



**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**

KLAUS MICHAEL
MEYER-ABICH

AUFSTAND FÜR DIE NATUR
VON DER UMWELT ZUR MITWELT

Carl Hanser Verlag
München, Wien, 1990

КЛАУС МІХАЕЛЬ МАЄР-АБІХ

ПОВСТАННЯ НА ЗАХИСТ ПРИРОДИ
ВІД ДОВКІЛЛЯ ДО СПІЛЬНОСВІТУ

Переклад з німецької
Анатолія ЄРМОЛЕНКА

Київ
Лібра, 2004

Тим, хто це робить

З М І С Т

Передмова до українського видання	9
Передмова	11
I. Інакше мислити та інакше діяти	13
II. Від спільноти людей до природного спільносвіту	41
III. Відповідальність за природу	65
IV. Основні ідеї голістської етики	97
V. Природна та соціальна держави	139
Практична філософія природи К.М. Маєр-Абіха. Післямова перекладача	170
Література	182
Іменний покажчик	187
Предметний покажчик	189

П Е Р Е Д М О В А

ДО УКРАЇНСЬКОГО ВИДАННЯ

У взаємозближенні Східної та Західної Європи Україна розвивається шляхом побудови сучасного індустріального суспільства. Та західні країни тільки частково можуть правити за взірець. Тому для вашої країни ліпше було б не повторювати у своєму майбутньому поступі західних помилок. Україна дає особливий привід для таких міркувань, адже катастрофа Чорнобиля пов'язана не тільки з вадами певного типу реактора, а великою мірою стала наслідком тих помилок, яких припустилися й на Заході.

У цій книжці йдеться про духовні передумови, на основі яких сучасні індустріальні країни можуть жити і господарювати ліпше, ніж західні дотепер. Адже зворотним боком багатства цих країн є те, що їхнє господарство розвивалося й надалі розвивається за рахунок країн третього світу, світу прийдешніх поколінь і природи загалом. Таке становище влаштовує тільки меншість людей, адже тільки одна частина може жити за рахунок цілого. І це просто аморально! Та на щастя вже віднайдено технічні та економічні шляхи до того, щоб завдяки відповіднішим довкіллю, раціональнішим і безпечнішим технологіям жити в добробуті, не завдаючи шкоди всьому загалу. Проте ми рушимо цими шляхами тільки усвідомивши себе синами та доньками землі в природній спільноті і сприйнявши позалюдську природу як наш *природний спільносвіт*¹. Замість цього ми поводимося як орди

¹ Концептуальне для практичної філософії природи К.М. Маєр-Абіха поняття “Mitwelt”, яке ми українською перекладаємо як “спільносвіт”, — одне з ключових понять німецької феноменології, антропології та практичної філософії. Докладніше про це поняття див. в цьому виданні: *Єрмоленко А.М. Практична філософія природи К.М. Маєр-Абіха. Післямова перекладача*, с. 175—177 (Тут і далі позначені арабськими цифрами примітки — *перекладача*).

міжпланетних загарбників, які хотіли б якомога довше і якомога комфортніше жити на цій землі, не вважаючи при цьому її своєю батьківщиною, а поводячись так, начебто збираються податися до наступної планети, споживши тут геть усе або зробивши його непридатним для споживання. В основі такого поведіння лежить хибне саморозуміння людини в цілості природи.

Яким чином ми, люди, є частиною цілості природи — це тема філософії природи. У греків вона була основою, а згодом частиною теоретичної філософії, та через екологічну кризу і в західному, і в східному індустріальному суспільстві філософія природи розвивається і як практична філософія. Саме такий підхід започатковується в цій книжці, а в наступній моїй праці “*Практична натурфілософія — спогади про забуту мрію*”² про це йдеться докладніше. Усім вже зрозуміло, що через руйнацію природи індустріальним господарством ми постоли перед новими науковими і технічними завданнями. Однак той факт, що хибна діяльність (здійснюючись добровільно) своєю чергою пов’язана з хибним мисленням, не треба залишати поза увагою і практичної філософії. Сподіваюся, моя книжка спонукатиме до того, аби таке усвідомлення в Україні було своєчаснішим, аніж на Заході.

Гамбург, 26 квітня 2004

Клаус Міхаель Маєр-Абіх

² *Meyer-Abich K.M. Praktische Naturphilosophie — Erinnerung an einen vergessenen Traum. — München: Beck, 1997.*

П Е Р Е Д М О В А

Чому повстання на Сході святкують як перемогу західної економіки? Адже її проблеми дотепер не вирішено. Де наш спротив економіці, яка загрожує життю? Він дається нам доволі важко, і з політичного погляду було б легше змінити саме наше власне прагнення до добробуту. Проте подолання наявної досі конфронтації між Сходом і Заходом дає всім нам шанс обрати нові шляхи розвитку.

У цій книжці я прагнув показати, чому руйнація довкілля й надалі прогресує, хоча наслідки її вже відомі. Відповідь полягає в тому, що ми не тільки хибно діємо, керуючись хибними інтересами, а й хибно мислимо, іншими словами, проект просвітництва, за яким ми живемо, ще й досі не завершено. Це означає, що потрібно врятувати розум від нерозумної раціональності. А виконання цього завдання, у свою чергу, можна досягти ще одним просвітництвом, в якому прояснюватиметься належність людини до природи і значення нашого життя в природі в цілому. Моя теза полягає в тому, що сьогодні давня суперечність між природою та культурою хибна, адже культура є людським внеском в історію природи — і в політиці, і в господарстві, і в культурі. Світ із людьми може бути кращим і ліпшим, ніж світ без людей, коли поважатиметься самоцінність природного спільносвіту (Mitwelt) в природі в цілому. Для цього треба, щоб антропоцентрична етика поступилася етиці голістській¹, згідно з якою ми відповідальні за інше життя, з яким живемо поряд.

¹ Голістська етика (від грецьк. holos — цілий, весь) — складник голістської філософії, тобто філософії цілісності. Термін “голізм” започаткував Я. Сметс у книжці “Голізм і еволюція” (“Holism and evolution”, 1926). Ідеї голізму розробляв і батько К.М. Маєр-Абіха, Адольф Маєр-Абіх.

Натурфілософський підхід має і політичні наслідки. Окремому індивідові я пропоную протидіяти загрозливій життю економіці спершу не політично, а економічно, а саме засобами ненасильницького спротиву споживачів, усіх разом і кожного окремо. Ми покликані це робити, оскільки наші відчуття вже не дають нам змоги сприймати руйнацію основ життя, а отже й не протидіють цій руйнації.

Відтак проблематизуються й фундаментальні чинники нашого політичного устрою, і навіть буржуазна форма приватної власності. У майбутній німецькій Конституції я пропоную на додаток до соціальної відповідальності власності передбачити ще й відповідальність за природу. Людство — не закрите суспільство, адже й політичний розум є даністю природи. Тому наша держава має бути не тільки соціальною державою, вона повинна влаштовувати себе і як держава в природі, тобто як природна держава.

Ця книжка має попередника — працю *“Шляхи до миру з природою”*. Запропонованим у ній шляхом я й піду далі. Як і досі, йтиметься тут про злагоду з природою. Утім, у цій книжці запитання поставлено нагальніше, а саме: що ми можемо зробити для цього у свідомості та діяльності, на особистому й політичному рівнях?

Я вдячний за те, що книжка побачила світ у новому Інституті гуманітарних наук землі Північний Райн-Вестфалія. Першими читачами були ті, хто разом зі мною в цьому інституті досліджував кризу довкілля засобами гуманітарних наук: Барбара Дуден, Маріанна Гронемаєр, Рихард Гопе-Зайлер, Ганс Вернер Інгензіп, Дітріх Кох, Зібіла Шиндлер і Рената Шюц. Окрім того, мені дуже допомогли зауваги Жана Маєр-Абіха та Райнгарда Юбергорста. Я також врахував зауваги Цайде-Маргрет Ердмана, Міхаеля Мюлера та Ілони Цукер. Усім їм моя щира вдячність. Тепер слово за читачем.

I. ІНАКШЕ МИСЛИТИ ТА ІНАКШЕ ДІЯТИ

Попри всі дотеперішні дії на захист довкілля залишилися незмінними три засади, властиві попередній екологічній політиці: 1) так далі жити не можна; 2) щό замість цього має бути загалом зрозуміло; 3) незважаючи на це докорінно нічого не змінюється. Чому не змінюється? Бо існують протилежні економічні інтереси. Та, зрештою, таке становище не може задовольняти, адже проблема не тільки в тому, хто які інтереси має, а й у тому, чому ці інтереси реалізуються. До того ж політика тільки тоді й потрібна, коли окремі інтереси загрожують усьому загалу. Та чому ми, з огляду на таке руйнування умов життя, яке тягне нас до безодні, ще й досі далекі від того, щоб повернутися обличчям до життя? Моя відповідь така: не тільки тому, що умови життя руйнуються хибною діяльністю, а й тому, що причини кризи довкілля такою самою мірою пов'язані з нашою хибною свідомістю.

Провідною ідеєю, з якої починається поворот, є та, що інші живі істоти існують у світі не тільки *з*адля нас, а й *разом* із нами. Кожна жива істота потребує власного довкілля, свого специфічного життєвого простору. Наше довкілля є тільки одним із багатьох довкіл, людський життєвий простір є тільки частиною природного універсуму. Індустріальне суспільство хибно розуміє це так, начебто весь світ є тільки людським життєвим простором, і говорить тільки про одне-однісіньке довкілля, яке треба захищати, а саме — про наше довкілля. Саме тому нас спіткала криза наших взаємин із природою.

Не звертаючи увагу на інші довкілля в їхній самотності, ми розглядаємо живі істоти тільки з перспективи нашого життєвого простору. Ми не бачимо їхнього власного сенсу і власної цінності в природному цілому, а ставимося до них так, начебто вони існують тільки для нас. Відтак і саме поняття “довкілля” хибне: увесь світ постає нашим довкіллям тільки як щось таке, що існує *задля* нас. Аби подолати цю хибу, яка досі визначала екологічну політику, цей світ треба розглядати й аналізувати як наш *природний спільносвіт*.

Людяність проявляється не тільки в стосунках з іншими людьми, а й у ставленні до життя загалом. Якою мірою вона проявляється особливо видно там, де застосовується насильство. В античності, як свідчать *Зако́ни* (777 d)¹ Платона, таким пробним каменем було ставлення до рабів. Хто ставиться нелюдяно до іншого, який дається йому в розпорядження, показує таким чином, хто він є насправді. Відповідно для індустріального суспільства таким пробним каменем на людяність є взаємини з природним довкіллям. Досі ми не потребували цього тесту, адже, втративши чуттєве переживання руйнації довкілля, ми не здатні були помислити довкільний досвід як життєвий. Відтак поворот розпочинається з відродження відчуття.

Відродження відчуття

Яким чином ми повинні сприймати й мислити природний спільносвіт передусім у його власному життєвому сенсі, можна зрозуміти із вчення про довкілля етолога Якоба Юкскюля², який і впровадив поняття довкілля в екологію.

¹ Див. російське видання: Платон. Законы // Платон. Собр. соч. в четырех томах. Т. 4. — М.: Мысль, 1994. — С. 229.

² Юкскюль (Uexküll) Якоб фон (1864—1944) — німецький етолог, представник теоретичної біології, який 1909 р. на основі виокремлення внутрішнього світу (Innenwelt) тварини та світу її помічання (Merkwelt) і дії (Wirkwelt) у зовнішньому світі (праця *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin, 1921) упровадив у науковий обіг поняття “довкілля” (Umwelt) як функціональної сфери специфічного для тварини зв'язку внутрішнього та зовнішнього світів. Це поняття дістало подальший розвиток у філософській антропології, зокрема в М. Шелера, який пов'язував довкілля з ціннісно зорієнтованим світоглядом людини.

Юкскюль виходив з відмінності органів відчуття різних живих істот. Обрій сприйняття живої істоти залежить від тих органів відчуття, якими її наділено. І серед людей живуть сліпі та глухі, і їхній світ відрізняється від світу решти, однак для цього вони потребують особливих засобів. І з погляду кішки світ також інший, ніж з погляду людини. І якби існували тільки відмінності, які полягали б у тому, що одні сприймають те, а інші – це, скажімо, кажани сприймають ультразвук, а люди – ні, тоді яким чином усе, що сприймають різні живі істоти, врешті-решт належить до одного й того самого світу?

Якби людське око, як поетично сказав Гьоте³, не було “сонцеподібним” (sonnenhaft) – як би ми бачили світло?” (НА XIII.324). І навпаки, сонце, як ми його бачимо, “окоподібне” (augenhaft) (Uexküll 1940/1956, 47) (тут і далі зберігається посилання, що міститься в оригіналі, а саме спершу дається прізвище автора, потім рік видання його твору, який можна знайти в списку літератури – А. Є.), а для нас навіть і “подібне до людського ока” (menschenaugenhaft). Адже те, що бачить око, залежить не тільки від предмета, а й від його власної будови. У будь-якому разі воно бачить (коли воно взагалі щось бачить) світло та барви, проте таке сприйняття можна викликати й хімічно, його може спричинити й удар кулака. Іншим прикладом є дзвіночок. Звісно, його звучання залежить від того, як у нього б’ють, проте з нього не можна вилучити звук, невластивий йому. Дзвіночок звучить згідно з самим собою, згідно зі своєю власною властивістю (Beschaffenheit). І чи не виглядає й світ, що відбивається в людських очах, радше таким, який відповідає очам, ніж таким, яким він є “насправді”?

Іммануїл Кант⁴ зводив часовість і просторовість речей до форм споглядання людини, а Юкскюль узагальнив цю

³ Гьоте (Goethe) Йоган Вольфганг фон (1749–1832) – німецький письменник, поет, засновник німецької класичної літератури, природознавець і філософ.

⁴ Кант (Kant) Іммануїл (1724–1804) – німецький філософ, засновник німецького трансцендентального ідеалізму.

ідею, ствердивши, що й інші живі істоти живуть у своєму власному світі. Таким чином, поширюючи на них Кантову релятивізацію, він вважав, що не тільки людина, а й будь-яка жива істота сприймає світ із власної перспективи (von sich her)! Славнозвісний приклад Юкскюля – кліщ. Він “нерухомо висить на гілці. Унаслідок свого розташування він може впасти на ссавців, які мимохідь пробігають... Ось наближається ссавець, кров якого потрібна для відтворення потомства кліща.

І раптом відбувається щось найдивовижніше: з усіх сигналів, які надходять від тіла ссавця, тільки три, і з певною послідовністю, стають подразниками. З усього розмаїття надскладного світу, що оточує кліща, як світові сигнали з темряви спалахують три подразники, слугуючи кліщеві покажчиками, які успішно приводять його до мети” (Uexküll 1934/1968, 28).

Першим сигналом, який сприймає кліщ, є запах молочної кислоти, що її містить у собі піт усіх ссавців. Більше він нічого не завважає; усі ссавці, у розмаїтті яких ми тільки вчимося виокремлювати спільне, для нього однакові: кінь і віслук, людина і собака, косуля і миша. Отож, тільки відчувши молочну кислоту, він їх помічає й може падати. Потім надходить черга другого сигналу, який він у змозі осягти за допомогою рудиментарного відчуття дотику, а саме – щоб відрізнити, чи впав він на шкіру своєї жертви, чи додолу. Опинившись на тварині, він урешті-решт відшукує на її тілі найтепліше місце і входить до голої шкіри, аби досхочу напитися крові. У разі невдачі він повертається назад на дерево і за допомогою здатності відрізняти світле від темного знаходить там місце на гілці.

Отже, у світі кліща не існує інших розрізень, окрім таких, як наявність молочної кислоти / її відсутність; втрапляння / не-втрапляння; тепле / холодне і, нарешті, світле / темне.

“Газета” кліща небагата на повідомлення. На додаток варто зазначити ще й те, що кожна з трьох ознак ссавців прямо відповідає трьом здатностям кліща, у термінах Юкскюля –

трьом спроможностям (Wirkmal): здатності падати, здатності повзати, здатності ссати кров. “Усе багате довкілля кліща згортається й перетворюється на жалюгідну конструкцію, яка задля головної мети складається з трьох ознак і трьох здатностей – це і є його довкіллям. Бідність довкілля й забезпечує успіх поведінки, а успіх важливіший, ніж багатство” (а.а.О. 29).

Отож, чи живуть, скажімо, люди та кліщі в одному й тому самому світі? Найбезпосередніший висновок, що спадає на думку, – різні живі істоти живуть у цілковито різних світах. Дивним чином завдяки своєму розумові ми можемо так заглибитися принаймні в деякі з них, що дістаємо здатність пізнати їх, залишаючись у власних межах. “У світі дощових черв’яків є тільки дощові черв’яки, у світі метеликів – тільки метелики” (Uexküll 1909/21, 45). Здається, кожний вид живих істот є особливим ключем, а природа для кожного з них – особливим замком. Утім, треба радше перейнятися іншим запитанням: як це розмаїття світів перехрещується так, що виникає спільність (Gemeinschaft) природи, в якій живі істоти ще й взаємодіють одне з одним. Це запитання, однак, виникає тільки тоді, коли власний світ наївно вже не ототожнюється зі світом узагалі, а релятивізується до рівня довкілля, тобто коли визнається, що інші живі істоти мають власне довкілля. За ситуації нинішньої кризи ця плюральність є найважливішою ідеєю вчення про довкілля Юкскюля.

І чи не здається нам інколи, що й представники людського роду зазвичай живуть в інших світах, ніж наш власний? Прикладом, що водночас упроваджує другу ідею, яка має важливе значення для розвитку концепції довкілля, є зустріч Юкскюля в Неаполі з одним “чоловіком середнього віку, який упродовж тридцятилітньої невпинної і цілком чесної праці перетворився з пересічного банківського службовця на мультимільонера. На вершині свого багатства він раптом зрозумів, що відтепер мусить подбати не про бізнес, а про радощі життя. Майже нічого не бачивши в житті, він вирішив подорожувати. Куди? До найпрекраснішого міста у

світі. Тобто до Неаполя. Та тут на нього чекає розчарування. Море, гори, сонце – усе це він уже бачив. Нічого особливого. Він чекав цікавішого, а побачив Помпеї, мовчазні зруйновані будівлі й такий самий Пестум. Після невдалих спроб знайти красу він знайшов єдине пристойне для себе задоволення – горілку. За кілька тижнів його в білій гарячці привезли знов додому. Умови його життя (*Milieu*) внаслідок однобічної професійної діяльності були дегенеровані” (1907, 660 f). Те, що в цьому разі Юкскюль називає умовами життя (в сенсі шведського “*miljö*”), дістало подальший розвиток у понятті “довкілля”, яке він запровадив в етологію двома роками пізніше.

Чоловік, про якого тут ідеться, мабуть, жив не в одному світі з тими, хто здатен оцінити краєвиди та культурні пам’ятки Італії і на цьому розуміється. Він, так би мовити, був сліпим на зір і на бачення, та передусім йому бракувало здатності переживання, в якій обидва поєднуються; натомість у розумінні інвестиційних ризиків він дав би фору більшості мистецтвознавців і митців. Такі або менш виразні приклади того, як живуть люди у своєму власному світі, відомі майже кожному. Я звернувся до цієї історії, бо вона нагадує мені про те, що в цьому столітті і передусім останніми після Другої світової війни десятиліттями у Центральній Європі приблизно половину видів тварин і рослин, що мешкали тут, або цілком знищено, або майже знищено. Громадськість індустріальних країн цей факт залишає взагалі незавваженим. Рослини й тварини всіх видів щезають, оскільки вони нам, людям, вже не потрібні, і у світі, який є тільки нашим довкіллям, їхньому світові не залишається місця. Цей факт вже сам собою ганебний. Та як могло статися, що ми цього просто не бачимо?

Чи не є Юкскюлеве пояснення сліпоти переживань того чоловіка ще й внеском до розуміння нинішньої сліпоти в ситуації зі щезненням видів? Пов’язуючи дегенерацію його довкілля (його “*Milieu*”) з десятилітньою однобічною професійною діяльністю, поряд з плюралізмом довкілля натрап-

ляємо на другу позицію Юкскюлевої концепції довкілля: пов'язаність світу поведінки і світу спостереження. Довкілля, згідно з Юкскюлем, є прагматичними зв'язками – прагматичними в сенсі грецького слова *prágma*, що означає те, чим щось роблять. Помітне (Merkmale) й дієве (Wirkmale), або світ помічання (Merkwelt), та світ дії (Wirkwelt), як він сказав пізніше, доповнюють одне одне як дві половинки застібки-блискавки. Те саме стосується й людської дії, якій з огляду на кризу довкілля відповідає так само спотворений “світ помічання”. Звісно, останній постає для людини не тільки у відчуттях: у ньому специфічним для нас чином поєднуються інтуїція й розум – чуттєве сприйняття та мислення.

“... Тварина здатна діяти мірою своєї здатності вирізняти предмети у своєму довкіллі” (Uexküll 1934/1956, 68). Відтак “простим тваринам відповідає і просте довкілля, а складним – складне” (а.а.О. 27). Довкілля кішки є саме таким, яким вона його бачить, і визначається тим, на що вона здатна; те саме стосується й кліща. Юкскюль називає взаємозалежність помічання та дії функціональним колом (Funktionsskreise). Отже, для кожного виду існує розмаїте коло, що містить інші кола, в яких те, що жива істота завважує, відповідно корелюється з її поведінковими можливостями, наприклад коло здобичі, коло шлюбу і коло ворогів. Згадаймо: поняття сприйняття (Wahrnehmung) містить набагато більше смислових коннотацій, ніж поняття простого спостереження, а окрім цього також може означати й сприйняття відповідної практики (як, скажімо, сприйняття обставин чи сприйняття відповідальності), – і Юкскюлеві довкілля вказують на відповідні *світи сприйняття* в цьому широкому розумінні.

Яким чином у сприйнятті поєднується здатність до розрізнення та життєдіяльність, а в ширшому розумінні – пізнання та інтерес, Юкскюль, як завжди, пояснює на досить виразному, прикладі. Собаку “видресировали таким чином, що на команду “стілець” він стрибав на один із стільців, що стояли поряд. Потім стілець прибирали і повторювали

команду. З'ясувалося, що всі предмети, з якими собака здійснював команду “стілець”, він використовував як стільці, заплигуючи на них. Відтак різноманітні предмети – комоди, етажерки, перевернені табуретки – набували значення “сидіння”, але тільки для собаки, а не для людини. Отже, велика кількість речей, які стали стільцями для собаки, аж ніяк не є засобами для сидіння людини” (а.а.О.67).

Який висновок можна зробити з цього щодо *проблем* довілля? Звісно, вони є *проблемами сприйняття* в сенсі дії сприйняття, бо виникають через хибні або недостатні дії. Однак чи не постають вони ще й проблемами сприйняття в тому сенсі, що їх спричинюють не тільки хибні й недостатні дії, а й хибні й недостатні спостереження та думки? Таким прикладом і був чоловік у Неаполі. Він не тільки не розумівся на тамтешньому ландшафті й мистецтві, а й, власне, не бачив і не сприймав їх. Оптичні подразнення залишили його незворушним жодного переживання й жодного розуміння. Чи не те саме відбувається зі знищенням видів, якого ми не завважуємо?

Діагноз такий самий. Уже 1907 р. Юкскюль бідкався, що публіка, “виходячи на прогулянку, здебільшого нічого-сінько не помічає у природі, а задовольняється лише пізнанням вже знайомих предметів”, та й це тільки в обмежений спосіб: “світ, який вона сприймає, складається тільки з трьох, чи бодай чотирьох, предметів: шлях – дерево – дім – собака. Оце й усе” (1907, 659 f). Принаймні цей перелік свідчить, що загибеллю лісу громадськість переймається куди більше, ніж статистичними даними про загибель інших видів. Ці дані вона або не сприймає зовсім, або сприймає без належної уваги. Що це: особливе ставлення німецької душі до німецького лісу?

Я маю ліпше пояснення, і воно стане нам у пригоді: вимирання лісу вимирання видів обмежується Юкскюлевим мінімальним каталогом “шлях – дерево – дім – собака”. Спостерігаючи за деревами ми *бачимо*, як гине наше довілля. Навпаки, будь-яке інше вимирання видів ми не завважуємо, хоча й скрізь читаємо про це. Якби ми, бачачи,

співпереживали, як задовго до вмирання лісу поступово, крок за кроком, щезають або вже щезли одна за одною такі трави, як горечанка, кукуль посівний, гроздовник, ятришник, росянка, кіпрей і багато інших, тоді і жах наш не забарився б.

Насправді ми переймаємося руйнацією спільносвіту тільки там, де ця руйнація швидша за відповідну деградацію наших відчуттів. Цей факт має далекосяжні наслідки саме тому, що разом із руйнацією основ життя водночас занепадали, чи, так би мовити, дегенерували й наші відчуття — не фізіологічно, а через те, що ми *поступово втратили* наш природний спільносвіт, ото ж чуттєві подразнення вже не могли дістати відгуку в нашій душі. Це означає, що плекання відчуттів було б найважливішою передумовою нової екологічної політики. Сьогодні саме це є найважливішим суспільним завданням, зокрема завданням художників. На тлі формування розумових здібностей формування відчуттів неприпустимо ігнорується вже в школі.

Своєю тезою я описую передусім дотеперішній досвід. Когнітивна інформація зворушує нас тільки тоді, коли, пройшовши крізь наші відчуття, вона зачіпає нас за живе. Чи означає це, що, скажімо, за майбутніх змін клімату ми тільки тоді справді ними перейматимемося, коли вони стануть відчутними? Фактично увага громадськості до цього питання здебільшого спирається на ту обставину, що майбутнє (з відповідним потеплінням, засухами й дедалі сильнішими ураганамі) вже розпочалося. Отже, чи не перейматимемося ми знанням про довгострокові зміни тільки тоді, коли відвернути їх стане запізно? Так не повинно бути, оскільки рух, від якого це відвертання залежить, виникає в *почуттях* і чуттєвих подразниках, спричинених пізнанням і діяльністю. Я вважаю: нам треба бути готовими уявляти наслідки наших дій, які хоча й передбачаються, проте ще не даються знаки нині настільки, щоб ми ними переймалися. Моє пояснення тільки тоді буде слухним, коли (як у грецькому Aisthesis) поряд із відчуттями (Sinnen) ми матимемо на увазі й почуття (Gefühl). Поясню це так.

Коли йдеться про екологічну політику, думка, що задля уникнення шкоди самому собі треба апелювати до людського розуму, найбезглуздіша. Політична воля формується тільки тоді, коли люди чимось спонукаються, і передусім не власними інтересами, а своїми серцями; щоправда, самі серця дістають спонуки тією мірою, якою існують інтереси, а ці інтереси – особисті чи загальні – їх і спонукають. Таке спільне сприйняття серцем потрібне для того, щоб поєднання нового бачення з новою спроможністю відкрило простір для відродження відчуття й нового мислення. Воно з'являється там, де ми не тільки читаємо, а й *чуттєво сприймаємо* те, що робимо, і *переживаємо* те, що саме *ми* це робимо. Доки цих змін не станеться або доки вони не стануть нагальними політика, спрямована на збереження довкілля, яка, власне, й має бути політикою збереження спільносвіту, не матиме жодних шансів.

Наприклад, недостатньо доходить до серця чуттєве сприйняття автомобіля. Ми його сприймаємо тільки за естетичною формою – він елегантний, швидкий і зручний. Двері добре пристають, двигун торохтить згідно з потужністю. Легендарний піонер автобудування був у захваті, коли автомобілю вдавалося зробити ривок, і це відповідало його ідеалу. Уявімо собі цю радість нині. Звісно, і я вбачаю в автомобілі можливість подорожувати й свободу, однак тепер я чую в торохтінні двигуна (скажімо, двигуна з 3000 обертами за хвилину) передусім ту потужність, з якою наш спільносвіт – люди, тварини, рослини і атмосфера – наповнюється шкідливими речовинами. Хіба не повинні ми соромитися того, що змушуємо інших людей і живих істот вдихати шкідливі продукти згорання бензину, не очікуючи ймовірної катастрофи клімату й відповідної безпосередньої загрози життю людей? У середньому кожна третя смерть на дорозі відбувається зі “стороннім”⁵ – пішим або велосипедистом. Куди й подінеться згадана радість, щойно уявиш ці

⁵ Тут гра слів, німецьким словом “Dritter” позначаються і “третій”, і “сторонній”.

факти автомобільних поїздок. Чому, власне, ми це робимо? Більша половина приватних поїздок – це поїздки у вільний час і під час відпустки. Узявши все це до уваги, ми сприйматимемо автомобілі інакше.

Відродженню відчуттів сприятимуть і менш промовисті дії. По-перше, ми не повинні припускати, щоб при денному світлі горіли електричні лампочки. Ідеться не тільки про заощадження електричного струму, а й про нашу позицію: коли ми або із вдячністю сприймаємо світло сонця, або діємо так, наче за наших технічних можливостей від сонця нам вже не варто очікувати нічого доброго. На засіданнях Комісії з енергетики при бундестазі, до якої я належав, мене завжди бентежило, коли й сонячного дня вони відбувалися за зачиненими шторами (штори були на всіх поверхах аж до 29-го!) і при штучному освітленні (60 світильників – останнім часом, щоправда, подекуди з економними лампами – для приміщення приблизно 140 кв. м основної площі з приблизно 60 кв. м площею вікон, що виходили на південь). Штори мені ще дозволяли розсунути, але коли я вимикав світло, скажімо, під час обідньої перерви, хтось неодмінно вигукував: будь-ласка, світло – я нічого не бачу! Звісно, мали на увазі електричне світло – при сонячному світлі нічого не видно. Чи не характерна така символічна сліпота для політичного процесу загалом, коли йдеться про сприйняття природи?

Кожен на своєму місці може почати з плекання власних відчуттів, аби зняти з очей шори, які заважають сприймати те, за чий рахунок ми живемо в нинішньому індустріальному суспільстві. Сподвижники формування відчуттів вже є, найпершим серед них був Гуго Кюкельгауз⁶. Та вже обидва

⁶ Кюкельгауз (Kükelhaus) Гуго (1900–1984) – німецький педагог, письменник, філософ, митець, архітектор, засновник школи для дітей з фізичними вадами (Kükelhaus-Schule). Експериментально досліджуючи різноманітні зв'язки між довкіллям і органами відчуттів, розробив конкретні методики навчання за принципом “вчитися всіма відчуттями”, зробив також вагомий внесок у становлення екологічного способу мислення через формування відчуттів.

наведені приклади свідчать про те, що плекання відчуттів стосується не лише самих відчуттів, а й сприйняттевого кола загалом, і навіть усього власного життя в ширшому взаємозв'язку. Треба не тільки інакше чути двигун, а й більше їздити велосипедом і ходити пішки. Та це – тільки один бік проблеми. Другий – в тому, щоб менше й інакше їздити автом, бо навіщо тоді взагалі інакше чути двигун? І якщо ми по-іншому переживатимемо сонячне й штучне світло, ми по-іншому й ставитимемося до них; інакше нам вже ніщо не зарадить.

Ключове слово – діяльність: через однобічну *діяльність* згаданого старанного підприємця його довкілля настільки дегенерувало, що й Неаполь не зміг його зворушити. Знищення видів та інші руйнації довкілля нам складно сприймати саме тому, що фахівець показує нам останні особини виду, що вмирає. Треба додати, що тут ми маємо справу із забутими, витісненими та схованими від нас речами. Проблеми довкілля – це *проблеми сприйняття* (*Wahrnehmung*) в його найширшому розумінні, і вони стосуються не тільки споглядання, а й уважного дієвого поведження – з автом, зі світлом тощо.

Світ дегенерує або гине там, де бракує сприйняття, тобто зв'язку між помічанням і дією. Це означає, що треба навчитися спілкуватися з тваринами, рослинами, ландшафтами та з природними стихіями. Доки в Центральній Європі вмирають тільки ті тварини й рослини, з якими так чи так нас ніщо не пов'язує, це нас не турбує. Ані особистого, ані політичного обов'язку покласти край знищенню природи не виникне, якщо ми вдовольнятимемося тільки деінде збереженою можливістю прогулятися на природі серед штучно насаджених сосен або вздовж восьми різних сортів викоханих і стійких до вихлопних газів айстр, що ростуть на міській клумбі.

Яким же чином досягти того, аби первозданність природи більше не порушувалася? Найліпше – творчою радістю від збагачення світу життям. Скажімо, якось один з небайдужих до громадського зеленого руху чоловік зустрів давнього друга, який у захваті розповів йому таке: “Уяви собі, що тільки довелося

мені пережити минулими вихідними! Колись у парку нашого кварталу протікав струмок. Я бачив його на старих знімках. Щоправда, інколи він спричиняв повінь, а тому каналізаційна служба відвела його до колектора. Відтоді струмка не стало. Та недавно ми почули про громадську ініціативу в землі Північний Райн-Вестфалія, яку вирішили запровадити і в Гесені: ті просто взяли і знову звільнили свій струмок із бетонного колектора, так що вода не тільки витікає й протікає, а й зрошує землю, даючи цілковито новий простір для рослинного й тваринного світів. Тепер те саме робимо й ми, і ти не уявляєш, яке тільки отримуєш задоволення, коли робиш це не задля фірми або з якихось інших зовнішніх причин, а лише задля радості від води, що тече, тварин і рослин! Мені здається, я й сам став вільнішим, коли звільнив струмок із бетону. Врешті-решт не тільки струмки, які були забетоновані...”

Інший, слухаючи цю оповідь, подумки, мабуть, міркував: “Ба, який романтичний цей захисник довкілля! Начебто струмок існує не тільки для того, щоб відводити дощові води. І мої діти приносять зі школи ті самі історії, скажімо, про екологічний ставок, який вони щойно заклали. Нині це стало модою, яка також мине. Я відчуваю найбільшу свободу, сидячи за кермом свого авта...”

Однак від цих зустрічей щось-таки залежить, і передусім саме від тих, хто найсильніше цьому чинить опір і, так би мовити, вважає себе раціональним. Я маю на увазі саме ту раціональність, згідно з якою джерела є не живими струмками, а тільки засобами для відведення води або навіть тільки колекторами для каналізації. Якби тому чоловікові (а чоловіки, мабуть, підвладні цьому типові раціональності більше, ніж жінки), частіше розповідали про переживання на кшталт звільнення струмка, які, до того ж, його діти приносили б зі школи, він міг би якось замислитися, потрапивши, скажімо, зі своїм автом у затор і отримавши час, аби поміркувати: *чому я, власне, це роблю?* Коли кілька десятків років тому я придбав своє перше авто і став одним із кількох сотень тисяч мешканців країни — власників автомобіля, поїздки в ньому ще приносили вдовolenня й давали чудове відчуття свободи

або, якщо хочете, незалежності — моя дружина сказала, що ці речі несумісні, це ми можемо також сказати ADAC⁷. Але що, власне, сталося! Тепер я сиджу непорушно на бетоні в цій тисняві серед чаду й кіптяви в комфортабельній полірованій печері, з якої через вікно інколи бачу вдалині щось живе, абстрагуючись від водіїв інших авт, які, щоправда, зазвичай видаються незворушливими. Та чи варто витратити шосту частину свого доходу, тобто працювати щодня добру годину, тільки задля такого виду незалежності?

Сферою досвіду, в якій люди мають справу з природним спільноsvітом і в якій вони могли б плекати відчуття, є сільське господарство. Проте нині, щоб нагодувати сотню людей, достатньо двох-трьох осіб; і оскільки вони господарюють за індустріальними технологіями, отже, вже не займаються агрокультурою, вони навряд чи справді мають справу зі своїми тваринами та рослинами. І хоча чуттєвіше й екологічніше сільське господарство, щоб забезпечити продуктами харчування сотню людей, потребувало б за теперішнього стану науки тільки п'яти або шести зайнятих, для нашого сприйняття природного спільноsvіту це коло досвіду для інших діяльностей потрібно зберегти.

Займаючись садівництвом, люди вступають до рослин природним чином, враховуючи взаємозв'язки життя. У такий спосіб формується взаємодія з землею й водою, досвід повітря і світла. Так на лоні природи з'являється можливість вийти за межі квартири і сприймати інше життя згідно з ним самим. Тихо очікуючи, як щось розвивається саме собою, особливо вражаються ті, хто вважає, що без них нічого у світі не відбувається.

Руйнації почуттів протидіють і всі види руху, які є не просто доланнями відстані, а подорожами: це можуть бути, скажімо, прогулянки або мандрівки, подорожі на велосипеді або під вітрилами. Вислів Геракліта⁸ “шлях угору — вниз той

⁷ Allgemeiner Deutscher Automobilclub (Клуб автомобілістів Німеччини).

⁸ Геракліт (бл. 520 — бл. 460 до н. е.) — давньогрецький філософ, представник іонійської філософії.

самий” (Diels/Kranz, В 60)⁹ можна правильно зрозуміти, тільки відчувши парадокс: і чи не є такі протилежності, як тяжкий шлях угору, аж доки його не здолаєш, і зворотний йому шлях донизу, чимось відмінні від, скажімо, протилежностей між гарячим і холодним чи вогким і сухим? Хоч як дивно, це справді той самий шлях! Це добре відчуваєш, подорожуючи пішки або на велосипеді. Навпаки, автомобіліст тільки зауважить: так, звісно, в обох випадках це той самий шлях, майже жодної відмінності. І справді, за кермом автомобіля він її майже не розгледить.

Загалом поза увагою автомобіліста залишається багато чого. Наприклад, із вікна автомобіля міські краєвиди обмежуються маршрутами. Натомість, подорожуючи велосипедом, переживаєш усе, що довкола: тихі вулиці, цілком відкриті люди, які слухають одне одного; треба додати ще й безпосередність сприйняття світла й повітря, хмарної чи сонячної погоди. Автомобілісти запевняють, що під час подорожей велосипедом може бути сиро. Утім, дощ, навіть у Гамбурзі, іде не так часто, а якщо це й трапляється, від нього не так складно й захиститися. І хоча зрідка буває й холодно, немає жодних проблем із паркуванням, тим більше, що міські відстані завдовжки 5–7 км велосипедом можна подолати навіть швидше, ніж автомобілем.

Третій мій приклад руху – вітрильник. Ми відчуваємо чотири стихії трохи інакше, ніж рослини. Земля, вода, повітря і світло – це не тільки те, що потрібно рослинам для життя, ці стихії мають ще й власні властивості. Під вітрилами вони осягаються таким чином: судно – це частина *суші*, воно тримає мене, однак під час його руху я відчуваю *воду*, м’яку силу, яка несе корабель, охоплюючи його з усіх боків. Воду, своєю чергою, рухає вітер, здіймаючи хвилі аж до горизонту, в яких сходяться одне з одним *повітря* і вода. Оскільки вітер дме у вітрила, рухається й судно. А звідки береться вітер? Його сила – це сила сонця, сила вогню, який завдяки теплу урухомлює атмосферу. Я бачу хвилі й хмари, я чую

⁹ Пор.: Тихолаз А. Г. Геракліт. – Київ: Абрис, 1995. – С. 89.

