стосунках одне з одним. Навпаки, формалізм суб'єктивності руйнує будь-яку спільність: обов'язкові ціннісні переконання, без яких спільне життя не можливе, у своїй основі в ліпшому разі випадкові.

Суб'єктивістський релятивізм, у який впадає просвітництво, має, безперечно, практичні наслідки. Культ власної винятковості приречений на самотність. Стабільні стосунки перетворюються на релікт. Рефлексія стає на заваді рішучості та дієвості. Всеосяжна непевність щодо того, що повинно бути значущим, охоплює й саму рефлексію. Руйнуються інституції: спершу сім'я, потім держава. Дестабілізація політичного ладу настає там, де

просвітництво в своїх догматичних формах висуває утопії та ідеали, які не мають нічого спільного не тільки з фактичним виміром дійсності, а й з її сутністю. Однак саме для цих утопій та ідеалів нерозважливо жертвують тим, що історично склалося.

Така руїна викликає до життя рух, який можна назвати антипросвітництвом. Останнє з самого початку йде рука в руку з просвітництвом; вже софістів, зокрема Критія<sup>III</sup> та Каллікла<sup>IV</sup>, з їхньою соціологічною теорією релігії, тобто їхнім позитивізмом влади (*Machtpositivismus*), можна вважати представниками антипросвітництва. Щоправда, цей тип особливо притаманний нашому циклу. Аби мати про нього уявлення, варто назвати тільки найвидатніші постаті — Доносо Кортес<sup>V</sup>, Ніцше, Моррас<sup>VI</sup>, Сорель<sup>VII</sup>,

<sup>III</sup> Критій (бл. 460—403 рр. до н. е.) — давньогрецький філософ, софіст, учень старших софістів Протагора та Горгія, один із тридцяти тиранів після поразки Афін у Пелопонеській війні, коли спартанці скасували демократію в Афінах. Платон вивів його в діалогах “Тімей” і “Критій”. Заперечуючи існування богів, Критій як політик вважав релігію соціально корисною.

<sup>IV</sup> Каллікл — давньогрецький філософ, софіст, ймовірно, літературний персонаж, введений Платоном у діалозі “Горгій”, прагнув пояснити “справедливість”, закони права загалом через природу, зокрема через право сильного.

<sup>V</sup> Кортес (Cortés), Доносо Х. (1809—1853) — іспанський дипломат і політичний мислитель право-консервативного напрямку, противник лібералізму та соціалізму. Обстоюючи ідею “реабілітації політичної теології”, вбачав у релігії та моралі (разом з армією) шлях до встановлення порядку та порятунку європейської цивілізації. Його ідеї дістали подальший розвиток у К. Шмітта та Е. Юнгера.

<sup>VI</sup> Моррас (Maurras), Шарль (1868—1952) — французький письменник, журналіст і філософ позитивістського напрямку, обстоював ідею відродження монархії, легітимованої католицизмом як фундаментального чинника “латинської раси”; політичний діяч, лідер націоналістично-інтегралістської організації “Французька дія” (*l'Action Française*), що виникла 1899 р. і проіснувала до 1944 р.

<sup>VII</sup> Сорель (Sorel), Жорж (1847—1922) — французький соціальний філософ, займався проблемами теорії політики, економіки, історії та етики. У своїй еволюції від лібералізму та марксизму прийшов до анархо-синдикалізму, а в останній період своєї творчості звернувся до право-націоналістичних і монархічних ідей.

Парето<sup>viii</sup>, Шпенглер<sup>ix</sup>, Шмітт<sup>x</sup>, Гелен<sup>xi</sup>, Шельські<sup>xii</sup>. У консерватизмі, фашизмі та націонал-соціалізмі антипросвітництво досягає політичної влади. Але чому саме наш час близький антипросвітництву? Для цього, на мою думку, є три причини. По-перше, наш цикл — так само як і еліністично-римський після грецького — *в цілому* характеризується скепсисом, розчаруванням, зневірою у власні сили; до того ж догматичним системам бракує безпосередності (Unbefangtheit), властивої грецькій філософії до Платона та новочасовій філософії до Гегеля. Відповідно й просвітництво не є сконцентрованим настільки, яким воно було у XVII та XVIII століттях; крім того, дедалі менше лишилося позитивних інстанцій, проти яких воно могло б спрямува-

<sup>viii</sup> Парето (Pareto), Вільфредо (1848—1923) — італійський соціолог, економіст, представник Лозаннської (математичної) школи в західній неокласичній економічній теорії. Розглядаючи суспільство як систему відносин соціальної нерівності, в якій одні верстви (еліти) мають керувати іншими, П. тлумачив соціальний процес як “циркуляцію еліт”.

<sup>ix</sup> Шпенглер (Spengler), Освальд (1880—1936) — німецький філософ історії та культури консервативного спрямування, представник філософії життя, що пророкував “занепад західної цивілізації” в однойменній славнозвісній праці “Untergang des Abendlandes” (Закат Європи / Пер. К.А. Свасьяна. Т. 1, 2. — М.: Мысль, 1993, 1998).

<sup>x</sup> Шмітт (Schmitt), Карл (1888—1985) — німецький політолог, соціолог, теоретик права консервативного спрямування. Розглядав соціальні інституції як порівняно незалежні одне від одного формоутворення, що керуються власними смисловими кодами, вважаючи, що політична сфера конститується кодами “друг-ворог”. Фундатор децизіонізму як методологічного принципу легітимізації моральних і правових норм. Див.: Карл Шмітт. Политическая теология / Пер. А.Ф. Филиппова. — М.: Канон-пресс-Ц, 2000. — 336 с.

<sup>xi</sup> Гелен (Gehlen), Арнольд (1904—1976) — німецький філософ і соціолог, один із засновників (поряд з Г. Плеснером і М. Шелером) філософської антропології та ідеології неоконсерватизму. У пошуках специфічного становища людини в космосі Г. вводить концепцію людини як “недостатньої істоти”, що її недостатність компенсується соціокультурними інституціями, зокрема й інституцією моралі, заперечуючи її універсалізм.

<sup>xii</sup> Шельські (Schelsky), Гельмут (1912—1984) — німецький соціолог, представник антропологічного напрямку в соціології, зокрема зробив вагомий внесок у розробку теорії соціальних інституцій, один з провідних ідеологів неоконсерватизму.

ти свої зусилля. По-друге, із занепадом християнства в XIX столітті в критиці просвітництва дедалі складніше, порівняно з XVIII століттям, протиставити йому позитивні цінності в сенсі християнської мінімальної етики. І, по-третє, дедалі глибша суб’єктивність, що стає всеосяжною ознакою XX століття, призводить до чимдалі більш суб’єктивістського спрямування просвітництва. Всі ці обставини, однак, антипросвітництву тільки сприятимуть.

Безперечно, антипросвітництво передусім є вищим щаблем порівняно з самим просвітництвом. Воно нещадно ставить діагноз інтелектуальній і моральній неспроможності резонування, яке так само беззмістовне теоретично, як і згубне практично. Омана “критичного” мислення, яке прагне все піддати судові розуму, втрачаючи твердий ґрунт щодо останніх масштабів своїх суджень, так само очевидна, як і факт, що результатом підбурюваного неабияким емансипаторським пафосом розвінчання Всезагального (des Allgemeinen) є здебільшого тільки приватний гедонізм, через який гетерономія інституцій постується гетерономії потягів.

Уже Доносо Кортесу, чиєму песимістичному погляду на історію ми часто завдячуємо більше, ніж оптимізму просвітництва, властива більшість із цих ознак. Віддаючи належну данину соціалізму як сатанинській теології, яка принаймні схоплює нагальні проблеми світу<sup>5</sup>, Кортес, як свідчить його головний твір “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”<sup>xiii</sup>, досить зневажливо ставиться до успадкованого від просвітництва XVIII століття лібералізму. Зокрема у нього викликає відразу нерішучість лібералізму, який ніколи не каже ані “так”, ані “ні”, по-всякчас вдаючись до якоїсь “особливої” (distinguo) позиції (596). Апелюючи до дискусії, ліберальна ідеологія не враховує той факт, що будь-яка дискусія спирається на принципи, які не підлягають обговоренню; інакше дискусія перетворилася б на безплідну балаканину (517 ff.).

<sup>xiii</sup> Начерк щодо католицизму, лібералізму та соціалізму (*icn.*).

У лібералізмі аристократія з її героїчними чеснотами самопожертви поступається місцем всього лише плутократії, яка до міри всіх речей підносить користь (643). Заперечення гріха врешті-решт призводить тільки до нігілізму, яким із часів реформації, що започаткувала добу революції та втрати легітиматії (652), неухильно переймається сучасний світ (663); соціалістичний експеримент, спрямований на побудову раю на землі, перетворить її лише на пекло (675 f.). Аби покласти край диктатурі кинджалу, тобто диктатурі, зневіреної в усіх цінностях черні, Доносо у своїй “Промові про диктатуру” закликає до диктатури шабель (322 ff.).

Прагнення антипросвітництва подолати і необов’язковість суб’єктивізму, який по-справжньому вже не сприймає нічого іншого, окрім власної рефлексії, і фанатизм моральних абстракцій, яким офірується наявна моральність, безперечно, варте уваги; воно є субстанційним стрижнем усього антипросвітництва. Позитивним є й те, що антипросвітництво у своїй боротьбі проти просвітництва надає важливого, непересічного значення інституціям і релігії, яка їх легітимує. Особливо воно прагне розвінчати гріхопадіння рефлексії і повернутися до безпосереднього морального переконання, надаючи йому ціннісної переваги над безупинним моралізаторством, яке піддає критиці всі цінності. За браком об’єктивних критеріїв така “критика” припиняється здебільшого тільки тоді, коли йдеться про власне збагачення. Втім, як на мене, антипросвітництво не дає адекватної відповіді на спричинене просвітництвом становище. Навпаки: перше внутрішньо набагато суперечливіше, ніж друге, що обумовлює таку діалектику розвитку антипросвітництва, яка перетворює його на останню форму нігілістичних тенденцій просвітництва.

Основна проблема антипросвітництва полягає в його прагненні подолати рефлексію засобами ще вищої рефлексії<sup>6</sup>. Це *безпосередня* суперечність, тимчасом як основна ідея просвітництва — все піддавати критиці — наражається на суперечливість тільки в подальшому розгортанні, коли постає проблема обґрунтування останніх критеріїв.

Навпаки, антипросвітництво прагне — за посередництвом рефлексії — відновити безпосередність, яка рефлексії не піддається. Втім, така опосередкована свідомістю та волінням безпосередність вже безпосередністю не є. На цю суперечність антипросвітництво може реагувати в потрійний спосіб. Або її взагалі не помічають — як це роблять традиціоналістські критики просвітництва в ХІХ столітті (де Местр<sup>xiv</sup>, де Бональд<sup>xv</sup>, Доносо Кортес), яких ще надихало вчення католицизму; і впадає у вічі те, як палко, подекуди за рахунок суто релігійних питань, вони займаються соціологічними аспектами релігії<sup>7</sup>. Або вона свідомо відхиляється; той, хто, зневірившись у рефлексії, хоче її придушити, відчайдушно повертаючись до ствердження, говорить про “стрибок”, “рішення” абощо. Парадигмальними прикладами цієї альтернативи є Кіркегор<sup>xvi</sup> і

<sup>xiv</sup> Местр (Maistre), Жозеф-Марі де (1753—1821) — французький публіцист, політичний діяч і релігійний філософ, разом з Л. Бональдом — ідеолог європейського клерикально-монархічного руху першої половини ХІХ століття. Виступаючи проти Великої французької революції, пропонував здійснення релігійної утопії шляхом “реставрації” монархічного ладу, освяченого авторитетом папи, вважаючи ідеально впорядкованим суспільством середньовічну Європу.

<sup>xv</sup> Бональд (Bonald), Луї Габріель-Амбруаз де (1754—1840) — французький публіцист, політичний діяч і релігійний філософ, разом з де Местром представник крайньої (традиціоналістської, монархістської) форми католицької реакції на Велику французьку революцію, пов’язаної з прагненням відродити стару, донаціоналістичну, додемократичну та (здебільшого умоглядну) теократію середньовіччя. Застосовуючи інтелектуальні, моральнісні та політичні канони середньовічної схоластики до сучасних йому подій, Б. покладав на природничі науки відповідальність за соціальну та духовну кризу, а прагнення до особистої свободи розглядав як одну з форм природного гріха. Єдино можливою для людини соціальною формою Б. вважав стару, освячену традицією та вірою, європейську ієрархію станів і корпорацій, а відповідною формою верховної влади (світської та духовної) — теократію, знаряддям якої є монархія.

<sup>xvi</sup> Кіркегор (Kierkegaard) Сюрен (1813—1855) — данський філософ, теолог, письменник, фундатор екзистенціалізму; об’єктивній діалектиці Гегеля протиставив суб’єктивну (екзистенційну) діалектику як шлях (що складається з трьох стадій — естетичної, моральної та релігійної) людини до Бога.

діалектичні теологи. Їхній ірраціоналізм свідчить про антипросвітницькі схильності, навіть якщо його обстоюють з усією суб'єктивною чесністю. Адже екзистенціалістський погляд на релігію надто суб'єктивістський, аби правити за справді релігійний. Якщо Бог є абсолютом, тоді байдуже, визнаю я його існування своїм ірраціональним рішенням чи ні; окрім того, радикальний фідейзм не сумісний з будь-якою безпосередньою релігійністю, адже наївна людина *вірить, не переймаючись рефлексією* з приводу того, що її віра необґрунтована, і її релігійність навряд чи можна заперечити. Інша позиція пов'язана з третім табором антипросвітництва, представники якого, усвідомлюючи цю суперечність, захищають релігію не тому, що вірять в її істинність, а тому, що релігія має важливе значення для народу, запобігаючи руйнації культури. Класичним прикладом такої позиції є атеїстичний католицизм “Французької дії” (Action Française). Інтерес до релігії цього руху зумовлений не власне релігійними, а суто політичними, соціологічними і, мабуть, естетичними міркуваннями; проблема легітимації звужується до соціологічної площини. Ця концепція не лише логічно абсурдна, а й цілковито безплідна. Вона не сприяє релігії, а тільки шкодить їй. Не варто пояснювати, що ідеології слугують тільки виживанню, посиленню самовідчуття системи самозбереження або що — ідеологія, яка рефлексує щодо цього, одразу втрачає свою життєздатність. Соціологічна інструменталізація релігії значно небезпечніша порівняно з відкритою її критикою, адже така інструменталізація призводить до *внутрішньої* руйнації релігійного змісту. Цілком зрозуміло, чому релігія, розхитана просвітництвом, у ХХ столітті дедалі більше об'єднується з цією останньою формою антипросвітництва, хоча інстинкт їй і підказує, яка духовна безодня розділяє її з нею. Яскравими прикладами цього є суперечливе ставлення католицької церкви до “Французької дії”, а також відмінність і спорідненість між фашизмом і націонал-соціалізмом. Було б хибою ототожнювати ці рухи, як це часто-густо й робиться.

Незважаючи на те, що і фашизм, і націонал-соціалізм були свідомою реакцією на нейтральний щодо цінностей лібералізм та емансипований від християнства соціалізм, який перетворився на основну ідеологією модерну, за своєю позитивною програмою вони здебільшого протилежні: інспірований традиціоналізмом австрійський та іспанський фашизм прагне до штучної реставрації католицизму; навпаки, націонал-соціалізм — до його заперечення. Суперечності між націонал-соціалізмом і клерикальним австрофашизмом яскраво проявляються в їхніх суперечках між собою, що, однак, не виключає діалектичної закономірності дедалі більшого зближення фашизму та націонал-соціалізму з появою спільного ворога: фаланга змогла перемогти тільки за підтримки Гітлера.

Парадоксально, що Доносо обґрунтовує необхідність авторитарного католицизму обов'язком подолання нігілізму як закономірного наслідку просвітництва; однак перемога іспанського фашизму, яку Доносо напевне вітав би, завдячує найнігілістичнішій силі історії. Диктатура шабель, яка мала б запобігти диктатурі кинджала, сама стає найогиднішою формою останньої. Замість того, щоб стати супроти розпаду цінностей та інституцій, антипросвітництво сприяло, порівняно з просвітництвом, ще більшому їхньому розпаду. Доносо мав рацію, пророкуючи в ХХ столітті безпрецедентну моральну катастрофу; однак він помилявся, покладаючи всю провину за це тільки на просвітництво: обидва — і просвітництво, і антипросвітництво — відповідальні за крах модерну, та, безперечно, більший тягар провини лежить на останньому.

Ставлення антипросвітництва до етики та політики так само амбівалентне в теоретичному сенсі і небезпечне в політичному, як і ставлення до релігії. Слушно відсторонюючись від етичного суб'єктивізму просвітництва, але схожим чином не в змозі обґрунтувати останні цінності, антипросвітництво змушене редукувати до цілераціональності й основні чесноти. Втім, ці чесноти є тільки вторинними. Певна річ, без вторинних чеснот, на кшталт



дисципліни, хоробрості, самопожертви та ін., навряд чи можна досягти чогось значного. Тому неприпустиме їхнє огульне моральне охаяння: вони є й завжди залишатимуться чеснотами. Безперечно, однак, що цими чеснотами можна й зловживати, адже джерелом їхньої значущості є щось інше, а не вони самі. Отож антипросвітницьке прославляння вторинних чеснот має спиратися на ідеологію сильних інституцій, тобто на ідеологію влади задля самої влади, а це вже не подолання, а посилення нігілізму: з пасивного гедоністичного нігілізму впливає активний, що в граничних ситуаціях, у боротьбі за життя і смерть хоча й ладен поставити на карту свою суб'єктивність (і суб'єктивність іншого), та тільки задля того, щоб дістатися своєї найглибиннішої суб'єктивності й насолоджуватися нею. Героїчний нігілізм Ернста Юнгера<sup>xvii</sup> є тільки граничним різновидом рафінованого гедонізму<sup>8</sup>.

Утім, спроба через вторинні чесноти натрапити на сферу первинних цінностей є безнадійною, якщо ця спроба зводиться до так званого децизіонізму<sup>xviii</sup>, який обмежується тільки сферою випадкового. Адже підпорядкувати *основні* цінності (*Grundwerte*) рішення означає дати суб'єктивізму нове життя, від чого якраз і прагнув відсторонитися децизіонізм; на запитання про підстави мого рішення щодо певних цінностей, якого навряд чи мож-

<sup>xvii</sup> Юнгер (Jünger), Ернст (1895—1997) — німецький письменник і філософ, представник філософії життя, що склалася під впливом Ніцше та Шпенглера, розглядав людину як сукупність первинних життєвих сил. Вважаючи кожну людину з самого початку вільною, Ю., втім, був переконаний, що за сучасної доби тільки окремі особистості є вільними, здатними, ризикуючи власним життям, змагатися за свою свободу.

<sup>xviii</sup> децизіонізм — філософське вчення, яке на протиположності когнітивізму (філософія І. Канта, комунікативна філософія) заперечує можливість раціонального обґрунтування (легітимації) норм і цінностей, а отже й виправдання універсальних (обов'язкових для всіх розумних істот) домагань значущості належнісних висловлювань, зводячи таку легітимацію до ірраціонального рішення. Див.: Шмитт К. Политическая теология // Шмитт К. Политическая теология. — С. 7—98.

на уникнути, децизіонізм відповідає: так само, як головний біль зцілюється головою. Змістове визначення цінностей, чим, власне, й переймається ірраціональне рішення децизіонізму, поряд із необхідністю інколи рефлексувати, є основною проблемою антипросвітництва: оскільки йому бракує власної рефлексії, воно мусить віднайти щось на кшталт ідеалу, але з протилежним знаком, а саме — природу, а точніше — кров, расу, контингентну систему самоствердження власної нації абощо. Звісно, у такий спосіб антипросвітництво досягає не витоків (Ursprung), якими воно так несамовито переймається, а чогось набагато огиднішого навіть порівняно з варварством, яке обмежується табу. Воно досягає абсолютної і нічим не обмеженої негативності.

Проте й примирення з фактичністю і квієтистського, і агресивно-владнопозитивістського гатунку навряд чи правитиме за взірць вирішення порушеної рефлексією проблеми значущості, адже фундаментальним фактом людського буття є те, що воно не задовольняється фактичністю. А тому буде непослідовним закидати сучасникам-моралістам брак готовності примиритися з реальністю і водночас полемізувати із цим моралізаторством, що стало панівною ознакою духу доби. Скажімо, якби Гелен свого часу примирився з реальністю, він (як і більшість інших дослідників культури) залишився б в її межах, тимчасом як насправді його критичний погляд на просвітництво полягає в серйознішому за саме просвітництво ставленні до його принципів. Так, праця Гелена “Мораль і гіпермораль” (Франкфурт/Бонн, 1969), безперечно, є гіпермораллю другого порядку: прагнення протиставити духові часу власну особливість (*Besonderheit*) дається взнаки в кожному рядку цього твору.

Відтак тією мірою, якою антипросвітництво як рефлексія щодо просвітницького принципу рефлексії є прогресом, тією самою мірою воно є непослідовною метатеорією — непослідовною, адже воно не рефлексує з приводу

того, що в своєму прагненні подолати рефлексію воно є тільки вищою її формою. Трюк, який полягає в тому, щоб, рефлексуючи, вийти за межі рефлексії, не вдається антипросвітництву саме через те, що такий трюк взагалі неможливо виконати.

Однак якщо і просвітництво, і антипросвітництво є неприйнятними, яку ж тоді слід обрати позицію — адже якась позиція все-таки мусить бути? Трагедією сучасної філософії є те, що вона не переймається висунутою просвітництвом проблемою легітимації. Ця проблема залишається відкритою — для освіченої свідомості з часів кризи християнства, а для філософської — з часів занепаду німецького ідеалізму; нею годі знехтувати. Ані просвітництво, ані антипросвітництво не є адекватною відповіддю на це запитання; і між ними коливається неспроможна до синтезу сучасна філософія. Після критичної хвилі 60—70-х років здебільшого домінує антипросвітницька тенденція, яка у правих позначається прагненням включити технічну цілераціональність у власну концепцію та уникнути загальної радикальності, спираючись на консервативну концепцію *common sense*<sup>xix</sup>, тимчасом як у лівих процвітає ірраціоналізм філософії життя, який здебільшого походить від ваймарського антипросвітництва. Якими будуть їхні практичні наслідки, і чи перетинатимуться вони — на це запитання ми зможемо отримати відповідь наступними десятиліттями.

Звісно, оскільки цей розвиток матиме не тільки теоретичне значення, то знову ж таки постає запитання: яку слід посісти позицію по той бік контрверзи просвітництва та антипросвітництва? Оскільки від сучасної філософії навряд чи можна очікувати, що вона зорієнтує у відповіді на це запитання, слід звернутися до історії філософії. В “Істині та історії” я намагався показати, що ані просвітництво, ані антипросвітництво не є останнім словом філософського циклу. Це прагнення показати, що не-

<sup>xix</sup> здоровий глузд (англ.).

вирішену просвітництвом фундаментальну проблему практичного розуму, проблему обґрунтування останніх критеріїв того, що повинно бути значущим, слід вирішувати не на основі традиції, а на основі розуму. Таке прагнення вперше було зреалізовано Платоном, а востаннє — німецьким ідеалізмом. Його представники водночас є *прибічниками і просвітництва, і антипросвітництва*. Основний намір просвітництва — все підпорядкувати розуму — вперше серйозно проступає щодо граничного обґрунтування; провідний мотив антипросвітництва бути рефлексією самого просвітництва і завадити розпаду розумних інституцій, настільки прикметний для Платона, а особливо для Гегеля, що поверхова історіографія вбачала в них представників антипросвітництва. Тут не місце докладнішому аналізу спільного Платону та Гегелю способу обґрунтування; зауважимо тільки, що цей спосіб трансформує в позитивне неспроможність антипросвітництва вийти за межі рефлексії й осягає в рефлексії над самою рефлексією абсолютний, незаперечний фундамент і теоретичної, і практичної філософії. Чи можна заново сформулювати цю ідею у відповідний нашій добі спосіб? Я переконаний, що контрверзу Сцілли просвітництва та Харибди антипросвітництва вичерпано. Аби пройти між ними і водночас належним чином їх оцінити, треба мати мужність осягти фундаментальне питання розуму, а саме — питання про граничне обґрунтування, а з позиції метафізики — питання про Абсолют.

## ДІАЛЕКТИКА СТРАТЕГІЧНОЇ ТА КОМУНІКАТИВНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ

Поза сумнівом, поширення моральної рефлексії на всю культуру є тим історичним процесом, який *ceteris paribus*<sup>1</sup> вартий позитивної оцінки. Той, хто, спираючись на теорію обґрунтування, свідомий безумовності (*Unhintergebarkeit*) рефлексивних структур, а поступальне зростання рефлексивності визнає провідною тенденцією розвитку космосу, навряд чи заперечуватиме, що досягнення принципів, якими керується його власна діяльність, має позитивне значення. Тільки критична рефлексія щодо бодай незначної когерентності цих принципів спонукатиме до пошуку значнішої; без цієї умови годі й казати про моральний прогрес. З іншого боку, безперечно й те, що в цьому процесі на нас чатують дві небезпеки. На одну з них, практичну, звертають увагу всі представники антипросвітництва: фаза критики здатна спричинити моральну дестабілізацію, граничним наслідком якої є цинічне заперечення об'єктивно обов'язкових (*verbindlichen*) норм. Друга небезпека безпосередньо пов'язана з філософією. Цілком виправдане прагнення подолати суперечності моральності, яка спирається на життєвий світ, призводить до пошуку універсальних принципів. Унерівнювання рівних справедливо відхиляється; відмінності, що спираються на насильство, засуджуються як неморальні. Хоч би як ця тенденція до універсалізації та формалізації мала рацію, однак вона *може* покласти край природній самобутності традицій у надмір-

<sup>1</sup> за наявності інших рівних [умов] (*лат.*).

них спрощеннях, тим паче, що з раціонального погляду традиція тим більше вважається регресивною, чим сильніше відчувається в ній моральна перевага. Наведемо такий приклад: безперечно гідний критики той факт, що священність людського життя хоча й визнається так чи інак майже всіма культурами, однак насправді досить зрідка засадничує правову систему; і моралізаторські закиди відповідним системам моральності здебільшого морально виправдані, навіть необхідні. Втім, сумнівною є моральна позиція, коли, скажімо, священність людського життя використовують як аргумент на користь того, що будь-яка війна завжди й доконечно аморальна. Адже положення, що сама лише явна готовність до самооборони зводить на нівець можливість агресії, а відтак захищає й життя людей, принаймні гідне обговорення, а тому відмова від неупередженого аналізу цієї проблеми навряд чи виправдана і з наукового (адже існує обов'язок наукової сумлінності), і з морального погляду. Філософія, гідна свого ймення, саме тоді не задовольнятиметься грандіозними спрощеннями абстрактного моралізму, що абсолютизує деякі важливі, проте несумісні з непомірною складністю світу<sup>11</sup>, абстракції, коли до моральних питань вона ставитиметься серйозніше, ніж до будь-чого іншого.

У цій статті не йтиметься про конкретний аналіз нагальних сьогодні морально-політичних проблем прикладної етики на кшталт екологічної кризи, розвитку генної технології, поглиблення суперечності між Північчю

<sup>11</sup> “складність світу” (*Komplexität der Welt*) та “зростання складності світу” (*Steigerung der Komplexität der Welt*) – терміни сучасної філософської антропології та соціології (А. Гелен, Г. Шельські, Н. Луман та ін.), якими позначається відношення системи й довкілля, що характеризується загрозливою багатоманітністю й контингенцією (випадковістю), тобто відсутністю необхідності та субстанційної стійкості, а тому потребує редукції засобами зростання комплексності соціального світу (системної диференціації), що зумовлює проблематичність досягнення її розумом окремого індивіда. Це поняття використовується представниками соціології антипросвітницького консервативного спрямування як аргумент у критиці сучасної демократії та процесу подальшої демократизації суспільства.

і Півднем та нових способів ведення війни зброєю масового враження, і тим більше про те, як мало зарадить їхньому вирішенню абстрактний моралізм. Вирішення цих проблем навряд чи можливе без залучення результатів досліджень конкретних наук, а отже, без певної форми міждисциплінарної співпраці, що її сьогодні так бракує. Я радше обмежусь аналізом основного питання загальної етики, яке має неабияке значення для вирішення всіх інших матеріальних проблем, а саме — питання про відношення між стратегічною та комунікативною раціональностями. Завдяки поширеній теорії, а ще більше — завдяки своєрідному моральному налаштуванню стало звичним покладати на стратегічну раціональність відповідальність за все зле у світі, а від комунікативної раціональності очікувати вирішення всіх — приватних і суспільних — проблем. Такий результат здебільшого видається квінтесенцією дискурсивної етики, принаймні відтоді, як Карл-Отто Апель, вводячи так званий морально-стратегічний принцип доповнювальності<sup>1</sup>, окреслив морально легітимне застосування стратегічної раціональності. Понад це, й за межами власне академічних дискусій поширюється думка, що стратегічного мислення слід позбутися не тільки в політиці, а й у приватному житті, і *єдиною* моральною нормою повинна стати комунікативна відкритість (Offenheit). Так, соціальна психологія запевняє, що начебто суттєво знизився стримувальний бар'єр, який зазвичай утримував зрілу людину бути відвертою щодо певних речей з іншою людиною. Зниження цього бар'єру виправдовується не посиленням потреби в комунікації, що було б ще зрозумілим; воно оцінюється та вихваляється радше як неабиякий прогрес у сфері моралі. Понад це, вже звичною стала думка, що морально можна виправдати будь-що, коли воно не приховується, а оприлюднюється. Скажімо, розрив заручин (Versprechens) виправдовується тим, що про це сповіщають задалегідь. Моральна поведінка та комунікативна відкритість вважаються синонімами, тимчасом як здоровий людський глузд підказує, що і не кожна комунікація є моральною, і не кожна моральна поведінка є комунікацією.

У цьому дослідженні, по-перше, я прагнутиму визначити поняття стратегічної та комунікативної раціональності й показати їхнє місце в теорії форм раціональності (I). По-друге, я хочу проаналізувати спектр явищ міжлюдської діяльності, граничні межі яких визначаються де стратегічною, а де комунікативною діями (II). І, по-третє, я хочу визначити нормативні критерії, за якими встановлюється можливість і навіть необхідність стратегічної дії (III). Мета цього розділу — показати, що тільки взаємодія обох форм раціональності конституює відповідальну моральну поведінку — абсолютизація однієї з них діалектично спричиняє абсолютизацію другої.

## I.

З огляду на критику раціональності в цілому, що, услід за пізнім Гайдеггером, особливо притаманна сучасній французькій філософії, важко переоцінити значення програми філософської теорії типів раціональності<sup>2</sup>. Тільки така теорія уможливує критику тих форм раціональності, які слушно вважаються небезпечними, водночас не відмовляючись від тих чинників логосу, спираючись на принципи яких тільки й можна приборкати небезпечні наслідки цих обмежених типів раціональності; тільки така теорія здатна уникнути перформативної суперечності самій собі; тільки категоріальні диференціації врешті-решт у змозі легітимувати феноменальне розмаїття проявів “розуму”<sup>3</sup>. Справді, неабиякої ваги має традиція розрізнення форм раціональності, яка веде свій родовід принаймні від Платона.

По-перше, Платон і Аристотель розрізняють ноетичне і діаноетичне<sup>III</sup> мислення: якщо перше осягає принципи, то друге як аксіоматично-дедуктивне мислення спирається на аксіоми, що не потребують подальшого доведення<sup>4</sup>. По-друге, Аристотель встановлює відмінність між теоретичною, практичною та поетичною філософіями<sup>5</sup>. І хоча в

<sup>III</sup> від гр. *dianoia* — міркування; від дієсл. *dianoemai* — розмірковувати, мислити.

Аристотелевому трохи розмитому понятті творення (Hervorbringen)<sup>IV</sup> (його зміст охоплює технічні предмети поряд із віршуванням, однак не стосується інституцій) закладено достатні підстави для нехтування філософією поесису (poiesis) в пізнішій традиції, можна все-таки сказати, що етика, поміж іншим, містить у собі зародки — щоправда, тільки зародки — філософії техніки. Безперечно, технічна раціональність набуває неабиякого значення в ранньому новому часі, коли започатковується безпрецедентне підпорядкування теоретичного пізнання технічній раціональності.

Якщо порівняти шосту книгу “Нікомахової етики” з п’ятим розділом “Левіафана” Гоббса<sup>V</sup>, то одразу впадає у вічі докорінна відмінність у поняттях раціональності. Згадаймо, Аристотель виокремлює п’ять основних типів раціональності<sup>VI</sup>: техне<sup>VII</sup>, епістеме<sup>VIII</sup>, фронесис<sup>IX</sup>, софію<sup>X</sup> та нус<sup>XI</sup>. Нус, здатність осягнення принципів, у Гоббса так

<sup>IV</sup> Мається на увазі Аристотелеве поняття poiesis (створення і вироблення), яке пов’язується з діяльністю у сферах мистецтва і технічного виготовлення предметів. Це поняття відрізняється за змістом від прахіс (виконання і дія), яке означає діяльність, пов’язану зі свободним вибором, з практичним (етичним і політичним) життям, універсальними правилами людської поведінки (Див. Аристотель. Большая Этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. — М.: Мысль, 1983. — С. 333.)

<sup>V</sup> Гоббс (Hobbes), Томас (1588–1679) — англійський філософ, вважав державу наслідком суспільної угоди, що долає природний стан, тобто “війну всіх проти всіх”. Гоббс обстоював ідею відносності моральних належностей, отожднюючи зміст громадських обов’язків з моральними.

<sup>VI</sup> Див. Аристотель. Большая Этика. — С. 333.

<sup>VII</sup> техне — (давньогр. tekhnē) — мистецтво, майстерність, ремесло, вміння.

<sup>VIII</sup> епістеме — (давньогр. epistēmē) — знання, вміння.

<sup>IX</sup> фронесис (давньогр. phronēsis) — мислення, розсудливість; від дієсл. phronein — мислити, мати розум, здоровий глузд.

<sup>X</sup> софія — (давньогр. sophia) — мудрість, знання, розуміння, зрідка хитрість.

<sup>XI</sup> нус — (давньогр. nous, noos) — розум, думка. У давньогрецькій філософії поняття, яким позначається вищий розум, початок свідомості та самосвідомості в космосі та людині. У Аристотеля ейдос ейдосів, першопричина всього сущого.

само зникає, як і софія, яка пов’язує нус та епістеме в пізнанні найвищих форм буття. І якщо Платон у “Державі” лінійно підпорядковує математичну раціональність, “діаною”, філософському ноесису<sup>XII</sup>, Гоббс від самого початку редукує поняття розуму до математичної калькуляції: “For REASON, in this sense, is nothing but reckoning” [“Адже розум у цьому сенсі є не що інше, як *підрахунок*...”]<sup>6</sup>. Звісно, і Гоббс говорить про “sapience”<sup>XIII</sup>, однак у цьому випадку “sapience” вже не має нічого спільного з пізнанням фундаментальних структур буття, а дотичне до “prudence”<sup>XIV</sup>, в якому домінує фронесис, позбутий власне морального чинника; sapience означає здатність визначати цілі на основі абстрактного технічного знання. Тимчасом як для Аристотеля взірцем мудрості були Анаксагор<sup>XV</sup> і Фалес<sup>XVI</sup>, яким, незважаючи на їхню непрактичність, приписували знання найважливіших, загадкових, для повсякденного життя непотрібних речей, прикметно, що Гоббс наводить приклад з військового мистецтва — стратегічної дисципліни *par excellence*<sup>XVII</sup>, як свідчить етимологія слова “стратегічний”<sup>XVIII</sup>: “But to make their difference appear more clearly, let us suppose one man endued with an excellent natural use, and dexterity, an acquired Science, of where he can offend, or be offended by his adversarie, in every possible posture, or guard: The ability of the former, would be to the ability of the

<sup>XII</sup> Див. Платон. Держава / Пер. з давньогр. і комент. Д. Коваль. — К.: Основи, 2000. — С. 221.

<sup>XIII</sup> sapience — мудрість (англ.).

<sup>XIV</sup> prudence — розсудливість (англ.).

<sup>XV</sup> Анаксагор (500–428 до н. е.) — давньогрецький філософ, фундатор Афіської школи. Його концепція ума (нус) — чинника, зовнішнього щодо інертної матерії, — справила значний вплив на подальший розвиток філософської думки, зокрема Аристотеля.

<sup>XVI</sup> Фалес, Талес із Мілета (625–547 до н. е.) — давньогрецький філософ (один із семи мудреців), який вважав воду основою всього сушого.

<sup>XVII</sup> *par excellence* — переважно (франц.).

<sup>XVIII</sup> стратегія — давньогр. stratēgia — провідництво, мистецтво керувати військом; від strateia — похід, експедиція, війна.

later, as Prudence to Sapience; both useful, but the later infallible“ [“Припустімо, одна людина має природний дар і чудову спритність у володінні своєю зброєю, а інша людина на додачу до спритності володіє й знанням того, як можна вразити супротивника й бути ним враженим у будь-якому положенні й за будь-якої форми захисту. Здатність першої людини стосуватиметься здатності другої як розсудливості стосується мудрості: обидві корисні, але друга несхибна”]<sup>7</sup>. Та й поняття науки зазнає докорінних змін: якщо в Аристотеля предметом науки є необхідне та вічне, то у Гоббса — емпіричні каузальні зв’язки. Хоча Гоббс розпочинає свій аналіз “science”<sup>xix</sup> рефлексією на кшталт Платона та Аристотеля і вказує на дедуктивний зв’язок між аксіомами та теоремами, впадає у вічі суттєва відмінність Гоббсового поняття науки від Аристотелевого, коли він переходить від логічних підвалин до реальних причин, і нарешті ця відмінність проявляється в чіткій орієнтації науки на практичні цілі, про що свідчить наступне речення: “Because when we see how any thing comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, we see how to make it produce the like effects“ [“Бо коли бачимо, як, з яких причин і в який спосіб щось здійснюється, то, коли такі причини опиняються в межах нашого впливу, ми вже знаємо, як змусити їх продукувати такі самі наслідки”]<sup>8</sup>. Останньою метою науки є продукування, і це продукування вже не керується якимись нормативними принципами, які виходять за межі природних схильностей до самозбереження та владарювання.

Тимчасом як Гоббс визнає тільки гіпотетичні імперативи, які обмежуються сферою цілераціональності, величезним здобутком Канта є усвідомлення докорінної відмінності між етичною раціональністю та цілераціональністю. Етична раціональність пов’язана не з вирішенням питання, які засоби слід застосувати, аби досягти певної мети, а з більш фундаментальною проблемою, а саме

<sup>xix</sup> знання, наука (англ.).

— в чому полягає легітимність самої мети. Звісно, Кантовій програмі критики розуму бракує “Критики герменевтичних наук”, у ній ще не актуалізується проблема розуміння іншого суб’єкта, годі й казати про її вирішення. Осягнення світу інтерсуб’єктивності, започатковане в XVIII столітті Віко та Гердером<sup>xx</sup>, у XIX та XX століттях перетворюється на найважливіше завдання філософії. Тією мірою, якою праці, скажімо Дільтея<sup>xxi</sup>, є поступом вперед порівняно з Кантом, тією самою мірою вони є кроком назад в осягненні самодостатності моральної раціональності. Етика здебільшого отожднюється з описом розмаїття наявних історичних форм раціональності, наслідком чого є релятивізм історизму. Тільки небагатьом філософам XX століття вдалося визначити відношення етики до соціальних наук і наук про дух.

З огляду на цю обставину теорія раціональності Апеля набуває неабиякого значення. З одного боку, Апель обстоює нередукованість розуміння до пояснення, з другого, він так само чітко стверджує безумовне значення етичної раціональності, яка виходить за межі будь-якої герменевтичної раціональності. Загалом Апель висуває типологію чотирьох форм раціональності, згідно з якою кожна наступна форма обґрунтовує попередню (а не навпаки): наукова (szientifische), технологічна, герменевтична та етична раціональності<sup>9</sup>. Технологічну (цілераціональну) раціональність Апель поділяє на інструментальну та стратегічну — в першому випадку йдеться про суб’єкт-об’єктне відношення, а в другому — про суб’єкт-

<sup>xx</sup> Гердер (Herder), Йоган Готфрід (1744–1803) — німецький філософ-просвітник, один з натхненників руху “Буря та натиск”, прагнув до синтезу раціоналізму та сенсуалізму, представник філософії історії, що висунув ідею органічного розвитку природи та суспільства, один з протагоністів філософії мови.

<sup>xxi</sup> Дільтей (Dilthey), Вільгельм (1833–1911) — німецький філософ та історик культури, представник філософії життя, фундатор герменевтичної психології та філософії, засадниченою методом розуміння (“науки про дух”) як безпосереднього осягнення життя на противагу методу пояснення “наук про природу”.

суб'єктне. Оскільки Апелева етика засадничується поняттям комунікації, можна сказати, що комунікативна раціональність містить і герменевтичну, і етичну раціональності: поворот від опису чистих процесів комунікації до їх нормативної орієнтації на умови ідеальної комунікативної ситуації є, за Апелем, переходом від герменевтичної до етичної раціональності.

І хоча я вважаю тетрадичну теорію раціональності Апеля одним із найвидатніших здобутків сучасної філософії, я не дотримуватимуся її в усіх пунктах. Я цілком поділяю позицію Апеля щодо двох заперечень: етику не можна редукувати до розуміння, а розуміння — до пояснення. Найсуттєвіша розбіжність між нами полягає в тому, що Апелівій концепції форм раціональності бракує місця для теорії<sup>xxii</sup>, як її розуміли давні філософи. Подібно до Гоббса Апель вважає технічну експансію в природу умовою можливості природничих наук та їхнім власним телосом. Навпаки, я переконаний, що, по-перше, осягнення природи, як і світу математичних сутностей, має бути цінним і тоді, коли відповідне знання не дістає свого технічного застосування; отже, й теоретичне значення математики не зводиться до технічної експансії<sup>10</sup>. На мою думку, навіть прогрес природничих наук не доконечно пов'язаний з експериментом і технічним застосуванням — тисячоліття розвитку астрономії яскраво свідчать саме про це. По-друге, поряд із теорією окремих наук у Апеля не знаходиться місця для суто філософської теорії, тобто поряд із каузальним аналізом бракує місця для осягнення сутності. З новоєвропейської теорії пізнання він, безперечно, запо-

<sup>xxii</sup> theōgía — давньогр. споглядання видовища; свято, видовище; розгляд, споглядання, *пізніше* наука, теорія. Суміжні слова: theōreîn — дивитися, бачити, споглядати; theōgos — глядач, посол; theatron — місце для видовищ, театр; theōgēma — те, що бачиться, видовище; *пізніше* теорема, вчення. У давньогрецькій філософії, особливо в Аристотеля, theōgía (споглядання) та bios theōretikos (споглядалне життя) — вищий щабель знання, незацікавлене та позапрагматичне (в контексті думки Гьосле — позастратегічне) споглядання форм, власне *перша філософія*.

зичує принцип verum-factum<sup>xxiii, 11</sup>; цей принцип засадничує також і Апелеву практичну філософію, яка прагне обґрунтувати тільки дії і в якій не відіграє жодної ролі аналіз належної системи цінностей. Апелеве поняття етичної раціональності саме тому надто спрощене, що його етика суто формальна, навіть суто процедурна. Я вважаю, ідея раціонального консенсусу втрачає будь-який сенс, якщо не існує об'єктивної ієрархії цінностей і благ<sup>12</sup>. На мою думку, етиці слід враховувати критику формалізму<sup>13</sup>, здійснену Максом Шелером. Щоправда, разом із етикою дискурсу я визнаю необхідність обґрунтування, яку заперечував Шелер, поділяючи Шелерів емотивізм тільки щодо мотивації, а не легітимації. Принаймні з програми матеріальної етики цінностей впливає, що існують обов'язки і стосовно самого себе. Етичну раціональність не слід редукувати до комунікативної раціональності, навіть віддаючи перевагу окремим формам комунікації — формам, які етика дискурсу, щоправда, не аналізує, зводячи комунікацію до обміну аргументами.

Загальнішим є заперечення, що програма лінійної типології раціональності саме тому проблематична, що теоретична та практична раціональності не зводяться до простого відношення ієрархічного підпорядкування, оскільки кожна форма може розглядатися під кутом зору іншої. Скажімо, можна поставити практичне запитання, якою мірою і за яких обставин теоретичне пізнання виправдане етично; і навпаки, можна розглядати практичну діяльність теоретично — і щодо каузального пояснення, і з огляду на основні закони, які цю сферу визначають.

Я вважаю, в межах теорії раціональності фундаментальна дихотомія зводиться до дихотомії теоретичного та практичного розуму (абстрагуймося тут від естетичної

<sup>xxiii</sup> verum-factum принцип (від лат. verus — істина; factum — зроблене) методологічний принцип, що визначає істинність наукового твердження через його емпіричну перевірку.

раціональності). Відповідно до цього я розрізняю пізнання принципів і пізнання принципіату [принциповості] (Prinzipiat). Пізнанням принципів у теоретичній філософії займається метафізика. Її відношення до спеціальних наук схоже на відношення ціннісної раціональності до цілераціональності в царині практичної філософії. А тому занепад метафізики, я гадаю, з необхідністю пов'язаний з усуненням ціннісної раціональності. Етика без метафізики дедалі більше редукується до пустого формалізму, як це властиво вже Канту, а ще більше — етиці дискурсу. І в теоретичній, і в практичній філософії я спираюся насамперед на припущення існування трьох фундаментальних онтологічних сфер емпіричного світу, а саме — фізичної, психічної та соціальної. Зовнішній досвід, внутрішній досвід і розуміння є трьома фундаментальними пізнавально-теоретичними операціями, завдяки яким ми досягаємо три світи. Що стосується практичної філософії, то в площині ціннісної раціональності цим трьом світам відповідають: обов'язки людини щодо природи, її обов'язки стосовно самої себе та її обов'язки стосовно інших розумних істот; у площині цілераціональності — технічна дія у вузькому розумінні (експансія в природне довкілля) та стратегічна дія. (Абстрагуймося тут від складного питання, якою мірою можлива цілераціональна дія людини стосовно самої себе.)

З окресленої вище теорії раціональності випливає, що стратегічну раціональність не можна вважати за визначенням негативною. Подібно до того, як метафізика без окремих наук здатна досягти тільки незначну частину реальності, людська діяльність матиме доволі мізерний вплив на світ без застосування цілераціональної дії. Норми спираються на дві підстави: апіорну, яка засвідчує, що *a* є цінністю, та емпірично-цілераціональну, яка пояснює, що *b* є необхідним засобом для *a*; звідси випливає обов'язок за певних обставин робити *b*. Те, що людське життя є цінністю, і те, за яких умов воно є цінністю, безперечно, визначається не емпіричним становищем; однак саме медицина як цілераціональна наука в багатьох випадках при-

четна до збереження цієї цінності. Приклад, як я гадаю, переконує в тому, що цілковите заперечення цілераціональності є безглуздом — небезпечною є тільки її абсолютизація, коли забувають про нормативні питання; тому цілком слушною є підозра, що за доби техніки така автономізація цілераціональності властива різним підсистемам. Щодо медицини варто згадати, з одного боку, сучасну практику абортів, яка не сумісна з клятвою Гіппократа, і, з іншого боку, безглузду практику подовження тривалості життя будь-якою ціною, що вже не здатна ставити філософське запитання про місце цінності людського життя серед усіх інших цінностей людини.

Серед цілераціональних дисциплін медицина посідає особливе місце саме через те, що вона має справу не просто з людьми, а з їхніми тілами; відтак вона є чимось середнім між інженерними науками та соціальними технологіями, між технічною та стратегічною формами цілераціональної дії. Однак і щодо власне стратегічної форми загальний моральний скепсис необґрунтований. Згідно із запропонованим вище визначенням, я розумію під стратегічною раціональністю ту цілераціональність, яка здійснює свої цілі в інтерсуб'єктивній сфері. Та коли певні соціальні цілі, по-перше, моральні, а, по-друге, є загальним предметом прагнень, навряд чи викликатиме сумнів необхідність застосування стратегічного знання задля їхнього досягнення. Що можна сказати про організаційно-психологічне know-how<sup>xxiv</sup>, яке використовується задля прискорення розвитку певних процесів, що мають важливе соціальне значення? Навіть найдосконаліша демократія не існує без стратегічної раціональності — голова виборчої комісії (годі казати про вищі завдання й відповідальність), якому бракує організаторських, тобто стратегічних, навичок, буде абсолютно безпорадним, а вражаюча безпорадність філософів та абстрактних моралістів, які намагаються практично впливати на дійсність, є тільки

<sup>xxiv</sup> know-how (дослівн. “знати як”) — вміння, практичне знання, технологія (англ.).



доказом є *contrario*<sup>xxv</sup> того, що неможливо щось зробити в світі й вийти за межі умосяжних фантазій без стратегічної раціональності.