шум хвиль, так само як і спричинений вітром рух такелажу, я відчуваю запах вітру й води, я відчуваю рух і поєднання в ньому стихій.

Звісно, аби знову потрапити до забутого життєвого обрїю, аби протидїяти деградації відчуттів, потрібні і освіта, і інформація, екологічне виховання в широкому розумінні. Вважають, нову свідомість треба формувати з дитинства, отож вона потребує принаймні покоління, аби стати загальною. Я цієї думки не поділяю. Скажімо, рухи на захист довкілля і за альтернативні джерела енергії в 70–80-х роках засвідчили, що вже за умови зміни покоління хоча б наполовину настають суттєві зміни в громадській свідомості. Інакше кажучи, зміна у свідомості розпочинається не з малих дітей. Оскільки дітей виховують дорослі, нову свідомість повинні мати дорослі, аби дітям її передати.

Звідки ж отримають учні потрібну для збереження основ життя і відродження відчуттів освіту, якщо навіть більшість вчителів біології вже не здатні відрізнити літні липи від зимових, а в старших класах залюбки викладають біохімію університетського початкового семестру? І звідки вчителі біології це знатимуть, якщо і їхні вчителі, професори, навряд чи розуміються на природному спільностві? Оскільки професори біології самі ще знають чимало про тварин і рослин, ці прогалини в шкільній освіті своїх студентів вони подекуди надолужують у перших семестрах, проте чи не було б доцільніше цей порядок змінити? Найкраще це вдається тоді, коли вчителі та професори особисто беруть участь в екологічному русі й роблять свій внесок у те, щоб загострити відчуття і поєднати їх з діяльністю на захист довкілля.

Відродження сприйняття нашого спільноству і в його помічанні, і в його дії є вирішальною передумовою для того, щоб людська діяльність сповнилася поваги до власного сенсу довкілля інших живих істот. А щоб його поважати, доведеться не тільки робити те, без чого досі можна було обійтися, тобто відроджувати зруйноване нашими діями довкілля, а й обходитися без того, що досі робили.

Пробудження від суспільства споживання

У споживацькій поведінці, що змінюється, поєднується нова поведінка із залишками старої. Для цього існують, на мою думку, дві важливі причини. По-перше, більш як половину бруто соціального продукту розраховано на приватні потреби, п'яту частину – на інвестиції, зокрема ті, що виділяються на домашнє господарство, скажімо, на будівлі, авто абощо, а іншу п'яту частину – на державні потреби. Та коли вважати господарський суспільний продукт не мірою економічного успіху, а мірою пов'язаних з ним руйнацій, тоді виявиться, що приватні споживачі причетні до процесу руйнації на добрих 60 відсотків. Відтак відповідальність за цей процес пов'язана не тільки з інтересами підприємців. Останніх не треба недооцінювати – але чому вони все-таки це роблять? Скажімо, реальна влада автомобільної промисловості пов'язана з тим, що приблизно дві третини всіх громадян ФРН регулярно користуються автoм.

Друга причина пов'язана з тим, що більшість людей відчуває себе безсилим чинити опір руйнівній силі індустріальної економіки, нічого не роблячи для того, щоб тій перешкодити. Когось охоплює безпорадний гнів, спрямований на суспільні відносини, які це уможливають. Інших безсилля цілком влаштовує, і вони можуть із полегшенням сумлінням й надалі жити як і досі, переклавши відповідальність на інших. Першим я міг би сказати: ви надто швидко змирюєтеся, а другим: ви надто безтурботні. Проте всі разом ми могли б досить швидко щось змінити.

І щось таки змінюється. Наприклад, напрочуд багато людей вже цілковито відмовилися від поїздок автoм. Тим, хто ще не хоче або не може зайти так далеко, я даю добру пораду: в майбутньому їздити принаймні не більше, ніж досі, а то й менше, і до того ж так, щоб із року в рік кожний п'ятий відмовлявся від кожної п'ятої поїздки. Надто висока мета? Можна почати з поїздок до пошти та перукарні. Десяту частину всіх локальних або регіональних автопоїздок (до п'ятидесяти км) здійснюють радіусом до одного км, половину –

радіусом до п'яти км, і дві третини — радіусом до десяти км (Kloas/Kuhfeld 1987). Хто здебільшого відмовляється від авто і замість цього ходить пішки або їздить велосипедом, швидко завважує, що це приносить задоволення, і вже не робить це через силу.

Автомобіль — це не абсолютне благо, і навіть тимчасова відмова від нього одразу вирішує більше проблем, ніж породжує. Рішуча відмова від автомобіля, яку я пропоную, скоротила б щорічну кількість поїздок приблизно на чотири відсотки і приблизно за десять років скоротила б згубні наслідки транспорту наполовину. Не менш важливим я вважаю політичний чинник. Впливаючи на цей процес політично, можна було б за прикладом Стокгольма пропускати до міста тільки тих автомобілістів, які, зокрема, мають місячні проїзні квитки на громадський транспорт, і в такий спосіб поліпшити пропозицію останнього й поволі обмежити кількість автом у місті. Автоіндустрії цей помірний захід залишив би достатньо часу, аби поступово переорієнтувати свій безумовно високий науково-технічний рівень (Intelligenz) на випуск раціональніших і менш руйнівних продуктів.

Інший приклад — споживання м'яса. 1988 року у ФРН воно становило 6,4 млн т, тобто 104 кг на душу населення, зокрема й ту частку, яка діставалася тваринам. Третина цього обсягу — відходи або корм домашнім тваринам, а дві третини споживали люди. М'ясо порівняно дешеве — і за ціною мордування тварин у масових загонах, і за дешевим імпортом кормів із країн третього світу. Було б здоровіше, якби ми скоротили споживання м'яса наполовину і якби внаслідок цього ціна подвоїлася (аби не треба було продавати як досі), тоді тварин можна було б утримувати так, щоб дати їм можливість бодай трохи пожити, доки їх не забили. Щодо курячих яєць, то для цього достатньо було б збільшити ціну на п'ять—десять пфенігів за яйце. Якщо є малозабезпечені люди, які через це втратять можливість їсти яйця, то замість того, аби мучити тварин, треба вжити заходів проти бідності.

Той факт, що наші продукти харчування за десятиліття дедалі дешевшають, дорого обходиться нашому природному спільноспівтові. А що ми робимо із заощадженими коштами? Скористаймося статистичним щорічником за 1989 рік, згідно з яким домашнє господарство з чотирьох осіб, які працюють (тип 2), із середнім доходом (від 2 900 до 4 400 DM), у середньому витрачає на продукти харчування 516 DM (без урахування алкогольних напоїв, тютюну й ресторанів, інакше ця сума збільшилася б до 767 DM) щотижня. Такі обсяги можливі тільки за умови дешевих ресурсів. Витрати на житло та енергію в середньому становлять 854 DM. А скільки витрачає те саме домашнє господарство на авто? Щорічнику відомо й це: 488 DM щотижня, звісно, разом з коштами на ремонт.

Таким чином, добрих 500 марок на харчування, які будуть заощаджені, і майже стільки само на авто — оце і є заощаджені кошти. Для вищої вибіркової групи (домашнє господарство типу 3) автомобіль має для родини навіть більшу цінність, ніж їжа; щотижневі витрати становлять 630 DM на продукти харчування і 638 DM на авто. Окрім того, обидві частини безпосередньо взаємопов'язані, оскільки частка витрат на продукти харчування у зв'язку зі зростанням добробуту останньої чверті століття майже подвоїлася, і ми тепер бачимо, що відбувається з іншою частиною. Кошти, заощаджені в індустріальному сільському господарстві за рахунок мордування тварин і руйнації довкілля, витрачаються на авто. Відтак обидва найогидніші чинники руйнації довкілля, за які безпосередньо відповідальні приватні споживачі, взаємоуможлиблюють і посилюють одне одне. Доки ця ситуація не зміниться і доки споживачі (кожний окремо й усі разом) не відмовляться від цього приватного руйнівного картелю, купуючи інші продукти, вона не надаватиме мужність тим, хто страждає від відчуття безсилля, і забезпечуватиме комфорт тим, хто насолоджується безсиллям, виправдовуючи його ідеологією: мовляв, проти капіталізму нічого не вдієш, тим паче в приватному сенсі.

Нова поведінка у сфері споживання має вести до того, щоб усі люди не купували продуктів, які за рахунок умов

життя, за рахунок світу прийдешніх поколінь і за рахунок третього світу стають дешевшими, ніж вони є насправді. Той факт, що цю мету не досягти миттєво, принаймні з огляду на реальну наявну пропозицію товарів, очевидний. Однак ідеться про те, аби якомога ефективніше діяти в цьому напрямі. Ніхто самотужки не може визначити, що саме продукується через руйнацію умов життя або що саме несуть із собою такі руйнації через споживання, тобто через відходи. Встановити це самотійно все одно, що бігти поперед воза. Однак якби збільшувалася кількість громадських ініціатив, які, покладаючись на себе і з огляду на доступну літературу, висували б запитання на кшталт:

- ✓ звідки надходить риба в наші крамниці?
- ✓ які мийні засоби варто ще застосовувати в домашньому господарстві?
- ✓ звідки ми отримуємо специфічні натуральні та неотруєні овочі?
- ✓ як заощаджується в нашому домашньому господарстві і в наших громадських будівлях енергія?
- ✓ що ми можемо зробити задля уникнення й рекультивациі наших відходів, починаючи з купівлі відповідних продуктів? тощо,

то можна було б розпочати відповідний тиск на господарство.

Неабиякі можливості діяти разом через ініціативи споживачів пропонує прямий продаж продуктів харчування екологічними господарствами. Подальше ж існування великих і середніх підприємств здебільшого небезпечне. Купуючи засоби життя, ціна яких відповідає їхній справжній вартості, кожний може зробити внесок до збереження хоча б останніх залишків агрокультури. Дешеві продукти великих агроіндустріальних підприємств обійдуться нам дорожче. Чимало окремих виробників поступово налаштовуються на екологічно орієнтованих споживачів. Незалежний споживач — не той, хто незалежно поводить, приймаючи купівельні рішення, а той, хто насправді не дозволяє нічого собі нав'язати, а знає

з усією відповідальністю, чого він хоче, і діє згідно зі своїм вільним рішенням. Світ помічання і світ дії мають збігатися і в функціональному колі споживання. Мову купівельної поведінки ринкове господарство розуміє найліпше, і це справді є однією з його позитивних якостей.

Відповідальність споживачів змінилася не тільки з огляду на інші продукти споживання, а й через глобальні наслідки (Reichweite) більшості купівель. Наприклад, екологічне будівництво будинку, звісно, починається з того, що його правильно вписують до топографії земельної ділянки, вікна в ньому здебільшого виходять на південь, а зимовий сад — на північ, у його спорудженні застосовують відповідні будівельні матеріали абоощо. Проте цього ще недостатньо. Навіть найліпша архітектура ще не є запорукою того, що будинок вписуватиметься в довкілля, якщо до нього доведеться добиратися тільки автотранспортом. Що тут не підходить одне одному, досі зазвичай компенсується автотранспортом. Проте в майбутньому з глобального погляду таке становище буде абсолютно безвідповідальним. Своєю чергою, місто має вписуватися в околиці, які його живлять, проте останні сягають далеко аж до самої Бразилії, якщо, скажімо, купувати м'ясо, для продукування якого корми завозять звідти. І, звичайно, екологічний будинок передбачає, що перетворення енергії, яка живить його, не змінюватиме клімат. Не варто мити руки гарячою водою, а якщо опалювати приміщення так, що в ньому можна вдягатися, як улітку, за це також треба платити. Чи замислюємося ми над тим, що мешкаємо не тільки в своїх оселях, а й у своїй садибі, і в місті, і в селі, і на континенті, і, зрештою, на землі в цілому?

Що це дасть споживачам, які в такий спосіб стали немовби громадянами всього світу? Представники неокласичної економічної теорії¹⁰ вважають, що люди, по-перше,

¹⁰ Неокласична економічна теорія — одна з провідних шкіл сучасної економічної думки, започаткована кембриджським економістом Алфредом Маршалом (1842—1924), головним в якій є дослідження умов “статичної рівноваги” попиту та пропозиції на основі мікроекономічних теоретичних систем.

хочуть мати дедалі більше благ, а по-друге, вони прагнуть мати їх більше від інших. Цей керований зовні (außengeleitete) Номо оекономікус¹¹, який залишається беззахисним перед пропозицією товарів і прагне лише того, щоб дедалі більше мати, до чого його спонукають інші, не є незалежним споживачем, який хоче жити серед інших, і для цього – і політично, і економічно – здатен сказати “ні”, якщо він чогось не хоче. Дослідження Шергорна¹² (1988) свідчать про те, що “автономний” громадянин, який мислить незалежно, людина з дедалі вищим рівнем добробуту не хоче передусім мати щораз більше благ, а в своїх купівельних рішеннях переважно прагне орієнтуватися на те, що він з речами може робити. Що свідоміша людина, то менше її відчуття власної самоцінності ґрунтується на тому, аби мати більше від інших. Відповідно до цих досліджень, у тому, що повнолітні громадяни водночас стають і суверенними споживачами, маємо шанс урятувати основи життя.

На зміну споживацької поведінки суттєвіше впливає політика, ніж економіка, адже економічний вплив суспільства на поведінку споживачів сягає тільки 60 відсотків, а політичний (принаймні через вибори) – майже 100. Так само як багато виборців у своїй споживацькій поведінці прокидаються від свого вже звичного й комфортного безсилля, багато хто й політично підтримує тих, хто вже не мириться з тією ситуацією, за якої ми (споживачі й виробники, підприємці й робітники) живемо за рахунок умов життя, світу прийдешніх поколінь і третього світу. Партії чинять добре, підтримуючи таку зміну, оскільки вони мають, як свідчить конституція, сприяти політичному волевиявленню, хоча цим завданням їхня активність не обмежується. Вони свідомі й того, що зрілі громадяни політично активні не тільки в партіях. Однак не

¹¹ Номо оекономікус – людина економічна (лат.).

¹² Шергорн (Scherhorn) Гергард (нар. 1930 р. у ГанOVERI) – німецький економіст, дослідник проблем створення нових моделей споживання та використання природних ресурсів, директор робочої групи “нові моделі добробуту” при Інституті клімату, довкілля та енергії у Вуперталі (Німеччина).

треба вважати, що всі проблеми можна вирішити поведінкою індивідів. Почавши з самої себе, політична воля набуває сили на ґрунті своєї переконливості (*Glaubwürdigkeit*), проте ця воля мусить бути ще й відповідно організована і опосередкована політичною системою.

Отже, я пропоную мирне повстання споживачів. Ми потребуємо екологічного непослуху — бажання, зрештою, робити більше, ніж вирішив уряд. Повстання потрібне саме тому, що загроза господарства життю — найбільша проблема нашої країни, а з господарством найліпше можна впоратися тільки тоді, коли воно позбудеться економічної акцептації. Тоді тільки й дістане потрібного простору політична зміна, адже політичні акції важко впливають на економіку, коли геть усе жваво купують і геть усе, що продукують, вважають благом. Доки ніщо не зміниться в цьому напрямі, триватиме й екологічна криза. Таке становище тільки на перший погляд пов'язане з владою підприємців. Насправді саме споживачі, тобто всі ті, хто підтримує це господарство, уможливають політичне здійснення влади господарства.

Потрібно зазначити, що господарство, яке руйнує життя, — наше власне господарство, а ті, хто на словах бідкається про руйнації, здебільшого своєю поведінкою їх і підтримує. Дотичною до питання про пріоритет захисту довкілля є турбота, якою ми переймаємося, проте її недостатньо для зміни нашої діяльності.

Не тільки підприємці, а й усі ми є господарством. Однак такою самою мірою як споживачі ми є господарством і як робітники, наприклад у перемовинах із соціальними партнерами про тарифи оплати праці. Ідеться не тільки про заробітну плату і тривалість робочого дня, а й про ліпші й справедливіші виробничі відносини (*Arbeit-und Beschäftigungsverhältnisse*). Та чи не є складником гуманізації праці в умовах кризи довкілля також і гуманізація підприємства з огляду на природний спільносвіт? Забагато робочих місць — тягар для основ життя. Їхньою втратою треба перейматися тільки за умови, що підприємство вже не отрує повітря, воду й

землю. І чи не буде двічі негуманно, коли люди задовольнятимуть свої життєві потреби за рахунок руйнації життєвих умов, тобто і за рахунок працівників, і за рахунок природного спільносвіту? Чи не змушує наше заможне суспільство багатьох громадян жити так, щоб їхня праця завдавала більше шкоди, ніж приносила користі?

Наше господарство в цілому справляє негативне враження, якщо озирнутися на підприємців, які підмінюють широкую відповідальність своїм підприємницьким інтересом. Його представники кажуть: доки, мовляв, це не заборонено, ми мусимо отримувати прибуток із руйнації довкілля, інакше це зроблять наші конкуренти і тим самим дістануть перевагу. Отже, зло тільки тоді не чинять чи покладають йому край, коли воно заборонено. Та хіба так треба розуміти економічну свободу?

Наведу тільки один приклад, про який громадськість дізналася кілька років тому. Я маю на увазі факт руйнації фтористим вуглеводнем озонового шару. Щойно про це стало відомо, підприємства, які виготовляють і переробляють цю речовину, одразу мусили б заявити: ми з жахом усвідомлюємо, що впродовж багатьох років своєю діяльністю завдавали небезпечної й дедалі більшої шкоди всьому людству та природному спільносвітові. Отож ми хотіли б якомога швидше покласти цьому край і, окрім того, наскільки це в наших силах, відшкодувати збитки, які ми завдали, адже ми не усвідомлювали, що робили. Однак для нас, окремих підприємств, це було б надмірним тягарем. Тому для заборони використання фтористого вуглеводню, що застосовується, скажімо... в наших холодильниках, ми просимо громадської підтримки, зокрема ухвалення відповідних законів і постанов.

Однак, на жаль, від жодного підприємства ми не дочекалися такої заяви. Натомість на слуханнях Комісії з клімату при бундестазі Німеччини в травні 1988 року я почув, що для індустріального суспільства в деяких сферах фтористий вуглеводень просто "життєво важливий", скажімо, як засіб виготовлення пінопласту, що застосовують для ізоляції

холодильників. Адже начебто тільки таким чином можна знизити товщину стінок холодильника до трьох сантиметрів. Та чи не замислювалося це панство, що тут насправді було життєво важливим, а саме – захист життєвих умов (передусім у південній півкулі) від руйнації, що пов'язана з жорстким ультрафіолетовим випромінюванням? Чи можуть підприємці, які так безвідповідально мислять і діють, водночас користатися гарантованою конституцією свободою? Тим часом інший представник підприємства галузі пояснював, що винайдено відповідний замінник, яким можна забезпечити зазначені три сантиметри, а третій заперечував, що треба, мовляв, ще багато років працювати зі старими речовинами, інакше доведеться скорочувати робочі місця. Загалом ця пінопластоголовість видавалася б кумедною, якби загрози не були такими великими. Перед обличчям такої небезпеки так обмежено реагувати – це і тупо, і безвідповідально. І все-таки в результаті, як мені відомо, виробництво й використання фтористого вуглеводню у ФРН буде припинено, принаймні такою була рекомендація Комісії з клімату при бундестазі. Якщо справді це станеться, то це буде й успіхом нової свідомості споживачів, внаслідок чого чимало підприємств будуть зацікавленими в тому, щоб їхня продукція вже не містила фтористого вуглеводню. Проте чому таких прогресивних змін мають завжди домагатися у боротьбі з господарством?

Мене непокоїть те, що тут йдеться не тільки про окремі вузькочолі реакції пересічних громадян. Одна солідна щоденна газета у своїй економічній рубриці обмежилася такою однобічною констатацією: “Від дискусії про фтористий вуглеводень знижуються прибутки” (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 березня 1990 р.), не зазначаючи, хто і що саме потерпає від фтористого вуглеводню. Та сама газета під заголовком “Галас – роки етики лічені” коротко сповіщає про це, переймаючись співчуттям до одного з підприємців, який начебто потерпає від того, що раз у раз змушений доповідати про суспільну відповідальність підприємства. Німецька економіка, мовляв, повинна нарешті припинити (як на мене, вона цього ще й не розпочинала) “прагнути бути доброю”, “а знову

повинна стати такою, якою вона є насправді: діловою”. Вона, мовляв, має визначатися не етосом, а ринком і прибутком (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17 квітня 1990 р.).

Голоси, які я почув, мабуть, не репрезентативні. Та я залюбки навів би приклади, в яких підприємці діяли *принципово* інакше, порівняно з тим, про що я розповів, і таким чином суттєво змінювали всю картину. Ми потребуємо цієї економіки, аби з її допомогою впоратися з проблемами, які через неї і постали. Безперечно, вона гнучко реагуватиме на спротив споживачів, розвиваючись знову-таки за їхній рахунок. Та чи існують відповідальні сили, які цьому спротиву пішли б назустріч?

Та й наші профспілки навряд чи справляють ліпше враження. Які профспілки не дбають тільки про самих себе? Профспілки і гірничодобувної, і хімічної промисловостей напевне ні, адже горизонт їхнього контролю обмежується підприємцями. Обнадійливішими видаються прагнення профспілки металургійної промисловості, в якій робочий контроль здійснюється не тільки в інтересах своїх робітників, а й в інтересах загалу, поширюючись на продукти, що виготовляються. Ліпше й оплачуваніше робоче місце не може бути метою політики профспілок, якщо воно пов’язано з виробництвом атомної, біологічної або хімічної зброї; однак чи не стосується те саме і фтористого вуглеводню, і гербіцидів, і багатьох інших речей – навіть автомобілів (принаймні тих, що не мають каталізаторів), які продаються тільки тому, що експлуатують людські слабкості?

Чи не могли б соціальні партнери у своїх перемовинах про тарифи надати голос і навколишній природі? Скажімо, я волів би, щоб німецька залізниця замість її капризу – надсупереконномності подорожі кожного першого понеділка місяця, у високосні роки – кожного другого четверга, а в зимовий час – подорожі навіть із собакою (*нор. Süddeutsche Zeitung*, 17 червня 1989 р.) – врешті-решт зрозуміла доцільність запозичення швейцарської системи оплати проїзду за “півціни”. У Швейцарії придбання річного квитка вартістю

у сто франків робить кожний проїзний квиток удвічі дешевшим. Тоді подорож залізницею буде, враховуючи витрати на бензин, навіть дешевшою від такої самої подорожі автом – і це вирішальний чинник для практичного порівняння коштів, хоча переважна кількість автомобілістів здебільшого не хоче й чути про фактичні витрати своїх авт. Якби ми мали відповідну пропозицію залізниці, профспілки могли б вести перемовини про те, щоб підприємства надавали своїм робітникам квитки за півціни. Це було б формою соціальної допомоги. Порівняно з найпростішим продуктом фантазії німецької залізниці швейцарські вчителі вже надто просунулися цим напрямом; квиток за півціни – частина їхнього життя.

Якщо всі ми – ті, хто безпосередньо розпоряджається майже двома третинами всіх ресурсів, витрачаючи їх день у день і рік у рік, у майбутньому перевірятимемо кожну пропозицію товарів на те, наскільки, купуючи їх, ми збагачуємося за рахунок умов життя, світу наших нащадків і третього світу – чи не буде це прекрасною революцією? І справді, то була б революція, зміна критеріїв господарювання, та насамперед то був би поворот у суспільній свідомості, а водночас і зміна відносин – а тому це була б *прекрасна* революція. Що має змінитися передусім, то це панівна свідомість – тоді ті, хто панує, зміняться самі собою. Найпростіше це зробити через демократію.

У НДР відбулося повстання, яке – на противагу бійням буржуазної революції у Франції і соціалістичної революції в Росії – внаслідок ненасильницького подолання панівних відносин може правити нам за взірець.

Здається, вирішальним урешті-решт є тільки об'єднання НДР з ФРН, і цей факт сприяє нашій зарозумілості, яка заважає впоратися з рештою наших власних нагальних проблем. Тепер було б доречним після повстання в НДР запропонувати саме таке повстання, яке нам потрібне, і тільки тому нам важко вдається, що здається надто легким: повстання проти небезпечного життя господарства й нашої власної інерції, проти того, щоб жити за рахунок умов життя, світу

прийдешніх поколінь і третього світу, тобто проти відносин, які вважаються благом. Я певен: наша капіталістична економіка переживе це повстання споживачів і зможе продукувати те, що дозволятимуть споживачі, які стануть незалежними. Чи насправді всі ми, усе суспільство, хочемо такого оновлення — ось у чому головна проблема. Наступні розділи цієї книжки присвячено міркуванням з приводу того, що саме потребує оновлення, а також тим висновкам, які стосуються держави й суспільства.

II. ВІД СПІЛЬНОТИ ЛЮДЕЙ ДО ПРИРОДНОГО СПІЛЬНОСВІТУ

Ми вже обговорили екологічні підвалини того, що світ є не тільки людським довкіллям. Космос — це не лише життєвий простір людини. Щоправда, вивести з цієї позиції практичні рекомендації ускладнено тим, що довкілля зумовлює рамки поведінки з відповідними мисленнєвими й споглядальними взірцями — і в цьому розумінні визначають єдність сприйняття. Усвідомлення загрози основам життя спонукає до іншої поведінки тільки тоді, коли функціональне коло руйнації проривається і в *мислення*, що цю поведінку скеровує. Розвиваючи відповідні відчуття, можна дістати шанс такого усвідомлення. Якщо деградація чуттєвого сприйняття природного спільносвіту відбувається повільніше від його руйнування, безпосереднє переживання наслідків індустріально-економічного процесу може спричинити ту стурбованість, без якої неможлива жодна політична ініціатива, спрямована покласти край цьому процесові.

До ненасильницького повстання суверенних споживачів може долучитися кожен і закликати робити те саме інших. Якщо кожний тисячний скаже “ні” руйнівному господарству і впродовж року спонукатиме ще бодай одного зробити так само, то за рік матимемо вже 2 тисячних усього населення, за п’ять років — 3,2 відсотка, за вісім років — 25,6, а за якихось десять років — 100 відсотків. Насамкінець готовим до цього буде й федеральний уряд. Ми потребуємо не зростання руйнації, а зростання спротиву їй.

Отже, якщо діяльність не набуде такого спрямування, а основи життя й далі зазнаватимуть руйнування, це станеться не тому, що суспільство не *може* протидіяти руйнівним силам, а тому, що воно не *хоче* цього робити. Той, хто стверджує, що руйнаціям треба покласти край, водночас безтурботно потураючи їм власною поведінкою, не усвідомлює хибності свого вибору. Попри усвідомлення відповідальності за захист довкілля, завжди зручно наводити заперечення, що йдуть від нашої тілесної природи, можливо, навіть від нашої підсвідомості. І лишається тільки розводити руками: мовляв, доводиться жити в умовах, які годі змінити власними силами.

На певному часовому проміжку – принаймні доки власному відчуттю життя бракуватиме чуттєвого занепокоєння – цілком можна зрозуміти становище, за якого, визнаючи потребу захищати довкілля, люди, проте, не можуть здолати тісного поєднання руйнівної діяльності з відповідним способом мислення.

Суверенітет споживачів формується надто повільно, до того ж господарство й реклама пропонують усі можливі споккуси, аби позбавити громадян здатності самостійно приймати економічні рішення і скеровувати їхню поведінку зовні. Загальні поступки можуть стати сигналом про готовність до зміни в індустріально-економічному ставленні до природи – зміни, яка скеровує відповідну інтуїцію й розуміння (*Sicht und Einsicht*), саме тоді, коли вони ще не спричиняють зміни діяльності. Тоді вкрай важливо протидіяти деградації відчуттів і менше дбати про виробництво товарів, а більше про те, якою мірою вони збагачують життя.

Звісно, той, кому чуттєве занепокоєння допомагає звільнитися від застарілого мислення і його єдності з руйнівною діяльністю, вже прямує до мислення нового. Відродження чуттєвого спілкування з природним спільносвітом мало б засвідчити не тільки той *факт*, що досі господарство щодо природи чинило безвідповідально, а й те, *чому* воно так чинило і чим вимірюватимуть його відповідальність у майбутньому.

Безперечно, навіть найпереконливіші аргументи здебільшого не діють, якщо бракує емоційної готовності ними керуватися. Однак таку духовно закриту картину світу, яку творить теперішнє індустріальне суспільство і зорганізоване на основі науки й техніки господарство, годі заперечити тільки емоціями та почуттями; треба виявити те, що досі було хибним, і натомість обґрунтувати те, що для нас має стати значущим. Саме про це йтиметься в цьому й наступних розділах.

Окреслити та обґрунтувати весь шлях складніше, ніж визначити наступний крок. Це стосується й нових шляхів, зокрема й моїх уявлень про можливі шляхи до злагоди з природою. Критика на мою адресу переважно зводиться до того, що я вже не підтримую певні передумови, до яких так призвичаїлися, що майже не завважують їхнього зв'язку з руйнівною діяльністю. Та якщо власну позицію не піддавати сумніву, то відмінні погляди стануть жертвою нездійсненого прагнення обґрунтування й одностайності. Той, хто, приміром, від початку дотримується думки, що весь світ існує тільки для нас, вважаючи цю гіпотезу самоочевидною, вимагатиме натомість чіткого доведення самоцінності природного спільносвіту.

На мій погляд, поступ, що ґрунтується на панівній раціональності і щонайменше пов'язаний з новими орієнтаціями, є рухом до безодні, хоча й у дедалі ліпшому взутті. Я не хотів би цьому рухові сприяти. Натомість я пропоную вчитися в історії, зокрема в нинішньої історії, не забуваючи, втім, і про історичну перспективу. Отож я прагнутиму показати, що переважний тип нашої раціональності свідчить про незавершеність просвітницького проекту.

Як стверджують деякі історики, історія вчить тільки одному: вона нічому не навчає. Проте ми постійно вчимося в історії, бо ж минулі розвитку містять зародки майбутнього й можливості його перетворення. Оскільки все відбувається за посередництва сучасності, історичності цих розвитків здебільшого не завважують. Вихідною точкою для вчення, що світ не вичерпується тільки нашим світом

і що життєвий простір інших живих істот є не лише нашим життєвим простором, а й природним спільноsvітом, який у природі загалом має власну самоцінність, я обираю просвітницьку ідею, що всі люди є взаєморівними людьми, а отже, частинками людського загалу (Allgemeinheit), тобто всього людства.

Від просвітництва щодо людства до просвітництва щодо природи

Вимога не завдавати шкоди всьому загалові незаперечна в нашій системі цінностей і за нашого правового порядку. Постає, втім, запитання: хто є тими “всіма”, які цей загал становлять? Цілість, що нею вимірюватимуть шкоду загальному благові, можна означити або як людство з *його* природними основами життя, або як людство з природними основами життя *як такими*. З суто мовного боку відмінність тут незначна. Однак у політичному, філософському й правовому аспектах, а також з огляду на функціонування індустріального суспільства ця відмінність набуває чималої ваги. Припустімо, у майбутньому нам доведеться зрозуміти, що багатства, завдяки яким ми живемо, не треба використовувати бездумно, якщо ми їх надалі потребуємо. Тоді ми вважали б, що підвалини життя тільки тоді не можна руйнувати, коли ця руйнація зачіпає життя людей. Ця вимога відповідає меті та обґрунтуванню дотеперішньої політики щодо довкілля. Проте є й інший вибір: вибір далекосяжнішої відповідальності, не тільки спрямованої на збереження — в умовах нашої економічної діяльності — тих основ життя, руйнація яких торкається чи торкатиметься людей, а й уважного ставлення до самоцінності природного спільноsvіту в усій його цілісності. Саме цю позицію я запропонував як шлях до злагоди з природою. Однак досі цю ідею підтримувала тільки невелика кількість людей.

Цю відмінність я можу пояснити, покликавшись на соціальне питання ХІХ століття, тобто на питання експлуатації людини людиною в господарстві раннього капіталізму.

Нагальною тоді була потреба врахувати інтереси тих, кого експлуатували, бо ці інтереси були складником загального інтересу, а не тільки тих, хто мав зиск від тодішнього (*не*-соціального) господарства. Тут двом уже зазначеним альтернативам відповідають такі: можна вважати, що нерозумно залишати поза своєю опікою робочу силу тих, хто працює на інших, тією мірою, якою ця опіка сприяє зростанню прибутку. Іншими словами, не вигідно, заощаджуючи на низькій заробітній платі, зазнавати збитків, та ще й тримати надмірну кількість правоохоронців, аби захистити себе від крадіжок і заворушень. Заощаджувати на мізерній платі, прагнучи більшого прибутку, може бути нерентабельно. Отож і висновок: становище пролетаріату треба поліпшувати тією мірою, якою це вигідно власникам. Натомість, обравши другу альтернативу, власники сказали б собі: ті, з ким ми поведимося як із рабами, такі самі люди, як і ми, і ми за них відповідальні; теперішнє ставлення до них суперечить людській гідності — і їхній, і нашій. Вони, як і ми, є членами суспільства. Відповідно загальним інтересом є наш спільний інтерес.

Яка з цих двох максим була визначальною на різних фазах історії — важко з'ясувати. Однак фактично здійснилася радше друга можливість, і нині навряд чи хтось прагнутиме легітимувати соціальну дію чи навіть соціальну державу загалом, керуючись лише своєю власною користю (*Eigennutz*).

Зрештою, вже в XIX столітті безперечним стало те, що держава є державою не лише капіталістів, а й пролетарів і дрібних буржуа, які потерпають від нової економічної системи. Хоча і тоді, і тепер існує тенденція до примусу держави слугувати економічним інтересам. Що ж до проблеми відповідальності, то нині навряд чи так уже легко обстоювати допросвітницьку думку, що деякі люди меншою мірою належать суспільству, ніж інші. Тим часом ідею, що всі люди народжені рівними і цю рівність мають захищати державні інституції, покладено в основу сучасної правової держави, і це вже аксіома.

Проте ще й досі нема відповідного просвітництва стосовно ролі людини в природі. З огляду на це я наполягаю на потребі доповнити перше просвітництво щодо природної рівності людей (їхньої рівності від народження) другим просвітництвом – щодо нашої природної спорідненості з усім іншим світом. Обидві форми просвітництва мають далекосяжні, хоча й різні політичні наслідки.

Рівність від народження в людській спільноті

Апелюючи до другого просвітництва (яке можна назвати довершенням першого), що враховувало б інтереси природи, можна здивувати тих, кому цілком зрозуміло, що всі люди однаковою мірою є людьми, отже, взаєморівними (Mit-Menschen), тоді як рівність між людьми та іншими живими істотами не така очевидна. Проте я хотів би нагадати, що визнання всіх людей взаєморівними людьми не таке безперечне, як це здебільшого видається освіченим людям у розвинених індустріальних суспільствах; поза тим останні є невеличкою часткою нинішнього людства.

Визнання просвітненою свідомістю взаєморівної людськості інших людей не самоочевидне хоча б тому, що наші пращури знищували безліч людей, не визнаючи їх взаєморівними і вважаючи їх “дикунами”. Якщо згадати, що білі колонізатори винищували тубільців у різних куточках земної кулі, доведеться тільки вітати співлюдську просвіченість нащадків тих колонізаторів. Порівнюючи тодішню колонізацію інших народів із нинішньою колонізацією природного спільноsvіту, завважуємо, що конкістадори не лише нещадно нищили “дикунів”, яких (ще) не визнавали рівними людьми, а й виправдовували таке ставлення до них відповідними ідеями.

Той факт, що людей, які жили в порівняно примітивних умовах, представники культурних народів вважали дикунами, навіть тваринами, є досвідом, переданим ще з античності: згадаймо, як описував ефіопів римський історик Діодор

Сицилійський (I ст. до Р.Х.)¹ у третій книжці “Історичної бібліотеки” (“*Bibliotheca Historica*”). Однак спостереження такого ґатунку не заперечували наявності певних переходових ланок між світом людей і світом тварин; не заперечували вони й різного ступеня цих відмінностей. Колонізатори, які прагнули поневолити інші народи і до того ж, за змогою, зберегти чисте сумління, вбачали тут непримиренну суперечність. Наведу приклад іспанця Фернандеса де Ов’єдо², який свого часу був експертом з індіанських питань, багато подорожував і як літописець Карла V³ написав багатотомну *Загальну і природну історію Індії*. Я спираюся тут на працю Маріо Ердгайма (1988)⁴, який висловив свої думки про альтернативи, що існували в тодішній Іспанії.

Ов’єдо так характеризував індіанців: “Позаяк вони туполобі, то тваринною та бездумною є і їхня кмітливість” (1959, I. 111). Тваринною, зокрема, він вважав їхню нестримну хтивість. Кацик⁵, про якого він повідомляє, мав тридцять жінок, “однак не тільки для використання та любощів, чим природно займаються одружені чоловіки зі своїми жінками, а й для інших тваринних і негідних гріхів” (а.а.О. I.118). Загалом, мовляв, індіанцям властива надмірна чуттєвість:

¹ Діодор Сицилійський (Diodorus Siculus) (I століття до н.е.) – римський історик з Аджира (Сицилія), сучасник Цезаря та Августа, автор “*Bibliotheca Historica*” в 40 томах.

² Ов’єдо (Oviedo) і Вальдес Гонсало Фернандес де (1478–1557) – іспанський військовий, політичний діяч, автор апологетичної праці “*Загальна й природна історія Індії*” (1535–1557), написаної на основі особистих спостережень під час тривалого перебування в Америці та залучення інших матеріалів, отриманих із колоній. Засуджуючи індіанців як істот гріховних, що вклоняються ідолам, він вважав справедливим їх підкорення та експлуатацію і прославляв “священну місію” Іспанії.

³ Карл V Габсбург (1500–1558) – король Іспанії (як Карл I, 1516–1556) та імператор Священної Римської імперії (1519–1556).

⁴ Ердгайм (Erdheim) Маріо (нар. 1940 р.) – австрійський психоаналітик, який застосовує методи психоаналізу в етнології, зокрема в працях “*Психоаналіз і несвідоме в культурі*” (1988); “*Суспільне виробництво і несвідоме: вступ до етнопсихоаналітичного процесу*” (1990).

⁵ Вождь племені в Центральній і Південній Америці.

“Їхнім основним бажанням було тільки їсти, пити й бенкетувати, задовольняти свої потяги, вклонятися ідолам і потурати багатьом іншим тваринним непристойностям”(а.а.О. І.95).

Відбувся навіть теологічний диспут: “індіанці люди чи тварини?”, і цей сумнів відповідав станові іспанських інтересів. Те, що Ов’єдо сповіщав про індіанців своєму королеві, хоча й було хибним, однак відбивало зміст того “світу помічання” (Юкскюль), який відповідав саме “світові дії”, пов’язаному з панівними інтересами іспанської корони. Об’єктивність та експертизовий характер його опису полягали саме в цій закритості, відповідаючи, отже, класичному природознавству, яке (щоправда, на суттєво вищому рівні) проектувало майже ідентичну картину світу. У ній світ існував саме задля того, щоб його можна було в такий спосіб підкорити.

Ми не торкатимемося тут питання, чи стосуються класичні природничі науки радше індустріального суспільства, ніж самої природи (бо, на відміну від класичних природничих наук, квантова теорія пропонує цілком інакшу картину світу). Очевидно, втім, що Ов’єдова характеристика інших народів свідчить радше про ситуацію в Іспанії, ніж у Вест-Індії. “Ставлення до інших культур завжди віддзеркалює ставлення до притлумлених сфер власної культури” (Erdheim 1988, 34). Замість засудити моральний занепад іспанської знаті, Ов’єдо присвячує їй анахронічний лицарський роман, водночас описуючи “тваринність” індіанських “непристойностей”.

Якою мірою можна вважати, що нині людство вже здолало ідеї, пов’язані з колоніальними інтересами? Ще минулого століття в Північній Америці індіанців вважали за “дикунів”, а в судах раби мали статус “речей”. Ще й досі не скрізь визнають кольорових взаєморівними людьми (Mitmenschen). І серед нащадків переможців, і серед нащадків переможених, тобто тих, кому довелося пережити різанину, рівність усіх людей дотепер не визнано. І хоча інші раси здебільшого вже не вважають тваринними, хіба не пов’язана расистська дискримінація в

багатьох країнах (і не тільки в Південній Африці) з тим, що чимало людей донині не вважають інших такими самими людьми, як себе, і відповідно до них ставляться? І не тільки інші народи, а й ми, німці, в недалекому минулому задля утвердження своєї раси знищували євреїв. І ми, німці, часто-густо не визнаємо іноземців, які живуть поряд, такими самими людьми, як ми. І в нас, у Німеччині, жінкам здебільшого треба ще докладати чимало зусиль, аби довести, що вони не поступаються чоловікам кваліфікацією.

Отож взаємна рівність усіх людей як взаєморівних не така самоочевидна, як це видається на перший погляд, коли її визнають лише на словах. Бо відповідний культурний поступ ще не дістав свого завершення. Це ще більше дається взнаки, якщо завважити: насправді відмінності різних людських груп куди суттєвіші, ніж зазвичай вважають освічені представники розвинених індустріальних суспільств. Культурний прогрес у цих країнах, що частково вже відбувся, а частково триває й досі, полягає саме в тому, що *попри* очевидні відмінності між людьми всіх членів *однак* поважають як взаєморівних людей. Без цієї сполуки “однак” годі було б говорити про прогрес і виборювання взаєморівної людськості.

За расистською або якоюсь іншою дискримінацією народів чи певних груп населення (*Bevölkerungsgruppe*) приховано економічні мотиви, що одним не дають змоги взяти участь у розподілі багатства інших, а іншим — отримати своє багатство. Тим більшої ваги набуває аналіз цих дискримінаційних хитрощів, що приховують справжні мотиви. Фактичні відмінності між людьми, які, щоправда, не є відмінностями міри їхньої людськості, не треба використовувати задля переваг в економічній конкуренції.

Запропонований мною розвиток просвітницької програми полягатиме в тому, аби не лише визнати очевидну рівність усіх людей, а й припустити певну рівноправність між різними видами живих істот, що, попри їхню нерівність, ґрунтується на їхній спорідненості. Адже і між людьми існує

очевидна нерівність, і позаяк вона ближча до нас, ми відчуваємо її сильніше, ніж нерівність між людьми та тваринами. Просвітництво полягатиме тут саме в тому, аби попри це бачити між ними рівність (скрізь, де вона є) і на цій підставі робити відповідні політичні висновки щодо людського спільного буття. Анічим суттєво не відрізняється й інший крок, а саме – просвітництво щодо нашої природної спорідненості з рештою світу. Тут я також не вдаватимуся до дослідження відмінностей, бо пояснення потребують саме складники рівності.

Природно-історична спорідненість людини з природним спільноsvітом

Модерна людина схильна вважати себе чимось ліпшим за природу. Питанням, чи походимо ми від мавпи, переймався суспільство XIX століття. Проте ця суперечка добігла свого кінця. З одного боку, на нашу втіху, з'ясувалося, що наше буття (Dasein) прямо не походить від мавп, оскільки мавпи – з нашої перспективи – побічна гілка еволюції. З іншого боку, в демократичному суспільстві походження вже не визначає ідентичність такою мірою, як за часів, коли батьківський дім вважався суттєвою детермінантою життєвого шляху індивіда, і на запитання: “хто ти?” треба було відповісти, хто твої батьки. Та передусім з'ясувалося, що проти вчення про походження й долучення людини до еволюції природи нічого не можна заперечити, бо воно виявилось цілком слушним (weil sie zutrifft).

А втім, постає чимало нез'ясованих запитань, зокрема: чи отримають перевагу в боротьбі за виживання (і для виживання кого) ті, хто егоїстично ставитиметься до інших, і чи справді виживуть радше ті, хто ігноруватиме спільність з іншими? Виживе найпристосованіший до виживання, інакше він не був би найпристосованішим. І хоча не відомо, які якості й способи поведінки забезпечують цю пристосовність (принаймні дотеперішня теорія відбору не дає

тут остаточної відповіді), проте в теорії еволюції непевності такого зразка не спростовують того факту, що джерела людини – а отже й людських культур – треба шукати в історії природи.

Які висновки можна з цього зробити? Це запитання вкрай важливе – передусім я хотів би констатувати тільки найпростіший факт: серед багатьох мільйонів видів тварин і рослин вид *homo sapiens* є лише ланкою природної еволюції. Аби збагнути відповідні часові співвідношення, уявімо собі, що розвиток космосу почався тільки рік тому. Земля відповідно існує два місяці, перші найбільші живі істоти (риби) – десять днів, ссавці – чотири дні, поширення їх тривало тільки день, що нині добігає кінця, перші зародки людського буття налічують щонайбільше годину, *homo sapiens* – п'ять хвилин, війни (які були начебто “завжди”) – півхвилини, а модерний світ – секунду. Тому тварини й рослини є нашими родичами в історії природи. З огляду на час виникнення ми наймолодші, нашими близькими родичами є ссавці, а найближчими – вищі тварини.

Минулого століття такі твердження призвели до тенденції вважати людину “нічим іншим, як” матерією, почуття – нічим іншим, як хімічними реакціями, хворобу – нічим іншим, як технічним розладом. Новим варіантом пояснень на основі позиції “ніщо інше, як” є сучасна соціобіологія (Dawkins 1978, Wilson 1980). Тепер цим “ніщо інше, як” вважають гени, що визначають людську спадковість, і тому все життя постає нічим іншим, як боротьбою за збереження гена, а організм – нічим іншим, як машиною для його виживання. Так само, як і матеріалістичні попередниці, ця теорія постає радше образом суспільства, який хоча й залучає до своєї царини біологічні факти, проте не може ані охопити всю біологію, ані бути з неї виокремлений. У біології, зокрема, лишається невирішеним питання, як і якою мірою людські якості загалом можна підпорядкувати генам, і тому теорія не має навіть біологічного

базису, на який вона претендує. Однак водночас постає запитання чому така зорієнтована на науку ідеологема спричиняє надмірний громадський резонанс? Вважаю, причина полягає в тому, що пропаговано егоїстичний образ людини, якому хтось прагне надати наукоподібного вигляду і пов'язати його з відповідним редукованим образом природи.

Та я цієї позиції не поділяю. Власне, такі матеріалістичні світогляди вже давно не мають підтримки навіть у науці, адже квантова теорія тлумачить матерію в термінах іматеріальних структур. З іншого боку, неспростовним є й те, що люди – це органічні матеріальні системи. Хто бодай раз звертався за допомогою до медицини, засадниченої природничими науками, не заперечуватиме цього факту. Поза тим, фізіологія людської поведінки свідчить про те, що наша свідомість і наш настрій мають матеріальну основу і нею зумовлені.

Проте такі погляди не означають, що наш суспільний і моральний образ людини доконечно збігається з науковим досвідом нашої належності до природи. Коли ми здорові, переймаємося чимось одним, коли хворіємо – іншим; проте зв'язок між тим, що нам важить залежно від ситуації, лишається так само невизначеним, як і зв'язок між хворобою та здоров'ям. Однаковою мірою він проявляється і в кризі медицини, і в екологічній кризі. Ми ще не збагнули, як тісно ми фізично пов'язані із цим світом, інакше ми так багато не зруйнували б у сприйнятті природи та в своїй власній тілесності. Аби ліпше це зрозуміти, нам треба відійти від матеріалістичної й механістичної претензій ідеологів науки ХІХ століття та їхніх нинішніх послідовників; а втім, не варто й спускатися до донаукового рівня.

Це означає, що *наше буття (Dasein) тілесне*. Та більшість людей сприймають ці три слова як чотири, додаючи ще й слово “суто” – наче ми маємо казати, що наше буття *суто* тілесне. Тоді це доповнення замінюють іншими, приміром, що наше буття є “не тільки”, а “також і” тілесним, і обидва

світи знову розпадаються, а їхнє поєднання перетворюється нині на екзистенційну проблему. Доповнення є зворотним боком страху перед знеціненням людини, страху необґрунтованого, адже саме тіло, сказати б, не є “суто” тілесним. Твердження, що наше буття тілесне, означає не лише те, що людина за своєю природою належить до ссавців (що непокоїть самосвідомість більшості людей), а й те, *що природа цілості стала в нас людиною*, і з перспективи історії природи цей розвиток саме й може бути особливо прекрасним і перспективним. Отже, положення “наше буття тілесне” варто тлумачити у двох сенсах.

Зупинімося спочатку на останньому тлумаченні. Можна сказати, що в першооснові світу закладено шанс життя. Ідеться про матеріалізацію небесних тіл, одним з яких є наша планета. До тих, які досі ще не охололи, належить наше Сонце, багато інших ми бачимо вночі на небосхилі. Завдяки сонячному світлу на землі виникли зародки органічного життя, завдяки фотосинтезові утворився кисневий шар, де змогли жити й вищі організми. Усе це тривало понад одинадцять із половиною умовних місяців від дня народження світу, і тільки тепер усе було готово до розвитку живих істот. Першими виникли риби, потім рослини, комахи, земноводні, плазуни, динозаври й перші ссавці, затим з’явилися птахи й перші примати. Тим часом динозаври вимерли, а ссавці поширилися земною поверхнею. Нарешті, постала людина, і це було великою подією: вперше в історії світу, секунду тому, чудесної миті *homo sapiens, наймолодший за походженням, зібравшись із духом, спрямовує свій погляд до цілого, запитуючи його, чим вона є: як космос, як прекрасно впорядкований витвір природи.*

То був початок нашої культури, що засвідчив себе в єгипетській релігії сонця і в ясності грецького духу. Яка все-світньо-історична подія! Одна з багатьох мільйонів живих істот, що постала в перебігу історії природи, одна, що від природи наділена розумом, дає змогу природі в цілому, космосові, своїй власній природі або своєму еству висловитися,

і вона висловлює це як *Phýsis*⁶, а згодом, латиною, як *Natur*⁷, як буття в цілому і в усьому, що, мірою свого існування, до нього належить. Чи не була це сама природа, яка, втілена в нас, заговорила з собою і пізнала саму себе? *У людині природа набула мови*⁸.

⁶ Слово “фісис” (*phýsis*), “природа”, походить від грецького дієслова “фію” (*phyo*) – “народжую”, “витворюю”. Окрім цього, іменником “фісис”, так само як у всіх грецьких конструкціях на -сис, позначається не певне буття або матеріальна річ, а перетворення, подія, доцільна діяльність. Отож у найзагальнішому розумінні “фісис”, як його уявляли греки, означає процес становлення або походження, феноменальний, наочний процес зростання та розвитку, тобто генезу. Згодом зміст слова фісис розширюється до сукупності усього того, що є (існує), всього осяжного космосу, який, як “фісис” (природа) в його цілісності (*hóle phýsis*) або “фісис” сущих речей (*physis tôn ónton*) постає вже не тільки космосом, порядком, а передусім життєвим зростанням, що прагне переходу від однієї форми до іншої (Див., напр.: Вольфганг Шедевальд. Поняття “природа” и “техника” у греков // *Философия техники в ФРГ.* / Пер. с нем. и англ. Состав. и предисл. Ц.Г. Арзаканяна и В.Г. Горохова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 90–103).

⁷ Слово натура (*natura*), яким майже в усіх європейських мовах зазвичай позначають сукупність усіх речей, що існують довкола нас (в одних випадках охоплюючи людину, в інших – ні), має латинське походження. Етимологічно воно пов’язано з *nasci* – народжуватися, і первісно використовується мовою селян для означення утробного отвору самки четвероногих, через який здійснюється народження. Концептуально це поняття запозичується з грецької мови і досить рано використовується для перекладу грецького “фісис” (*physis*), отже, його первісне конкретне значення розширюється і набуває нового, загальнішого змісту. Це поняття почало містити також “творче начало того, що є”, а в іншому розумінні – “вроджений характер”, оскільки воно визначає конституцію певної речі. (Там само.)

⁸ Згадаймо, в Єнській реальній філософії духу Гегель пише: “Таким чином, через ім’я предмет народжується всередині Я як *суцїй*. Це – перша творча сила духу. Адам дав ім’я всім речам. Це право вищої влади та перший вступ у володіння цілою природою чи творіння її зсередини духу. *Logos* [є] розум, *сутність* речей і мовлення, річ і речення, категорія. Світ, природа вже не є царством *образів*, внутрішньо знятих, у яких немає буття, а є царством імен. Попереднє царство образів – це дух, що марить, який має справу зі змістом: зміст – це і не реальність, і не наявне буття. Його (духу) пробудження є *царство імен*” (*Гегель Г.В.Ф.* Йенская реальная философия. – *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 1. – М.: Мысль. – С. 292).

Природа, універсальна життєва сила, знову пізнала себе через нас і в нашому спільносвіті, у тварині й квітці, у дереві й камені. Ми, що дали їм імена, можемо бачити, як розквітає й оживає в них цілість і як вони поєднані зі світом, маючи свою власну самоцінність. Світ був би не таким добрим і чуттєво не таким прекрасним, якби в ньому не було соняшників і черепах, ягід і метеликів, вітру, сонця, хмар і моря. Але ми можемо також бачити: не все, що виникло, є добрим. І хоча майже будь-яке життя сповнене свого блага, однак без збудників віспи й малярії світ був би ліпшим, ніж із ними. До того ж ми також бачимо, що завдяки нам щось у світі може стати кращим, ніж воно було без нас.

Чи не було розмаїття видів, яким воно постало в Центральній Європі ще на початку XIX століття, наслідком розвитку сільського господарства, цієї агрокультури? Без нас у тутешньому “буковому кліматі” на місці ланів і полів, лук і пасовиськ був би тільки однобарвний ліс. Тож чи не кращий світ із людьми, аніж без людей? Із нами він також є природою, що розвивається, бо ми самі маємо природні корені (*wir sind von Natur*); проте з нами щось, можливо, відбуватиметься ліпше, ніж коли діють тільки першоелементи та інші живі істоти, передусім у мистецтві.

Ми, люди, наділені таким розмаїттям здатностей, що нашій самосвідомості не зашкодить, якщо вона визнаватиме самоцінність інших живих істот і першоелементів у всесвіті. Історія природи могла б навіть налаштувати нас на таке визнання засадничо. Умовою цього є наша власна належність до природи, тілесність нашого буття. Форма цієї тілесності свідчить про те, що ми належимо до вищих живих істот і, як ссавці, цілком подібні до інших. Це – інший напрям аргументації, і в ньому констатація тілесності нашого буття означає ще й те, що ми є особливими живими істотами, такими особливими, що в безпрецедентний в історії природи спосіб привносимо в світ і відповідальність, і надію, і загрозу. Та водночас ми – такі самі живі істоти, як і інші.

Отож у нашій поведінці можна однаково завважити і спільність із рештою живих істот, і нашу особливість. Особливість людини в спільноті живих істот очевидна, натомість спільність із ними ми дотепер належним чином не усвідомили. Щось подібне можна було спостерігати в міжлюдських взаєминах між різними расами, культурами, народами, доки християнство (а пізніше й просвітництво) не висунуло й не зміцнило (*befestigt*) ідею, що всі люди, незалежно від наявних відмінностей, є однаковою мірою людьми, отже взаєморівними. Стосовно ж тих наших родичів, що людьми не є і що з ними нас споріднює історія природи, цей крок досі ще попереду. Звісно, це не означає, що до інших живих істот ми маємо ставитися так само, як до людей. Соняшники – не люди, слони – також. Якби ми ставилися до них як до людей – хоч як добре це виглядало б, – це навіть суперечило б гідності їхнього буття. А втім, у ставленні до людей і до інших живих істот є і подібні риси, і найелементарнішим принципом справедливості, принципом рівності, не треба нехтувати і в такому разі. Він потребує рівного ставлення, наскільки сягає рівність, і відмінного – наскільки сягає відмінність.

Просвітництво визнає рівність людей як рівність творінь Божих (*Gleichgeschaffensein*), як “created equal”⁹ американської Декларації незалежності. У такий спосіб і модерна держава спирається на визнання рівності індивідів у “природному стані” (*Naturzustand*), тобто тієї рівності зачаття й народження індивіда, що передує будь-яким соціальним відмінностям. З огляду на нашу історичну спорідненість із природою ця рівність посутньо залишатиметься в межах принципу рівності від народження (*Gleichgeborenein*), але не тільки рівності між людьми, а й у найширшому розумінні належності до природи загалом, походження з історії природи – у розумінні рівною-мірою-народженості (*Gleichermaßen-Geborenein*) всіх живих створінь. Ідеться про спільне природне походження (*Hervorgegangensein aus der Naturgeschichte*) людей і всіх інших живих

⁹ “Created equal” – створені рівними (*англ.*).

істот, тварин і рослин, а також стихій загалом, тобто цілісності, до якої всі вони так само належать. У цій цілісності наші родичі в історії природи — тварини й рослини, разом із довкіллям, морями, повітрям і світлом — є нашим *природним спільносвіттом*, так само як і люди в людській цілісності, у всьому людстві, є *нашою людською спільнотою* (*unsere Mit-Menschen*).

Поряд зі спільною належністю до цілості (*Ganze*) природи між людьми й певними частинами природного спільносвіту існує ще й далекоюсяжніша рівність від народження (*Gleichgeborenssein*). Ідеться про вищих тварин, які серед усіх наших природних родичів радше належать із нами до однієї родини. Емоційно в цьому легко пересвідчитися. Ніхто не може дивитися в очі коневі чи корові, кішці чи косулі, не переймаючись почуттями спорідненості.

З огляду на зазначені подібності й відмінності не тільки можна, а й треба по-різному ставитися до різних живих істот: до собак — інакше, ніж до котів, до вищих тварин — інакше, ніж до комах, до дерев — інакше, ніж до папороті. Відповідно у правовій спільноті природи різні живі істоти аж ніяк не мають однакових прав. Водночас почуття спорідненості, яким ми більшою або меншою мірою переймаємося, допомагає нам (звичайно, наскільки це можливо) ставитися до інших живих істот як до самих себе і отже, з огляду на самих себе, визнавати і подібності, і відмінності. Імовірно, людина як жива істота, здатна дистанціюватися від себе в самопізнанні, могла б визнати інших живих істот саме в їхній самобутності: кішку як кішку, липу як липу, граніт як граніт — усіх їх у гідності їхнього власного тут-буття. Досі цю свою здатність ми найбільше розвивали в мистецтві, і найменше — в індустріальному господарстві.

Певне, людській сутності властива здатність робити найгірше саме те, що вона могла б зробити найліпше. Дивовижна здатність природи, що дала можливість самій природі діяти мови й висловити інших у їхньому власному бутті, перетворюється на свою протилежність, на сприйняття всього тільки через власне маленьке Я.

“Всіма очима весь одкритий світ
тварина бачить. Тільки наші очі,
мов навпаки, розставлено всебіч
лабетами круг виходу на волю”¹⁰.

Утім, здолати це може допомогти саме зустріч із природним спільноsvітом. Райнер Марія Рільке¹¹, який написав ці рядки у восьмій Дуїнянській елегії, продовжує: “Що є назовні, знаємо ми тільки з обличчя звірів”¹². Людство не є цілістю, не є нею і природний спільноsvіт, однак цілість може нам відкритися в переживанні спільноsvітності.

Природа, культура та артефакти

Те, що я називаю природним спільноsvітом, у повсякденній мові здебільшого називають “природою”, абстрагуючись, щоправда, від її спільноsvітності з нами, маючи на увазі тільки зелений світ, який ми бачимо або не бачимо з вікна. Вживання слова “природа” для позначення всього у світі, що не є людиною, має давню традицію. У цій традиції протиставляються природа й культура – у тому розумінні, що людські досягнення в світі, зокрема культура, начебто відвођовані у природного перебігу речей.

Той факт, що природу тлумачать як щось інше, що стверджує себе на противагу людині, у пошуках власного життєвого простору (Lebensraum), можна легко зрозуміти, поглянувши на історію людської експансії. Звернувшись до етимології слова “простір” (Raum), з’ясуємо, що воно походить від індогерманського слова “r̥m” (простір), яке від початку означало розчищення інших життєвих просторів для людського помешкання. Проте людство, потураючи своїм потребам, так розчистило землю від видів і форм життя, які

¹⁰ Цит. за виданням Рільке Р.М. Поезії. Переклад з німецької Миколи Бажана. – К.: “Дніпро”, 1974. – С. 186.

¹¹ Рільке (Rilke) Райнер Марія (1875–1926) – видатний австрійський поет. “Дуїнянські елегії” – цикл, написаний Рільке між 1912 і 1923 роками.

¹² Рільке Р.М. Поезії. – С. 186.

утворюють його спільносвіт, що життєвий простір людини незмірно розширився. Нині, натомість, питання полягає радше в тому, наскільки за теперішнього стану людського самоствердження інші живі істоти також можуть знайти своє місце на землі. Уже тривалий час не природа загрожує нам, а ми – їй. Відповідно до ситуації, що змінилася, нам тепер треба інакше розуміти і природу, і самих себе.

Ми вийдемо із загрозового функціонального кола, до якого потрапили, тільки тоді, коли разом із хибною діяльністю, яка загрожує основам життя, відмовимося й від пов'язаного з нею способу мислення. Для цього потрібно зробити розрізнення, якого не було в попередній історії, а саме – розрізнення між (1) цілістю (Ganze), до якої ми, а також решта світу однаковою мірою належимо, і (2) цією рештою світу. Доки існувало порівняно мало людей і земля загалом ще не постала такою, якою її зажадала бачити людина, розрізнення між цілістю, що її часткою є людина, і позалюдським світом (nichtmenschlichen Welt) ще не було таким важливим для людської діяльності. Але тим часом становище докорінно змінилося.

Великі світові релігії та деякі великі філософи вже здавна наголошували на розрізненні, яке полягало в тому, що людство мусить протиставляти себе іншим живим істотам і стихіям (Unwirtlichkeiten) землі, але не цілості як такій; радше людство повинно до неї належити і в інтересах цілості ставитися до решти світу. Приміром, старозавітна Книга Буття вчить, що люди повинні панувати над рештою творінь (своїм природним спільносвітом) і за це відповідати перед Творцем. Іншими словами, ми можемо й повинні (sollen) втручатися у світ, однак за це ми відповідальні перед цілістю.

Я називаю цю цілість, це одне в усьому, *природою*, а тих, хто разом із нами належить до неї, – *природним спільносвітом* (natürliche Mitwelt). В умовах екологічної кризи нагальним є утворення правильних понять і розрізень. Якщо ми розумітимемо під природою тільки те, що я називаю *природним спільносвітом*, тоді

- ✓ наша власна належність до природи й надалі залишатиметься нез'ясованою. Натомість в історії індустріалізації саме ця обставина стала головною причиною того, що нашій власній стурбованості руйнацією основ життя бракувало дієвості і наше ставлення до решти світу було так само хибним, як і ставлення до “дикунів” за колоніальних часів, коли ми не звертали уваги на їхнє спільнобуття;
- ✓ ми не зможемо скерувати наше мислення й нашу діяльність так, аби розумно ставитися до цілості, оскільки для цього нам бракує поняття, яке виходило б за межі релігійних уявлень. Цю *цілість*, що є чимось більшим від суми її частин – людства й природного спільносвіту, – а саме *живий порядок всесвіту*, я називаю природою; вона є одною в усьому – у тваринах, рослинах, горах і річках, у морі та вітрі. Усі вони *належать* до природи, бо *завдяки* єдиній природі вони є тим, чим вони є; однак аніщо окремо з них не є власне *природою*.

Це означає, що в умовах екологічної кризи потрібно віднайти нове ставлення і до *природного спільносвіту*, і до *єдиної природи* – ставлення, що досі ніколи не поставало умовою життя. Розрізнення між ними дає змогу поставити запитання так, аби новими відповідями можна було скерувати нашу діяльність. Отож ідеться про два різні, хоча й співзалежні питання. Замість слова “природа” (як така) я постійно вживатиму сполуку *цілість природи (Ganze der Natur)*, аби читачеві було легше збагнути відмінність цього поняття від поняття природного спільносвіту.

Питання полягає в тому, як нам треба поводитися з цілістю, яким чином ми до неї належимо, що ми маємо робити і що нам – згідно з цією нашою належністю – потрібно чинити (*für uns in dieser Zugehörigkeit gehört*). Порушити це питання (знову) для мене важливіше, аніж дати на нього відповідь, проте вже самим цим питанням відповідь і передбачена. Її я подаю в четвертому розділі: не існує суперечності між природою і культурою, радше культура є людським

внеском до історії природи. Я маю на увазі і мистецтво, і політичну, і правову культури, а також рамки, які належить поставити господарству, аби його правила були сумірні з цілістю, тобто з природою, приміром в агрокультурі. Коли ми приносимо культуру – у широкому розумінні цього слова – у світ, світ із людьми стає прекрасніший і ліпший, ніж світ без людей. Абсурдно вважати, що людина може бути творцем тільки за рахунок творіння. Вона повинна бути творцем задля творіння.

Інше запитання полягає в тому, як ми маємо ставитися до природного спільносвіту. Я вважаю, і це запитання тепер маємо ставити по-новому, отож і відповідь, яка досі була значущою в індустріальному суспільстві, а саме: що поза-людський світ (*nicht-Menschliche Welt*) є тільки резервуаром ресурсів для самореалізації людини – не варто бездумно вважати керівним принципом діяльності. Тут я також наперед висловлюю свою відповідь. У четвертому розділі я формулюю її так: ми повинні культивувати й відповідно підносити самоцінність природного спільносвіту в цілості природи. Додаток “у цілості природи” (*im Ganzen der Natur*) у моїй праці “*Шляхи до миру з природою*” ще відсутній, однак він є вирішальним для операціоналізації вихідного принципу.

Якщо культура є людським внеском до історії природи, вона має бути мірилом для оцінювання того, якою мірою нинішнє людське оформлення (*Prägung*) світу має належати – чи не належати – до природного спільносвіту. Особливо не розмірковуючи, приміром, дерево одразу можна віднести до природного спільносвіту, а дім – ні, а щодо домашніх тварини, то все залежить від того, якої вони породи. Усіх трьох, утім, об’єднує їхній стосунок до людини, хоча й не однаково. Скажімо, щодо дерева має значення місцевість; “німецьким лісом” позначається виражений Г. Котою¹³ та іншими культурний ландшафт, і в Центральній Європі взагалі майже не

¹³ Кота (Cotta) Г. – маються на увазі праці Г.Коти: Cotta H. Anweisung zum Waldbau. Dresden, 1817; Cotta H. Die Verbindung des Feldbauers mit der Waldbau, vol.I, Dresden, 1822.

лишилося дерева, яке людина не ідентифікувала б за своїм місцем, навіть якщо воно виросло саме. Додамо, що в нас є багато екзотичних дерев, які (незалежно від людських потреб) сюди, власне, й не належать. Чи можна їх з огляду на цю обставину віднести до *природного* спільносвіту?

Стосовно ж домашніх тварин, то було б чимось надто довільним деякі породи, скажімо вівчарку й вівцю, вважати природним спільносвітом, а інших, таких як пудель і задовга свиня, яка провисає на чотирьох ногах, навпаки, — ні. І з третім прикладом, з будинком, не все так просто, як здається на перший погляд. Якщо його збудували з дерева, каменю, глини або інших матеріалів найближчого довкілля, чи не є він подібнішим природному оточенню, ніж пудель вовкові. І дерев'яні двері будинку також цілком подібні до дерева, з якого їх виготовлено, — хоча б як витвори столярної культури, в якій дерева за допомогою людини, так би мовити, переростають самих себе. Таке перетворення не варто протиставляти природності, якщо культуру вважати людським внеском до історії природи.

Отож загальні класифікації чи розмежування того, що належить до природного спільносвіту, а що — ні, постають проблематичними. Загалом найпростіше було б вважати природним тільки *незайманий* людиною *спільносвіт*. Проте тоді це поняття навряд чи зародило б у системі наших дій, для яких, через кризу природного спільносвіту, ми потребуємо нових орієнтацій. Адже нас цікавить спільносвіт саме там, де ми з ним взаємодіємо і шукаємо правильних форм цієї взаємодії, а не там, де ми з ним не стикаємося. Щоправда, в Центральній Європі ще залишилися природні сукупності життя [Lebensgemeinschaften] (скажімо, у дюнах, на мілководдях, берегах водоймищ, у високих горах, лісах ущелин, букових лісах), позаяк, відновлюючи самих себе, вони здатні жити і без людини. Однак за своєю суттю навіть більшість заповідників — це ландшафти, яких торкнулася людська рука.

Іншою крайністю було б вважати природним увесь чуттєвий світ. Поняття природності поширилося б тоді не тільки

від незайманого спільносвіту до домашніх дверей і дерев'яних помешкань, а й на сміттєзвалища, моторні літаки, високовольтні лінії – а це досить дивно. Проте така позиція виправдана тим, що з природним спільносвітом ми маємо справу там і тоді, де й коли ми з ним взаємодіємо. У чуттєвому світі нашим відчуттям навкруги відкриваються багатства й витвори природи, тварини й рослини: рослинне – у дереві, тваринне – у шкірі. У камені, металі, склі і навіть у штучних матеріалах відкриваються природні продукти, що з них їх виготовлено. Вони є суспільною реальністю нашого природного спільносвіту, цивілізаторною формою, в якій ми з ними взаємодіємо.

І чи є камінь чи фарба, які колись були в землі, радше, ніж сама стіна будинку, в якій ми їх бачимо і матеріалом якої вони стали, нашим природним спільносвітом? Чи є ним дерево, зрубане для дощок, з яких зроблено двері будинку, радше, ніж дошки і двері? Дикі рослини, з яких завдяки селекції виведено злаки і через яких ми їх сприймаємо, а не їхня корисність у злаках? Тварина, що живе в свійській тварині, яка дає тільки м'ясо і не може вже пересуватися, а не сама ця виведена жива істота? Тоді знову-таки виявиться, що природною істотою є вовк, а не собака, дикі трави, а не злаки; дика природа, а не парковий ландшафт. І тоді проблема переміщується туди, де її немає.

Нам не варто припиняти пошуки природного спільносвіту саме там, де ми його не знаходимо, або там, де він здається нам тільки похмурим від того, що ми з ним вчинили. Він виглядає в парковому ландшафті інакше, ніж у промисловій зоні, у дерев'яних дверях – інакше, ніж у стружковій плиті, у цегляному будинку – інакше, ніж у бетонній споруді. Саме те, що ми зробили з рештою світу, нам не варто припиняти відносити до природи, інакше ми не завважуватимемо сумнівності нашої діяльності. Тому вигодуваних гормонами телят не можна споживати, про них треба (аби за можливості залагодити несправедливість) особливо піклуватися, аж доки вони не вмруть природною смертю.

Той факт, що це не відбувається, свідчить про те, як мало політика довкілля відрізняється нині від паніндустріалізму.

Відмінність, яку треба провести, приміром, між нормальною і спотвореною свинею, культурним і зруйнованим ландшафтами, стосується допустимості, яку потрібно поставити нам стосовно цілості. Там, де нам не соромно людські витвори назвати ще й природним спільноsvітом, ми можемо сказати, що принесли до світу культуру. Питання сумління ми не уникаємо, навіть якщо й втрачаємо масштаб там, де наша діяльність стала сумнівною. Навпаки, саме за цих умов нам і треба усвідомити те, що ми вчинили з природним спільноsvітом природи, і виправити свої помилки.

І в цьому разі я вважаю саме питання важливішим, ніж відповідь. Якщо ми щось зруйнували, це не означає, що цього не треба було робити. Навіть споруджуючи будинок згідно з природою, доводиться позбавляти життя дерева і роздробляти каміння. Щоб створити скульптуру з каменю або металу, треба розрити й пошкодити землю. Якщо культура є людським внеском до історії природи, світ не має лишатися таким, немов людини не існувало. Отож в умовах кризи довкілля правильно буде протиставити надмірності змін якомога більше утримання від дотеперішньої руйнації; та мені здається, що поводитися так, начебто нас не існує, не є життєвим правилом, пов'язаним із сенсом людського життя. Однак наскільки ми можемо жити за рахунок іншого життя? За що ми відповідальні і де починається зухвала пихатість? Де пролягає межа між культурою й руйнацією? Цим питанням і можливим відповідям на них присвячено обидва наступні розділи.

III. ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА ПРИРОДУ

Поняття “відповідальність” походить зі сфери права. Людина повинна відповідати за вчинене і неодмінно мусить бути за це притягнена до суду. Відтак, притягнена до відповіді, вона (особисто або через свого представника) мусить відповідати за те, що вчинила і що при цьому замислила. Німецьке слово “відповідальність” (*Verantwortung*), що виникло в середньонімецький період у перші століття другого тисячоліття, є перекладом латинського слова *responsio*, яке означає відповідь перед судом.

Люди (індивідуально чи спільно) відповідальні перед іншими людьми; окрім того, принцип відповідальності став складником модерної правової держави (Saladin 1984). Ідею притягнення до відповідальності за те чи те застосування політичної влади, зокрема, покладено в основу принципу розподілу влад. Про це йдеться у Монтеस्क’є¹ (1748), який поєднував розподіл влад із контролем, що забезпечував рівновагу сил. Щоправда, у Монтеस्क’є ця ідея не така зрозуміла, якою вона спочатку була у Лока² (1690). Локова основна думка полягала в ідеї відповідальності як підзвітності посадовців:

¹ Монтеस्क’є (Montesquieu) Шарль Луї (1689—1755) — французький філософ, письменник, історик, представник французького Просвітництва, услід за Локом розвивав концепцію поділу влад і функціональну концепцію релігії, необхідної для підтримки суспільного ладу та моралі.

² Лок (Locke) Джон (1632—1704) — англійський філософ і політичний мислитель, представник англійського Просвітництва, розробив емпіричну теорію пізнання та ідейно-політичну доктрину лібералізму, заклали основи концепції поділу влад.

згідно з нею кожного, хто має в розпорядженні владу, можна притягти до відповідальності. На цій основі і конститується модерна правова держава.

Питання, якою має бути відповідальність, стало предметом класичної суперечки, що має важливе значення і для відповідального стосунку з природним спільноsvітом. 1774 року Едмунда Бьорка і Генрі Крагера було обрано депутатами до англійського парламенту від Бристоля. Як це зазвичай трапляється й нині, вони дякували за це своїм виборцям, щоправда, по-різному розуміючи виявлену їм довіру. Крагер пояснював виборцям, що хотів би стати їхнім слугою, підкорятися їхній волі і бути відповідальним за всі їхні громадські справи. Бьорк заперечував: він як обранець представляє в парламенті не тільки коло своїх виборців, а й відповідає за весь народ. “Парламент не є конгресом делегатів з різними ворожими інтересами, що їх захищають агенти та адвокати від інших агентів і адвокатів, це зібрання на раду єдиної нації з єдиним інтересом для загалу” (Steffani 1981, 113)³.

Обидва депутати прославилися готовністю взяти на себе відповідальність, проте Крагер розумів її як підзвітність перед своїми виборцями, а Бьорк — як відповідальність за справу, за країну; саме такою відповідальністю прагнув він перейнятися. Звісно, у разі потреби він звітував перед своїми виборцями, однак тільки навздогін, вважаючи цей звіт другорядним. На практиці, всупереч Конституції, ще й досі здебільшого поширена Крагєрова позиція. Більшість політиків діють передусім не з огляду на відповідальність за справу й країну, а радше орієнтуються в своїй діяльності на виправдання перед групами осіб, на чю підтримку вони розраховують. Проте хто має рацію, Крагер чи Бьорк?

Ці два варіанти відповідальності відрізняються тим, що в першому випадку наголошують на відповідальності *за самого себе*, на підзвітності за власну діяльність, а в другому — на

³ Пор.: Бьорк (пер. Т. Яшук) // Класики політичної думки. Від Платона до Макса Вебера (ред. Євгена Причепія). — К.: Тандем, 2002. — С. 321.

відповідальності за *інших та інше*. Відповідальність за самого себе орієнтується на *минуле*, на власну діяльність, бо за останню тільки тоді можна відповідати, коли вона вже не стоїть перед вибором, тобто вже завершена. Навпаки, відповідальність за іншого й інше стосується *майбутнього*, майбутньої діяльності, яку ця відповідальність має скерувати. Вона триває доти, доки певні дії все ще треба здійснити — після цього можна сказати, що ми були більш чи менш відповідальними.

Отож навряд чи потрібна загальна відповідь, який з цих видів відповідальності треба обрати. Обидва відповідають структурі часу й мають своє виправдання. Проте перевагу потрібно віддати *відповідальності за майбутнє інших та іншого*, бо вона передбачає й *минулу відповідальність* за самого себе; і загалом її несуть тільки тоді, коли до когось або чогось вчинили несправедливо. Тому я відрізняю відповідальність у власному сенсі слова від відповідальності як підзвітності. Остання має давнішу мовну історію, і філософська етика нового часу передусім переймалася тим, як повинна чинити людина, аби бути в згоді з самою собою, із внутрішнім голосом розуму або совісті — начебто метою наших вчинків є добре сумління, а не звершення того, задля чого ми існуємо і що є сенсом нашого життя. Прикметним є покликання у словнику філософських понять Айслера (1930)⁴, де відповідальність ототожнюється зі ставленням в обов'язок. Термін “ставлення в обов'язок” (*Zurechnung*) мають на увазі тоді, коли хтось мусить відповідати за свій вчинок чи його наслідки, тобто має провину, і за це повинен бути притягнений до відповідальності.