Моральне незадоволення, що якимось чином все-таки лишається, має три підстави. По-перше, згадаймо, що в другій редакції формулювання категоричного імперативу Кант наголошує на неприпустимості ставлення до людства і в особі самого себе, і в особі іншої людини тільки як до засобу<sup>14</sup>; однак саме таке ставлення й уможливується стратегічною дією. Втім, слід зауважити, що категоричний імператив забороняє використовувати самого себе та іншого *виключно* як засіб. Кант був реалістом і усвідомлював, що певної інструменталізації іншої людини не уникнути. Однак зі стратегічної дії аж ніяк не випливає тотальність інструменталізації. По-друге, стратегічна дія здебільшого (хоча й не доконечно) пов'язана з реалізацією цілей, які зачіпають інтереси інших людей. Я наголошую і на тому, що з поняття стратегічної раціональності аж ніяк не випливає тотальна інструменталізація людьми одне одного, і на тому, що прагнення досягти будь-якої мети потребує здатності до стратегічної раціональності. Та оскільки люди є організмами, які прагнуть до самозбереження і владарювання, і оскільки існує значна кількість окремих соціальних структур, спрямованих на забезпечення системи самозбереження, конфлікти неминучі; відтак зрозуміло, що стратегічні практики загострюють такі конфлікти, а тому з дедалі ефективнішою організацією соціального матеріалу (так само і з прогресом підкорення природи) стикаються одне з одним значні силові комплекси. Третє заперечення проти стратегічної раціональності випливає з іншої властивості людини, яка полягає в тому, що людина в боротьбі за досягнення своїх цілей здатна приховувати свої безпосередні та опосередковані наміри. Окрім влади (*Gewalt*), людина може використовувати й інші засоби для досягнення своєї мети, а саме —

<sup>xxv</sup> від протилежного (*лат.*).

хитрість та обман; і якщо стратегічна раціональність вже не здатна порушувати питання про легітимність власних цілей і засобів, годі казати про його вирішення, то застосування хитрості не уникнути. Саме таке застосування хитрості з метою реалізації власних намірів і мається на увазі, коли “стратегічне” протиставляється “комунікативному”. У цьому розумінні стратегічною вважається людина, яка постійно приховує свої думки, не розголошує й не висловлює їх, а навпаки, повсякчас говорить те, що суперечить її справжнім думкам, тобто людина, яка бреше. Зауважимо ще раз: згідно з вище запропонованим визначенням стратегічної раціональності навряд чи будь-яка стратегічна дія є “стратегічною” в цьому останньому, не-комунікативному, сенсі; орієнтація на загально визнані, і навіть на індивідуальні або групові інтереси може бути цілком відкритою. Однак саме такий тип дій власне й становить моральну проблему, адже стратегічна дія в наведених вище прикладах хоча й виходить за межі етичного принципу, однак не обов'язково суперечить йому. Навпаки, здається, цей тип дій визнаватиметься аморальним, якщо (як небезпідставно вважає дискурсивна етика) комунікативна відкритість має правити за інстанцію граничного обґрунтування умови можливості спільного пізнання істини, а відтак і за принаймні *один* із принципів етики.

## II.

Аби перейти до моральної оцінки різних форм стратегічної та комунікативної дій, почну з аналізу самих феноменів. Насамперед слід зазначити, що умовою можливості розрізнення стратегічної та комунікативної дій є дуалізм тіла й душі. Коли б не існувало внутрішньої сторони, не було б проблеми виявлення того, що криється за зовнішньою дією. Та уявімо собі безпосередні стосунки між двома безтілесними душами — можливість, на реалізації якої я не наполягаю, хоча а рїогі ії й не виключаю — за таких умов стратегічна дія була б неможливою, а

комунікативна — надмірною; адже в цьому випадку душі безпосередньо спілкуватимуться одна з одною. Данте в “Раю” з глибокою проникливістю змалював ситуацію, коли блаженні душі наперед знають, що він, ще не відкривши рота, збирається їм сказати; посмішка, що засвідчувала їхнє знання, замінювала вимушені спроби комунікації, властиві ще “Пеклу”<sup>xxvi</sup>.

Тілесні істоти можуть відкривати свою душу одна перед одною насамперед завдяки мові. Звісно, наївно вважати, що існує якийсь вільний від впливів мови внутрішній світ (Innenseite) — те, що ми відчуваємо, безперечно є *також* і наслідком мовних засобів, якими ми користуємося. Видатні поети не просто вперше описують вже відомі переживання; своїм описом вони роблять багатьох людей здатними сприймати свій власний внутрішній світ. Та я кажу “сприймати”, оскільки не поділяю думки Апеля про те, що домовного потоку свідомості не існує. Понад те, разом із феноменологією<sup>15</sup> я наполягаю на існуванні цього потоку, хоча й усвідомлюю, що чітке сприйняття конкретних його проявів і залежить від мови. Однак наявна мова не завжди здатна адекватно висловити внутрішнє багатство; і цілком імовірно, що страждання тих, кому Бог не дав уміння так красномовно висловити свої страждання, болісніше, ніж страждання поетів. Шаблони, які має в своєму розпорядженні мова, хоча і є інструментами категоризації, які, мабуть, значно ліпші, ніж неартикульоване мовчання, однак саме за доби розвитку внутрішнього світу людини вони можуть викликати величезний страх перед неодмінним непорозумінням — я згадую “Труднощі” Гофманстала<sup>xxvii</sup>, а також вірш Шіллера

<sup>xxvi</sup> “Мене, як сам я, знаючи, побажала // Вона мій ум звільнить од дум хитких, // Уста розкрила й запитань не ждала, // А почала:...” Данте А. Божественна комедія. Рай. Пісня I / Пер. Євгена Дроб’язка. — К.: Дніпро, 1976. — С. 381.

<sup>xxvii</sup> Гофмансталь (Hofmannstahl), Гуго фон (1874—1929) — австрійсько-німецький поет, драматург, належав до гуртка Стефана Георге.

“Мовить душа, так мовить, ах, душі вже немає”. Проте мова здатна не тільки спричинити непорозуміння; її можна використовувати і з метою свідомого введення в оману когось іншого (а то й самого себе) щодо його власного внутрішнього стану (Innenseite). Та слід зазначити, що, по-перше, брехня передбачає розуміння з боку того, кого хочуть ввести в оману, адже того, хто не розуміє висловлювання іншого, не обдуриш. По-друге, брехня паразитує тією мірою, якою вона виглядає правдою: на відміну від правди брехня передбачає те, що вона заперечує.

Поряд із мовою є й інші зовнішні прояви особи, а саме — міміка, жестикуляція або що, які є виразом внутрішнього стану. (Вони тим значущіші, чим більше відомо про людину; і з того, як вона реагуватиме на певну подію, можна скласти про неї уявлення. Певна річ, аби зрозуміти внутрішній стан іншої людини, слід поєднати знання згаданого вище потоку свідомості зі спогляданням зовнішніх проявів.) Тимчасом як принаймні в розвинених мовах<sup>16</sup> відношення між словами та станами свідомості є відношенням знаків, відтак є довільним, багато що свідчить про те, що зв’язок між деякими проявами міміки й внутрішніми станами, які дістають у ній виразу, не випадковий, отож не є, скажімо, простим результатом еволюції, який міг би бути й іншим. Безперечно, людині набагато складніше контролювати міміку, ніж мову — я можу висловлювати радість, хоча вираз мого обличчя суперечитиме моїм словам. Щоправда, феномен акторського мистецтва свідчить про можливість принаймні часткової розбіжності між виразом і внутрішнім станом, хоча знову ж таки акторська майстерність передбачає доволі тісний зв’язок між внутрішнім і зовнішнім вимірами людини.

Звісно, в перебігу історії здатність людини вдавати з себе когось іншого з часом зростає і онтогенетично, і філогенетично. Архаїчна людина, як і дитина, не здатна до брехні (годі й казати про контроль над власною мімікою). Та вже перехід від “Іліади” до “Одіссеї” свідчить про епохальні зміни: тимчасом як нещирість Ахілла сприймається

з відразою, пізніший епос живиться постійною брехнею своїх героїв, яка перетворюється на самоціль<sup>17</sup>. Безперечно, наступною важливою віхою був ранній новий час. Відокремивши суб'єктивність від світу, Декарт заклав підвалини нової, безпрецедентної в світовій історії, дуалістичної теорії душі й тіла. Певна річ, завдяки розмежуванню внутрішнього та зовнішнього вимірів з'являються незнані досі можливості для розвитку й стратегічної раціональності; і навпаки: картезіанська теорія душі й тіла свідчить про те, що людина не сприймається як психо-фізична єдність, адже тіло вже не є безпосереднім вираженням внутрішнього стану<sup>18</sup>. Відтак існує певна кореляція дуалізму душі й тіла і дуалізму комунікативної та стратегічної дій; я вважаю їх конститутивними для новочасової буржуазної суб'єктивності. Не випадково протягом XVI та XVII століть стратегічна раціональність поволі відокремлюється від моральної раціональності: з Макіавеллі<sup>xxviii</sup> політика відмежується (хоча й не настільки, як у пізньому макіавеллізмі<sup>xxix</sup>) від моралі; у Гоббса стратегічна раціональність вже цілковито відповідає програмі модерного природознавства. Та й складний феномен новочасового капіталізму, безперечно, пов'язаний із систематичним застосуванням економічної раціональності; його переможна хода щораз більше спонукає людей приховувати свої господарські наміри.

Украй цікаво простежити, як паралельно з дедалі більшою автономізацією стратегічної раціональності зростає й потреба в “автентичній”, “невимушеній” комунікації.

<sup>xxviii</sup> Макіавеллі (Machiavelli), Ніколо (1469—1527) — італійський громадський діяч, філософ політики, історик, вважав політику самостійною щодо моралі сферою, а державу — вищим проявом людського духу, що приборкує егоїстичну природу людини.

<sup>xxix</sup> Пізньому макіавеллізмі — маються на увазі погляди на політичну сферу, на основі яких виправдовується досягнення політичних цілей аморальними засобами, а також політологічні концепції К. Шмітта, Н. Лумана та ін., за якими політична сфера керується своїми власними кодами (влада/відсутність влади), незалежними від кодів моралі (добре/зле; хороше/погане).

Ніщо так переконливо не свідчить про це, як порівняння античного поняття економіки з модерним. *Oikonomia*<sup>xxx</sup> грецькою мовою — це вчення про управління домом (Hausverwaltung); сюди належать поради і щодо розпорядження майном, і щодо регуляції стосунків подружжя. Певна річ, три книжки “*Oikonomikos*” Псевдо-Аристотеля не утворюють єдності; однак прикметно, що під однією й тією самою назвою зібрано різні трактати: в другій частині Другої книжки йдеться про способи наповнення бюджету (Kassen); Третя книжка, подекуди навіть надто просякнена чуттєвістю, є трактатом про взаємні обов'язки чоловіка та дружини<sup>19</sup>. Оскільки саме за новочасової доби економічний розум відокремлюється від ведення дому, втрачаючи своє почуттєве джерело, виокремлюється й еротика: відтепер вже не йдеться про те, щоб знайти когось у любові, створити разом з ним сім'ю і розпоряджатися спільним майном; вважається, що такі прозаїчні забобони суперечать ідеалу справжнього кохання. У славнозвісному п'ятому есе третьої книжки Монтень<sup>xxxi</sup> чітко висловив нову ідею про те, що шлюб і кохання несумісні. Усамотійнення стратегічного мислення в модерному капіталізмі, в модерному світі загалом, та ідеологія вільного кохання, безперечно, є двома сторонами однієї й тієї самої медалі<sup>20</sup>. Адже цілком очевидно, що вони є наслідком поглиблення спершу незначної відмінності між стратегічною та комунікативною діями; і з погляду психології цілком слушним є положення про те, що прагнення абсолютно вільної, необмеженої інституціями та позакомунікативними розрахунками комунікації загалом прямо пропорційне величині примусу, якого зазнає суб'єктивність з боку функціональних умов сучасного світу. Що стратегічніша

<sup>xxx</sup> від гр. *oikos* — оселя, помешкання, дім, майно; сім'я, рід.

<sup>xxxi</sup> Монтень (Montaigne), Мішель де (1533—1592) — французький письменник, філософ-гуманіст, на основі скептицизму вказував на обмеженість людського пізнання, виступав проти забобонів та упереджень, обстоюючи віротерпимість і доброзичливість як неодмінні чинники моральності. Тут мається на увазі твір Монтеня “Досвіди”.

людина, то більше вона потребує розкутої повноти комунікації кохання. Літературний образ Дон Жуана — який, подібно до Фауста, є суто новоевропейським явищем — найпереконливіше свідчить про цей зв'язок; стратегічний розрахунок і прагнення вільного кохання поєднано в ньому таким чином, що останнє й постає метою стратегічного розрахунку. В “Небезпечних стосунках” Шодерло де Лакло<sup>xxxii</sup> Вальмон планує свої спокушання як військову стратегію захоплення міст; і “Щоденник спокусника” в “Або-або”<sup>xxxiii</sup> Кіркегора саме тому є наступним кроком, що Йоганес вже тільки наодинці радіє своїм успіхам, тимчасом як Вальмон постійно розголошує їх маркізі де Мертей, з якою його пов'язують перверзійні стосунки: як і всі стратегічні грішники, Вальмон потребує когось, хто був би в курсі його стратегічних намірів і сприймав би його таким, який він є<sup>21</sup>.

І хоча в перебігу історії, безперечно, дається взнаки тенденція поглиблення внутрішнього світу, а отже, й зростання стратегічного потенціалу, навіть на прикладі окремої історичної доби можна пересвідчитися, що в будь-якій культурі існують люди з доволі різними стратегічними схильностями, зокрема і з різною здатністю приховувати власні наміри чи, принаймні, утримуватися від їх демонстрації. По-перше, є люди, внутрішній стан яких немовби на поверхні, вираз їхнього обличчя дає змогу прочитати всі їхні почуття та думки; через будь-яке іронічне зауваження, що грає на відмінності буття й видимості, глибини й поверховості, ці люди надто збуджуються; є й такі люди, на обличчі яких хоча й важко щось прочитати,

<sup>xxxii</sup> Лакло (Laclos), Шодерло П'єр-Амбруаз де (1741—1803) — французький письменник сентименталістського напрямку, автор роману в листах “Небезпечні стосунки” (Les liaisons dangereuses) (1782), зміст якого становлять душевні переживання героїв, пов'язані з уявленнями про майбутні події (любовні пригоди) та їх плануванням або з наступним аналізом цих подій.

<sup>xxxiii</sup> Див. щодо зазначеного сюжету: Сюрєн Кіркегор. Дневник оболъстителя // Сюрєн Кіркегор. Наслаждение и долг / Пер. П. Ганзена. — К.: Air Land, 1994. — С. 45—223.

однак вони здебільшого розголошують те, чим переймаються; нарешті, є й такі, які майже все приховують; в останньому випадку можливі такі ситуації: або стає зрозуміло, що вони щось приховують, або їхня дволикість лишається непоміченою. Важливо, що міра, якою хтось щось приховує, не є критерієм внутрішнього багатства людини — є неординарні люди, які висловлюють майже все, що їх турбує, а є й такі замкнені в собі особи, які нічого не розголошують, оскільки їм нічого сказати. Щоправда, каламутна вода інколи здається глибокою, навіть коли це тільки мілка калюжа. І оскільки за сучасної доби з огляду на окреслену вище тенденцію розвитку неабияку роль в еротичній привабливості відіграє пошук справді наявних або тільки ймовірних глибинних шарів іншого, бажання підняти власну вартість в очах іншого може бути підставою для того, щоб симулювати подвійне дно, якого просто не існує. Оскар Вальд<sup>xxxiv</sup> блискуче змалював цю тенденцію в своєму творі “Сфінкс без таємниці”; Альфред Гічкок<sup>xxxv</sup> у своїх стрічках “Несамовитість” (Vertigo) і “Тінь сумніву” (Shadow of a Doubt) яскраво демонструє, як — інсценована — психічна хвороба або загадковість вбивці викликають закоханість, в обох випадках згубну для закоханих.

Однак не тільки в інтимних, а й у політичних відносинах здатність створювати довкола себе атмосферу таємничості відіграє важливу роль. І це стосується не тільки банальних ситуацій, коли в політичному змаганні перевагу отримує той, хто (принаймні на стадії задуму) не розголошує своїх планів, аби його супротивник не зміг перешкодити їхньому здійсненню; до того ж людині властиво справляти враження більшої значущості, ніж вона є насправді. Така аура збільшує її шанси керувати іншими людьми,

<sup>xxxiv</sup> Вальд (Wilde), Оскар (1850—1900) — англійський письменник.

<sup>xxxv</sup> Гічкок (Hitchcock), Альфред сер (1899—1980) — англо-американський кінорежисер, продюсер, засновник жанру детективного трилера; у своїх кінофільмах засобами психоаналізу, зокрема, розкривав тему втрати ідентичності в ситуації безпосередньої загрози людині.

порівняно з тими, у кого її бракує. Тільки певне відчуття дистанції викликає бажання послуху; а тому не тільки похвальним, а й небезпечним може бути прагнення можливо-владця усунути дистанцію до підлеглих не з політичних потреб, а з людської потреби в спілкуванні, або через відчуття самотності. Щоправда, ситуація ускладнюється тим, що керівництво має викликати довіру — відтак воно мусить оприлюднювати щось суттєве; до того ж не повинно виникати враження, що воно приховує щось небезпечне. І хоча без стратегічного розуму не можна керувати, є межа, за якою він стає непродуктивним, а саме — коли він руйнує довіру. Звісно, існують відповідні технології викликати довіру, найдавніша з них — риторика, яку певною мірою можна вважати стратегією успішної комунікації. Звісно, довіри не прагнуть безпосередньо; здебільшого вона є побіжним продуктом іншого наміру. Той, хто прагне вирішити справу відкрито, радше викликатиме довіру, ніж той, хто не так прагне до вирішення важливої справи, як дбає про власний зиск. Ніщо так не шкодить здійсненню наміру, як його розголос, тим більше, коли з його приховуванням пов'язаний успіх, і культура, в якій досягають успіху за допомогою лестощів, усебічно занепадатиме.

Систематизацію окреслених вище форм міжлюдських стосунків варто було б розпочати з ідеального шлюбу, в якому обидва партнери, по-перше, все знають одне про одного (зокрема, і в інтимній сфері, межу якої не можна переступати), і, по-друге, об'єднані сильним й тривалим життєвим “переживанням-*Mi*” [переживанням спільності] (*Wir-Erlebnis*). Варто зазначити, що “переживання-*Mi*”, безперечно, є чимось категоріально новим щодо комунікації загалом; адже й між двома людьми, які не утворюють спільне *Mi*, можлива широка комунікація. Звичайно, глибша комунікація без хоча б якоїсь надії на “переживання-*Mi*” містить щось необов'язкове й незадовільне, так що досвід зняття відчуження (*Fremdheit*), який супроводжує щасливу особистісну комунікацію, втрачає будь-яку цінність. І, без сумніву, ознакою незрі-

лості особи (що необов'язково зникає з віком) є виснажливе прагнення подібних переживань без здатності створити спільність *Mi*. Утім, цілком зрозуміло, що в *Mi* відмінність між *Я* й *Ти* не зникає. Відчуття *Mi* не тотожне відчуттю єдності, що виникає в натопті або юрбі, які унеможливають будь-яку усвідомлену (*rationale*) відповідальність.

Сила, яка призводить до *Mi* в шлюбі та родині, неухильно послабляється з розширенням кола комунікації. Слід враховувати, що сутністю будь-якої спільноти (скажімо, народу) є те, що вона своєю чергою є частиною більшого *Mi*, частково поступаючись власною ідентичністю. Цей факт свідчить про фундаментальну відмінність *Mi-спільноти* від *Mi-суспільства*<sup>22</sup>. Втім, оскільки обидві соціальні форми відповідають формам *переживання* — *Mi*, відрізняються вони саме тим, що *Mi-спільноти* засадничується спільними *цінностями*, а *Mi-суспільства* — спільними *інтересами*. Останні змінюються і за визначенням пов'язані з індивідом, тимчасом як сам індивід свої граничні настанови може вивести тільки з цінностей, які виходять поза його межі. Носії *Mi* в суспільстві є змінними величинами; зауважимо, що це функції, а не особи. На противагу спільноті суспільству властива взаємна інструменталізація; адже суспільство та його члени не самоціль, а засоби досягнення мети індивіда. Зрештою, очевидно, що комунікативна спільнота, засадничена етичним дискурсом, є просто комунікативним суспільством; оскільки її *raison d'être*<sup>xxxvi</sup> (принаймні в Кульмановій реконструкції етики<sup>23</sup>) полягає в егоїстичному інтересі індивіда дійти істини щодо певних цінностей. Та слід додати, що спільний інтерес щодо істини зазначеного суспільства докорінно відрізняється від спільного інтересу до фінансового прибутку акціонерного товариства; однак ця обставина не спростовує той факт, що в обох випадках йдеться про суспільство.

<sup>xxxvi</sup> засада буття (*фр.*).

Від співпраці на основі власних інтересів відрізняється відверта конкуренція. У цьому випадку вже немає *переживання-Ми*; Та, приховуючи власні наміри, тут не обов'язково брешуть. Звісно, в цій ситуації може існувати спільне усвідомлення того, що конкуренція є доцільною і здійснюється в інтересах спільного блага. Я маю на увазі, скажімо, спортивне змагання, а також економічну конкуренцію в соціальному ринковому господарстві. У своєрідній діалектиці конкуренти хоча й прагнуть перемогти одне одного, однак дають можливість іншому існувати<sup>24</sup>, вони відчують одне одного ліпше, ніж найщиріші соратники: скажімо, навіть у лицарському турнірі супротивники, прагнучи взяти гору над суперником, свідомі того, що вони й тільки вони (а не їхні зброєносці) поділяють цінності, які їх глибоко поєднують. Щось подібне можливе навіть під час війни; і немає підстав вважати лицемірством, скажімо, те, що Цезар захоплювався главою переможеної Помпеї: в супротивнику, а не в соратниках вбачав він гідного собі.

Звісно, війна своєю нещадністю до супротивника призводить до незрівнянного з простою економічною конкуренцією загострення стратегічної ситуації. Втім, і в межах війни існують різні можливості; зокрема, виникає запитання, наскільки припустимим є обман супротивника. Неймовірно, що культури, де вбивство сотень тисяч солдатів супротивника під час війни вважалося морально допустимим, тривалий час засуджували застосування хитрості та обману, навіть коли завдяки їм можна було припинити війну. Однак обман противника під час війни, а також зростання недовіри напередодні війни ще не є вершиною стратегічної дії. Адже у війні, принаймні на певному шаблі культурного розвитку, існує установка орієнтації на хитрість; і готовність до обману здебільшого взаємна. Мабуть, існує певний консенсус щодо того, щоб протягом певного часу використовувати всі засоби стратегічної раціональності, зокрема й обман; і цей консенсус, так само як і симетричність ситуації, роблять обман морально допустимим.

Неприпустимим обман є тільки тоді, коли одна із сторін і не очікує агресії, і не має приводу її очікувати, скажімо, коли вона через конклюдентні дії отримала опосередковані або навіть прямі запевняння в тому, що друга сторона не нападатиме, навіть надаватиме їй допомогу. Це випадки, які називаються зрадою, і майже в усіх культурах вважаються страшним моральним злочином. Данте передбачив останнє коло пекла для зрадників, а найстрашніше місце в ньому відведено зрадникам своїх благодійників<sup>25</sup>. Вирішальним для зради є не припинення комунікації; навпаки, зрадник тим і прикметний, що він вкрадається в довіру до своєї жертви, а інколи (хоча й не завжди) з самого початку має намір зловжити довірою.

### III.

Яким чином нам слід нормативно оцінювати описаний вище спектр поведінки? Почнемо з найінтимнішого особистісного рівня комунікації, а саме — відвертості особи, як вона постає в дружбі та коханні. Я вважаю таку комунікацію величезною цінністю, адже в ній реалізується структура інтросуб'єктивності як самоцілі, що має перевагу над простою суб'єктивністю. Здатність до дружби та кохання є важливим критерієм в оцінці людини. Звісно, мається на увазі, що справжня дружба та справжнє кохання постають не в якихось емоціях або навіть афектах, а в тривалій співпраці над спільним *переживанням-Ми*. Оскільки найважливішим законом інтросуб'єктивних стосунків є незворотність відвертості, то можна протягом певного часу стати ближче одне до одного, проте зменшення досягнутої щирості зрідка сприяє подальшій дружбі, відчуття межі, яку не слід переступати, є однією з найважливіших передумов стабільної дружби. Втрата цього відчуття в безцеремонному панібратстві (що досить легко перетворюється на ненависть) згубна для культури дружби; і оскільки пряма відсіч доволі болісна, слід опосередковано (жестами, мімікою або іншими знаками) дати зрозуміти, де проходить ця межа. Оскільки невзаємна симпатія створює залежність, несумісну зі свободою та гідністю, обов'язково

слід своєчасно показати іншому цю межу; хто цього не робить, понад це, свідомо чи підсвідомо стимулює прояви симпатії в іншого, той чинить безвідповідально<sup>26</sup>. У будь-якому разі буде аморальним змушувати інших до близькості, якої вони не бажають; дружба може (за винятком екстремальних ситуацій, коли вона спалахує миттєво) виростати тільки поступово, і зазвичай передбачає тільки здатність стримувати себе і не дертися у відчинені двері, ту стриманість, яка тільки й перетворює дружбу на цінність. Тільки правильне співвідношення близькості та дистанції уможливує тривалі особистісні стосунки; кому бракує відчуття дистанції, оскільки він хоче задовольнити свою потребу в спілкуванні безпосередньо, той втрачає можливість стабільної дружби. Отож глибокі взаємини передбачають стратегії визначення дистанції. Вони також передбачають відчуття особистої чесності (Loyalitäten) — можна покласти край близьким стосункам, які зв'язують мене, скажімо, з А, ділячись проблемами, які стосуються тільки нас двох, з кимось, хто не так близький мені й до того ж не в змозі зарадити у вирішенні цих проблем. Люди, які розповідають про свої інтимні проблеми чужим або випадковим знайомим, не відвертіші від тих, хто цього не робить, вони просто не здатні до справжніх стосунків. Зрештою, спілкуючись таким чином, вони чинять неправильно і стосовно своїх інтимних партнерів, і (здебільшого) стосовно жертв своєї комунікації, які за доби “тиранії інтимності” (Сеннет<sup>xxxvii</sup>) ма-

<sup>xxxvii</sup> Сеннет (Sennett), Річард (нар. 1943 р.) — відомий американський соціолог, критик культури США, професор Лондонської школи економіки та заснованою ним Інституту гуманітарних наук при Нью-Йоркському університеті. У своїх книжках С. досліджує нові форми відчуження так званого турбокапіталізму, що проявляються в міжособистісних стосунках (“Тираниа інтимності”, 1985), у системі організації праці “гнучкої людини”, яка в перманентних короткострокових проектах втрачає свою прив’язаність до певного місця роботи, укоріненість у світі загалом, а врешті-решт — свою власну ідентичність (“Корозія характеру”, 1998), вбачаючи в них значно більшу небезпеку, ніж у глобалізації. В останній книжці “Повага” (2002) С. прагне вирішити проблему, “якою мірою доволі несправедливе суспільство ще припускає повагу, а саме — повагу до іншого, насамперед до невдах”.

ють законне право в тому, щоб їх не турбували і не переобтяжували їхню психіку чужими інтимними стосунками.

З огляду на це слід сказати кілька слів про чемність. Так само неприпустимо, принаймні стосовно певних людей, відверто виказувати свою симпатію, як і демонстративно виказувати відверту зневагу шанованій людині, тобто антипатію, яка не зумовлена аморальною поведінкою цієї людини. Хоча така невихованість часто-густо виправдується тим, що, мовляв, непристойно приховувати антипатію, однак така позиція не може правити за аргумент, і не тільки тому, що чесність — не єдина чеснота. Власні поклики й почуття хоча й мають значення, однак вони не є істиною людської душі; хто їх долає (і не із зовнішніх підстав, скажімо, з огляду на кар’єру, а з поваги до людської гідності як такої), той чинить правильніше стосовно самого себе, ніж той, хто їм потурає.

Безперечно, сутністю ідеальної комунікації є її симетричність. І хоча я не ладен ставити під сумнів перевагу симетричної комунікації над асиметричною, слід зробити два уточнення. По-перше, безперечно, симетрія не є достатньою умовою для моральної поведінки. Двоє людей можуть ставитися одне до одного взаємно інструментально, або взаємно прагнути ввести в оману, або вбити одне одного — проста симетрія ще не дає можливості відрізнити таку аморальну поведінку від взаємного прагнення до співпраці. (Як я вже зазначав, позитивні людські стосунки так само симетричні, як і транзитивні.) По-друге, існують приклади асиметричної, проте цілком моральної поведінки, зокрема у вихованні, коли асиметрія уможливує створення симетрії; можна навести й інші приклади, коли не можна позбутися асиметрії внаслідок наявної об’єктивної нерівності, як, скажімо, не можна подолати відмінність у розумових здібностях людей. Мені здається, суттєвою межею сучасної моральної свідомості є саме те, що вона висуває непомірні вимоги асиметричній ситуації, з якою слід навчитися просто рахуватися. Цей факт взаємопов’язаний

з формалізмом сучасної етики. Переймаючись не матеріальним змістом, а тільки формальними структурами, вона не в змозі збагнути, що формальна недостатність, справді властива асиметричному відношенню до того, хто має інтелектуальну або моральну перевагу, компенсується неабияким матеріальним змістом, представленим особою, яка має цю перевагу. Безперечно, цілковита рівність між особами унепотрібнила б будь-який контакт; наявність відмінності не тільки складно заперечити, вона ще й має позитивне значення, скажімо, коли стикаються одне з одним рівноцінні здібності в різних сферах. (У цьому випадку в обох напрямках, принаймні в одній зі сфер, існує асиметрія, а на вищому рівні відтворюється симетрія.)

Як видно, в асиметричних стосунках стратегічний тип дій в певних випадках цілком виправданий, а саме — тоді (і тільки тоді), коли цього потребує благо стратегічно діючих осіб. Відтак понятійна пара “стратегічне” — “комунікативне” не збігається з відповідною парою “егоїзм” — “альтруїзм”. Існує егоїстична комунікація, яка задовольняє тільки свербляче прагнення висловити свою думку, хоча й нікого не використовує; існує стратегічне, неусвідомлене опікування іншим, яке ґрунтується на почутті відповідальності. Виховання, скажімо, є чимось іншим, ніж передачею інформації; певні речі, особливо ті, що стосуються моралі, не можна просто передати — принаймні їх не можна звести до простої передачі знання. Досвід потрібний, та це має бути контрольований досвід, і контролювати його повинен вихователь, який стоїть за цим процесом, а не вихованці. Ідеал виховання в романі Гете “Літа мандрювань Вільгельма Майстера”<sup>xxxviii</sup>

<sup>xxxviii</sup> “Літа мандрювань Вільгельма Майстера” — роман, написаний Гете між 1821—1829 рр. у жанрі філософських міркувань про місце людини в суспільстві, про шляхи розвитку людства та ін. і певною мірою є продовженням роману “Літа науки Вільгельма Майстера”. У романі висловлюється думка про те, що виховання не обмежується здобуванням знань і набуттям досвіду як засобів самоствердження особистості, метою виховання має бути формування корисної іншим людям особистості. “Якщо в тебе є досвід, ти маєш бути корисним”, — йдеться в одному з “Міркувань мандрівників”.

не зводиться до ідеї автономії; він свідчить про набагато глибше почуття відповідальності порівняно з тим, що його здатна виховати сучасна антипедагогіка<sup>xxxix</sup>.

Та не тільки діти, а й дорослі здебільшого потребують керування, певного обмеження своєї свободи, а це вже некомунікативний чинник. Керівництво тільки тоді виправдане, коли воно здійснюється в інтересах підлеглих; потреба в ньому обумовлена відмінністю в розумінні спільного блага. Однак саме така відмінність й зумовлює межі комунікації; і саме за доби зміни морально-політичної парадигми керівник тільки тоді досягатиме успіху, коли він розумітиме найголовніші цінності та найнагальніші інтереси підлеглих і відповідно до цього розголошуватиме свої наміри, а свої найвищі помисли приховуватиме. Безперечно, така структура містить значні ризики, адже стратегічна *forma mentis*<sup>xxxx</sup> часто-густо перетворюється на п’янке навіювання, коли вдають із себе Бога. Однак політика за доби парадигмальних змін завжди небезпечна; тим не менше саме за цих умов без неї не обійтися. Зрештою, варто згадати, що в драматургії ця обставина дійстала прояв у жанрі, який я назвав би “драмою керівника” (*Regiedrama*), де головним героєм постає постать лідера взагалі. Ця постать, тримаючи у своїх руках усе, здатна викликати моральну відразу — згадаймо Великого інквізитора в “Дон Карлосі” Шіллера. Та не завжди. Наприклад,

<sup>xxxix</sup> сучасна антипедагогіка — Гьосле має на увазі так звану емансипативну педагогіку критичної теорії Франкфуртської школи, гаслами якої були емансипація, розвінчання традицій та авторитетів абошо, а також комунікативну педагогіку, яку обстоюють Апель і Габермас, звертаючись до діалогічної концепції відповідальності. Виховання постає як процес, засадничений симетричним відношенням вихователя та вихованця, а метою виховання — суверенна особистість, яка вибудовує свої стосунки з іншими, так само суверенними, людьми. Гьосле схиляється, мабуть, до ціннісно-консервативної концепції виховання, що як реакція на “нову ліву” ідеологію (починаючи з консервативного маніфесту “Мужність до виховання”) була спрямована на реабілітацію авторитету, традиції як основних чинників виховання відповідальної особистості.

<sup>xxxx</sup> форма мислення (*лат.*).



Теодор у “Непідкупному” Гофманстала своїми інтригами відновлює моральний лад; а Шекспір у своїй (ймовірно) останній, найзначнішій, як на мене, драмі “Буря”<sup>xxxxi</sup> в образі Просперо змалював доволі привабливу постать керівника. І не випадково, Просперо наприкінці драми втрачає свою особливу магічну силу; виконавши моральний обов’язок, він позбувається свого особливого статусу, повертаючись до пересічного людського життя і віддаючись Божій милості.

Зазначимо, що стратегічна діяльність Просперо хоча й обмежує формальний принцип свободи, та нікому не завдає суттєвої шкоди, оскільки Просперо переймається благом своїх супротивників. Однак можна припустити й морально виправдати стратегічну діяльність, спрямовану на знищення супротивника. Йдеться про ситуації на кшталт природного стану<sup>xxxxii</sup>, коли відповідні інституції не гарантують справедливого миру. Немає сумніву, що слід подолати ментальність, яка за умов війни всіх проти всіх, тобто доки не склалася сучасна держава, тисячоліттями уможлиблювала виживання, однак навряд чи можна заперечити й те, що, по-перше, природний стан (зокрема в міждержавних відносинах) остаточно не подолано, а, по-друге, принципи, на які він спирається, відмінні від принципів правової держави. Втім, існує безумовний обов’язок працювати над створенням інституцій, які унеможлиблювали б війну всіх проти всіх і зводили б нанівець екстремальні форми стратегічної дії, спрямовуючи їх у річище неодмінної для спільного блага економічної, полі-

<sup>xxxxi</sup> “Буря” – драма В. Шекспіра, написана 1612 р. услід за подіями, коли англійська експедиція зазнала корабельної аварії біля берегів Америки.

<sup>xxxxii</sup> природний стан – поняття соціальної філософії, започатковане Т. Гоббсом для визначення дораціонального, догромадянського і додержавного природного буття суспільства, коли не існує загальної влади, яка усіх тримала б у страху, і люди живуть розрізнено, перебуваючи внаслідок взаємної недовіри в становищі “війни всіх проти всіх”. Див.: Гоббс Томас. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. – К.: Дух і Літера, 2000. – С. 150–155.

тичної та наукової конкуренції. Однак з огляду на існування зла у світі такі інституції навряд чи можна створити без моральної легітимації стратегічної раціональності; заперечувати таку легітимацію означало б віддатися неконтрольованій мораллю сваволі стратегічної раціональності. Так само зрозуміло, що тільки стратегічною раціональністю природний стан не подолати — без взаємної довіри не можна позбутися війни всіх проти всіх; а довіра з’являється тільки тоді, коли в комунікації стратегічні практики спираються на спільний нормативний фундамент. Готовність сприймати іншого, довіряти йому подекуди може бути контрпродуктивною; та без такої готовності навряд чи можна було очікувати якихось моральних проривів у світовій історії.

Щоправда, слід визнавати логічну асиметрію між комунікативною та стратегічною раціональностями, адже цілком можна уявити світ без стратегічної раціональності (тобто без брехні та введення в оману), та без комунікативної раціональності — навряд чи: навіть злочинець мусить порозумітися, скажімо, з найближчими співниками щодо своїх безпосередніх цілей<sup>27</sup>.

Однак моральне осягнення світу, яке не обмежувалося б апеляцією до простої належності, має вбачати в сучасній ситуації дещо позитивне — вже той факт, що відмінність між внутрішнім і зовнішнім світами конститутивна для конечної суб’єктивності, є підставою для того, щоб досягнення порозуміння стало моральним завданням.

Ч О М У   Т Е Х Н І К А   С Т А Л А  
 К Л Ю Ч О В О Ю  
 Ф І Л О С О Ф С Ь К О Ю  
 П Р О Б Л Е М О Ю

Та обставина, що техніка постає власне філософською проблемою тільки в ХХ столітті, аж ніяк не суперечить тривалій традиції філософського осмислення техніки. Це не має дивувати, адже технічна діяльність є найважливіша фундаментальна ознака людини, яка одразу впадає у вічі всім, хто займається антропологією. Так, поняття *techne* суттєве вже для антропології софістів — згадаймо Платонівського “Протагора”<sup>1</sup>. Воно є центральним поняттям і у філософії Сократа. Втім, слід зауважити, що техніка принаймні до ХХ століття ще не була предметом окремої філософської дисципліни — марно шукати філософію техніки<sup>2</sup>, скажімо, у всеосяжних системах філософії ХІХ століття, зокрема у Гегеля, тимчасом як з першої половини ХХ століття видається значна кількість праць, вже сама назва яких свідчить про дослідження цієї проблеми<sup>3</sup>. З одного боку, це становище можна пояснити досить просто: техніка, без сумніву, набуває своєї значущості тільки з початком індустріальної революції — коли з неймовірним

<sup>1</sup> мається на увазі розповідь Протагором міфа про Прометея та Епіметея, згідно з яким титан Прометей навчив перших людей ремеслам (“техне”) і дав їм вогонь, викравши його з майстерні бога Гефеста й богині Афіни (Див. Платон. Протагор // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1994. — С. 430—432).

<sup>2</sup> зауважимо, що термін “філософія техніки” введено Ернстом Каппом у 1877 р. книжці “Основи філософії техніки” (Grundlinien einer Philosophie der Technik), в якій і започатковується систематична розробка філософії техніки.

<sup>3</sup> Докладніше про це див.: Философия техники в ФРГ. — М.: Прогресс, 1999.

прискоренням зростає її вплив на умови життя людини, а відтак філософія, що прагне завершеності, просто не може на неї не зважати. Однак, з іншого боку, таке пояснення поверхове, адже воно зводить філософію техніки до *однієї* з багатьох інших дисциплін. На противагу такому підходові я хочу висунути далекосяжніше положення про те, що філософія техніки має стати якщо й не фундаментальною, то принаймні ключовою філософською дисципліною.

Теза, що техніка є ключовою проблемою філософії, може здивувати, адже існує тривала й усталена (особливо в Німеччині, попри всіх її інженерів і винахідників) традиція зверхнього ставлення до всього технічного. Техніка вважається чимось суто матеріальним, практичним, функціональним, протилежним самодостатній теоретичній рефлексії філософії. Однак існує принаймні дві підстави для твердження про глибоку спорідненість техніки та філософії. Перша полягає в тому, що у феномені техніки своєрідно переплетено найрізноманітніші аспекти; філософія тут потрібна саме з огляду на недостатність суто спеціально-фахового підходу до цього явища. Певна річ, без теорії природничих наук не можна осягти техніку; і навпаки, природничі науки пов’язані з експериментами, а відтак і з технічними результатами, без аналізу яких не може обійтися жодна наукова теорія. Втім, поряд із своєю залежністю від природи та її законів, техніка є суто людським феноменом і, відтак, є предметом не тільки природничих наук, а й наук про дух. Окрім того, вона становить особливу онтологічну проблему, адже її прикметною рисою є конституювання нової царини буття — артефакту, який не можна зводити ані до чогось суто природного, ані до чогось суто фізичного. Проте створенням цього артефакту аж ніяк не вичерпується сутність техніки. І хвилює, навіть жахає в ній те, що внаслідок цієї творчої сили вона неабияк впливає на всю культуру людини, причому з ХVІІІ століття — дедалі швидше. Відтак не тільки філософії культури, а й філософії історії не уникнути рефлексії щодо

техніки. Зрештою, будь-яка філософія сучасності приречена на провал, якщо вона вважатиме осмислення техніки за непотрібне. Сьогодні, скажімо, без знання найважливіших досягнень сучасної техніки не можна займатися політичною філософією, а без подвійної морально-технічної компетентності навряд чи можна чітко ставити численні, болючі для нашого часу, моральні питання, годі й казати про їх вирішення. І навпаки, проблему наслідків розвитку техніки навряд чи можна вирішити без нормативного обґрунтованого погляду на всю людську культуру, тобто без філософії.

Перефразувавши славнозвісні слова Наполеона до Гете<sup>IV</sup>, можна сказати, що сьогодні вже не політика, а техніка є нашим спільним фатумом, і філософія, яка лишається осторонь викликів, понад те, долі нашої доби, не може бути справжньою філософією. Той факт, що філософія має справу з долею людини і що сьогодні ця доля здебільшого в руках техніки, є другою підставою для наголошення на близькості філософії та техніки. Навряд чи пов'язування виникнення людини з технікою є перебільшенням — для палеоантропології скам'янілі знахідки знарядь праці зазвичай були найочевиднішим свідченням їхнього людського, а не тваринного походження. Але так само не можна заперечувати, що ймовірного кінця людини можна також очікувати від техніки. Під кінцем я розумію насамперед не кінець фізичного існування людини — хоча й це цілком ймовірно, — а радше набагато загадковіший і незбагненніший процес докорінної зміни того, що традиційно вважалось сутністю людини, тобто кінець, або принаймні “антикваріацію” людини як такої (Humanen)<sup>1</sup>. Загадковий цей процес саме тому, що техніка, як зазнача-

<sup>IV</sup> йдеться тут про славнозвісні слова Наполеона, сказані ним у розмові з Гете 2 жовтня 1808 р. в Ерфурті: “... Що таке фатум у наші дні?.. Фатум — це політика” (Гёте И.В. Автобиографические мелочи. Беседа с Наполеоном. Эрфурт, 1808, 2 октября // Гёте И.В. Собр. сочинений. Т. 9. — М.: Художественная литература, 1980. — С. 437).

лося, постає вирішальною сутнісною ознакою людини. Та звідси виникає запитання, як ця сутнісна ознака відповідальна за трансформацію людської сутності? Метафізична проблема людини саме й обумовлена тим, що їй притаманна цілковито неприродна (тобто така, якої не існує в природі) здатність заперечувати не тільки свій світ, а й саму себе; можливо, саме з цією здатністю техніка й пов'язана. Але тоді вона дотична не тільки до окремих філософських проблем людини та її історії, а й до метафізичних питань про структуру буття в цілому та про те, чим обумовлено особливе місце людини в бутті в цілому. Я вважаю, піднесення питання про техніку до такого універсального рівня є значним здобутком Гайдеггера<sup>2</sup>, хоча в конкретних питаннях від його оцінок слід відійти.

Далі я зроблю три кроки. Спершу я проаналізую антропологічні та натурфілософські основоположення техніки. Потім покажу, завдяки яким чинникам технічна *forma mentis*<sup>V</sup> перетворилася на панівну структуру нового часу та сучасності і в чому полягає небезпека перетворення світу засобами техніки. І, насамкінець, я прагнутиму обґрунтувати тезу, що для аналізу техніки конче потрібна філософія.

## I.

Коли йдеться про техніку, мають на увазі дві різні речі: з одного боку філософи на кшталт Шпенглера<sup>3</sup> тлумачать її як методично контрольовану суб'єктом діяльність, спрямовану на досягнення певної мети. Згідно із цим визначенням техніками можна вважати, наприклад, дипломатію або поезію. З іншого боку, зміст поняття “техніка” у вузькому розумінні пов'язується з цілераціональною дією, спрямованою на перетворення природної речовини або енергії та продукування й застосування таких предметів, як знаряддя, пристрої, машини абощо. У своєму дослідженні я братиму за основу саме це друге поняття, зауважуючи, однак, що конститутивним для техніки є не спорадичне застосу-

<sup>V</sup> форма мислення (*лат.*).

вання знарядь — таке застосування властиве й приматам, — а тільки систематичне й планомірне використання цих знарядь і подібних їм предметів. Той факт, що тільки людина має у своєму розпорядженні техніку саме в цьому розумінні, пов'язаний, без сумніву, з тією її рисою, що, починаючи з античної й до новітньої антропології, розроблялася дедалі глибше, — я маю на увазі природу людини як “недостатньої істоти”<sup>4</sup>. З одного боку, людина як істота, що не пристосована до відповідного місця, або довкілля, вже за браком чіткої спеціалізації зовнішніх органів і чітко визначених інстинктів тварин, а також внаслідок простої необхідності виживання приречена на техніку: недостатність її органів змушує людину продукувати предмети, які виконують функцію компенсації, посилення та розвантаження тих самих органів<sup>5</sup>. З іншого боку, відкритість світу та ексцентричність людини<sup>6</sup> тільки й уможливають її технічну взаємодію з природою: без здатності утворювати дистанцію до природи, виокремлювати себе з неї, а відтак опредметнювати природу людина, попри всі свої потреби, не була б спроможною створювати техніку. Ортега-і-Гасет<sup>VI</sup> мав рацію, зауважуючи, що було б спрощенням зводити сутність техніки до задоволення потреб — виникнення техніки та її постійне вдосконалення пов'язані ще й з відмовою людини від такого безпосереднього задоволення<sup>7</sup>. Щоправда, відношення між технікою та людськими потребами містить іманентну амбівалентність: тією мірою, якою розвиток техніки потребує відкладення задоволення безпосередніх потреб, це відкладення породжує нові потреби, і навіть само себе перетворює на потребу. Відтак не є хибним, однак трохи однобічним тлумачити техніку винятково як засіб до мети: скажімо, обмір-

<sup>VI</sup> Ортега-і-Гасет (Ortega y Gasset), Х. (1883—1955) — іспанський філософ, фундатор раціонізму. Критикуючи класичний раціонізм як основу сучасної техніки, Ортега звертається до існування конкретної людини як філософської парадигми, що поєднує його концепцію з іншими напрямками сучасної західної філософії — філософією життя, феноменологією та екзистенціалізмом. Див.: Ортега-і-Гасет. Бунт мас / Пер. В. Бурггардта // Ортега-і-Гасет. Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — С. 15—139.

ковування нових технічних можливостей, винахід вже в самому собі містить задоволення — хоча саме тут чагує й проблема наслідків техніки, яка полягає в тому, що геніальний винахідник здебільшого не так переймається навіть найбезпосереднішими наслідками свого винаходу, як самим винаходом. Досвід перехитрувати природу, спрямовуючи її на саму себе, понад це, досвід створити в знарядді або в машині щось нове, досі-ще-не-існуюче (Noch-Nie-Dagewesenes), підносить й окрилює людину; цей досвід дає їй відчуття незалежності та свободи. І неабияке захоплення, з яким, скажімо, Кузанець<sup>VII</sup> підносить ремісника, що вирізає ложки, над художником — художник тільки копіює природу, тимчасом як ремісник, уподібнюючись Богові, продовжує творення, — є прикметою нового часу<sup>8</sup>. І піднесене захоплення технікою, що було притаманне Дессауеру<sup>VIII</sup>, який вважав технічну творчість “найвищою земною насолодою смертних”<sup>9</sup>, також є специфічним проявом того світогляду модерну, який сприяв здійсненню індустріальної революції. Хоча перша пісня “Антигони” Софокла (322 ff.)<sup>IX</sup> свідчить про те, що вже антична людина пишається своїми технічними досягненнями, це не означає, як видно з твору, що людина, задовольняючи свої потреби, стає щасливішою, — радше в тому, що вона задовольняє свої потреби підкоренням природи, вбачається її жахлива сутність.

<sup>VII</sup> Кузанець (Кузанський), Ніколай (Nicolaus Cusanus) (1401—1464) — мислитель раннього Відродження, який передбачив основні риси філософії новочасової доби.

<sup>VIII</sup> Дессауер (Dessauer), Фрідріх (1881—1947) — німецький філософ, протагоніст філософії науки та техніки, один з ідеологів Спілки німецьких інженерів (існує з 1856 р.), ідеї якого сприяли реалістичному погляду на розвиток техніки, протистояли ірраціоналістично-песимістичній критиці техніки.