На відміну від такого тлумачення, і в мовному вжитку, і в зорієнтованих на конкретні проблеми дослідженнях відповідальності людини в сучасному світі на передній план виходить відповідальність за майбутнє інших та іншого.

⁴ Ідеться про статтю “Відповідальність” (*Verantwortung*) у тритомному виданні “Словника філософських понять” за редакцією Рудольфа Айслера (1873—1926): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3 Bde*, Bd.3. Berlin, 1930.

Батьки відповідальні за своїх дітей і тільки вторинним чином — за самих себе, за свою діяльність, позаяк вона стосується їхніх дітей. Власне, до звіту їх притягають тільки тоді, коли вони не переймаються належною відповідальністю за дітей. І водій, керуючи автoм, відповідальний за безпеку пасажирів упродовж поїздки. Підзвітність за власну діяльність є похідною від цієї конкретної відповідальності за майбутнє і актуалізується тільки тоді, коли трапляється нещасний випадок. Відповідно, я питаю, наскільки ми відповідальні також і за природний спільносвіт, надалі абстрагуючись від питання про підзвітність.

Утім, у “Додатковому розділі” *“Метафізики звичаїв”* Кант висловлював іншу думку. Він вважав, що відповідальність щодо чогось завжди є відповідальністю перед тим, перед ким нам треба тримати відповідь; а тому, у моїх термінах, він віддає перевагу підзвітності перед відповідальністю за інших та інше. Згідно з Кантом, той, хто, скажімо, обіцяє сусідові доглядати його квіти, переймається відповідальністю тільки перед сусідом і тільки “щодо” квітів. Бо саме сусідові ці квіти належать. Відповідно тільки з сусідом ми вступаємо в стосунки відповідальності, і квіти як сусідова власність постають тільки відбитком цього стосунку. І доглядають їх не задля них самих, а тільки як сусідову власність. Наше піклування стосується сусіда, а не квітів, і зрештою “доглядаємо” ми його, а не їх.

Це добре розуміють люди, які щось роблять для рослин, тварин або ландшафтів, а надто ті, хто не піклується про них безпосередньо. Проте якщо говорити про наші поняття, то ставлення до природного спільносвіту в його власному сенсі треба звільнити від подвійного гніту: з одного боку, від погляду на весь позалюдський світ як на власність людини, з іншого — від традиційної тенденції до суб’єктивізації відповідальності, редукції нашої власної відповідальності до підзвітності. Питанням власності присвячено п’ятий розділ книжки; натомість у цьому розділі я обговорюватиму предмет відповідальності.

Я поділяю той погляд на відповідальність за природу, що його пропонував Георг Піхт⁵, який 1967 року висунув забуте філософією питання відповідальності людини за сучасну добу, а стосовно природи стверджував: “людина завдячує природі тим, що вона може бути людиною; і йдеться не тільки про її вегетативне життя, а й про те, що частина природи в людському бутті підноситься до щаблю духовного розвитку. Історія духовного розвитку людського роду є історією поступального проникнення духу в природу. Історія — це поступальний процес самовідчуження духу”. Піхт продовжує: “Оскільки історична відповідальність людини постійно нагадує їй про природу, ця відповідальність є не тільки відповідальністю за інших людей, а й за речі. За доби розквіту природничих наук вона стала навіть відповідальністю за збереження природи загалом. Хто виводить за дужки поняття відповідальності за тварин, рослин, сировину, водопостачання і, нарешті, за клімат на ґрунті того, що ці форми не можна інтерпретувати як відповідальність за суб’єкт, той хибить щодо її сутності в принципі. Необхідно повторити: людина, оскільки вона відповідальна, вже за своєю сутністю є істотою, яка має свою ідентичність не в самій собі, а за своїми межами. Її самобуття — у природі, опосередкованій історією, і в історії, опосередкованій природою” (1967, 328).

Прикметно, що вже 1967 року Піхт пов’язував клімат із питанням про людське самобуття в природі. Згодом я покажу, чому людська відповідальність справді поширюється так далеко, стосуючись не тільки людства, а й усього універсуму.

⁵ Піхт (Picht) Георг (1913—1982) — німецький філософ, теолог і педагог, який вважав філософію не тільки мистецтвом мислити, а й відповідальним завданням. Провідною темою Піхта була тема відповідальності “тут і тепер”. Висуваючи ідею про необхідність відновлення життєсвіту на основі віри в Бога, він започаткував концепт “екології людини” (Humanökologie), що передбачає тісний зв’язок між людиною, соціальними інституціями (культура, держава, суспільство) і природними явищами. Його доробок охоплює і дослідження класичної філософії, і питання глобальної етики, яка має відповісти на запитання: “Чи ще залишилася можливість забезпечити виживання людського роду на цій планеті?”

Відповідно до концепції Вільяма Франкени⁶ (1979), перебіг моїх думок прямує через вісім кіл відповідальності, яким відповідає стільки само форм етики.

Людська діяльність є проявом пов'язаного з нею самовитлумачення. Аби збагнути кризу індустріального суспільства, яка свідчить тепер про кризу його стосунків із природою, звертаюся до самовитлумачення, яким це суспільство, за своїх буржуазних початків, себе легітимувало. Так само, як і старозавітний міф про гріхопадіння, що описує людину (Menschenbild) через відмінність між двома її природними становищами (спершу — райський сад, потім — боротьба зі стражданнями й поневіряннями), буржуазне суспільство також співвідносить себе з природним станом⁷. Джон Лок наочно описав цей стан і за його допомогою легітимував буржуазне суспільство.

Лок вважав, що в природному стані люди є вільними й рівними індивідами, а весь світ подібний до тогочасної Америки: до землі обітниць, від якої кожен, не віднімаючи чогось у іншого, індивідуально може привласнити стільки, скільки він може обробити (1690, §§ 49, 29, 36). “Природний стан” — як стан людського природного становища — цілком відповідає своїй назві. Легітимацію політичного ладу панування — буржуазного суспільства — Лок здійснює так: поза-як із часом дедалі більше людей починають один з одним ворогувати, для захисту власності має утворитися держава.

Локовий образ людини переконливо простий: кожний живе для себе і якнайменше прагне мати справу з іншими, принаймні прагне не мати за них відповідальності. Дотична до цього етика стоїть біля витоків буржуазного суспільства.

⁶ Франкена (Frankena) Вільям К. (1908—1978) — американський філософ, представник аналітичного напрямку в етиці, один із фундаторів екологічної етики.

⁷ *Природний стан* (англ. *state of nature*, нім. *Naturzustand*) — поняття соціальної філософії, впроваджене Т. Гобсом для визначення дораціонального, догромадянського і додержавного природного буття суспільства, коли не існує загальної влади, яка всіх тримала б у страху, і люди живуть розрізнено, перебуваючи в стані “війни всіх проти всіх”. Див.: Гобс Томас. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. — К.: Дух і літера, 2000. — С. 150—155.

(1) Егоцентризм — автономний індивід

Вільні й рівні індивіди Локового природного стану зі своєю самобутністю існують тільки для самих себе. Коло відповідальності індивіда обмежує тільки він сам. Кожний дбає лише про самого себе і потребує піклування тільки про себе. У природному стані, яким Лок легітиміє буржуазне суспільство, дбати тільки про себе не аморально, отже, зневажливий вираз “егоцентризм” з огляду на невинність ставлення до самого себе невиправданий. До цього додаю те, що фундаментальна позиція дбати тільки про самого себе поширюється і на взаємини індустріальних суспільств із країнами третього світу, і на прийдешні покоління, і на природний спільносвіт.

Лишився також і подвійний поділ світу колом відповідальності, яке обмежує відповідальність за інших та інше в розумінні передбаченого образу людини. Для Локових індивідів це коло якнайбільше звужено: воно ототожнює індивіда з тілом і не охоплює інших людей і речей. Кожний індивід відповідальний тільки за самого себе, а оскільки він має справу з іншими індивідами і рештою світу, то відповідальність на них поширюється тільки тоді, коли вони потрапляють до кола його власного інтересу. Цей інтерес хоча й виходить за межі власної сфери відповідальності (це пов’язано передусім з освоєнням решти світу), визначається відповідальністю тільки за самого себе, а не за інших людей; годі вже й казати про інших тварин, рослин і ландшафти. У діяльності хоча й *враховують* усе те, що лежить за межами кола відповідальності, однак тільки з *огляду на те, що входить до цього кола*.

Досить складно довго утримати маятник у тому стані, до якого його підніс Лок. Окрема людина ще, власне, і не є людиною, а “є тим, хто має обов’язок перед іншими” (Гьоте, *Тассо* 106⁸). Вважати, що суспільство складається з індивідів,

⁸ “Торквато Тассо” — драма, присвячена темі мистецтва, написана Гьоте в італійський період творчості (1786—1788).

так само абсурдно, як гадати, що слово складається з літер. Індивіди формуються тільки в соціальному оточенні, і хоча суспільство справді *поділено на* індивідів, як і слово на літери, однак абсурдно вважати, що люди спочатку жили окремо і тільки потім почали взаємодіяти. Локові індивіди не знають любові, а мова існує тільки разом з іншими, до яких ставляться так само, як подумки до самих себе, і тому індивідам, чия ідентичність не долає власних меж, бракувало б і любові, і мови. Принаймні тут потрібно обрати трохи ширше коло відповідальності.

(2) *Непотизм*⁹ — мораль роду

Завдання означити самотність, або власну ідентичність, не тільки індивідуально, тобто стосовно самого себе, а й з огляду на тих, хто поруч, є самоочевидним і реалістичним кроком за межі власного маленького Я. Товариші і друзі, родичі і знайомі формують спільне коло відповідальності, тобто вони ставляться одне до одного як до самих себе, поважаючи одне одного як рівних людей і ставлячись одне до одного так, як вони б хотіли, щоб їхні близькі ставилися до них самих. Відповісти на запитання “хто є хто?” — це не тільки з’ясувати, хто ця людина сама собою, а й побачити в ній супутника життя інших людей — батька чи матір, сина чи доньку, друга чи знайомого.

Наприклад, повага до інших як до самих себе не означає, що батьки мають ставитися до своїх дітей так, щоб своєю чергою очікувати від них такого самого ставлення, адже обов’язна взаємоповага передбачає ще й індивідуальні відмінності: батьків як батьків, дітей як дітей. Принципово, однак, що я вважаю рівноправними тих, хто перебуває в самому осерді кола відповідальності, і тому не тільки батьки відповідальні за дітей, а й діти, навіть ще неповнолітні, у свій

⁹ Непотизм (від *лат. nepos* — “онук”, “нашадок”) — у вузькому розумінні — заміщення посад за протекцією, влаштування родичів на прибуткові посади. У широкому розумінні — мораль, що обмежується “своїми” — членами сім’ї, іншими родичами, близькими тощо.

спосіб відповідальні за батьків. Щоправда, такого роду групи стосунків здебільшого структуровані ієрархічно, тобто відповідальність тут не взаємна — на противагу, скажімо, структурі демократії. Однак, врешті-решт, таке визначення кола відповідальності, яке обмежується (тільки) близькими людьми, що відчують взаємну та обопільну відповідальність одне за одного, визнаючи при цьому право іншого, майже рівнозначне фактичним відносинам солідарності в індустріальному суспільстві.

Розширити коло відповідальності так, аби розуміти власну ідентичність не тільки з огляду на самого себе, а й з огляду на інших людей, означає здійснити в межах цього кола — порівняно з Локовим окремим поселенцем — суттєвий крок у поступі людства. Ті, що залишаються поза колом відповідальності, у діяльності тих, хто в ньому перебуває, враховуються тільки тією мірою, якою вони мають значення для цього кола. І це стосується не тільки природного спільноту, а й, зрештою, людської спільноти, інших людей, з якими ми взаємодіємо. Продавців, вчителів, політиків, водіїв, селян, поліціантів, кіз, злаки і квіти, воду і повітря люди використовують задля задоволення своїх потреб і потреб близьких, аж ніяк не переймаючись відповідальністю за них. Продаючи щось, отримують за це гроші — і цього досить. Не тільки куплені речі є засобами для життя чи джерелами забезпечення родини; продавці також постають тут засобами — засобами створення засобів, — а ті, своєю чергою, вважають покупців засобами для власного життєзабезпечення. Вчителі, у свою чергу, є засобами для виховання та навчання дітей, а політики — засобами для представництва інтересів громадян. Нарешті, коли щось трапляється, приміром, із листоношою, поштова служба (як засіб для розсилання кореспонденції) ставить на його місце іншого. Питання, що трапилося з попереднім поштарем, лишається не тільки за межами компетентності, а й за межами почуття відповідальності тих, кому він щоденно приносив листи.

Відповідально діяти тільки з огляду на свою безпосередню групу, а в спілкуванні з іншими чи іншим обмежувати

власну ідентичність і власну відповідальність тільки цим безпосереднім оточенням, властиве не тільки сімейним кланам і мафіозним організаціям, а й повсякденній практиці загалом. Проте самосвідомості індустріального суспільства властиві ширші самоідентифікації (Loyalitäten). У минулому вони передусім були пов'язані з класами — класом буржуазії і класом пролетарів, і обмежувалися рамками буржуазного світогляду. “Das Man¹⁰” XIX століття було буржуазним, і з ним ототожнювали себе й ті, що не належали до буржуазії і тільки прагнули відповідно жити, визначаючи буржуазністю свої цілі — приміром, ідею “освіти для всіх”. Коло відповідальності обмежувалося буржуазією країни. На решту суспільства і на природний спільносвіт зважали тільки тією мірою, якою вони відповідали інтересам буржуазії.

Отже, мети робітничого руху можна було досягти тільки усуненням буржуазії та утворенням доволі широкого егалітарного суспільства, в якому “man” самé йде до телефону, самé купує в крамницях самообслуговування, самé шукає собі сніданок у готелі й удома, самé лагодить каналізацію у сусідській взаємодопомозі. Це споживацьке “я” (konsumistische Selbst) може бути досить далеким від “своєї справжньої самості”. Однак демократичне суспільство, якщо все йде доладно, має неабияку республіканську схильність до вирішення спільних питань, питань *res publica*¹¹, у спільноті вільних громадян (не *bourgeois*¹², а *citoyens*¹³) завдяки відкритому обговоренню, до якого принципово здатні всі. Ми на шляху до такого суспільства, і сила соціального руху XIX століття показує себе силою, спрямованою на зміну самосвідомості всього суспільства, а не тільки на поліпшення становища робітників.

¹⁰ “Das Man” — поняття М. Гайдегера, утворене від невизначеного займенника “man”, за допомогою якого будуються безособові речення (наприклад, *man sagt* — говорять). Цим поняттям Гайдегер позначав неавтентичне буття людини, пов'язане зі знеособленими соціальними відносинами, де все взаємозаміняється.

¹¹ *Res publica* — річ публічна (лат.).

¹² *Bourgeois* — буржуа, міщанин (фр.).

¹³ *Citoyen* — громадянин (фр.).

І хоча від самого початку робітничий рух спрямовувався до міжнародної солідарності, однак уперше його мету досягли тільки в національній державі. Остання є наступним (з перспективи природного стану) шаблем, в якому по-новому означено власну ідентичність і відповідальність.

(3) Націоналізм — коло співвітчизників

Тепер коло відповідальності окреслено власною країною чи нацією: спільнотою земляків, які поважають одне одного як своїх співгромадян і — оскільки національність так чи так постає чинником ідентифікації — відчують обов'язок прийти на допомогу, приміром, землякові за океаном, якого спіткало лихо. Якщо національні почуття стають надміру виразними, і люди сприймають себе передусім, скажімо, як французів, німців, росіян або американців, це традиційно зветься шовінізмом. Націоналізм навряд чи є приємнішою назвою цього феномена. Фактично національні ідентичності, якщо вони пов'язані з домаганнями суверенітету, вже застаріли, бо ці домагання передбачають і право оголосити війну, яке за доби ядерної зброї навряд чи безсумнівне. Однак національні рамки можуть відкривати простір і для осмислених (sinnvollen) самоідентифікацій, які, власне, не мають обмежуватися науково-технічним розвитком.

Інтернаціоналізація політики вчинила певний поступ, і національні шовінізми в деяких регіонах світу вже не такі виразні, як доти. У міжнародній економіці вони проявляються тією мірою, якою це відповідає станові “національної економії”, тобто науки, що займається добробутом країни. В індустріальних країнах є усвідомлення того, що окремі економічні інтереси не доконечно збігаються з загальноекономічним інтересом, відтак економічне благо фірми, принаймні в принципі, відрізняється від блага країни. Те саме стосується і всіх громадян в їхніх економічних і неекономічних взаєминах. Відповідальність будь-якого громадянина не має обмежуватися колом його друзів чи знайомих; у межах країни кожний громадянин (наскільки дозволяє демократія)

відповідальний і за ціле. У принципі це положення стало настільки очевидним, що будь-яку діяльність, яка йому суперечить (хай це буде діяльність індивідів, підприємців і корпорацій), вважають невідповідальною. Окрім безвідповідальності в межах окремої держави, на яку ще звертають увагу, існує також і міжнародна безвідповідальність, яку усвідомлює тільки невелика кількість людей. Міжнародний економічний порядок — це взаємини сильних зі слабкими, і тому він навряд чи заслуговує на евфемістичну назву “порядок”. У таких взаєминах окремі країни та мультинаціональні корпорації сприймають свої інтереси за “правом сильного”. Прикладом найбільшої безвідповідальності в цьому зв’язку є антропогенна зміна клімату.

Часто стверджують, що всі ми пливемо в одному човні і теперішня ситуація зачіпає нас усіх. Якби це було так, то принципи свідомості, зорієнтованої на національне благо, сприяли б також істинному розумінню блага міжнародного. Тоді не потрібно було б докорінно змінювати мислення, адже те, що шкодить світові, шкодить і нам, і ми в глобальному масштабі діяли б відповідально і тоді, коли, виходячи тільки з власного інтересу, не допускали б наслідків (мірою можливості, предбачаючи їх), від яких ми самі потерпали б.

Однак то була б ілюзія — щось на кшталт життєвої брехні задля власної користі й на шкоду третьому світові. Індустріальним країнам нарешті треба усвідомити, що діяти так у глобальному масштабі і особливо щодо країн третього світу буде ще безвідповідальніше, ніж це було досі. За першою хвилиною збройної колонізації, завдяки якій Захід став куди багатшим, ніж решта регіонів, пішла друга — хвиля економічної колонізації, яка нас ще більше збагатила. Майбутньою загрозою є екологічна колонізація, пов’язана з такою — спричиненою індустріальними країнами — руйнацією основ життя країн третього світу, яка перевершуватиме все, що було досі.

Звісно, немає політичних змін, за яких одні не отримали б переваги за рахунок інших. Той факт, що зміни, які мають відбутися, здебільшого не відбуваються, пов’язаний, знову-

таки, із тією обставиною, що якась зацікавлена група може втратити прибутки чи зазнати збитків. Скажімо, такий однозначно раціональний, а в адміністративному аспекті до кумедного простий захід (з огляду на економію енергії), як заміна податку на потужність двигуна транспортного засобу податком на нафту, більше зачіпає працівників та орендарів у сільській місцевості, ніж решту водіїв. І чи ймовірно, що така грандіозна зміна, як глобальна зміна клімату, однаковою мірою зачіпатиме всі країни?!

Безперечно, за будь-яких політичних умов існуватимуть ті, хто матиме від цієї кліматичної зміни зиск, і ті, хто втратить. Щоправда, тут можна говорити тільки про відносні прибутки й збитки, отож хоча втрачають усі, та хтось втрачає більше або навіть куди більше за інших, і тоді цей “хтось”, власне, й стає тим, хто справді втрачає, хоча інші тільки відносно виграють. Хто не хоче цього розуміти, створює ілюзію міжнародної солідарності, якої ще не маємо і яка могла б сформуватися завдяки розумінню розподілу наслідків зміни клімату. Натомість табування цього розуміння тільки стає їй на заваді.

Аби передбачити, хто виграє, а хто втратить, треба врахувати наслідки зміни клімату й конкретизувати їх за окремими регіонами світу. Одного тільки прогнозування клімату тут недостатньо. Треба ще й перекласти інформацію про температуру, інтенсивність і розподіл (часовий і просторовий) опадів, а також трансформації змінності клімату (скажімо, збільшення ураганів абощо) на мову наслідків для умов життя окремої країни. Отож потрібно також передбачити, як імовірно змінюватимуться врожаї в сільському господарстві, якими частими в майбутньому будуть засушливі роки, як позначатимуться урагани на житловій ситуації, як розвиватиметься іноземний туризм тощо. Нині всього цього здебільшого ще не вивчили, зокрема знання про кліматичні наслідки суттєво ще не регіоналізували, а тому прикметно, що кліматологи не можуть дійти згоди щодо питання про глобальні наслідки.

Та й за сучасного стану науки можна передбачити, що:

- ✓ підвищення рівня моря в різних регіонах відрізнятиметься не тільки за величиною — скажімо, до середини наступного століття ця різниця становитиме 30—50 сантиметрів (із меншою ймовірністю — більш як метр), а й за своїми наслідками. У Європі чи Америці мільярдні інвестиції дадуть імпульс будівельній індустрії, а в Бангладеш, навпаки, чимала частка території знелюдніє;
- ✓ імовірно, ті країни, які нині вже потерпають від засухи, за зміненого клімату потерпатимуть ще більше. Звісно, ми не знаємо цього доконечно. Утім, імовірність такого *ризик*у доволі велика; це особливо позначиться на *тих* країнах, (а) у яких взагалі є засухи, (б) які не можуть протидіяти цьому своїми силами і (с) чия економіка здебільшого аграрна. Ідеться тут не про індустріальні країни, а про більшість країн третього світу. Про те, як відчутно саме вони реагують на зміни кліматичних параметрів, свідчать дослідження Міжнародного інституту системного аналізу (МІСА; Parry e.a. 1988) в Лаксенбурзі в рамках екологічної програми ООН;
- ✓ порівняно з країнами третього світу (а) сільське господарство північних країн не таке вразливе, а тому (б) ці країни, певне, менше потерпатимуть від зміни клімату і отримають принаймні *відносні* вигоди, а порівняно з теперішнім станом, можливо, навіть (с) абсолютні переваги. Ці вигоди не такі очевидні, як, скажімо, в Ісландії, де, за прогнозами МІСА, подвоєння вмісту CO₂ в атмосфері спричинило б зростання вегетативного періоду майже на два місяці, а періоду випасу — майже втричі. На переваги могли б сподіватися й північні частини таких країн, як Росія, Японія, США та Канада.

Отже, будуть і ті, хто отримає вигоду, і ті, хто втратить; за будь-яких прогнозів серед тих, хто втратить, будуть знову-таки країни третього світу, бо саме для них кліматичні зміни пов'язані з найбільшими ризиками. На Світовій конференції з

проблем клімату, що відбулася в липні 1988 року в Торонто, загрозливі наслідки кліматичних змін порівнювали з наслідками ядерної війни. Я вважаю, кількість жертв буде ще більшою. Хто за це відповідатиме?

Винуватці отримують зиск. Від 75 до 80 відсотків кліматичних змін спричинено північними індустріальними країнами Заходу і Сходу; майже половину цього становитимуть спричинені енергетичними галузями викиди вуглекислого газу, близько п'ятої частини — викиди фтористого вуглеводню і метану, поза тим — викиди двоокису азоту й озону (в тропосфері). Коротко кажучи, основним джерелом є матеріальний добробут індустріальних країн (Німецький бундестаг, 1988). Зв'язок між цим добробутом і експлуатацією третього світу ще донедавна ставили під сумнів. Та нині про це вже свідчать незаперечні і наукові, і економічні, і політичні факти.

Та чи можемо ми й надалі продовжувати так жити? І чи не повинні багаті країни спільно заявити: *ми, заможні, із жахом констатуємо, що живемо за рахунок життєвих умов бідних і спричинюємо кліматичні зміни. Ми негайно, впродовж найближчих місяців, скоротимо використання фтористого вуглеводню, а виробництво енергії найближчими роками (бо й за наявності доброї волі — а ми її таки маємо — це годі зробити швидко) скоротимо майже на третину, замінивши енергію розумом і капіталом (енергозберігальні джерела енергії). Ми також контролюватимемо використання засобів індивідуального транспорту. Кожний громадянин заможних країн готовий власноруч щось змінити на ліпше також і в царині свого приватного життя. Наш добробут став безпрецедентно безвідповідальним. Поза тим, зрозуміло, ми за змогою маємо усунути ту шкоду, яку заподіяли і за яку відповідальні.*

На жаль, жоден уряд таких заяв не зробив, усі й досі мовчать. Натомість тільки заспокоюють, що хоча ми й справді пливемо в одному човні, але треба дочекатися результатів подальших наукових досліджень. Звісно, ці удавані непевності є тільки приводом, адже кліматологи вже давно одностайні в твердженнях, з яких і випливає потреба в політичній дії.

Звісно, є й відкриті питання, однак впадає у вічі, що про них особливо найстійливіше згадують саме ті країни, які за сучасного стану науки можуть отримати вигоди від зміни клімату, такі, скажімо, як Росія, США та Японія. Поза тим в усіх індустріальних країнах відчутний великий спротив обговоренню питання, які саме країни виграють, а які програють, аби не сплачувати країнам третього світу ймовірну компенсацію. Щоб відвернути увагу, наголошують на зростанні населення в країнах третього світу, хоча глобальні екологічні проблеми здебільшого спричинено країнами, в яких такого зростання немає. Ще в 70-ті роки я застерігав, що зміну клімату політично сприйматимуть як напис білою крейдою на білій дошці і очікуватимуть, що через безмежні можливості заощадження енергії можна буде уникнути критичної точки. Перспективою тих, хто виграє, і тих, хто втратить, я вбачаю можливість бодай якось посилити мій аргумент.

Доки коло відповідальності суб'єктів політичної дії окреслюватиметься національними межами, я не знаю, як можна запобігти катастрофі. На те, що міститься по той бік межі, у суверенних країнах не звертають уваги, а враховують тільки тією мірою, якою це відповідає інтересам власної країни. Мабуть, треба щось робити, аби сотні мільйонів екологічних біженців не загрожували і нам самим. Та чи не стосується це всієї спільноти людей (Mitmenschen), тобто те, що у світовій економіці спільна відповідальність нарешті (і негайно!) повинна поставити межі національному шовінізму?

(4) Антропоцентризм сучасності — спільнота людей, близьких і далеких

Якби уряди всіх країн переймалися спільною відповідальністю на глобальному рівні, коло відповідальності охоплювало б усе людство — як спільноту сучасників. Тоді кожна людина була б не тільки окремою особою, не тільки представником групи або класу, не тільки співвітчизником свого народу, а й громадянином світу серед мільярдів інших людей. Зберігалися б безпосередні ідентичності та шаблі

відповідальності, як, скажімо, громадянська відповідальність не заперечує відповідальність родинну, а охоплює й обмежує її. І так само як на третьому щаблі неприпустимо збагачувати власну родину за рахунок національного спільного блага, безвідповідально віддавати перевагу національним та особистим інтересам за рахунок людства, а надто керуватися цими інтересами на практиці.

У який спосіб уряди багатьох країн можуть перейнятися спільною відповідальністю на міжнародному рівні? Якщо проблему загального інтересу в майбутньому можна буде вирішити в колі державної відповідальності, тоді все має дійти до заснування світової держави. На користь такої держави, окрім загрози війни, свідчить зубожіння країн третього світу, що дістало надмірних масштабів порівняно з багатством індустріальних країн, які за це зубожіння здебільшого й співвідповідальні. У міжнародному масштабі це нове соціальне питання набуло більшої значущості, ніж національне питання XIX століття. Закласти підвалини бодай не світової держави, то принаймні міжнародної солідарності, яка на протипагу національним егоїзмам віддаватиме перевагу спільним інтересам людства, — важливе політичне завдання нашого часу. У цьому завданні поєднуються крах колишньої політики розвитку як політики гегемонії індустріальних країн з усвідомленням того, що вперше в глобальній екологічній політиці Північ і Південь мусять віднайти нову форму взаємовідносин.

Чимало людей уже усвідомлюють себе громадянами світу, а не тільки, приміром, скандинавами тощо. Інші прямують до такого усвідомлення, замислюючись над глобальними загрозами, які йдуть від національних держав. У будь-якому разі вищим викликом є прагнення відповідальності за все людство, а не тільки за самого себе, своє безпосереднє оточення чи спільне благо своєї країни. Навіть найдоброчисливіші люди можуть потрапити в скрутне становище, коли вони, зустрівши, скажімо, у Верхньому озері одного з п'яти мільярдів тих, хто належить до людської спільноти, не

розумітимуть його мови, не кажучи вже про його культуру. Якщо ми *не навчимося* відчувати спільну відповідальність з іншими людьми:

- ✓ за мешканця Вогняної Землі, основам життя якого ми загрожуємо озоновою дірою;
- ✓ за бразильського фермера, який спалює тропічний ліс в Амазонії, бо латифундист на півдні країни поставляє фураж до Європи;
- ✓ за всю спільноту людей, чиї основи життя зазнають шкоди чи, внаслідок зміни клімату, руйнування,

ми не знатимемо, чому:

- ✓ треба негайно покласти край використанню фтористого вуглеводню;
- ✓ у наших економічних стосунках із третім світом ми не повинні прагнути ані безпосередньої, ані опосередкованої вигоди від руйнації тропічних лісів, як цього вимагала *Комісія з енергетики* “Піклування про захист земної атмосфери” Німецького бундестагу, 1990;
- ✓ ми зобов’язані відмовитися від спалювання копалинних енергоносіїв.

І як ці вимоги зреалізувати політично, коли ми навіть не знаємо, що все це має відбутися, бо людство вже перетворилося на спільноту зі спільною відповідальністю?! Проблему докільля не вирішити в межах політичної етики національної держави — настільки ця проблема стала глобальною.

Позиція, яка виходила б за національні межі, мала б далекосяжні наслідки не тільки для економіки. З перспективи третього світу, попередження катастрофи клімату в мисленні може мати таку саму об’єднувальну в глобальному масштабі рису, яка властива економічній практиці і внаслідок чого можна було б врешті-решт заспокоїтися. Реакція цілком зрозуміла, однак у цьому разі вона, звісно, не в інтересах зазначених країн третього світу. Так само не враховують проблему клімату й критики використання атомної енергії

індустріальних країн, розцінюючи цей аргумент протилежної сторони здебільшого як пропаганду.

Як і доти, я вважаю, що треба відмовитися від використання атомної енергії, проте нині виконати це завдання складніше, бо тепер нам не уникнути національної загрози, пов'язаної з використанням атомної енергії (байдуже, хто “за”, а хто “проти”), адже ми піддаємо інші країни іншій загрозі, а саме — загрозі кліматичних змін. Піддавати загрозі інших ганебніше, ніж піддавати загрозі самих себе. І тому швидке скорочення використання копалинних енергоносіїв пріоритетніше від вимкнення атомних електростанцій. За цих обставин негайну відмову (упродовж одного—двох років) від використання атомної енергії я вважаю прийнятною тільки тоді, коли водночас, за збереження пріоритету, відповідно доклади-меться куди більше зусиль для скорочення викидів CO_2 . Це складно собі уявити, по-перше, з огляду на упущення в сфері енергетичної політики в минулому, і по-друге, враховуючи те, що найбільше навантаження на природний світ аж ніяк не пов'язано з атомною енергетикою. Для критиків використання атомної енергії — це найболючіший висновок. Проте відмова від її використання можлива. Міра її складності залежить сьогодні від того:

- ✓ чи справді глобальне скорочення викидів CO_2 на 20 відсотків до 2005 року (Рекомендація Торонто, 1988) і більш як 50 відсотків до 2050 року не надто повільне;
- ✓ чи готові ми скоротити наші викиди CO_2 до 2005 року хоча б до 50 відсотків, аби компенсувати зростання в країнах третього світу, і
- ✓ чи зможемо ми до 1995 року припинити викиди фтористого вуглеводню в Німеччині (Німецький бундестаг, 1988).

За відмову від атомної енергетики свідчить і те, що можна використати ті можливості, які ще з'являться тоді, коли все необхідне для запобігання подальшої зміни клімату буде зроблено. Такі можливості є, однак вони менші, ніж передбачалося нашим знанням про зміну клімату.

Окреслити коло відповідальності так, аби воно охоплювало все нинішнє людство, щоб кожна людина діяла відповідально стосовно кожної іншої, означало вчинити суттєвий поступ, бо за таких умов жодна людина не поставала б для іншої тільки засобом. Утім, цей поступ обмежувався б тільки людством, бо природний спільносвіт так і залишався б тільки засобом для життя людей. Світогляд, який відповідає окресленому в такий спосіб колу відповідальності, називається антропоцентричним: *anthropos*, людина, стоїть у центрі, увесь світ існує задля неї, а природний спільносвіт дістає своїх життєвих просторів тільки в життєвих просторах людини. І чи не здійснили б ми чималий прогрес, коли перетворили б принаймні антропоцентричну етику на провідний мотив діяльності в індустріальному господарстві? Щоправда, на цій стадії і вона ще неповна, ще бракує наступного кроку: цю землю, як мовить індіанське прислів'я, ми отримали не в спадок від наших батьків, ми взяли її в борг у наших дітей.

(5) Антропоцентризм — людство як замкнене суспільство

Індустріальні країни забезпечують свій добробут за рахунок життя в трьох його вимірах: життя третього світу, життя прийдешнього світу і життя природного спільносвіту. Зі сказаного зрозуміло, який поворот у мисленні треба здійснити, аби запобігти змінам клімату, коли вони шкодять тільки іншим. Очевидно, наступним кроком мають бути майбутні покоління. Оскільки проблема клімату — це проблема десятиліть, аргументація одразу виходить за межі нинішнього людства.

Щоправда, в економічній діяльності, зокрема в сільському господарстві і лісовій промисловості, готовність дбати про майбутні покоління не нова: згадаймо хоча б традицію “довгострокового” господарства, що враховує потребу збереження власних передумов. Громадськість звертає увагу на відповідальність за спадок, який доведеться передати прийдешньому світові, зокрема за наші ядерні відходи, які впродовж майбутніх тисячоліть становитимуть серйозну проблему. Тим

часом ми чуємо й інше: мовляв, діти мають відповідати за своїх батьків і тому повинні змиритися з руйнівними наслідками економіки, яка нині забезпечує “добробут”. Чи можна це виправдати тим, що ми натомість залишаємо їм у спадок культурні, наукові й технічні досягнення, які відповідно уможливають таку економіку?

Невідомо, утім, як можна співвіднести обидві відповідальності. Принаймні коло відповідальності має містити і відповідальність за те, аби прийдешні покоління мали не менше шансів для життя, ніж ті, які отримали ми самі. Про інші критерії я тут не говоритиму (пор. Birnbacher, 1988). Якщо ми розумітимемо своє самобуття також і з огляду на прийдешній світ, буде благородною практикою прагнути порівнювати ціну нашого нинішнього добробуту з відповідними досягненнями, отриманими нами у спадок. Зважати на те, на який непевний ґрунт доведеться тут стати, набагато ліпше, ніж спокійно триматися самовпевненого переконання, що прийдешній світ спокійно прийме той поступ, який для нас ще не став проблематичним.

Додавши до кола відповідальності ще й тих, кого вже немає серед живих, навряд чи можна заперечити, що в своїй діяльності люди повинні зважати на всіх інших людей — на тих, хто живе нині, на прийдешніх і на померлих. Теперішньому людству потрібно перейнятися відповідальністю за пам’ять померлих, за спадок прийдешніх і за те, щоб жодну людину не використовувати тільки як “людський ресурс”, що слугуватиме чужим інтересам, хай навіть і інтересам частини людства, як це було в національній економії. Чи сягнули б ми в такий спосіб меж людського самобуття? Чи є людство закритим суспільством? Звісно, ми належимо не тільки до тих, із ким особисто знайомі чи перебуваємо в родинних стосунках, і нині для більшості членів індустріальних суспільств, зокрема для німців, навіть власний народ не уособлює ідентичність індивіда. Однак наскільки ми взагалі маємо право обмежувати свою людську ідентичність тільки належністю до людства?

(6) Мамалізм¹⁴ — вищі тварини серед нас

Людство складається з індивідів, їхніх родичів по крові, родин, друзів і знайомих, усіх народів, тих, хто нині живе, вже померлих і ще ненароджених. Однак чому саме вони мають визначати його власну ідентичність? Чи не потрібно розуміти людську ідентичність з огляду на ширшу ідентичність? Одна людина — це ще не людина, тільки всередині спільноти вона може бути самою собою. Тому варто зробити подальші кроки в міркуваннях. Чи може людство обмежуватися тільки самим собою, нехтуючи співбуттям з іншими? Чи не належить воно до ширшого цілого, що повніше визначало б ідентичність, самобуття і відповідальність людини? Індивіди, які не мають іншого масштабу окрім самих себе, здебільшого асоціальні. Хіба те саме не стосується людства в цілому? І чи не є антропоцентризм останньою спробою — після того, як просвітництво про нашу належність до природи стало неunikним, — вважати людей, принаймні в їхніх діях, чимось ліпшим за природу, у такий спосіб виправдовуючи асоціальність у природі?

У попередньому розділі, спираючись на історію природи, я вже дав відповідь на запитання, чому людство не є закритим суспільством. Наше буття тілесне, і наше походження дає нам можливість побачити свою спорідненість із природним спільноsvітом. Через сфери сприйняття, що в них живуть живі істоти, вони взаємодіють з іншими. Використовуючи для цього свій розум — дарунок природи, — людина стає здатною відповідати за інші живі істоти. Ці останні своєю чергою у свій власний спосіб вступають у зв'язок з людиною: не через відповідальність і людську перспективу, а іншими вродженими здатностями та іншими очима, скажімо, очима кішки.

І в індивідуальному розвитку нашу людську сутність визначають не тільки наші взаємини з людською спільнотою.

¹⁴ Мамалізм (від *лат.* *mammalia* — ссавці) — принцип, за яким сфера відповідальності поширюється на вищих тварин (ссавців).

Хоча навіть наша мова, найспецифічніший з усіх людських витворів, формується передусім у Я-ти-стосунку з іншою людиною (здебільшого з матір'ю), водночас виникають і само-свідомість, і стосунки з речами та іншими живими істотами спільносвіту. Відтак мова має відношення до Я, яке дає уяві простір, до інших людей, з якими Я розмовляє тією самою мовою, спілкуючись з ними, і до позалюдського світу як предмета його уявлення. Найповніший вияв людської сутності постає для нас як дещо спільне з іншими людьми *та* як стосунок із природним спільносвітом, тобто не тільки як щось наше, а і як перенесене з людини на інших і на інше. Якби мова не була спрямована водночас і на саму себе, і на речі, вона була би подібною до річки з одним берегом.

У мові ми перебуваємо при речах так само, як у просторі — разом із ними. Потрійне відношення в мові — до самого себе, до інших і до іншого — формується одночасно з тим, як дитина спрямовує себе в простір і в ньому себе знаходить. Чи може дитина вже говорити, чи може вона вже ходити — ці головні запитання не випадково постають разом, бо обидва поєднані так само, як поєднані поняття зі схопленням¹⁵. Мало не кожне п'яте слово є просторовою метафорою; просторовим є навіть саме слово “метафора” (“перенесення”). Відтак ми не тільки живемо *в* просторі, *уже саме людське буття є просторовим*, саме такою є наша самобутність, наша ідентичність. Це проявляється також і в тому, що Я існує тільки просторово і втрачає себе в запамороченні (Schwindel¹⁶). “У глибокому запамороченні, як і в запамороченні від кружляння, розпадається не тільки просторове довкілля, а й наше людське буття взагалі”, а “отямившись від запаморочення, знову знаходять самих себе не тільки “просторово”, а й у належному порядку взагалі” (Dürckheim 1932, 403/405).

¹⁵ Німецьке слово, яким позначається “поняття” (Begriff), утворено від дієслова “хапати”, “схоплювати” (greifen).

¹⁶ На жаль, іменник “запаморочення” не передає того просторового змісту німецького “Schwindel”, який відбивається у вислові “коли голова йде обертом”.

Отже, ми знаходимо самих себе як самих себе тільки в просторі. Однак простір — це водночас ще й умова всього спільноту (Mitsein) — і з людьми, і з природним спільно-світом. Тільки в цьому спільноту ми знаходимо самих себе, свою сутність. Відповідно, людство — це не закрите суспільство. Окрім того, що індивід стає людиною лише в спільноту з іншими людьми взагалі, спільноту природного спільноту також належить до означення людства. В усвідомленні самого себе (Selbstverständnis) індивід ніколи не постає сам собою; також і людство у своєму самоусвідомленні ніколи не залишається наодинці з собою. Людство існує тільки в співіснуванні з іншими — людьми, тваринами, рослинами, ландшафтами і стихіями. Без цього його немає.

Ті інші, кого ми передусім маємо на увазі, коли людська самосвідомість відповідно осягає співіснування з іншими, — це вищі тварини, наші найближчі родичі в тваринному царстві. Спорідненість із ними потрібно переживати і позитивно, і завважуючи, що тільки деякі люди з гострим чуттям здатні побачити, як цих живих істот знищує індустрія. Наше співчуття зумовлено тим, що ці живі істоти здатні відчувати біль, а це особливо зближує їх із нами. Тому коло відповідальності, виходячи за межі людства, поширюється й на спільноту всіх тих, хто може відчувати біль. Антропоцентристська етика на звертає на це уваги, вважаючи, що навіть вищі тварини є тільки засобами до життя людей, і тому масове знищення тварин цілком виправдане, бо це є способом виробництва засобів до життя.

Коли сфера відповідальності поширюється на вищих тварин, то, на відміну від попередніх розширень кола відповідальності, між усіма живими істотами, що входять до цього кола, не існує взаємних стосунків відповідальності, бо відповідальність є специфічно людським способом сприймати спільне буття. Спільним найвищим поняттям тепер буде буття для інших. У наступному розділі я ще спробую показати, якою мірою ми здатні враховувати існування природного спільноту з його власної перспективи. Натомість тут я запитую передусім нас, людей: як ми можемо спілкуватися з

тваринами, аби по той бік людської спільності не стати не-людьми. Практична відмінність з нашого боку полягає в тому, що, заносючи тварин до кола відповідальності, ми сприймаємо їхнє власне право в природному цілому, а не розглядаємо їх тільки як засоби для нашого власного життя. Думка, що ми повинні сприймати тварин в їхній самоцінності, не нова: вже Платон¹⁷ характеризував доброго вівчаря тим, що він “переймається турботою за вівцю”, а не “як якийсь дармоїд, що намислив добряче пригоститися на бенкеті, або коли з огляду на прибутки — то так, ніби він здирник, а не пастух” (“Держава”, 345 cd¹⁸). Ця ситуація докорінно відрізняється від масового промислового знищення тварин, коли попри те, що їх врешті-решт не тільки подоять і пострижуть, а й з’їдять, їм перед смертю дають деякий час пожити.

З огляду на досягнений нині щабель розвитку антропоцентрична картина світу і людини видається проявом своєрідного людського шовінізму. У філософії таку картину світу найпослідовніше обґрунтував Рене Декарт¹⁹, позбавивши людину простору і натомість наділивши простором природний спільносвіт, витлумачивши людину як *res cogitans*, мислення, а природу — як *res extensa*²⁰, яка за своєю сутністю є нічим іншим, як протяжністю. Уже в цьому неприродному визначенні людини та антигуманному визначенні природного спільносвіту новоевропейський суб’єкт втратив

¹⁷ Платон (Platōn, 427—347 до н.е.) — давньогрецький філософ, фундатор філософської діалектики, яка постає через діалогічне мовлення, а також математичного методу, що виходить за межі чуттєвого світу й пов’язаний зі світом умовних сутностей — ідей.

¹⁸ Платон. Держава. Переклад з давньогрецької та коментарі Д. Коваль. — К.: Основи, 2000. — С. 28.

¹⁹ Декарт (Descartes) Рене (1596—1650) — французький філософ і математик, один із фундаторів новоевропейського раціоналізму, парадигмою якого постає розум і самосвідомість, які стають мірилом будь-якого знання.

²⁰ *Res extensa* — річ протяжна (*лат.*), *res cogitans* — річ мисляча (*лат.*) — найважливіші поняття філософії Декарта, якими він позначав відповідно матеріальну та духовну субстанції. У філософії Спінози протяжність і мислення втрачають самостійний характер, стаючи атрибутами єдиної субстанції.

себе в світі задовго до того, як індустріальне суспільство за своїм образом перетворило *res extensa* на економічні ресурси. Той факт, що в цьому образі ми не впізнаємо самих себе, ще раз виводить за межі антропоцентричного порядку влади й панування.

Та й коли ми знайдемо себе принаймні серед вищих живих істот, решта природного спільносвіту однак і тепер лишатиметься тільки засобами до життя для людей та їхніх природних співродичів. З огляду на це хоча й досягнуто прогресу в подоланні антропоцентризму, однак тільки на шаблі так званої мамалістичної етики. Чи можемо ми на цьому зупинитися? Чи можна зайця й мишу зарахувати до природного спільносвіту, а дерева й квіти, навпаки, вважати тільки засобами? І як бути зі знищенням тропічних лісів?

На Землі існують мільйони видів живих істот. Може п'ять, може п'ятдесят, ми не знаємо напевне. 1,4 мільйона видів каталогізовано науковцями. Однак ми бачимо, що багатство видів у тропічних лісах, найбільші з яких ліси Амазонії, вдсятеро чи навіть у сотню разів більше, ніж у нас. Наприклад, там росте майже 25 000 видів дерев, зокрема пальми й ліани, а у нас — тільки тридцять. Лише на одному виді дерев можна нарахувати триста видів комах, серед яких половина може існувати тільки на цьому виді дерев. Отже, якщо буде зруйновано первісний ліс в Амазонії і відповідні райони в Африці та Індонезії, від розмаїття видів землі залишиться тільки невелика частка. Як ми, люди, дійшли до того, що, зважаючи на вищих тварин, руйнуємо це розмаїття? Їм та іншим живим істотам, які віддані нашій опіці, ми повинні дати імена. Замість цього ми їх не хочемо знати і вбиваємо. Зараз цей процес здійснюється майже в десять тисяч разів швидше, ніж вимирання видів до появи людини. Такої загрози катастрофічного вимирання видів, як нині, в історії природи ще не було.

(7) Біоцентризм — спільнота живих істот

Велика ідея Альберта Швайцера²¹ полягала в тому, що хоча не всі живі істоти рівні, однак до життя кожної з них потрібно ставитися з благоговінням і відповідально з ними діяти. “Етика — це безмежна відповідальність за все живе” (1923/1974, II.379)²². Безперечно, це суттєво розширює коло відповідальності порівняно з відповідальністю тільки за царство тварин, здатних відчувати біль. Та чи обмежується страждання тільки болем? Хто має якийсь стосунок до рослин, знає, що вони є найчутливішими живими істотами і можуть по-своєму страждати, хоча й не так виразно, як тварини, але від того не менш інтенсивно. Звісно, здатності людей до жалю до інших живих істот різні. Друзі тварин зрідка бувають водночас і прихильниками рослин. Існує також і третя група, куди належать ті, хто має найбезпосередніший стосунок до стихій: води, хмар, повітря й вітру, світла й туману, річок, ландшафтів і морів.

І хоча коло відповідальності окреслено набагато чіткіше, ніж у “мамалізмі”, адже за критерій тепер править саме життя, та водночас виникає нова проблема: мається на увазі те, що ми живемо за рахунок іншого життя. Якщо виходити з антропоцентристської позиції, то доки унеможлиблюється очевидний канібалізм, немає проблеми. Попри це ми не можемо не враховувати наших найближчих родичів у природній еволюції природи, безтурботно поїдаючи їх. Щоправда, вегетаріанство може бути певним виходом із цієї скрутної ситуації. Більшість вегетаріанців доволі чітко розрізняють вищі тварини, яких вони не їдять з принципу, і рослини, яких вони їдять досить безтурботно, так, начебто ці останні не мають своєї самоцінності в цілому природи. Я маю підозру, що багато хто з них хотів би тим самим

²¹ Швайцер (Schweitzer) Альберт (1875—1965) — німецько-французький мислитель, представник філософії культури; на основі філософії життя висунув етичний принцип “благоговіння перед життям”. Див.: Альберт Швейцер. Благоговение перед жизнью. — М.: Прогресс, 1992.

²² Див.: Альберт Швайцер. Благоговение перед жизнью. — С. 218.

плекати одне життя за рахунок іншого. Згідно з етикою благоговіння перед життям цей вихід закритий. Та уявімо собі, що людство не позбавлятиме життя ані тварин, ані рослин, тоді йому доведеться жити тільки за рахунок фруктів, молочних продуктів і ще, звісно, за рахунок вирощуваних овочів. Щоправда, для теперішнього населення світу це цілковито неможливо.

Альберт Швайцер, якому інколи закидають ідеалізацію природи, бачив цю проблему досить чітко: “Світ — це жахлива вистава самосуперечності волі до життя. Буття стверджує себе за рахунок іншого життя, одне знищує друге”. “І я також підпорядкований самосуперечності волі до життя. Моє існування перебуває в конфлікті з тисячами видів. Необхідність знищувати життя і завдавати йому шкоди властива й мені” (а.а.О. 381/387)²³. І навіть коли всім доведеться стати вегетаріанцями, аби уникнути того жахливого факту, що людське життя стверджується тільки за рахунок іншого життя, — це не буде виходом із ситуації. Ми не повинні мати жодної ілюзії, що можна вийти з харчового ланцюга природи, в якому одне існує за рахунок іншого. Що більше, ми є частиною природи тією мірою, якою безупинно беремо участь у цьому процесі. І то більше можемо ми відчувати, як страждає природа від такого становища, і — як сказано в Посланні св. апостола Павла до Римлян — очікує на те, що люди подадуть знаки визволення з рабства минушого²⁴.

Благоговіння перед життям є вагомим кроком подальшого подолання людської зверхності, після того як враху-

²³ Там само. — С. 219.

²⁴ “19 Бо чекання створіння очікує з’явлення синів Божих, 20 бо створіння покорилося марноті не добровільно, але через того, хто скорив його, в надії, 21 що й саме створіння визволиться від неволі тління на волю слави синів Божих. 22 Бо знаємо, що все створіння разом зідхає й разом мучиться аж досі. 23 Але не тільки воно, а й ми самі, маючи зачаток Духа, і ми самі в собі зідхаємо, очікуючи синівства, відкуплення нашого тіла”. Послання св. апостола Павла до римлян // Новий Заповіт Господа і спасителя нашого Ісуса Христа. — United Bible Societies. — 1980. — С. 187.

вання вищих тварин стало виходом за межі антропоцентричної етики. Коло відповідальності охоплює тепер усіх живих істот у їхньому власному праві та власній самоцінності в цілості природи. Усі вони є тим, в чиєму колі ми, люди, отримуємо шанс людяності. Тепер залишається неохопленим тільки так званий неживий світ. Благоговіння перед життям не заперечує того, що цей останній використовуватиметься тільки як засіб і не матиме власного права в універсумі природи. Однак чи можна уявити, що море й небо існують тільки задля риб і птахів і не мають власної цінності?

(8) Фізіоцентризм — світ як ціле

Попередніми розширеннями кола відповідальності (від індивіда до його особистого оточення, а звідти до нації, спільноти народів і людства загалом, охоплюючи й прийдешні покоління, і, нарешті, через людство в цілому до всіх живих істот) коло тих, кого треба брати до уваги в людській діяльності задля самих себе, незмірно збільшилося. У діяльності нам і так досить складно вдається враховувати інші живі істоти принаймні настільки, наскільки шкода, яку ми їм завдаємо, повертається й до нас. Тим більше на це й досі не спроможне індустріальне суспільство в своїй діяльності. Та чи не буде тоді абсолютно утопічним вимагати зважати на інших живих істот задля них самих, тобто не тільки там, де наслідки цієї діяльності відбиваються на людях?

В екологічній кризі індустріального суспільства могла бути зреалізована тільки одна утопія, і вона ще не завершена. Досі тільки якийсь менший шовінізм заступив якийсь більший шовінізм. Національний шовінізм набагато вужчий, ніж шовінізм антропоцентричний, і легка зверхність благоговіння перед життям щодо космосу, який утворює для цього простір, вже не править за таку тверду оцінку. Так само будь-яка зверхність однієї частини світу над іншою є спільною ознакою і спільною хобою — звісно, не однаковою мірою — усіх семи форм етики, які я тут виклав одну за одною.

Уявімо собі малізну біосфери в космосі: життя, яке ми знаємо, обмежено тільки нашою планетою, а ця остання є мало не точкою у Всесвіті. Знову-таки на континентах Землі життя є явищем, яке існує тільки на поверхні; у морі живі істоти існують і на глибині 11 тисяч метрів, але це становить тільки 2 тисячні діаметра Землі. Яким тонким шаром життя вкриває суходіл, видно на крутому березі або з викопаної ями, коли на рівні тридцяти або п'ятдесяти сантиметрів закінчується гумус. Отож життя обмежене, воно обмежене й межами стихій. Та що дає життю простір: земля і море, повітря і світло, стихії життя — чи не належать і вони до сфери відповідальності, яка визначає міру нашої людськості як живих істот?

Чотири стихії є немовби письмом життя. Щоб зерно вкорінилося й проросло, рослина потребує землі, води, повітря й світла (енергії для фотосинтезу). Де квітне рослина, там бувають і стихії, з якими насінням пов'язані рослини. Тваринний світ також живиться рослинами. Межі, з яких походить усе це життя, є як “дефініції” визначеннями стихій, тож тільки із зустрічі, або співіснування, повітря й світла з водою і землею видно, на що ці чотири стихії здатні: породити життя, коли в них впало животворне зерно.

Чи можна припустити, що ми не повинні так само зважати на можливість життя, як і на саме життя? Три з чотирьох стихій під великою загрозою. Земля — через отруєння ґрунтів, вода — внаслідок отруєння морів і річок, а також ґрунтових вод, так само і повітря отруєно через структурні і динамічні зміни, скажімо руйнацією озонового шару і зміною клімату. Четвертій стихії, вогню або світлу чи енергії, хоча б у вигляді сонця, начебто ніщо не загрожує. Однак і тут виникає небезпека, що сонячне випромінювання із сукупності енергії індустриальних країн дедалі більше вилучається, а інші форми енергії з землею, водою і повітрям вочевидь не так легко утворюють життя порівняно зі збереженим еволюцією природи поєднанням чотирьох стихій. Чи мають значення ці зміни стихій тіль-

ки як зміни умов життя, чи вони мають значення і щодо самих цих стихій?

Коли, пливучи морем, я розумію, що не в змозі вже в ньому купатися, мене охоплює жаль не тільки тому, що я не можу купатися, і не тільки за риб та інших морських тварин, а й за саме море. Чи спокійне воно й лагідне, чи хвилюється, викликаючи страх і загрожуючи все поглинути, — воно має свою власну вдачу і свою власну гідність. Ми забруднюємо не тільки воду й позбавляємо поваги інших живих істот, змушуючи їх жити в нечистотах та отруті, ми забруднюємо і саме море, замість того щоб боятися та любити його. У ньому зародилося життя, і не тільки спадкоємці заслуговують благоговіння, а й прашури. Так само я занепокоєний, коли бачу поле, на якому і на узбіччі якого вже не росте дика трава. Мене охоплює смуток за рослин, які вимерли, окрім цього і сама земля викликає в мене жаль, адже вона вже не в змозі породити все це життя.

Ще важче сприймати атмосферу в усій її повноті. Це й викликана сонцем енергія, що приводить атмосферу в рух, це й вітер, що здійснює хвилі на воді. Та й хвилі, яких без вітру не було б, є, власне, рухом води, спричиненим вітром, а останній, своєю чергою, є власним рухом повітря. Те, як тісно вітер пов'язаний з життям, ми переживаємо, коли він проходить крізь дерева і усе відмерле повертає землі. Та ще більше, ніж вода, яка в штиль тільки врівноважується, атмосфера також заспокоюється. Вона проникає скрізь, а завдяки світлу сама стає світлою, утворюючи небо над землею. Сама атмосфера виникла з початками життя і серед чотирьох стихій найтісніше пов'язана з розвитком життя. У ній рослини тягнуться до світла, а тварини дихають, і все це так невиразно, що навряд чи можна відчути. Тепер і вона втягнена в коло руйнації. Усе це жаль тільки задля живих істот? Хіба атмосфера в своєму власному існуванні варта менше поваги, ніж земля і море або ті чи ті живі істоти? Напевне, ні.

Сфера відповідальності тепер настільки вагома, що ніщо більше не повинно існувати тільки задля іншого: ані частина

людства тільки задля якоїсь іншої частини, ані інші живі істоти тільки задля людей, ані стихії життя тільки задля живих істот. Усі вони мають власну самоцінність у природному універсумі, задля самих себе варті того, щоб у своїй діяльності на них зважали ті, кому розум, дарований природою, дає можливість вглядіти цю самоцінність. У цьому колі вже не тільки співіснування з іншими людьми й іншими живими істотами є мірою нашої людської самобутності, а й увесь спільносвіт. Не людина є мірою всіх речей, а все, що існує з нами, є мірою нашої людяності.

IV. ОСНОВНІ ІДЕЇ ГОЛІСТСЬКОЇ ЕТИКИ

Таке розширення кола відповідальності, що дасть можливість людині брати до уваги не тільки саму себе, а й увесь природний спільносвіт у його самоцінності, поєднується з відповідним розширенням людського самопізнання. Той, хто не тільки гіпотетично дотримується такої думки — приміром, під час прогулянки, — а й не відступає від неї, врешті-решт стає іншим, ніж був досі. А зміненому самопізнанню відповідає й змінена діяльність. Утім, у поступі від одного шабля до наступного ми стаємо не тільки іншими, а й самими собою. Тільки так людина цілковито приходить до світу.

Як людина приходить до світу

Якщо я сприймаю себе, по-перше, як певне тіло поряд з іншими тілами, тоді моя увага обмежується тільки власним тілом і не враховує того, що я усвідомлюю себе ще й, по-друге, сином своїх батьків чи частиною людської спільноти і відповідно до цього поводжуся. По-третє, оця розширена ідентичність вплетена до іншої ідентичності, пов'язаної з належністю до своєї країни. Отож я розширюю своє самобуття так, щоб з огляду на власне тіло і своє особисте оточення не ігнорувати інтереси відповідного суспільного загалу (Allgemeinheit). По-четверте, я сприйматиму себе громадянином світу, до того ж уже нездатним жертвувати інтересами міжнародної спільноти тільки задля національних інтересів. По-п'яте, ідентичність громадянина світу розширюється, коли я як людина беру до уваги і попередні, і майбутні

покоління. На цьому шаблі антропоцентристи вважають, що знають, *що* вони винні іншим і від чого все це залежить. Однак той, хто, по-шосте, не вважає людство закритим суспільством і, по-сьоме, розглядає тварин і рослин як наших родичів за історією природи, осягатиме самого себе як “життя, яке прагне жити, серед життя, що прагне жити” (Schweitzer 1923/1974, II.377), і як людина вже не завдаватиме шкоди біосфері в цілому. Тоді на останньому кроці, по-восьме, ми пізнаватимемо цілість природи як нашу власну, що в ній знімаються (*aufgehoben wird*) усі попередні шаблі ідентичностей і увага до цілого передує увазі до всього іншого.

Дедалі всеосяжніше розуміння людської особистості і подолання (*Aufgehobensein*) вузького означення в означенні ширшому відповідає цілісності (*Ganzheitlichkeit*) людського буття-в-світі, яке, знову-таки, починається з просторовості. Мешкають не тільки у власній квартирі, а й у будинку, в якому вона розташована, на вулиці, на якій стоїть будинок, у міському кварталі, де пролягає ця вулиця, в країні, що до неї належить місто, на континенті, на якому розміщена країна, на Землі, до якої належить континент. Затишність чи незатишність міста проявляється в тому, чи так само добре в ньому жити, як і у власній квартирі, чи можна в них обох однаково жити, як удома. Нині це означає, що на Землі загалом можна бути як удома, а тому людське самобуття не може обмежуватися ані порогом будинку, ані кордонами окремих країн.

Відтак думати з *власної перспективи* можна по-різному. Усе залежить від міри відчуття належності до світу. “З власної перспективи” людина може мислити егоцентрично, націоналістично, антропоцентрично і фізіоцентрично. Отже, людина може мислити не тільки антропоцентрично, як вважає дехто, бо егоцентричне мислення *це*, а фізіоцентричне *вже* не є антропоцентричним. Здається, найпростіше було б показати відмінність між егоїстичною та альтруїстичною поведінками, як це й роблять зазвичай. Але ж і їх не варто різко розводити, бо й думка про іншого має бути

складником власного самобуття. Адже християнська заповідь любити ближнього свого не означає, що треба поводитися альтруїстично; радше вона стверджує, що іншого треба *любити як самого себе*, поєднуючи ставлення до іншого зі ставленням до власного самобуття. Не можна іншого сприймати без самого себе, а самого себе — без іншого. Того факту, що йдеться тут не тільки про іншого, а й так само про самого себе, легко не завважити. Універсальний шабель, на якому ми можемо більш-менш всеосяжно мислити на основі власної перспективи, і врешті на восьмому шаблі, що охоплює всю природу, ставитися до людського та природного спільносвіту як до самих себе, одразу ідентифікує всі відносини до інших та іншого зі ставленням до самого себе.

Дехто вважає, що порівняно з дотеперішнім шаблем людського саморозуміння буде надмірною вимогою думати так масштабно, як впливає з попередніх міркувань. Та чи не здійснило б людство чималий поступ, якби, на протиположності теперішній діяльності, зорієнтованій на національні інтереси, діяло, передусім зважаючи на інтереси людства в цілому, зокрема на інтереси майбутніх поколінь? Цей аргумент навряд чи буде філософським запереченням правильності орієнтира, що потребує фізіоцентричного мислення, хоча в політичному аспекті він може послабити радикальність філософської ідеї. Проте я не підтримую й політичного ослаблення, бо хоча й не можна робити все разом, однак деякі кроки можна синхронно розпочинати робити на всіх восьми колах відповідальності.

Думати з власної перспективи, водночас долаючи межі свого тіла, було б куди простіше, якби Земля лишалася центром універсуму, і ми, люди, хоча й не були б центром, проте мешкали б довкола нього. Думати з власної перспективи означало, за Платоном, думати космічно: рух людської душі треба спрямувати на небо, щоб ми, “спостерігаючи коловерть розуму на небі, здобули користь задля кругообігу нашого власного мислення, який споріднений тому небесному”

(“Тимей”, 47 b)¹. Ті, хто цього не розуміє, повинні принаймні сприймати те, що їм належить, з перспективи Землі, як, скажімо, вівчарі дбають про овець задля них самих, а не тільки задля молока та шерсті. Втрата геоцентричної картини світу, спричинена коперніканським переворотом, який поклав початок новому часові, неабияк ускладнила можливість думати ширше, виходячи водночас зі своєї власної перспективи,

У політиці, однак, можна зробити велику помилку: не вірити в людей. Не треба впадати в ілюзії, проте хто стверджує, що світ поганий, і відповідно поводить себе, робить цей світ ще гіршим, ніж він є. Без надії ми губимося також і в політиці. Аби світ став ліпшим, треба вірити в те, що він не безнадійно зіпсований. Він і справді зіпсований, але не безнадійно. Без віри в людей немає й демократії.

Христос мовив: “Благодаттю Божою я те, що є” (1 Кор 15.10); в інших релігіях люди також пізнають себе вперше тільки через Бога. Через спричинену коперніканським переворотом секуляризацію новочасове західне суспільство поступово втрачає цю опору. Замість того щоб з огляду на самих себе як тих, хто є “співробітниками Божими” (1 Кор 3.9), хто створив світ во Христі (Кол 1. 16), прагнути йти дорогою життя, новочасова людина, орієнтуючи на свою антропоцентричну картину світу, приходить до світу досить обмежено. Мислити з власної перспективи означає: думати про індивіда, про власну родину, про власний стан, про власний клас чи власну країну; але це мислення тривалий час не орієнтувалося на людство в цілому, про що свідчить колонізація третього світу, яка призвела й до кризи клімату.

Аби мати змогу думати про самих себе й після втрати геоцентричного та християнського світоглядів, нам лишається єдиний шлях — шлях *розуму*. Його проклав Іммануїл Кант. Щоправда, треба відрізнити речі природи, щодо яких чинні закони природи, від природної цілості, якій ці закони відповідають. Така *єдина* природа, як вважав Кант, “ставить

¹ Див. російське видання: Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. в четырёх томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1994. — С. 450.

розум керівником (Regiererin) нашої волі” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 4)². Розум відтак є дарунком природи, а ця остання є не тільки нашою, людською, природою, а й природою загалом, тому через цей дарунок пізнаємо ми й моральний закон: “чини так, немовби максима твоєї дії через твою волю повинна була стати універсальним законом природи” (*там само*, A 52)³. Однак діяти так не означає мати обов’язок щодо інстанції, яка протилежна нам самим, а є нашою волею згідно з власним поглядом, тобто так, немовби ми самі собі покладаємо закон із внутрішньої дії. Тож у природному дарунку розуму ми знаходимо не тільки людську міру нашої людськості. Таким чином, думати з власної перспективи означає зважати не *тільки* на свою перспективу, а й на перспективу природної цілості, бо в нас природна цілість стає розумною. Здатність діяти розумно є в людині живим дарунком природи. Який план природи закладено в людській історії, Кант окреслив у своїй праці “Ідея універсальної історії у всесвітньо-громадянському плані” (1784)⁴.

Таке Кантове тлумачення може здатися незвичним для тих, хто, зважаючи на його практичну філософію, пригадує передусім Кантове прагнення розмістити свободу за межами чуттєвого світу, а цей останній — згідно з тодішнім станом науки — цілковито підпорядкувати детерміністським законам природи, а не мислити його за поняттями свободи. Хибність цієї думки полягає в тому, що *речі природи* (вони, за Кантом, підпорядковані детермінізму) ототожнювалися з *природою* як такою, а суще — з буттям, завдяки якому воно існує.

Ідея, що людині, коли вона “дослухається до природи”, властиве розумне бачення взаємозв’язків цілого, тобто “логос”, народжується в грецькій натурфілософії (див. Фрагменти

² Див. російське видання: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. — СПб.: Наука, 1995. — С. 83.

³ Там само, с. 84.

⁴ Див. російське видання: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6. — М.: Мысль, 1966. — С. 5–25.

Геракліта, Diels-Kranz, В 112)⁵. Кант не заперечував цю ідею, наголошуючи, втім, на тому, що розум є дарунком природи *людини*. Звісно, будь-яка наша ідея є *антропоморфною*, людською, бо, згідно з Юкскюлем, усе, що ми бачимо, постає для нас крізь перспективу ока (*augenhaft*). Однак із цього не випливає, що нам треба думати *антропоцентрично*, тобто розглядати природу тільки крізь призму людських інтересів, не зважаючи на природний спільносвіт у його самоцінності. Так само із самобутності індивідуальної поведінки аж ніяк не випливає егоцентризм. Оскільки сам Кант вважав себе антропоцентристом, ми не повинні дотримуватися його шляху, однак при цьому маємо зважати на антропоморфізм людського мислення й визначати мету людської волі природною цілістю.

Наскільки всеосяжним є мислення з власної перспективи, є запитанням, яке стоїть перед нами інакше, ніж перед Кантом. За його часів ішлося про те, щоб відповідально мислити з перспективи людства. Пруський дух був до цього відкритий. Хоча націоналізм, який поставав разом з Французькою революцією, приніс брутальну реакцію, водночас у модерній правовій державі виникали нові форми сприйняття *спільної* відповідальності. Така відповідальність потребує не тільки індивідуальної відповідальності за *загал* (*Allgemeinheit*), у якому індивіди взаємопов'язані так, що ідентифікують себе з ним і самі сприймають спільну відповідальність. Де ж сьогодні це спільне сприйняття спільної відповідальності у відносинах індустріальних країн із країнами третього світу і де сприйняття спільної відповідальності за природний спільносвіт? Ми поводимося так, наче цю відповідальність не можна обґрунтувати з нашої власної перспективи. Проте вимога демократії полягає в тому, що вже не імператор і не король є суб'єктами спільної відповідальності, а тому і в людській самосвідомості, і в політичній сфері потрібно сформулювати відповідні глобальні універсалиї.

⁵ Пор.: “Розсудливість — найвеличніша чеснота і мудрість — істину казати, й діяти, до природи дослухаючись”. — Тихолаз А.Г. Геракліт. — С. 128.

Аристотель⁶ вважав людину за своєю природою політичною істотою (“Політика”, 1253 а 3)⁷, тобто вбачав нашу політичну суть у тому, щоб у спільному існуванні з іншими й іншим сприймати політичну, тобто спільну відповідальність, як визначення природи. *Тож у нас природа стає політичною.* Політичні перетворення нового часу довели спільну відповідальність в одній частині світу до рівня відповідальності модерної правової держави; щоправда, цей процес відбувся тільки в деяких суверенних країнах. Тепер повстання на захист природи повинно призвести до утворення подальшої спільності, без якої ми не зможемо легітимувати відповідальність за глобальну діяльність індустріальних країн, яка виходить за межі організацій окремих держав. Метою цього повстання є справедливість у цілому, або *мир із природою* як злагода частини з цілим у світовому універсумі. У нас природа доходить мови, відтак мислити з її перспективи означає мислити з нашої перспективи, адже в нас вона стає політичною. Від нас залежить, наскільки природа сприймає або відкидає шанси свободи, закладені нею в людях.

Той факт, що наше спільнобуття і з іншими людьми (зокрема, з людьми третього світу), і з природним спільноsvітом властиве сутності людини, не є новою ідеєю. “Я не знаю, чому завжди говорять тільки про людство?”, — запитував Новаліс⁸. “Хіба не належать тварини, рослини й камені, зорі і повітря також до людства і хіба людство не є тільки нервовим вузлом, у якому безконечно зв’язуються нитки, які збігаються звідусіль? Хіба можна визначити його без природи? Хіба воно настільки відрізняється від інших видів природи (Naturgeschlechter)?” (1799. Randbemerkungen zu Schlegels

⁶ Аристотель Стагирит (384—322 до н.е.) — видатний давньогрецький філософ і вчений, учень і критик Платона.

⁷ Аристотель. Політика. Переклад з давньогрецької Олександра Кислюка. — К.: Основи, 2000. — С. 17.

⁸ Новаліс (Novalis) [справжнє ім’я — Фридрих фон Гарденберг (Hardenberg) (1772—1801)] — поет і філософ доби раннього німецького романтизму. Одним із найважливіших складників мислення та творчості Новаліса є поетично-релігійний натурфілософський пантеїзм, що й пояснює інтерес до нього Маєр-Абіха.

Ideen, § 51.) Із пізнанням природи через чуттєвий світ треба пов'язати досвід тієї самої єдності й загальності в нашій власній людській природі, аби в такий спосіб відчувати себе вдома у світі в цілому. Що більше, ми переживаємо природу зовнішнього світу тільки тоді, коли пізнаємо його в єдності як наш власний, внутрішній світ, тобто коли природний спільносвіт ми пізнаємо як самих себе, у цьому пізнанні пізнаючи й самих себе. Це програма альтернативної науки. Ми переживаємо також нашу внутрішню природу тільки тоді, коли водночас заново її відкриваємо як природу чуттєвого світу.

Загальна структура людської особистісності (Personalität), якою вона проявляється з розвитком кола відповідальності, є мостом від універсальності людської ідентичності, якою вона постає в модерній правовій державі, до далекосяжнішої ідентичності, в якій спільнобуття з природним спільносвітом є ще одним складником людської сутності. Ми не тільки індивіди, сини або доньки, ми не тільки громадяни держави, ми ще й громадяни світу, а також члени спільноти природи, її цілості. Ця цілість не є сумою всіх тих, хто до неї належить; радше всі його складники разом є тим, чим вони є, тільки в багатоманітному визначенні, якого їм надає ця цілість. Для людини це означає щось інше, ніж для кішки, соняшника й моря; однак для них усіх це має однакову вагу. Справді, *зі своєї власної перспективи* ми вперше починаємо думати й діяти тільки тоді, коли з огляду на глобальну відповідальність ці думки й дії походять з природи — нашої власної природи.

Те, що частини визначаються цілим, а саме — шаблями різних “спрощень” (Simplifikationen), є основною ідеєю натурфілософського голізму мого батька А. Маєр-Абіха⁹ (A. Meyer-Abich 1934, 1935). Він вважав, що мати доквілля означає “для живої істоти ніщо інше, як знову-бути-складником вищої цілісності (Selber-wieder-Glied-Sein in einer übergeordneten Ganzheit). Цілісності існують завжди тільки в цілісностях”

⁹ Маєр-Абіх (Meyer-Abich) Адольф (нар. 1893) — німецький натурфілософ, представник методологічного голізму, який, виходячи за межі метабіології, прагнув створити нову онтологію на основі так званого онтичного голізму.

(А. Мейер-Абіх 1950, 52 f). Якщо й людська особа так само цілісно поєднуватиметься зі своїм соціальним і природним спільносвітом і так само більш-менш осяжно визначатиметься згідно з вище розвинутою системою шаблів, то й фізіоцентричній картині світу відповідатиме етика і політична філософія. Адже сприйняття глобальної відповідальності в злагоді з природою, яке долатиме межі всезагальності правової держави, а отже й здійснення політичного природного призначення людини, відповідає програмному положенню голізму як *філософії політичної людини* (А. Мейер-Абіх 1935, р. 27).

Культура: людський внесок в історію природи

У фізіоцентричній картині світу, яка, за міркуваннями попереднього розділу, має заступити місце антропоцентричної, усе живе й неживе має власну самоцінність у природному цілому. Така позиція не є поверненням до геоцентричного космосу античності. Адже константним орієнтиром (*ruhende Bezugspunkt*) для всього, що здійснюється, постає наразі не Земля, а природа в цілому, довкола якої все має обертатися.

Вимога зважати на все в його самоцінності і ніщо не розглядати тільки з огляду на нашу власну користь чи з позиції інших наших власних інтересів здається нездійсненною. Адже з цієї вимоги випливає запитання: якщо ми повинні поважати й зберігати все, що існує, то чи не мусимо ми утримуватися від будь-яких змін у світі? Чим тоді нам доведеться харчуватися? Зрештою, тоді й скульптор не повинен тесати камінь, щоб створити скульптуру, бо камінь тоді стане іншим, ніж був досі. І чи не буде це ударом по його самоцінності?

Залишити світ так, ніби нас у ньому не було, неможливо, та це й не є сенсом людського життя, яким воно постає в історії природи. Для чого ми були б потрібні, якби світ із людьми не був інший, ніж світ без людей? Прагнення будь-що перешкоджати змінам я вважаю хибним. Як на мене, саме з огляду на спричинену індустріальним суспільством руйнацію природного спільносвіту чимало людей вважає, що

людина не створена для збагачення світу чимось ліпшим. Із цим висновком я не можу погодитися. Попри те, що впродовж двох минулих століть ми так бездумно переймалися перетворенням світу, попри те, що цьому справді треба покласти край, я не вважаю, що ми повинні відмовитися від подальших змін.

Потрібно взяти до уваги дві речі, аби після минулих помилок не капітулювати, але й не призвичаїтися до антропоцентризму з його неухильною залізною логікою. По-перше, усі речі і всі живі істоти мають свою самоцінність не в їхній окремішності, а в *природному цілому*. У самому центрі стоїть не окрема річ або жива істота, не вид, а *природа в цілому*, і це має значення для всіх них, а не тільки для людей. Як людина тільки тоді цілковито думає з власної перспективи, коли вона думає з перспективи цілості, так само і всі інші речі та живі істоти згідно зі своєю сутністю великі, як і весь світ, тобто вони отримують своє власне визначення від цілості.

По-друге, природний взаємозв'язок усіх живих істот і речей, який у другому розділі я назвав спільнобуттям, є історичним. *Природа має історію* — минуле й майбутнє. Вона прямує до чогось, що ще має стати. Творення перебуває в процесі, воно ще не завершене і ще тривалий час не дістане свого завершення. “Бог... є метою природи, причому такою метою, з якою вона має урешті-решт ввійти в гармонію”, — говорив Новаліс (1798/99, *Das Allgemeine Brouillon*, § 60). Природа розвивається, виходячи за межі того, чим, власне, вона є. Я вважаю, ми, люди, повинні сприяти тому, щоб цей процес здійснювався. Проте тоді і для нас, і для природного спільносвіту залишається відкритим питання, наскільки річ чи жива істота в наявному бутті вже досягла або ще може досягти свого історичного призначення. “Звісно, коли йдеться про природу предмета, то останню треба розглядати в її природному, а не зіпсованому стані”, — слушно зазначав Аристотель (“Політика”, 1254 а 36 f.)¹⁰, і цю настанову тепер ми

¹⁰ Пор.: Аристотель. Політика. — С. 20.

можемо застосовувати й до історії природи загалом, виходячи за межі нинішнього становища. Тоді самоцінність речей і живих істот у природній цілості є тим, що з них може *стати*, коли в них цілість виповниться так, як це закладено в їхньому окремішньому тут-бутті: самоцінність — це їхня природа як сукупність їхніх ліпших можливостей, або їхня ентелехія¹¹. Поважати все в своїй самоцінності і є принципом фізіоцентристської етики, і будь-який сучасний стан потрібно оцінювати *згідно із цим принципом*.