<sup>IX</sup> “Антигона” — трагедія давньогрецького поета-драматурга Софокла (496—406 до н. е.), в першому хорі якої йдеться про зухвале підкорення людиною природи за допомогою свого розуму й майстерності і водночас про відчуття своєї незахищеності й мізерності порівняно з природою. До цього сюжету зверталися і М. Гайдеггер (Введение в метафизику. — СПб: ВРФС, 1997. — С. 223—225), і Г. Йонас (Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. — С. 13—14).

Як уже зазначалося, техніка є тільки *однією* із суттєвих прикмет людини, відтак сутність людини не зводиться до техніки. Тож *homo faber*<sup>x</sup>, напевне, ще не є усією людиною — і саме тому, що технічна діяльність, навіть коли вона стає самоціллю, загалом спрямована на зовнішню щодо неї мету. Якщо згадати Аристотелеву тріаду *theoria*, *poiesis*, *praxis* і витлумачити технічну діяльність як поїетичне ставлення людини до світу, то стане зрозуміло, що поряд із технікою існує ще й теоретичний і практичний зв'язок людини зі світом, які є формами світовідношення, що не зводяться до техніки. Тимчасом як у *theoria* відношення суб'єкта до об'єкта споглядалне, отже пасивне, в *poiesis*, натомість, суб'єкт змінює об'єкта, то в *praxis* йдеться про інтерсуб'єктивні взаємини<sup>10</sup>. Звісно, це не означає, що слід розглядати людину в калейдоскопі різних здатностей — тоді єдність людського духу було би втрачено. І хоча ці здатності не зводяться одне до одного, вони зазнають взаємного впливу, і неконтрольоване піднесення одного з чинників загрожує рівновазі людини в цілому.

Не слід забувати, що технічна діяльність людини тісно пов'язана з теоретичною та інтерсуб'єктивною. Прагнення людини планомірно вторгтися в природу є, врешті-решт, тільки зворотним боком її чистого та неупередженого пізнання — обидві позиції передбачають чіткий поділ на суб'єкта та об'єкта, який відрізняє людину від тварини. Що стосується відношення між технікою та інтерсуб'єктивністю, то зрозуміло, що інтерсуб'єктивні стосунки істот, які можуть перетворювати природу, за своєю структурою відрізняються від стосунків тих, хто до цього не спроможний: згадаймо китоподібних, які, незважаючи на високорозвинену комунікативну культуру, не змогли витворити технічну цивілізацію, на що здатні, мабуть, тільки суходольні істоти. Я вважаю, з технічною діяльністю однаковою мірою пов'язані і небезпека інструменталізації

<sup>x</sup> людина продукуюча (*лат.*).

іншого суб'єкта (редукції його до простого об'єкта), і шанси ствердження відносин між справді свободними суб'єктами — без здатності опредметнювати природу навряд чи виникла б самосвідомість.

Та й власне самоусвідомлення людини, безперечно, опосередковане технікою, використання якої містить задоволення, яке виходить за межі тільки її доцільності. Про це свідчить славнозвісна Геленова ідея резонансу. “Хто, як психолог, здатен відчутти ту магію, якою автомобілі причаровують нашу молодь, не має жодного сумніву, що в гру вступають тут первинніші, порівняно з раціональними та практичними, інтереси”<sup>11</sup>. Гелен вважає, що людина здатна до самоусвідомлення тільки тоді, коли вона витлумачує щось інше стосовно себе, тобто не-Я, як щось подібне собі. Тільки осягаючи саму себе за моделлю зовнішніх речей, з одного боку, і проектуючи саму себе на зовнішній світ, з другого, людина здатна розгадати загадку власного існування. Однак, сприймаючи саму себе у своїй тілесності в ритмічному автоматизмі, людина за допомогою відповідних механізмів має справляти саме магійний вплив на людей. Слово “магічне” застосовується тут невипадково. Гелен, на мою думку, має рацію, коли на основі антропології вважає магію джерелом техніки. Магія<sup>x1</sup> — а сучасне релігієзнавство, принаймні від Фрезера<sup>x11</sup>, чітко відрізняє її від релігії<sup>12</sup> — є першою спробою людини спричинити зміни на власну користь, позаяк людина намагається схилити речі слугувати собі. Щоправда, спроба ця незадовільна, адже вона ще не спирається на знання реальних причинових зв'язків. Проте ця обставина не спростовує того факту,

<sup>x1</sup> Магія (від гр. *μαγεία*) — практично-духовно-інструментальне освоєння навколишнього світу, пов'язане з вірою в можливість впливу на нього через чаклунське дійство засобами надприродного — феїтивів, духів та ін.

<sup>x11</sup> Фрезер (Frazer), Джеймс Джордж (1854—1941) — англійський етнограф, історик і релігієзнавець; розглядав духовний поступ людства як такий, що складається з трьох шаблів: магії, релігії та науки.

що магічне ставлення до дійсності є хоча й недостатньою, однак необхідною умовою для тріумфального поступу техніки. Для повного тріумфу бракує ще неупередженого аналізу іманентних закономірностей самої природної реальності. (А тому не випадково, що магічна традиція середньовіччя є одним із чинників, без якого навряд чи можна пояснити стрімкий розвиток експериментальної науки нового часу.)

Що стосується відношення власне техніки до природи, то і в цьому випадку впадає у вічі властива їй амбівалентність. З одного боку, техніку не можна уявити без пізнання природи — і це стосується не тільки техніки модерної, — а тому вона є продовженням природи іншими, а саме — людськими засобами<sup>13</sup>. Адже, по-перше, розгадка таємниці успіху техніки міститься в тому, що вона копіює природу, а, по-друге, навпаки, технічні моделі тільки й уможливають розуміння численних природних процесів. Через кібернетичну техніку розроблено поняття (скажімо, коло правил (Regelkreis)), які отримали широке застосування в інших науках, зокрема в біології<sup>14</sup>. Той факт, що між регулюванням температури в рефрижераторі та регулюванням температури тіла гомотермів існують системно-теоретичні подібності, відомо сьогодні кожному. З іншого боку, вже з давніх-давен техніку розглядали як спротив природі. І подібна, надто зухвала, позиція досить поширена й сьогодні, — можливо, сьогодні вона навіть ще зухваліша. На мою думку, обидва погляди на феномен техніки однаково слушні. Якщо така загадкова жива істота, як людина, водночас є і продуктом природи, і чимось таким, що, як дух, здатне її заперечувати, тобто протиставлятися їй, тоді техніка — як прояв людини — також амбівалентна. Однак у чому саме ця амбівалентність набуває прояву? Вирішальне значення техніки пов'язане з *функціональним* характером законів природи<sup>15</sup>. Як функція закон природи значно більший, ніж те, що реально має місце — адже незалежна

змінна величина функції в принципі передбачає нескінченну кількість значень, та реалізується тільки одне: напруга між незмінним характером закону природи і змінною природою функції є фундаментальною онтологічною умовою можливості техніки. Адже ця напруга дає людині можливість, цілковито дотримуючись законів природи, але через зміну умов їхньої дії, усунути їхній звичайний результат, а саме — взаємодією багатьох природних законів нейтралізувати небажані й реалізувати бажані, тобто потрібні для досягнення мети, наслідки. Слід, однак, сказати про одну важливу обставину. Принаймні досі ще не вдалося досягти такої ж раціоналізації та функціоналізації основних причинно-наслідкових зв'язків у царині органічної природи, якої досягнено в сфері неорганічної природи: неорганічна речовина набагато легше піддається обчисленню, ніж організми, які з огляду на їхню значно більшу складність і властиві тільки їм відношення між частиною та цілим не піддаються редуccionістським методам дослідження і технологізації, — тим більше це стосується такого гіперскладного “метаорганізму”, як екосистема. Відтак техніка неухильно розвиває неорганічне за рахунок органічного<sup>16</sup>. Тож при новостворенні людиною відповідних законам природи, а отже, *природних* сутностей, аж ніяк не гарантовано, що вони впишуться в ціле природи — якщо під “цілим природи” розуміти природу нашого життєвого світу, включаючи рослини, тварин і нас самих. Тому цілком ймовірно, що технічний продукт, загрожуючи природі в зазначеному сенсі, є неприродним, хоча в іншому сенсі він майже цілковито тотожний природі — адже ніщо в ньому не суперечить природним законам. (Грунтовніший аналіз проблеми “природності” техніки потребує докладнішого дослідження відношення неорганічної та органічної природи, а отже, й аналізу проблеми телеології, зробити який тут немає можливості.)

## II.

І хоча техніка не менш давня, ніж сама людина, новочасова техніка, без сумніву, є безпрецедентним явищем в історії людства — недарма кажуть про технічну добу, аби наголосити, що ця доба нічим іншим так не визначається, як технікою, що за цих часів досягає повного розквіту. Гелен не перебільшує, порівнюючи за своїм значенням перехід до індустріальної культури з іншим переворотом у світовій історії, а саме — з “неолітичною революцією”, що запровадила осідлість, землеробство, скотарство та уможливила виникнення держави<sup>17</sup>. Згідно з Геленом обидві доби зумовили радикальне перетворення не тільки життєвого світу, а й душі людини. Справді, на мою думку, сутність технічної доби полягає в докорінному порушенні властивої колишній історії рівноваги між *theoria*, *poiesis* і *praxis* — чисте споглядання світу так само, як і орієнтовані на моральні норми міжлюдські стосунки, дедалі більше підпорядковується технічним критеріям, втрачаючи, відтак, своє значення.

У прагненні побудувати історичну типологію техніки можна виокремити дві найзначніші спроби, репрезентовані Ортегою-і-Гасет та Г.Шмідтом<sup>XIII</sup>. Ортега-і-Гасет виокремлює такі шаблі розвитку техніки: доісторична техніка випадку, греко-римська техніка ремісників і новочасова техніка інженерів (*des Technikers*). Тільки в останньому випадку йдеться про техніку в автентичному сенсі слова, оскільки вона виникає внаслідок свідомих інноваційних дій людини; тільки тут постає відмінність між інженером і робітником; тільки тут машина перетворюється на визначальний чинник техніки<sup>18</sup>. На відміну від Ортеги, Шмідт вибудовує свою типологію не на ґрунті кореляції з носієм (*Träger*) техніки, а відповідно до її засобів, вирізняючи техніку знарядь, техніку робочих і

<sup>XIII</sup> Шмідт (Schmidt), Герман (1984—1968) — німецький інженер, кібернетик, представник філософії техніки, один з ідеологів Німецького інженерного твариства.

силових машин і, нарешті, — техніку автоматів. Критерієм цієї типології є дедалі більше відчуження (*Entäusserung*) людської праці — тимчасом як знаряддя передбачає і фізичну працю, і розумові зусилля працівника, машина бере на себе першу, а автомат — ще й другу функції. “З кожним із цих трьох шаблів здійснюється поступ в об’єктивності досягнення мети за допомогою техніки, аж доти, доки поставлена нами мета не досягатиметься тільки автоматами без нашої фізичної та розумової участі. Звісно, вищим шаблем розвитку техніки є повна автоматизація. Техніка досягає в ній свого *методичного завершення...*”<sup>19</sup>. Можна ввести наступний критерій типологізації розвитку техніки: техніка з огляду на згадану вище своєрідність природи прагне перетворити спершу неорганічну, потім органічну і нарешті власну природу людини. З того факту, що людина взмозі об’єктувати себе й долати свої власні межі, цілком логічно випливає (і навіть перетворюється на мету програми новоевропейського розвитку техніки) ідея за допомогою технології заново створити окрему людину і навіть людську природу.

Імовірно, мабуть, два шляхи створення нової людини. Можна уявити, з одного боку, генно-технологічні маніпуляції, внаслідок яких людська природа зазнає радикальних змін, хоча й залишатиметься в межах геному, властивого людині як організму. З іншого боку, можливе й заміщення (*Simulation*) людських дій неорганічними засобами, приміром, комп’ютером, що виконуватиме моторні, а врешті-решт і розумові функції. Безперечно, другий шлях розвитку ще небезпечніший. Адже навряд чи можна заперечувати, що організми мають певний внутрішній вимір; натомість найжахливішим у сучасній комп’ютерній технології є те, що істоти, яким ми цього внутрішнього виміру приписувати не схильні, стають дедалі більше подібними до тих, у яких він наявний. У підсумку цього розвитку — принаймні, спираючись на певну психо-фізичну теорію — можна уявити дві істоти, які зовні (*Er-Perspektive*) виглядатимуть майже подібними. Перша з них претен-

дувала б на самоціль, а друга залишалася б машиною, яку можна розібрати з метою подальшого її вдосконалення.

Чим завдячений цей прорив у методичному розвитку техніки? Напевне, вирішальну роль тут відіграла взаємодія трьох чинників: саме поєднанням модерного точного природознавства, техніки та капіталістичної системи господарства й можна пояснити докорінні зміни модерного життєвого світу.

З іншого боку, зазначені чинники слід вважати хоча й необхідними, проте недостатніми умовами для тріумфального розвитку модерної техніки. Чим це можна пояснити? По-перше, важливі винаходи — приміром, порох, компас і книгодрукування на основі змінного шрифту — були здавна відомі в Китаї, не отримавши, втім, застосування, подібного до європейського; натомість у Центральній Америці хоча й використовували колесо як іграшку, однак воно не дістало свого технічного використання. По-друге, грецькі вчені, незважаючи на видатні теоретичні результати, майже ніколи не дбали про їхнє технічне застосування. Ці факти свідчать про те, що без західно-європейської форми раціональності, без обумовленого юдейсько-християнським монотеїзмом чіткого протиставлення людини та природи навряд чи можна уявити новочасову програму підкорення природи. Технічно така програма була б, мабуть, можливою, та її реалізація не мала б сенсу. Питання, як далеко сягатиме розвиток техніки, не є суто технічним питанням, і всіх обізнаних з працями родоначальників модерного природознавства й техніки просто вражає, з якою наполегливістю, скажімо, Бекон<sup>XIV</sup> і Декарт висувають науково-технічну програму, яка за їхнього життя майже не була зреалізована, однак отримала свою реалізацію згодом. І річ не в тім, що успіхи

<sup>XIV</sup> Бекон (Bacon), Френсіс (1561–1626) — англійський філософ, заклав підмурки методології дослідної науки нового часу, передбачив величезну роль науки в житті людства як чинника могутності людини та її влади над природою, вважаючи, проте, що наука має бути підпорядкована вищій (релігійній) мудрості.

сучасного природознавства довели можливість його використання в розвитку техніки, а в тім, що модерне природознавство здебільшого з самого початку налаштовано на технічне застосування.

Що може правити за вирішальне підґрунтя для наявної від самого початку єдності модерної техніки та модерної науки? Насамперед слід назвати експеримент, якого не знала грецька наука, адже саме він дає можливість препарувати природу задля її подальшого використання. Експеримент виокремлює наявні закономірності, підпорядковуючи їх людині. І навіть якщо пізнавальний інтерес теоретика не збігається з пізнавальним інтересом інженера, не викликає сумніву, що з розвитком науки цей інтерес дедалі більше залежить від прогресу техніки. Без складного обладнання неможливий поступ навіть у чистому природознавстві, а тому й теоретик мусить, хоча й опосередковано, бути зацікавленим принаймні в певних формах технічного застосування своєї теорії. Утім, я вважаю, внутрішня спорідненість між модерною технікою та модерною наукою вкорінена ще глибше. На мою думку, саме з експериментом слід пов'язувати визначальну для новочасової доби революцію в теорії пізнання, яку Віко визначив словами “*verum-factum*”<sup>20</sup>. Теза, що ми взмозі знати тільки те, що самі витворили, досить чітко висловлена вже Кузанцем; на неї можна натрапити і в Гоббса, і у Віко, і, нарешті, в Канта, суб'єктивний ідеалізм якого є нічим іншим, як граничним проявом цієї позиції. Нескладно пояснити, чому така теорія пізнання виникла саме за новочасової доби: тимчасом як для античності природа не була чимось створеним, вже середньовіччя розглядає її як витвір, хоча й витвір Бога. Остаточна емансипація новочасової людини від Бога досягається тільки тоді, коли вона переймає його роль — як його образ і подоба вона має стати паном (Herr) над природою, і навіть її творцем, і перетворення природи в технічному експерименті є ознакою цієї її творчої сили. Щоправда, програма модерного природознавства й техніки спершу була частиною раціо-



нального пояснення світу, яке, по-перше, прагнуло цілісності, а, по-друге, було нормативно зорієнтоване. Ньютон<sup>xv</sup> і Ляйбніц займалися наукою, щоб здобути свідчення Божественного розуму в світі, а відтак їх цікавила раціональна теологія; навіть у Канта, в якого вивільнення науки від теології сягає своєї вершини, наукова програма підпорядкована етичному цілепокладанню — мораль є самостійною, не редукованою до каузального пізнання, сферою, навіть самоціллю людини. Навпаки, специфікою сучасної, принаймні, починаючи з XIX століття, техніки є те, що вона втрачає свій зв'язок і з універсальною метафізикою, і з етикою. Цей факт не є доконечним свідченням того, що техніка слугує неморальним цілям; однак із занепадом (Niedergang) ціннісної раціональності і в етосі західноєвропейської культури, і в публічних філософських дискусіях питання “Що я повинен робити?” дедалі більше поступається місцем питанню “Що можна зробити?”

Як було сказано, капіталістичний спосіб виробництва зумовив переможний поступ сучасної техніки. Без наявності капіталу навряд чи можна було очікувати скільки-небудь значних інвестицій, що їх потребували значні технічні проекти; і навпаки: технічні винаходи сприяли раціоналізації господарства. Разом із тим я вважаю, що зв'язок між капіталізмом і технікою набагато глибший — адже порівняно з традиційними формами господарства капіталізм позначається тим, що місце індивіда в суспільному ладі вже не визначається раз і назавжди, індивід має витворити його сам: слово “self-made-man”<sup>xvi</sup> дотичне до принципу *verum-factum*. Звісно, індивід може витворити себе тільки тоді, коли він по-новому, тобто раціонально,

<sup>xv</sup> Ньютон (Newton), Ісаак сер (1643—1727) — англійський фізик, астроном, математик, основоположник класичної механіки, який на противагу натурфілософії прагнув виробити науковий метод, що мав чітко встановити достеменність науково-природничого знання про світ, яке підпорядковане вищим цінностям, пов'язаним з релігійно-ідеалістичними уявленнями.

<sup>xvi</sup> людина, яка сама себе створила (*англ.*).

будуватиме свої стосунки з іншими індивідами, а тому ідея соціальної технології є закономірним і досить раннім продуктом розвитку техніки. З одного боку, технічна діяльність, щоб давати результати, мусить бути планомірною, — навіть у сфері винаходів, тобто тій фазі техніки, яка через властиву їй креативність якнайменше підвладна плануванню, спостерігається явне витіснення так званих новаційних винаходів конструюванням. Однак, з іншого боку, вона потребує соціальної технології, аби впоратися із соціальними наслідками технічного розвитку, що стають дедалі складнішими й залишаються поза увагою самого інженера, який у рідкісних випадках компетентний за межами своєї діяльності. Відтак незалежність науки, яка від античності аж до початку нового часу була її найприкметнішою рисою, врешті-решт зводиться нанівець. Оскільки наука орієнтується на техніку, а техніка — на капітал, вона потрапляє до дедалі більшої політичної та економічної залежності, що ставить під сумнів ідеал чистої теорії як самоцілі й найавтентичнішого прояву свободи.

Якими є наслідки техніки? В наступній спробі систематизації цих наслідків я не прагнути докладно їх описати, скажімо, описати більшу мобільність, подовження тривалості життя, усунення бідності та злиднів. Йтиметься тут про формальну типологію, і коли я й наводитиму конкретні приклади здебільшого амбівалентного розвитку, то тільки тому, що прагнути показати в цьому контексті діалектику технічного прогресу, а не тому, що позитивні наслідки мені не відомі або не до вподоби.

Вже став тривіальним висновок, що техніка є засобом для різних цілей. Досить поширене уявлення про техніку як етично нейтральний феномен ґрунтується на переконанні, що вона є тільки засобом, який застосовується і на добре, і на зле. Та менш тривіальним є факт, що сучасна техніка не просто пропонує свої засоби — вона надто зацікавлена в їх використанні, залучаючи сюди інвестиції, а тому навіює потребу в такому застосуванні — що тим легше тоді, коли основоположні цінності суспільства набу-

вають масового евдемоністичного характеру. Безперечно, таким чином вона й обмежує ті шанси свободи, які постають внаслідок появи нових засобів. Таке обмеження навіть необхідне, коли це стосується військової техніки: принаймні доки відносини між державами ґрунтуються на відносинах природного стану (війни всіх проти всіх), винаходження нової зброї є обов'язком кожної держави, якщо вона має відповідний економічний і політичний потенціал — адже якщо цього не зробиш ти, це зробить інша держава, і тоді неunikна залежність від неї. Понад це, навіть за умови взаємного роззброєння залишається проблема технічного знання, яке із цим роззброєнням аж ніяк не зменшується, і відтак хворобливу підозру, що інший потай озброюється, подолати доволі складно.

Зазначені вище наслідки безпосередньо пов'язані з технічним продуктом. Однак не менш важливими є й побічні наслідки розвитку техніки. Перша група цих наслідків має екологічний зміст — їхнє особливе значення випливає з напруги між технікою та принципом органічного. Безперечно, ці наслідки можуть загрожувати життю: саме тому, що їхня дія досить тривала, вони не змушують тих, хто їх спричинив, до відповідної корекції курсу, а відтак ця корекція може бути запізною. Друга група побічних наслідків — соціального, економічного та політичного змісту. Оскільки сучасна техніка орієнтується на масове споживання, вона змінює поведінку чималої кількості населення, а саме — у такий спосіб, який навряд чи можна передбачити, годі вже й казати про те, щоб його контролювати. Певна річ, багато уможливлених саме технікою соціальних досягнень позитивні й прогресивні, однак не слід залишати поза увагою, що деформація в сфері теорії та практики, яка йде пліч-о-пліч з розвитком сучасної техніки, створює нові проблеми. Скажімо, техніка в безпрецедентному для світової історії масштабі породжує вільний час, не даючи відповіді на запитання про його цільне використання; вона призводить до зростання складності світу, який дедалі менше підвладний людському

осягненню, що становить неабияку небезпеку для демократії<sup>21</sup>. З одного боку, навряд чи можна заперечувати той факт, що демократія й техніка тісно пов'язані між собою — ідея рівності, яка етично й політично уможливила перехід від аристократичного феодального суспільства до модерної демократії, за своєю сутністю відповідає прикметній для новочасової науки редуції якості до кількості; понад це, тільки модерна техніка уможливила задоволення основних потреб людей у розвинених країнах світу, без чого демократія була б тільки ілюзією. З іншого боку, небезпеки масової демократії, про які застерігав ще Токвіль<sup>xvii</sup> у своєму досі неперевершеному аналізі, пов'язані саме з технікою. Без сумніву, нова форма деспотизму, а саме — тоталітаризм, який час від часу охоплював значну частину індустріального світу в ХХ столітті, зреалізувалася тільки завдяки модерним технологіям. Звісно, не варто відкидати надію, що пропорційно зростанню складності суспільства зростатимуть і можливості контролю над цим процесом з боку спільноти свободних пересічних людей на основі здорового людського глузду. Та це тільки надія, здійснення якої, на жаль, нічим не гарантоване.

Горезвісним прикладом політичних наслідків технологічних інновацій є феномен тотальної війни. Механізація зброї, транспорту й комунікацій уможливили, починаючи з ХІХ століття, ведення воєн у таких масштабах, які важко уявити в минулому. Війни, в підготовці яких бере участь увесь народ і які ведуться народами проти інших народів у глобальному масштабі, стали в ХХ столітті реальністю. Однак саме внаслідок цієї обставини воєнні сподівання, які пов'язані, зокрема, з чіткою диференціацією військовиків і цивільних як важливим критерієм для визначення справедливої війни, стали абсолютно ілюзорними. І навіть коли гармати мовчать, сутність зовнішньої політики визначається можливою загрозою то-

<sup>xvii</sup> Токвіль (Tocqueville), Алексис де (1805—1859) — французький історик, соціолог і політичний діяч, лідер консервативної партії порядку, міністр закордонних справ.

тальної війни: феномен холодної війни, що проявився у війнах представників наддержав і партизанських війнах у країнах третього світу, чимдалі більша роль спецслужб, ідеологічної та економічної воєн здебільшого є наслідком гонки ядерних озброєнь. Ядерна зброя й стала саме тим технічним відкриттям, яке докорінно змінило характер зовнішньої політики. Найнебезпечнішим у цій ситуації є те, що зазначена зміна зовнішньої політики суперечить вимогам сучасності — через відмінність у ступені складності окремих сфер людського духу доконечно не впливає те, що техніка, сприяючи єдності світу в економічній сфері, так само сприятиме їй і в царині політики. Однак ця асинхронність різних сфер власне й ставить під сумнів виживання людства.

Цей момент особливо стосується третьої групи політичних наслідків розвитку техніки. Поряд із соціальними структурами техніка змінює й наше світосприйняття, і наше уявлення про цінності. Понад це, її тріумфальний поступ за рахунок багатьох традицій і традиційних ціннісних систем схилив значну частину освіченого людства до переконання, що істина належить тільки сфері цілераціональності, могутнім чинником якої стала техніка. На основі наукової каузальності можна дати відповідь на запитання, що править засобом для мети, а не на запитання, що є легітимною метою. Навіювання, що це запитання взагалі не має раціонального вирішення, оскільки воно не підвладне методам природничих і технічних наук, я вважаю загрозливим результатом техніки — воно відповідає Габермасовому витлумаченню техніки й науки як “ідеології”<sup>22</sup>. Хоча техніка як засіб і може бути ціннісно нейтральною, абсолютизація технічної раціональності за рахунок ціннісної раціональності вже є не ціннісно нейтральною, а аморальною. Адже якщо принцип техніки, тобто принцип виготовлення (*Machens*)<sup>23</sup>, виходить за свої власні межі й перетворюється на єдиний принцип людської думки, дії та почуття, то поняття незаперечності (*Unantastbaren*) того, що неможливо виготовити, але що засадничує всю людську діяльність, інакше

кажучи, поняття морального закону втрачає свою значущість, а відтак унеможлиблює й сприйняття іншої людини як самоцілі, як цього вимагає моральний закон<sup>24</sup>.

### III.

Загрози, які я шойно вивів із поняття техніки, вже свідчать про те, чому особливе завдання філософії пов'язане з технікою. Адже філософія займається буттям і пізнанням у його цілісності, і тільки такий цілісний підхід до техніки дає змогу збагнути проблему побічних наслідків її розвитку. Без знання різних сфер не можна по-справжньому осягти феномен техніки; і якщо філософія, аби адекватно його проаналізувати, мусить опрацювати значний обсяг знання, від якого в минулому відхрещувалася, мабуть, саме через свій підхід, що виходить за межі методології окремих наук, вона має право розраховувати на успіх. По-друге, ця обставина пов'язана з особливим відношенням філософії до нормативних питань. Адже безперечно, що техніка здебільшого сама є технічною проблемою — без подальшого поступу у сфері техніки годі очікувати створення продуктів, які не завдавали б шкоди довкіллю, без інновацій у засобах комунікації неможливо встановити міру відбору інформації, без чого ані наука, ані філософія розвиватися не в змозі. Однак якщо встановлений урешті-решт діагноз свідчить про те, що вивільнення цілераціональності від ціннісної раціональності призводить до небезпечних побічних наслідків розвитку техніки, буде величезною хибою вважати, а тим більше наполягати, що проблема техніки вирішується суто технічними засобами. Фундаментальне нормативне запитання “Що я повинен робити? Що справді належить до сповненого смислу життя?” не слід підміняти категоріями технічної раціональності. Це запитання слід поставити рішуче, а для цього й потрібна філософія. Але для того, щоб його рішуче поставити, потрібні не тільки теоретичні зусилля. Без переорієнтації деяких усталених ціннісних уявлень не можна досягти й практичних змін, які

потрібні, аби техніка справді слугувала людині, а не приносила її в жертву власному розвитку.

І, по-третє, у вирішенні проблем техніки філософія ще й тому посідає особливе місце, що саме вона причетна до її виникнення — про корені модерної техніки в принципі *verum-factum* у новочасовій філософії вже йшлося. За цю свою співвідповідальність щодо тріумфального розвитку технічної раціональності філософія зможе по-справжньому виправдатися тільки тоді, коли самокритично ставитиметься до своєї власної історії та власного сьогодення. Підсумовуючи, я хотів би застерегти від досить поширеної хибної думки, протагоністом якої був М. Гайдеггер. Тією мірою, якою він висунув оригінальну для свого часу концепцію, згідно з якою західноєвропейська раціональність є необхідною умовою виникнення сучасної техніки з усіма її наслідками<sup>25</sup>, тією самою мірою він лишив поза увагою те, що вона є тільки необхідною, а не достатньою умовою для емансипації технічної раціональності від ціннісної раціональності — власне, загрозою є саме ця емансипація, а не західноєвропейська філософія як така, *протипи* граничних смислів якої й була здійснена ця емансипація. Гайдеггер запозичив тільки переконання, що цілераціональність і є власне розумом, коли він, відкидаючи першу, відкинув і другий. Тимчасом як абстрактне просвітництво тлумачило тріумф техніки як свідчення перемоги розуму, Гайдеггер і численні його прибічники відхиляють увесь філософський розвиток, починаючи з Платона, оскільки він з необхідністю призвів до технічної доби. Навпаки, мені здається, що тільки через світоглядне відокремлення науки від філософії як цілісного погляду на світ і через відокремлення ідеї істини від ідеї блага й виникла проблема наслідків розвитку техніки в усій своїй ненормальності, а тому терапію я вбачаю в інституціоналізації знання, яке не є суто спеціальним, відтак у вихованні теоретиків (*Generalisten*), які поряд з емпіричним знанням різних сфер будуть також здатними займатися нормативними та ціннісними питаннями.

Саме тому я вважаю абсурдною будь-яку вимогу регресивного відходу від західноєвропейської раціональності, вимогу відкинути нормальний стандарт раціональної аргументації та методичного обґрунтування власних тверджень. Без раціональної опозиції техніці, яка неможлива без встановлення нормативних орієнтацій людської діяльності, годі очікувати опанування відповідними проблемами; апеляція до “незворушності” (*Gelassenheit*) (у сенсі Гайдеггера) — це не той шлях, що його потребує людство в сучасній ситуації. Можна перейматися тим, що доводиться жити за часів, коли незворушність недоречна, та покладений на наше покоління<sup>26</sup> тягар відповідальності, мабуть, повинен бути адекватним відчуттю причетності до епохи, в якій вирішується питання, залишатиметься людина господарем створеної нею самою техніки, чи техніка потягне її в безодню.

СПРОБА ЕТИЧНОЇ  
ОЦІНКИ КАПІТАЛІЗМУ

Hector: Brother, she is not worth what she doth cost the holding

Troilus: What is aught, but as 'tis valued?

Hector: But value dwells not in particular will;

It holds his estimate and dignity

As well wherein 'tis precious of itself

As in the prizer: 'tis mad idolatry,

To make the service greater than the god;

And the will dotes, that is attributive

To what infectiously itself affects,

Without some image of the affected merit.

William Shakespeare: Troilus and Cressida,

Act II, Scene II<sup>1</sup>.

Назва цього розділу має принаймні дві підстави, щоб викликати заперечення. З одного боку, спираючись, скажімо, на методологію системної теорії<sup>1</sup>, можна стверджувати, що сутність капіталістичного господарства, а

<sup>1</sup> Гектор: Вона ж не варта коштів утримання.

Троїл: Кого цінують — то вже неабияк.

Гектор: Поцінування — річ не самовільна:

Тут важить внутрішня ціна предмета

Не менш, ніж гідність поцінувача,

А ставить службу богам над бога —

Це просто божевільне ідолянство.

Настільки ж божевільна і та воля,

Що своєвільно цінує тим речам

Приписує, які ціни не мають.

(Вільям Шекспір “Троїл і Крессіда” // Шекспір В. Твори в шести томах: Т. 4 / Пер. з англ. Післямова О. Алексеєнко. — К.: Дніпро, 1986. — С. 361.

отже й зміст його теорії, починаючи з неокласики<sup>II</sup>, характеризується саме відстороненням від етичних питань; вважається, що не можна збагнути сутність капіталізму, розглядаючи його форму господарства через етичну призму. Втім, зауважимо, що це просто логічна й екзистенційна ілюзія, нібито можна винести за дужки нормативні питання; до того ж останнім часом і в німецькомовному, і в англomовному оточенні дослідники вдаються до рефлексії щодо етичних нормативних засад ринкового господарства, і не тільки в межах філософії, а й у межах національної економіки: я маю на увазі фундаментальні праці Петера Козловські<sup>III</sup> та

<sup>II</sup> неокласична економічна теорія — характеризується прагненням подолати трудову теорію вартості класики на основі парадигми граничної корисності (маржиналізму), розвивалася трьома школами — Австрійською (Віденською), Лозанською та англо-американською. Австрійська школа сформувалася в 70-і рр. XIX століття Карлом Менгером (1840—1921), Фрідріхом фон Візером (1851—1926), Євгеном Бем-Баверком (1851—1914), які послідовно намагалися перебудувати всю політекономію на суб'єктивно-психологічних засадах. Згідно з їхніми поглядами в основі вартості містяться суб'єктивні оцінки граничної користі та рідкості, які формуються раціональними агентами ринкових відносин. Засновником Лозаннської школи (вона називається ще “математичною”) був професор Лозаннського університету Леон Вальрас (1834—1910), який створив загальну економіко-математичну модель народного господарства, що відома як “модель загальної економічної рівноваги”, а його послідовником — В. Парето. Основна проблематика Лозаннської школи — аналіз загальної економічної рівноваги, що засадничується принципом взаємозалежності усіх елементів економічної системи. Ця модель містила теорію рівноваги споживача та виробника. Англо-американська школа представлена Кембріджськими економістами Альфредом Маршалом, Артуром Пігу та ін., головним здобутком яких був аналіз попиту та пропозиції в межах так званої часткової економічної рівноваги. Американським представником цієї школи є Джон Беттс Кларк (нар. 1899), який розробив теорію корисності (“Закон Кларка”), згідно з яким корисність товару розпадається на пучок корисності, а його цінність вимірюється сумою граничних корисностей усіх його властивостей.

<sup>III</sup> Козловські (Kosłowski), Петер (нар. 1952) — німецький філософ, автор численних праць, присвячених міждисциплінарному аналізу сучасної доби, зокрема, співвідношенню етичних та економічних чинників соціального розвитку; українському читачеві відомий за кн.: Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку / Пер. Л.А. Ситниченко // Сучасна зарубіжна філософія. *Течії і напрями*. — С. 213—294, а також за російським виданням: Общество и государство: неизбежный дуализм / Пер. Е.Л. Петренко. — М.: Республика, 1998.

Амартї Сена<sup>IV.2</sup>. Та зауважимо, що принаймні для певної фази капіталістичного господарства та економічної теорії конститутивним було вивільнення економічних чинників від етичних, однак і філософії, яка вважає таке вивільнення позірним або навіть згубним, варто зрозуміти всесвітньо-історичну значущість цього досвіду.

Назва розділу може викликати й друге заперечення, зокрема, якщо розглядати капіталізм під кутом зору філософії історії. Адже, як відомо, поняття “капіталізм” не є безсумнівним. І хоча на нього можна натрапити вже на початку XIX століття, здебільшого це поняття застосовується тільки Марксом<sup>V</sup>, набуваючи цілої низки позаекономічних коннотацій, від яких більшість сучасних економістів-теоретиків прагнули б відмовитися. Сумнівними є насамперед не коннотації, пов’язані з негативними оцінками (*pejorativ-wertende Konnotationen*), адже уникати таких оцінок є тривіальною вимогою будь-якого неупередженого наукового дослідження, принаймні на початковій фазі його здійснення. Я радше маю на увазі ту обставину, що Марксом започатковується традиція використання поняття “капіталізм” здебільшого для визначення певної історичної (економічної і навіть соціальної) *доби*, яка вирізняється принаймні на тлі колишніх, а часто-густо й прийдешніх, епох. Утім, такий підхід не є самоочевидним; скажімо,

<sup>IV</sup> Сен (Sen), Амартї (Amartya) (нар. 1933 р. в Індії, штат Бенгалія) — індійсько-британський теоретик економіки, лауреат Нобелівської премії, навчався в Кембріджі. В 1963—1971 рр. — професор університету в Делі, 1971—1977 рр. — професор Лондонської школи економіки, 1977—1988 рр. — професор Оксфордського університету, зробив внесок у розвиток аксіоматичної теорії суспільного вибору, а також аналізу актуальних проблем масової бідності, визначив індекс бідності. Усі ці проблеми тісно пов’язував із загальним інтересом до проблем розподільчих відносин і соціальної справедливості в суспільстві.

<sup>V</sup> Маркс (Marx), Карл Гайнріх (1818—1883) — німецький економіст, соціолог, політичний діяч, на основі матеріалістичного розуміння історії та закону доданої вартості (закону капіталістичної експлуатації) висунув концепцію історичності капіталізму та необхідності подолання його майбутнім комуністичним суспільством.

фрайбурзька школа<sup>VI</sup> користується не історичним, а типологічним поняттям “капіталізм”. За цією методологією, в перебігу всієї історії завжди існує одне й те саме завдання розпорядитися досить обмеженими ресурсами, і це завдання вирішується засобами або централізованого, або ринкового господарства. Не заперечуючи певної можливості застосування понять ринкового та планового господарства щодо, скажімо, античності, я, втім, наполягатиму на докорінній відмінності новочасової структури ринкового господарства від усіх інших його структур, зауважуючи, що тільки новоевропейське ринкове господарство коректно називати “капіталізмом”<sup>3</sup>. Відтак я прагнути тематизувати етичні проблеми, пов’язані зі специфікою саме *новочасового* ринкового господарства, зокрема зупинюся на питаннях, що набули особливої актуальності з розвитком індустріального капіталізму<sup>4</sup>.

Звісно, з положення про “капіталізм” як визначального для доби поняття аж ніяк не впливає, що я згоден з марксистською критикою капіталізму — праці Зомбарта<sup>VII</sup>,

<sup>VI</sup> Фрайбурзька школа — напрям у західній економічній думці, пов’язаний насамперед з розробкою неоліберальної теорії соціального ринкового господарства. Її засновник — син видатного філософа, лауреата Нобелівської премії Рудольфа Ойкена Вальтер Ойкен (1891—1950), погляди якого спираються на уявлення про “господарські порядки”, для конструювання яких використовується інституціоналістська ідея принципової значущості соціальних інституцій і політичної влади для функціонування економіки (ордолібералізм), що визначає врешті-решт два ідеальні типи господарства: централізоване та ринкове. В повоєнні роки ідеї фрайбурзької школи перетворюються на офіційну доктрину західнонімецького уряду на чолі з канцлером ФРН (1963—1966 рр.) Людвігом Ерхардом (1897—1977) задля створення “соціального ринкового господарства”.

<sup>VII</sup> Зомбарт (Sombart), Вернер (1863—1941) — німецький економіст, соціолог, історик культури, один з фундаторів (поряд з М. Вебером, Ф. Гьоннісом, Г. Зіммеlem) німецької теоретичної соціології, який, поєднуючи неокантіанство, феноменологію, філософію життя та ін. висунув відмінну від марксистської теорію капіталізму.

Вебера та Шумпетера<sup>VIII</sup> довели слухність неомарксистського погляду на те, що без розвитку певних, прикметних саме для нового часу, категорій і цінностей не було б (модерного) капіталізму. (Утім, слід визнати, що, незважаючи на очевидну хибність Марксової теорії вартості, “Капітал” і досі залишається одним із найвидатніших творів і з огляду на соціологічно-історичний аналіз господарства, і з огляду на спробу концептуальної реконструкції категорій національної економії<sup>5</sup>.) Тимчасом як Вернер Зомбарт<sup>6</sup> і Йозеф А. Шумпетер<sup>7</sup> відрізняють капіталізм не тільки від минулих, а й від майбутніх (“соціалістичних”) епох, я вважаю цілком виправданим скепсис Вебера щодо цього, і не лише з огляду на крах реального соціалізму. Ми не знаємо, яка суспільна форма буде спадкоємцем капіталізму — адже ми не знаємо, чи матиме він спадкоємців взагалі. Банкрутство соціалізму вже позаду, банкрутство сучасної форми капіталізму, мабуть, ще попереду. Я переконаний, що новочасова форма капіталізму також містить деструктивні чинники, здатні привести людство до катастрофи — за умови (і тільки за умови), якщо не вдасться на основі нової господарської етики вирішити обидва найважливіші питання кінця XX й наступного XXI століть, а саме — подолання екологічної кризи та вирішення проблеми третього світу.

Однак я певен, що дискусії навколо проблем етики капіталізму будуть плідними лише тоді, коли економічна теорія не розглядатиметься (як це часто робиться в англосаксонських дискусіях) як цілком автономна наука, що, так би мовити, тільки *post factum* вдається до філософської рефлексії. Спираючись на теорію науки, я вважаю, що економічні науки (які не слід зводити до економічної

<sup>VIII</sup> Шумпетер (Schumpeter), Йозеф А. (1883—1950) — австро-американський економіст і соціолог, тлумачив економічну діяльність як стійку систему рівноваги. Під впливом ідей М. Вебера вважав, що існує певний “підприємницький тип”, який не зводиться до суто особистої енергії, і, окрім інституціональної структури (грошової та банківської систем), спирається ще й на традицію підприємництва, господарську налаштованість і відповідну мотивацію.

теорії) належать до соціальних наук, хоча й відрізняються від решти високим рівнем математизації. Однак формування в теорії, що досліджує *homo oeconomicus*<sup>IX</sup>, цієї калькуляційної *forma mentis* саме в такій практичній формі є, по-перше, соціальним фактом, а по-друге — історичною категорією: а тому економічна наука, як і будь-яка інша соціальна дисципліна, не в змозі визначити свій предмет поза історичними науками<sup>8</sup>. І хоча цілком слухним є твердження, що історична школа не змогла створити теорію, яка пояснила б складність сучасних економічних явищ, так само, на мою думку, не можна заперечити її внесок в усвідомлення того, що існують різноманітні економічні форми, а також усвідомлення соціальних, політичних і духовно-моральних передумов економічних систем, зокрема, етики капіталізму. Певна річ, соціально-теоретичний (*sozialwissenschaftliche*) аналіз ціннісних уявлень, якими засадничуються суспільні інституції — на кшталт того, що його було здійснено Максом Вебером, — навряд чи здатен вирішити нормативні проблеми; адже етику годі звести до соціальних наук. Однак без такого аналізу етична оцінка певної соціальної субсистеми залишається здебільшого абстрактною. Так само абстрактною вона залишатиметься і тоді, коли оцінюватиме нормативний зміст субсистеми тільки на основі оцінки її інституцій або її безпосередніх наслідків, тобто винятково в категоріях цієї субсистеми. І грандіозність, і небезпека такого феномена, як капіталізм, полягає саме в тому, що він має не тільки економічні наслідки: з одного боку, він зумовлений зрушеннями в нашій системі категорій і цінностей, а з іншого — він і спричиняє зміни в наших моральних уявленнях<sup>9</sup>. Залишаючи ж поза увагою цей тягар культурних наслідків капіталізму, нам не уникнути невиправданого спрощення етичної проблеми, якою і є капіталізм. А тому я прагнутиму зробити таке: по-перше, я хотів би (хоча б тільки описово) тематизувати духовні та моральні орієнтації, які уможливили розвиток новочасового ка-

<sup>IX</sup> людина економічна (*лат.*).

піталізму (I); по-друге, показати позитивне моральне значення інституцій капіталізму та його економічних і поза-економічних наслідків (II); по-третє, розкрити їхній негативний і суперечливий бік.

## I.

Згідно з усталеним визначенням капіталізму властиві три ознаки: приватна власність на засоби виробництва, управління економічними явищами на основі ринку і, нарешті, максимізація прибутку як мети господарства<sup>10</sup>. Тимчасом як перші дві риси подекуди були притаманні ще античному типу господарства, третій чинник є виключно новочасовим: тільки з орієнтацією на прибуток “економічна сфера” утворює автономну підсистему<sup>11</sup>. Навряд чи можна стверджувати, що “*augi sacra fames*”<sup>x, 12</sup> геть не відома античності, адже Платонова<sup>13</sup> та Аристотелева<sup>14</sup> критика прагнення прибутку як самоцілі передбачає наявність відповідної ментальності. Тимчасом як в античності та середньовіччя така ментальність властива небагатьом, специфіка новоєвропейського капіталізму здебільшого визначається переконанням, що легальне прагнення до зростання прибутку не тільки не ганебне, а й морально виправдане, понад це, навіть відповідає (як, скажімо, в кальвінізмі) моральному обов’язку<sup>15</sup>. Тільки такою зміною орієнтації пояснюється виникнення тієї, винятково новочасової, трудової моралі, без якої навіть найбільше користюлюбство найдібніших капіталістів-авантюристів не дало б змогу підкорити світ своїм економічним цілям. Мало що здатне так переконливо показати внутрішню амбівалентність капіталізму, як контраст між двома класичними історичними працями, в яких досліджується його раннє становлення — я маю на увазі “Протестанську етику та дух капіталізму” Макса Вебера (1904 — 1905)<sup>16</sup> та “Розкіш і капіталізм” Вернера Зомбарта (1912)<sup>17</sup>. Адже ті аскетичні, скупі на гроші та вільний час кальвіністи, що своїм

<sup>x</sup> проклята жадоба золота (*лат.*).

невпинним покликанням до праці та економічними здобутками прагнули заслужити милість Божу, зробили такий самий внесок у всесвітньо-історичне ствердження нової економічної системи, як і їхні коханки, чия найабсурдніша розкіш могла зрівнятися хіба що з розкішшю найрозбещеніших дворян і найзнатніших бюргерів. Аскеза й найсуворіша дисципліна у виробництві, розпуста й розкіш у споживанні — суперечність, яку Д. Белл<sup>x1</sup> вважає конститутивною для сучасності<sup>18</sup>, властива й героїчній добі раннього капіталізму. Я ще повернуся до моральної оцінки цієї суперечності.

Якщо вийти за межі суто економічної сфери, то навряд чи можна заперечити, що зміни у сфері ментальності, які призвели до капіталізму, є частиною загального духовного прориву, який Макс Вебер визначив як процес “раціоналізації”<sup>19</sup>. Без утворення незалежної держави (що через релігійні причини навряд чи можна було очікувати за доби середньовіччя), без раціоналізації системи права економічна діяльність не зазнала б універсальної обчислюваності, властивої тільки новочасовому капіталізмові. Поступова перемога принципу формальної рівності перед законом, визволення особи від феодальної залежності і — майже — безмежна значущість ідеї вільного договору (*Vertragsfreiheit*) надали капіталізму такі можливості розвитку, які ще більш розширилися завдяки перемозі демократичних ідеалів, до яких, вочевидь, ринковий принцип дуже близький. Безперечно, перехід від раннього, або торгового, капіталізму до розвиненого, або індустріального<sup>20</sup>, був би неможливий без зв’язку модерного капіталізму з новоєвропейською наукою та технікою; тільки завдяки цій тріаді виникла “надструктура”<sup>21</sup>, яка так змінила людську культуру, і навіть біологічну ситуацію на нашій планеті, як жодна інша подія в історії людства. Оскільки я вже писав про це в іншій своїй праці<sup>22</sup>, вдовольнюся

<sup>x1</sup> Белл (Bell), Деніел (нар. 1919 р.) — американський соціолог неоконсервативного спрямування, фахівець у царині історії та прогнозування суспільства, автор концепції постіндустріального суспільства.



лише зауваженням, що комбінація капіталізму, модерної науки й техніки вже тому була такою успішною, що всі ці три чинники об'єднувалися *одним* духом, а саме духом модерну: ціннісна перевага штучного над природним, нескінченного над кінечним, нарешті програма редукції якості до кількості є спільною прикметою для модерної науки, господарства й техніки, що відділяє їх глибокою межею від античності.