Наука вже з'ясувала, за яким напрямом рухалася дотеперішня історія природи. Її вихідний пункт, який ми космологічно екстраполюємо як першовибух (Urknall), був, сказати б, найнуднішим станом світової історії: це була настільки безформна енергія, що в ній не було жодного розрізнення. Та впродовж наступних мільярдів років із цієї зарядженої точки утворився майже вічний, дедалі ліпший і дедалі розмаїтіший космос, універсум, а на нашій планеті — багатюще розмаїття життя. Усе це виникло з одного, з природи. Із творчої сили світ розвинувся до зоряних систем, світла й темряви, неба й землі, суші й води, гір і низин, тварин і квітів, дерев і каміння і, нарешті, сягнув людства в усіх його небесних спрямуваннях. “З тихими вагою й противагою рухається природа туди й сюди, і так виникає Там і Тут, Верх і Низ, Доти й Потім, чим започатковуються всі явища, які постають перед нами в просторі й часі” (Goethe, НА XIII. 316). Усе, що вона створює (це стосується й нас), гідне загибелі, як говорив Гьоте в іншому місці (НА XIII, 45)¹².

Загальний напрям цього розвитку — в тому, що в дедалі більшому розмаїтті утворюються нові й нові форми. Однак трапляється й регрес. Скажімо, внаслідок індустріальної

¹¹ У філософії Аристотеля постає як цільова причина розвитку предмета, як кінцевий результат актуалізації його мети.

¹² Гьоте вклав цю думку у вуста Мефістофеля. Пор. укр. переклад: — Мефістофель: Я — заперечення усього! // Бо всяка річ, що постає, // Кінець кінцем нічим стає, // І жодна річ буття не гідна. // А все, що ви звете гріхом, чи просто злом, — // Ото моя стихія рідна. — Йоганн-Вольфганг Гете. Фауст. Лірика. — Київ, Веселка, 2001. — С. 62.

революції це розмаїття невпинно зменшується, оскільки людство живе за рахунок основ життя. А після Другої світової війни стрімке знищення видів рослин і тварин, спричинене економічним зростанням індустріальних країн, набуло безпрецедентного в історії природи масштабу. Цей процес триває й досі. Щоправда, прогрес супроводжується періодами регресу (хоча й не такими стрімкими й далекосяжними) і без діяльності людини: згадаймо хоча б льодовиковий період. Оскільки ж мало з того, що виникає, відповідає своєму природно-історичному визначенню, треба прийняти, що все, що існує, природа може й знищувати. Форми життя також не є абсолютно доцільними: вони тільки доцільніші, ніж ті, що вже відмерли.

Як тоді оцінювати, скажімо, спричинену нами зміну клімату — порівняно зі змінами клімату, пов'язаними з попередньою історією природи, якщо вона, як відомо, фактично вже не належить до історії природи. Проте було б хибною виправдовувати подальші зміни “природністю” тих кліматичних змін, які не були спричинені людиною. Адже нині склалася безпрецедентна ситуація, коли знищується більша частина всіх видів живих істот. Утім, згідно з попереднім розвитком природного спільносвіту, цей процес не можна оцінювати як припустимий чи неприпустимий. У чому ж тоді ми можемо знайти масштаб для людської діяльності?

Знайти відповідь на це запитання з філософського погляду не так складно, як здається. Тільки не треба ототожнювати *єдину* природу, цілість, частиною якої є й ми, з природним спільносвітом, з позалюдською частиною світу. Згідно з теорією пізнання, навіть закони природничих наук не можна вивести з чуттєвого досвіду, натомість ми пізнаємо їх через те (згадаймо славнозвісне формулювання Канта), що розум створює їх згідно зі своїм власним проектом. Цей проект уможливлюється тим, що в нашому мисленні розум є голосом природи, яким вона постійно оцінює себе в той спосіб, у який природна цілість — через мотив, яким керується *пізнання*, у нас дістає мови. Проте це здійснюється не тільки в природ-

ничих науках, адже розум є живим голосом природи також і через мотив, яким керується *діяльність*, визначаючи нашу *волю* в нашому мисленні (яке є розмовою душі з самою собою).

Провідний для мене мотив полягає в тому, що завдяки нам природа продовжує свій розвиток, і на нас лежить відповідальність, якою мірою їй це вдаватиметься й надалі. З мотивів, якими керується і пізнання, і діяльність, можна вивести й ті мотиви, які сучасне індустріальне господарство досі вважало розумними (і які я такими не вважаю), а голістську етику — ірраціональною. Ці причини не такі приховані, як здається. Як на мене, руйнівна раціональність індустріального суспільства в науці та економіці має глибокі емоційні, навіть релігійні мотиви, пов'язані з прагненням подолати смерть, а тому раціональністю засобів і у військовій, і в цивільній техніках переймаються так, що забувають про смертоносність самих цілей. Я не вважаю таке мислення розумним, годі вже й казати про те, щоб повстання на захист природи ототожнювати з повстанням проти розуму. Радше потрібно реабілітувати розум задля життя.

Якщо природа не тільки визначає наше пізнання, а й досягає в нас розуму, який керує нашою волею в спілкуванні з чуттєвим світом, що тоді вона має нам сказати? І наскільки визначеними можуть бути відповіді, яких ми можемо тут очікувати? З огляду на природничі науки можна сказати, що Кантова програма в теоретичній філософії виконана тільки частково, навіть якщо враховувати внесок Карла Фридриха фон Вайцзекера¹³, який зробив її справою свого життя. Так само й завдання виробити *практичну філософію природи*, яка стосувалася б нашої діяльності, постало тільки за умов екологічної кризи. Дотеперішня практична філософія (також і та, що стосується політики) загалом не вийшла за межі третього кола відповідальності, про яке я писав у попередньому розділі, і тільки деінде вийшла за межі антропоцентризму. Відповідно

¹³ Вайцзекер (Weizsäcker) Карл Фридрих фон (нар. 1912 р.) — видатний німецький фізик і філософ, займався проблемами відповідальності науки за умов ядерної доби, очолював Інститут досліджень умов життя науково-технічного світу Макса Планка.

практична філософія природи перебуває щойно в зародковому стані. Тож предметом дискусії цього розділу і є ті ідеї голістської етики, які я вважаю суттєвими й основними.

Харчування

“Заходьте, тут також мешкають боги”, — мовив Геракліт до гостей, зустрічаючи їх на кухні. Можна зробити й зворотний висновок: найрозумніша філософія не потрібна, якщо вона не годиться і для кухні. Для практичної філософії, яка займається орієнтацією нашої діяльності, цей критерій навіть провідний, оскільки він стосується такої діяльності, яка може здійснюватися за рахунок здатності до життя, відтак може бути принципово несумісною з життям. А тому вихідною точкою моїх міркувань є практичне тут-буття людини — як істоти, що їсть і п’є — у природі.

Наше харчування є пробним каменем для фізіоцентричної етики і вихідним пунктом практичної філософії природи: адже ми живемо за рахунок іншого життя. Жити за рахунок іншого життя є організаційним принципом природи. Ми такою мірою належимо до природи, що, як і всі живі істоти, мусимо жити за рахунок нашого спільносвіту, принаймні (як і інші наші родичі з тваринного світу) за рахунок рослин, вбиваючи або знищуючи їх. Ми залежимо від інших і беремо собі те, що нам потрібно. *У чому полягає наша провина за це? Я не бачу можливості обійти це запитання.* Положення бути — означає бути винним іншим — стосується і природного спільносвіту, за рахунок якого ми живемо. Усвідомивши, що ми залежні від чогось і що залежності взаємопов’язані, ми зрозуміємо, що окрім нашої залежності існують й інші, які своєю чергою діють на нас.

Існують мало не архаїчні взаємини з природним спільносвітом — як із чимось таким, що треба схопити зубами, вкусити, розжувати й проковтнути. Якщо залежність від чогось неунікна, то можна піддатися для когось сумнівному, а для когось зручному висновку: якщо ми неодмінно мусимо так жити, немає значення, як далеко ми в цьому зайдемо.

Так само можна було б сказати: оскільки нам неодмінно доведеться вмерти, байдуже, які саме ризики смерті нам загрожують у нашому житті.

Ми дійшли б іншого висновку, якби в запитанні “в чому саме полягає наша провина, якщо ми живемо за рахунок іншого життя?” теологічно вбачали неунікність провинності буття як такого. Я не вважаю цю відповідь хибною, однак як тоді можна уникнути провини? На мій погляд, ми так чи так винні перед рослинами й тваринами, завдяки яким живемо, і якщо ми ними харчуємося, це треба робити принаймні з *вдячністю та радістю*, не впадаючи в цілковиту нудьгу, аби таким чином уникнути нової провини. Той факт, що сенс тілесного життя передусім виповнюється в задоволенні прагнення радості, що йому властиве (Vonhoeffler 1963, 168), а саме — радості від їжі та пиття, радості від кохання, вбрання й відпочинку, радості від життя як задоволення, хоча не тільки *як* задоволення, є, мабуть, ключем для оновлення індустріального суспільства. Принаймні я (як і Фонтане¹⁴ в романі “Поггенпули”) “не можу собі уявити, що Бог створив світ спересердя”.

Чи є ці радощі, пов’язані з нашою тілесністю, тільки нашими — чи радше ми їх приносимо також і у *svim*? Звісно, квіти в саду чи на полі гарні, однак коли кілька зрізаних квіток прикрашатимуть стіл або одяг, чи не стане світ ще прекраснішим за той, що в ньому ці квіти ростуть тільки в садах або на полях? І чи не виповниться навіть і сенс життя окремої квітки в її самоцінності саме в тому, що вона прикрашатиме саме цей стіл чи цей одяг? І чи не буде прекрасною сумішшю салат із редиски, цукіні, томатів, паприки з оливковою олією та оцтом? Усі вони окремо не зустрілися б, якби люди в той чи той спосіб не принесли у світ культуру. І хіба світ, в якому є такі чудові речі, не прекрасніший, ніж

¹⁴ Фонтане (Fontane) Теодор (1819—1898) — німецький письменник, новеліст, поет, журналіст. Дія в більшості творів Фонтане відбувається в Берліні; найчастіше його героями є пруські аристократи. Роман “Поггенпули” (*Die Poggenpuhls*, 1896) — один із найостанніших творів Фонтане.

світ без них? Можна додати: хіба не належить до краси світу, а не тільки до нашого задоволення, тим більше тільки до нашого харчування, майстерно приготовлена і з'їдена риба? Хіба риба є тут тільки гідною жалю, життя якої ми принесли в жертву задля нашого життя? Чи, радше, визначення риби в природній цілості полягає ще й у тому, що вона може приносити радість та красу на святковому столі?

Я усвідомлюю, що всі ці запитання доволі ризиковані. Вони звучать так, ніби я стаю на шлях виправдання антропоцентристських вчинків у фізіоцентричній картині світу. І що можна відповісти тому, хто раптом скаже: коли так, то я можу отримати радість і від свого авта, чим аж ніяк не зраджу фізіоцентризму. Я, однак, відповім, що не маю на увазі приватне вподобання, а запитую, наскільки суверенна особистість, яку я хотів би бачити такою, що керується своєю волею, могла би розділити моє задоволення від риби. Це неможливо помислити антропоцентрично, адже людина не повинна бути мірою всіх речей. Щоб відповідно оцінити тілесне задоволення від співбуття з іншими людьми, з рослинами, що з них виготовлено салат, із рибою, ми маємо поміркувати про те, що настає після їжі. Я маю на увазі відходи. Припустімо, усі відходи утилізуються. До яких дій спонукає радість від дарунків природи? Чи докладаємо ми зусиль, аби світ із людьми був ліпшим, ніж світ без людей? Чи, радше, найвитонченіша трапеца править нам за компенсацію того, що ми постійно приносимо у світ тільки жорстокість і руїну? Той, хто, поївши риби, робить так, аби в майбутньому інших риб вже не існувало, не в змозі виправдати призначення риби навіть найвишуканішою кухнею.

Якщо повернутися від того, що є наслідком харчування, до того, що йому передує, виявляється, не можна отримувати задоволення від усього, що ми їмо. Не можна мати справжньої радості від їжі, коли м'ясо чи сир отримано в сучасному індустріальному тваринництві, адже за них доводиться платити ціною мук живих істот, і ця ціна надто висока, щоб їжа могла стати святом.

Те саме стосується молочних продуктів і сиру: проблема полягає в тому, у яких умовах тримають тварин, аби ці продукти мати. Економія, досягнена їхніми муками, також нічого не варта. Споживаючи м'ясо, треба бути готовим самому стати на місце різника, аби власноруч забити тварину саме так, як це зазвичай роблять. Юдейське правило їсти тільки м'ясо тварин, зарізаних за певним обрядом, означає, що перед тим, як з'їсти м'ясо, треба з кров'ю тварини віддати землі і її життя (Liedke 1979, 144). Принцип, що якість трапези залежить від того, що їй передує, і сьогодні залишається мудрим правилом, і не тільки стосовно життя, у якому тече кров. Рослин це стосується не меншою мірою. В індустріальному сільському господарстві їх може й не так мучать, як тварин, але їм живеться не набагато ліпше. Адже не тільки овочі, риба чи м'ясо, тобто те, що йде на стіл, а геть усе має свою передісторію, яка так само йде на стіл. Тільки коли вони пожили, перед тим як їх зарізати або забити, так щоб люди були справедливі передусім щодо них самих і задля них самих, ми можемо за трапезою спитати самих себе, що ми їм тепер ще винні. В іншому разі ми не повинні їх їсти, а повинні відпустити бодай задля того, щоб хоч якось спокутувати свою провину.

Певний привід для подальших запитань може дати поведінка інших живих істот. І хоча ці останні не запитують себе, чи винні вони за те, що живуть за рахунок природного спільносвіту, однак через свою пристосованість вони саме тому живуть по правді, яку нам ще треба знайти, що завиняють несвідомо, адже свідомість їхній природі не властива. У біології ці взаємозв'язки зазвичай описують поняттям "доцільність". Чудовою організацією природного спільносвіту, як і всіх живих істот, які, живучи своїм життям, водночас існують і для інших, захоплювалися природознавці XVIII століття. Той факт, що ми, люди, існуючи в ліпшому разі задля деяких своїх співродичів і отримуючи від цього навіть якусь користь, у природному циклі буття одне для одного не справляємо особливо гарного враження, ще не було темою практичної філософії.

Мистецтво

Наступним після харчування стоїть мистецтво; воно є майже безпосереднім, чуттєвим спілкуванням із речами, хоча й менш проблематичним, адже для витвору мистецтва здебільшого не треба знищувати інших живих істот чи завдавати їм шкоди. Критерії спілкування з речами тут також є чуттєвими, однак безпосереднішими. Із цим поєднуються шанси врешті-решт ввести прекрасне і в етику.

Думки в людині набувають тілесної форми. У нас мислення стало природним процесом, подібним до цвітіння рослин чи руху тварин. Думки можна передавати усно, а їхня втіленість в артефактах, скажімо, у книжках, не така суттєва для їхнього існування. Інша річ — образотворче мистецтво. Твір мистецтва за самою своєю суттю є не тільки думкою, хоча її й не виключає. Він потребує втілення поза людським тілом. Це не обов'язково має бути оригінал, хоча здебільшого — саме він.

Фарби створюють з органічних або неорганічних речовин. Щоб написати картину, треба з рослин зробити полотно, а з дерев — дошки. Для створення скульптур потрібно розрубати й розрізати стовбури повалених дерев, видобути камені із землі чи переплавити руду на метал. Ці вторгнення в природу мізерні порівняно з втручаннями індустріального господарства. Однак хіба їхня допустимість є тільки питанням міри? Чи не стане те, що не викликає жодного сумніву в малому, руйнівним у великому?

Відмінність мистецтва від індустріального господарства полягає ось у чому: те, що мистецтво запозичує із життєвої єдності природи, індустріальне господарство тільки “позірно спонукає до нового життя, висмоктуючи з нього його власну сутність, аж доки не зруйнує його і не викине геть як мертву оболонку” (Vonhoeffler 1963, 112 f). На противагу індустрії мистецтво справді спонукає до нового життя ті речі, в яких воно втілюється і матеріалізується. Найбезпосередніше це проявляється там, де їхня тілесність використовується

не тільки для створення чогось іншого, скажімо, для написання портрета олійними фарбами. Звісно, і в цьому разі воно аж ніяк не пов'язано тільки з головою, адже мистецька майстерність полягає в тому, щоб викликати образ за допомогою матеріальних властивостей фарб. Однак ще більше дістає прояву там, де глядач не відволікається зображенням картини, а зосереджує увагу на матерії, що в мистецькому витворі покликана до життя, якого вона інакше не мала б. Це можуть бути, скажімо, цемент в ранніх картинах Тап'єса¹⁵, ряднина — у Манзоні¹⁶, гофрований картон — у Шонговена¹⁷, або й сама фарба в її барвистості — у Альберса¹⁸ та Ротко¹⁹, в її світлі та тіні — у Кальдерара²⁰ та Ердмана²¹.

¹⁵ Тап'єс (Tàpies) Антоні (нар. 1923 р.) — іспанський маляр, графік. Його творчість, на відміну від абстрактного експресіонізму, пов'язана з екзистенціалістськими течіями і просякнена повсякденністю.

¹⁶ Манзоні (Manzoni) П'єро (1933—1963) — італійський маляр-авангардист, який у колажах експериментував з різними матеріалами — деревом, металом тощо.

¹⁷ Шонговен (Schoonhoven) Жан (нар. 1914 р.) — голландський маляр.

¹⁸ Альберс (Albers) Йозеф (1888—1976) — німецько-американський маляр, викладач образотворчого мистецтва. Народився в Ботроні (Німеччина), викладав теорію кольору й абстрактне мистецтво в школі дизайну Баугаус (1923—1933), а після еміграції в США — в коледжах Влек Моунтеп (1933—1939) і Єля (1950—1960), справляючи так званий баугаусівський вплив на американський дизайн. Мистецтво Альберса спрямоване на дослідження кольорів і зміни їхніх співвідношень. Тривалий час мало не єдиною формою для нього був квадрат. У своїх серіях квадратів, які він називав “Шанування квадрата”, Альберс зображав квадрати всередині квадратів, виражаючи кольорові співвідношення, не переймаючись проблемою форми.

¹⁹ Ротко (Rothko) Марк (1903—1970) — американський маляр російського походження (справжнє ім'я — Маркус Роткович), один з найвидатніших представників абстрактного експресіонізму. Його великоформатні картини зображають кольорові прямокутники, нашаровані один на одного, і своїми розпливчастими контурами викликають у глядача ілюзію руху.

²⁰ Кальдерара (Calderara) Антоніо (1903—1978) — італійський маляр напряму ор Арт, який, експериментуючи з кольорами, працював з геометричними абстракціями, зокрема з квадратами, за принципом “редукції осяжного аж до межі природного”.

²¹ Ердман (Erdmann) Андреас (нар. 1958 р.) — сучасний німецький маляр, дизайнер і архітектор, працює у Кьольні, експериментує з кольорами та різними матеріалами.

В усіх цих випадках у речі вдихається не чуже життя, в якому вони спалахують і згасають, вони набувають своєї сутності в той спосіб, у який природа без людини здебільшого не спромоглася б. Природа і без людини формує кістки — але ж не скульптури Майї Мур²². Хіба світ із ними не прекрасніший, ніж без них? Повалені стовбури дерев, хоча вже й неживі, можуть бути прекрасними й самі собою, проте скульптури з дерева, так само, як і скульптури з каменю, не можуть виникнути самі собою. Піраміди в єгипетській пустелі — на що звернула мою увагу скульпторка Бригіт Мачинські-Денінгоф²³ — є природними формами. Проте такими довершеними, як гробниці фараонів Стародавнього царства, вони стають тільки завдяки людській руці.

Прикметно, що в усіх цих прикладах твори мистецтва, хоча вони і є артефактами, здаються природними, хоча без людини природа не змогла б їх витворити. Мистецтво звільняє природу, звільняє від безголосості, серед якої вона ще страждає. Серед усіх видів людської діяльності мистецтво найменше викликає в мене сумнів у тому, що природа спілкується з нами, а тому найбільше дає можливість думати, що ми виправдовуємо своє призначення. І хоча це вдається не всім, а тільки деяким митцям, маємо спонуку знов і знов до цього прагнути. Мистецтво є людським внеском в історію природи, із яким ми, завдячуючи їй, можемо жити за рахунок природного спільносвіту. Вислів Адорно²⁴ “те, чого природа марно прагнула, дають твори мистецтва, вони відкривають нам очі” (1970, 104) має гарний образ, хоча й навантажений хибним протиставленням. Це образ природи, яка в мистецтві відкриває очі й споглядає саму себе. У мистецтві природа досягає чуттєвої істини, так само як у філо-

²² Мур (Moore) Майя — сучасна американська малярка та скульпторка.

²³ Мачинські-Денінгоф (Matschinsky-Denninghoff) Бригіт (нар. 1923 р.) — німецька скульпторка, живе і працює в Берліні і Шьонефельді.

²⁴ Адорно (Adorno) Теодор В. (1903—1969) — німецький соціальний філософ, соціолог, один із провідних представників Франкфуртської школи неомарксизму, соціолог мистецтва та літератури.

софії — духовної, оскільки завдяки нам, позаяк ми маємо природне коріння, вона вперше висловлює саму себе, у своїй сутності: тобто як *phýsis*.

Тілесність творів мистецтва є найвитонченішою формою людського спілкування з речами, оскільки тут немає жодної необхідності, а природний спільносвіт зі своєї власної перспективи стає ще кращим порівняно з тим, яким він був сам по собі. Коли людина шукає доступу до твору мистецтва, чистота цього спілкування справляє на людську душу катарсичну²⁵ дію. Оскільки природа тут завважає саму себе, ми, своєю чергою, завважаємо свою власну природу. Мистецтво є формою пізнання, яка це уможливлює.

На противагу мистецтву підхід до природного спільносвіту класичної фізики і пов'язаних із нею природничих наук (незалежно від суб'єктивної свідомості науковців, яким здебільшого не властивий інтерес до “застосування”) від самого початку налаштований на техніку. Закони природи є формами влади, і коли експеримент заперечує їхній владний статус, їх відкидають. Порівнявши суперечність між мистецтвом і наукою з огляду на *природний* спільносвіт із відповідною альтернативою стосовно *людського* спільносвіту за часів колонізації, можна дійти висновку, що окреслена вище позиція Ов'єдо відповідає позиції природничих наук. На противагу такому підходові тоді само постала й позиція Бернардіно де Саагуна²⁶.

Саагун не прагнув ані виправдати іспанське володарювання над колоніями, за прикладом Ов'єдо, ані поставити

²⁵ Катарсис (гр. *καταρσις* — очищення) — термін давньогрецької філософії та естетики на позначення сутності естетичного переживання, що, за Платоном, полягає у визволенні душі від тіла, від пристрастей і насолод. Аристотель наголошував на катарсичній функції мистецтва, зокрема музики та драми, завдяки яким люди очищуються від своїх афектів, переживаючи при цьому “нешкідливу радість”.

²⁶ Саагун (Sahagún) Бернардіно де (1499—1590) — іспанський монах-францисканець, який присвятив життя вивченню ацтекської культури та історії, автор “Загальної історії у справах Нової Іспанії”, він створив її мовою ацтеків-науатль і сам переклав цю працю іспанською.

його під сумнів, як це робив Лас Касас²⁷. Він давав можливість висловитися чужій культурі самій, що, врешті, згодом стало ідеалом пізнання в етнології. Саагун почав з того, що вивчив мову ацтеків і перед тим, як заговорити з тубільцями, запитав їх, чи хотіли б ті з ним спілкуватися. Попросивши час для обмірковування його пропозиції, ацтеки врешті-решт дали свою згоду. Упродовж багатьох років він провадив із ними розмови, які дістали своє вираження в *обох* мовах і *обома* письменами (Sahagún 1982, 73). Опитуваний народ самотужки не спромігся б так себе висловити. Однак зовнішній вплив не повинен сягати далі уможливлення чужої культури висловити саму себе в узгодженні зі своєю власною сутністю. Таким відносинам із людським спільноsvітом відповідає стосунок мистецтва з природним спільноsvітом. Було б добре, якби і наука уподібнилася мистецтву. Ёоте колись започаткував цей шлях єднання науки й мистецтва.

Праця

Життя завдяки природному спільноsvіту виходить далеко за межі тих способів, які властиві мистецтву, однак порівняно з мистецтвом ці способи можуть бути пов'язані з набагато більшими вторгненнями у життєві зв'язки. У країнах третього світу господарська діяльність здебільшого зводиться до сільського господарства. В індустріальних країнах ця частка звужена до мізерних відсотків. Якою є решта праці?

Індустріальне господарство передусім ґрунтується на обміні капіталів, а не матеріальних цінностей. Редукція економіки виробництва до товарно-грошової економіки не обме-

²⁷ Лас Касас (Las Casas) Бартоломе 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 заповідей, закликав до милосердя, проповідуючи ідею рівноправ'я 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.

жується відчуженням праці, як його розумів Маркс²⁸. Відповідно головною метою праці стає заробіток — куди більшою мірою, ніж досягнення змін, що фіксуються у відчуттях. Однак з позицій філософії природи навіть працю, найменше пов'язану з відчуттями, врешті треба оцінювати тим, до яких конкретних змін у природному спільностві вона може призвести. Тому я обмежуся цією проблемою. Отож яку взаємодію з речами і живими істотами природи можна виправдати, якщо вона не здійснюється ані задля харчування, ані задля мистецтва, а задля суто споживчих вартостей, пов'язаних з цивілізацією індустріального суспільства?

У сфері попередніх міркувань лежать позиції, на які я натрапив у першій частині роману Штифтера²⁹ “Бабине літо”. Молодий Гайнрих Дрендорф оповідав про свої переживання, коли “якийсь предмет робили іншим, ніж він був досі. Особливо мені було боляче, — скаржився він, — коли, як мені здавалося, зміна погіршувала цей предмет. Я сумував, коли в парку рубали дерево і розпилювали його на кругляки. Кругляки — це вже не дерево. Оскільки ж вони були трухляві, із них не можна було виготовити ані стільця, ані стола, ані хреста, ані коня”. Інакше кажучи:

- ✓ щось змінювати потрібно тільки тоді, коли для цього є достатні *підстави*;
- ✓ кожна зміна — це *перетворення* чогось наявного (яке вже має власну цінність) на щось майбутнє;
- ✓ якщо дещо змінюється, завдяки цьому воно має стати *ліпшим*, ніж було досі;

²⁸ Маркс (Marx) Карл Гайнрих (1818—1883) — німецький економіст, соціолог, політичний діяч, конкретизував Гегелеву філософську концепцію відчуження духу соціально-економічною концепцією відчуження праці і на основі матеріалістичного розуміння історії та закону доданої вартості (закону капіталістичної експлуатації) запропонував ідею історичності капіталізму та необхідності подолання його майбутнім комуністичним суспільством.

²⁹ Штифтер (Stifter) Адальберт (1805—1868) — австрійський прозаїк, поет, маляр, представник романтичного реалізму. “Бабине літо” (*Nachsommer*, 1857) — один із романів Штифтера.

✓ ліпшим воно може стати не тільки завдяки мистецтву, а й завдяки перетворенню на предмети *споживання*.

Ця книжка й має дати відповідь на запитання, “що в межах голістської етики означає бути “ліпшим”. Для економічного процесу я згодом узагальню це в низці критеріїв.

Штифтерові позиції стосуються не тільки мистецтва. Безперечно, існують паралелі між мистецтвом і споживчими цінностями. Митці, особливо маляри, здебільшого нічого не хочуть чути про користь своїх творів, оскільки, міркуючи про це, вони слушно побоюються звуженого розуміння користі. Проте, як на мене, цього ризику можна уникнути, адже розвиткові споживчих цінностей не піде на користь, якщо між ними й мистецтвом утворюється безодня, і вони якнайбільше обходять мистецькі оцінки. Відтак чому ми повинні сприймати єгипетські піраміди, ранньороманські церкви, венеційський Палац дожів, спроектовану Мікеланджело³⁰ площу Капітолію, вілли Паладіо³¹ тощо тільки як витвори мистецтва? Відповідно шляхетна мета містобудування, як на мене, полягає в тому, аби місто, як всеосяжний витвір мистецтва, надавало простір “мистецтву життя” і належним чином орієнтувало господарство.

Щоб мислити з перспективи всієї природи, міста треба вписувати в ландшафти, а останні перетворювати так, аби вони (принаймні на околицях міста), як культурні ландшафти, надавали місту простір. Центральноевропейський парковий ландшафт, як він виглядав ще приблизно 1800 року, є гарним прикладом того, як ландшафти виграли від культурного перетворення, коли культуру сприймали як людський внесок в історію природи, у якій природний розвиток може

³⁰ Мікеланджело (Michelangelo) Буонароті (1475—1564) — італійський скульптор, маляр і поет доби Відродження. Площу Капітолію в Римі Мікеланджело спроектував 1536 року; вона стала першою римською площею, зведеною за єдиним архітектурним планом.

³¹ Паладіо (Palladio) Андреа (1508—1580) — італійський архітектор, будівничий славнозвісних палаців і церков у Вінченці та Венеції, фундатор класицистського “паладіанського” стилю, доміантного в європейській архітектурі XVII—XVIII століть.

навіть перевершити незайману природу. Без людей Центральна Європа була б переважно вкрита буковими лісами, і розмаїття видів, що постали з часів останнього льодовикового періоду, було б набагато меншим, якби не сільське господарство, бо останнє стало ще й агрокультурою. Відповідні приклади можна знайти і в перетворенні ландшафтів в Англії. У парках природний спільносвіт всередині міст може знову прийти до самого себе в той спосіб, якого не можна досягти без людей. Для цього рослини потребують свободи рости не тільки так, як передбачили люди.

Звісно, парки й культурні ландшафти виникають тільки тоді, коли люди вирішують, що одні рослини можуть там жити, а інші — ні. Це питання не тільки осупільнення рослин, а й захисту одних рослин від інших. Не треба вважати ідилією кожну дику траву там, де вона росте. Снить у парку є і лишатиметься бісівським витвором. І чи не повинен я знищувати шкідників на своїх трояндах, якщо їх не поїдають сонечка та їхні личинки.

Окрім творення парків і ландшафтів господарство, яке можна було б назвати сократівським, було б якнайбільше чутливим до самоцінності природного спільносвіту. Я маю на увазі господарство, яке “маєвтично”³² дає можливість своїм благам вступати до світу і оцінює їх, за змогою, з перспективи цілості. Виникає, утім, запитання, як ми воліли б витримати родові муки, пов’язані з культурними метаморфозами природного спільносвіту, яких він зазнає в процесі господарства. Бо тут вони відмінні від процесу пізнання, висловленого в Платонових діалогах. Ганс Христіан Андерсен³³ у своїй казці “Льон” описав цей процес становлення.

Льон росте в полі, квітне й міркує, звісно, у нашому уявленні, оскільки в історії природи здатність мислити випала

³² Маєвтика (*гр.* μαεβτιχη) — повивальне мистецтво, з яким герой платонівських діалогів Сократ любляв порівнювати свій метод філософування.

³³ Андерсен (Andersen) Ганс Христіан (1805—1875) — данський письменник, драматург і казкар романтичного напрямку.

тільки нам: “Як прекрасно, що я зміг стати таким гарним!” Але прийшли жінці й зробили з ним зле, аж доки він нарешті не знайшов себе у витканому полотні. І попри всі ці поневіряння йому здалося, що бути льняним полотном є, мабуть, ще більшою довершеністю (воно було таким гарним завдяки йому й іншим рослинам!), ніж квітнути в полі. Однак на цьому історія не завершилася, бо матерію розкроїли і зшили, знову завдавши льонові нестерпного болю. Зрештою, однак, з усього цього вийшло святкове вбрання, яке люди носили з радістю. І хоча перетворення надто болісне, та чи не краще бути цим вбранням, ніж простою матерією в комоді? Вбрання вдягали часто, і льон завжди був при ділі. Нарешті його зносили і воно залишилося в шафі. Здавалося, все скінчилося, бо кожний день був пустим, і те, що сталося, було страшнішим, ніж перетворення на полотно — адже його вже не витягували, не варили й не пресували. Врешті, однак, із нього зробили папір. Він став прекрасним великим білим аркушем льняного паперу. І чи не був папір перекареснішим, ніж усе, що було доти? Та й ця історія ще не добігла кінця, бо на папері надрукували книжку. Льон знову різали й пресували, та який з того був результат! Білий папір вже сам собою гарний, але ж тепер, видрукуваний, він став носієм думок, які набагато ліпші й легші, ніж папір, на якому вони надруковані. Хіба не є це вершиною досконалості?”

Залишився останній шабель. Тут, однак, версії розходяться. Коли власник книжки помер, її спалили. Відтак можуть постати сумніви: все було даремним. Та є й інша думка, висловлена самим Андерсеном: піднятися в чистому світлі й теплі, так що майже нічого не залишиться під владою земного тяжіння — хіба це не прекрасніше, ніж папір і слова?

Проте описані в Андерсеновій казці перетворення здійснюються не тільки завдяки людським діям. Коли пташка з’їдає комаху, а та дає їй силу для польоту, комаха перетворюється на політ пташки, і останній так само легкий і промінальний, як і полум’я. Пташка живе смертю комахи. Попри

всю красу польоту пташки треба, звісно, подумати ще й про комаху, яка гине; але за нею не варто сумувати.

Так само як і ланцюг харчування в природному спільно-світі, до якого ми повинні належати так, щоб уся структура існування одне для одного була якнайменш руйнівною, казку Андерсена ми можемо взяти за взірць для відповідного ланцюга метаморфоз у господарстві. Вирішальними складниками історії з льоном є передусім ось що: рослина спершу має природним чином вирости і досягти життєвого розквіту, і послідовно відновлювати цінність речі треба тільки тоді, коли та втрачає якісь споживчі вартості. Окрім цього, Андерсен описує метаморфози льону, змальовуючи життєвий шлях, який виходить за межі визрівання рослинного плоду і пов'язується зі становленням, супроводженим болем. Тут знову-таки виникає запитання, що ми винні рослинам і природі загалом, у якій вони мають свою цінність, завдаючи їм страждання нашою господарською діяльністю?

Андерсен приписує біль, що супроводжує кожную метаморфозу, суб'єктові, який (на кшталт льону) продовжує існувати, зокрема і біль у книжці; але він описує його так, немов це наш власний біль. Аби виникло щось нове, те, що віджило свій вік, руйнується й перетворюється, проте без смутку за минуле нове не повинно робити кроку в майбутнє. З наукового погляду байдуже, чи страждають рослини тільки впродовж свого життя, чи також і після смерті. Вирішальним є не те, як ми це визначаємо, а те, що ми самі переживаємо страждання, у якому продовжується первинний біль, коли обривається життя. “Робота болю” (V. von Weizsäcker 1926/1987, V. 35 ff), яка властива людському життю, має поширюватися й на природний спільносвіт — якщо ця робота нам справді властива.

Межі ринкового господарства

Індустріальне господарство надто віддалене від того, аби розвивати Андерсенову чутливість у спілкуванні з речами. Якби воно її мало, цю книжку (а вона сама є метаморфозою

дерев, яких я, на жаль, не знав і які, мабуть, мали шанси на життя) мені не треба було б писати. Уже Гьоте в розмові з Екерманом³⁴ (23 жовтня 1828 року) передбачив для людства “час, коли Бог вже не матиме радості від нього, відтак буде змушений знову все розбити вщент задля оновленого творення”. Гьоте сподівався, що для цього ще є час, проте нині ситуація цілком інша. І не дивно. У нашому суспільстві, великою мірою через господарство, найуспішніший здебільшого той, хто в діяльності не знає жодного іншого масштабу, окрім самого себе, тобто той, чий обрій якнайвужчий, адже він перебуває на першому шаблі, про який йшлося в попередньому розділі. Не завжди було так, хоча це явище й мало тривалу передісторію, на якій я спинюся тільки побіжно.

Для цієї історії характерно те, що прорив, започаткований хрестовими походами в перших століттях цього тисячоліття, продовжувався в навколосвітніх подорожах, які позначилися великими відкриттями й завоюваннями, а це своєю чергою стало прообразом тріумфу природознавства й техніки. Хибно вважати середньовіччя непросвіченим і темним, адже бачення духовно і політично відкритого світу, в якому пробуджене людство стає творцем, визрівало саме тоді, і питання, якою мірою кінець цього тисячоліття бере свій початок у тому погляді, я вважаю невіршеним. То було бачення істинності й дискурсивної відкритості, що поставала в ясності й блиску грецького розуму, нижче якого нам нині не варто впадати. Проте від самого початку це явище мало прикметний супровід.

У XIII столітті монах Роджер Бекон³⁵ мріяв про те, щоб завдяки експериментальній науці винайти зброю, якою мож-

³⁴ Екерман (Eckermann) Йоган Петер (1792—1854) — німецький літератор, секретар Гьоте, став знаним у світі передусім як автор книжки “Розмови з Гьоте останніми роками його життя”.

³⁵ Бекон (Bacon) Роджер (1214—1294) — англійський філософ і природознавець Середньовіччя, францисканець. Відкидаючи догми, засадничені поклонінням перед авторитетами, і схоластичну умосажність, закликав до досвідного дослідження природи, метою якого вважав збільшення влади людини над природою. Вчення Бекона було засуджено главою ордену францисканців, а його самого ув’язнено в монастирській в’язниці.

на було б убивати людей на великих відстанях і без будь-якого контакту з ними, аби за допомогою неї переконати невірних у перевазі християнства. То було за сім століть до винайдення нейтронної бомби і за чотири століття до виникнення модерного природознавства. Поступово, починаючи з XIV століття, на іконах поряд з образами святих починають зображувати засновників церков, які схилилися перед святими в своїй молитві. Це, утім, ще не скидалося на антропоцентризм, а натомість спонукало нащадків до відповідних благочесних донацій. Однак згодом засновники почали займати дедалі більше місця, наближаючись до перетину діагоналей, виходили за її межі і нарешті відтіснили святих із зображень. Так центральне місце посіли люди. Френсис Бекон³⁶ у XVII столітті врешті пропагував ідею, що наука й техніка віднайдуть обхідний шлях до раю, з якого колись нас було вигнано.

У модерному господарстві людина остаточно перетворюється на міру всіх речей. Адам Сміт³⁷ ще сподівався, що “invisible hand”³⁸ і надалі піклуватиметься про те, щоб окремі суб’єкти господарювання будь-якою ціною не збагачувалися за рахунок інших і суспільства загалом. Проте цей процес корегували тільки традиції, що діють дотепер, хоча й останні вже не надто ставали на заваді експлуатації людини людиною в ранньоіндустріальному суспільстві. Кризою

³⁶ Бекон (Bacon) Френсис (1561–1626) — англійський філософ, заклав підвалини 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.

³⁷ Сміт (Smith) Адам (1723–1790) — шотландський економіст і філософ, представник моральної філософії, один із засновників класичної буржуазної політекономії; у працях “Дослідження щодо природи та причин багатства народів” (1776) обґрунтував принципи “трудової теорії вартості”, а в “Теорії моральних почуттів” заклав основні поняття моральної філософії на основі дослідження феномена симпатії.

³⁸ “Invisible hand” — невидима рука (*англ.*). Сміт вважав, що суспільство найліпше функціонує тоді, коли кожен індивід прагне задоволення власного інтересу. “Скеровані невидимою рукою” індивіди разом досягають загальних результатів, яких вони поодиноці не прагнули.

довкілля господарський егоїзм знову підштовхує індустріальне суспільство до безодні.

Нині країни реального соціалізму, які через кризу до-вкілля ще ближче підійшли до безодні, ніж країни з ринковою організацією господарства, через свій економічний крах дали цим останнім ще одну можливість просунутися далі. Пихатість і недалекоглядність, якими цей шанс осягається, якнайменше дають можливість ще раз вжахнутися від тих розладів, які вже принесло повоєнне економічне піднесення. На жаль, за умов екологічної кризи властивий ринковій економіці егоїзм стверджується абсолютно, вважаючи себе джерелом життя, водночас руйнуючи і його основи, і свої власні. Цьому процесові можна покласти край тільки повстанням на захист природи, яке запобігало б його подальшому поширенню.

Найбільшою перевагою індустріального господарства західного типу (хоча через цю перевагу воно й не здатне побачити безодню перед собою) є його здатність до пристосування, його гнучкість. І доки господарству не встановити зовнішніх меж, які воно не зможе переступити, доки воно не знатиме іншого масштабу, окрім самого себе, хибний розвиток не сприйматимуть як хибний. Звісно, господарство постійно пристосовується, проте тільки задля власних інтересів, не замислюючись над тим, до чого це призведе. Отож перевага здатності пристосовуватися перетворюється на здатність *пристосовуватися до хибного розвитку*. Наприклад, хоча в умовах екологічної кризи й виникає тиск пристосування до отримання неушкоджених умов життя, але не до уникнення руйнівних процесів, а так, аби можна було через санацію наслідків, що призводять до руйнацій довкілля, знову отримати зиск, скажімо, у господарстві, спрямованому на переробку відходів, замість господарства, яке не виробляло б відходи. Особливо парадоксальним прикладом є вирощування стійких до промислового впливу дерев, і навіть стійких до отруєння довкілля лісів; натомість треба було би позбутися самого отруєння.

Зовнішній масштаб, який потрібно встановити господарству, пов'язаний з його вплетенням (Einbettung) до цілого природи. Він полягає у визнанні самоцінності природного спільносвіту в природній цілості, аби не використовувати його тільки як ресурс. Адже криза індустріального суспільства є кризою його відносин із природою. Проте це вплетення треба опосередкувати суспільством, тобто людьми й народами, які знову мусять пристосувати своє господарство до взаємозв'язків життя. Передусім необхідно знайти нові орієнтації в спілкуванні з природним спільносвітом загалом, які повинні заступити дотеперішні. Для початку було б ліпше скористатися думкою Новаліса: “Перш ніж зробити крок уперед у підкоренні зовнішньої природи майстерністю організації й техніки, люди передусім мусять зробити три кроки етичного заглиблення в природу внутрішню... Якщо вони не зроблять цих передувальних трьох кроків всередину, так званий поступ врешті-решт обернеться величезним лихом” (я цитую за Schipperges 1984/85,49). Для нашого теперішнього становища це лихо ще жахливіше, проте нині ми маємо знайти сили й для внутрішнього моральнісного заглиблення.

Попередні міркування про спілкування з природним спільносвітом у харчуванні, мистецтві та праці можна звести до одного знаменника, аби в процесі господарства зробити значущими *культурні* визначення. Господарству треба встановити цілі та межі, які не легітимуються ним самим, щоб поставити його в культурні рамки, які визначатимуть, що є економічними здобутками, а що ні. Якою ціною насправді обходяться нам на позір дешеві продукти? Обрання саме культури масштабом для “суспільних видатків” (К.В. Кап³⁹) у найширшому сенсі слова має історичний прецедент для того, щоб господарство як культура, тобто традиційне сільське господарство, піклувалося передусім про природні умови життя й охороняло їх,

³⁹ Кап (Карр) Карл Вільям (1910—1976) — німецький економіст, протагоніст екологічної економіки, дослідник проблеми соціальних витрат ринкового господарства, зокрема в працях “The Social Costs of private Enterprise, Cambridge, Mass, 1950; Soziale Kosten der Marktwirtschaft. Das klassische Werk der Umweltökonomie, Frankfurt a.M., 1979.

не уникаючи водночас перманентних змін. На теперішньому рівні економічних можливостей, що його досягли високою, проте ще несплаченою ціною, віднайти таку злагоду із природою, яку люди колись мали, у принципі можливо, якщо ми цього справді прагнемо. Коли ми справді переконані в правильності цієї мети, зробити це не так вже й складно.

Коли йдеться про культуру в теперішньому розумінні, то передусім мають на увазі мистецтво. Щоправда, з огляду на повсякденні речі — наприклад, харчування і предмети споживання — ідеться тут ще й про культуру харчування й побутову культуру. Проте загалом сфера культури обмежується передусім культурними заходами, діяльністю і напрямками, такими як, скажімо, образотворче мистецтво й музика, музеї й театри. Таке обмеження для нинішнього індустріального суспільства здається самоочевидним. Однак культурне перетворення господарства потребує всеосяжнішого розуміння культури, коли остання виходить за межі якихось заходів і постає формою життя, а сфери повсякденного життя набувають культурного визначення. Техніка й мистецтво до початку нового часу розвивалися разом, і культура, до якої вони належали, утворювала саме ті рамки, які могли б дати змогу знов поєднати їх одне з одним.

Відновлення зв'язку з культурними визначеннями потребує не тільки господарство. У науковій сфері людські взаємини з природою принаймні вже сто років також не сприймають з погляду культури. Це пов'язано з тим, що з ХІХ століття так звані науки про дух порівняно з природничими й технічними дисциплінами, завдяченими індустрально-економічному прогресові, опинилися під загрозою маргінальності, а тому сформувалися як окремі наукові галузі, які природничникам та інженерам залишили зовнішній світ, зосередивши свою увагу на внутрішньому, індивідуальному та історичному вимірах. Цілком зрозуміло, чому природний спільносвіт було віддано технічно-природничій діяльності. Через повне нехтування культурними означеннями природи науки про дух і соціальні науки зробили свій внесок у те, що

індустріально-економічні взаємини з природним спільноствітом позбулися культурних рамок. Навіть за умов екологічної кризи в цій царині людської діяльності ще не готові до повороту, і цю обставину на новий лад виправдовує, поміж іншими, О. Марквард⁴⁰, висуваючи так звану тезу про компенсацію. Згідно з нею науки про дух повинні зробити руйнацію навіть ще прибутковішою (erträglicher), дотепно її розігруючи, а не виступаючи проти неї.

Окрім господарства й науки слабкість культури нашого суспільства проявляється і в політиці. Передусім формування думки про те, що саме індустріальне суспільство і з наукового, і з технічного поглядів має прагнути знати в майбутньому, дедалі більше перекладається на “експертів”, хоча при цьому бракує політичних попередніх рішень щодо того, як ми житимемо в майбутньому. Книжки, подібні до цієї, як на мій погляд, роблять свій внесок у суспільну думку; вони прояснюють, з якої позиції треба оцінювати в майбутньому те, наскільки світ із людьми прекрасніший і ліпший, ніж світ без людей — скажімо, у таких сферах, як біотехнологія, техніка здобування енергії, сільське господарство, хімія тощо. Однак цей дискурс потрібно довести до громадськості, бо питання про “ліпше” й “гірше” стосуються всіх, і якщо індустріальне суспільство прагне бути демократичним, усі мусять прагнути про це знати. Відновлення єдності господарства з культурними рамками є також питанням політичної культури.

Культура в широкому розумінні, в якому вона встановлює суспільні рамки для впровадження політики й господарства в природне ціле, є специфікою людського життєвого простору; якості ж останнього вимірюються політично, економічно і в суспільній дійсності природи з огляду на його культурну форму. *Культура є тим, завдяки чому природа продовжується нами*, тим, що завдяки людям приходить у світ і що природний спільноствіт сам створити не може.

⁴⁰ Марквард (Marquard) Одо (нар. 1928 р.) — німецький філософ, представник Ритерської школи, президент Німецького філософського товариства (1985—87), дослідження в царині герменевтики, практичної філософії та філософії природи.

Звернімося до картини Макса Ернста⁴¹ *Природа-мати у весільному вбранні на сливовому дереві*. Не бачивши картини, можна очікувати, що там зображена жінка у весільному вбранні на сливовому дереві як алегорія природи. Проте на картині зображено тільки квітуче дерево. Природа-мати живе скрізь: у тварині й квітці, у дереві й камені. Коли вона живе як сливове дерево, його квіткове вбрання є її весільним вбранням. Коли вона живе в людстві, то її вбранням є культура, яку ми привносимо у світ.

Однак нове життя розквітає тільки там, де гине інше. Так само як вмирання є властивістю здорового організму індивіда, аж до його смерті, смерть притаманна й цілим поколінням окремих видів і присутня в природному універсумі. У словах Геракліта: “одні живуть смертю інших, а ті вмирають із життям цих (Diels-Kranz В 62)”⁴² висловлена й надія на те, що світова коловерт є не тільки коловерстю смерті. Бо мертві живуть у тих, хто задля них відродився і через їхню смерть продовжує жити в цілому, як комаха в польоті пташки. Проте зміна смерті й життя, а також пов’язане з нею страждання властиві, мабуть, природі так, як це було висловлено вже в найпершому положенні, яке ми успадкували від фундаторів західної філософії, а саме — від Анаксимандра з Мілета⁴³. Воно звучить так: “Проте з яких (речей) суще має народження, у них також відбувається зникнення, відповідно до провини. Бо ж за присудом часу речі карають одна одну за їхню несправедливість” (Diels-Kranz В 1; див. також переклад Шадевальдта — Schadewaldt 1978, 240)⁴⁴.

⁴¹ Ернст (Ernst) Макс (1891—1976) — німецький маляр, колажист, скульптор, один із найвидатніших митців ХХ ст. Впровадив чимало технічних інновацій, таких як колаж, монтаж, фронтаж тощо.

⁴² Пор.: “Безсмертні смертні, смертні безсмертні, їхньою смертю живуть, їхнім життям вмирають”. Тихолаз А.Г. Геракліт. — С. 90.

⁴³ Анаксимандр із Мілета (бл. 610 — бл. 540 до н.е.) — давньогрецький натурфілософ, представник мілетської школи.

⁴⁴ Пор. російське видання: Фрагменты ранних греческих философов, часть 1. — М.: Наука, 1989. — С. 127.

Межі цього дослідження не дають змоги докладніше зупинитися на суголосних Анаксимандрові ідеях щодо правої спільноти природи в цілому, в якій закони розвитку природного спільносвіту, які ми називаємо природними законами, поєднуються з правовими, що регулюють людську діяльність. Варто було б показати, що окрім знання законів природи і прагнення до законів права маємо в обох бачити поєднання істини й консенсусу. Підсумком цього розділу є тези, в яких я покажу, як в інтересах злагоди з природою можна встановити культурні межі індустріальному господарству, якщо ми цього справді прагнемо. Дотримання цих тез для господарства означатиме відмову від дотеперішнього шляху, а для всіх нас — повернення до життя.

Повернення до життя: 24 тези

1. Ми існуємо не для того, щоб знову покинути світ, немовби нас тут і не було.
2. Світ із людьми повинен бути прекраснішим і ліпшим, ніж світ без людей.
3. В умовах кризи довкілля це означає не знітитися перед цією метою, а дедалі більше її прагнути.
4. Ніщо у світі не повинно бути тільки засобом для іншого; усі речі й живі істоти мають власну цінність, і в цій цінності їх потрібно поважати.
5. Усі речі й усі живі істоти мають власну цінність не тільки для самих себе, а й природи в цілому.
6. Природа історична, так що і речі, і живі істоти мають власну цінність, своє історичне визначення, яке нині ще не виповнено. Їхня самоцінність — у тому, що, згідно з їхньою природою, з ними може статися, коли ціле виповниться в їхньому особливому тут-бутті.
7. Розум як голос (логос) природи, що живе в нас, є дарунком природи: спосіб, у який природне ціле на основі пізнавальних і (задля нашої волі) діяльнісних мотивів доходить у нас мови.

8. Розум треба знову застосувати для життя; він не повинен задля проторення раціонального шляху прагнути смертоносних цілей.
9. Практична філософія природи займається умовами злагоди з природою; у цьому вона має значення для орієнтації екологічної політики.
10. Вихідним моментом практичної філософії природи є те, що ми живемо за рахунок іншого життя. У цьому розумінні ми є частиною природи і не можемо нехтувати питанням, що ми за це винні.
11. За наше життя перед іншим життям ми винні природі, і маємо діяти з радістю, святково й майстерно: отриману завдяки харчуванню силу нашого визначення в природному цілому треба використовувати відповідно; живим істотам, перш ніж їх з'їсти, потрібно, задля них самих, віддати належне, щоб у цьому розумінні жити “здоровими” засобами життя.
12. Мистецтво приводить природу, задля неї самої, до мови, а тому воно є саме тією чуттєвою діяльністю, завдяки якій ми якнайбільше відповідаємо людському визначенню в природній цілісності.
13. Мистецтво пробуджує речі, в яких воно стає тілесним, а відтак і природою тією мірою, якою ця остання без людини не вповнилася б.
14. Будь-яка господарська діяльність є перетворенням на певне майбутнє наявного буття, яке вже має цінність.
15. Якщо не існує достатньої підстави для зміни чогось, треба відмовитися від його подальшої зміни.
16. Коли щось змінюється, воно тим самим має стати ліпшим, ніж було досі. Це можливо і через господарську діяльність, якщо мінова вартість вимірюватиметься загальною волею, що дасть змогу в мирі з природою з'ясувати, що є ліпшим і прекраснішим.

17. Що майстернішою є господарська діяльність, то більше ми стверджуємо наш обов'язок.
18. За перший приклад того, як можна поліпшити світ, може правити створення культурних ландшафтів традиційною агрокультурою, другий — створення вирощених і вбудованих у ландшафт міст.
19. Те, що з природного спільносвіту переводиться в процес господарства, треба сприймати як дарунок природи. Передісторія економічного блага є мірою для цінності, яку воно могло мати.
20. Отже, кожне благо має ще одну цінність, коли воно в своєму якомусь вигляді втратило споживчу вартість. Це означає вимогу відновлення цінності.
21. Відновлення цінності треба досягати таким чином, щоб дарунок природи, з яким було започатковано процес, завдяки господарству йшов шляхом життя.
22. Природний спільносвіт потрібно економізувати в умовах, в яких пов'язаний із цим процесом біль перетворення буде стерпним. Аби можна було про це судити, цей біль треба відчувати й нам самим. “*Lacrimae rerum*”⁴⁵ Вергілія⁴⁶ (Енеїда, S. 462) як смуток речей і задля речей належить до конституції буття.
23. Господарству треба покласти цілі та межі, що не визначаються ним самим, а тими культурними рамками, якими вимірюватиметься, що є економічним успіхом, а що ні.
24. Завдяки людині природа має своє продовження, позаяк ми приносимо культуру у світ. Культура є нашим внеском в історію природи.

⁴⁵ *Lacrimae rerum* — сльози речей (лат.).

⁴⁶ Вергілій (Vergil) Публій Марон (70—19 рр. до н.е.) — давньоримський поет, автор класичного римського епосу “Енеїда”.

У пошуках втраченої природи

Господарство надто далеке від мистецтва, проте будь-яке економічне благо є благом культури тією мірою, якою воно є нашим внеском у цілість природи, тобто що ближче воно до мистецтва. Поняттям “мистецтво життя” і позначається ця орієнтація. Господарство тим ліпше вписується в свої культурні рамки, а відповідно і в зв’язок життя цілості, що більше воно задовольняє потреби мистецтва життя.

Прообраз образотворчого мистецтва для вписування господарства в природу ґрунтується на природності вдалого твору мистецтва. Вдалість полягає не в тому, що в творах мистецтва “предметно” відтворено природні предмети, а в тому, що твори мистецтва трохи інакше продовжують природність природного спільносвіту в людському життєвому просторі, ніж та форма, якої вона набула в решті природи, відтак у тому, що не предметність, а саме природність, природне буття є спільним для творів мистецтва й природного спільного світу. Скульптури Майї Мур, Сери⁴⁷, Мачинські-Денінггоф та інших не копіюють природні речі, однак вони настільки природні, так належать природі, як без людини на це не спромоглася б і сама природа. У них проявляється те, як людина належить до природи і у свій спосіб бере участь в її творчих силах. Інакше це було б не мистецтвом, а чимось штучним.

Чи може природність вдалого твору мистецтва навіть перевершувати природність речі або живої істоти в природному спільносвіті? Творення ще перебуває в процесі, у розвитку перебуваємо і ми, люди, і наші родичі по еволюції природи. Відтак чому не повинен людський внесок в еволюцію природи, де він набув найдовершенішої форми, а саме — у мистецтві, бути ближчим до мети, ніж щось інше в природному спільносвіті? До того ж і світ за межами людини не є ідилією, і в нас закладено те, щоб світло, яке ми бачимо, посилювати в світі тією мірою, якою ми на це тільки здатні.

⁴⁷ Сера (Serra) Ричард (нар. 1939 р.) — американський маляр, скульптор, кінорежисер.

Я дотримуюся ідеї філософії історії Фридриха Шилера⁴⁸, згідно з якою метою мистецтва є повернення до природи через розум і свободу. Досягти природи не означає повернутися до її колишнього стану, а означає повернутися до неї в майбутньому через її втрату. Отже, ми перебуваємо на середньому етапі тришаблевого розвитку між гармонією, втраченою єдністю з природою і відновленням цієї єдності. Гайнрих фон Кляйст⁴⁹ у своєму есеї “Про театр маріонеток” (1810) доволі виразно описав цю тришаблевість щодо життєвого досвіду в переході від дитинства до дорослості через притчу про хлопчика, який витягує скалку з ноги⁵⁰:

“Я купався... десь три роки тому з одним юнаком, про статуру якого ходили тоді великі чутки. Йому було десь років шістнадцять і вже трохи можна було зауважити перші ознаки пихатості, викликані прихильністю жінок. Сталося так, що ми незадовго перед тим у Парижі бачили хлопчика, що витягує собі скалку з ноги... Про це згадав він у той момент, коли, поставивши ногу на стільчик, щоб її витерти, глянув у велике дзеркало; він посміхнувся і сказав мені, що за відкриття він зробив. Насправді тієї самої миті я відкрив те саме; проте, щоб, напевно, переконатися у присутній у ньому граційності і трохи підлікувати його пихатість, я засміявся і відповів, що він, мабуть, бачить привидів! Він почервонів і підніс ногу вдруге, щоб мені це продемонструвати; проте ця спроба, як це й легко можна було передбачити, виявилася невдалою. Збентежено підніс він ногу втретє, вчетверте, він підносив її, мабуть, ще десять разів: даремно! Він

⁴⁸ Шилер (Schiller) Фридрих (1759—1805) — німецький поет, драматург, філософ та історик — один з основоположників німецької класичної літератури; на противагу Канту вважав сутністю людської природи не суперечність між обов’язком і схильністю, а їхнє поєднання в гармонійній “прекрасній душі”, що досягається естетичним вихованням.

⁴⁹ Кляйст (Kleist) Гайнрих фон (1777—1811) — німецький письменник, драматург консервативно-націоналістичних поглядів і містико-трагічного світосприйняття, представник Берлінської школи романтизму.

⁵⁰ Мається на увазі однойменна скульптура давньогрецького скульптора Піфагора Регійського (480—450 рр. до н.е.), римську копію якої і спостерігали герої Гайнриха фон Кляйста в Парижі.

не був у стані повторювати знову й знову той самий рух, тобто, що я хочу сказати, його рухи мали в собі щось комічне, що я ледве стримувався, щоб не засміятися.

Від цього дня, безпосередньо від цього моменту, щось незбагненне почало змінюватися у цій молодій людині. Він почав днями стояти перед дзеркалом; і з кожною хвилиною він позбувався своєї принадності...⁵¹

Подолання кризи Кляйст уявляв як “відображення в параболічному дзеркалі, згідно з яким те, що постає нескінченно віддаленим, раптом знову чітко з’являється перед нами: так знову відкриває себе і грація, коли пізнання проходить нескінченність”. Тому ми повинні “знову куштувати з дерева пізнання, щоб повернутися в стан невинності”, і тоді це стане останнім розділом світової історії (*там само*). І тут повернення треба розуміти як параболу, як біблійне “*стати-як-діти*”, тобто як процес, у якому дещо повертається так, як воно вже колись було в інший спосіб, ото життя здійснює коло.

Основна думка Шилерової філософії історії, викладеної в стислій формі, полягає в тому, що тварина і квітка, дерево і камінь “є тим, чим були й ми; вони є тим, чим колись ми знову маємо стати. Ми були природою, як і вони, і наша культура повинна шляхом розуму й волі привести нас назад до природи” (NA XX.414)⁵². Отже, культура міститься між втраченою і віднайденою знов природою, і вона є (і це вирішальна думка) *мостом* від однієї до іншої. Віднайдену знов природу можна знову втратити, і ця небезпека чатує на нас. Середина історії, яка, власне, є *невною* історією природи людини, стає тоді безоднею, яку в індустріальному суспільстві зазвичай сприймають як прогрес. Звісно, ця критика не означає, що втрата природи була тільки лихом — однак ми по-

⁵¹ Цит. за виданням: Кляйст Г. фон. Про театр маріонеток (пер. В. Кам’яця) // Мислителі німецького романтизму. — Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. — С. 402—403

⁵² Див. укр. видання: Шилер Фридрих Про наївну і сентиментальну поезію // Шилер Фридрих. Естетика. — Київ: Мистецтво, 1974. — С. 246.

винні сприймати втрачену природу в кожній метаморфозі і навіть у художньому відновленні ще й через смуток, оскільки тільки з цього смутку зростає сила йти далі шляхом, на якому ми на новий лад повинні стати тим, чим були.

Завдання мистецтва в такому образі історії полягає у тому, щоб в суспільному пошукові втраченої природи зберегти мету, а саме — знайдену знов природу. Висловлюючись таким чином, Шилер мав на увазі поезію, проте так само це стосується й образотворчого мистецтва, і особливо художнього спілкування з простором. “Поступово зникаючи з людського життя як досвід і як суб’єкт (що діє і сприймає), природа, переконуємося, починає сходити у світі поезії як *ідея* і як *предмет*... поети вже згідно зі своїм поняттям скрізь є *хранителями* природи... Вони або *будуть* природою, або *шукатимуть* втрачену природу” (NA XX.431; 26—29; 432, 22 f, und 27 f)⁵³.

Шилер, згідно з цією альтернативою, порівнюючи свій доробок з доробком Гьоте, відрізняє в поезії наївне від сентиментального. За два століття після цього я вважаю *пошук втраченої природи вирішальним завданням образотворчого мистецтва*, так само як пошук істини — завданням філософії. Митець живе “трохи ближче до серця творіння, ніж звичайні люди. І все-таки недостатньо близько”, як викарбувано на могильному камені Пауля Клеє⁵⁴.

Аби мати уявлення про майбутнє, яке ще треба віднайти, існує гарний образ: коло. Філософ-досократик Парменід⁵⁵ прирівнював буття “масі ідеально круглої кулі, від центра якої все має однакову вагу. Там чи тут не може бути щось

⁵³ Цит. за виданням: Шилер Фридрих. Про наївну і сентиментальну поезію. — С. 265. — *Ред. перекл.*

⁵⁴ Клеє (Klee) Пауль (1879—1940) — німецький маляр, графік авангардистського спрямування, представник школи дизайну “Баугаус”.

⁵⁵ Парменід (Parmenid) (нар. бл. 515 до н.е. — за Платоном, або бл. 544 до н.е. — за Аполлодором) — давньогрецький філософ, засновник елейської школи, висунув концепцію єдиного і нерухомого буття, згідно з якою космос має вигляд щільної та однорідної кулі.

більшим, а щось слабшим” (Diels-Kranz, В 8, 43—45). Цей образ проходить крізь історію. Вінцент ван Гог⁵⁶ зазначав: “Життя, певне, колоподібне” (цит. за: Bachelard 1960, 263), а у вірші Рільке “Страх” із циклу “Книжка образів” сказано: “І знову заспокоюється довершений крик пташки / Цією хвилиною, яку він викликав, / Поширюється як небо над зів’ялим лісом“. Колоподібна сутність поширює свою колоподібність”, — додає Башляр⁵⁷, — поширює спокій будь-якої колоподібності... для нас важливо зробити з цього правильне застосування і вчитися на тому, як тут-буття збирається довкола свого центрального пункту” (Bachelard, 1960, 295, 296).

Ми настільки віддалені від цієї колоподібності, що людське (індивідуальне, особисте, економічне й політичне) життя врешті-решт не обертається довкола центральної точки буття. І коли ми, як “митці життя”, шукаємо в житті мистецтво, а в мистецтві — втрачену природу, ми — *simul justus et peccator*⁵⁸ — ще перебуваємо в суперечності, у якій усе можна зробити або правильно, або неправильно. Однак по той бік втраченої і по цей бік віднайденної знов природи йдеться не про те, щоб остаточно досягти мети, а про те, щоб не відмовитися від можливих кроків до неї. Цей *рух* є способом буття, у якому *мета вже зараз стає очевидною*. Коло міститься вже в подвійності, яка полягає в тому, щоб обіцяти нам мету, а отже давати й надію, можливо, коли завершується якийсь особливий день або щось нам вдається. Треба тільки з недовірою ставитися до всіх тих дороговказів, які обіцяють прогрес без зигзагів, адже постійним є тільки коло.

⁵⁶ Гог (Gogh) Вінцент ван (1853—1890) — голландський художник.

⁵⁷ Башляр (Bachelard) Гастон (1884—1962) — французький філософ, фундатор неорационалізму.

⁵⁸ *Simul justus et peccator* — і праведники, і грішники водночас (лат.).

V. П Р И Р О Д Н А Т А С О Ц І А Л Ь Н А Д Е Р Ж А В И

В антропоцентричній картині світу і людини головною потребою тих, хто вже не може знайти опору в релігії, є пошуки цієї опори в самій людині. Обіцяти їй і є силою цієї картини світу: у центрі стоїть людина, яка вкорінена в самій собі і є мірою всіх речей, а зрештою – і суб'єктом історії. Нелегко позбутися привабливості цієї гордовитої ідеї. У ній увесь пафос незавершеного, відтак непросвітненого просвітництва. Хіба не буде проявом незрілості знову вважати мірою нашої дії щось вище від нас самих, а саме природу? Хіба не буде формою самокритичної скромності, якщо ми не претендуватимемо на жодну іншу міру для своїх вчинків, окрім самих себе? Такі претензії в минулому завдали людству чимало лиха – отож, залишаймося за всієї скромності з самими собою!

Антропоцентрична картина світу і людини саме тому така приваблива, що їй пасують найпривабливіші вбрання. Бути зрілим і обізнаним – що в цьому поганого? Навіть людський егоїзм і необачливість щодо решти світу можна прикрасити в найкумедніший спосіб. Звісно, людині не личить усе робити тільки з власного егоїзму; відтак ми не повинні задля нас самих робити все тільки задля нас самих. Однак коли це *задля нас самих* розуміти саме так, чи не є це також антропоцентричною позицією? Одним із варіантів цієї гарної позирності є естетичне виправдання. Згідно з міркуваннями попереднього розділу, обов'язок принесення культури у світ є результатом фізіоцентричної картини світу і людини для нашої діяльності. Однак чи не є культура людською потребою,

а відтак чи не міститься фізіоцентрична позиція вже в самій антропоцентричній?

Другий варіант, який криється за фізіоцентричним ходом думок в автентичному значенні, з'являється внаслідок такого його викривлення, коли фізіоцентризм вважають простим перевертанням антропоцентризму. Якщо індустріальне суспільство звертає увагу тільки на людей, залишаючи поза увагою природний спільносвіт, то тут, начебто, навпаки, йдеться про принципове підпорядкування людських інтересів інтересам позалюдського світу. Такий хибний фізіоцентризм призвів би до вимоги такого впорядкування світу, в якому нас немов би й немає, тимчасом як правильно витлумачений фізіоцентризм спрямований на визнання і людських інтересів, і інтересів природного спільносвіту, співвідносячи їх одне з одним так, аби культура увійшла у світ.

Закиди такого штибу або гра в бісер на кшталт естетського антропоцентризму натякають на те, що голістську філософію природи потрібно ще обміркувати. Я вдячний за відгуки на цю книжку. До того ж вони дають можливість визначити опори і потреби, яким антропоцентрична картина світу і людини протиставляється до будь-якої аргументації як “закон чортів і привидів: де вони прослизують, там вони мусять і вислизнути” (Мефістофель у Гьотевому “Фаусті”, І. 1410 f)¹. Я вбачаю цю слабкість у зарозумілості, яка подовжує спробу віднайти втрачену в релігії опору в самих собі. Найвиразніше, на мою думку, формулювання я, як навмисно, надібав у постанові II Ватиканського собору римокатолицької церкви. У ній зазначається, “що людина... є єдиною на землі істотою, створеною за бажанням Бога задля неї самої” (Rahner/Vorglimler 1968, 471 f). І чорти охоче бачили б себе в лоні церкви.

¹ Пор. укр. видання: Мефістофель: Та звичка в нас така вже здавна повелась: // Чортам і привидам скрізь вхід без перепони, // Але кудою вліз, тудою і вилазь. Фауст: То в пеклі теж свої закони? Чудова річ! То з вами можна й пакт надійний підписати, безумовно? — Йоган-Вольфганг Гьоте. Фауст. Лірика. — Київ, 2001. — С. 64.

Це положення характерне для певної традиції християнської теології. За своїм змістом воно означає, що ми існуємо у світі задля самих себе. Той факт, що передбачається ще й існування волі Божої, не змінює цієї обставини, а тільки дає претензії певне освячення, яке на додаток вітали б і ті, хто не переймається протилежною оцінкою. І хоча в цьому положенні напевне не йдеться про те, що всі інші творіння існують задля нас, цей висновок логічно випливає з нього. Якби вони були створені передусім задля слави Творця, то це мало б значення і для нас, і не треба було б наголошувати на особливому становищі людини, про яке тут ідеться. Відтак це положення свідчить: *ми існуємо задля самих себе, а решта світу існує задля нас*. Це та претензія, яку я називаю антропоцентричною картиною людини і світу. Політичним проявом цієї претензії в нинішньому світі є претензія на те, що економічне зростання індустріальних країн начебто і є “розвитком” *par excellence*², а для країн третього світу як “країн, що розвиваються”, – мало не єдиним рятівним взірцем.

Академічна філософія схильна перейматися радше уявленням про волю, ніж самою волею. І виразна думка на кшталт тієї, що потреба в культурі та прекрасному у світі також є різновидом людського егоїзму, хоча й зрозуміла, однак вона є тільки надбудовою наук про дух задля ствердження волі, яка дістає історичну легітимацію в антропоцентричній картині світу. Це і є та воля, якій треба протиставити повстання на захист природи. Вона вкорінена в просвітництві XVIII століття і воліла:

- ✓ автономії (не свободи) людини, незважаючи на природний спільносвіт, особливо у вигляді
- ✓ автономії ринкового господарства в сенсі буржуазної революції.

Окрім цього до обох автономій належить і автономія наукового дослідження.

² *Par excellence* – переважно (фр.).

Автономія і свобода різняться тим, що свобода підпорядкована розуму і не може існувати без відповідальності, а для автономії достатньо й абсолютизму. Стримування волі до автономії – а нині вона позначається і на відносинах індустріальних країн з країнами третього світу – за допомогою встановлених свободою й розумом порядків призвело до розвитку модерної правової держави, започаткованого буржуазною революцією. Наслідком цього розвитку стали дві великі кризи, а саме – соціальна криза XIX століття і нинішня екологічна криза. Я вважаю, в обох кризах потрібно вбачати шанси для духовного й політичного завершення просвітництва, розпочатого у XVIII столітті автономією суб'єкта, щоб воно нарешті заслужило ім'я просвітництва. Які саме філософсько-політичні шанси я вбачаю в сучасній кризі, і є темою цього розділу.

Від соціальної кризи до кризи довкілля

Я вважаю, рішення, знайдені для обмеження експлуатації людини людиною, властивої ранньокапіталістичному господарству, мають універсальну значущість. Я маю на увазі соціальну відповідальність, яка стає умовою будь-якої господарської діяльності, що забезпечується державою. Ця умова відбита в 20 статті Основного Закону, в якій наша держава визначена як “соціальна держава”. Незвично, що одне з конкретних завдань держави – піклування про те, щоб господарство не порушувало людську гідність найслабших – політично так навантажено, що вся держава отримує назву відповідно до цього завдання. Інші завдання, які первісно не пов'язані з піклуванням про бідних і незахищених, також належать до мети соціальної держави. А це означає, що в соціальній державі не тільки унеможливується антисоціальна взаємодія з певними групами населення, а й повинна панувати соціальна справедливість у цілому, скрізь у суспільстві, а не тільки з огляду на соціальні підстави (у вузькому сенсі) опікування особливо нужденними. “Соціальна держава є ... державою соціальної інтеграції” (Vogel 1976, 23).

Визначення окремих завдань так, щоб вони належали до особливого визначення цілого, ускладнює тлумачення держави і права, однак має важливе політичне значення. В експлуатації бідних і слабких проявляється основна проблема держави індустріального суспільства: брак присутності цілого в частинах або слабкість ствердження загальних інтересів щодо партикулярних інтересів. У індустріального суспільства від страху затремтіли ноги, та це проблема не тільки ніг, а й усього циклу. Тому інтеграційна сила нашої держави дійшла своєї крайньої точки, в якій треба було себе зберегти, і цією точкою стало в XIX століття соціальне питання.

З виникненням соціальної держави нагальнішими порівняно із цим стали інші питання. Передусім – руйнація основ життя, яка в XX столітті перетворилася на таку загрозу, від якої почали залежати не тільки збереження й подальше існування певної економічної системи, а й виживання цієї держави та індустріального суспільства загалом. Та врешті-решт ця проблема така, як і проблема минулого століття. Знову продуктивні сили економічної діяльності виходять за рамки, в яких вони тільки й можуть бути продуктивними. Знову окремі інтереси стверджуються за рахунок цілості, так що суспільні видатки переважають видатки окремих господарств і перекладаються на видатки цілості. Усі отримують з цього зиск, хоча й різною мірою: підприємці й робітники, виробники й споживачі. Однак результат не відповідає загальній волі. Кожний прагне тільки свого власного добробуту, і не існує загальної волі, отож добробут усіх досягається руйнацією умов життя, а отже й за рахунок усіх. З цього випливає, що держава в інтересах усіх знову покликана зробити значущим загальний інтерес.

Певною мірою знову йдеться про те, щоб захистити окремих людей, які найбільше потерпають від завданої довікільлю шкоди, від тих, хто від цього отримує високі прибутки. Усунути таку дискримінацію задля загальної справедливості є знову-таки завданням соціальної держави в її універсальному визначенні. Однак руйнація основ життя приносить

відносно користь тільки окремим індивідам за рахунок інших і зачіпає передусім суспільство загалом у його ставленні до решти світу. Проте соціальна держава не компетентна щодо цього. Цілість, усередині якої можна зберегти загальний інтерес, охоплює окрім людей в їхньому суспільному об'єднанні ще й навколишній світ: тварин, рослин, ландшафти, водоймища, клімат. У природі людство не є замкненим суспільством. Питання тільки в тому, наскільки відповідальність держави має бути поширена на позалюдську природу як частину універсуму (Allgemeinheit), відтак наскільки держава повинна опікуватися природним спільноsvітом тією самою мірою, як і частинами суспільства, що зазнавали дискримінації в ХІХ столітті. Чи не варто всеосяжніше, ніж досі, окреслити цілість, інтереси якої враховувалися б у майбутньому, а державу відповідно визначити ще й як “природну державу”? Ідею, що “принцип соціальної держави має поступитися принципу захисту природи задля неї самої” як “принцип природної держави” вперше висловив Ганс-Йохен Фогель³ (1987). Я беру цей принцип для того, щоб конкретизувати структуру цінностей голістської етики під кутом зору державного права і тим самим мати уявлення про злагоду з природою. Зробити на основі натурфілософської ідеї самоцінності спільноsvіту державно-правові висновки можна тільки тоді, коли разом із цим розвинеться суспільна свідомість. Однак з часів зазначеного собору завдяки екологічному рухові в цьому напрямі вже дещо змінилося. І минуло не так багато часу з перших кроків “Шляху до миру з природою”, як поняття “природний спільноsvіт” набуло широкого застосування. І християнські церкви нашої країни – після трохи стриманого поступу 1985 року – дали чітке пояснення:

Людина в природі не може “керуватися тільки своїми власними інтересами, а мусить враховувати можливі наслідки своїх дій на умови існування іншого життя. Передусім це стосується створених разом з людиною створінь, які мають

³ Фогель (Vogel) Ганс-Йохен (нар. 1926) – теоретик і функціонер Соціал-демократичної партії Німеччини, депутат бундестагу ФРН, голова соціал-демократичної фракції бундестагу ФРН, доктор.

незалежно від їхньої споживчої вартості ще й свою власну цінність саме в тому, що вони мають стосунок до Бога як до Творця, є часткою його життя і покликані його прославляти... Євангелістська й католицька церкви висловилися за те, щоб у формулюванні мети держави щодо захисту довкілля орієнтуватися не на природні основи життя *людини*, а з огляду на відповідальність за створений світ ширше артикулювати захист природних основ життя або захист природи й довкілля. Церкви знову й знову наголошують на цьому. Адже будь-яке формулювання мети держави, яке не враховує самоцінність позалюдського життя, у майбутньому стало б приводом для легітимацій інтервенцій, які вважалися б необхідними в інтересах людини і збереження її прав, проте загрожували б створеному світові як цілому в своєму життєво необхідному розмаїтті... За кожного рішення, яке стосується екологічної політики, потрібно віднайти баланс між споживчими інтересами людини і самоцінністю навколишнього позалюдського життя; саме про необхідність такого балансу і йдеться” (“Спільна заява” 1989, 37 f).

Певною мірою цим напрямом рухаються й політичні партії. Попри цей рух конституційний суд і більшість німецьких державних суддів дотримуються ще антропоцентричної ціннісної орієнтації, хоча Основний Закон їх до цього не зобов’язує. І хоча недоторканність прав людини (стаття 1) треба тлумачити так, що держава повинна існувати задля людини, а не навпаки, однак це не означає, що держава не може існувати ще й задля інших і іншого – наприклад, задля природного спільносвіту (Kuhlmann 1990, 172). Запропоноване євангелістською церквою Німеччини положення: “У відповідальності за створений світ держава захищає природні основи життя”, можна було б безпроблемно записати в Основний Закон.