Амбіційнішою, бо водночас і глибшою, і складнішою для обґрунтування, і, втім, як на мене, безперечно слушною є теза, що новочасовий капіталізм і передбачає, і сприяє тому новому порівняно з античністю та середньовіччям типу людини, який не тільки має інші цінності та інакше мислить, а й інакше відчуває, — типу людини, який такі різні філософи економіки, як Маркс і Зомбарт, однаково називали “буржуа”<sup>23</sup>. В чому полягає сутність буржуа? Я вважаю, що буржуазна самосвідомість є законмірним наслідком емансипації новочасової суб’єктивності від Бога як основного поняття середньовічного мислення<sup>24</sup>. У своїх московських лекціях про сутність новочасової метафізики<sup>25</sup> з огляду на розвиток філософії XVII та XVIII століть я відзначав найважливіші історичні ознаки свідомості, які обумовлюють становлення модерної суб’єктивності; йдеться про три ознаки, серед яких відповідно до нашого дослідження особливого значення набуває друга. Усі три ознаки пов’язані з руйнацією первісної єдності і започатковують процес категоріальної диференціації, який сприяє відповідному процесу виокремлення та укріплення соціальних субсистем. Я маю на увазі, по-перше, Декартове протиставлення фізичного та психічного, зовнішнього та внутрішнього, по-друге, Гоббсову спробу егоїстично-стратегічного обґрунтування моралі (на протигагу наївному протиставленню егоїзму та альтруїзму в класичній філософії моралі)<sup>26</sup>, і, по-третє, Кантову дуалістичну теорію буття та належності. І хоча метою “Левіафана” Гоббса є насамперед обґрунтування філософії держави, в цьому творі, безперечно, закладено

фундаментальні антропологічні та етичні підвалини капіталістичного господарства, зокрема, й пізніших економічних теорій. У певному розумінні можна сказати, що Гоббс набагато сучасніший, ніж Адам Сміт<sup>xii</sup>. Тимчасом як основоположення Смітової економічної теорії виводяться з теорії етики, яка поряд з егоїстичними та асоціальними припускає й соціальні афекти та почуття симпатії<sup>27</sup>, Гоббс, по-перше, виходить з абсолютного егоїзму як основного мотиву людської діяльності: держава та господарство мають спиратися на раціональний егоїзм; і не випадково Бен-там<sup>xiii</sup> — фундатор англійського утилітаризму, який за-клав етичні підвалини неокласики, звертається саме до Гоббса. По-друге, Гоббс з нещадною ясністю тлумачить людську працю як товар поряд з іншими товарами<sup>28</sup> — вже тут закладаються підвалини для подальшої елімінації поняття цінності (Wertbegriff) з національної економіки. Безперечно, поняття цінності порівняно з іншими фундаментальними поняттями теорії народного господарства найбільше пов’язане з філософією<sup>29</sup>; оскільки воно є нормативним поняттям, яке уможливорює визначення фактичної ціни як справедливої або несправедливої. Уся традиція<sup>30</sup>, починаючи з Аристотелевої “Нікомахової етики”<sup>31</sup>, припускає, що це нормативне поняття має сенс, понад це, воно необхідне, хоча конкретне застосування цього поняття залишається доволі суперечливим. Поняття цінності фундаментальне й для класичної економічної

<sup>xii</sup> Сміт (Smith), Адам (1723—1790) — шотландський економіст і філософ, представник моральної філософії, один із засновників класичної буржуазної політекономії; в працях “Дослідження щодо природи та причин багатства народів” (1776), обґрунтував принципи “трудової теорії вартості”, а в “Теорії моральних почуттів” за-клав основні поняття моральної філософії на основі дослідження феномену симпатії.

<sup>xiii</sup> Бен-там (Bentham), Єремія (1748—1842) — англійський філософ моралі та юрист, родоначальник утилітаризму, згідно з яким головним моральнісним принципом, що не потребує доведення й править за основу нормативних суджень, є корисність. Основні праці — “Вступ до принципів моралі та законодавства” (1789), “Деонтологія, або наука про мораль” (1834).

теорії<sup>32</sup> — як відомо, Адам Сміт і Девід Рікардо<sup>XIV</sup> (в певних межах), а особливо Карл Маркс, застосовують трудову теорію вартості, яка переносить центр ваги до сфери виробництва, а тому не здатна вирішити класичну антиномію у сфері цінностей. Школа граничної користі в її трьох варіантах — Віденська, Лозаннська та Англо-американська<sup>XV</sup>, навпаки, виходить із суб'єктивних потреб, зі сфери споживання, яка відповідно опосередковується сферою виробництва в теорії рівноваги. Тимчасом як спочатку на основі цього нового підходу висувалася претензія вирішити проблему вартості, пізніші представники неокласики, починаючи з Густава Касселя<sup>XVI</sup> поступово відходять від застосування поняття вартості незалежно від дескриптивної теорії ціноутворення. Відтак вони приєднуються до дедалі потужнішої тенденції соціальних наук ХХ століття, яка вимагає “незалежності від цінностей” і тим самим звільнення від філософії<sup>33</sup>, — наскільки це правильно, ми ще побачимо.

Я звернувся до цього історичного екскурсу саме тому, що першим мислителем, який вважав нормативне поняття цінності непотрібним, і був Гоббс. Так само, як у філософії права (незважаючи на мінімальний залишок концепції природного права), він вирішує етичне запитання “що таке справедливий закон?”, начебто розрубує гордіїв вузол — “такий, що виданий правителем”, так само він вважає ціну *per definitionem* справедливою, якщо вона встановлена ринком. Не нормативне поняття

<sup>XIV</sup> Рікардо (Ricardo), Девід (1772–1823) — англійський економіст, один із засновників класичної буржуазної політекономії, розбудовував (поряд з А. Смітом) трудову теорію вартості.

<sup>XV</sup> йдеться тут про вже згадуваний напрям у західній економічній теорії кінця ХІХ — початку ХХ століть, а саме — неокласику, що спирався на теорію граничності користі, згідно з якою ціна товару визначається тим, що збігається суб'єктивна оцінка корисності товару з боку і покупця, і продавця.

<sup>XVI</sup> Кассель (Cassel), Карл Густав (1866–1945) — шведський економіст, математик, представник пізньої неокласики, праці в царині дослідження грошей і господарської кон'юнктури.

цінності є основою для ціни, а навпаки, ціна є основою для цінності; це стосується й людини: “The *Value*, or worth of a man is as of all other things, his *Price*; that is to say, so much as would be given for the use of his *Power*: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgement of another.... And as in other things, so in men, not the seller, but the buyer determines the *Price*” [“*Вартістю*, або цінністю, людини є, подібно до всіх інших речей, її ціна, тобто вона складається з того, що можна дати за використання її сили, і тому вона не абсолютна, а залежить від потреби та оцінки іншого... І як щодо інших речей, так само й стосовно людини, визначає ціну не продавець, а покупець”]<sup>34</sup>. Аби збагнути, про яку революцію тут ідеться, це речення варто прочитати двічі: вже не економія спирається на етику, а етична категорія цінності зводиться до ціни, яка встановлюється ринком. Гоббс започатковує ту ментальність, яка, на мою думку, є найневтішнішим, з морального погляду, наслідком капіталізму, що блискуче характеризується положенням “knowing the value of nothing and the price of everything”<sup>XVII, 35</sup>, і ще гірше: знання ціни супроводжується впевненістю в марності питання, яке виходить за її межі, а саме в марності питання про цінність. (Із цього положення логічно випливає, що в принципі усе продається.) Звісно, за таку елімінацію поняття цінності відповідальний не капіталізм як такий; також і модерне природознавство як таке не доконечно містить сциєнтизм. Та оскільки економічна діяльність, принаймні з розвитком стратегічної раціональності, суттєво визначається теоретичними припущеннями щодо поведінки інших суб'єктів і оскільки економічні науки не тільки описують форми господарювання, а й визначають їх, я вважаю цілком доречним віднести започатковану Гоббсом і завершену пізньою неокласикою елімінацію поняття цінності до історії капіталістичної економіки.

<sup>XVII</sup> не знаючи цінності, та знаючи ціну (англ.).

## II.

Як видно з попередніх міркувань, я не вважаю, що етика є тільки *однією* з категорій, тобто такою, що існує поряд з іншими, скажімо, поряд з економікою<sup>36</sup>, адже на основі такого підходу домагання моралі були б обмеженими, відтак годі було б сподіватися оцінювати моральними критеріями інші соціальні сфери, такі, скажімо, як стосунки між статями (Sexualität), господарство, державу, релігію та ін. Я радше вважаю, що будь-яка людська діяльність — і індивідуальна, і колективна — підлягає оцінці на основі морального закону, і попри безліч речей, які є морально індиферентними, саме ствердження цієї індиферентності передбачає моральне судження. Безумовність (Unhintergebares) моральної сфери цілком обґрунтовується вже тим, що будь-яке заперечення моралізації певних соціальних сфер теж є моральним судженням; та цим, напевне, ще не вирішується питання, *що* слід вважати моральним. Зокрема однією з основних проблем, що має важливе значення для оцінки капіталізму, є проблема чіткого визначення відношення між *егоїзмом* та *альтруїзмом*, або *стратегічною* та *комунікативною* діями<sup>37</sup>. Не менш важливо у моральних оцінках чітко відрізнити те, що в дії або інституції є *цінним* самим по собі, від того, що є в них *корисним*, тобто цінним за наслідками. І, нарешті, досліджуючи таке складне соціальне явище, як капіталізм, слід чітко відрізнити раціональність *дії* та *системну* раціональність: безперечно, існує власне системна логіка, і було б доволі наївним вважати, що етичні вимоги, які ми висуваємо до дій, цілком незалежні від історично значущої системної логіки<sup>38</sup>. Навіть вважаючи цю логіку морально сумнівною, не варто одразу вимагати від індивіда, який має обов'язок самозбереження, їй суперечити; навіть і тоді, коли він має благородні моральні прагнення здійснювати позитивні зміни, абстрактна негація системної логіки може бути непродуктивною. Нарешті, адекватна оцінка капіталізму, на мою думку, можлива, коли ми визнаємо, що він *здатний функціонувати тільки в певних правових, соціальних і політичних рамках*. Прагнення

Гоббса навіть у державі вбачати дію принципу раціонального егоїзму я вважаю просто абсурдним, адже на основі цієї позиції годі обґрунтувати елементарний правовий принцип “*pacta sunt servanda*”<sup>xviii</sup>. Утім, якщо існує державний, політичний устрій, який передбачає дещо більше, ніж егоїстичне моральне почуття, доречно допустити автономізацію раціонального егоїзму в окремій субсистемі, і (тільки за цієї умови) дбати про те, аби ця субсистема та пов'язана з нею ментальність не перетворилася на універсальну<sup>39</sup>.

Що можна оцінювати в капіталізмі як позитивне? Почнемо з класичного аргументу на його користь. Безперечно, порівняно з капіталізмом жодна інша економічна система не здатна була забезпечити добробут такій великій кількості людей. Цей аргумент свідчить про *наслідки* капіталістичного господарювання, причому безпосередні наслідки; адже головною метою економічної діяльності, без сумніву, є сприяння добробуту. Звісно, вагомість аргументу залежить, по-перше, від того, яка цінність приписується добробуту. Втім, він у будь-якому разі є цінністю, навіть якщо й не найвищою: не тільки докапіталістичні, а й соціалістичні економічні системи прагнули подолати найстрашніше — голод, який загрожує елементарному благу, людському життю, і навіть здатен його знищити. Духовне життя, своєю чергою, передбачає певну свободу від піклування про виживання (втім, це аж ніяк не означає, що рівень культури прямо пропорційний рівню добробуту; навпаки, починаючи із певного рівня велике багатство, принаймні коли воно не поєднується з засвоєною ще із дитинства культурою розпоряджатися ним, може тільки зашкодити духовному та моральному становленню і навіть розвиткові глибшого відчуття щастя).

По-друге, в цьому аргументі важливу роль відіграє та обставина, чи йдеться тут про традицію утилітаризму, чи про започатковану Кантом теорію справедливості. Як відомо, для утилітаризму найвищою метою є максимальний

<sup>xviii</sup> угоди слід дотримуватися (*лат.*).

добробут незалежно від питання про розподіл, тимчасом як ідея справедливості (яку неможливо реконструювати на утилітаристських засадах) пов'язана передусім з якомога рівномірнішим розподілом. Можна констатувати, що в історії капіталізму здійснився перехід від утилітаристських критеріїв до критеріїв справедливості: тимчасом як на ранній стадії віддавалася безумовна перевага зростанню виробництва навіть за рахунок загострення соціальних суперечностей (з ризиком політичної конфронтації), внаслідок переорієнтації розвитку до соціальної держави з кінця XIX століття набула значущості проблема справедливого розподілу, принаймні в індустріальних державах.

Що стосується морально-філософської проблеми вибору між утилітаризмом та ідеєю справедливості, то мені здається, що завдяки Джону Ролзу<sup>XIX</sup> в цьому питанні позначився вирішальний компроміс: принцип справедливості, згідно з Ролзом, слід доповнити другим принципом, відповідно до якого економічні нерівності морально допустимі тільки тоді, коли вони корисні для всіх<sup>40</sup>. Безперечно, цьому аргументу відповідає соціальне ринкове господарство; адже ринкове господарство *ceteris paribus* — і це емпіричний факт — дає більший соціальний продукт бруто, ніж господарство планове, тимчасом як соціальне ринкове господарство переймається дотриманням принципів справедливості при розподілі. Втім, я не маю ілюзій щодо легкості обґрунтування конкретних політичних заходів у сфері економіки, коли йдеться про економіку добробуту; і проблема порівняння цінності окремих благ, і факт, що майже кожний політичний захід у сфері економіки залишає поза увагою добру частку населення, висуває проблеми, про які ми не маємо змоги тут говорити<sup>41</sup>.

<sup>XIX</sup> Ролз (Rawls), Джон (нар. 1921 р.) — американський філософ, який на противагу існуючим системам нормативної етики висунув теорію “справедливості як чесності”. Див. його книжки: Політичний лібералізм / Пер. О. Мокровольського. — К.: Основи, 2000; Теорія справедливості / Пер. О. Мокровольського. — К.: Основи, 2001.

Оскільки справедливість вимагає рівного ставлення до рівних, з критерієм справедливості пов'язане старе питання про нормативно релевантну рівність. Адже ця обставина, безперечно, відповідає глибоко вкоріненому переконанню, що більший успіх легітимізує й більші економічні права власності (*Vefügungsrecht*) (поміж іншим, однак не тільки тому, що більший успіх робить ймовірнішим розумне застосування цих прав). Звісно, особистий успіх людини є одним із чинників, з якого виникають права власності; однак за умов існування певного порядку успадкування воно також відіграє певну роль; навряд чи можна заперечити й значення талану. Що стосується проблеми права на спадок, то тільки мимохідь зазначимо, що чинне право наслідування не обов'язково має суперечити двом принципам Ролза і що подальшим витісненням приватно-власницького капіталізму капіталізмом менеджерів, а також руйнацією інституції сім'ї втрачають свою значущість і утилітаристські аргументи (зокрема, апеляція до значення сімейної культури в підприємстві).

Проблема справедливості спричиняє другий тип аргументів на користь капіталізму — я маю на увазі переконання, що тільки ця форма господарювання гарантує рівність і свободу, що вона відтак вже сама по собі, тобто незалежно від її економічних досягнень, є єдино морально легітимною<sup>42</sup>. Справді, навряд чи можна заперечити той факт, що свобода особи є важливою цінністю і що вона пов'язана з власністю, адже завдяки власності особа набуває об'єктивної реальності. Однак чи є свобода найвищою, тим паче єдиною цінністю? Саме тому, що капіталізм порівняно з попередніми суспільними формами, зокрема з феодалізмом, так високо підносить рівність, слід зауважити, що рівність загрожує свободі тоді, коли допускається брутальна економічна нерівність (інколи ця нерівність, зазначимо ще раз, пов'язана не тільки з особистим успіхом). Вимога періодично коригувати стартові можливості, аби гарантувати реальну рівність шансів, не безперечна; вона дедалі більше на-

в'язується саме тоді, коли в масштабі світової економіки, скажімо, списанням боргів корумпованих урядів третього світу, які відповідають радше інтересам багатих індустріальних країн, ніж власним народам, на десятиліття утворюється дисбаланс, внаслідок чого надання рівних шансів виглядає просто знуцанням.

З особливою силою, втім, постає ось яка проблема. Безперечно, за умов капіталізму успіх має той, хто інтерналізує логіку капіталістичної раціональності. Той, у кого капіталістична трудова мораль стала другою натурою, безперечно, матиме на ринку перевагу. Напевне можна стверджувати, що ці переваги є справедливими і що, мабуть, усі люди здатні до цієї трудової моралі. Однак навряд чи можна заперечувати, що процес становлення новочасової трудової моралі є досить тривалий, болючий і повинен мати свої передумови. В одній тільки Європі за нього сплачено ціною багатьох жертв — годі вже казати про третій світ, де бракувало релігійно-світоглядних передумов, закладених християнством, зокрема протестантизмом, для швидкого завершення цього процесу. Сучасний дисбаланс світової економіки пов'язаний саме з цією проблемою; і за умов прикметної для сучасного світу культурної асинхронії було б наївно, або навіть цинічно, очікувати подолання суперечності між Північчю та Півднем за короткий термін. В європейських країнах і США нерівності пом'якшуються, позаяк існує державна інстанція, яка цією проблемою опікується; однак з огляду на те, що, попри існування всесвітньої економіки, глобальна економічна політика досі відсутня, а національні економічні політики тільки частково узгоджені між собою, немає підстав припускати, що глобальний розвиток капіталізму матиме аналогічний результат і у світовому масштабі. Навпаки, безконтрольне зростання потреб, які взмозі задовольнити тільки капіталізм, без становлення відповідної трудової моралі, яка тільки й здатна їх задовольнити, може призвести тільки до втрати особистої гідності, до проституції в широкому й вузькому сенсі слова.

Безперечно, механізм ринку тільки тоді взмозі призвести до загального добробуту, коли наявні певні інституційні рамки і відповідна їм ментальність. Зокрема капіталізм передбачає високу оцінку праці як самоцілі, яка не є самоочевидною і може бути позитивно оціненою, спираючись на дві підстави. З одного боку, вона дає людині здатність швидко та ефективно досягати цілей (не тільки економічних), і в тому вбачати й щось корисне, тільки за умов, коли переконаний, що ціль за своєю суттю моральна. По-друге, становлення відповідного типу трудового етосу йшло пліч-о-пліч з розвитком таких чеснот, як справедливість, відповідальність, самодисципліна, здатність передбачити наслідки своєї діяльності як самоцілі, адже ці чесноти посилюють панування людини над власною природою<sup>43</sup>.

Та справді позитивним у капіталізмі є те, що результат його специфічної системної раціональності морально відрадіший, ніж дії окремих ідивідів. Саме в цьому полягає сенс "invisible hand"<sup>xx</sup>, яка до певної міри є секуляризованим варіантом божественного провидіння; її сенс у тому, що із загального прагнення власної користі постає спільне благо. Я вже зазначав, що цей зв'язок не безпосередній, а залежить від наявності певних правових, культурних і політичних інституційних рамок<sup>44</sup>; однак той факт, що він виникає за певних обставин, заперечуватиме тільки ідеологічно упереджена людина. Та яким чином цей зв'язок можна оцінювати моральними категоріями? Насамперед, незалежно від загального результату слід зауважити, що незаперечним є моральний обов'язок піклуватися про самого себе — вже хоча б тому, що в іншому випадку, скажімо, в соціальній державі, цей тягар перекладатиметься на плечі інших. Слід визнати, що в системі, в якій завдяки певним механізмам врівноваження загальне прагнення до власної користі веде до спільного блага, не буде аморальним вдаватися до економічного егоїзму, звісно, якщо (і тільки якщо) суб'єкти готові змінити ті

<sup>xx</sup> невидима рука (англ.).

інституційні рамки, які заважатимуть прямуванню егоїзму до спільного блага. Та якщо усунення економічного егоїзму людини призводитиме до апатії, яка порівняно з ринковим економічним ладом ще більше суперечила б спільному благу, це усунення буде абсолютно аморальним (навіть коли цього можна досягти й без насильства). Відмова ідеології планового господарства визнати в соціальній реальності розум, який переважає інтенції діючих індивідів, пов'язана з волею до панування, властивою новоевропейській суб'єктивності, яка визнає тільки витворене нею самою суще; вона не може змиритися з тим, що не її партикулярна, або навіть колективна, воля є абсолют, а сам абсолют радше виростає з того, що викристалізовується у взаємодії окремих воель. На мою думку, слід спокійно ставитися до того, що ринковому господарству на противагу плановому не доводиться покладатися на добру волю окремого індивіда, аби досягати морально пристойного результату; той факт, що інституціалізовані ринкові механізми перебирають на себе значну кількість рішень за моральне буття, оскільки ринок безпосередньо карає за помилки, свідчить про суттєве розвантаження людини, і його аж ніяк не слід зводити до втрати автономії волі.

Безперечно, поза тим, що ринок є чинником демократичної структури — адже своїм споживчим вибором будь-який громадянин впливає на виробництво, чого не скажеш про планове господарство, також і взаємозалежність осіб, притаманна конкурентній економіці, в якій працедавець завжди має вибір на ринку праці, безперечно, прийнятніша, ніж у бюрократичному плановому господарстві. Навіть більше, з огляду на Concorcet-oder Arrow-paradoxons<sup>xxi</sup> можна стверджувати, що “голосування доларом” забезпечує ін-

<sup>xxi</sup> Concorcet-oder Arrow-paradox — одне з основних понять національної економії, яке означає, що індивідуальні уподобання не завжди послідовно пов'язані між собою. Уявімо собі, що треба віддати перевагу одній з трьох осіб у таких комбінаціях: 1) A B і B C; 2) B C і C A; 3) C A і A B. Ми побачимо, що при голосуванні A бере гору над B, B — над C, проте C — над A! Отже, порядок уподобань не послідовний.

дивіду значно більші можливості волевиявлення, ніж політичне голосування. Втім, я не вважаю, що політична сфера має витлумачуватися на кшталт економічної; понад це, як я вже зазначав, автономізація економічної сфери тільки тоді має шанси діяти відповідно до спільного блага, коли існує політична свідомість, яка виходить за межі раціонального егоїзму. Однак я вважаю, що Козловські має рацію, говорячи про наївність спроби поєднати критику ринку зі сліпою вірою в спроможність суто формальної демократії вирішувати важливі проблеми<sup>45</sup>. Адже один з провідних принципів демократії — можливість волевиявлення кожного — найліпше реалізується саме за ринкових умов<sup>46</sup>.

### III.

Досі я наголошував на суттєвих перевагах капіталізму: економічна ефективність, повага до свободи та рівності індивіда, становлення відповідних чеснот, формування вищої, незалежної від сваволі індивіда системної раціональності, повага до демократичних принципів. А що є вадами цієї системи?

Починаючи з найбезпосереднішої проблеми — проблеми добробуту, цілком виправдане припущення, що тільки певні правові та політичні інституційні рамки можуть утримати капіталістичне суспільство від гострої суперечності між бідними та заможними. Поза тим, сподівання марксизму на перехід від ринкового до монополістичного капіталізму не справилися не тому, що ринок як такий не припускає подібного розвитку, а тому, що засобами антимонопольного законодавства держава цей розвиток приборкала; навіть тільки одна обставина — я маю на увазі безперечну перевагу всеосяжної конкуренції для споживачів — є вагомим аргументом на користь ринку. І той факт, що зубожіння робітничого класу не відбулося, слід завдячувати не ринку як такому, а організації робітників у профспілки та їхній політичній боротьбі. Однак мені здається, що соціальне питання щодо робітників індустріального суспільства сьогодні

вирішено, і обмежувати критику капіталізму цією проблемою означало б відволікатися від важливіших питань.

Які ж це питання? По-перше, це проблема безробіття, наслідки якої сягнули такого рівня, що їх небезпідставно називають новим соціальним питанням<sup>47</sup>. Безперечними є й складність причин безробіття, і можливість зменшити його найтяжчі наслідки засобами соціальної держави, не заперечуючи, однак, того, що саме це явище свідчить про приципові межі капіталізму (відволічимося від питання про кон'юнктурні цикли). Адже, з одного боку, для капіталізму характерна неймовірно висока оцінка праці, насамперед виробничої (*Erwerbsarbeit*), безпрецедентна порівняно з усіма іншими культурами, які здебільшого надавали ціннісну перевагу дозвіллю; та, з іншого боку, капіталізм — мало не єдина економічна форма, яка (принаймні, разом із розвитком техніки) здатна привести світ до такого становища, в якому зводиться нанівець потреба в фізичній праці, не ставлячи під сумнів задоволення основних потреб людини. Звісно, таке становище аж ніяк не запрограмоване — навпаки, екологічна криза та проблема третього світу незабаром призведуть до досить складного періоду в історії людства, а тому спекуляції довкола казкової країни дозвілля виглядатимуть просто непристойними. Втім, незважаючи на цю обставину, людству, впоравшись із екологічною кризою, безперечно, доведеться вирішувати проблему суспільства дозвілля, яка дедалі більше даватиметься взнаки: закономірний наслідок колосального розвитку виробництва в капіталістичному суспільстві. Та водночас, завдяки своєму значному сприянню приватній сфері, капіталізм дедалі більше, ніж досі, руйнуватиме здатність традиційної культури наповнювати дозвілля смыслом; тому цілком реальною є небезпека, що капіталізм, досягши своєї мети (звільнення людства від праці через найбільше в історії людства спонукування до праці), кине людей у світ, який разом із втратою ритмічної зміни праці та дозвілля втратить будь-яку привабливість<sup>48</sup>. Взаємодоповнювальність трудоголіка і споживача наявна

вже сьогодні, і якщо на початку новочасової доби гідність пересічної людини визначається моральним і релігійним каркасом тодішньої культури, світ “бездуховних фахівців і безсердечних споживачів”<sup>49</sup> може стати останнім словом капіталізму.

Я не знаю, чи буде втіхою те, що за такої перспективи остаточної втрати смислу та цінностей нагальнішими поставатимуть передусім дві цілком реальні проблеми: з одного боку, екологічна, з іншого — проблема третього світу (про останню йшлося вище). Ці проблеми настільки важливі — цілком ймовірно, вони унеможливають виживання *homo sapiens* на нашій планеті — і настільки складні, що, мабуть, навряд чи підвладні вирішенню в контексті обговорюваної теми. Однак зазначимо, що без капіталізму, тобто без індустріального капіталізму, зокрема, без його зв'язку з ідеалом масового споживання, не виникла б і екологічна криза. Втім, я не вважаю, що раціональне вирішення екологічних проблем можливе без орієнтації на ринкове господарство<sup>50</sup>, але тим більше варто звернути увагу на те, що сучасні інституційні рамки індустріального капіталізму призвели до такої руйнації природи, на яку не спроможна була жодна інша форма господарювання в минулому. Зокрема це стосується проаналізованої А. Маршалом<sup>xxii</sup>,<sup>51</sup> і А. Піру<sup>xxiii</sup>,<sup>52</sup> екстерналізації витрат,

<sup>xxii</sup> Маршал (Marshall), Альфред (1842—1924) — англійський економіст, один із засновників англо-американської школи неокласики, фундатор західної “економікс”, тобто економічної теорії, що заступила класичну “політичну економію”, вчитель Дж. Мейнрада Кейнса. Положенням про вирішальне для ціноутворення значення функції попиту та пропозиції Маршал прагнув усунути з економічного аналізу категорію вартості, розбудовуючи теорію “ціни без вартості”. Висунувши принципи взаємодії, він протиставив каузальному методу розкриття причиново-наслідкових залежностей явищ і процесів функціональний метод.

<sup>xxiii</sup> Піру (Pigou), Артур (1877—1959) — англійський економіст, учень Маршала, колега Кейнса, висунув економічну теорію добробуту, показавши, що динамічна економіка реального світу, якій властива недосконала конкуренція, зазнає впливу з боку позаринкових взаємодій (“зовнішніх ефектів”). Сформулював принципи втручання держави в економічні процеси, не розриваючи, проте, зв'язок з неокласикою.

що набуває тут вирішального значення. Перекладення витрат на іншого — це може бути і сусіда, і наймані робітники, і власне підприємство, і навіть держава та прийдешні покоління — основний закон егоїстичної економічної діяльності, і елементарний припис етики — вимагати припинення цієї тенденції — звісно, є радше завданням держави, ніж економіки. Значущим тут має стати принцип відповідальності; понад це, до ціни повинні закладатися витрати, які відшкодуватимуть держава чи прийдешні покоління на відтворення довкілля.

Якщо ми хочемо покласти край сьогоднішній руйнації довкілля та запровадити екологічно-соціальне ринкове господарство, нам неодмінно слід змінити систему ціноутворення<sup>53</sup>, і ця зміна є етичною вимогою, навіть якщо вона закономірно спричинить обмеження споживання і через це засуджуватиметься як щось антисоціальне. Оскільки тривіальним є положення, що право на життя прийдешніх поколінь повинно мати ціннісну перевагу над правом необмеженого споживання теперішніх, і якщо соціальне ринкове господарство свою етичну легітимацію пов'язує з тим, що воно, на противагу капіталізму, який функціонує за принципом *Laissez-faire*<sup>xxiv</sup>, захищає соціально незахищених, то вимога економічно-політичного захисту найнезахищених, — а прийдешні покоління саме такі, — є лише логічним наслідком етичного принципу соціального ринкового господарства.

Насамкінець я хотів би зауважити, що етична легітимація підвищення цін стане можливою тільки тоді, коли ми остаточно подолаємо неокласичну тезу про те, що справедлива ціна *per definitionem* встановлюється ринком, і відродимо поняття цінності традиційної філософії та національної економії. Той факт, що трудова теорія вартості незадовільна, а з огляду на екологічні проблеми навіть хибна, цілком очевидно; адже вона не в змозі пояснити,

<sup>xxiv</sup> “дозволяйте діяти”, “дозволяйте йти своїм ходом” (*фр.*). Гасло фізіократів, що закликала до невтручання держави в економічне життя.

чому бідні природні блага доволі дорогі: якщо на них не витрачена праця, то, згідно з цією теорією, їхня вартість дорівнює нулю. Однак я вважаю, що й маржиналістська теорія вартості<sup>xxv</sup> не спроможна обґрунтувати адекватну екологічній кризі метатеорію господарства. Адже вона засадничується потребами саме тих, хто живе зараз, і не спроможна враховувати законні потреби прийдешніх поколінь. Відтак зрозуміло, що центральне поняття неокласики “ієрархія преференцій” надто суперечливе: адже самі преференції не є чимось безумовним (*unhintergehbaren*), вони творяться самим господарством (згадати хоча б рекламу). Окрім цього, неокласика безпідставно вважає, що може існувати тільки суто дескриптивно-психологічне поняття ієрахії преференцій. Навпаки, на мою думку, існує об'єктивна ієрархія цінностей, яка не збігається з фактичною ієрархією преференцій індивідів, передує їм і дає нам змогу судити про цінності окремих індивідів: їхні цінності залежать від рівня наближення їхньої ієрархії преференцій до об'єктивної ієрархії цінностей. Певна річ, існує чимала кількість благ, щодо яких вирішальним критерієм є просто смак; та коли йдеться, скажімо, про твори мистецтва, я вважаю актом духовного самозречення зводити (подібно до Гоббса) об'єктивну цінність до соціальної та економічної. Цілком ймовірно, що в ієрархії преференцій масової культури Мік Джеггер<sup>xxvi</sup> популярніший за Бетговена, чим і пояснюється ціна квитка на концерт “Роллінг Стоунз”. Утім, робити з цього висновок, що Джеггер ліпший за Бетговена, просто смішно. Отже, важливим завданням державної політики в сфері культури є піклування про непроминальні здобутки невідомих широкій публіці митців, принаймні збереження їх для прийдешніх поколінь.

<sup>xxv</sup> складова “маржиналістської революції” в неокласичній економічній теорії, за якою основою вартості є не витрати праці, а корисність.

<sup>xxvi</sup> Джеггер (Jagger), Мік (нар. 1943 р.) — соліст, керівник та автор пісень англійського гурту рок-музикантів Роллінг Стоунз (існує з 1962 р.).



Понад це, завдання і держави, і, певною мірою, окремих підприємців полягає ще й у витворенні якомога розумнішої системи преференцій: адже (повернімося до екологічної проблеми) одне тільки підвищення ціни на шкідливі довкілля продукти недостатнє для докорінної зміни поведінки споживача; ще й сам споживач має корегувати свою ієрархію преференцій. Не треба вводити себе в оману: за екологічну кризу винні не тільки виробники, як прагнуть переконати нас ті, хто, перекладаючи витрати на когось іншого, перекладає на них і відповідальність. Навіть найпересічніший споживач, тобто кожний з нас, актом купівлі вирішує долю довкілля. Це певна вада демократичного ринкового господарства. Та це і його перевага, і тільки від нас залежить, чи зможемо ми переорієнтувати його на щось позитивне.

Т Р Е Т І Й   С В І Т  
 Я К   Ф І Л О С О Ф С Ь К А  
 П Р О Б Л Е М А <sup>1</sup>

Назва цього розділу може викликати підозру принаймні в двох аспектах. По-перше, можна закинути, що поняття “третій світ” позбавлене змісту. З розпадом Варшавського пакту залишилося тільки два світи — світ багатих і світ бідних. Тому нагальне питання найближчого часу полягатиме в тому, чи належатимуть східноєвропейські країни та колишні країни Радянського Союзу до першого чи до — все ще так званого — третього світу, який відповідно і мав би називатися “другим світом”. Окрім цього, сам термін “світ” у такому контексті доволі суперечливий, адже він передбачає існування різних, незалежних одне від одного, світів, ставлячи під сумнів той факт, що всі люди живуть в єдиному взаємопов’язаному світі. Нарешті, різні числівники виконують не тільки означальну функцію. Вони навіюють те, що різні світи посідають різне місце в світовій ієрархії: перший світ має перевагу над третім, а метою третього світу є наближення до першого. Принаймні цей зміст криється за поняттями “розвинені країни” та “країни, що розвиваються”.

Та коли б ми й натрапили на ліпші поняття для визначення тієї складної реальності, яку ми й називаємо “третім світом”, нам не уникнути другого запитання: чому ця реальність є філософською проблемою? Неважко пересвідчитися в тому, що економісти, соціологи, політологи, антропологи і (дедалі частіше) природознавці, а особливо географи та біологи, що досліджують екологію, стикаються з цією реальністю. Але чому філософи? Справді, більшість

сучасних філософів цю проблему ігнорує, віддаючи перевагу розробці витончених теорій, які не мають жодного стосунку до досягнення світу, в якому ми живемо. Певна річ, цей закид ще не аргумент; мабуть, це вже фатум філософії якнайменше говорити про сучасний світ, світ, який насправді набагато складніший порівняно зі світом усіх колишніх культур.

Утім, той факт, що ми порушили перше запитання, частково є відповіддю й на друге, адже прояснення поняття — це класичне завдання філософії. Застосовуючи поняття “третій світ”, ми нашоуємося на значну кількість невизначених речей; і ця обставина викликає невдоволення, через яке ми й звертаємося до філософії. Починаючи з Платона, філософія здебільшого тлумачиться як універсальна метанаука, як дисципліна, що займається універсальними поняттями та засадами, на які спираються окремі науки, зазвичай не піддаючи рефлексії значущість цих понять і засад; відтак я глибоко переконаний, що прогрес природознавства та гуманітарних наук ніколи не зробить філософію марною. Навпаки, через потребу в міждисциплінарних дослідженнях філософія стане ще нагальнішою; ми дедалі більше пересвідчуємося, що адекватно зрозуміти таку складну проблему, як третій світ, мають співпрацювати представники різних дисциплін; і хоча до міждисциплінарних досліджень ми дедалі більше застосовуємо теорію науки, філософія, якщо її тлумачити як науку про принципи різних наук, якнайбільше такій теорії відповідає. Її значення особливо впадає у вічі, коли ми піддаємо рефлексії нормативні засади природничих і гуманітарних наук; нормативні положення ані аналітичні, ані емпіричні, а тому тільки філософія здатна їх обґрунтувати. Ми вже пересвідчилися, що й поняття “третій світ” іманентно містить нормативні коннотації; і чим дужче шукаємо чіткої відповіді на нормативне запитання, що нам слід робити, аби вирішити таку складну з етичного й політичного погляду проблему, як третій світ, тим більше потребуємо філософії. Адже зрозуміло, що поглиблення

провалля між першим і третім світами дедалі більше перетворюється на одне з найнагальніших моральних питань сучасного світу. Це провалля не тільки суперечить найелементарнішим уявленням про справедливість; разом з екологічною кризою<sup>2</sup> та наявністю засобів масового враження людей воно загрожує виживанню людства. Майже всі традиційні моральні питання порівняно із цими трьома проблемами здаються на диво застарілими, адже якщо нам не вдасться їх вирішити, майбутні покоління навряд чи зможуть сушити собі голову над якими-небудь моральними проблемами. Той факт, що нам не вдається інтегрувати нові норми, які стосуються екології та третього світу, до системи правил, що визначає наші дії, свідчить не тільки про непристосованість нашого західного суспільства. Цей факт, принаймні частково, свідчить ще й про вади дослідницької системи наших університетів, адже цим нагальним завданням ще й досі бракує місця в межах нашої моральної рефлексії.

У цьому дослідженні я намагатимуся, по-перше, проаналізувати виникнення проблеми третього світу в історичному ракурсі; адже без історико-філософської рефлексії більшість етичних і політичних досліджень залишатимуться абстрактними, а часто-густо й безплідними. Нам варто знати теоретичну сутність тієї проблеми, яку ми аналізуємо під кутом зору етики; а сутність культур годі збагнути без знання історії. Щодо проблеми третього світу цей історичний підхід має ще додаткову перевагу, пов'язану з тим, що вже в XVI столітті досягнення нормативних проблем, які стосуються до нашого предмета, досягло вражаючого теоретичного рівня: читаючи відомі твори Ф. де Віторії<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Віторія (Vitoria), Франциско де (1483—1546) — видатний представник іспанського Відродження, гуманіст, філософ, твори з філософії права якого заклали підвалини розвитку прогресивної правничої думки в Іспанії. Засуджуючи ідею “рабства від народження”, В. вперше в Саламанському університеті розробляв концепцію “справедливої війни”, висунув доктрину про право націй на свободу. Докл. про це див.: Віторія / Пер. Л. Ситниченко // Класики політичної думки. — К.: Тандем, 2002. — С.173—183.

та Бартоломé де Лас Касаса<sup>11</sup>, натрапляємо на аргументи, які можна використати у вирішенні нашої проблеми. По-друге, я намагатимуся проаналізувати різні моральні питання, які визначають наше відношення до третього світу; я зупинюся на економічних, політичних і культурних аспектах. Звісно, я не можу дати вичерпних відповідей, а тому вдовольнюся тим, аби якомога точніше поставити запитання.

## I.

На перший погляд, ситуація, що постає внаслідок загострення суперечності між так званими першим і третім світами, у світовій історії не є цілковито новою. Можна сказати, що вже зі становленням високих культур<sup>12</sup>, які виникали не одночасно, з'являється такий чинник, як “асинхронність” людського світу: існують культури, “розвиненіші” за інші, і ця відмінність у щаблі розвитку — головна причина появи значних етичних ускладнень у стосунках між культурами. Слід зауважити, що ця “асинхронність” є

<sup>11</sup> Лас Касас (las Casas) Бартоломé де (1474—1566) — видатний представник іспанського Відродження, гуманіст, проповідник, філософ і політик, один з родоначальників літератури Латинської Америки. Як прибічник залучення індіанців до християнства Лас Касас засуджував іспанських колонізаторів за жорстоке ставлення до тубільців і забуття євангельських заповітів, закликав до милосердя, проповідуючи ідею рівноправності людей перед Богом. Твори Лас Касаса (“Найкоротші повідомлення про розорення Індій”, “Історія Індій” та ін.), заперечуючи рабство людей і стверджуючи право націй на свободу, сприяли розвитку прогресивної правничої думки в Іспанії.

<sup>12</sup> “високі культури” — поняття сучасної західної філософії історії та соціальної філософії, яким позначається доба виникнення та ствердження великих культур і давніх цивілізацій — Єгипту, Месопотамії, Вавилону, Індії та Китаю, які на противагу так званім примітивним культурам характеризуються досить високим рівнем підкорення природи та соціальної організації, зокрема міст, держави, писемності, міфології, релігії та ін. (здогадно, виникають у V тис. до н. е.); цей період передував, за К. Ясперсом, “вісьовому часу” (між 800 до 200 рр. до н. е.), що характеризується становленням багатонаціональних імперій, універсалістської моралі та філософії (див.: Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 32—50).

неодмінною рисою людської історії; принаймні ймовірніше, що різні культури в різних регіонах розвиваються з різною швидкістю, ніж те, що вони розвиваються синхронно. Відтак асинхронія — не випадкове явище, а *conditio humana*<sup>14</sup>.

Застосовуючи поняття “розвиненіші”, я аж ніяк не наполягаю на тому, що цей розвиток однозначно позитивний, що він обов’язково призводить до вищої форми буття: до цього надто складного питання ми ще підійдемо<sup>3</sup>. Я тільки звертаю увагу на те, що культури змінюються і що існує певна закономірність цих змін: певні щаблі неодмінно заступають попередні. Новий щабель культури набуває певних рис, яких досі не було, і є певним кроком вперед у процесі раціоналізації<sup>4</sup> — наразі утримаємося від остаточної оцінки цього процесу.

І навіть якщо ми можемо говорити про раціоналізацію щодо різних культурних субсистем, я вважаю за потрібне обмежити нашу диференціацію фундаментальною дихотомією між ціле-(інструментальною) та ціннісною раціональностями. Цілерациональність орієнтується на те, аби знайти шлях для реалізації певної мети, і в цьому полягає її сутність; вона дістає свого найвищого прояву в наймовірній владі над природою та суспільством, яку надає людству сучасна наука й техніка (зокрема й соціальна технологія). Другий тип раціональності спрямований на те, щоб віднайти критерії, якими можна було б легітимувати наші цілі; і я переконаний (знову-таки не вдаючись до оцінки цього розвитку), що історія моральної свідомості людства визначається поступом у напрямі до універсалістських ідеалів, як вони започатковуються монотеїстичними релігіями, отримуючи згодом філософське обґрунтування в європейському просвітництві. Звісно, політична реалізація цих ідеалів передбачає й технічну раціональність; а тому відмінність між обома формами не абсолютна. Разом із тим слід неодмінно відрізнити одне від одного.

<sup>14</sup> ситуація людини (*лат.*).

Певна річ, “прогрес” цілераціональності гарантує (хоча й не завжди й не доконечно) розвиненішій культурі більшу владу над менш розвинутою — або внаслідок ліпшої організації її політичних структур, або через ефективніше господарювання, або завдяки кращій військовій технології, що виникає завдяки новим науковим відкриттям. Прогрес у сфері ціннісної раціональності призводить до відчуття моральної, а часто-густо й інтелектуальної зверхності, що легітиміє в очах більш високої культури асиметрію в її стосунку до менш розвинених. Наведу тільки два приклади: ставлення [давніх] євреїв до політеїстичних народів, що існували доволі, та давньогрецький поділ світу на греків і варварів. Навпаки, технічний прогрес здебільшого не призводить до такого відчуття. Звісно, це не виключає (і є навіть природним) те, що суспільство, маючи тільки технічну перевагу, аби легітимувати свою могутність, відчайдушно прагне виглядати в своїх очах таким, що має й моральну перевагу.

Культура, що має перевагу в технічній сфері, може (хоча й не обов’язково) використовувати її для підкорення інших культур; вона може використати цю перевагу тільки для самооборони або намагатися поширити свій вплив культурними, економічними і/або воєнними засобами. Культура, прогресивніша в ціннісно-раціональному аспекті, прагнучи робити те саме (хоча й не обов’язково); та очевидно, що вона не здатна до експансії, якщо її перевага обмежується *тільки* сферою ціннісної раціональності. Греки (їхній величезний внесок у розвиток наукової та моральної раціональностей не викликає жодного сумніву) до IV століття до н. е. не мали ані амбіцій, ані можливості підкорювати інші народи, а тільки прагнули боронити свою незалежність від персів; абстрагуючись від факту освоєння греками ще не заселених земель, слід зазначити, що експансія грецької культури розпочалася тільки тоді, коли самі греки були підкорені народом, який вважали нижчим у культурному сенсі, а саме — македонцями.

Александр Великий<sup>V</sup> — протагоніст європейського імперіалізму — здійснює першу спробу експансії західної культури на теренах досить давніх і розвинених незахідних культур<sup>5</sup>; з його славетними походами вперше постають моральні та політичні питання, дотичні до теми цього розділу. Навряд чи буде перебільшенням твердження, що план Александра зазнав поразки не тільки через його передчасну смерть, а й через те, що греки ані морально, ані інтелектуально не спроможні були із цими питаннями адекватно впоратися; спротив спробі Александра поєднати греків і представників східних культур та запозичити деякі риси східного способу життя був величезний<sup>6</sup>. Та його походи сприяли розвитку тих ідей, які зробили внесок в усвідомлення проблем, що виникли внаслідок взаємного впливу культур: за доби еллінізму етика полісу, така характерна для Платона та Аристотеля, поступається місцем універсалістській філософії моралі; і, відтак, виникає ідея космополітизму<sup>VI</sup>.

Наступним значним кроком в історії європейського імперіалізму була Римська імперія. Прикметно, що римляни підкорили не тільки менш розвинені з огляду на обидва типи раціональності культури; вони підкорили й греків, які компенсували свою політичну та воєнну слабкість перевагою в мистецтві та філософії. Особливість такої асиметрії потребує окремого дослідження, а з огляду на нашу мету вдовольнімося тільки зауваженням, що однією з причин величчя римлян було їхнє визнання певної переваги греків і прагнення якомога більше перейняти від них: у певному сенсі це був реванш греків над Римом<sup>7</sup>.

<sup>V</sup> Александр Македонський, Великий (356–323 до н. е.) — давньогрецький полководець, державний діяч, у результаті походів-завоювань якого виникла гігантська імперія, яка розпалася одразу після його смерті, розділвшись на окремі царства, очолювані Александровими полководцями (діадохами).

<sup>VI</sup> від гр. kosmopolites — громадянин світу, виникає в Давній Греції і пов’язується передусім зі стоїками, які вважали, що справжня держава — це не одна з історично відомих держав, а суспільство, що об’єднує мудреців усього світу між собою та богами.

Щодо менш розвинених культур, ними підкорених, варто звернути особливу увагу на два аспекти: римлянам вдалося інтегрувати інші культури до власної політичної системи саме тому, що вони наділили їх багатьма правами, панували порівняно справедливо, поважаючи чужі звичаї. До того ж вони заохочували прагнення цих культур бути в складі Римської імперії, надаючи їм можливість призвичаїтися до особливостей римського способу життя.

З іншого боку, варвари, як відомо, врешті-решт взяли над Римом гору. Починаючи з III століття н.е., більшість римських цезарів були вихідцями з менш розвинених культур, а в V столітті західну Римську імперію завоювали германці. Відтоді й досі не вщухає дискусія провідних істориків, філософів і теологів щодо реальних причин і значущості цієї безпрецедентної події в світовій історії, якою був крах великої культури, спричинений менш розвиненими в політичному, правовому та естетичному аспектах народами<sup>8</sup>.

Оскільки основні складові грецької та римської цивілізації були інтерналізовані кельтами та германцями, сформувалася та культура, яка сьогодні є підвалиною першого світу. Звісно, взаємопоєднанню римлян і германців сприяла та обставина, що суттєвим чинником системи легітимації нової культури стала релігія, яка, з одного боку, була універсальнішою, ніж усі попередні, а з іншого — задовольняла міфологічні потреби колишніх варварів<sup>9</sup>. Незважаючи на всі зміни від раннього середньовіччя до наших днів, жодне явище європейської культури не може зрівнятися у своїх руйнівних наслідках з кінцем грецької та римської культури; структурна трансформація європейської культури зумовлена внутрішніми змінами та їхньому поширенню на інші частини світу. Завдяки такому поширенню доля Європи перетворилася на долю всього світу; і третій світ є логічним наслідком обох чинників: європейської експансії та надзвичайного прогресу модерної Європи в межах обох понять раціональності.

Зауважмо, що сьогоднішня проблема третього світу трохи нагадує ситуацію, яка виникла внаслідок відкриття Америки. З XIV століття європейські народи розпочали колонізацію інших континентів — Африки, обох Америк, Азії і, нарешті, Австралії. Було б однобічним вважати вічну мальтузіанську проблему головним рушієм цього процесу. Люди терпіли голод і в ранньому середньовіччі, та ніхто й думки не мав залишити Європу. Щоб зважитися залишити за плечима Геркулесові стовпи, потрібні були значні зміни в ментальності<sup>10</sup>. Не буде перебільшенням, якщо пов'язати ці зміни з руйнацією скінченного Аристотелевого космосу, зумовленою переходом від середньовіччя до модерну<sup>11</sup>. Заперечення всіх наявних меж є одним з найголовніших наслідків модерного світу; і може викликати тільки захоплення інтелектуальною допитливістю, абсолютна віра в ідею та сила духу, що надихали Колумба.

Звісно, колонізація Америки зумовлена й значним економічним інтересом. Бурхливому розвитку торгового капіталізму напевне сприяло й те, що в Америці знайшли золото<sup>12</sup>. Поряд з інтелектуальною допитливістю та просто жадобою до збагачення значну роль відіграло бажання повернути до християнства тубільців; місіонерський поклик впливає з універсалістського характеру християнства. Аби досягти суттєві риси відношення між першим і третім світами з XV століття аж до наших днів, слід проаналізувати прикметне для цих відносин поєднання брутального підкорення тубільців і щирого бажання надати їм допомогу. Справді, взаємини іспанців з американськими колоніями в XVI столітті вражають і своєю неймовірною жорстокістю в поводженні з тубільцями, і своїм пошуком критеріїв справедливості у стосунках з індіанцями<sup>13</sup>. Читаючи “Brevisima relación<sup>VII</sup>” Лас Касаса<sup>14</sup>, переконуємося, що всі описані в них злочини свідчать принаймні про те, що громадськість Іспанії була вражена подіями, які відбувалися за тисячі миль, і справді переймалася проблемою справедливості. І не так легко відповісти на запитання,

<sup>VII</sup> “Найкоротші повідомлення” (*исп.*).

чи співвідповідальні за ці злочини й ті пастирі, які супроводжували конкістадорів, навіть коли вони засуджували несправедливість, адже принаймні їхня присутність її і виправдовувала. Навряд чи можна заперечувати, що своєю присутністю вони вже були причетні до того, що християнство перетворилося на одну з найлицемірніших релігій, яка говорила про універсальну любов і водночас виправдовувала жадливіх злочинців. Та безперечно й те, що без присутності місіонерів злочинів було б набагато більше. Лицемірство, принаймні теоретично, визнає якісь норми; отож воно дає пригнобленим можливість домагатися якихось прав. Відверта жорстокість може бути широю, однак ширість — не єдина чеснота. Відверта жорстокість не творить нічого позитивного; в лицемірстві, натомість, міститься сила, яка здатна жорстокість подолати.

Відкриття Нового світу якнайжадливіше змінило життя тубільців: великі центрально-американські та андійські культури<sup>15</sup> занепали, мільйони людей було знищено — їх або вбили, або вони вмерли від завезених європейцями хвороб. Криза ідентичності, що спіткала тубільців<sup>16</sup>, була не менш жадливою, ніж завдані їхнім тілам рани. Вони вже не належали ані до старої власної культури, ані до європейської. Асинхронія перетворилася не тільки на ознаку взаємин різних культур, а й на рису їхньої власної культури, що відтоді була не в змозі розвиватися органічно. *Внутрішня асинхронія* й справді є прикметною рисою культур третього світу<sup>17</sup>.

Ця зустріч докорінно змінила й душу Європи<sup>18</sup>. Відкриття інших культур, Нового світу розширило обрій і оприявило нові інтелектуальні можливості. Водночас ці відкриття викликали зневіру європейців у власній культурі, призвівши до кризи європейської ідентичності; вона поглибилася й через злочини, які європейці чинили. Значна кількість пізніших художніх творів про колоніалізм — згадаймо передусім роман Йозефа Конрада<sup>VIII</sup>

<sup>VIII</sup> Конрад (Conrad), Йозеф (Йозеф Теодор Конрад Налеч Коженівські, нар. в Україні 1857 р., помер в Англії 1924 р.) — англійський письменник польського походження.

“Heart of Darkness”<sup>IX</sup> — із жахом описують варварство європейців; у них цілком виправдано наголошено на тому, що запозичення європейцями деяких жорстоких ритуалів у тубільців з морального погляду значно жахливіше, ніж первісні звичаї варварів: адже регрес завжди огидніший, ніж брак розвитку. В цьому контексті зауважмо, що вже в XVI столітті започатковується тенденція до ідеалізації [образу] шляхетного дикуну. Ностальгія за архаїчним і відраза до свідомого варварства йдуть пліч-о-пліч; звісно, цей процес перетворюється на домінанту тільки останніми двома століттями, тобто тоді, коли новочасова суб’єктивність заперечує об’єктивну систему цінностей.

Через зіткнення європейців з американськими тубільцями вже в XVI столітті започатковуються дві важливі дисципліни: міжнародне право та антропологія. Книжка Вікторії “*Relectio de iure belli*”<sup>X</sup> — перша спроба обґрунтувати правові критерії справедливої війни, і, як зазначає в передмові сам автор, ця спроба зумовлена відкриттям Америки<sup>19</sup>; читаючи іншу його працю — “*Relectio de Indias*”<sup>XI</sup>, просто захоплюєшся рівнем аргументації. Вікторія засуджує спроби правового та морального виправдання завоювань, висуваючи правові норми, які не втрачають своєї значущості й сьогодні. Особливо заслуговує на увагу той факт, що домініканець засуджує ідею легітимації війни проти індіанців тією обставиною, що індіанці відмовляються від прийняття християнської віри (II 4); понад це, він вважає, що відмова прислуховуватися до місіонерів аж ніяк не виправдовує війну. Він постійно наполягає на тому, що правові відносини між іспанцями та індіанцями мають бути симетричними; права іспанців повинні відповідати й права індіанців (II 3). Ми бачимо тут застосування фундаментальної універсалістської ідеї християнського природного права до міжнародних і міжкультурних відносин; у філософії права просвітництва ця традиція

<sup>IX</sup> “Серце темряви” (англ.).

<sup>X</sup> “Про закони війни” (лат.).

<sup>XI</sup> “Про індіанців” (лат.).

дістає подальшого розвитку, результатом якого є універсалістська етика та сучасна правова держава. “Усі люди є розумними істотами” та “Індіанці не є за своєю природою рабами” — два найприкметніші положення Лас Каса-са в його суперечці з Гінесіусом де Сепульведо<sup>XII</sup>, який звертається до вчення Аристотеля про природне рабство<sup>XIII</sup> як засобу легітимізації ставлення іспанців до індіанців<sup>20</sup>.

Утім, застосування універсалістських ідей до інших культур — не єдиний здобуток XVI століття. Другим важливим здобутком, як зазначалося, є антропологія. Тимчасом як відомі середньовічній Європі не-християнські культури спиралися на дві інші монотеїстичні релігії, а відтак мали здебільшого спільні з християнами типи раціональності, індіанці просто вразили своєю іншністю (Andersheit). Звернімо увагу й на той факт, що в XVI столітті на іншості індіанців наголошували саме консерватори, користуючись логікою на кшталт: якщо індіанці не європейці, чому вони повинні мати однакові права з європейцями? Здавалося, антропологічний підхід до відмінності між культурами суперечив універсалістському акценту на фундаментальній рівності всіх людей, принаймні в аспекті їхніх

<sup>XII</sup> Сепульведа (Sepúlveda), Гінесіус Хуан де (1490–1573) — іспанський юрист і придворний літописець, який на протигагу Франциску де Віторії та Бартоломе де Лас Касау виправдовував насильницьке підкорення народів Нового світу на основі Аристотелевої концепції “рабів за природою”, вважаючи, що внаслідок того, що індіанці гріховні вже за своєю природою, вони мають підкоритися іспанським завойовникам.

<sup>XIII</sup> Аристотель поділяв людей на “свободних за природою” і “рабів за природою”, екстраполюючи цей поділ на відношення між еллінами та варварами і виправдовуючи панування перших над другими. “Принаймні очевидно, що одні люди за природою свободні, інші — раби, і цим останнім бути рабами і корисно, і справедливо” (Аристотель. Політика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. — С. 384). “Адже раб за природою — це той, хто може належати іншому (саме тому він якраз і належить іншому) і який має стосунок до розуму тією мірою, якою він здатен розуміти його накази, але самому йому розсудок не властивий” (Там само, с. 383). “Рабство за природою” він відрізняв від “рабства за законом”, коли на рабів перетворюються, скажімо, полонені на війні (Там само, с. 384).

основних прав. Напруження між неупередженим описом іншості та нормативною ідеєю рівності й сьогодні залишається неабиякою проблемою теорії справедливості щодо взаємин між культурами; та годі й казати про те, що ми вже маємо більш-менш задовільну теорію.

Однак цю ситуацію не слід тлумачити тільки так, що інтерес до іншості неодмінно призводить до нехтування правами іншої культури. Про це свідчить проблема жертвовності, якою так переймалися іспанці. Безперечно, іспанські конкістадори справді готові були на жертвовність<sup>21</sup>, адже кровопролиття для них — звична справа; і свою жорстокість вони здебільшого виправдовували саме цією інституцією. Разом із тим універсалістські ідеї, зокрема повага до безневинного людського життя, своєрідно використовували як привід для такого ставлення до індіанців, яке суперечило цим ідеям. Навіть Віторія визнає легітимною правоосною колонізації піклування про безневинне людське життя, яке, втім, приноситься в жертву (навіть коли жертва добровільна: III 5). Лас Касас, ясна річ, зауважує, що ця правооснова недійсна, якщо вона призводить до війни, в якій гине більше людей, ніж можна було б урятувати через жертвовність<sup>22</sup>.

Утім, аргументи Віторії складно спростувати. Адже той, хто, спираючись на універсалістську етику, визнає основні права індіанців, навряд чи заперечуватиме і їхнє право на самопожертву; таким чином, універсалістськими ідеями, які тільки і в змозі були захистити індіанців, виправдовували, принаймні як *ultima ratio*<sup>XIV</sup>, насильницьке втручання в їхню культуру.

З огляду на це Лас Касас вперше у світовій історії намагається зрозуміти менш розвинені культури на основі їхнього внутрішнього змісту. По-перше, він нагадує своїм сучасникам про те, що й засновники християнської релігії в минулому приносили таку жертву — Авраам ладен був пожертвувати своїм сином. По-друге, він вбачає

<sup>XIV</sup> останній вирішальний доказ (*лат.*).

глибокий моральний сенс у жертвності: індіанці хотіли принести в жертву Богові найцінніше з того, що мали, а саме — своє життя. Те, що здається ознакою найбільшої зневаги до людського життя, насправді є його найвищою оцінкою<sup>23</sup>. Звісно, Лас Касас переконаний, що жертвність згодом мусить зникнути, однак оцінка цього звичаю в контексті своєї культури дає йому змогу відчувати до неї меншу відразу, порівняно з усіма його європейськими сучасниками<sup>24</sup>.

Мені здається, значення Лас Касаса як теоретика (а не тільки політика) в тому, що у своїй увазі до індіанської культури, там, де йдеться про основні права людини, він поєднує антропологічно-етнографічний підхід з універсалістським пафосом. Мало кому після нього вдалося поєднати обидва підходи: з одного боку, Кант і Міл розробляли два різні варіанти універсалістської етики, однак ані Кант, ані Міл не змогли тематизувати того факту, що й універсалістська етика є наслідком тривалого історичного розвитку. Кант вважав категоричний імператив позачасовим; і це стосується не тільки його чинності, а і його визнання людьми; відтак Кант не зміг порушити складне запитання (годі й казати про відповідь на нього): у який спосіб ми маємо спілкуватися з тими культурами, які ще не досягли універсалістських принципів. Головна проблема Кантової етики полягає в тому, що вона передбачає симетрію: за її межами лишаються істоти, які не належать до людської спільноти, так само як і культури з ментальністю, що не відповідає універсалістським ідеям. Кантів універсалізм, ігноруючи історію людської свідомості, не може бути основою адекватної нормативної теорії міжкультурних взаємин.

З іншого боку, дедалі більша увага сучасної антропології до іншості та відмінності ладна звести нанівець можливість існування нормативних положень і навіть можливість теоретичного осягнення інших культур. Наблизитися до іншої культури можна тільки за умови існування спільних рис, що об'єднують культури. Якби її бракувало,

годі було виявити цю відмінність; більше того: про інші культури довелось б тільки мовчати. І тоді навряд чи можна було б сказати, що сучасний аналіз архаїчної раціональності є поступом порівняно з неісторичним підходом про-світництва<sup>25</sup>. Ще небезпечніше ототожнювати генезис і значущість, як це властиво нашим постмодерністам. Якщо з факту історичного походження ідеї прав людини впливатиме, що вона не може претендувати на міжкультурну значущість, тоді будь-яка спроба знайти критерії справедливості для стосунків між першим і третім світами буде справді даремною: адже ідею справедливості не можна буде застосувати до міжкультурних взаємин.

Я вважаю, нашу проблему можна вирішити тільки на основі вкоріненого в традиції природного права універсалізму, звісно, поєднавши його з історичною свідомістю. Першим європейським мислителем, який розробляв нормативну філософію людської культури, враховуючи обидва чинники (універсалізм та історизм. — *Пер.*), був Віко<sup>26</sup>; а останніми десятиліттями закладено потужні підвалини для реалізації цієї програми — я маю на увазі передусім працю Кольберга<sup>xv</sup>, присвячену онтогенезу моральної свідомості. Застосування досліджень Кольберга до реконструкції філогенезу моральної свідомості Апелем і Габермасом, на мою думку, є перспективним підходом до проблеми міжкультурних взаємин. Нагадаю, Кольберг, Апелель і Габермас виокремлюють шість шаблів розвитку моральної свідомості, і двом останнім прикметні універсалістські ідеали<sup>27</sup>. Втім, я вважаю, слід ввести ще й сьому стадію<sup>28</sup>, стадію, на якій універсалізм як найвищий, а отже, й останній рівень моральної свідомості, саме через цю обставину має

<sup>xv</sup> Кольберг (Kohlberg), Лоуренс (1927–1987) — американський психолог (учень Жана Піаже), представник психології розвитку, філософії моралі, розробив концепцію шаблів розвитку моральної свідомості (доконвенційної, конвенційної та постконвенційної), в якій прагнув реконструювати онтогенез — становлення моральної здатності судження індивіда — у взаємозв'язку з відповідною реконструкцією філогенезу, тобто загальної соціокультурної еволюції моральної свідомості.



усвідомити необхідність свого співіснування з культурами, які цього щабля ще не досягли. Навіть найвидатніші просвітники не подолали шостої стадії: цей факт я вважаю найбільшчим місцем модерної буржуазної свідомості.

Те, про що шойно йшлося, є неодмінним, та недостатнім для осягнення сутності третього світу. Колонізація Америки була тільки першим кроком у становленні третього світу. Якісний стрибок стосунків між європейцями та неєвропейцями відбувся завдяки промисловій революції; і відмінність між колонізацією Америки в XVI столітті та колонізацією Африки наприкінці XIX століття обумовлена насамперед глибокими змінами в технології та свідомості Європи. Останнім кроком була деколонізація<sup>29</sup>.

Докорінні зміни, що їх зазнала Європа після відкриття Америки, пов'язані з новим щаблем процесу раціоналізації, який призвів до нової ідеї науки. Нова наука суттєво відрізняється від науки греків, поєднуючись з технологічною спрямованістю та новою формою господарювання, тобто капіталізмом<sup>30</sup>. Руйнується єдність середньовічної культури; виокремлюються та автономізуються різні культурні системи: любов, господарство, політика, воєнна сфера, мистецтво та релігія<sup>31</sup>; безпрецедентного в людській історії розвитку набуває цілераціональність. Індустріальна революція надала перевагу культурам, які зросли на ґрунті європейської, і цю перевагу складно подолати. Її переважаюча могутність консолідувалася століттями; відтак міжкультурна асинхронія загострилася у безпрецедентний для всесвітньої історії спосіб. До того ж слід зважати на те, що тріумф сучасної технології пов'язаний з докорінними змінами людської душі, яку він сам змінив так, як не спромоглася до цього жодна інша подія з часів неоліту. Саме цією обставиною, мабуть, і можна пояснити труднощі, які виникають у процесі передачі технології: цілком імовірно, що культури, які не зазнали відповідних змін ментальності, зазнаватимуть невдачі, запозичуючи західну технологію. (Тому досить складно зрозуміти яскравий виняток з цього правила — а саме приклад Японії.)

Разом із розвитком нової наукової програми досягнуто значного прогресу і з огляду на універсалістські ідеали; на основі іншого великого відкриття модерну, а саме — автономної суб'єктивності, утворилися політичні системи, які гарантують право індивіда на самовизначення у так само безпрецедентний в історії людства спосіб. Прикметно, що в Сполучених Штатах Америки обидві ідеї модерну реалізуються у спосіб, якого годі було очікувати в Європі. Оскільки ці ідеї впали на ґрунт нового континенту, вони могли (принаймні частково) розвиватися незалежно від попередньої історії. Певна річ, автономність технології призвела до дедалі більшого провалля між ціле- та ціннісною раціональністю, провалля, доволі небезпечного для інтелектуальної та моральної стабільності Європи. Процес раціоналізації дедалі більше штовхає до безодні; здатність відчувати свою єдність зі спільнотою — а вона є необхідною умовою для щастя — неухильно зменшується; і відцентрові сили крайнього індивідуалізму дедалі більше загрожують переконаності традиційного раціоналізму в тім, що світ — це впорядкований універсум. Готовність пожертвувати, або хоча би поступитися собою, поволі зникає.

Ланкою єднання між новою політичною системою та новою технологією є капіталізм. Жодна інша система господарювання не спроможна була виробляти стільки благ і такою мірою гарантувати свободу індивіда, як капіталізм; капіталізм прискорив розвиток науки й техніки, які своєю чергою сприяли його розвитку. Втім, його негативні наслідки не менші, ніж його здобутки: періодичне загострення антагонізму між бідністю та багатством, зміна в системі цінностей індивідів і постійна експлуатація природних ресурсів при задоволенні зростаючих потреб. Демографічний “вибух” у світі протягом останнього століття розпочався не деінде, а саме в індустріальних країнах. І зростання народонаселення, і ідеї справедливого розподілу, які своєю чергою призводять до ще більших потреб, з необхідністю спричинили дві найзначніші проблеми сучасності: екологічну кризу та проблему третього світу.

Колонії задовольняли і потребу в нових ресурсах, і потребу в нових ринках: не треба бути марксистом, щоб вглядіти економічний інтерес у колоніальній політиці імперіалізму. Імперіалізм пізнього ХІХ та раннього ХХ століть заохочувався націоналістичними ідеями: дедалі більша кількість незалежних держав у конкурентному змаганні боролася за місце за економічне та політичне панування. Антиуніверсалістський характер націоналізму вочевидь суперечить провідній тенденції сучасного розвитку; одним із (найжахливіших) його наслідків були обидві світові війни<sup>32</sup>.

Треба зазначити, що сучасний колоніалізм, незважаючи на свій антиуніверсалістський характер, був закономірним наслідком сучасного індивідуалізму. Парадоксально, що саме західні ідеї свободи та соціальної справедливості призвели до підкорення колоній. Аби в межах індустріальної держави гарантувати економічне зростання, треба було (дедалі більше) залучати ресурси третього світу. Непомірною і доволі непродуктивною була боротьба між індустріальними країнами; та після Другої світової війни склався новий політичний порядок, який вперше в новітній історії об'єднав майже всі капіталістичні індустріальні країни в *єдину* політичну та воєнну структуру. До 1989 р. західній системі відповідно протистояла система соціалістичних країн. Соціалістична ідеологія заперечувала основоположні для сучасного капіталізму ідеї, визнаючи, проте, модерну “індустріальну” складову технологічного суспільства.

Розвиток третього світу після Другої світової війни визначається трьома тенденціями: перша, найважливіша з них, полягала, звісно, в деколонізації, яка, враховуючи американські колонії, розпочалася щонайменше наприкінці ХVІІІ століття. Ідея націоналізму, запозичена елітами третього світу в європейців, стала головним чинником у прагненні до незалежності. Безперечно, в такому стані речей можна вглядіти дещо парадоксальне: саме ту ідею, яку вважали небезпечним внеском Європи в світову політику, почали застосовувати задля легітимації домагання

колоній на свободу. Читача славнозвісної книжки Ф. Фанона<sup>ХVІ</sup> “*Les damnés de la terre*”<sup>ХVІІ</sup> не може не вразити та обставина, що всі категорії, які Фанон використовує, аби заперечити політичне та культурне панування європейців над колоніями, є типовим здобутком західної історії культури, зокрема ідеї нації<sup>33</sup>. Бо ж Африка знає племена і навіть панафриканську солідарність, а не нації в європейському розумінні<sup>34</sup>.

По-друге, незалежність так і не стала результатом стрімкої деколонізації. Вона тільки перетворила державно-правову залежність на економічну. З одного боку, цей факт можна тільки вітати — адже брутальна військова інтервенція колоніальних властей стала рідкісним явищем. З іншого — економічна залежність, хоча й не так відверто, як досі, частково загострила ситуацію. Мультинаціональні корпорації анонімніші, а тому їх складніше, порівняно з урядами, контролювати. Формальний суверенітет нових держав послабив відчуття відповідальності колишніх метрополій; надавати (в разі потреби) допомогу різним державам об'єктивно важче, ніж одній. Нові еліти були, а часто-густо і є корумпованими; здебільшого вони ідентифікують себе із західним способом життя, а щоб мати можливість його підтримувати, в будь-який спосіб збагачуються. Внутрішня асинхронія країн третього світу є головною причиною корупції — свідчення того, що мораль “закону та порядку”<sup>ХVІІІ</sup> здебільшого тут ще не призвичаїлася, хоча правляча верхівка вже відчула смак до сучасного рівня багатства. Спротив хоча й викликає співчуття,

<sup>ХVІ</sup> Фанон (Fanon), Франц (1925—1961) — ідеолог національно-визвольної боротьби африканських народів, активний учасник алжирського руху за незалежність і визволення від колоніального гніту. Філософські погляди Фанона зазнали значного впливу з боку французького екзистенціалізму, зокрема філософії Ж.-П. Сартра.

<sup>ХVІІ</sup> “Прокляті Землі” (*фр.*).

<sup>ХVІІІ</sup> мораль “закону та порядку” — за періодизацією Л. Кольберга, четвертий (конвенційний) шабель розвитку моральної свідомості пов'язаний з традиційними соціальними інституціями, зокрема правом і державою.

тільки зрідка поліпшує ситуацію (принаймні одразу). До того ж використання третього світу обома наддержавами за часів холодної війни, коли конфлікти між ними переносилися на ґрунт найбільш бідніших країн, навряд чи поліпшувало ситуацію<sup>35</sup>.

Третім аспектом розвитку країн третього світу після Другої світової війни є досить поширена віра в те, що вони напевне досягнуть рівня першого, або хоча б другого світів, і це досягнення — лише питання часу. І універсалістські ідеали, і посилена технологією віра в те, що в принципі всього можна досягти, є основою такого переконання. Звідси напрошувався висновок, що нерівність між першим і третім світами треба пережити, доки все-світньо-історичний телос призведе до стану, в якому всі люди в принципі матимуть змогу жити так само, як живуть люди в першому світі. Та ця надія не справдилася, і ми сьогодні знаємо, що вона й не справдиться, адже вона й не може справдитися. Західний спосіб життя не може бути універсальним, адже якщо всі мешканці нашої планети споживатимуть стільки ж енергії, як і пересічний європеець або північний американець, екосистема Землі просто не витримає<sup>36</sup>. І навіть якби така універсалізація була можлива — чи справді *внутрішня* (intrinsic) цінність першого світу настільки висока, щоб поширювати його культуру на всю планету? Після цього історичного екскурсу та перш ніж перейти до суті цього запитання, я хотів би повернутися до етичних проблем, які визначають взаємини між першим і третім світами.

## II.

Окресливши найважливіші етапи історичного розвитку та відповідної йому логіки, я прагнути оцінити цей розвиток і віднайти моральні критерії у взаєминах між першим і третім світами. На користь тези, що перший світ відповідальний за те, щоб якомога більше поліпшити ситуацію в третьому світі, свідчать три аргументи: раціональний егоїзм, справедливість і солідарність. По-перше,

в раціональних інтересах Заходу хоча б зупинити подальшу поляризацію обох світів. Навряд чи можна очікувати, що світ, в якому менше п'ятнадцяти відсотків населення володіють понад трьома чвертями багатств, буде безпечним; людям, яким нічого втрачати, досить складно відмовитися від насильства, коли воно мало не єдиний спосіб задовольнити їхні елементарні потреби. З огляду на ймовірність екологічної катастрофи наступного століття цілком можливі міграції народів, до яких ми ані морально, ані політично не підготовлені. Головна хиба сучасної цивілізації полягає в ідеї, що легше щось полагодити, ніж чомусь запобігти; наша медицина на відміну від стародавньої медицини налаштована радше на терапію, ніж на попередження хвороби. Та й доктрина національної безпеки спрямована насамперед на те, щоб виграти війну, а не на те, щоб її уникнути; разом із тим після закінчення холодної війни стало очевидним, що конфлікт між Півднем і Північчю є найбільшим джерелом небезпеки на планеті. Навряд чи можна заперечити право на самооборону, однак це право буде сумнівним, принаймні воно не звільняє від відповідальності, якщо не зробити все можливе, аби уникнути ситуації, в якій самооборона потрібна.

Другий аргумент пов'язаний з передісторією третього світу. Оскільки перший світ вдерся до цих культур і, порушивши їхній природний розвиток, нав'язав їм внутрішню асинхронію, позбавивши їх колишньої органічної єдності, він відповідальний за сучасну ситуацію, що нагадує ситуацію правової відповідальності особи, яка завдала збитки. Експлуатуючи матеріальні ресурси та левову частку робочої сили третього світу, він побудовував власний добробут за рахунок зубожіння третього світу; а тому було б справедливо, якби він віддав частину того, що забрав. Звісно, можна висунути контраргумент: скажімо, існує термін давності, який слушно вважають важливим правовим принципом, та й взагалі не зрозуміло, кому слід повертати борг. Утім, мені здається, цей аргумент багато важить якщо не в політичному, то принаймні в моральному

аспекті, а відтак ним гостріше, ніж досі, має перейнятися наше сумління. І що більше триватиме експлуатація природних і людських ресурсів у країнах третього світу, то більше він набуватиме ваги.

Безперечно, третьому світу мало зарадить, коли він тільки жалітиме самого себе та проклинатиме злочини колоніалізму — жаль до самого себе є найбільшою перешкодою в опануванні майбутнім. Та навряд чи можна заперечити й те, що насильницьке запровадження стандарту західної раціональності розвинених країн також не залишає шансу уникнути катастрофи природного доквілля й подолати несправедливість. І тут виникає слушне запитання, чи варто поглиблювати усвідомлення несправедливості людиною: з одного боку, тільки у такий спосіб можна подолати несправедливість; з іншого, зла пам'ять належить до найнепотрібнішої з усіх речей у світі. Усвідомлення гноблення є першою умовою для його подолання<sup>37</sup>; але ненависть і брак реалізму навряд чи тут зарадять<sup>38</sup>.

Тимчасом як перші два аргументи пов'язані насамперед з моральною відповідальністю держав і культур, третій аргумент стосується персональної відповідальності; він не впливає ані з особистої, ані з колективної провини, він спрямований на те, щоб обґрунтувати солідарність на основі принципу свободи. Якщо я не помиляюся, цю ідею вперше висловив Альберт Швайцер<sup>xix</sup>. Ще юнаком, — згадував Швайцер, — він раптом усвідомив, яке щастя народитися в гарній родині. Він відчував, що за це щастя треба віддячити; і це відчуття врешті-решт обумовило його життєвий вибір<sup>39</sup>. Швайцер аргументативно не обґрунтовує свій принцип дії; це зробили інші філософи на основі екзистенціалістського поняття свободи. Відповідно до нього суттєвою якістю особи є те, що вона сама себе витворює,

<sup>xix</sup> Швайцер (Schweitzer), Альберт (1875—1965) — німецько-французький мислитель, представник філософії культури; на основі філософії життя висунув етичний принцип “благоговіння перед життям”. Див.: Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М.: Прогресс, 1992.

і вроджені якості тільки тоді набуті вільно, коли ми на них заслуговуємо. Тільки коли ми солідарні з тими, кому менше поталанило, ми заслуговуємо на щастя і стаємо справді свободними<sup>40</sup>.

Та чому ми повинні бути солідарними з найбіднішими? Наша повсякденна мораль ґрунтується на уявленні, що сягає своїм корінням у вчення стоїків про *ойкеосис*<sup>xx</sup>, дістаючи своєї конкретизації в євангельській заповіді любити свого ближнього. Згідно з цією ідеєю наші моральні обов'язки зменшуються прямо пропорційно з фізичним віддаленням імовірного об'єкта цих обов'язків. Утім, прагнення нагодувати людей за тисячі миль від себе, коли власний брат голодний, тільки з одного боку здається абсурдним. З іншого боку, не менш важливо враховувати нагальність потреби. Я вважаю моральнішим, скажімо, пожертвувати гроші розумним організаціям третього світу, ніж витратитися на різдвяні подарунки, які не задовольняють справжніх потреб. Звісно, я усвідомлюю, що цей принцип досить складно перевести до мотиваційної площини, хоча його легко обґрунтувати розумом. У минулому жодна культура не вважала за обов'язок допомагати людям інших культур врятуватися від голоду. Той факт, що завдяки сучасним мас-медіа ми напевне знаємо, що діється довкола, значно змінює моральну оцінку ситуації; і тільки усвідомлення того, що завдяки передовим технологіям голод у принципі можна подолати, збільшує нашу провину за бездіяльність.

Утім, зрозуміло, що допомога приватних осіб, хоч яка важлива, недостатня для вирішення проблеми; і, на жаль, не можна заперечити, що більшість благородних проєктів тільки загострює складну ситуацію третього світу<sup>41</sup>. Потрібні рішучі зміни в економічній, політичній і культурній сферах.

Доволі складною постає, скажімо, адекватна моральна оцінка економічних відносин між першим і третім

<sup>xx</sup> *oikeiosis* — одомашнення, привласнення, від гр. *oikos* — оселя, середовище (*ep.*).

світами. З одного боку, неокласична теорія твердить, що кожна ціна, яка виникає внаслідок вільного договору, є за визначенням справедливою; відтак ціни, за якими ми сьогодні купуємо продукти в країнах третього світу, справедливі за визначенням. Однак ця теорія — як і правовий позитивізм — неприйнятна. Вона не вирішує нормативну проблему, а усуває її. З іншого боку, ми маємо марксистську концепцію експлуатації, яка так само неприйнятна: і не лише через те, що її мета — запровадження планового господарства — тільки збільшила б експлуатацію, а й через те, що це вчення передбачає теорію вартості, яку просто не можна підтримати, навіть якби це була тільки теорія Сміта та Рікардо. Чого нам, на жаль, справді бракує і чого ми справді потребуємо, аби піддати фундаментальній критиці економічні відносини між першим і третім світами, то це адекватної теорії вартості. Грунтовна критика капіталізму, безперечно, потрібна, проте це нелегка справа — марксизм навряд чи правитиме тут за взірць.

Разом із тим я хочу висунути чотири аргументи проти сучасного світового економічного ладу. Останніми десятиліттями економісти аргументовано доводять, що низькі ціни на природні ресурси є головною причиною руйнації довкілля<sup>42</sup>. Я вважаю слушними їхні аргументи, що, скажімо, в ціну деревини слід закладати витрати на відновлення лісів, або в ціну бензину мають бути закладені кошти для насадження нових дерев (які здатні запобігати тепличному ефекту). Безперечно, підвищення цін поліпшило б економічну ситуацію тих країн, які мають важливі ресурси; щоправда, вони погіршили б економічне становище тих країн, яким цих ресурсів бракує. Можна поставити під сумнів справедливість світу, в якому економічна могутність була б ще більше, ніж сьогодні, залежною від випадковостей розподілу найважливіших ресурсів; та безперечно, що в обмеженні пограбування нашої планети врешті-решт зацікавлені й ті країни, які живуть за рахунок експорту обмежених ресурсів.

Перевага капіталізму над феодализмом полягає в тому, що всі суб'єкти господарювання, принаймні на старті, в принципі рівні й вільні. Та очевидно, що власність залежить не тільки від особистих зусиль; певну роль відіграють також талант і спадок. У межах економіки окремої країни існують перерозподільчі, зокрема податкові, механізми, які (хоча тільки частково) корегують нерівності, що стали завеликими. Втім, ці механізми є тільки в розвинених країнах, їх бракує більшості країн третього світу, годі й казати про світову економіку загалом. Відтак цілком ймовірно, що провалля між бідними та багатими країнами поглиблюватиметься, якщо не здійснити структурних перетворень<sup>43</sup>. Адже інституція вільного договору, якою б важливою вона була, запроваджує справедливу ціну тільки за умов рівності обох сторін договору; так само очевидно, що позиція голодної людини, яка відчайдушно шукає можливості втамувати голод, у переговорах значно слабша від позиції багатого — адже бідний не може приховати своїх переваг. І це стосується не тільки осіб, а й країн. Навіть коли і багатий, і бідний залишають свою власність осторонь, з теорії ігор випливає, що, аби задовольнити основні потреби, більше доводиться працювати тому, хто бідніший, — що навряд чи відповідає принципу справедливості. Я цілком абстражуюся від факту, що в більшості країн третього світу не існує можливості організувати працю в подібний до нашої організації спосіб. Це призводить до низької ціни на робочу силу, від чого отримують зиск не тільки еліти третього світу, а й перший світ.

Третє заперечення проти правомірності сучасної ситуації випливає з фундаментальної праці Макса Вебера, присвяченої духовним передумовам капіталізму<sup>44</sup>. Там, де описані Вебером зміни у сфері ментальності не відбулися, капіталізму складніше забезпечити спільний добробут — логічний висновок Веберового аналізу. Певна річ, легко критикувати третій світ за брак класичних капіталістичних чеснот, скажімо, самодисципліни, ощадливості абощо;

однак так само наївно й неісторично робити припущення, що homo oeconomicus існував завжди. Здається, цілком справедливо вважати кожну людину однаково здатною до економічної раціональності, але насправді в такому підході криється величезна несправедливість<sup>45</sup>. Звісно, треба, щоб третій світ поволі засвоїв принаймні основні норми капіталістичної трудової етики (що легше вдається, скажімо, в Східній Азії, ніж в Африці); однак за умов браку такої етики кредитна політика останніх двох десятиліть просто аморальна<sup>46</sup>. Корупція еліт давно відома (понад це, її вітали, адже корумпованість завжди в інтересах багатих); і для кожного, хто хоч якось обізнаний з культурними передумовами впровадження технологій, очевидно, що всі мегапроекти, на які виділено кредити, зазнають краху й призведуть тільки до зростання боргів. Соціальне та політичне значення сучасної проблеми боргів те саме, що й завжди, щоправда, з тією суттєвою відмінністю, що кредитор і боржник сьогодні постають не у вигляді різних класів, а у вигляді різних країн. Справедливе вирішення цієї проблеми, на мій погляд, не може спиратися на формальний принцип: “борги завжди слід повертати”. Debt for nature<sup>xxi</sup> (звільнення від боргів як внесок у захист природи) є слушною альтернативою.

Четвертий і останній аргумент проти сучасної ситуації полягає в тому, що більшість потреб, які культивуються в країнах третього світу, створено останніми десятиліттями країнами першого світу, хоча для третього світу вони матимуть тільки згубні наслідки. Прикладом може бути реклама білого хліба в Африці, яка спрямована проти місцевих продуктів — проса, сорго, маніоки, хоча тільки деякі африканські країни економічно здатні культивувати пшеницю<sup>47</sup>; у такий спосіб залежність від першого світу тільки зростає. Певна річ, можна заперечити, що споживач сам мусить вирішувати; однак очевидно, що пересічний громадянин третього світу має меншу можливість передбачити ймовірні наслідки змін його уподобань, ніж західний

<sup>xxi</sup> борг в обмін на природу (англ.).

підприємець, який володіє більшою інформацією. Хто більше знає, той має і більшу відповідальність — цей принцип діє і тут. Той факт, що у виробництві продуктів харчування країнами, що розвиваються, переважають експортні культури, внаслідок чого їхні еліти можуть оплачувати свою розкіш, не є тільки помилкою третього світу. Їхні партнери з розвинених країн — звісно, й споживачі, що купують відповідну продукцію — певною мірою також відповідальні, адже вони мають знати, що своїм попитом руйнують підмурки всієї економії, зокрема землеробства, країн третього світу.

Не можна аналізувати економіку третього світу, не торкаючись демографічного питання. Навіть якщо не достеменно, що нас у світі забагато, щоб забезпечити всіх харчуванням, беручи до уваги очевидність, що голод у світі не є проблемою виробництва, а проблемою розподілу, слід зупинитися на двох положеннях. По-перше, існує гранична межа виробництва (так само й руйнації людиною довкілля), і навіть у світі з ідеальним розподілом, в якому жили б тільки вегетаріанці<sup>48</sup>, одразу постає мальтузіанська проблема, якщо людство не запровадить контролю за народжуваністю<sup>49</sup>. По-друге, було б наївним вважати, що існують ідеальні механізми розподілу: з огляду на людську природу та сучасний світовий економічний лад подолати голод, не контролюючи народжуваність, просто нереально. Та очевидно, що ця проблема вже на теоретичному рівні значно складніша, ніж інші. Фінансові санкції до родин, кількість дітей в яких перевищує двоє або троє, в межах політики регулювання зачіпали б інтереси дітей, які аніскільки не відповідальні за те, що вони народилися; а вимога до кожного чоловіка чи жінки пройти стерилізацію після зачаття або народження другої чи третьої дитини, в більшості країн третього світу сприймається як порушення одного з найголовніших прав. Справді, залишаються невирішеними дві проблеми, навіть коли ми не відхилимо універсалістську ідею, що кожний має природне право мати стільки дітей, скільки захоче. По-перше,

твердження, що кожна пара має право народити двох дітей, неправомірне; адже не тільки індивіди, а й культури мають права. Перед тим, як жаятися від процента народжуваності в Африці, нам варто було б згадати, що перший світ теж зазнавав подібного зростання народонаселення, і що саме Європа, а не Африка, сьогодні заселена найгустіше. Коли це стосуватиметься всіх культур, тоді ті культури, які вже порушили припис демографічного самообмеження, матимуть суттєву перевагу. По-друге, гранична кількість народонаселення світу залежить від наших потреб. Нас було б і набагато більше, якби ми менше споживали; та навряд чи можна відмовити в повазі тому, хто вирішує жити скромніше, аби мати більшу родину. Понад це, бідні сім'ї в країнах третього світу часто-густо щасливіші, ніж забезпечені однодітні родини першого світу. Разом з тим я переконаний, що без раціоналізації нашої активності у сфері народжуваності нам не досягти справедливості та миру; наслідки будь-якого соціального розподілу шансів (скажімо, в разі проведення аграрної реформи в країнах третього світу) будуть зведені нанівець за подальшого демографічного зростання. З огляду на це неабиякого значення набуває емансипація жінок у країнах третього світу. Не менш важливим є прагнення до соціальної справедливості, адже діти є мало не єдиним багатством бідних. Звісно, тут ми стикаємося із зачарованим колом, адже раціоналізація нашої генеративної активності залежить від запровадження соціальної справедливості, яка буде недосяжною без контролю за зростанням народонаселення.

На жаль, усі аргументи проти позірної справедливості сучасного світового економічного ладу ще не свідчать про те, що слід робити. Цілком можна погодитися, що надто багато грошей і надто багато товарів пливають із третього світу в перший і надто мало — в зворотному напрямку; однак це зауваження ще не вирішує основної проблеми. Кому треба віддавати відповідні гроші та відповідні товари? На жаль, навряд чи можна спростувати й той факт,

що левова частка допомоги країнам третього світу ще більше збагачує багатих і робить їх ще корумпованішими. Вочевидь, не можна назвати моральним прагнення давати гроші тільки для того, щоб очистити своє власне нечисте сумління.

Відповідаючи на запитання, кому надавати допомогу, як на мене, слід керуватися двома моральними критеріями: з одного боку, першими претендентами на допомогу мають бути ті, хто найбільше її потребує, з іншого боку — ті, хто, ймовірно, сам взмозі надавати допомогу; адже остання мета допомоги — зробити її непотрібною. Звісно, обидві групи не збігаються; безпомічні діти в нетрях, з одного боку, відповідальні урядовці, з другого, утворюють обидва полюси. Між ними можна вмістити окремі кооперації. В разі корупції урядів слід припинити надання допомоги, і перший світ не повинен боятися засуджувати те, що слід засуджувати — що, звісно, набагато легше робити, коли сам не підтримуєш корупцію. На мою думку, патерналізм менше зло, ніж байдужість; країна, яка надає допомогу, має право висувати умови, якщо (і тільки якщо) ці умови відповідають довгостроковим інтересам країни, що розвивається. Не тільки не має права на корупцію, не має права й на помилку той, від кого залежить добробут мільйонів.

Що стосується внутрішньо-політичних структур країн третього світу, то мені здається справедливим, коли перший світ підтримує стабільні та ефективні демократії. Однак не слід забувати, що функціонування демократії потребує ментальності, що ґрунтується на повазі до права й порядку; в разі, коли такої ментальності бракує, демократія неефективна. І хоча існують апріорні аргументи на користь переваги демократії, це аж ніяк не означає, що для будь-якої культури на будь-якому шаблі її розвитку демократія є найліпшою політичною системою. Добра держава гарантує і безпеку, і фундаментальні економічні права; і, на жаль, апріорі не виключається, що ці права за певних обставин ліпше здатні захищати недемократичні

уряди: в Китаї менше голодних людей, ніж в Індії, і було б глибоко аморальним вважати свободу слова єдиним критерієм оцінки режимів країн третього світу. Європою століттями керували монархи; згадаймо ідею Токвіля про те, що тільки освічений абсолютизм взмозі був зруйнувати феодалізм, а відтак і підготувати демократію<sup>50</sup>, і цю ідею не слід відхиляти. Авторитарна система, спрямована на подолання соціальної несправедливості, ліпша від демократії, яка спирається на відверто корумпований режим, коли і елітам, і масам бракує громадянських чеснот, без яких демократії просто не існує. Щоправда, в сучасному світі, зокрема після краху комунізму, демократія дедалі більше вважається єдиною легітимною політичною системою. Після закінчення холодної війни з'явився шанс досягти міжнародного консенсусу наддержав щодо моральної оцінки режимів, принаймні можна сподіватися, що ця оцінка вже не залежатиме від страху втратити стратегічну рівновагу між Сходом і Заходом. Навіть санкціоновані міжнародною спільнотою інтервенції з метою приборкання найодіозніших режимів світу я вважаю легітимними, якщо вони відповідають інтересам більшості країн третього світу.

Безперечним є і те, що ми потребуємо нового світового порядку. Плюральність незалежних центрів (аби справді стати незалежними, їм потрібно заволодіти зброєю масового враження), несумісна з тривалим миром, до того ж глобалізація господарства та екологічні виклики дедалі нагальніше потребують глобальних рішень. Зрозумівши зв'язок між війнами та голодом, можна сподіватися, що країни третього світу утримуватимуться від війни одне проти одного. *Pax Americana*<sup>xxii</sup>, навіть *Pax Americana-Soviética*<sup>xxiii</sup> ліпші, ніж міжнародна анархія. Звісно, першою умовою такого миру було б припинення експорту зброї в країни

<sup>xxii</sup> *Американський мир (лат.)* — термін, що походить від поняття *Pax Romana* (“римський мир”) і позначає світоустрій, скерований пануванням однієї (чи кількох) наддержав.

<sup>xxiii</sup> *Американсько-радянський мир (лат.)*.

третього світу; тільки тоді перший світ отримав би моральне право на інтервенцію. Таку інтервенцію можна назвати жакливім словом — “імперіалізм”, та буйдужість до глобальних проблем ще жакливіша; і коли проблеми не вирішуються в національній площині, тоді фундація міжнародних структур, яка в змозі їх вирішити, є правом, і навіть обов'язком усіх відповідальних держав. Закінчення холодної війни — особливо враховуючи той факт, що СНД не розпався — є шансом для встановлення нового міжнародного порядку, від якого виграв би увесь світ. Проте яким буде цей порядок? Або таким, що залізна завіса між Сходом і Заходом поступиться місцем золотій завісі між Північчю та Півднем? Або таким, що на його основі можна буде вирішити найважливіші проблеми сучасного світу і принаймні прагнути подолати масову злиденність у країнах третього світу та загрозу нашому спільному довкіллю? Оскільки ми не знаємо відповіді на це запитання, утримаємося від оцінки правомірності війни у Перській затоці — першої війни між першим і третім світами, яка не має того гіркого присмаку великого конфлікту між капіталізмом і соціалізмом останніх десятиліть.

Однак основне питання взаємин між першим і третім світами не економічного й не політичного змісту, його слід розглядати передусім у площині культури. Чи має перший світ право планувати новий світовий порядок, навіть коли він враховуватиме інтереси третього світу набагато більше, ніж досі? Чи провормірно будувати світове суспільство на засадах західних цінностей? На мій погляд, аби дати правильну відповідь на це запитання, слід уникати двох крайнощів. Перша крайність — це культурний релятивізм. Незважаючи на всю його позірну прогресивність, він урешті-решт заперечує існування обов'язкових моральних норм для міжкультурного спілкування; а це не набагато краще, ніж владний позитивізм. Разом з тим ідея, згідно з якою слід поважати кожную культуру як вона є — навіть коли її ціннісна система передбачає кричуще нехтування правами людини, — не тільки нереалістична, а



й теоретично непослідовна: оскільки вона передбачає самовизначення як вищу цінність, а це — основна цінність Заходу. Культурний релятивізм як ідеологія є логічним наслідком західного культурімперіалізму.

З іншого боку, безперечно, що ми й до нашої власної культури маємо ставитися з глибокою недовірою. Адже саме західна культура привела на край екологічної катастрофи; і саме *наш* спосіб життя не може бути поширений на все людство, адже він аморальний. Навіть корупція в третьому світі — одна з найганебніших рис цієї культури й одна з найголовніших причин масового зубожіння — пов'язана з бажанням еліт третього світу уподібнюватися нам. Перший світ має право відчувати відразу до корупції, однак тільки в тому разі, коли він у ній як у кривому дзеркалі вбачатиме карикатуру на самого себе. Якщо Захід не змінить свою систему цінностей, якщо він не перебудує свою економічну систему так, щоб вона, по-перше, була соціально спрямованою і, по-друге, була сумісною зі збереженням нашого довкілля, тоді він не матиме права повчати інші культури, як їм треба жити. Універсалістські ідеї моралі є субстанційним прогресом, яким справді можна пишатися; прискорення технологічного розвитку та зростаюче перетворення його на самоціль містять руйнівні тенденції, якщо не вдасться їх приборкати на основі моральних принципів. Це вкрай важливо для нас, а ще важливіше — для тих культур, яким бракує ментальності, потрібної для свідомого опанування відповідними технологіями.

Експансію західної культури передусім слід обмежити поширенням універсалістської моралі; замість цього домінує технічний вимір, який продукує непомірні людські потреби. Однак ще важливіше (у цілковитій відповідності до моралі) усвідомити, що перед тим, як оцінювати різні моральності, спершу їх варто було б зрозуміти. Звісно, вбивство дитини, звичне для багатьох архаїчних культур, не прийнятне для вирішення демографічної проблеми. Замість цього слід звернутися до раціонального підходу: аби

екосистема вижила, народжуваність і смертність повинні бути збалансовані. Однак не варто забувати, що цей підхід, як і всі інші, закладений вже в міфах культур. Я вважаю, міф і наука однаково можуть претендувати на істину, втім, зауважимо, голістський підхід до реальності, властивий міфу, має певну перевагу порівняно з партикулярним, аналітичним способом мислення науки. Міф не робить відмінності між каузальним та ейдетичним порядками, однак доба, яка переймається тільки каузальним аналізом, може через міф пригадати, що існує й ейдетичний лад. Міф свідчить, що люди є частиною космосу — позиція, яку сучасний суб'єктивізм майже забув.

Коли культурне розмаїття не суперечить ідеї права або спільному інтересу людей вижити на цій планеті, тоді його слід вважати цінністю і захищати принаймні так само, як і розмаїття біологічних видів. Культури — це скарбниці символічних форм і художніх образів, і оскільки існує не тільки один шлях дістатися істини та її виразити, то кожна спроба варта уваги. Гордість за власну культуру може бути небезпечною, якщо вона спонукає не визнавати цінності іншої культури; в цьому і криється небезпека ісламського фундаменталізму — найвпливовішої сьогодні антизахідної політичної програми. З іншого боку, якщо деструктивна ідеологія споживацтва Заходу не є універсальною, то повернення до власного коріння може стати ефективним засобом у протистоянні цій ідеології. Еліти, які виборюють законні права своїх культур, ліпші від тих, хто дбає тільки про те, аби мати той самий комфорт, що й на Заході. Не слід забувати, що ісламська культура в середньовіччі була набагато універсалістською й освіченішою, ніж тогочасна християнська; Аль-Фарабі<sup>xxiv</sup> за інтелектуальним рівнем не мав подібного собі сучасника в Європі. Вивчаючи його твори<sup>51</sup>, мусульмани могли б згадати, якою раціональною була їхня культура в минулому.

<sup>xxiv</sup> Фарабі, аль-Фарабі Абу Наср Муххамед ібн Тархан (870—950), філософ і вчений арабського Сходу, вчення якого поєднувало аристотелізм з неоплатонізмом.

Занепад ісламу і був зумовлений саме тим, що він відмовився сприймати досягнення Заходу; така доля може спіткати й Захід.

Найважливішою категорією в міжнаціональних стосунках є категорія ідентичності. Особиста й культурна ідентичність — це трохи інше, ніж тавтологічна ідентичність на кшталт  $A=A$ , яка не є проблемою, тимчасом як пошук власної ідентичності здебільшого й становить проблему. Я тут докладно не аналізуватиму, чому це так; я хочу зачепити тільки три неодмінні аспекти раціонального пошуку ідентичності. По-перше, потрібна орієнтація на універсальні ідеї; кожна ідентичність, яка суперечить цій орієнтації, приречена бути патологічною й паразитичною. Певна річ, існують різні шляхи реалізувати універсальне; і власна здатність цього досягти, звісно, визначається власним минулим, буде воно індивідуальним чи колективним. Хто ігнорує свою історію, тому не знайти свою розумну ідентичність; відтак власна історія є другим аспектом у кожному пошуку ідентичності. Однак індивід може знайти свою ідентичність тільки в стосунках з іншими ідентичностями; і найглибший сенс любові полягає, мабуть, у тому, щоб знайти стабільну й моральну ідентичність. Та цей інтерсуб'єктивний аспект має значення не тільки для міжособистісних стосунків; він значущий і для міжкультурних взаємин. Порівняння своєї культури з іншими культурами може травмувати, та воно може й сприяти поступу, завдяки якому культура сягає своєї довершеності. Я хотів би закінчити притчею, яка ілюструє цю тезу. В зібраних Мартіном Бубером<sup>xxv</sup> оповідях хасидів ми натрапили на історію про бідного раві Айзіка (Eisik), сина Єкеля (Jekel) з Кракова<sup>xxvi</sup>; той неодноразово бачив сон, що

<sup>xxv</sup> Бубер (Buber), Мартін (Мордехай) (1878—1965) — єврейсько-німецький релігійний філософ і письменник, провідна ідея філософії якого — буття як “діалог” між Богом і людиною, людиною та світом (Я — Ти — стосунок). Зазнавши значного впливу з боку хасидизму, вбачав в оповідях хасидів справжній Діалог.

<sup>xxvi</sup> Див.: Бубер М. Хасидские рассказы // Бубер М. Избранные произведения / Пер. Н. Бартман, А. Гинзай, Ф. Гурфинкель. — Иерусалим: Алия, 1979. — С. 95—96.

кликав його йти до Праги: під головним мостом, мовляв, він знайде скарб. Урешті-решт раві залишив Краків і, діставшись Праги, кілька днів пильнував за солдатами, які охороняли міст. Аж доки до нього не підійшов капітан і не спитав, що він тут робить; Айзік і розповів йому про свій сон, утім, капітан тільки висміяв його: дурниця, мовив він, адже він теж не раз бачив сон, який кликав його йти до Кракова, аби в оселі бідного раві Айзіка, сина Єкеля, в кутку під припічком знайти скарб. Ти маєш рацію, відповів бідний раві і пішов геть; повернувшись додому, він надібав у кутку під припічком обіцяний йому уві сні скарб<sup>52</sup>.

Я не в захваті від того аспекту цієї оповіді, який свідчить про нещирість, та я певен, що ця оповідь чимось таки повчальна, і саме цим хотілося б і закінчити: перший світ не подолає власної кризи ідентичності, якщо він не ставитиметься з увагою до пошуку ідентичності третім світом і не поважатиме цей пошук.

БУТТЯ ТА СУБ'ЄКТИВНІСТЬ.  
ДО МЕТАФІЗИКИ  
ЕКОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ

Того факту, що екологічна криза має далекосяжні наслідки для етики індивіда, господарства та політики, певне, не заперечуватиме жодна розумна людина; безперечним є й те, що ця криза глибоко вкорінена в історії європейської культури. Втім, виникає запитання, чому вона є *метафізичною* проблемою? І чому вона дотична до відношення між буттям і суб'єктивністю?

Оскільки існує значне розмаїття у визначенні поняття метафізики, насамперед поясню, до якого поняття вдаватимусь у своєму дослідженні саме я. Під метафізикою я розумію *metaphysica generalis*<sup>1</sup>, тобто вчення про суще як суще; відтак це вчення ще не містить припущення трансцендентного сущого. Однак саме тому слухним є запитання, чому екологічна криза виходить за межі проблеми регіональної онтології. Безперечно, екологічна криза як явище, пов'язане з антропогенезом, багато чого говорить про людину як певне суще; однак якщо вона матиме статус тільки до вчення про людину, то буде тільки антропологічною, а не метафізичною проблемою. Втім, заперечимо, що людина є не просто сущим поряд з усіма проявами сущого, а таким особливим сущим, яке кидає світло на все суще: навряд чи буде поставлено під сумнів усе буття як таке, коли із сущого випаде, скажімо, малахіт, однак сутність буття докорінно зміниться, якщо буття не міститиме людину, навіть коли йдеться тільки про

<sup>1</sup> загальна метафізика (*лат.*).

можливість. Давнє положення про людину як мікрокосм<sup>1</sup> свідчить саме про те, що в людині в концентрованому вигляді представлено все буття. Окрема людина є фізичним предметом, який підпорядкований природним законам, вона є організмом, в якому здійснюються хімічні процеси; вона має суб'єктивність, яка в незбагненний спосіб поєднується з її тілом і має свою логіку, якою займається психологія; вона є також істотою, яка продукує культуру. Відтак проблеми антропології знов ведуть до метафізики: загадку людини годі розгадати без теорії буття загалом; а загальна онтологія не буде задовільною, коли не відповідатиме на запитання, чому буттю цієї своєрідної істоти властива також здатність узагальнювати собою все буття і що тільки ця істота взмозі поставити запитання про [саме] буття. Це формулювання призводить до необхідності обґрунтування питань реальної філософії через загальну онтологію, а не навпаки; і таке становище навряд чи можна спростувати на основі теорії цінностей. Навіть генетично, *in ordo cognoscendi*<sup>11</sup>, такий індуктивний підхід цілком виправданий: через аналіз окремого, особливо прикметного сущого можна дійти сутності буття<sup>2</sup>.

Тим, однак, що людина не є просто одним сущим серед інших, проблема не обмежується; до цього слід також додати, що в історії людини екологічна криза не є *пересічним* явищем серед усіх інших. У людині відбивається буття в цілому; в екологічній кризі, першій кризі, яка загрожує існуванню людства, йдеться про все людське буття. Вже через те, що людина є мікрокосмом, ця загроза людині є загрозою всьому буттю; окрім цього, вона безпосередньо загрожує всьому сущому: навіть якщо абстрагуватися від імовірного знищення людини, вже через безпрецедентну руйнацію та спустошення екосфери, коли знищується розмаїття тваринного та рослинного світу, екологічна криза постає як метафізичне зло. Саме це протиставлення людини та природи й набуває особливого онтологічного значення: адже хоча людина, безперечно, є

<sup>11</sup> у порядку пізнання (*лат.*).

природною істотою, на відміну від решти природних істот вона здатна виокремлюватися з навколишньої природи й руйнувати її. Саме в цій структурі нашого відношення до власної основи як до чогось іншого і закладена можливість осягнення нами сутності буття. Відтак можна стверджувати, що ця структура, яка в екологічній кризі тільки досягла свого завершеного прояву, вказує на однакову односторонність двох протилежних теорій відношення природи та духу: коли б дух був тільки протилежним природі, тоді загрозою природі він не загрожував би самому собі; коли б він був тільки частиною природи, тоді складно було б пояснити, яким чином він може потенційно загрожувати природі; принаймні нічого неприродного не було б в існуванні самої тільки природи.

Екологічна криза, навіть якщо вона закладена в сутності людини, аж ніяк не є вічною структурною рисою духу. Вона стала можливою тільки за певних історичних обставин. Такий висновок має дві підстави. По-перше, історична локалізованість екологічної кризи обумовлена вже тим, що окремі (*individuelle*) події недовічно мають відношення до метафізики. Метафізика як загальна онтологія займається сущим як сущим; і твердження, що це суще як суще виокремлюється та з особливою інтенсивністю проявляється в одному своєму роді, хай і найуніверсальнішому, а саме — в людині, понад це, пов'язується з історичним процесом, було б для грецької, дохристиянської метафізики чимось *contradictio in adjecto*<sup>III</sup>. Справді, в цій, засвоєній з грецького розуміння буття, репліці виражається суттєве заперечення, до якого варто поставитися з належною увагою і до якого ми ще повернемося. Зараз тільки зазначимо, що погляд на часовий, тим більше історичний розвиток буття в модерній онтології інший, ніж у грецькій: і філософія Гегеля, і філософія Гайдеггера є прикладами метафізики, яка об'єднала буття та історію у спосіб, який навряд чи можна було уявити в

<sup>III</sup> суперечність у визначенні (*лат.*).

греків. Щоправда, відмінність між Гегелем і Гайдеггером — і тут я наближаюся до другого пункту — не менша, ніж відмінність між грецькою та модерною онтологіями. Відмінності одразу впадають у вічі, якщо поставити запитання про напрям часового розвитку буття. Для Гегеля цей напрям загалом прогресивний: і в ейдетичному розвитку категорій, і в часовому розвитку світу пізніші щаблі є подальшим кроком у самопізнанні духу, що узасаднює світовий процес. Відтак історія є поступом в усвідомленні свободи. Навпаки, для пізнього Гайдеггера європейська історія духу, принаймні з Платона, позначена забуттям буття (*Seinsvergessenheit*), яке дедалі поглиблюється. Воля до панування (*Herrschaftswille*), притаманна філософському способу пізнання, досягаючи своєї вершини в новоєвропейській філософії суб'єкта, через модерну техніку призводить до остаточного підкорення природи, а відтак і до екологічної кризи. А тому екологічна криза є закономірним наслідком західноєвропейської філософії. Оскільки цей наслідок є найбільшою небезпекою для людини, залишається оцінити західноєвропейську історію як поступальний занепад, від якого може врятувати, якщо це взагалі можливо, хіба що якийсь Бог (*ein Gott*).

Питання, як оцінити розвиток останніх двох із половиною тисячоліть — позитивно чи негативно, має особливе значення для метафізики тоді, коли, як я збираюся це показати, її принцип розвитку витлумачується як продовження попереднього історичного розвитку буття. Адже тоді ми, оцінюючи останні два з половиною тисячоліття, оцінюємо й буття як ціле. І навіть коли це не так, очевидно, що оцінка європейської цивілізації неодмінно матиме наслідки для нашої самосвідомості. Подібно до того, як людині, основні пізнавальні та діяльнісні принципи дотеперішнього життя якої стали доволі проблематичними, не уникнути кризи ідентичності, культурі, що тлумачить свою власну історію як занепад, не вдасться й надалі існувати так, ніби нічого не сталося. Глибока криза ідентичності, яку протягом століття переживає європейська

культура, останніми двома десятиліттями поглибилася через усвідомлення того, що власне західноєвропейська форма раціональності співвідповідальна за екологічну кризу, яка загрожує всьому буттю; і оскільки самосвідомість культури є політичним чинником у міжнародних відносинах, філософське запитання, чи варто говорити про прогрес з огляду на екологічну кризу, доволі ідеологізується, хоча нам не уникнути *sine ira et studio*<sup>IV</sup> цього запитання. Ідеологізація категорії прогресу є ще й наслідком того, що, починаючи з XIX століття, історія дедалі більше заступає місце Бога або місце автономної совісті як останньої інстанції легітиматції етики та політики. А тому здається, що той, хто заперечує прогрес, заперечує й можливість етики.

Навіть коли історія західного світу, зокрема весь розвиток буття, характеризується більшою континуальністю, ніж здається на перший погляд, безперечно, що без новоєвропейської суб'єктивності не було б і екологічної кризи. І навіть припустивши, що суб'єктивність притаманна кожній людині, понад це, що вона властива й тваринам, а, можливо, й рослинам, навряд чи можна заперечити той факт, що новоєвропейська суб'єктивність докорінно відрізняється від інших історичних її форм. Правильне розуміння її сутності уможливить підхід до відповіді на наше запитання, а саме — яке значення має екологічна криза для структури буття; категорія “новоєвропейська суб'єктивність” уможливить конкретніший аналіз проблеми ідентичності сучасної європейської культури.

Критикуючи альтернативні концепції, я надалі намагатимусь дати прийнятну відповідь на запитання про метафізичні імплікації екологічної кризи. Надзвичайну складність цього питання можна виправдати тим, що я, по суті, шукатиму підхід манівцями через попередні варіанти рішення цієї проблеми. При цьому я діятиму таким чином: насамперед я прагнути, наскільки це можливо, викласти засади тріумфалістської метафізики духу, яку

<sup>IV</sup> “без гніву та упередження”, об'єктивно (*лат.*).

можна охарактеризувати як вульгарно гегельянську, і хоча вона має не так багато спільного із системою Гегеля<sup>3</sup>, саме з нею пов'язана недооцінка екологічної проблеми (I). Далі, я сперечатимусь з двома найважливішими, як на мене, критиками метафізики духу: з одного боку, з гайдеггерівською інтерпретацією історії буття, з другого — з екологічно налаштованим пантеїзмом природи, найяскравішим філософським представником якого є К.М. Мейер-Абіх<sup>V, 4</sup> (II), щоб нарешті, прагнучи синтезу, перейти до своєї власної концепції (III)<sup>5</sup>.

## I.

Навряд чи є підстави вважати ірраціональним переконання Гегеля, що з його власною системою західна філософія сягає свого завершення. По-перше, такому домаганню цілком відповідає змістове багатство Гегелевої системи, по-друге, її надзвичайна теоретична обґрунтованість, з якою не може зрівнятися жодна філософія, що виникла після нього. І, нарешті, Гегелева філософія історії філософії надолужує його власну філософію, витлумачуючи останню як закономірний результат попередніх філософій. Саме цей “принцип самонадолуження” (*Selbsteinholungsprinzip*) доволі прикметний для Гегеля — і щодо структур обґрунтування його системи, і щодо його філософії історії. Гегель є трансцендентальним філософом у тому

<sup>V</sup> Мейер-Абіх (Meyer-Abich), Клаус Міхаель (нар. 1936 р.) — німецький філософ, представник практичної філософії природи та екологічної етики, розробив концепцію “дружньої природи” голістської етики, яка передбачає подолання антропоцентричного ставлення до природи як до довкілля (*Umwelt*) і ствердження природи як спорідненого людині світу (*Mitwelt*). Основні праці: Шлях до миру з природою — практична філософія природи задля екологічної політики, Мюнхен, 1984; Наука для майбутнього — голістська думка в екологічній і суспільній відповідальності, Мюнхен, 1988; Революція задля природи. Від довкілля до спільного світу. — Мюнхен, 1990. (Ця остання книжка Мейер-Абіха у моєму перекладі українською мовою вийде наступного року в цьому ж видавництві.)

сенсі, що він реконструює можливість домагання значущості своєї теорії — його “Наука логіки” є спробою засвідчити взаємозалежний розвиток усіх тих категорій, які завжди передбачаються в будь-якій теорії — і в теорії про світ, і в теорії можливості теорії про світ. Розвиток реальної філософії, яка складається з філософії природи та філософії духу, спрямований на досягнення свідомістю категоріального рівня, що міститься в основі розвитку; і ця свідомість досягає своєї довершеності у філософії. Сенса світу полягає саме в тому, що в-собі-буття стає для-себе-буттям; поступальна рефлексивність і є відповідним критерієм для прогресу. Дух тому й підноситься над природою, що він її схоплює в пізнанні, тимчасом як природа анічогісінько не знає ані про себе, ані про дух.

Тенденція розвитку природи до духу, дедалі твердіша хода рефлексивності, визначає, згідно з Гегелем, і природу, оскільки перехід від неорганічного до органічного світу так само розглядається як процес поглиблення рефлексивності. Утім, вона визначає й розвиток духу, а саме — і поняттєвий розвиток системи категорій, і часовий розвиток її історії. Безперечно, Гегель, після Віко та Гердера, був одним із найвидатніших філософів, кому вдалося з надзвичайною проникливістю (*Gespür*) осягти закони розвитку людської історії. Навіть не поділяючи онтологічних підвалин Гегелевої системи, навряд чи можна заперечити, що, скажімо, його аналіз відмінностей між античним і модерним мистецтвом або між античною та модерною філософією зазвичай торкаються найсуттєвішого. Так само безперечним є факт, що європейська історія, починаючи з християнства та новочасової доби, є поступальним процесом суб’єктивації, навіть коли оцінка цього процесу неоднозначна.

Як відомо, оцінка Гегелем цього процесу, безперечно, позитивна. Тимчасом як молодий Гегель тенденціям відчуження протиставляв романтизовану ним самим Грецію, головна ідея “Основ філософії права”, засадничена історією свідомості, пов’язана з невтішним, однак остаточним визнанням неухильної розірваності сучасного світу — хоча

ця розірваність урешті-решт й мала зніматися в концепті “моральності”. І хоча за часів Гегеля індустріальне суспільство тільки народжувалося, його головну працю з філософії права та держави цілком слушно можна вважати апологією нового політичного ладу, який щойно започатковувався після Французької революції та Віденського конгресу<sup>VI</sup> в Західній Європі і який з вражаючою послідовністю дійшов аж до наших днів. З огляду на інтерес Гегеля до значущих для теорії обґрунтування рефлексивних структур неперевреною для нього є його власна доба: в його філософії, в якій абсолютне тлумачиться як дух, завершується історія умосяжного осягнення абсолютного, яка і постає вираженням абсолютного. Ані в сфері політичної історії, ані в сфері історії філософії, на думку Гегеля, навряд чи можна очікувати суттєвих змін; принаймні цим питанням він не надто переймався. Це такий собі помірний прогресистський оптимізм, який, не заперечуючи незначних подальших поліпшень, має сумнів щодо можливості парадигмальних змін: цим поняттям цілком можна визначити позицію Гегеля.

У попередньому викладі я надто спростив позицію Гегеля, що може здаватися трохи безвідповідальним. Однак у цьому контексті це виправдано, адже саме до такого дещо спрощеного Гегеля схиляється значна кількість сучасних філософів, які заперечують актуальність екологічної кризи і яких можна назвати поміркованими (*Abwiegler*)<sup>6</sup>. Я маю на увазі, зокрема, школу Ріттера<sup>7</sup>. Здебільшого під впливом праць Йоахіма Ріттера<sup>VII</sup> з філософії права Гегеля

<sup>VI</sup> Віденський конгрес — конгрес європейських монархів і дипломатів (відбувся у Відні з 18.09.1814 до 19.6.1815), метою якого було встановлення нового політичного порядку в Європі після поразки Наполеона. На конгресі перемогли ідеї раціонального балансу інтересів у Європі та європейської згоди на засадах розуму. Попри усі вади, що були піддані критиці лібералами та соціалістами, В.к. встановив безпрецедентний в історії Європи мир.

<sup>VII</sup> Ріттер (Ritter), Йоахім (1903—1974) — німецький філософ, засновник Ріттерської школи, фундатор і перший редактор багатомного енциклопедичного видання “Historisches Wörterbuch der Philosophie”.

такі автори, як Герман Люббе<sup>VIII, 8</sup> або Одо Марквард<sup>IX, 9</sup> тлумачать сучасне індустріальне суспільство, що за часів Гегеля було тільки у зародку та врешті-решт дійшло своєї завершеної інституційної форми, як суспільство свободи. Вже Ріттер у своїй славнозвісній інтерпретації Гегелевого вчення про власність<sup>10</sup> захищає його ідею про те, що людина досягає свободи тільки через опредметнення (*Veranschlichung*) світу доквілля. Цілковита, необмежена власність капіталістичного правового ладу саме й є, за Гегелем, вираженням піднесення духу над природою. І хоча сучасні неогегельянці Ріттерської школи позбавляють гегелівську філософію її метафізичних підвалин, їхня позитивна оцінка сучасного становища пов'язана з деякими аспектами гегелівської думки. Адже вони вважають, що тільки через підкорення природи дух стає духом. І хоча сучасні тенденції розвитку, на їхню думку, потребують певних коректив, ці корективи стосуються тільки технічного прогресу, тобто опанування побічними наслідками розвитку техніки.

Якщо реконструювати імпліцитну метафізику такого вульгарного гегельянства (подібна метафізика в основі й марксизму), можна виокремити такі риси:

1. Розвиток людської історії, певне, й усієї історії буття, характеризується дедалі настійливішим утвердженням духу.
2. Дух є іманентним телосом буття; природа має тільки похідну (*extrinsische*) цінність, оскільки вона є підґрунтям духу.
3. Тенденція розвитку “від природи до духу”, безперечно, позитивна; оскільки сучасне індустріальне суспільство

<sup>VIII</sup> Люббе (Lübbe), Герман (нар. 1926 р.) — німецько-швейцарський філософ консервативної орієнтації, представник Ріттерської школи, професор Цюріхського університету, член-кореспондент Академії наук Рейн-Вестфалія та Академії літератури в Майнці. Праці з філософії, етики та соціології техніки.

<sup>IX</sup> Марквард (Marquard), Одо (нар. 1928 р.) — німецький філософ, представник Ріттерської школи, президент Німецького філософського товариства (1985—1987), дослідження в царині герменевтики, практичної філософії та філософії природи.

завершує процес раціоналізації, воно є найпрогресивнішою, навіть найдовершенішою з усіх відомих форм буття.

4. І оскільки, як зазначалося, сучасним апологетам індустріального суспільства бракує експліцитної метафізичної рефлексії, їхні оцінки передбачають, що дух є або іманентною буттєвою формою природи (це, на мою думку, хибне тлумачення Гегеля), або він принаймні є самостійною субстанцією, яка існує незалежно від природи (це основна теза Декарта). Той факт, що марксизм визнає перші три принципи, залишаючись прибічником матеріалістичної онтології, є одним з багатьох його філософських вад.

Саме завдяки окресленій вище, доволі спрощеній, формі, яка залишає поза увагою суттєві складові теорії гегелівської системи, зокрема діалектику та філософію природи, неогегельянство й має неабияку інтелектуальну привабливість. По-перше, можна дивуватися його когерентності — воно вбачає в історії людини, навіть в історії природи чітку лінію розвитку. Зокрема варта уваги ідея нерозривності між історією природи та історією духу; у такий спосіб долається абстрактний дуалізм між природою та духом. По-друге, телеологізації розвитку буття в напрямі до духу саме тому не уникнути, що вже наявний той дух, який розбудовує філософську теорію; якщо це достеменно, то не можна відмовитися від виокремлення духу, навіть якщо воно й здійснюється не так, як його уявляють вульгарні гегельянці. І, по-третє, безперечним є той факт, що тільки сучасний світ завдяки індустріальній революції гарантує свободу й рівність тією мірою, яку навряд чи можна було очікувати в античності та середньовіччі.

І тим не менше всі аргументи (не слід недооцінювати й вплив пересудів буржуазної освіти) на користь вульгарного гегельянства не в змозі усунути того занепокоєння, яким переймається дедалі більша кількість людей. Вульгарне гегельянство тільки на перший погляд здається цілком

логічним, адже воно демонстративно ігнорує ті феномени, свідками яких ми є, понад те, свідками яких ми здатні стати тільки позбувшись його шор. Я не маю на увазі феномени жажливих політичних злочинів ХХ століття, які докорінно дезавуювали просвітницьку філософію історії загалом і гегелівську зокрема (принагідно зазначу, що досягти все те жажливе, що сталося в цьому столітті, й збагнути його страшну логіку під кутом зору філософії історії залишається вкрай нагальним завданням). Я обмежусь тільки екологічною кризою. Про це, згідно з неогегельянством, не може бути й мови, оскільки знищення природи, принаймні доки воно не загрожує людині, не є злом, а, навпаки, свідчить тільки про свободу й перевагу духу; і той факт, що воно може загрозувати самій людині, саме тому належно не сприймається, що суперечить досі надійному закону розвитку “від природи до духу”: дух щез би в екологічному голоциді, поступившись найпримітивнішим формам природи.

Однак той факт, що вульгарне гегельянство не в змозі уявити собі вражаючу екологічну катастрофу, радше свідчить проти нього, аніж проти ймовірності самої цієї катастрофи; разом із тим його нездатність перейматися масовим знищенням рослинних і тваринних видів (результат поступального духовного занепаду) є радше ще одним приводом для занепокоєння, аніж аргументом проти небезпечності сучасної ситуації. Колективна сліпота славного освіченого людства протягом десятиліть з огляду на загрозу катастрофи тільки збільшує, а не зменшує наш сумнів щодо духовної спроможності системи категорій вульгарного гегельянства.

Та й під кутом зору чистої логіки воно не витримує критики. Вирішальне заперечення проти нього, навіть якщо абстрагуватися від такого надзвичайного феномену, як екологічна криза, можна висловити запитанням: чому взагалі, на його думку, існує те, що називається природою? А може, (станьмо тільки на позицію вульгарного

гегельянства) вона цілком зайва? Чи не є буття чимось значнішим, ніж дух і його історія? І навіть якщо відповісти на всі запитання, залишаються інші: яким чином дух руйнує природу? Чому він прагне до панування над нею? Якщо дух є самостійною субстанцією, тоді складно (принаймні, раціонально) пояснити його взаємодію з природою; адже виникає запитання, чому взагалі щось вище переймається чимось нижчим?

Ще точніше: якщо дух не потребує природи, яким чином він, знищуючи її, в змозі загрозувати й самому собі? І чи можна говорити про лінійний, нерозривний розвиток природи до духу, якщо очевидно, що саме та доба (з якою не зрівняється жодна інша), якнайбільше уособлюючи панування духу над природою, прагне перетворитися на еру в розвитку природи, цілковито позбавлену духу? Адже тільки міць технологічної цивілізації в змозі спустошити Землю; оскільки архаїчна людина була інтегрована в природу і не переймалася тріумфом духу над нею, вона була на цей тріумф не здатна. Та й абстрагуючись від можливого апокаліпсису, нагальним є запитання, чи не є вже машинерія сучасної техніки регресом порівняно з живими організмами, регресом до найпростіших форм природного буття, тобто до неорганічного буття.

Нарешті, виникає й таке запитання: чи зарадить сучасна перемога свободи й рівності, коли вона водночас і ефемерна, і загрозна? Чи не буде завеликою її ціна (знищення нашого органічного довкілля або спільного світу), навіть коли людство виживе? Чи не вводимо ми себе в оману, гадаючи, що тріумф індустріального суспільства зробив людей морально ліпшими чи бодай щасливішими? Чи не приведе досвід жажливого загального прагнення людей панувати над природою до думки, що часи, коли люди змагалися з природою, долаючи перепони, врешті-решт були щасливіші порівняно з досягненим добробутом, навіть коли цей добробут такий бажаний? Навряд чи можна більше пересвідчитися в марності нашого буття,



ніж тоді, коли повертаєшся з бідної країни третього світу з його стражданнями (хоча й не без своїх радощів і життєвої сили) в сумовите й безрадісне споживання індустріальних країн першого світу.

## II.

Саме неспроможність відповісти на ці запитання в парадигмі вульгарного гегельянства, неспроможність вглядіти раціональне зерно в пошуках метафізичних альтернатив найвиразніше проявляється в ірраціоналізмі. Спектр метафізичних підходів, спричинених екологічною кризою, доволі широкий; безперечно, першою найзначнішою спробою “подолати” попередню традицію є філософія пізнього Гайдеггера<sup>11</sup>. І хоч якою дивною, з першого погляду, здавалася б його філософія, безперечною є принаймні дві речі: Гайдеггер був першим мислителем, хто проаналізував і всесвітньо-історичне значення сучасної техніки, і її загрозу; він був також першим, у кого техніка постала *метафізичною* проблемою<sup>12</sup>. Техніка у Гайдеггера становить метафізичну проблему, з одного боку, тому, що вона є логічним наслідком розуміння світу модерною метафізикою; з другого — тому, що, згідно з Гайдеггером, і вчення про буття новоевропейської метафізики, і навіть сама модерна техніка є маніфестацією буття. Саме з глибокої недовіри Гайдеггера до західноєвропейської філософії впливає і його тлумачення модерної техніки, і його заперечення раціональної методології; відтак його схильність до ірраціонального “осмислювання” (“Denken”) цілком логічна.

Гайдеггер, хоч і не першим, та принаймні одним із перших, застосовує ідеї (Erkenntnisse) історизму до історії науки. Для нього природниче поняття природи не є єдино можливим та єдино істинним; воно тільки одне з багатьох у розмаїтті вчень про природу, які своєю чергою тісно пов’язані з відповідним розумінням буття. Відтак саме його мислення можна вважати початком ідеї “історії природи

з перспективи історії культури”<sup>13</sup>. Межі нашого дослідження не дають можливості докладніше реконструювати Гайдеггерів аналіз змін поняття природи, зокрема з початком нового часу; його історичні реконструкції здебільшого неточні й варті критики, та це не ставить під сумнів його безперечний пріоритет у постановці деяких питань щодо історії філософії та історії науки. Гайдеггерівські відповіді здебільшого хибні, однак поставити правильні запитання не менш важливе завдання філософії, ніж дати на них правильні відповіді. З його реконструкції західноєвропейської історії духу залишається неясним, чи утворює розмаїття концепцій буття в їхньому розвитку певний континуум. Із деяких формулювань складається враження, що в історії уявлень про буття панувала абсолютна перервність. Однак не можна не вглядіти певну тенденцію розвитку: як і Гегель, Гайдеггер вважає, що в історії філософії дедалі виразніше стверджується суб’єктивність; проте на противагу Гегелю він переконаний, що суб’єкт філософування дедалі більше відчужується від буття. Платон підпорядковує буття ідеї<sup>14</sup>; з метафізикою Декарта суб’єкт перетворюється на останню інстанцію всіх домагань достеменності, буття зводиться до образу (Bild) й отримує значущість як дещо, що входить до розпорядження уявлення<sup>15</sup> (Vorstellen). Воля до влади, що дістає вираження в цьому понятті буття, породжує модерне природознавство; як власне метафізичний принцип воля до влади здобуває своє поняттєве оформлення у філософії Ніцше. Боротьба світоглядів, зокрема націонал-соціалізму та більшовизму, є логічним, найнебезпечнішим в історії людства, наслідком цієї волі.

З огляду на безперечно негативну Гайдеггерову оцінку західноєвропейської історії духу вражає насамперед те, що в цій історії він, утім, убачає маніфестацію долі (Geschick) — абсолютного буття, яке в певний спосіб відкривається людині тим, що встановлює їй специфічний спосіб досвіду світу. Щоправда, цей перехід від історії духу до метафізики цілком логічний, адже Гайдеггер прагне

відмежуватися від новоевропейського суб'єктивізму: а тому йдеться тут не про автономію суб'єкта, яка зумовлює різні типи підходу до світу; автономія людини є радше саме проявом долі, найдивовижнішим проявом, в якому буття проявляє себе якнайбільшим своїм приховуванням. Далеке від триумфу духу над природою сучасне індустріальне суспільство з його жадливою втратою смислу є найпідступнішою помстою буття автономному суб'єктові. Але в основі цього твердження — непорозуміння: навряд чи можна погодитися з думкою, що, мовляв, спершу існував автономний суб'єкт, а потім його було “покарано” тим, що він втратив буття в своєму світі; його автономія радше є вираженням знебоження, є втратою абсолюта. Та саме ця втрата, з іншого боку, є й проявом абсолюта, його самоприховування є способом його об'явлення. Адже абсолютом не може бути абсолют, якщо він не є основоположенням усього сущого: “Nemo contra Deum nisi Deus ipse”<sup>x</sup> може бути значущим і для Гайдеггерового буття. Тільки коли суб'єкт усвідомить, що його позірна автономія та всемогутність — це найдивовижніша омана, в яку буття здатне його вплутати, він отримує шанс залучитися до нового оприявлення буття. Звісно, цей процес не можна форсувати; на нього слід з витримкою та покірливістю чекати.

Безперечно, непересічне значення Гайдеггерового метафізичного тлумачення технічної доби полягає в тому, що він як жодний з інших побачив укоріненість модерної техніки в історії духу. Незважаючи на те, що вчення Платона про ідеї й новоевропейська метафізика, на мій погляд, є тільки необхідними, а не достатніми умовами технічної доби, безперечною заслугою Гайдеггера є те, що він проаналізував взаємозв'язки між, скажімо, таким абстрактним явищем, як метафізика, і таким конкретним явищем, як сучасне індустріальне суспільство. Разом із тим не викликає сумніву та обставина, що сучасна техніка є проявом волі до влади, і ця воля, втративши відчуття

<sup>x</sup> нічого, крім Бога, окрім самого Бога (*лат.*).

межі та міри, є сліпою. Так само неважко пересвідчитися, що програма модерної техніки передбачає певну структуру суб'єктивності, яка ладна була з'явитися тільки за новочасової доби: лише той, хто зможе виокремити самого себе із зовнішнього світу й абстрагуватися від його реальності, здатен свідомо прагнути до цілковитого панування над природою за допомогою техніки. Другий, звернений до cogito, метафізичний роздум Декарта є необхідною передумовою життєвідчуття (Lebensgefühl) людини за технічної доби. Досить тільки зазирнути в очі візникові з Дельфійського музею, аби усвідомити, що культура, яка складається з таких людей, за своєю суттю не здатна створити сучасну технологічну цивілізацію, вона просто несумісна з нею.

Окрім того, вражаючим у Гайдеггеровій теорії є й метафізичне тлумачення європейської історії духу. Якщо існує абсолют, то особливо це проявлятиметься в пошуді його людиною — з цим відомим іще з Гегеля висновком має погодитися й той, хто заперечує поняття абсолюта в філософії. Адже принаймні за умови, що світ не існує без зв'язку з абсолютним, спосіб, у який абсолют існує в світі *для кожного*, має засадничуватися самим абсолют. Тільки в такий спосіб через абсолют теорія в змозі претендувати на власне домагання значущості. І теза Гайдеггера, що само-приховування (das Sich-Verbergen) абсолютного є способом його існування, є, незважаючи на його парадоксальність, цілком переконливою. Мовчки можна сказати більше, ніж говорячи; і відсутність коханої людини не заперечує її існування, а є тим явищем, яке викликає страждання, і, мабуть, тільки й уможливує усвідомлення значення цієї відсутності. Зокрема викликає захоплення Гайдеггера інтерпретація автономної волі новоевропейського суб'єкта, яка, скористаймося метафорою, є підступною оманою, до якої вдається буття. Оскільки абстрактна воля до свободи й емансипації (а вона з необхідністю є волею до панування) визначає всю модерну добу, вона не може спиратися на свободне рішення; ця

свобода є радше *долею* модерну. У відході суб'єкта від буття абсолюту панує буття як таке, тобто сила, яка так радикально трансцендує межі суб'єктивності, що вона її вже не визнає і навіть ладна її подолати. Гайдеггерівське буття трохи нагадує Юлія Цезаря в телевізійній постановці Вальтера Йенса<sup>XI</sup> “Змова”: як і Цезар, який снує змову проти самого себе, таємно керуючи нею, Гайдеггеровий абсолютизм містить власне розвінчання (Entthronung); новочасові філософи та науковці, які підготували знебожене модерне індустріальне суспільство, тільки маріонетки в руках абсолюту, на жаль, тим більше, чим свободнішими вони себе відчували. Та чи не є вже субстанційна метафізика Спінози<sup>XII</sup>, яка зводить людину до цілковито детермінованого модусу абсолюта, однією з найзначніших інтелектуальних зухвалостей (щоправда, логічно досить обґрунтованою), яку тільки можна уявити, і чи не є метафізичний історизм Гайдеггера ще більшою зухвалістю, коли він закидає добі, яка надто зарозумілася, позірною автономією. Однак ту чи ту філософську систему не спростуєш, назвавши її провокацією; адже це доволі невизначена характеристика, яка навряд чи правитиме за критерій справжньої філософії.

Та хоч би якими продуманими були аналіз і безжалісне розвінчання модерного суб'єктивізму Гайдеггером, його позиція навряд чи є достатнім підґрунтям для метафізики екологічної кризи, що була б водночас логічно послідовною й відповідною реальному стану справ. Мабуть, не випадково Гайдеггер аніде не говорить про екологічну

<sup>XI</sup> Йенс (Jens), Вальтер (нар. 1923 р.) — німецький письменник, літературний критик і публіцист. Член “Групи 47”. Автор антиутопічного роману “Ні — світ звинувачених” (1950); інтелектуальна проза (зокрема роман “Пан Маєстро”, 1963). Праці з античної та сучасної літератури.

<sup>XII</sup> Спіноза (Spinoza, d’Espinosa), Бенедикт (Барух) (1632–1677) — нідерландський філософ-пантеїст, онтологія якого засадничується тотожністю Бога і природи — єдиної, вічної й нескінченної субстанції, що є причиною самої себе (causa sui), а розмаїття окремих речей — сукупністю модусів, тобто проявів єдиної субстанції.

кризу. Ця обставина пов'язана не тільки з тим, що за часів Гайдеггера екологічна криза як наслідок індустріального суспільства ще не проявилася з усією нагальністю. Глибшою причиною, мабуть, є те, що Гайдеггєрова філософія позбавлена поняття природи. Адже радикальний історист Гайдеггер займається тільки різними концепціями природи, що історично склалися, а не природою як такою. Подібно до того, як в аналітичній філософії теорія науки заступає філософію природи, Гайдеггерів герменевтичний підхід підмінює філософію природи філософією історії науки. Однак саме така підміна філософії природи філософією історії і свідчить про те, що сам Гайдеггер належить до епохи “поставу” (Gestell)<sup>XIII</sup>, адже її прикметною рисою і є неможливість безпосереднього відношення до буття й природи. Гайдеггер займається не природою, а уявленнями про природу; а метафізиці, яка б вивела нас з екологічної кризи, слід дати голос власне філософії природи.

Безперечно, констатація того, що конкретно-науковий підхід до природи пов'язаний тільки з одним з усіх історично можливих понять про неї, навряд чи зарадить у відповіді на оціночне запитання: чи досягає він сутність природи. Усі теорії, істинні вони чи хибні, виникають історично, і щоб відповісти на запитання про істинність, слід історизм подолати. Це стосується не тільки вчення про природу, а й вчення про буття. Очевидно, Гайдеггєрова

<sup>XIII</sup> “постав”(Gestell) — термін філософії техніки, започаткований М. Гайдеггером у пізніх працях (доповідь “Постав” і “Питання про техніку”) для визначення орієнтації на постійне оволодіння сушим, яке “зосереджує людину на поставлення всього, що виходить з утаємниченості в наявність”. Постав є сутністю техніки як рушійного фактора європейського розвитку в напрямі до “забуття буття”. Залучаючи до перегонів виробництва, постав застигає подію виходу з утаємниченості, чим докорінно змінює інтерпретацію світу та спосіб спілкування з ним, а тому становить новий вид ризиків і загроз (Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. — С. 221–238.). Див. також: Хёсле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М.: Наука, 1991. — С. 138–154.

метафізика навряд чи може претендувати на послідовну обґрунтованість. Про метод, який генерує себе через абсолют, тут не йдеться; і коли Гайдеггер заперечує, що пошук методу досить проблематичний, оскільки він є пошуком панування над природою, на це можна відповісти в подвійний спосіб. По-перше, такий пошук був би все-таки меншим злом порівняно з альтернативою, яка лишилася, а саме — покладатися на філософських базик; і, по-друге, навряд чи можна погодитися з тим, що властива модерній метафізиці воля до самоствердження неодмінно приводить до “поставу”. Тільки вивільнення модерної науки від філософської програми, спрямованої на пошук розуму в дійсності, призвело до абсолютизації техніки; до того ж новоєвропейській метафізиці і до Гайдеггера відомі мислителі, які критикували модерний суб’єктивізм, не поступаючись при цьому ідеєю рефлексивності (*Geltungsreflexion*). Насамперед впадає у вічі той факт, що Гайдеггеру бракує бодай трохи чіткої теорії раціональності — інструментальну раціональність техніки він ототожнює з філософським розумом, однак тільки вирішення їх уможливило послідовну критику сучасного індустріального суспільства. І навіть з огляду на те, що питання про відношення абсолюту до людської свободи досить не просте, кожна теорія, претендуючи на істину, має залишати місце для людської здатності до пізнання, а відтак і для раціональної автономії людини. Та саме цього й бракує Гайдеггеру радикальному історизмові. Цей факт особливо проявляється в тому, що, позбавлена телеології, Гайдеггерова концепція історії залишає без відповіді запитання, чому після тисячоліть історії занепаду взагалі ще можливе істинне мислення. І навіть коли негативний розвиток не виключається — в нечутливості до негативності модерну ми вбачали головну ваду вульгарного гегельянства, — від теорії історії, яка на кшталт Гайдеггерової вважає себе метафізичною, навряд чи можна очікувати саме раціонального пояснення смислу цього занепаду; в іншому випадку припущення, що в цьому занепаді проявляється

абсолют, виглядатиме безпідставною гіпотезою. Насамкінець слід зазначити, що Гайдеггер, на жаль, не помічає позитивних здобутків модерної демократичної правової держави — мабуть, через свою недовіру до принципу автономії, і в метафізичному, і в політичному його аспектах. Навряд чи можна побудувати етику та політичну філософію на засадах Гайдеггерової метафізики.

Більшість моїх заперечень Гайдеггерової концепції не стосується тієї другої критики парадигми вульгарного гегельянства, до якої вдається Мейер-Абіх, і до критичного викладу якої я збираюся шойно перейти. Насамперед слід зазначити, що Мейер-Абіх займається не просто теорією історичного розвитку поняття природи, а передусім вибудовує власну філософію природи. Хоча він не розробляє детальної філософії окремих форм природи, його міркування щодо відношення духу та природи сповнені значного філософського змісту і є доволі оригінальними. Згідно з Мейер-Абіхом, людина — це частина природи: тимчасом як Гегель вважав історію природи тільки сходинкою до історії духу, для Мейер-Абіха культура є людським внеском в історію природи. Зміна парадигми, яку він пов’язує з сучасною людиною, влучно виражена тезою “від довкілля (*Umwelt*) до спільного світу (*Mitwelt*)”; у Мейер-Абіха йдеться про відчуття емпатії до органічної і навіть до неорганічної природи, переживаючи її як “*Mitwelt*”. Навряд чи можна заперечувати, що людина посідає особливе місце в природі, однак — у *межах* самої природи. “Природу” Мейер-Абіх називає цілим і єдиним, що охоплює все; вона поступово розділилася на “людину” й “природний *Mitwelt*”. Головна ідея такої голістської етики полягає саме в тому, що коло істот, за які слід перейнятися відповідальністю, поширюється на всю природу: виходячи за межі біоцентризму Альберта Швайцера, Мейер-Абіх вчить фізіоцентризму, який визнає цінність і за неорганічним буттям. Мейер-Абіх не заперечує, що з подовженням радіусу відповідальності зменшується нагальність обов’язку; його концепція нагадує вчення

стоїків про *ойкеосис*<sup>xiv</sup>. Поширення відповідальності за “*Mitwelt*”, згідно з Мейер-Абіхом, є достеменним критерієм для морального прогресу; його філософія історії передбачає, що сенс морального розвитку полягає в дедалі радикальнішому подоланні егоцентричного партикуляризму. Закликаючи до перетворення соціальної держави в природну державу, він поширює свою концепцію і на політичну філософію: напрям, що його започаткувала модерна держава переходом від ліберальної правової держави до соціальної держави, перейнявшись відповідальністю за незахищені верстви населення, в природній державі мусить отримати подальший розвиток. На противагу приватновласницькому індивідуалізму, який Мейер-Абіх дотепно називає абсолютизмом Пересічної людини, він вимагає від власності не тільки соціальної відповідальності, а й відповідальності за природу.

Звернімо особливу увагу на те, що Мейер-Абіх вважає людину істотою, потенційно здатною збагачувати природу. В ній природа може не тільки говорити; через людину і “*Mitwelt*” отримує піклування й опікування, якого він без неї не мав. І хоча сучасне індустріальне суспільство знищує біологічні види, вартим уваги є те, що значна кількість нових видів після льодовикового періоду не виникла би без традиційної аграрної культури. Радше завдяки людині, ніж без неї, природа може стати ліпшою та красивішою. Екологічна криза, згідно з Мейер-Абіхом, є кризою ставлення людини до свого спільного світу. Це антитеза в тріаді, що започатковується первинною єдністю з “*Mitwelt*” (теза) і завершиться відновленням цієї єдності (синтез).

Категорія “*Mitwelt*”, яку пропонує Мейер-Абіх, його тлумачення культури як продовження історії природи людиною, нарешті його застосування класичної діалектичної тріади щодо ставлення людини до природи я вважаю найзначнішим внеском до метафізики екологічної кризи.

<sup>xiv</sup> Ойкеосис (*гр.* οἰκεῖσις) — одомашнення, привласнення.

Особливо слід зауважити, що Мейер-Абіх приписує людині позитивну роль у природному універсумі. Той, хто так не вважає, однак приписує природі все цінне, мусить тишком-нишком сподіватися, що людина знищить саму себе й позбавить світ муки, якої той зазнає через людину; і якщо він послідовний, то мусить іти ще далі: оскільки знищення іншого життя є необхідністю принаймні гетеротрофних організмів, він прагнутиме такого стану світу, в якому не існуватиме життя взагалі<sup>16</sup>. Інакше, як каже Мейер-Абіх, він має приписувати людині здатність поліпшувати й покращувати природу. Однак тут виникає запитання. Коли якоесь природне суще є ліпшим і кращим, ніж інше, тоді напевне природність не є критерієм блага та краси; адже зазвичай усе природне суще — рівноцінне. Та природа, мабуть, недостатня для нормативної диференціації в самій собі, а Мейер-Абіх якраз такої нормативної диференціації і потребує: адже інакше він би не стверджував, що традиційна агрокультура залишила після себе ліпшу природу, ніж модерна, тим більше, що світ без людини був би гіршим, ніж світ із людиною. Про одне можна сказати напевне: навіть коли людство знищить саме себе й більшість видів, природа залишатиметься — завжди існуватиме певне ціле природного сущого. Кантове переконання, що нормативні положення не можна отримати з дескриптивних, я вважаю слушним — щоправда, воно не суперечить (і тут я разом з Мейер-Абіхом схильний бути не на боці Канта) тому, що цінності реалізуються в живій і неживій природі. Однак зміст самих цінностей не визначається фактом їхньої реалізації в природі.

Навіть заперечуючи нездоланність поділу на буття й належність, годі уникнути їхнього категоріального розмежування. Те саме стосується й відмінності між внутрішнім і зовнішнім світами. Безперечно, між ними існує відмінність, яка не спростовується однією тільки вірою в єдність тіла й душі; опосередкування відмінності та єдності є окремим завданням, яке не вдалося вирішити жодному з філософів. Особливо бракує обґрунтування

раціональності нашої віри у внутрішній світ інших організмів. Чуття єдності з космосом<sup>17</sup>, до якого так проникливо закликає Мейер-Абіх, відрadne й виправдане з огляду на екологічне становище; однак його відповідність об'єктивній дійсності ще треба довести. До того ж Мейер-Абіх залишає без відповіді складне запитання, чи є досягнення автентичного буття природи на основі життєвого світу адекватнішим, ніж наукова теорія.

Загалом Мейер-Абіху бракує обґрунтованого теоретичного осмислення. В нього немає чіткого уявлення про те, що правитиме філософії за справжній аргумент. Це не просто прогалина в його грандіозному проекті — яка філософія без прогалин! — брак рефлексії ставить під сумнів його центральну онтологічну тезу про цілісність природи. Адже безперечно, що й категорія істини, як і категорія блага, є складовою природи. Всі теорії є (цілком дотично до основоположного поняття природи Мейер-Абіха) такими складовими, однак не всі є істинними: відтак не природі належить визначення чогось як істинного, а чогось як хибного. Саме питання про пізнаваність природи виводить за межі онтології, яка гіпостазує природу як єдине буття<sup>18</sup>. Адже, по-перше, закони природи, без яких природу годі пізнати, не є чимось суто природним (вони, скажімо, не обмежуються часом і простором), а, по-друге, математичні сутності, пізнання яких за допомогою математики тільки й уможлиблює наукове досягнення природи, належать до ідеального, а не природного буття. (Щоправда, поняття природи Мейер-Абіха, мабуть, охоплює не тільки духовне, а й ідеальне буття — його природа, подібно до субстанції Спінози, тільки й уможлиблює емпіричне пізнання.)

### III.

Підсумовуючи нашу суперечку з вульгарним гегельянством і його критиками, зауважимо, що ані метафізика, яка підносить дух до самостійної субстанції, ані філософія, яка підносить до істинного буття природу або майже

алогічний абсолют на кшталт Гайдеггера, зводячи нанівець значущість рефлексії, не є адекватною реакцією на екологічну кризу та її моральні наслідки, які нам слід усвідомити. Та коли ані природу, ані дух не вважати основоположним буттям, що ж тоді залишається для того, щоб зрозуміти екологічну кризу? Я переконаний — і на цьому неодноразово наголошував, — що для цього слід припустити ідеальне буття як сферу самого буття; і оскільки я докладно в іншому місці обґрунтував цю позицію об'єктивного ідеалізму<sup>19</sup>, то мені залишається тільки ще раз навести аргументи на її користь. Об'єктивний ідеалізм виходить з того, що логічне є умовою можливості будь-якої аргументації, остаточною підставою, принципом усього пізнання та всього буття; логічний, ідеальний світ засадничує реальний світ, до якого належать і природний, і духовний (суб'єктивний та інтерсуб'єктивний) світи. Згідно з об'єктивним ідеалізмом усе суще є цінним, якщо воно засадничене ідеальним світом, хоча міра цієї цінності визначається відповідністю емпіричних явищ ідеальному світу.

З огляду на це слід зауважити, що відношення природи й духу у своїй основі двоїсте. З одного боку, якщо природа — це вся емпірична реальність, тоді й дух — частина природи; принаймні він нею опосередкований. З іншого боку, дух — це не просто частина реальності поряд з іншими, позаяк у пізнанні він знімає зовнішній щодо себе характер природи та ідеалізує її, він водночас є й переходом від природи до ідеї. Якщо логічний світ є тезою, а природа — антитезою, то реальною структурою, здатною досягти й ідеальний принцип природи, є дух як синтез. Звісно, синтез — це й заперечення антитези, а відтак дух водночас є і частиною природи, і її запереченням.

Поза сумнівом, цього антиномічного визначення духу не уникнути, якщо прагнути зрозуміти, в який спосіб він призвів до екологічної кризи. Якби дух був тільки частиною природи, важко було б збагнути його руйнівний потенціал стосовно природи; якби він був *цілком* самостійною субстанцією, тоді руйнація природи не містила б

можливості знищення самого духу. Заперечення природи духом здійснюється у двох різних площинах, які слід чітко розрізнити. З одного боку, дух заперечує природу, оскільки він її пізнає, знімає її зовнішній щодо себе характер (Außereinander) у поняттях мислення, осягаючи ідеальні структури, яким природа підпорядкована. Звісно, це осягнення, як акт духу, не містить реальної загрози природі; він полишає природу такою, якою вона є, й тільки освітлює її. З другого боку, людина як організм, в якому втілюється дух, узмозі реально знищити природу; саме ця здатність досягла свого апогею в екологічній кризі, свідками якої ми стали. Безперечно, дух здатен знищити природу тільки втілюючись у ній; інакше він не міг би здійснювати своїх інтервенцій. Тільки тому, що людина є частиною природи, вона в змозі виступити проти неї, навіть коли міра її вторгнення залежить від міри розвитку її духу.

Безперечно, людина як природна істота *може* руйнувати природу. Додамо тільки, оскільки людина є органічною природною істотою, вона *змушена* це робити. Другий закон термодинаміки свідчить, що організм здатен зберігати себе як високоорганізовану систему тільки за рахунок збільшення ентропії свого довкілля. Онтологія, яка не зважає на цей суворий і невблаганний закон реальності, навряд чи буде переконливою; і тільки від об'єктивного ідеалізму можна очікувати врахування закону, що падає в органічному світі: хтось є хижак, а хтось — жертвою. Якщо ми спробуємо визначити місце живих організмів в універсумі буття, вважаючи, що смисл природи полягає в поверненні до ідеальності, як вона проявляється в дусі, ми виявимо ось яке напруження. З одного боку, в організмі зароджується промінь суб'єктивності; спершу в самозбереженні, потім у відчутті організму реалізується та форма рефлексивності, яка є передумовою духу. З іншого боку, утворення центрів суб'єктивності є й розривом безперервності неорганічного життя; еволюція містить протиставлення певного центру суб'єктивності спершу щодо свого неорганічного довкілля, а потім щодо інших центрів

суб'єктивності. Тимчасом як рослини асимілюють тільки неорганічну матерію (при цьому, щоправда, витісняючи й знищуючи інші рослини в боротьбі за життєвий простір), гетеротрофна тварина потребує органічного живлення; і тільки тут з'являється власне те, що можна назвати знищенням природи. Адже хімічне перетворення неорганічної речовини навряд чи є знищенням; останнє радше означає вбивство живого, тобто знищення органічної форми. Щоправда, знищення організму, який хоч і відчуває своє страждання, та, принаймні, не в змозі його виразити, ще не є чимось незвичним. Приклад трав'яїдних тварин може це засвідчити. Виникнення плотоїдних, вбивство тварин (скажімо, хребетних) іншими тваринами дедалі більше надає буттю вигляду безглуздої жорстокості — принаймні з погляду тієї істоти, яка наділена духом і яка тільки й змозі порушити питання про буття. Та навряд чи викликати сумнів той факт, що з появою плотоїдних у самій природі з'являється й дух. Подібно до того, як гетеротрофія тварин уперше тільки й утворює здатність до пересування та чуттєвого сприйняття взагалі, її завершення і перше оформлення чогось подібного до інтелекту прискорюється завдяки полюванню тварини на тварину.

Ми не маємо можливості докладніше показати прикметні системні (kybernetischen) відношення між популяціями хижаків і здобичі, які вражають своєю симетрією. Важливо те, що хижаки залежать від здобичі, живучи тільки завдяки постійному її знищенню, яке є умовою відтворення їхнього буття. Коли популяція здобичі зменшується, відповідно зменшується й популяція хижаків, які вже не в змозі прохарчуватися, що знову ж таки призводить до зростання популяції здобичі. Діалектична природа цього типу відношення прикметна тим, що остаточне знищення здобичі неможливе: воно було б тільки позірною перемогою хижаків, а насправді їхньою загибеллю. Від такої тимчасової і недалекогоглядної перемоги хижаків утримує відсутність духу, яка унеможлиблює систематичне полювання; вона, водночас, і є їхньою перевагою.

Здатність людини порушити екологічну рівновагу значною мірою пов'язана з тим, що вона є вищою від усіх тварин за інтелектом. У ній поєднуються два чинники: та обставина, що людина має дух, і той факт, що вона є організмом; тільки обидва чинники разом можуть призвести до екологічної кризи. Однак чи *має* ця поєднаність завершитися таким результатом? Я вже намагався показати, що в п'яти поняттях природи, які можна вирізнити в людській історії, існує логіка, яка свідчить про дедалі більшу суперечність між духом і природою, досягаючи свого апогею в картезіанській метафізиці з її протиставленням *res extensa* і *res cogitans*<sup>xv</sup>.<sup>20</sup> Саме цей розвиток справді можна вважати продовженням процесу, започаткованого виникненням першого організму — суб'єктивність дедалі більше занурюється в саму себе, досягаючи врешті-решт незалежного від природи й суспільства “Я” новоевропейської суб'єктивності. Оскільки історія людської культури, безперечно, є продовженням історії природи, в глобальному знищенні природи індустріальним суспільством досягає свого завершення принцип, що вже був наявний в органічному світі й навіть закладений у самому бутті. В екологічній кризі — і в тому, як ми її сприймаємо — буття знаходить виразні засоби відкрити фундаментальну суперечність, яка йому притаманна.

Однак у чому саме полягає ця суперечність і чи можна її подолати? Як було сказано, весь розвиток природи можна тлумачити як поступ до духу, і якщо ми хочемо серйозно поставитися до самих себе і до властивої нам метафізичної рефлексії, нам не уникнути позитивної оцінки цього розвитку. Водночас такий розвиток ґрунтується на дедалі більшому протиставленні суб'єктивних центрів довкільному буттю, і сьогодні, коли це протиставлення загрожує катастрофою, ми мусимо його подолати або принаймні обмежити. Однак як тільки дух задля виживання прагнучиме обмежити це протиставлення, чи не заперечуватиме він суттєво заперечення природи?

<sup>xv</sup> річ протяжна та річ мисляча (*лат.*) — терміни Р. Декарта для позначення, відповідно, матеріальної та духовної субстанцій, тобто фізичного (природного) та психічного (ментального, духовного) світів.

Я вже звертав увагу на те, що заперечення природи людиною має подвійний зміст: з одного боку, через те, що людина є організмом, з іншого — через те, що вона є духовною істотою. Якби вона була тільки духовною істотою, вона не могла б зашкодити природі; якби вона була тільки організмом, вона не могла б зашкодити їй тією мірою, якою вона це робить. Спираючись на антропологію, тільки тоді можна адекватно осягти людину, коли водночас визнавати її і організмом, і духовною істотою. Безперечно, амбівалентність сутності людини позначається й на фундаментальних категоріях. Адже подібно до того, як у системі апіорних категорій “буття”, дістаючи своє вираження в понятті, передбачає категорію “поняття”, а остання передбачає найпростішу категорію “буття” як складовий елемент її значення, тільки органічне буття може бути основою духу в світі; однак *смысл* свого буття життя отримує тільки від духу, до якого воно розвивається. Властива логіці подвійність форми та змісту в людині роздвоюється на дух і життя. Метафізична загадка людини полягає саме в тому, що в людині фактично проявляється взаємозалежність ідеальності та реальності; і екологічна криза врешті-решт є проявом загострення цієї дуальності як абсолютного антагонізму.

Вічне напруження між вітальним і духовним у людині в сучасному індустріальному суспільстві радикально загострилося. Адже, вочевидь, духовне осягнення природних законів у новочасовій науці *ceteris paribus* слід визнати позитивним, позаяк тільки таким чином закони природи стають “для себе”. Однак прикметним для індустріального суспільства є саме те, що воно інструменталізує колосальні духовні здобутки наукового пізнання природи для задоволення найелементарніших (*abgelegenster*) потреб, які людина може мати як приручений організм. Властива деяким витонченим науковцям гранична бездуховність є наслідком саме такого пізнання природи, яке пов'язане не з ідеальним цілим, а слугує задоволенню позірних потреб. Та слід зазначити, що перебільшена увага до споживання в ієрархії цінностей сучасної людини не робить її щасливішою; адже,



залучаючи дедалі нові засоби для задоволення елементарних потреб, вітальні цінності тільки пригнічуються<sup>21</sup>. З певного моменту воля життя до підкорення свого довкілля стає контрпродуктивною; застосовуючи задля своєї мети механічні засоби, життя позбувається своєї первісної вітальності, а відтак і єдино можливого сенсу своєї діяльності. Воно деградує до неорганічного.

Із зазначеного вище випливає, що духовне опанування екологічною кризою аж ніяк не означає відмову від традиційної високої оцінки духу та розуму. Буде неабиякою честю для індустріального суспільства, якщо ми вважатимемо його розумним, гадаючи, що адекватна його критика мусить виходити з позицій ірраціоналізму. Навряд чи філософія життя в змозі вивести нас з екологічної кризи, адже сама екологічна криза є граничним проявом розвитку життя. Тільки філософія, яка розглядає життя як основу духу, а дух як істину життя, має шанс адекватно витлумачити екологічну кризу з позиції метафізики. Щоб адекватно оцінити розвиток модерну, важливіше, мабуть, чітко відрізнити дух від новочасової суб'єктивності. У визначенні духу, принципу ідеалізації та поняттєвого осягнення засади обґрунтування теорії мають бути неохитними. Однак новочасова суб'єктивність, той принцип дедалі більшої індивідуалізації, який своєю рефлексією протиставив себе (*herausreflektiert*) буттю абсолюта, природи та інтерсуб'єктивного духу й через безупинний регрес дедалі нових потреб ввів себе в оману внутрішньою пустотою та жахливою самотністю, не може бути метою універсуму. Всеосяжний аналіз і критика законів функціонування, яким підпорядкована ця суб'єктивність і які визначають її поведінку в міжлюдських стосунках, економіці, політиці, мистецтві, релігії, а також у стосунках з природою, є нагальним завданням сучасної філософії. І це завдання обумовлене не тільки потребою критичного переосмислення доби<sup>22</sup>; тільки такий аналіз міг би стати конкретним свідченням гротескності претензії новочасової суб'єктивності вивести із самої себе буття: суб'єктивності,

яка в своєму забутті буття тільки завершує внутрішню тенденцію розвитку самого буття, оскільки наслідком цієї тенденції і є утворення суб'єктивних центрів, в яких буття тільки й може стати для себе.

Щоправда: саме тому, що існує буття, яке проявляється в новочасовій суб'єктивності, саме тому, що суб'єктивність не привносить структури світові ззовні як їй заманеться, вона не може бути чимось непотрібним; саме філософ, який спирається на буття, не тільки може мати судження щодо неї, а й мусить визнати в ній дещо позитивне, принаймні не виключати цього. Завдяки застосуванню діалектичних категорій щодо відношення природи та духу справді можна сподіватися на те, що їхнє протиставлення, досягаючи свого апогею в індустріальному суспільстві, є тимчасовим. Безперечно, це протиставлення тимчасове — навіть коли людина знищить саму себе, природа (бодай знівечена) в будь-якому разі виживе. Однак це було б тільки регресом щодо попереднього стану розвитку природи, який, мабуть, знову повинен привести до сучасної ситуації з надією на *примирення* природи й духу.

Розглядаючи можливість такого примирення в системі філософських категорій, зазначимо, що тріадний проєкт системи зрілого Гегеля, який складається з логічної ідеї, природи та духу, з огляду на екологічну кризу слід завершити тетрадною конструкцією раннього Гегеля. Адже в тріадному проєкті системи дух є запереченням природи, поверненням її до ідеї. Навпаки, в тетрадному проєкті антитеза, відповідно до її негативної сутності, подвійна. В цьому сенсі слід зазначити, що дух, оскільки він ще протилежний природі, разом з нею утворює антитезу до тези логічної ідеї. Тільки примирення природи й духу можна вважати синтезом; тільки таке примирення долає властиву емпіричному світові розірваність буття на реальне та ідеальне. Зрештою, примирення природи й духу може зреалізуватися не тільки в душі — в цій гіпотезі найбільша помилка Гегеля (а не тільки вульгарного гегельянства). В інтерсуб'єктивному світі культури, в якому окремі

суб'єкти можуть через своє тілесне втілення існувати одне для одного, вже дана єдність природи й духу; в історії людської культури вкрай важливим було досягти інтеграції суспільних форм людини у навколишню природу. Та говорити про синтез за такої інтеграції можна тільки тоді, коли поважатиметься свобода, започаткована модерном, — звисно, та свобода, яка дістане своєї довершеної форми в розумному поєднанні із законами космосу.

Чи досягне *Homo sapiens sapiens* цього примирення, чи ні, ми не знаємо. Відповідь на це запитання не є справою метафізики, адже метафізика займається універсальним, а часовим — тільки тією мірою, якою універсальні закони розвитку діють у часі. Ми вже бачили, що в часі інтерпретуються логічна дуальність категорій змісту та форми у вигляді супречності тіла та духу, яка в екологічній кризі дістала тільки найвищого прояву. На основі онтологічного підходу до екологічної кризи можна висунути гіпотезу, що за умови існування інших кінцевих розумних істот вони всі мусять пройти або вже пройшли через екологічну кризу. Будь-яка культура рано чи пізно створюватиме щось на кшталт новочасової суб'єктивності, а відтак і практичну програму підкорення природи із загрозою самознищення. Наскільки така небезпека в тій чи тій культурі кінцевих розумних істот реальна, як вже зазначалося, не є проблемою метафізики. Однак безперечний (коли б не найнагальніший) етичний обов'язок — зробити на нашій планеті все, аби примирення людини з природою врешті-решт відбулося. Адже принаймні щодо нашої планети можна сказати, що нам довірено буття. Ми відповідальні не тільки за прийдешні покоління; в наших руках і метафізичне виправдання всієї попередньої історії буття. Коли ми зазнаємо поразки, тоді три мільярди років життя на нашій планеті будуть зведені нанівець; а якщо нам цей синтез вдасться, то й уся попередня історія природи ex post дістане виправдання. Міра відповідальності може нас жахати, та вона може нам давати й наснагу, якої ми конче потребуємо, аби розв'язати завдання наступних десятиліть, коли вирішуватиметься доля буття.

## ПІСЛЯМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ

Той факт, що ця збірка розійшлася протягом неповних двох років і потребувала нового видання, стало несподіванкою і для видавництва, і для автора. Безперечно, можна вгледіти основну ідею, яка об'єднує представлені в збірці статті; і хоча, напевне, вона не може підмінити собою всеосяжний проект етики, над яким я зараз працюю і який у недалекому майбутньому збираюсь оприлюднити, вона спрямована на те, щоб за різними статтями читач угледів спільне спрямування і більш-менш послідовну структуру описативних і нормативних категорій. Найгострішій критиці за неприпустимі спрощення було піддано статтю про третій світ; у своєму розділі підготовленої разом з Клаусом Ляйзінгером збірки “Розвиток з людським обличчям”, яка, до речі, також виходить у видавництві С.Г. Бек, я, погодившись із цією критикою і врахувавши її, скорегував деякі положення.

Найприкметнішою рисою проекту етики для сучасного світу є безперечна необхідність поєднати нормативне й емпіричне знання. Проте за доби подальшої спеціалізації (*Abkapselung*) наук (попри заклики до міждисциплінарних досліджень) і ревнивого контролю за тим, щоб не переступати межі власного департаменту, таке спрямування видається, мабуть, досить зухвалим. Однак оскільки без спроб у цьому напрямі (які можуть і повинні бути ліпшими, ніж ті, що я пропоную) навряд чи можна морально жити в надскладному і (всупереч або саме з огляду

на свою могутність) вразливому, а тому й страшенно загрозливому світі, слід на це зважитися попри всю зарозумілість фахівців. Адже вимога жити морально — це категоричний імператив, а вимога збирати до купи спеціалізоване знання — тільки гіпотетичний. Цей останній пов'язаний з досягненням цілей, які за певних умов хоча й можуть бути моральними, однак тільки завдяки вищим цілям. Найголовнішим завданням для системи науки нашої доби є досягнення якомога ширшого консенсусу щодо визначення морально цінного загалом і тих норм, на основі яких можна (хоча й попередньо) обґрунтувати емпіричні науки зокрема. Заперечення цього завдання від імені позірною плюралізму тільки увірогіднює крах проекту модерну. Доки модерн здатен до моральної самокритики, він був величним, його могутність, принаймні частково, була легітимованою, а безповоротно втративши цю здатність, він буде приречений майбутнім на загибель. Той факт, що власне я не поділяю песимістичного положення про таку незворотну втрату, не потребує додаткового підтвердження, в іншому разі ця книжка не мала б жодного сенсу.

## ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ВІТТОРІО ГЬОСЛЕ У СВІТІ НОВИХ ВИКЛИКІВ І ЗАГРОЗ

*Післямова перекладача*

Вітторіо Гьосле — один з провідних сучасних німецьких філософів — знаний у світі своїми дослідженнями в царині метафізики, етики, історії філософії та практичної філософії, зокрема працями: “Істина та історія”<sup>1</sup>; “Система Гегеля” (В 2-х т.)<sup>11</sup>; “Криза сучасності та відповідальність філософії. Трансцендентальна прагматика, граничне обґрунтування та етика”<sup>111</sup>. На теренах СНД його знають передусім за “Московськими лекціями”, прочитаними 90-го р. минулого століття в рамках лекторію “Філософи світу в Інституті філософії АН СРСР”<sup>1111</sup>. Український читач знайомий з творчістю Гьосле завдяки перекладу праці “Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб’єктивності”<sup>11111</sup>. Одна з останніх його робіт “Практична філософія в сучасному світі”<sup>111111</sup>, присвячена комплексу найактуальніших проблем практичної філософії,

<sup>1</sup> *Hösle V.* Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon. — Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

<sup>11</sup> *Hösle V.* Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2 Bde., Hamburg 1987.

<sup>111</sup> *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung und Ethik. — München: C.H. Beck, 1990.

<sup>1111</sup> *Хёсле В.* Гении философии нового времени / Пер. с нем. А.К. Судакова. — М.: Камі, 1992.; *Хёсле В.* Философия и экология / Пер. с нем. А.К. Судакова. — М.: Камі, 1994.

<sup>11111</sup> *Гьосле В.* Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб’єктивності // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. — С. 455—478.

<sup>111111</sup> *Hösle V.* Praktische Philosophie in der modernen Welt. — München: C.H. Beck, 1995.

розробка яких є складовою всеосяжного проекту етики для сучасної науково-технічної цивілізації, який Гьосле послідовно втілює в таких працях, як “Філософія екологічної кризи”<sup>vii</sup>, “Онтологія та етика Ганса Йонаса”<sup>viii</sup> і насамперед у найфундаментальнішій своїй праці з цієї тематики “Мораль і політика. Засади політичної етики для ХХІ століття”<sup>ix</sup>.

Зазначимо, що реалізація цього проекту здійснюється на тлі загальної провідної тенденції в західній філософській думці, спрямованої на “реабілітацію практичної філософії”. Відповідно до цієї тенденції, започаткованої однойменним збірником за редакцією Манфреда Ріделя<sup>x</sup>, а також працями видатних філософів сучасності Г. Йонаса, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бьолера та ін., великою мірою посилюється інтерес до морально-етичних проблем. Отож, як зазначає німецький філософ Г.-М. Шьонгер-Манн, у сучасних філософських дискусіях найчастіше йдеться про етику”<sup>xi</sup>.

Нагальна потреба в “реабілітації практичного розуму” зумовлена необхідністю корекції курсу розвитку науково-технічної цивілізації в сучасному світі викликів і загроз, що потребує змін у ціннісних орієнтаціях суспільства, мотиваційній сфері особистості, способах регулювання соціальних і політичних конфліктів. Пошуки нових морально-ціннісних орієнтацій і форм соціальної інтеграції

<sup>vii</sup> *Hösle V. Philosophie der Ökologischen Krise.* — München: C.H.Beck, 1990.

<sup>viii</sup> *Hösle V. Ontologie und Ethik bei Hans Jonas // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.* — München: C.H. Beck, 1994. — S. 105–125.

<sup>ix</sup> *Hösle V. Moral und Politik: Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert.* — München: C.H. Beck, 1997.

<sup>x</sup> *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie (Hrsg.von Riedel M.).* В. 1–2. — Freiburg: Verlag Rombach 1972, 1974.

<sup>xi</sup> *Schönherr-Mann H.-M. Ein Anfang der Gerechtigkeit. Postmoderne Theorien des politischen // Zeitschrift für philosophische Forschung.* 1995, В. 49, Н. 1. — S. 36.

обумовлені також руйнацією усталених етичних систем, які ґрунтуються на релігійних світоглядах, звичаях і традиціях. Вони обумовлені також кризою раціоналістичних моральних систем, закладених “проектом модерну”. Ці пошуки посилюють інтерес до *філософії моралі та практичної філософії як прикладної етики*.

Зазначимо також, що поняття “практичне” Гьосле тлумачить згідно з традицією, яка веде свій родовід від давньогрецької філософії, зокрема Аристотеля, де практичне на противагу технічному та поетичному пов’язується з самовизначенням особистості, з її політичним і суспільним життям, з етичними нормами та цінностями, які регулюють людські взаємини. Таке розуміння практичного було властиве й Канту, який чітко розрізняв “технічно-практичне” та “морально-практичне” і, характеризуючи практичну філософію, наголошував, що “ця остання не може бути ані чим іншим, як моральною філософією”<sup>xii</sup>.

Тому основне спрямування “Практичної філософії” Гьосле, як свідчить вже анотація до твору, впливає з потреби обґрунтування етичних норм, адже в секуляризованій культурі їхня легітимізація вже не може спиратися на традиційний етос і релігійні настанови, а потребує саме *теоретичного* обґрунтування. Проте це доволі непросте завдання ускладнюється ще й тим, що вся сучасна духовна ситуація не надто сприяє його виконанню. На цей факт філософ неодноразово звертав увагу в своїх творах, зокрема в книжці “Криза сучасності та відповідальність філософії”, зазначаючи, що жодний з головних напрямів сучасної філософії не в змозі обґрунтувати етичну раціональність. У зібраних у цій книжці статтях Гьосле і здійснює пошук етичної раціональності, відповідаючи (звісно, не остаточно) на конкретні й досить складні питання етики в сучасному світі. У книжці практична філософія розбудовується в єдності з

<sup>xii</sup> *Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Критика практического разума.* — СПб: Наука, 1995. — С. 273.

метафізикою, трансцендентальною та політичною філософією, філософією техніки та економічною теорією, концепцією глобалізації та екологічною етикою. Відтак у ній досліджуються і теоретичний (пов'язаний з проблемою обґрунтування моральних належностей), і прикладний аспекти етики, при цьому враховується також необхідність поєднання нормативного та емпіричного знання, прескриптивного і дескриптивного підходів.

Теоретичні проблеми обґрунтування дістали своє висвітлення насамперед у першому розділі “Велич і межі практичної філософії Канта”. І хоча Гьосле не заперечує відмінність між належним і суцям, суперечність між якими дістала свій вищий прояв у Г'юмо-Кантовій моральній філософії, неабияким його здобутком є те, що поряд з гіпотетичними і категоричними імперативами він вводить ще й імплікативні імперативи, що дає можливість перекинути кладку між належним і суцям і “пом'якшити” Кантів ригоризм. Вкрай важливим є й положення Гьосле про відмінність сфери мотивації та сфери обґрунтування (легітимації) моральних належностей, а також заперечення редукції значущого до фактичного, адже така редукція призводить до “натуралістичної хиби”. Особливо Гьосле наголошує на тому, що для етики згубним є не тільки зведення її до природничих, а й до соціальних і герменевтичних наук, які спираються на сферу фактичного. В останньому випадку чатує небезпека “етноцентричної хиби” (Томас Ренч)<sup>xiii</sup>, що призводить до заперечення загальнозначущості моральних належностей, до релятивізму, а відтак ставить під сумнів етику загалом.

Важливе наукове й політичне значення має розділ “Моральна рефлексія та розпад інституцій. До діалектики просвітництва та антипросвітництва”. Звісно, в німецькій філософській і соціологічній літературі існує

<sup>xiii</sup> *Rentsch Th.* Die Konstitution der Moralität: Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990. — S. 277—288.

потужна традиція критичного аналізу такого феномена, як просвітництво, — від класичного ідеалізму та романтиків до таких праць, як “Діалектика просвітництва” Макса Горкгаймера і Теодора Адорно та “Критика цинічного розуму” Петера Слотердайка. Вагомим здобутком цієї статті В. Гьосле є те, що він, виходячи зі своєї циклічної теорії, започаткованої ще в праці “Істина та історія”, розглядає просвітництво не як певну добу в історії філософської думки, а як структурний момент, властивий багатьом історичним циклам, зауважуючи при цьому, що не кожна культура (скажімо, навіть така найрозвиненіша, як індійська, з її доволі складною метафізичною системою) мала просвітництво. Просвітництво — це критична рефлексія щодо масштабів оцінювання легітимності усталених соціальних інституцій і значущості традиційних ціннісно-нормативних систем. Проте внаслідок непослідовності просвітництва, його нездатності відповісти на питання про граничне обґрунтування норм і цінностей, тобто питання про абсолют, просвітництво, залишаючись недовершеним, впадає в суб'єктивістський релятивізм, а тому його постійним супутником є антипросвітництво, яке намагається подолати рефлексію у парадоксальний спосіб, а саме — засобами самої рефлексії. І оскільки йому це не вдається, то воно звертається до позарефлексивних форм обґрунтування — ірраціонального рішення, самоочевидностей життєвого світу, “крові та ґрунту” абощо. Важливою думкою Гьосле є й те, що він з діалектикою просвітництва та антипросвітництва пов'язує виникнення тоталітарних режимів ХХ століття, ідеологічною легітимацією яких стала реставрація традиційних (релігійних, або квазі-релігійних) ціннісно-нормативних систем. Не сприймаючи об'єктивної значущості традицій серйозно, а розглядаючи їх як ідеологічний чинник, антипросвітництво надає традиційним чеснотам суто функціонального характеру.

У розділі “Діалектика стратегічної та комунікативної раціональностей” Гьосле пояснює співвідношення і двох

типів соціальної дії, і відповідних типів раціональності, наголошуючи на тому, що сфера етичного не зводиться тільки до комунікативної раціональності, тобто до симетричних взаємин у комунікації, а тому неприпустимо пов'язувати людське “благо” тільки з нею, а сферу цілераціональності й стратегічної раціональності тлумачити винятково в термінах “зла”. Так само і в розділі “Чому техніка стала ключовою проблемою філософії?”, в якому техніка набуває і антропологічних, і метафізичних визначень, технічна сфера попри всі ірраціоналістичні тенденції і технофобії оцінюється не тільки негативно, а й позитивно, зокрема і щодо перспективи подолання екологічної кризи.

Досить проблематичною є і взаємодія ціннісно-нормативної сфери з економікою, що аналізується в розділі “Спроба етичної оцінки капіталізму”. Гострота цієї проблеми особливо дається взнаки з огляду на той факт, що в західній соціальній філософії, соціології та економічній теорії домінуючою є закладена ще М. Вебером тенденція розглядати це явище в “ціннісно нейтральних” категоріях. Ця тенденція проявляється зокрема в системній теорії Н. Лумана, яка розглядає соціальні системи (економіку, політику, науку абощо) як самореферентні, тобто як такі, що спираються на власні символічні коди, отже, будь-які спроби безпосередньо поєднати морально-етичну сферу можуть покласти край існуванню цих систем. І все ж таки Гьосле показує можливість і необхідність ціннісної переорієнтації капіталізму, зміну його преференцій, що має здійснюватися і в індивідуальній, і в інституційній площинах.

Відповідною діалектикою Гьосле пояснює й таку надскладну проблему, як відношення між “першим” і “третім” світами, що досліджується в розділі “Третій світ як етична проблема”. Спираючись на Кольбергову концепцію шестищаблевого розвитку моральної свідомості в єдності онтогенезу й філогенезу, а також на відповідну реконструкцію цієї концепції К.-О. Апелем та Ю. Габермасом,

Гьосле застосовує її в дослідженні проблеми міжкультурних взаємин, вводячи сьому стадію моральної свідомості, на якій універсалізм як найвищий щабель розвитку моралі має усвідомити необхідність свого співіснування з культурами, які цього щабля ще не досягли.

Зрештою, і експансія технологічної цивілізації капіталізму, і зумовлена нею екологічна криза пов'язані з виникненням новоевропейської суб'єктивності, а остання інституціалізувалася завдяки західноєвропейській філософії і особливо новоевропейському просвітництву, які весь світ редукували до об'єкта панування й експлуатації. А відтак і подальший розвиток техніки, господарства, політики та взаємин між культурами потребують ціннісної переорієнтації. Основним питанням тут постає питання про об'єктивність і загальнозначущість етичних норм і цінностей. Відкидаючи натуралізм у будь-якому вигляді, враховуючи “натуралістичну” й “етноцентричну” хиби, Гьосле поділяє Кантове переконання, що нормативні положення не виводяться з дескриптивних. Ця настанова конкретизована в розділі “Буття та суб'єктивність. До метафізики екологічної кризи”. Важливою думкою є й те, що хоча природа й не є джерелом цінностей, та цей факт не заперечує можливості реалізації в ній цінностей. Однак зміст самих цінностей не визначається фактом їхньої реалізації в природі, як не визначається він і реалізацією їх у суспільстві. Для цього потрібна трансцендентальна аргументація на основі вчення про абсолют, яке слід обґрунтувати на новий лад, а саме — спираючись на досягнення сучасної філософської думки, які пов'язані з герменевтично-прагматично-лінгвістичним поворотом.

З огляду на глобальні (екологічні, економічні, політичні) проблеми, які витлумачуються в термінах онтологічної кризи людства, а також враховуючи методологічну кризу сучасної філософії, Гьосле прагне обґрунтувати матеріальну етику цінностей, яка відповідала б загрозливим викликам науково-технологічної цивілізації. Критично

трансформуючи трансцендентальну прагматику К.-О. Апеля на основі реабілітації об'єктивно-ідеалістичної метафізики (Г.В.Ф. Гегель, Г. Йонас), він наголошує на необхідності апіорних структур об'єктивного розуму, інтерпретуючи їх як основу не тільки суб'єктивності та інтерсуб'єктивності, а й буття загалом. Поєднання трансцендентальної філософії з метафізикою дає змогу онтологічно обґрунтувати моральні належності, уникаючи при цьому “натуралістичної хиби”, з одного боку, та суб'єктивного (інтерсуб'єктивного) соліпсизму й морально-етичного релятивізму — з другого, що уможливорює легітимізацію моральних норм за умов секуляризованої культури та кризи традиційних морально-етичних систем. Понад це, ідея обґрунтування моральних належностей за допомогою розуму (хоча й на інших засадах, враховуючи парадигмальні зміни) з огляду на кризу світової цивілізації корелюється з ідеєю раціонального контролю практично-технічної сфери з боку морально-практичної.

Щоправда, в “Практичній філософії” не так докладно розглядаються питання політичної етики, та вони дістали всеосяжного висвітлення в “Моралі і політиці”, в якій Гьосле, спираючись на історію політичної думки і політичну історію, аналізує проблеми, зумовлені науково-технічною цивілізацією. На його погляд, головна трудність політичної етики для XXI століття пов'язана з питанням, якими нормативними стандартами мають оцінюватися наслідки політичної діяльності. Чи в їхній основі повинні бути інтереси сьогоденного покоління власного народу, чи інтереси власного народу в історичній перспективі, чи непроминальні інтереси людства в цілому? У цьому пункті і сходяться в суперечності універсалістські моральні належності і реальна політика. Проте, розбудовуючи політичну етику, Гьосле покладає надії на політично зацікавленого, політично активного і політично відповідального громадянина, який ще переймається пошуком моральних принципів, що ним повинні підпорядковуватися

політичні дії. Хочеться вірити, що ці сподівання не даремні, інакше, як зазначає Гьосле в післямові до другого видання “Практичної філософії”, ця книжка не мала б жодного сенсу. Додатковим свідченням того, що така надія в Гьосле є, а це — передусім віра в молодь, може слугувати і той новий проект, який останнім часом він зреалізував у листуванні з 11-тирічною школяркою Норою К. і який оприлюднило видавництво Бек під назвою “Кав'ярня мертвих філософів”<sup>xiv</sup>. Дитячі запитання Нори — це фундаментальні запитання філософії: “Чи вічна душа?”, “Що є добро, а що зло?”, “Чи мають тварини свідомість?”, “Чи нескінченний світ?” та ін. І, як зазначається в одній із рецензій, Гьосле впевнено проводить Нору складним лабіринтом філософії та історії філософської думки. Реалізація цього проекту, на мій погляд, є переконливим аргументом на користь того, що не все ще втрачено в нашому світі нових викликів і загроз і його можна змінити на краще. І праці Гьосле — вагомий внесок до цієї справи.

*Анатолій Єрмоленко*

<sup>xiv</sup> *Nora K., Vittorio Hösle. Das Café der toten Philosophen. — München: Beck, 2001.*

## КОМЕНТАРІ

## Велич і межі практичної філософії Канта

<sup>1</sup> Німецький переклад з видання: The Greatness and Limits of Kant's Practical Philosophy, in: Graduate Faculty Philosophy Journal 13 (2), 1990, 133—157. — Я вдячний своєму другові професору доктору Ройбену Абелю (Reuben Abel) і студентам, які слухали мій курс з філософії Канта в Eugen Lang College, за доволі плідні дискусії.

<sup>2</sup> Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1971.

<sup>3</sup> A. Bloom, The closing of the American mind, New York 1987.

<sup>4</sup> Kritik der praktischen Vernunft, A 167ff.; Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, A 54 F. / B 58 f.

<sup>5</sup> Treatise, III 1.1,

<sup>6</sup> Wissenschaft als Beruf (1919), in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, 1973, 582—613.

<sup>7</sup> Speech Acts, Cambridge 1969, Kap. 6 und 8.

<sup>8</sup> Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979. (Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. — Пер.)

<sup>9</sup> Kritik der praktischen Vernunft, A 23.

<sup>10</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 37 ff.

<sup>11</sup> Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797).

<sup>12</sup> Hegels System, 2 Bde., Hamburg 1987, 484 f.

<sup>13</sup> Kritik der praktischen Vernunft, A 72 ff. Див.: Kritik der reinen Vernunft, B 193 ff. /A 154 ff.

<sup>14</sup> Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 27 ff.

<sup>15</sup> Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16), Bern/München <sup>6</sup>1980, Kap. II.

<sup>16</sup> Я вважаю так само непослідовними й міркування Шопенгауера щодо відмінності між буттям і належністю (Preis Schrift über die Grundlage der Moral, § 4, § 13, in; Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Bd. VI, 160, 234), адже він, заперечуючи цю відмінність, водночас і передбачає її (§ 13, Bd. VI, 233).

<sup>17</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 57.

<sup>18</sup> Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784); Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793).

<sup>19</sup> Metaphysik der Sitten, A 178 ff./B 208 ff.

<sup>20</sup> Див. також: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A XIIIff.; Kritik der praktischen Vernunft, A 162.



<sup>21</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 12 7 f.; Kritik der praktischen Vernunft, A 72 ff.

<sup>22</sup> К.-О. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik (1972), in: Transformation der Philosophie, Frankfurt 1973, Bd. II, 358—435; W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung. Freiburg/München 1985.

<sup>23</sup> Див. мою статтю “Begründungsfragen des objektiven Idealismus”, in: Philosophie und Begründung, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt 1987, 212—267. Грунтовний аналіз трансцендентальних аргументів у Платона здійснено в Ch. Jermann, Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

<sup>24</sup> Див.: G.E. Moore, Principia Ethica, Cambridge, 1903, § 68: Припущення, що вічність є єдиною реальністю, або єдиним благом, згубне для будь-якої етики.

<sup>25</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 10 f.

<sup>26</sup> Kritik der reinen Vernunft, B 566 ff./A 538 ff.; Kritik der praktischen Vernunft, A 169 ff.

<sup>27</sup> Kritik der praktischen Vernunft, A 179 ff. und Schopenhauer, Preisschrift über die Freiheit des menschlichen Willens, in: Zürcher Ausgabe, ed. e. it., Bd. VI, 111.

<sup>28</sup> Materie, Geist, Schöpfung, Frankfurt 1988.

### Моральна рефлексія та розпад інституцій.

#### До діалектики просвітництва та антипросвітництва

<sup>1</sup> J.G. Fichte, Werke, hg. von I.H. Fichte, 11 Bde., Berlin 1834—1846, Nachdr. Berlin 1871, Bd. IV, 460 ff. Надалі сторінки праць, на які я посилюватимуся, позначатимуться в дужках у самому тексті розділу.

<sup>2</sup> Поп. K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, München 1977, 246 ff.

<sup>3</sup> Поп. М. Horkheimer/T.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947.

<sup>4</sup> Поп. G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hg. von F. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt 1969—1971, Bd. III, 73.

<sup>5</sup> J. Donoso Cortés, Obras completas, hg. von G. Valverde. 2 Bde., Madrid 1970, Bd. II, 597.

<sup>6</sup> Поп. M. Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, München 1971.

<sup>7</sup> Поп. R. Spaemann, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration, München 1959.

<sup>8</sup> Поп. E. Jünger. Der Kampf als inneres Erlebnis, Berlin 1922.

#### Діалектика стратегічної та комунікативної раціональностей

<sup>1</sup> Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit “aufgehoben” werden? Das geschichtsbezogene

Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression (1986), jetzt in: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt 1988, 103—153.

<sup>2</sup> Поп. К.-О. Apel. Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, hg. von A. Gethmann-Siefert, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 17—43.

<sup>3</sup> Впадає у вічі той факт, що сучасна постмодерна думка не приділяє такому розрізненню (Differenzierungsleistungen) скільки-небудь значної уваги, хоча відмінність — найулюбленіша категорія постмодерністів (пор. J. Derrida, L'écriture et la différance, Paris 1967). І хоча більшість праць цієї традиції досить суперечлива, їм властива принаймні аналітичність (скажімо, Ніцше описав моральні феномени, які до нього залишалися поза увагою); однак у праці Ж.-Ф. Ліотара “La condition postmoderne” (Paris 1979) вражає те, що аналітичні здобутки автора просто жалюгідні і анічогісінько не додають до розуміння сучасної ситуації.

<sup>4</sup> Поп. щодо цього: K. Oehler. Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, München 1962.

<sup>5</sup> Поп. Topik 145 a 15 ff.; Metaphysik 1025 b 25 und 1064 a 16 f.

<sup>6</sup> Th. Hobbes, Leviathan, edited with an introduction by C.V. Macpherson, London/Harmondsworth 1987, 111. (Цитується з невеликими змінами за виданням: Гоббс Томас. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. — К.: Дух і Літера, 2000. — С. 92. — Пер.).

<sup>7</sup> Op. cit., 117. (Там само. — С. 97.).

<sup>8</sup> Op. cit., 115. (Там само. — С. 96.).

<sup>9</sup> Поп. К.-О. Apel. Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt 1979, 27.

<sup>10</sup> Цю тезу я висувую на противагу Гуго Дінглеру та Паулю Лоренцену.

<sup>11</sup> Щодо принципу “verum-factum” як засадничого принципу сучасної науки та філософії див. мою працю “Philosophie der ökologischen Krise”, München 1991.

<sup>12</sup> Поп. щодо цього мою критику в “Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik”, München 1990, bes. 251 ff.

<sup>13</sup> Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern/München <sup>6</sup> 1980.

<sup>14</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 67.

<sup>15</sup> Поп. щодо цього М. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, Bern/München 1974, 246 f.

<sup>16</sup> Я абстрабуюся тут від можливого походження мови з уподібнення звукам, як його розуміли, скажімо, Платон, Віко та Гердер.

<sup>17</sup> Поп. V. Hölsle, Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 27 ff.

<sup>18</sup> Звісно, я усвідомлюю, що Декартів аргумент на користь дуалізму лишається значущим і тоді, коли тіло розглядається як вираження душі. Та не випадково, що саме таке тлумачення не властиве Декарту.

<sup>19</sup> Втім, слід зазначити, що відмінність між другою та третьою книжками обумовлена пізнішим поділом, тимчасом як у першій книжці, в якій відчувається значний вплив першої книжки Аристотелевої “Політики”, аналіз обох тем ще взаємно пов’язаний.

<sup>20</sup> В. Зомбарт у своїй книжці “Liebe, Luxus und Kapitalismus” (1922, Nachdruck München 1967) виразно описує зв’язок між вільним коханням і капіталізмом, щоправда, залишаючи поза увагою психологічний аспект цього відношення.

<sup>21</sup> Така структура відіграє значну роль у багатьох великих творах, досить згадати життєву сповідь Адріана Леверкюна в “Докторі Фаустусі” Томаса Манна.

<sup>22</sup> Пор.: F. Tönnis. Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt 1979 (1887).

<sup>23</sup> W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung, Freiburg/München 1985.

<sup>24</sup> Це особливе відношення відповідно до логіки Гегеля я називаю відношенням сутності.

<sup>25</sup> Пор. також працю А. Шопенгауера “Preisschrift über die Grundlage der Moral”, S.17, in: Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Zürich 1977, Bd. VI, 259 f.

<sup>26</sup> Варто згадати оповідання Томаса Манна “Маленький пан Фрідеман”.

<sup>27</sup> Пор. такий аргумент щодо відношення хоробрості та справедливості в Аристотеля (Торік 117 а 33 ff.).

### Чому техніка стала ключовою філософською проблемою?

<sup>1</sup> Я покликаюся тут на назву відомої книжки Г. Андерса “Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution”, München 1956.

<sup>2</sup> М. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962. (Серед доступних українському читачеві див. російські переклади: Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 221—238; Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие. — С. 253—259 (Пер. В. Библихина). — Пер.).

<sup>3</sup> О. Spengler, Der Mensch und die Technik, Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, München 1931, besonders 5 ff. (російський переклад: Шпенглер О. Человек и техника / Пер. А.М. Руткевича // Культурология. XX век. Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 454—497. — Пер.).

<sup>4</sup> Згадаймо, зокрема, працю А. Гелена “Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt”, Berlin 1940.

<sup>5</sup> Пор.: A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1957, 8.

<sup>6</sup> Щодо цього терміну пор.: М. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928; Н. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1928. (Російські переклади: Шелер М. Положение человека в Космосе / Пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 31—96; Х. Плеснер. Ступени органического и человек / Пер. А. Филиппова // Там само. — С. 96—152. — Пер.).

<sup>7</sup> J. Ortega y Gasset, Betrachtungen über die Technik, in: Gesammelte Werke, Bd. IV, Stuttgart 1956, 32—95, 38.

<sup>8</sup> Пор.: Idiota de mente II, in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, herausgegeben und eingeführt von L. Gabriel, übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré, 3 Bde., Wien 1964—1967, III, 492. Zum Menschen als “menschlichen Gott” s. De coniecturis II, 14, Philosophisch-theologische Schriften, op. cit., II, 158.

<sup>9</sup> F. Dessauer, Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung, Bonn <sup>2</sup> 1928, <sup>1</sup>1927, 66 (Original kursiv).

<sup>10</sup> Не заперечуючи Габермасового розрізнення праці та інтеракції, я покликаюся тут на реконструкцію Аристотелевого терміну у своїй праці “Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität”, 2 Bde., Hamburg 1987, 257 ff.

<sup>11</sup> A. Gehlen, Die Seele, op. cit., 15 f.

<sup>12</sup> J.G. Frazer, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, I: The Magic Art and the Evolution of Kings, London/Basingstoke 1980 (1913).

<sup>13</sup> “Природність” техніки проявляється, зокрема, у феномені винахідництва — певні технічні інновації на основі природничих наук просто лежать на поверхні, а тому навряд чи можна їх пояснити могутньою суб’єктивністю.

<sup>14</sup> Пор. Н. Stork, Einführung in die Philosophie der Technik, Darmstadt 1977, 5 ff.

<sup>15</sup> Див. щодо цього: D. Wandschneider, Die Möglichkeit von Wissenschaft. Ontologische Aspekte der Naturforschung, in: Philosophia Naturalis 22 (1985), 200—213. Значний вплив на мене справили міркування щодо філософії техніки, викладені в лекціях Д. Вандшнайдера.

<sup>16</sup> Пор. зауваження К. Ясперса: “Межею техніки є її спрямованість на неживе... Техніка може спричинювати щось у сфері живого тільки тоді, коли вона поводить з ним як з чимось неживим...” (К. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, 154). (Див.: Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 135. — Пер.).

<sup>17</sup> Gehlen, Die Seele, op. cit., 23 f., 70 f.

<sup>18</sup> Ortega y Gasset, op. cit., 76 ff. Подібною є схематизація К. Шиллінга: K.Schilling, Philosophie der Technik, Herford 1968.

<sup>19</sup> Н. Schmidt, Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen, in: VDI-Zeitschrift 96 (1954), 119 (zitiert nach Н. Stork, op. cit., 166).

<sup>20</sup> Пор.: R. Mondolfo, I l “verum-factum” prima di Vico, Napoli 1969.

<sup>21</sup> Щодо проблеми технократії пор., скажімо, Н. Lenk (Hg.), *Technokratie als Ideologie. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma*, Stuttgart/Berlin/Köln/Meinz 1973.

<sup>22</sup> J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt 1968.

<sup>23</sup> Щодо “продукції речей” як фундаментальної категорії технічної доби пор. Н. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, 15 ff.

<sup>24</sup> Та й поняття особистості (Persönlichkeit) опиняється під загрозою, щойно механічний спосіб мислення навіює абсолютну взаємозамінність усього й усіх, а mas media дедалі більше нав’язують чужий досвід і безліч другорядної інформації. Цілковито марними виявилися сподівання М. Маклюєна (*Understanding Media: The Extensions of Man*, New York 1964) на те, що електронні media подолають негативні наслідки маханічної технології та призведуть до первинної єдності на вищому рівні. Хоча це мало не єдине дослідження, яке доповнює захоплюючу працю Вальтера Беньяміна “*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*” (1936), відповідно до естетичних наслідків технічного перетворення світу, зокрема щодо проблеми природної краси.

<sup>25</sup> Зокрема див.: *Die Zeit des Weltbildes*, in: Holzwege, Frankfurt 1977, 75—113.

<sup>26</sup> Щодо поняття відповідальності за технічної доби пор. фундаментальну та змістовну книжку Н. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979 (Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації). Окрім цього, ґрунтовною є також книжка G.H. von Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, Stockholm 1986.

### Спроба етичної оцінки капіталізму

<sup>1</sup> Див., зокрема, N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988.

<sup>2</sup> P. Koslowski, *Ethik des Kapitalismus*, Tübingen <sup>3</sup>1986; *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*, Tübingen 1988; S. Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford/Cambridge, Mass. 1987. Vgl. auch die von B. Biervert und M. Held herausgegebenen Bände: *Ökonomische Theorie und Ethik*, Frankfurt/New York 1987; *Ethische Grundlagen der ökonomischen Theorie*, Frankfurt/New York 1989. Особливо я завдячую зазначеній праці П. Козловські.

<sup>3</sup> Щодо класичної суперечки про застосування терміну “капіталізм” до античності пор.: J. Hasebrock, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit*, Tübingen 1931; K. Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economics*, hg. von G. Dalton, Garden City, N. Y. 1968; M. Finley, *The Ancient Economy*, Berkeley/London 1973, з од-

ного боку, а також К. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 4 Bde., Neudruck Berlin 1967 und M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1926; *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford 1941 — з іншого.

<sup>4</sup> Я досліджуватиму тільки моральні проблеми економіки капіталізму, залишаючи поза увагою конкретні питання етики підприємництва. Щодо цих питань особливо важливі праці П. Ульріха, зокрема P. Ulrich, *Die Weiterentwicklung der ökonomischen Rationalität — Zur Grundlegung der Ethik der Unternehmung*, in: B. Biervert/M. Held (Hg.), *Ökonomische Theorie*, op. cit., 122—149.

<sup>5</sup> Див. щодо цього: K. Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, Berlin 1970.

<sup>6</sup> *Die Zukunft des Kapitalismus*, Berlin 1937.

<sup>7</sup> *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern/München <sup>5</sup>1980.

<sup>8</sup> Засади аналізу відношення між історичними та соціальними науками закладені в працях Джамбатіста Віко. Пор. щодо цього мій вступ до “*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, 2 Bde., Hamburg 1990, Bd. I, XXXI—CCXCIII, bes. CVIII ff.

<sup>9</sup> Класична книжка щодо цього: G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900.

<sup>10</sup> Пор.: z.B. J. Kromphardt, *Konzeptionen und Analysen des Kapitalismus*, Göttingen 1980, 38.

<sup>11</sup> Пор.: E. Waibl, *Ökonomie und Ethik. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

<sup>12</sup> Vergil, *Aeneis*, III, 57.

<sup>13</sup> Див., напр., *Politeia*, 373d (Див.: Платон. Держава / Пер. Д. Коваль. — К.: Основи, 2000. — С. 59. — *Пер.*).

<sup>14</sup> *Politik* 1256 a 1 ff. (Пор. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. — М., 1983. — С. 387—395. — *Пер.*).

<sup>15</sup> Відповідно здійснюється й перегляд заборони процента. Пор. доволі цікаву книжку E. von Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins*, Bd. I: *Geschichte und Kritik der Kapitalzinstheorien*, Innsbruck 1884.

<sup>16</sup> Вибрані статті Вебера досить вдало зібрані в томі: *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*, hg. von J. Winckelmann, München/Hamburg 1965.

<sup>17</sup> Я цитую за кишеньковим виданням (München 1967), яке вийшло під назвою *Liebe, Luxus und Kapitalismus*, саме цій назві (згадаймо передмову до першого видання (S. 7 f.)) Зомбарт віддавав перевагу.

<sup>18</sup> *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976.

<sup>19</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen <sup>5</sup>1980.

<sup>20</sup> Серед фундаментальних праць з періодизації історії капіталізму особливо слід виокремити: W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, München/Leipzig <sup>4</sup>1921, 2 in 4 Bdn, Vgl. auch: Sombarts “*Moderner*

Kapitalismus“: Materialien zur Kritik und Rezeption, hg. und eingeleitet von B. von Brocke, München 1987.

<sup>21</sup> Я вживаю термін А. Гелена. див.: A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957, 11 ff.

<sup>22</sup> Пор.: Zur Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge, München 1991, особливо другу лекцію (Див. Хёсле В. Філософія и екологія / Пер. А.К. Судакова. — М.: Камі, 1994. — Пер.).

<sup>23</sup> Пор.: W. Sombart, Der Bourgeois: Zur Geistesgeschichte der modernen Wirtschaftsmenschen, München 1913. (Див. рос. видання: Зомбарт В. Буржуа. — М., 1924. — Пер.)

<sup>24</sup> Пор.: В. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde., Halle 1927, Nachdruck Frankfurt 1978.

<sup>25</sup> Вони повинні вийти російською мовою в Москві 1992 р. (мається на увазі книжка: Хёсле В. Гени философии нового времени / Пер. А.К. Судакова. — М.: Камі, 1992. — Пер.).

<sup>26</sup> Абсолютизація стратегічної раціональності в економіці та й у політиці, зокрема зовнішній, є однією зі сторін новочасового поділу на стратегічну та комунікативну раціональності. Іншою стороною є ідеологія вільного кохання, оскільки інституція шлюбу, в якій певну роль відіграє егоїстичний розрахунок, не відповідає сутності ідеальних комунікативних стосунків (пор., зокрема, Montaigne, Essais III, 5). Зв'язок між вільним коханням і капіталізмом набагато глибший, ніж той, який уявлявся Зомбарту, — він має не тільки каузальну природу, що опосередковується розкішшю, а й ейдетичну залежність.

<sup>27</sup> Theorie der ethischen Gefühle, hg. von W. Eckstein, Hamburg 1985. An Sekundärliteratur zu Smith vgl. die schöne “Würdigung des Werkes” H.C. Recktenwalds in seiner deutschen Übersetzung von “Der Wohlstand der Nationen”, München 1978, XV—LXXIX.

<sup>28</sup> Leviathan, London/Harmondsworth 1987, 295 (Ch. XXIV): “людська праця також є товаром, що його можна з користю обміняти так само, як будь-яку іншу річ”. (Цит. за виданням: Гоббс Томас. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. — С. 242. — Пер.). Щодо теми “Гоббс і капіталізм” цікавою є праця: С.В. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke, London 1962.

<sup>29</sup> Цей факт аж ніяк не свідчить про те, що тільки поняття цінності має стосунок до філософії. Адже описативні основні категорії спеціальних наук потребують, навіть унеобходнюють філософське осягнення, і не надто складно пов'язати докорінні парадигмальні зміни в історії національної економіки, які визначаються введенням нових понять, з відповідною філософією. Пор., зокрема: Th. Surányi-Ungar, Geschichte der Wirtschaftsphilosophie, Berlin 1931. Важливим для філософії є не тільки запитання, чи існує система апріорних категорій для економічних наук, а й запитання, якою мірою в історії економічних наук виражається логіка розвитку.

<sup>30</sup> 1133 а 6 ff.

<sup>31</sup> Я маю на увазі працю Томи Аквінського Summa theologiae, II/II, q. 77.

<sup>32</sup> Щодо теорії вартості пор. книжку M. Dobb, Theories of Value and Distribution since Adam Smith, London 1973, написану з великою симпатією до марксизму.

<sup>33</sup> Насамперед я маю на увазі працю M. Weber, Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917), in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1973, 489—540. Веберовий принцип “незалежності від цінностей” критикується в книжці: L. Strauss, Naturrecht und Geschichte, Frankfurt 1977 (englisch 1953). Подібно Л. Строссу, який заперечує принцип “незалежності від цінностей” у політичних науках, Ф.Н. Knight критично ставиться до застосування цього принципу і в економічних науках (Ф.Н. Knight Freedom and Reform, New York 1947; The Ethics of Competition and Other Essays, Neudruck Freeport, N.Y. 1969).

<sup>34</sup> Leviathan, op. cit., 151 f. (Ch. X). Щоправда, наприкінці розділу (S. 159 f.) поняттям “гідність” (Worthiness) Гоббс вводить нормативну інстанцію, що трансцендує за межі фактичності ринку. (Цит. зі змінами за: Гоббс Томас. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. — С. 132). — Пер.).

<sup>35</sup> K.E. Boulding, The Basis of Value Judgements in Economics, in: Human Values and Economic Policy, hg. von S. Hook, New York 1967, 55—72, 67.

<sup>36</sup> Як відомо, це позиція Кроче (В. Croce. Philosophie der Praxis. Oekonomik und Ethik, Tübingen 1929 [italienisch 1908]), який (й на цьому слід наголосити) був видатним істориком культури, та не надто послідовним філософом.

<sup>37</sup> Безперечно, обидві поняттєві пари не збігаються: існує і засадничена альтруїзмом стратегічна дія, і егоїстично мотивоване задоволення потреби в комунікації.

<sup>38</sup> На цій позиції особливо наполягає К.-О. Апель. Див.: К.-О. Apel, Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität (in: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt 1988, 270—305).

<sup>39</sup> Я не виключаю, що на основі економічних категорій “нової політичної економії” піддаються дослідженню й політичні феномени; йдеться тут тільки про ринок голосів виборців. Однак я вважаю, що сутність політичної сфери аж ніяк не зводиться до подібного аналізу.

<sup>40</sup> Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1979, 81 ff.

<sup>41</sup> Пор. В. Külpl, Wohlfahrtsökonomik I, Die Wohlfahrtskriterien, Tübingen/Düsseldorf 1984. Звісно, суттєвим є запитання, чи можна обчислити користь тільки ординально (ordinal), а чи ще й кардинально (kardinal).

<sup>42</sup> П. Козловські зазначає, що відмінність між механістичною моделлю неокласики та інтераціоналістською моделлю Австрійської школи

полягає в тому, що остання відхиляє примусовість навіть там, де вона, безперечно, була б економічно вигідною (Koslowski P., Ethik des Kapitalismus, op. cit., 39 f.)

<sup>43</sup> Пор. щодо цього, зокрема, W. Röpke, Ethik und Wirtschaftsleben (1955), jetzt in: Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft, hg. von W. Stützel, Ch. Watrm, H. Willgerodt, K. Hohmann, Stuttgart/New York 1981, 439—450.

<sup>44</sup> Саме на цій обставині слушно наголошують представники концепції ліберального порядку (Ordoliberalismus) Фрайбурзької школи. Пор. W. Eucken, Grundsätze der Wirtschaftspolitik, hg. von E. Eucken und K.P. Hensel, Tübingen <sup>6</sup>1990.

<sup>45</sup> Markt- und Demokratieversagen? Grenzen individualistischer gesellschaftlicher Entscheidungssysteme am Beispiel der Umwelt- und Kernenergiefrage, in: Politische Vierteljahresschrift 24 (1983), 166—187.

<sup>46</sup> Звісно, це не означає, що ринок містить усі структурні ознаки демократії. Зокрема йому бракує відкритого дискурсу щодо спільного блага; до того ж ринок є демократією з правом плюрального вибору.

<sup>47</sup> H. Geißler, Die Neue Soziale Frage, Freiburg 1976.

<sup>48</sup> Див. ґрунтовну критику Блоха Гансом Йонасом: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979, 327 ff. (пор. укр. пер.: Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. — С. 280 і далі. — *Пер.*). Щоправда, реалізація ідеалу, який критикує Йонас, цілком можлива вже за умов капіталізму, а саме — за доби масового споживання.

<sup>49</sup> M. Weber, Die protestantische Ethik, op. eil., 189.

<sup>50</sup> Пор., скажімо, H. Bonus, Marktwirtschaftliche Konzepte im Umweltschutz, Stuttgart 1984; J. Ellington/T. Burke, The Green Capitalists. How to Make Money — and Protect the Environment, London 1989. Гадаю, енергійним підприємцям, які переймаються відповідальністю за довкілля, фантазії та творчості тут не позичати.

<sup>51</sup> Principles of Economics, London 1891.

<sup>52</sup> The Economics of Welfare, London 1920.

<sup>53</sup> Пор.: E.-U. von Weizsäcker, Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, Darmstadt 1989. — Щодо відношення економії та екології див. недавно видану змістовну книжку Н.С. Binswanger, Geld und Natur, Stuttgart 1991. У ній, зокрема, показано, чому досить складно відмовитися від принципу зростання, який — через прибутки — щонайтісніше пов'язаний з капіталізмом.

### Третій світ як філософська проблема

<sup>1</sup> Насамперед я хотів би висловити щиру вдячність Ріхарду Б'юм-сону, Томасу Кесельрінгу та Марку Рьохе за плідні дискусії щодо цієї теми, і особливо Марку Рьохе — за люб'язну згоду відредагувати англійське видання цього розділу.

<sup>2</sup> Найзначнішою працею на цю тему є, на мій погляд, книжка Н. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979. Я досліджував цю проблему в книжці “Philosophie der ökologischen Krise”, München 1991.

<sup>3</sup> Я згоден з Максом Вебером у тому, що соціальні науки як соціальні науки мають бути вільними від цінностей (див., зокрема, його статтю “Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1973, 489—540). Однак, на мою думку, це аж ніяк не означає, що філософія не в змозі раціонально обґрунтувати цінності.

<sup>4</sup> Щодо поняття раціоналізації див.: Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972.

<sup>5</sup> Щодо цього див. класичну працю P. Jouguet, Alexander the Great and the Hellenistic World: Macedonian Imperialism and the Hellenization of the East, Chicago 1985.

<sup>6</sup> Вже в “Енеїді” Вергілія війна між Октавіаном і Марком Антонієм розглядається як змагання між зарозумілим Заходом і переможеною культурою Сходу (VIII, V. 671 ff.). Згадаймо також драму Шекспіра “Антоній та Клеопатра”.

<sup>7</sup> Згадаймо славнозвісні рядки Горация: “Graecia capta ferum victorem cepit et anes/Intulit agresti Latio” (Epistulae II, I, V, 156 f.) — (“Греція, скорена воїном диким, його ж підкорила, Латій суворий зріднила з мистецтвом” (Квінт Гораций Флакк. Твори. З латинської. — Київ: Видавництво художньої літератури “Дніпро”, 1982. — С. 205. — *Пер.*).

<sup>8</sup> Див.: A. Demandt, Der Fall Roms: Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt, München 1984.

<sup>9</sup> Я переконаний, що й сьогодні релігія здатна відігравати значну роль у подоланні безодні між першим і третім світами. Теологія визволення, безперечно, є одним з найпозитивніших напрямів розвитку в Латинській Америці. Див. щодо цього: G. Gutierrez, A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation, Maryknoll 1973; E.D. Dussel, Ethics and the Theology of Liberation, Maryknoll 1978.

<sup>10</sup> Порівняти хоча б славнозвісний опис Данте Одиссея в “Пеклі”, XXVI, V. 90 ff.

<sup>11</sup> Прикметно, що навіть у “Лузіадах” Камоенса, епосі, в якому йдеться про відкриття та завоювання португальців, автор гостро засуджує заходи Васко да Гама (IV, V. 94 ff.). (Камоенс, Луїс Ваз де (1524/1525—1580) португальський письменник, автор поеми “Лузіади” (1572 р.), в основу сюжету якої покладено походи Васко да Гама в Індію; поема розгортає історію португальського народу як багатовікового хрестового походу. — *Пер.*).

<sup>12</sup> Див. передусім: J.H. Elliott, The Old World and the New 1492—1650, Cambridge 1970, 54 ff.

<sup>13</sup> Див. класичну працю E. Hanks “The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America”, Philadelphia 1949. Щодо стосунків між індіанцями та іспанцями, зафіксованих у Законах Бургоса (1512),

das Requerimiento (1513), Нових законах (1542) див.: History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations, hg. von I. Hanke, 2 Bde., Boston 1973, I, 87 ff. Прикметно, що остання пісня славнозвісного епосу “Араукана” Алонсо де Ерсильї починається з роздумів про відмінність між справедливою та несправедливою війнами. (Ерсилья, Алонсо де (1533—1594) — іспанський поет, автор епічного твору “Араукана”, в якому описується війна між іспанцями та арауканами і прославляються не тільки подвиги іспанців, а й мужність і героїзм арауканів. — *Пер.*).

<sup>14</sup> І хоча цифри, що їх наводить Лас Касас, не цілком достовірні, однак описані ним злочини здебільшого реальні. Негритянські легенди (Leyenda negra), на жаль, відповідали дійсності.

<sup>15</sup> Щодо цих культур див. також: “The Inca and Aztec States 1400—1800. Anthropology and History”, hg. von G. A. Collier, R.I. Rosaldo, J.D. Wirth, New York 1982.

<sup>16</sup> Пор. також: N. Wachtel, The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530—1570, Hassocks 1977.

<sup>17</sup> У лібретто до опери Пуччіні “Мадам Баттерфляй” Дж. Джакоз та Л. Іллік виразно описали жахливу ситуацію, коли не належиш ані до старої, ані до нової культури.

<sup>18</sup> Ця обставина досить змістовно описана в книжці Т. Todorov, The Conquest of America. The Question of the Other, New York 1984. Ця книжка, якій я доволі завдячений, вкрай важлива, адже вона розкриває *логіку* історії європейського зближення з Новим світом.

<sup>19</sup> Лекції Ф. де Віторії використовуються тут у французькому перекладі за виданням: F. de Vitoria, Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre. Introduction, traduction et notes par M. Barbier, Cent 1966, яке супроводжується доволі змістовним вступом.

<sup>20</sup> Щодо цієї славнозвісної суперечки див.: L. Hanke, All Mankind ist One. A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1500 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians, De Kalb 1974.

<sup>21</sup> Див.: B. Diaz del Castillo, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, edición de R. Leon-Portilla, 2 Bde., Madrid 1984, I, 334 ff. (Кар. XCII).

<sup>22</sup> B. de Las Casas, In Defense of the Indians, translated, edited and annotated by S. Poolc, De Kalb 1974, 204 ff. (Кар. 31).

<sup>23</sup> Ibidem, 221 ff., besonders 234 (Кар. 34 ff.). Тодоров слушно вбачає в цій позиції новий крок Лас Касаса до визнання інакшості (a.a.O., 186 ff.).

<sup>24</sup> Певним чином позиція Лас Касаса нагадує теорію Макса Шелера, згідно з якою жодна культура не виправдовує вбивство, скажімо, вбивство рабів не вважалося вбивством, оскільки раби не вважалися особами. Заперечення фундаментальних моральних принципів, з погляду Шелера, є помилкою. Див. щодо цього M. Scheler, Der

Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern/München<sup>6</sup> 1980, 313 ff.

<sup>25</sup> Теорія Вітгенштайна про мовні ігри перенесена П. Вінчем на теорію культури: P. Winch, The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, London/New York 1958. Щодо критики цієї позиції див. мою статтю: “Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur”, in: Moralität und Sittlichkeit, hg. von W. Kuhlmann, Frankfurt 1986, 136—182.

<sup>26</sup> Про Віко та його актуальність див. мій вступ до “Vico und die Idee der Kulturwissenschaft” in G. Vico, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, übersetzt von V. Hösle und Ch. Jermann, 2 Bde., Hamburg 1990.

<sup>27</sup> L. Kohlberg, Moral Stages. A Current Formulation and a Response to Critics, Basel 1983; J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983; K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung, Frankfurt 1988.

<sup>28</sup> Фактично Кольберг, Габермас та Апел дискутували щодо проблеми існування сьомої стадії; втім, їхня думка відрізняється від моєї. Див. щодо цього статтю Апеля “Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins”, a.a.O., 306—369.

<sup>29</sup> Щодо “двох фаз залежності” див. S.C. Toton, World Hunger. The Responsibility of Christian Education, Maryknoll 1982, 21 ff. (mit Hinweis auf Th. Dos Santos). Про колоніалізм і деколоніалізацію див., зокрема, St. C. Easton, The Rise and Fall of Western Colonialism, New York/London 1964, а також R. F. Holland, European Decolonization 1918—1981: an Introductory Survey, Houndsmill 1985.

<sup>30</sup> Див.: A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957.

<sup>31</sup> Пор.: H. Broch, Die Schlafwandler, Zürich 1952, 525 ff.: Zerfall der Werte (6) (= Huguenuau 44).

<sup>32</sup> Щодо імперіалізму див. книжку J.A. Hobson, Imperialism: A Study, New York 1902, яка не втратила свого значення й сьогодні.

<sup>33</sup> F. Fanon, Die Verdammten dieser Erde. Vorwort von J.-P. Sartre, Reinbek 1969 (Paris 1961).

<sup>34</sup> Див.: R. Bjornson, The African Quest for Freedom and Identity: Cameroonian Writing and the National Experience, Bloomington/Indianapolis 1991, 3.

<sup>35</sup> Незважаючи на своє захоплення насильством, навіть Фанон засуджує холодну війну. “Ті конструктори, які перетворилися на технологів ядерної війни, могли б протягом 15-ти років піднести життєвий рівень відсталих країн на 60 відсотків. Безперечно, життєвим інтересам цих країн не відповідають ані загострення, ані продовження холодної війни” (a.a.O., 63).

<sup>36</sup> Пор.: E.-U. von Weizsäcker, Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, Darmstadt 1989.

<sup>37</sup> Див. праці P. Freire, зокрема: *Education for Critical Consciousness*, New York 1973.

<sup>38</sup> Цей факт свідчить про кумедність поширеної у 60-их роках ідеї світової революції. Див., наприклад, передмову Сартра до хибної і з фактологічного, і з нормативного поглядів книжки Фанона.

<sup>39</sup> A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1932, 70.

<sup>40</sup> H. Spiegelberg, "Good Fortune Obligates: Albert Schweitzer's Second Ethical Principle", in: *Steppingstones Toward an Ethics for Fellow Existents. Essays 1944—1983*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1986, 219—229; O. Wiggins, "Herbert Spiegelberg's Ethics: Accident and Obligation", in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 21/1 (1990), 39—47.

<sup>41</sup> Про причини голоду в країнах третього світу див.: S. George, *How the Other Half Dies. The Real Reasons for World Hunger*, Montclair 1977; S.C. Toton, a.a.O.; F.M. Lappé/J. Collins, *World Hunger. Twelve Myths*, New York 1986.

<sup>42</sup> Див., наприклад: H. Bonus, *Marktwirtschaftliche Konzepte im Umweltschutz*, Stuttgart 1984.

<sup>43</sup> І досі не втратила своєї значущості класична праця з економіки третього світу: G. Myrdal, *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations. An Abridgment by S.S. King*, New York 1972.

<sup>44</sup> M. Weber, *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*, hg. von J. Winckelmann, München/Hamburg 1965.

<sup>45</sup> У своєму відомому фільмі "Табу" Мурнау виразно показує, як запровадження грошей руйнує домодерне суспільство. (Мурнау (Murnau, справжнє прізвище Плумпе), Фрідріх, Вільгельм (1988—1931) — німецько-американський кінорежисер, автор фільмів "Остання людина" (1922), "Фауст — німецька народна легенда" (1926) та ін. — *Пер.*)

<sup>46</sup> Див.: Ch. Payer, *The Debt Trap: the IMP and the Third World*, New York 1974.

<sup>47</sup> Див.: Lappé/Collins, a.a.O., 13.

<sup>48</sup> Поряд з імовірними правами тварин сучасна ситуація з продовольством на планеті є вагомим моральним аргументом на користь вегетаріанства.

<sup>49</sup> Славнозвісна праця Th.R. Malthus, *Essay on the Principle of Population* (разом з: *A Summary View of the Principle of Population*, verfügbar als Penguin Classic: Harmondsworth 1970) важлива не тільки як перший ґрунтовний аналіз проблеми народонаселення. Окрім цього, вона варта уваги і в аспекті критики наївної просвітницької ідеї прогресу.

<sup>50</sup> A. de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution*, München 1978 (Paris 1856).

<sup>51</sup> Я маю на увазі насамперед Al-Farabi, *On the Perfect State: ... a revised text with introduction, translation, and commentary by R. Walzer*, Oxford 1985.

<sup>52</sup> На цю оповідь я натрапив в: H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, edited by J. Campbell, New York 1963, 219 ff. Ціммер цитує M. Buber, *Die chassidischen Bücher*, Hellaerau 1928, 532 f.

### **Буття та суб'єктивність. До метафізики екологічної кризи**

<sup>1</sup> Пор. Demokrit, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Siebente Auflage hg. von W. Kranz, 3 Bde.*, Berlin 1954, 6, S B 34.

<sup>2</sup> Пор. под. підхід у: M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn <sup>11</sup>1988.

<sup>3</sup> Переходячи до викладу цієї позиції, зазначимо, що вона хоча й апелює до Гегеля, не має нічого спільного з Гегелевим аналізом модерного світу, а тому дотичніша, мабуть, до суб'єктивного ідеалізму Фіхте. До того ж вульгарне гегельянство повсякчас ігнорує Гегелеву об'єктивно-ідеалістичну філософію природи.

<sup>4</sup> Зокрема я маю на увазі його останню книжку: *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, München/Wien 1990.

<sup>5</sup> Я вважаю, ці три позиції з огляду на діалектичну логіку слід виводити одна з одної. Гостру суперечність між I та III позиціями я усвідомив тільки завдяки духовній зустрічі з пізнім Гайдеггером; осягти його велич мені допоміг мій колега та друг професор доктор Райнер Шюрман.

<sup>6</sup> Див. мою працю: "Hegels System", 2 Bde., Hamburg <sup>2</sup>1988, яка реконструює Гегелеву філософію у спосіб, який доволі відрізняється від вульгарного гегельянства.

<sup>7</sup> Винятком у школі Ріттера є хіба що Роберт Шпаеманн.

<sup>8</sup> Пор., зокрема, його книжку: *Fortschrittsreaktionen, Über konservative und destruktive Modernität*, Graz./Wien/Köln 1987.

<sup>9</sup> Див., наприклад, його збірник: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986.

<sup>10</sup> *Person und Eigentum. Zu Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" §§ 34—81*, jetzt in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hg. von M. Riedel, 2 Bde., Frankfurt 1975, II, 152—175.

<sup>11</sup> Кількість епігонів філософії пізнього Гайдеггера сила-силенна; в Італії можна назвати хоча б Е. Северіно (E. Severino).

<sup>12</sup> Пор. щодо цього мою статтю: *Heideggers Philosophie der Technik*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 23 (1991), 37—53 (рос. варіант: *Філософія техніки М. Хайдеггера // Філософія Мартина Хайдеггера і сучасність*. М.: Наука, 1991. — С.138—154. — *Пер.*)

<sup>13</sup> Див., зокрема: R. Groh/D. Groh, *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Frankfurt 1991.

<sup>14</sup> *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern/München 1947.

<sup>15</sup> Die Zeit des Weltbildes (1938), in: Holzwege, Frankfurt 1977, 75–113. Безперечно, слід згадати тут і славнозвісну працю Гуссерля “Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія”.

<sup>16</sup> Пор. А. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften, II 1, Kap. 12, § 156, in; Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Zürich 1977, Bd. IX, S. 325: “Як тільки уявиш, бодай приблизно, усі злидні, біль і страждання, які зростають під сонцем, то замислишся, чи не ліпше було б, якби сонце не породило феномена життя на Землі, як воно не породило його на Місяці, і коли б їхня поверхня — і тут, і там — залишалася в неорганічному (kristallinen) стани”.

<sup>17</sup> Щодо історичного розвитку відчуття єдності з космосом див.: M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, Bern/München 1974, 87 ff.

<sup>18</sup> Про неможливість вирішити основну теоретико-пізнавальну проблему на основі еволюціоністського підходу див. мою статтю: Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 19 (1988), 348–377.

<sup>19</sup> Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, München 1990. Значний внесок в об’єктивно-ідеалістичну філософію природи зробив Д. Вандшнайдер; пор. його книжку: D. Wandschneider. Raum, Zeit, Relativität, Frankfurt 1982.

<sup>20</sup> Philosophie der Ökologischen Krise, München 1990, 48 ff. Ця книжка, як і попередні міркування, завдячена значному впливові Ганса Йонаса, зокрема його праці Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973.

<sup>21</sup> Пор. щодо цього: M. Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Frankfurt 1978, 92 ff. (Див. рос. пер.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. — СПб.: Наука, Университетская книга, 1999).

<sup>22</sup> Особливо варто зазначити, що більшість сьгоднішніх критиків індустріального суспільства впадають у ще більший, порівняно з попередньою історією, суб’єктивізм; ці критики не вирішують проблеми, а загострюють кризу, спричинену новочасовою суб’єктивністю.

**ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК**

- Абель** Ройбен 223  
**Адорно** Теодор Візенгрунд 23, 217  
**Аквінський** Тома 231  
**Александр Македонський**, Великий 151  
**Анаксагор** 73  
**Андерс** Гюнтер 226  
**Апель** Карл-Отто 14, 17, 21, 39, 70, 75–77, 82, 159, 214, 219, 220, 231, 235  
**Аристотель** 29, 71–74, 76, 104, 126, 129, 151, 153, 156, 226, 229  
**Бекон** Френсіс 110  
**Белл** Деніел 127  
**Бем-Баверк** Євген 121  
**Бентам** Єремія 21, 129  
**Беньямін** Вальтер 228  
**Бетговен** Людвіг ван 143  
**Блох** Ернст 232  
**Бональд Луї** Габріель-Амбруз де 61  
**Бубер** Мартін 178  
**Бьолер** Дітріх 14, 214  
**Бюхер** Карл 35  
**Б’йомсон** Ріхард 232  
**Вальд** Оскар 87  
**Вальрас** Леон 121  
**Васко да Гама** 233  
**Вебер** Макс 23, 27, 28, 35, 123–126, 169, 218, 233  
**Вергілій** 233  
**Візер** Фрідріх фон 121  
**Віко** Джамбатіста 16, 36, 75, 111, 159, 186, 214, 225, 229, 235  
**Вітгенштайн** Людвіг 235  
**Вігорія** Франциско де 147, 155–157, 234  
**Габермас** Юрген 14, 21, 116, 159, 214, 219, 227, 235  
**Гайдеггер** Мартін 16, 71, 101, 103, 118, 119, 182, 183, 192–199, 203, 226, 237  
**Гегель** Георг Вільгельм Фрідріх 16, 20, 23, 32, 34–36, 41, 45, 50, 54, 58, 61, 67, 98, 182, 183, 185–189, 193, 195, 199, 209, 220, 226, 237  
**Гердер** Йоган Готфрід 75, 186, 225  
**Гіппій** 23  
**Гіппократ** 79  
**Гітлер** Адольф 63  
**Гічкок** Альфред 87  
**Гоббс** Томас 72–74, 76, 84, 96, 111, 128–133, 143, 225, 230, 231  
**Горацій** Флакк 233  
**Горгій** 23, 57  
**Горкгаймер** Макс 23, 217  
**Гофмансталь** Гуго фон 82, 96  
**Гуссерль** Едмунд 45  
**Гьосле** Вітторіо 15, 95, 213–221, 230  
**Г’юм** Девід 21, 27, 28  
**Гелен** Арнольд 58, 65, 69, 105, 108, 226, 230  
**Георге** Стефан 82  
**Гете** Йоган Вольфганг фон 94, 100  
**Данте** Аліг’єрі 82, 91, 233  
**Декарт** Рене 43, 48, 84, 110, 128, 189, 193, 195, 206, 226



**Дессауер** Фрідріх 103  
**Джеггер** Мік 143  
**Дільтей** Вільгельм 75  
**Дінглер** Гуго 225  
**Ерсилья** Алонсо де 234  
**Ерхард** Людвіг 123  
**Зіммель** Георг 123  
**Зомбарт** Вернер 123–126, 128, 226, 229, 230  
**Йенс** Вальтер 196  
**Йонас** Ганс 15, 21, 29, 48, 50, 51, 103, 214, 220, 223, 228, 232, 238  
**Каллікл** 23, 57  
**Камоєнс** Луїс Ваз де 233  
**Кант** Іммануїл 13, 16, 19, 20, 22, 25–27, 29–47, 49, 50, 51, 64, 74, 75, 78, 80, 111, 112, 128, 133, 158, 201, 214–216, 219  
**Капф** Ернст 98  
**Кассель** Карл Густав 130  
**Кейнс** Дж.Мейнрад 141  
**Кессельрінг** Томас 232  
**Кіркегор** Сюрєн 61, 86  
**Кларк** Джон Беттс 121  
**Клеопатра** 233  
**Кніс** Курт 35  
**Козловські** Петер 121, 139, 228, 231  
**Колумб** Христофор 153  
**Кольберг** Лоурєнс 159, 163, 218, 235  
**Конрад** Йозеф 154  
**Кортєс** Доносо Хуан 57, 59–61, 63  
**Крітій** 23, 57  
**Кроче** Бенедетто 231  
**Кузанєць** (Кузанський) Ніколай 103, 111  
**Кульман** Вольфганг 14, 39, 89  
**Лакло** Шодерло П'єр-Амбруаз де 86  
**Лас Касас** Бартоломє де 148, 153, 156–158, 234  
**Ліотар** Жан-Франсуа 225  
**Лоренцен** Пауль 225  
**Луман** Ніклас 24, 69, 84, 218  
**Люббе** Герман 188  
**Ляйзінгер** Клаус 211  
**Ляйбніц** Готфрід Вільгельм 48, 49, 112  
**Макіавеллі** Ніколо 84  
**Маклюєн** Герберт Маршал 228  
**Манн** Томас 226  
**Марк Антоній** 233  
**Марквард** Одо 188  
**Маркс** Карл 23, 122–124, 128, 130  
**Маршал** Альфред 121, 141  
**Мейєр-Абіх** Клаус Міхаель 185, 199–202  
**Менгер** Карл 121  
**Мєстр** Жозеф-Марі де 61  
**Міл** Джон Стюарт 21, 40, 158  
**Монтєнь** Мішель де 85  
**Моррас** Шарль 57  
**Мур** Джордж Едуард 21, 28, 40, 41  
**Мурнау** Фрідріх Вільгельм 236  
**Наполеон** 100  
**Ніцше** Фрідріх 21, 23, 24, 50, 57, 64, 193  
**Ньютон** Ісаак 26, 112  
**Ойкен** Вальтер 123  
**Ойкен** Рудольф 123  
**Октавіан** 233  
**Ортега-і-Гасет** Хосє 102, 108  
**Остін** Джон 29  
**Паскаль** Блез 42

**Парето** Вільфредо 58, 121  
**Піаже** Жан 159  
**Пігу** Артур 121, 141  
**Платон** 19, 23, 45, 57, 58, 67, 71, 73, 74, 98, 126, 146, 151, 183, 193, 225, 229  
**Плеснер** Гельмут 58  
**Продик** 23  
**Протагор** 23, 57, 98  
**Пуччіні** Джакомо 234  
**Рєнч** Томас 216  
**Рідель** Манфред 214  
**Рікардо** Девід 130, 168  
**Ріттер** Йоахім 187, 188  
**Ролз** Джон 134, 135  
**Рошер** Вільгельм 35  
**Рьохє** Марк 232  
**Сартр** Жан-Поль 163, 236  
**Сєн Амартьє** 122  
**Сєннет** Річард 92  
**Сєпульведє** Гінесіус Хуан де 156  
**Серль** Джон Роджерс 29  
**Слотєрдаєк** Петєр 217  
**Сміт** Адам 129, 130, 168  
**Сократ** 19, 23, 25, 98  
**Сорєль** Жорж 57  
**Софокл** 103  
**Спіноза** Бенедикт 196, 202  
**Токвіль** Алексис де 115, 174  
**Тьонніс** Фердінанд 123  
**Ульріх** Петєр 229  
**Фалєс** 73  
**Фанон** Франц 163, 235, 236  
**Фарабі** Абу Наср Муххамед ібн Тархан 177  
**Фіхтє** Йоган Готліб 20, 34, 39, 52–54, 237  
**Фрезєр** Джеймс Джордж 105  
**Цєзар** Юлій 90, 196  
**Швайцєр** Альберт 169, 199  
**Шєкспір** Вільям 96, 120, 233  
**Шєлєр** Макс 16, 21, 32, 41, 42, 58, 77, 227, 234, 238  
**Шєльські** Гельмут 58, 69  
**Шіллєр** Фрідріх 42, 82, 95  
**Шмідт** Герман 108  
**Шмітт** Карл 57, 58, 64, 84  
**Шмоллєр** Густав фон 35  
**Шопєнгауєр** Артур 20, 33, 45, 226  
**Шпєсманн** Робєрт 237  
**Шпєнглєр** Освальд 58, 64, 101  
**Шумпетєр** Йозєф А. 124  
**Шьонгєр-Манн** Ганс-Мартін 214  
**Шьурман** Райнер 237  
**Юнгєр** Ернст 57, 64  
**Яспєр** Карл 148, 227

**ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК**

- Абсолют (абсолютне)** 20, 22, 26, 39, 47, 48, 62, 67, 138, 187, 193—196, 198, 199, 203, 208, 217, 219
- Автономія** 22, 24, 32, 39, 46, 67, 95, 138, 194, 195, 198, 199
- Антипросвітництво** 7, 13, 52, 57—68, 216, 217, 224
- Апостеріорне** 26
- Апріорне** 25, 26, 29, 30, 31, 45, 47, 49
- Асинхронія культурна** 148, 149, 154, 160, 163, 165
- Безсмертя душі** 36, 37
- Біоцентризм** 199
- Благо** 28, 36, 37, 41, 77, 90, 94—96, 133, 134, 136, 138, 139, 143, 161, 202, 232
- Буття** 7, 12, 15, 17, 28, 73, 99, 101, 117, 138, 149, 180—185, 188—197, 201—210, 219, 220, 224, 226
- Вартості теорія**
- маржиналістська 143
  - трудова 14, 142
- Відкритість** 70, 81, 102
- Відповідальність** 21, 26, 40, 61, 70, 89, 94, 95, 119, 142, 144, 163, 165, 166, 171, 185, 199, 200, 210, 213, 215, 220, 223, 228, 232
- Війна** 54, 69, 70, 72, 73, 90, 96, 97, 115, 116, 155, 157, 165, 174, 175, 234, 235
- Гедонізм** 59
- Герменевтика** 188
- Гідність** 32, 42, 46, 91, 136, 141
- Господарство**
- планове 123, 134, 138, 168
  - ринкове 121, 123, 134, 138, 141, 144
  - екологічно-соціальне ринкове 142
  - соціальне ринкове 90, 123, 134, 142
- Демократія** 139, 173, 174, 233
- Держава** 12, 13, 35, 52, 54, 56, 72, 73, 84, 108, 114, 128, 129, 133, 139, 141, 142, 144, 151, 162, 163, 166, 173, 175
- правова 35, 96, 156, 199, 200
  - природна 200
  - соціальна 134, 137, 140, 200
- Децизіонізм** 58, 64, 65
- Дія**
- комунікативна 21, 35, 44, 71, 81, 82, 84, 85, 132
  - стратегічна 35, 71, 78—81, 84, 85, 90, 94, 96, 132, 231

- технічна 78
  - цілераціональна 78, 79, 101
- Дискурс** 13, 14, 17, 21, 39, 44, 89, 232
- Довкілля** 69, 78, 102, 117, 142, 144, 166, 168, 171, 175, 176, 188, 191, 204, 208
- Дух** 32, 36, 75, 182—186, 188—191, 193, 195, 199, 203—206, 208—210
- Екзистенціалізм** 12, 22, 39, 61, 62, 102, 163
- Етика** 11—13, 16, 22, 25, 27—30, 33, 37—41, 43—45, 47, 63, 89, 132, 142, 147, 184, 188, 199, 211, 213—216, 220, 223, 224, 232
- автономна 19, 31, 37
  - відповідальності 21
  - гетерономна 19
  - голістська 185, 199
  - господарська 124
  - дискурсивна (дискурсу) 13, 14, 17, 21, 39, 44, 70, 77, 78, 81
  - індивідуальна 13
  - інтелектуалістська 33, 34
  - капіталізму 124, 125
  - матеріальна (цінностей) 16, 21, 32, 77, 220
  - об'єктивна 30
  - переконання 40
  - підприємництва 229
  - полісу 151
  - політична 214, 220
  - прикладна 69, 215
  - раціональна 42
  - співчуття 20, 33
  - телеологічна 21
  - універсалістська 19, 34, 35, 37, 49, 151, 156—158, 176
  - формалістська 32, 77
- Закон моральний** 30, 36—38, 40, 42, 45—49, 117, 132
- Ідентичність** 178, 184
- Імператив**
- гіпотетичний 30—32, 37, 38, 74, 212, 216
  - імплікативний 30, 31, 39, 216
  - категоричний 30—32, 34, 37—39, 41—43, 80, 89, 158, 212, 216
- Імперіалізм** 151, 162, 175, 176, 235
- Інституція соціальна** 7, 13, 22—24, 32, 35—37, 43, 52, 53, 55, 56, 58—60, 63, 64, 67, 72, 85, 96, 97, 123, 125, 126, 132, 135, 157, 163, 169, 216, 217, 224
- Інтерес** 89, 90, 105, 111, 153, 177

- Інтерсуб'єктивність 35, 43, 44, 53, 56, 75, 79, 91, 104, 208, 213, 220  
 Інтуїція 38, 39, 53
- Капіталізм** 7, 14, 27, 84, 120—128, 131—137, 139, 140, 142, 160, 161, 169, 175, 218, 219, 228—230, 232  
 — індустріальний 123, 125, 141  
 — модерний 85, 124, 127, 162  
 — торговий 127, 153
- Комунікація 17, 29, 51, 70, 76, 77, 82, 84—86, 88, 89, 91, 94, 95, 115, 117, 218, 231  
 — ідеальна (трансцендентальна) 17, 76, 93
- Консенсус 14, 17, 77, 90, 174, 212
- Консерватизм 53, 58
- Космополітизм 151
- Криза  
 — екологічна 7, 12, 13, 15, 69, 124, 140—144, 147, 161, 180—184, 187, 190, 192, 196, 197, 200, 203, 204, 206—210, 214, 219  
 — ідентичності 154, 183
- Легітимність 75, 81, 157, 217
- Легітимація 14, 24, 28, 58, 60, 62, 64, 77, 97, 142, 149, 150, 152, 155, 156, 162, 184, 212, 216, 220
- Лібералізм 57, 59, 60, 63
- Марксизм** 12, 22, 28, 139, 188, 189
- Метафізика 12, 13, 67, 78, 112, 128, 180, 182, 184, 185, 188, 192—194, 196—200, 202, 208, 210, 213, 215, 216, 220
- Модерн 11, 13, 63, 128, 153, 161, 168, 196, 198, 208, 210, 212
- Мораль 13, 16, 27, 34, 40, 70, 84, 94, 132, 136, 214, 219, 220  
 — “закону і порядку” 163  
 — трудова 126, 136, 170
- Належність (належне)** 20, 21, 28, 72, 97, 128, 201, 216, 220
- Напередвизначення 45, 46, 48, 49
- Націонал-соціалізм 58, 62, 63, 193
- Неокласична економічна теорія 58, 121, 129, 131, 141, 143, 168, 231
- Неоконсерватизм 58
- Несправедливість 34, 47, 55, 154, 166, 170, 174
- Норма 11, 25—28, 30, 33, 41, 52, 56, 58, 68, 70, 78, 108, 147, 154, 155, 175, 212, 215, 217, 219, 220
- Ноуменальне 26
- Обґрунтування** 11, 12, 14, 17, 28, 38, 39, 50, 56, 60, 67, 68, 77, 81, 119, 128, 134, 149, 185, 187, 208, 213, 215, 216, 220
- Обов'язок 22, 29, 32, 34, 35, 41, 42, 44, 46—49, 51, 63, 72, 75, 77, 85, 96, 126, 132, 137, 167, 201, 210
- Онтогенез моральної свідомості 159, 219
- Онтологія 26—29, 37, 40, 44, 45, 181—183, 189, 202, 204, 214

- Переживання-Ми** 88, 90, 91
- Позитивізм влади 24, 57, 175
- Постмодерна думка 225
- Почуття моральне 33, 40, 42, 43, 133
- Пояснення 33, 75—77
- Природа 14, 29, 32, 37, 38, 42, 43, 49—51, 57, 75, 76, 78, 80, 99, 101—107, 109—111, 137, 141, 148, 149, 170, 171, 182, 183, 185, 186, 188—195, 197—199, 201—210, 219
- Природний стан 72, 96, 97, 114
- Просвітництво 7, 13, 22—24, 33, 37, 52, 54—67, 118, 149, 155, 159, 216, 217, 219, 224
- Психоаналіз 32
- Раціоналізація** 27, 112, 127, 149, 160, 172, 188, 233
- Раціональність 46, 52, 70—73, 75—78, 110, 119, 152, 156, 198, 202, 218  
 — архаїчна 159  
 — герменевтична 75, 76  
 — економічна 84, 170  
 — естетична 77  
 — етична (моральна) 74—77, 84, 150, 215  
 — західна 166, 184  
 — інструментальна 75, 198  
 — капіталістична 136  
 — комунікативна 7, 13, 14, 68, 70, 71, 76, 77, 97, 218, 224, 230  
 — наукова 75, 150  
 — практична 77  
 — системна 132, 139  
 — стратегічна 7, 13, 68, 70, 71, 75, 79—81, 84, 90, 97, 131, 218, 224, 230  
 — теоретична 77  
 — технічна 66, 72, 116—118, 149  
 — технологічна 75  
 — ціннісна 78, 112, 117, 118, 149, 150, 161
- Рефлексія 7, 13, 22, 39, 43, 51—56, 60—62, 65—68, 74, 99, 121, 124, 146, 147, 189, 203, 204, 206, 208, 216, 217, 224
- Розум 19, 20, 22, 24, 25, 32, 33, 37—39, 43, 46, 51—53, 59, 67, 69, 71—73, 75, 118, 138, 167, 187, 198, 208, 220  
 — економічний 85  
 — теоретичний 77  
 — практичний 36, 67, 77, 214  
 — стратегічний 88  
 — цинічний 217

- Розсуд 52, 53  
 Розуміння 72, 75, 76, 83  
 Світ 14, 17, 25—27, 37, 44, 47—49, 59, 60, 69, 78, 80, 84, 97, 101, 104, 112, 140, 141, 145, 146, 150—152, 161, 165, 166, 168, 171, 175, 181, 183, 184, 186, 189, 192, 193, 195, 201, 207, 213, 215, 219, 221, 229  
 — внутрішній (суб'єктивний) 82, 83, 86, 97, 201—203  
 — другий 145, 164  
 — духовний 203, 204  
 — емпіричний 26, 29, 40, 44, 45, 78, 209  
 — життєвий 68, 107, 108, 110, 202, 207  
 — зовнішній 97, 105, 195, 201  
 — ідеальний 46, 203  
 — інтерсуб'єктивний 44, 203, 209  
 — логічний 203  
 — модерний 85, 153, 237  
 — ноуменальний 40, 45  
 — органічний 204, 206  
 — перший 12, 145, 147, 148, 152, 159, 164, 165, 167—170, 172, 173, 175, 176, 179, 191, 218, 233  
 — природи 37, 203, 204  
 — третій 7, 12, 14, 116, 124, 136, 141, 145—148, 152—154, 159—176, 179, 191, 218, 232, 236  
 — феноменальний 37, 40, 43, 45  
 Свобода 32, 36, 37, 45, 46, 50, 52, 53, 61, 69, 91, 96, 103, 113, 114, 133, 135, 139, 148, 161—163, 166, 175, 183, 188, 190, 191, 195, 196, 198, 210  
 Солідарність 154, 166, 167  
 Соціалізм 57, 59, 63, 124, 175  
 Справедливість 24, 57, 122, 133—135, 137, 147, 152, 153, 155, 157, 159, 161, 162, 164, 165, 168, 169, 172, 226  
 Суб'єктивність 7, 15, 39, 43, 44, 59, 84, 85, 97, 180, 181, 184, 193, 195, 196, 204—206, 219, 220, 227  
 — новоєвропейська (новочасова) 15, 128, 155, 161, 183, 184, 194, 195, 206, 208—210, 219, 238  
 Техніка 7, 11, 14, 30, 98—102, 104—118, 127, 128, 140, 188, 191, 192, 194, 195, 198, 218, 219, 226, 227  
 Традиція 12, 17, 19, 22—25, 32, 38, 55, 56, 61, 67—69, 71, 72, 95, 98, 122, 157, 159  
 Універсалізм 15, 16, 35—37, 158, 159, 161, 164, 171, 176, 177, 219, 220  
 Утилітаризм 21, 40, 129, 133—135  
 Фашизм 58, 62, 63  
 Феноменальне 26  
 Феноменологія 82, 102

- Фізіоцентризм 199  
 Філогенез моральної свідомості 159, 219  
 Філософія 12, 68, 69, 75, 76, 98—101, 117, 118, 121, 129, 142, 146, 151, 183, 185, 186, 188, 192, 193, 195, 196, 202, 208, 215, 218—221, 227, 230, 233  
 — аналітична 197  
 — духу 186  
 — життя 21, 58, 64, 66, 75, 102, 123, 208  
 — історії 20, 75, 99, 148, 185, 190, 197  
 — комунікативна 17, 21, 39, 64  
 — культури 99  
 — мови 17, 21, 75  
 — моральна 13, 20, 22, 23, 30, 37, 38, 151, 215, 216  
 — новочасова 118  
 — поетична 71, 72  
 — політична 12, 13, 32, 100, 199, 200, 216  
 — права 32, 34, 155, 187  
 — практична 7, 11—15, 17, 19—22, 31, 35—37, 77, 78, 185, 188, 213—216, 220, 221, 223  
 — природи 185, 186, 188, 189, 197, 199, 237, 238  
 — реальна 181, 186  
 — релігії 20  
 — соціальна 12, 96, 148, 218  
 — теоретична 20, 31, 67, 71, 78  
 — техніки 72, 98, 99, 216, 227, 237  
 — трансцендентальна 12, 31, 216, 220  
 Форма життя 11  
 Формалізм (в етиці) 16, 31, 32, 77, 94  
 Хиба етноцентрична 216, 219  
 — натуралістична 21, 28, 29, 216, 219, 220  
 Цілераціональність 63, 66, 74, 75, 78, 79, 116, 117, 119, 149, 150, 160, 161, 218  
 Цінність 11, 13, 16, 23—29, 40—42, 44, 46, 56, 59, 60, 63—65, 77—79, 88—92, 113, 116, 124, 125, 128, 129, 131, 133—135, 141—143, 155, 161, 175—177, 181, 199, 201, 203, 207, 208, 212, 215, 217, 219, 230, 231, 233

Наукове видання

**Вітторіо Гьосле**

**ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ  
В СУЧАСНОМУ СВІТІ**

Переклад з німецької  
А. Єрмоленка

*Науковий редактор В. Єрмоленко  
Літературний редактор Н. Цісик  
Коректор Н. Лісова*

Підписано до друку . Формат 84x108/32.  
Папір офсетний №1. Гарнітура TimesClassic. Друк офсетний.  
Умовн. друк. арк. — 13,52. Облік.-видавн. арк. — 10,3. Зам. 3-78

Видавництво «Лібра» ТОВ  
01032 Київ-32, вул. Саксаганського, 110, кв. 1.  
Тел. 234-76-19.  
Поштова адреса: 01032, Київ-32, а/с 68.  
E-mail: libra-kiev@alfacom.net

Надруковано: АТ «Книга»  
04053, Київ-53, вул. Артема, 25