Внесення до німецької Конституції статті про захист природного спільносвіту як мети держави було б чітким сигналом для обмеження автономії господарства, реалізації інтересів індустріального суспільства за рахунок решти світу і

природи в цілому. Обов'язок поважати самоцінність природного спільносвіту в цілому природи настільки діаметрально протилежний інтересам, які досі були економічно значущими, що закріплення в статті такої широкої мети держави не може бути достатнім для встановлення меж дотеперішній практиці. Досі господарство ґрунтувалося на уяві, що речі й живі істоти природи не мають жодної самоцінності, навпаки – як ресурси вони є цінністю тільки для нас або для деяких із нас. Тому захист природного спільносвіту на кшталт соціальної держави має стати новим визначенням державного цілого, що знову-таки є не тільки проблемою його базису, а й проблемою його функціонування загалом.

Що ж це означає: визначити нашу державу не тільки як соціальну державу, яка слугує соціальній інтеграції, а й окрім цього як державу в природі (і в цьому розумінні як “природну державу”), яка слугує інтеграції індустріального суспільства в природні життєві зв'язки? Якщо людина за природою є політичною живою істотою, ми за природою цілості, яка не тільки наша, покликані до того, щоб утворити нову форму життєвого зв'язку у світі, а саме – політичного, і тим самим стати історичними. Відповідно ми повинні організуватися в державу, аби таким чином природа в цілому була продовжена нами. Якщо це означає принесення культури у світ, то природна держава є питанням політичної культури. Звернувшись при цьому знову до додержавного “природного стану”, як його описали Гобс⁴ і Лок, виявимо, що буржуазна держава за своєю суттю є державою власності. Лок убачав у захисті власності навіть автентичну мету держави. Без принципу власності не може бути буржуазної держави. Проте і з цим принципом, на мою думку, ми вже не можемо (принаймні тепер) у ній залишатися. Оскільки цей принцип уможливорює індустріально-економічний процес *присвоєння*

⁴ Гобс (Hobbes) Томас (1588–1679) – англійський філософ, вважав державу наслідком суспільної угоди, що долає природний стан, тобто “війну всіх проти всіх”. Гобс обстоював ідею відносності моральних належностей, ототожнюючи зміст громадських обов'язків з моральними.

природного спільносвіту, завдяки якому останній руйнується або знищується.

Самоствердження власністю

Власність, мабуть, є одним із центральних конститутивних уявлень буржуазного суспільства. Звернувши увагу на те, що мавпа в зоопарку прагне дістати камінь, аби розбити горіх лише для самої себе, для свого власного використання, Чарльз Дарвін⁵ вважав прагнення власності навіть історично-родовою категорією (1871/1932, 102). Якщо це справді так, то, можливо, наша місія в еволюції природи полягає саме в тому, щоб подолати власність. Однак я вважаю, в природі немає власності буржуазного типу, тобто власності в розумінні необмеженого володіння річчю попри її власну сутність. До того ж у межах буржуазного ладу “власність є всеосяжним правом панування, яке допускає правовий лад щодо речі” (Wolf/Raiser 1957, 173). За допомогою власності встановлюються або стверджуються і соціальні відносини (коли одні мають каміння, а інші його не мають), і відносини щодо природного спільносвіту.

Буржуазне поняття власності, звичне для більшості сучасних людей, має свої джерела в XVII—XVIII століттях. “Перший, кому спало на думку відгородити шмат землі і заявити: “це моє”, а людям залишалось йому повірити, і був саме фундатором буржуазного суспільства”, пояснював Русо⁶ на початку другої частини свого твору про причини людської нерівності. Однак такі претензії людей одне щодо одного не є самоочевидними стосовно природи. Історія права знає різноманітні форми владарювання над речами і живими істотами, що існували до буржуазної революції, зокрема

⁵ Дарвін (Darwin) Чарльз (1809—1882) — англійський природознавець, засновник еволюційного вчення про походження видів способом природного відбору.

⁶ Русо (Rousseau) Жан Жак (1712—1778) — французький мислитель і письменник, один з представників французького Просвітництва, досліджував причини виникнення соціальної нерівності, обстоюючи позицію егалітаризму.

форми спільної власності і феодальних відносин, за якими відповідальності були розподілені і збалансовані ієрархічно. На відміну від цього буржуазний концепт власності ідентифікує себе так, що після буржуазної революції політичний абсолютизм XVIII століття перетворився на абсолютизм власності громадян. Нині, через обуржуазнення всього суспільства, цей вид абсолютизму перетворився на абсолютизм Пересічної людини.

З погляду історії релігії, з виникненням буржуазного права на власність пов'язаний розвиток новочасового індивідуалізму. На противагу цьому в Біблійній священній історії жодна людина не є власником будь-чого у світі, а “Земля і все, що міститься на ній, ґрунт і мешканці його, належать Господові” (Пс 24. 1)⁷. Бог є *єдиним* владикою... спершу народу і його країни, потім усіх індивідів з їхньою “власністю” разом, і нарешті – як “Творець” – усієї Землі (Locher 1954, 18). Наші стосунки з речами опосередковані стосунками з їхнім Творцем і єдиним Владикою. Тільки в цих межах значущою є восьма заповідь. З погляду історії Конституції, гарантія власності, що міститься в Основному Законі (стаття 14), має на меті захист економічного простору індивідуальної життєдіяльності від втручання держави. “Власність” захищається державним правом тому, що вона забезпечує реальний базис особистісного існування і розвитку свободи індивіда” (J. Meyer-Abich 1980, 58). Це телеологічне, виведене з мети, тлумачення відповідає юрисдикції Федерального конституційного суду в Гамбурзькій постанові, в якій зазначається, що основне право на власність існує задля того, щоб забезпечити “індивіду відповідальний щодо себе спосіб життя” (BVerfGE 24, 367/389). Визначальним для цієї декларації гарантії власності була постанова Федерального суду 1952 року, в якій сказано: “Індивід як член держави потребує сфери власності, чітко забезпеченої правом – задля того, щоб бути особою серед собі рівних, тобто щоб жити вільно й відповідально, а не задля того, щоб стати простим об’єктом

⁷ Див.: Книга Псалмів // Новий Заповіт Господа і спасителя нашого Ісуса Христа. – United Bible Societies 1980. – С. 311.

всесильної державної влади, відтак задля своєї свободи й гідності ” (BGHZ [GS] 6, 270/276, цит. за J. Meyer-Abich a.a.O.).

Економічна незалежність і свобода від втручання держави за допомогою власності відповідали інтересам буржуазії в буржуазній революції. Ішлося про власність на речі. Буржуазна незалежність, забезпечена приватною власністю, хоча й була завжди властивою тільки невеликій частині населення, зіграла, втім, парадигмальну роль для розвитку капіталізму. Власність тлумачилася як “продовження тілесного буття індивідів (Bluntschli 1886, 288), як “засіб для відкриття індивідуальності в людині” (Stahl 1978, 251) або “форпост” особистості (Dahlmann 1815/1886, 36). Порожній мішок не може стояти прямо, як зауважив Бенджамін Франклін⁸.

Самореалізація через власність! Того захвату, з яким цю мету життя буржуазної доби проголошували (часто-густо з протилежних позицій) теоретики держави, за умов демократичної соціальної держави ми вже не можемо розділяти хоча б з огляду на очевидні [негативні] наслідки буржуазного права на власність щодо природи та суспільства. “Що ти маєш, тим ти і є”, – ці слова можна почути й зараз. Для того, щоб задля майбутнього зробити значущими інші вимоги, треба чітко усвідомити чинники дотеперішнього розвитку, бо ж і нині вони досить живучі. Вони містяться і в стосунку індивіда з державою (це – найдавніша тема лібералізму), і в індустріально-економічному стосунку з природою, який найвиразніше, хоч як це дивно, сформулював Гегель⁹.

Згідно з уявленнями про буржуазний суспільний лад, було б найприйнятнішим жити без будь-якої форми державної організації. Проте цього можна було б досягти, згідно з Локом,

⁸ Франклін (Franklin) Бенджамін (1706–1790) – американський мислитель, представник американського просвітництва, вчений і політичний діяч, один з авторів Декларації незалежності (1776) і Конституції США 1787.

⁹ Гегель (Hegel) Георг Вільгельм Фридрих (1770–1831) – філософ, представник класичної німецької філософії, створив теорію діалектики на основі об’єктивного ідеалізму. Розглядав історію як процес об’єктивної шаблів “світового розуму”.

тільки в природному стані, в якому кожний мірою своїх сил і здібностей може привласнювати собі природний спільносвіт, не віднімаючи чогось у іншого. На жаль, таке становище минуло: зросла густота населення, а окрім того винайдено гроші, отож люди почали володіти більшою часткою, ніж могли самі обробити. Так з'явилося зазіхання одних індивідів на власність інших, і “щоб усунути ці неподобства, які руйнували власність людей у природному стані, люди об'єднувалися в суспільства – аби спільними зусиллями всього суспільства захистити й боронити свою власність” (Locke 1690/1966, § 136). Держава, згідно із цим розумінням, взагалі потрібна тільки для того, щоб захищати власність від зазіхань інших співгромадян та інших країн, інакше держава була б непотрібною. Відповідно й уся виконавча влада “увірена з метою.., щоб люди могли зберегти свою власність і її забезпечувати” (а.а.О., § 139), а законодавча влада є “правом створювати закони для регуляції і збереження власності” (а.а.О., § 3). Відтак “головною метою” (а.а.О., § 85) об'єднання індивідів у буржуазне суспільство є збереження їхньої власності.

Буржуазне уявлення про те, що держава існує передусім задля захисту власності, історично дійшло своїх меж там, де інші не мали власності і для застосування своєї робочої сили змушені були використовувати чужу власність як продуктивні сили. Право капіталістичної власності через експлуатацію робочої сили тих, хто її не мав, вперше довело раннє індустріальне суспільство до меж його здатності до існування. Проте постання соціальної держави вирішило соціальне питання саме тому, що власність на речі для збереження існування стала вже непотрібною. Так би мовити, “щоб існувати, нині достатньо бути громадянином держави”, як висловився якимось А. Гелен¹⁰ (1960, 168). Громадяни

¹⁰ 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 Гелен упроваджує концепцію людини як “недостатньої істоти”, що її недостатність компенсується соціокультурними інституціями, зокрема й інституцією моралі, заперечуючи її універсалізм.

індустріального суспільства живуть на свою заробітну плату, оклад, ренту чи соціальну допомогу, а не з прибутків від власності в сенсі колишніх уявлень.

Цей розвиток можна тлумачити і як зміну уявлень про власність. Він означає, що соціальна держава розширює простір для свободи в інший спосіб, ніж за доби лібералізму, і в такий спосіб створює власність, рівнозначну в функціональному аспекті – в аспекті захисту гарантії власності (J. Meyer-Abich 1980, 67). Таке розширення поняття власності фактично розпочалося з рішення Імперського верховного суду про пенсійне забезпечення працівників гірничодобувної промисловості 1924 р. (а.а.О., 18 ff, 59), отож і тим, хто претендує на соціальне забезпечення, гарантовано захист власності. Однак такою телеологічною інтерпретацією можна наблизитися до точки, коли власністю називається врешті-решт усе те, що уможливорює самовідповідальний спосіб життя. Та чи не ліпше було б відмовитися від буржуазного принципу власності, який тривалий час панував в історії, замість того, щоб його постійно сублімувати, наче без власності й не існує свободи?

Промислові підприємства, які були хрещеним батьком уявлення про власність як гаранта свободи, важко впізнати в нинішніх формах підприємництва. Ситуація докорінно змінилася передусім внаслідок відокремлення власності від права розпоряджатися нею. За приклад може правити крах героїчної спроби Дюріґа¹¹ пояснити гарантовані (ст. 19, абз. 3 Основного Закону) основні права великого підприємства у взаємозв'язку з основними правами фізичної особи. “Юридичну особу, якою є велике підприємство, не можна переконливо описати як єдиний, матеріальний простір розвитку

¹¹ Мається на увазі коментар Гюнтера Дюріґа (Dürig) до відповідної статті німецької Конституції у виданні за його ж редакцією *Texte zur deutschen Verfassungsgeschichte*, München, Beck, 1979, які К.М. Маєр-Абіх цитує за виданням *Meyer-Abich, Jann, Der Schutzzweck der Eigentums garantie – Leistung, Freiheit, Gewaltenteilung. Zur teleologischen Auslegung des Art. 14 Abs. 1 GG (Schriften zum Öffentlichen Recht Bd. 384)*, Berlin 1980.

його власників; вона не є “форпостом” їхніх особистостей” (а.а.О., 102).

У соціальній державі разом з розвитком юрисдикції фактично здійснився відхід від ранньоліберального концепту власності, не відмовляючись від самого поняття, і в статті 14 Основного Закону власність у нинішньому розумінні (тобто з соціальними зобов'язаннями) гарантована. Питання, якою мірою це зобов'язання діє, коли (як, скажімо, у Федеративній Республіці) 1,7 відсотка населення володіє понад 70 відсотками продуктивних сил, залишиться тут відкритим. У будь-якому разі конституюванням соціальної держави зроблено тільки перший крок до відмови від концепту власності буржуазної революції. Я вважаю, після цього першого кроку треба зробити другий, оскільки загрозою умовам існування дотеперішнє право на власність вдруге поставило індустріальне суспільство на межу його виживання.

Перша, соціальна, криза є наслідком суспільних відносин, які виникли й затвердилися завдяки власності. Друга, екологічна, криза виникла завдяки самовпевненому власницькому ставленню до природного спільносвіту. Тим часом як у сваволі розпоряджатися власністю від самого початку вбачали проблему, яка полягала в тому, що свобода може зашкодити іншим людям, природою в дотеперішньому розвитку розуміння власності навряд чи переймалися. Що більше, навіть заперечували, що її взагалі треба брати до уваги. Такий погляд дістав особливо крайнього прояву (щоправда, характерного для подальшого розвитку) у Гегеля.

Для Гегеля дух є сферою буття і свободи, природа – сферою володіння (або оволодіння) і несвободи. Це означає, що “я ... є живим і маю органічне тіло” (*Філософія права*, § 47, курсив мій. – М.-А.)¹². Відповідно до цього людина живе тільки “в” своєму органічному тілі як шкіпер в морі у своєму кораблі, проте вона не є тілесною, не є частиною природи, людина є тільки духовною істотою. Вже її власне тіло є їй

¹² Пор.: Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права (Пер. Романа Осадчука та Миколи Кушніра). – Київ: Юніверс, 2000. – С. 59.

чимось зовнішнім і ... Щоправда, особа, індивідуалізований в окремій людині дух, потребує, за Гегелем, “зовнішньої сфери своєї свободи” (а.а.О., § 41)¹³, а саме власності, “в” якій вона знову ж таки постає як продовжене тіло. “Тільки у власності особа постає як розум” (а.а.О.)¹⁴, проте власність – це “річ, щось невідільне, безособове, *безправне*” (а.а.О., § 42, курсив мій. – М.-А.)¹⁵. Отже, кожний має право... знищити річ і зробити її своєю; адже річ як зовнішнє не має власної мети... Так само чимось зовнішнім постає й жива істота (тварина), і, таким чином, сама є річчю... Отже, привласнити означає...маніфестувати панування моєї волі над річчю...; я даю живій істоті іншу душу як мою власність, не ту душу, яку вона мала, – я даю їй мою душу (а.а.О., § 44)¹⁶. Отже, існує “абсолютне право людини на привласнення всіх речей” (а.а.О.)¹⁷, живих і неживих. Останні не тільки безправні, ми можемо також взяти в них їхню душу і дати їм нашу буржуазну душу, оскільки ми їх перетворюємо на власність.

Прагнення думкою вивести людину як духовну істоту за межі природи, а останню тлумачити як щось суто зовнішнє (Гегелевими словами, як “зовнішнє до самої себе” (а.а.О., § 42 і в інших місцях) спочатку проявилось в картезіанському поділі світу на річ мислячу (*res cogitans*) і річ протяжну (*res extensa*). Декартова філософія природи, згідно з якою тварини є тільки машинами, у зародку вже містить нормативну орієнтацію, яку Гегель висуває як принцип людської діяльності в природі. Проте індустріально-економічну діяльність до Гегеля ніколи ще не виправдовували з такою брутальністю, як положенням, що все, що не є людиною, щодо панування людської волі не може мати своєї власної душі і є абсолютно безправним. Тому як філософ індустріального суспільства Гегель вартий більшого визнання, ніж він нині має.

¹³ Там само. – С. 55.

¹⁴ Там само. – С. 53.

¹⁵ Там само. – С. 53.

¹⁶ Там само. – С. 57.

¹⁷ Там само. – С. 57.

Те, що Гегель визначав як “речі”, тепер називають ресурсами, і ми розуміємо і взаємодіємо зі світом природи саме так, як він запропонував.

Отже, Гегелеве “природне право” (саме такий підзаголовок, хоч як це парадоксально, має його *“Філософія права”*), що виправдовує безправ’я природи, стало в ХІХ столітті орієнтиром для подальшого правового розуміння природи, передусім у Громадянському кодексі (1897). Там зазначається: “Власник речі може обходитися з нею за своїм бажанням, так само як і утримуватися від будь-яких дій, якщо це не суперечить закону або правам інших осіб” (§ 903 ГК). У першому проекті (1988) йшлося навіть про те, що власник може обходитися зі своїм майном “як йому заманеться” (*nach Willkür*). Щоправда, закон встановлює межі панування волі громадянина в тому, що бажання тут санкціонуються змістом статей. Проте останні існують у ГК у загальному вигляді, і в нинішньому праві йдеться майже винятково тільки про те, щоб якимось обходженням з реччю не завдати шкоди іншим людям або суспільству; вони обмежують бажання не з огляду на “речі”. Згідно із законом, речі і живі істоти, зокрема й частини людського тіла (щоправда, не людина в цілому), тобто речі загалом, є “тілесними предметами” (§ 90 ГК).

Можна заперечити, що від ГК не варто нічого іншого й очікувати, адже своїми статтями він регулює тільки стосунки між людьми. Однак про “речі” в сенсі ГК йдеться також і в Кримінальному кодексі. Не ліпше місце відведено природі і в Громадянському праві. Той факт, що розуміння природних предметів як речей і тут покладено в основу, засвідчує, зокрема, формулювання в федеральному законі захисту іммісії, за яким “тварини, дерева та інші речі” захищаються від шкідливого впливу на довкілля (§ 1 VImSchG). І живе, і мертве сприймаються як речі. Із цих рамок випадає інтенція закону про захист тварин (1972) захищати тварин задля них самих, проте ця інтенція знову-таки не конкретизована в аспекті застосування закону.

Згідно з традиційним юридичним розумінням природи, на речі та живі істоти природи потрібно звертати суттєву увагу тільки тією мірою, якою це торкається людей, а не з огляду на самоцінність речей і живих істот у цілому природи. Цей спосіб присвоєння нашого природного спільноsvіту і дотепер тлумачать таким чином, що він повинен приносити людям свободу, проте він з самого початку ґрунтується на підкоренні і інших людей, і природного спільноsvіту. Нині не можна виправдати ані перше, ані друге. Так само, як просвітництво пододало абсолютизм королів, його завершення мусить тепер покласти край і абсолютизму Пересічної людини.

Критикою буржуазного привласнення природи займалися ще на ранніх етапах розвитку капіталістичного суспільства. “Природа не хоче бути у винятковому володінні індивіда”, – писав Новаліс. “Як власність перетворюється вона на страшну отруту, яка позбавляє спокою, і згубна пристрасть усім оволодіти супроводжується нескінченною тривогою і надмірними стражданнями. Зазвичай вона підриває основи власника і скоро поглинає його в безодню, що розверзається” (“Гайнрих фон Офтердінген”¹⁸, розд. 5). Століттям пізніше Отто фон Гірке¹⁹ назвав ворожою “культурі нісенітницею” ту обставину, “що шмат нашої планети так само повинен належати одній людині, як парасолька або гульденова банкнота (1889, 21). А Маркс у третьому томі “Капіталу” наголосив на тому, що: “З погляду вищої соціально-економічної формації приватна власність окремих індивідів на землю вважатиметься такою самою дурницею, як і приватна власність людини на людину. Навіть усе суспільство, нація, навіть усі суспільства разом, що існують водночас, не є власниками землі. Вони тільки володіють нею, тільки користуються нею і як *boni patres familias*²⁰ мають залишити її у поліпшеному

¹⁸ “Гайнрих фон Офтердінген” – незавершений роман Новаліса.

¹⁹ Гірке (Gierke) Отто фон (1841–1921) – німецький юрист, історик права, професор університетів Бреслау, Гайдельберга, Берліна, головні праці “Das deutsche Genossenschaftsrecht”, “Deutsches Privatrecht”.

²⁰ *Boni patres familias* – добрі батьки сімей (лат.).

вигляді нащадкам” (1894/1973. MEW XXV, 784)²¹. Безперечно, людина скрізь має почуватися як у себе вдома, та хіба для цього неодмінно треба мати у власності шмат землі?

Крок від соціальної відповідальності власності до відповідних їй обов’язків щодо природи не такий уже й великий, як здається на перший погляд. Оскільки капіталістичний абсолютизм власності використовує людський і природний спільносвіт як засіб для отримання прибутку з власності, і безправ’я робітників не поступається безправ’ю природного спільносвіту. І його душа стає жертвою волі до власності. Спочатку це стосувалося трудящих, потім природного спільносвіту, проте експлуатація однакова – і там, і тут.

Спираючись на працю Ганса-Йохена Фогеля (1976), я маю намір показати, що форми аргументації критики соціальної експлуатації безпосередньо можуть бути застосовані й для критики експлуатації природи. Фогель показав, як соціальна криза капіталістичної “переваги приватних інтересів над інтересами суспільства” (1976, 17 f) призвела до суттєвої модифікації буржуазного концепту власності. Згідно із цим “власність підпорядковується суспільному ладові.., в якому і громадяни, і держава несуть відповідальність за спільне благо” (а.а.О., 20). У соціальній державі, яка є не тільки державою добробуту, а передусім державою соціальної інтеграції, власність за своєю сутністю має соціальну відповідальність. Якщо з огляду на кризу довкілля зробити наступний крок, то критика ліберального поняття власності полягатиме в тому, що воно дає приватним інтересам перевагу над інтересами суспільства, а *людським інтересам – над інтересами всієї природи*. Попри це варто було б передбачити підпорядкування власності соціальному ладові, в якому і громадяни, і держава відповідають за спільне благо і за *природний спільносвіт у природній цілості*. Власність тоді *відповідальна і перед суспільством, і перед природою. Соціальному обов’язкові відповідає обов’язок перед природою*. І не тільки в тому розумінні,

²¹ Див.: Маркс К. Капітал. Т. 3 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 25. Ч. II. – Київ: Політвидав України, 1965. – С. 311 (редакція моя. – Пер.).

що власність тут обмежується зовні з політичних підстав, а навпаки так, що з порядку цілого впливає те, що взагалі визначає сенс і радіус дії приватної власності. Природний порядок і соціальний порядок однаковою мірою є рамками, в яких тільки й можуть бути визначені речі й живі істоти як власність, у межах, у яких вона має існувати.

Задля обґрунтування відповідного обов'язку перед природою можна використати й державноправове обґрунтування соціального обов'язку власності, а саме: “Образ людини Основного Закону – в термінах Федерального конституційного суду – це не відповідальний тільки перед самим собою індивід, а особистість, що існує в спільноті і перед нею відповідальна. Таке бачення відношення індивіда та держави потрібно поширити й на ідею власності (а.а.О., 23). До цього положення треба тільки додати, що людський індивід існує не лише в людській спільноті і без цієї належності не був би людиною, а й у природі, і без природи (як її частина) не був би індивідом. Обґрунтування того, що власність підпорядкована порядку, в якому люди мають відповідальність одне перед одним і за природний світосвіт, так що використання власності має бути легітимовано в рамках цього порядку, звучить так: наш образ людини – це не відповідальний тільки перед самим собою індивід, а особистість, яка існує в людській спільноті і в природі й має обов'язок і перед суспільством, і перед природою. Із цього положення випливає, що власність і в суспільстві, і в природі може бути використана не як заманеться, а тільки у відповідальності перед обома сторонами цілості.

Обов'язок власності і гідність природи – міркування щодо майбутньої німецької Конституції

Які наслідки для майбутньої німецької Конституції випливають з тієї вимоги, що наша держава повинна бути і соціальною, і природною водночас? Я вважаю, майбутня Конституція повинна спиратися на західнонімецький Основний Закон, проте не збігатися з ним, адже і ми можемо

багато чому навчитися. Якщо в НДР у майбутньому вдасться уникнути помилок, зроблених досі, то і ми у Федеративній Республіці повинні докласти зусиль, щоб позбутися колишніх помилок, аби в майбутньому в обох частинах країни *спільно* уникнути *подвійних* помилок. Спільна політична Конституція є ліпшим місцем для взаємного навчання і формування спільної свідомості через народне волевиявлення.

Образ людини в Основному Законі 1949 року не враховував людину як частину природи, що має сприймати свої інтереси через інтереси природного спільноствіту у відповідальності перед цілістю природи. Однак із попередніх міркувань випливає, що з двох великих і важливих кроків, спрямованих на розширення кола відповідальності, в якому ще залишатиметься місце для власності, перший все-таки вже зроблено, і поки що тільки очікуваний – другий крок, який хоча й заступав би перший крок, однак був зроблений у тому самому напрямі, як і перший.

Перший крок було зроблено вже в програмі буржуазної революції, адже у французькій Конституції 1791 р., так само як і у Канта, записано: свобода означає, що можна робити все, що не шкодить іншим (людям). Ми ще й досі далекі від того, аби виконувати цю вимогу тією мірою, щоб, використовуючи свободу, не шкодити принаймні людям, які нас оточують. Мету, аби ми могли присвоювати решту світу в майбутньому тільки так, щоб інші люди (співвітчизники або в третьому світі) і нащадки не потерпали від шкоди, отруєння або інших руйнацій умов їхнього життя, можна було б виразити в державному праві через основне право людини на природу, як це у різний спосіб пропонують і дискутують (Steiger 1975). Досі не пішли цим шляхом тільки тому, що він призвів би до непередбачуваної хвилі судових процесів, оскільки коло потерпілих від шкоди довкіллю, тобто потенційних позивачів, завдяки основному праву на здорове довкілля поширилося б на всіх громадян. Тоді держава, не здатна забезпечити їхнє право на захист, постала б перед проблемою легітимації, що сприяло б життєвості нашої демократії

так само, як і захисту основ життя. Проте я не виступаю за це основне право, оскільки антропоцентрична картина світу, згідно з якою *природа це не те, що повинно бути, а те, що треба мати*, тим самим дійшла свого апогею, відтак абсолютизм власності Пересічної людини ще не подолано. Не ми маємо право на природу, а природа має право на людяність, тобто на справедливе й вільне суспільство в злагоді з природою.

Визначення нашої держави як держави в природі, або як природи-держави, не суперечить духу Конституції в дотеперішньому розвитку. Щоправда, у ранньоліберальному розумінні конституція регулювала – і це відповідало меті буржуазної революції – тільки відносини громадян з державою. Зокрема, держава не повинна була зазіхати на приватну власність, порушувати основні права особистості. Однак унаслідок експлуатації одних громадян іншими насправді це було не так. Запровадженням в інтересах суспільної інтеграції в Конституцію мети соціальної держави було здійснено крок за межі первинного розуміння сенсу Конституції. Тим часом розвивалися і основні права: від права на захист від державного втручання до позитивних норм буржуазного способу дії, з одного боку, і до нормативних вимог до держави – з другого. Скажімо, до свободи преси належить відповідальність чесно й сумлінно застосовувати її в інтересах суспільства, а зі свободою вибору професії в демократичному суспільстві пов'язані очікування можливості здобути освіту, відповідну професійному прагненню. З цього розвитку випливає вимога до Конституції як основи для злагоди і консенсусу в суспільстві.

Відтак якщо власність має бути підпорядкована соціальному і природному порядку і ним легітимована, порядку, в якому громадяни і держава відповідають не тільки за спільне благо, а й за природний спільносвіт у природній цілості, то в конституції мета *держави-природи* має заступити мету соціальної держави. Розширення Конституції так, що вона з огляду на кризу довкілля, окрім суспільного миру, слугуватиме й миру з природою, відповідатиме попередньому розвитку.

Оскільки ставлення людини до природного спільносвіту та до всієї природи в історії розвитку Конституції досі ще не було тематизовано, то його тепер принципово і з самого початку потрібно передбачити і в основоположних статтях Конституції, а не тільки в абзацах статей 20 і 28 про соціальну державу, як це було досі. Відповідні фундаментальні положення треба передбачити й для самої соціальної держави. Варто зрозуміти, що цими положеннями буде досягнуто порівняно нового шаблю розвитку Конституції. Враховуючи руйнацію основ життя внаслідок присвоєння природного спільного світу індустріальним суспільством, Конституція вже в преамбулі повинна встановлювати порядок державному життю не тільки в усвідомленні нашої “відповідальності перед Богом і людьми”, а й в усвідомленні нашої *відповідальності за природу*.

Гідність людини

Треба зазначити, що чинна система фундаментальних прав, основа нашої Конституції, ґрунтується на гідності людини. Якщо спільнобуття і з іншими людьми, і з природним спільним світом належить, як показано в обох попередніх розділах, до визначення людини у світі, то це має наслідки для майбутнього розуміння гідності людини та її порушень. З огляду на основоположне розуміння Конституції, що не людина повинна існувати задля держави, а держава — задля людини, вже тепер потрібно кваліфікувати порушення гідності іншої людини як порушення своєї власної гідності. Проте досі ще немає консенсусу щодо того, чи таким самим питанням нашої гідності є питання про те, як ми обходимося з нашими тваринами й рослинами. На мій погляд, необхідні зміни варто було б розпочати передусім з чіткого визнання і в Конституції, і в окремих законах власної гідності природного спільносвіту, особливо вищих тварин, землі та морів, так само як і життя, і природи загалом. Говорити про гідність морів та ін. хоча й звучить вищою мірою антропоморфно, як це й передає необхідним чином мова, проте

поняття “гідність” якнайбільше містить те, що може викликати в нас забуту згадку про повагу.

Наголосом можуть бути такі положення зі *“Шляхів до миру з природою”*: “Людина з тваринами і рослинами, землею, водою, повітрям і вогнем є результатом еволюції природи. Вона в змозі особливим чином пізнавати й змінювати світ, у якому вона сама є частиною, при цьому їй (як сказано в преамбулі: “від Бога”) випала особлива відповідальність захищати інтереси цілості природи. У природному взаємозв’язку людського життя треба звертати увагу на наш природний спільносвіт (у сенсі преамбули: як частину творення) не тільки з огляду на людські інтереси, а й задля нього самого (у його власній самоцінності)”.

Свобода особи

Варто також переосмислити позитивний зміст наступного основного права, а саме – права на свободний розвиток особистості (Стаття 2 ОЗ). Це треба зробити вже тепер і навіть незалежно від екологічної кризи, особливо коли йдеться про ризики. Звісно, ніхто не повинен (якщо це не суперечить моральному закону) зазнавати перешкод у тому, щоб піддавати самого себе ризикам, наслідки яких стосуються тільки його самого, скажімо їздити на лижах, займатися альпінізмом, ходити під вітрилами, курити сигарети, ковтати шаблі, нездорово харчуватися тощо. Інше питання полягає в тому, чого це коштуватиме суспільному загалу і наскільки це загрожуватиме іншим. Передусім я маю на увазі автомобільні поїздки. Суспільні збитки майже так само великі, як і приватні, і кожна третя смерть на транспорті – це смерть “стороннього”, пішохода або велосипедиста; у закритих місцевостях ця кількість сягає навіть двох третин. Відтак рік у рік тисячі людей гинуть через цей вид вільного розвитку особистості своїх співгромадян. Таке становище просто неприпустиме, його допускати означає, як на мене, брутальне порушення обов’язку держави захищати своїх громадян (пор.: К.М. Meyer-Abich 1989 b). Принаймні як тоді розуміти

право на життя і право на фізичну недоторканність. Навряд чи прийдешні покоління будуть ліпшої думки про колективні безумства на наших вулицях, ніж ми про спалювання відьом у пізньому середньовіччі і ранньому новому часі, і не тільки через велику кількість жертв на дорогах.

Те саме стосується й руйнації природного спільносвіту. Індивідуальний розвиток особистості можна назвати свободним тільки в колі всеосяжної відповідальності, про яке йшлося в третьому розділі. Розвиток особистості за рахунок третього світу, прийдешніх поколінь і природного спільносвіту буде автономним, а не свободним, і в такому вигляді його не можна виправдати.

Свобода думки і свобода науки

Відповідні наслідки, які я тільки окреслю (пор.: К.М. Меєр-Абіх 1988), стосуються й основного права на свободу думки (Стаття 5 ОЗ). Уже давно не існує державних перепон, які б заважали формуванню думки зрілих громадян, а існує брак готовності зробити обов'язок формування думки достатнім, без якого немає демократичного індустріального суспільства, або виборювати свободу *формування* думки, де ще бракує необхідних умов для цього.

Тепер, коли час існування демократії в Федеративній Республіці вимірюється десятиліттями, я вважаю за доцільне впровадити в Основний Закон або в майбутню німецьку Конституцію елементи ширшої участі громадян у суспільному процесі. Я маю на увазі не так ухвалення рішень широкою більшістю народним голосуванням, як активнішу участь громадськості у процесах обговорення, які передують рішенням. Справжньою вадою нашої нинішньої демократії є те, що наші комісії, рішення яких ухвалюють більшістю голосів, ще недостатньо обізнані щодо предмета свого голосування; цьому можна зарадити активнішою участю громадськості аж до консультативних референдумів (на кшталт шведських). Партії також могли б тільки сприяти критичнішій атмосфері. Однак до цього можна прийти тільки тоді, коли формування

громадської думки більше, ніж досі досягатиме шаблю державного формування волі.

На жаль, ми далекі й від того, щоб свободу науки вже не розуміти на кшталт “свободної поїздки для свободних громадян”. Свободна діяльність відрізняється від несвободної тим, що суб’єкт дії не перекладає відповідальність на іншого “відповідального”, а переймається нею сам. Свобода передбачає особисту відповідальність і в сфері науки, і в сфері техніки, а не свободний простір безвідповідальності. Таку персональну відповідальність науковець несе передусім за вибір того, що він вважає вартим дослідження, і це рішення міститься в основі будь-якої наукової роботи. Громадськість здебільшого переносить благоговіння перед результатами науки і на саме дослідження, однак це різні речі. Якщо результати є, то наукова діяльність, яка для науковця і є “наукою”, фактично завершена. Якими питаннями науковець повинен займатися, він не знає так певно, як отримані при цьому результати, які громадськість і вважає “наукою”. Можна висловитися трохи парадоксально: *наука не є такою науковою, як її результати*. Історичним прикладом є описане в попередньому розділі нехтування природою в науках про культуру.

Професійна свобода

Нарешті, проблема ризику стосується основного права на професійну свободу (Стаття 12 ОЗ). Ніхто в професійній діяльності, не порушуючи морального закону, не повинен зазнавати перешкод особисто ризикувати, якщо він завдаватиме шкоду тільки собі. Однак не про це йдеться в нашому індустріальному господарстві в цілому, а про те, що велика і, мабуть, найбільша частка всієї професійної діяльності – абстрагуймося від небезпек на робочому місці – пов’язана з ризиками для суспільства. Припустімо, йдеться про порівняно невеликий ризик для окремого індивіда загинути в певній ситуації відповідного виробничого процесу, імовірність якого становить одну десятимільйонну на рік. Цей ризик відповідає десятихвилинному польоту в літаку і становить тільки

одну тисячну всіх смертельних ризиків у легковому автомобілі, однак для ФРН це означає вже шість смертельних випадків на рік. Держава ніколи не допустила б, аби загинуло шість конкретних осіб задля економічного прибутку окремих виробників або споживачів і навіть задля суспільства в цілому, поза тим статистично цей ризик *імовірно* становить у середньому шість смертельних випадків на рік.

Покаранням за вбивство сина Міноса²² афіняни мусли щорічно посилати на Крит Мінотавру сім дівчат і сім юнаків як кровну данину, інакше вони були б покарані Зевсом голодом і чумою. Вергілій сповіщає, що юнаків та дівчат визначали жеребкуванням, саме випадковим вибором. Тільки здається, що минули часи, коли людей таким чином приносили в жертву. Адже чим відрізняється кровна данина держави Афін від данини нашої держави через індустріальне господарство, абстрагуймося від того, що у нас ідеться не про уникнення голоду й чуми, а тільки про виробництво споживчих благ. Чи існує виправдання тому, що в наших відносинах держава припускає, що окремих людей через економічні причини приносять у жертву суспільству? У законах ідеться, власне, не про те, що не можна позбавляти життя пані А або пана В, а про те, щоб не позбавляти життя людей загалом.

Як здійснюється професійна свобода в індустріальному господарстві за рахунок третього світу, прийдешніх поколінь і природного спільносвіту я не деталізуватиму. Питання

²² Мінос – у грецькій міфології один із трьох синів (поряд із Сарпедоном і Радаманфом) Зевса та Європи, народжених нею на Криті й усиновлених критським царем Астерієм. Мінос владарював на Криті після смерті Астерія. Його дружиною була Пасифая (донька бога Геліоса), яка накликала на Крит лихо, породивши чудовисько Мінотавра. Мінос ув'язнив його в лабіринті. Коли сина Міноса та Пасифаї Андрогей після перемоги на змаганнях в Афінах убив марафонський бик, Мінос вимагав від афінян постійної данини: раз на дев'ять років присилати семеро юнаків і дівчат на з'їдання Мінотавру. Проте Мінотавра вбив афінський царевич Тесей, який добровільно відправився на Крит у складі обраних на з'їдання Мінотавру і за допомогою нитки закоханої в нього царівни Аріадни (доньки Міноса) вибрався з лабірину (див.: Минотавр // Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 360).

ризиків свідчить, що через нинішній спосіб виробництва ми, з огляду на загальну структуру відповідальності виокремлених у III розділі шаблів, в основному перебуваємо на хибному шляху.

Власність

Нове визначення власності внаслідок соціальної кризи не стало на заваді тому, що нахабність власності незавершеного просвітництва кризою довкілля знов привела до краю безодні, загрожуючи існуванню нашого суспільства. Зробити висновки з цього становища ускладнює той факт, що інше (принаймні на перший погляд) розуміння власності країн так званого реального соціалізму привело їх до безодні швидше, ніж наше власне, і небезпека полягає в тому, що західне господарство може перетворитися на взірць для східних країн. У цій ситуації я схиляюся до радикального висновку: не гідно людини мати власність буржуазного гатунку. *Власне, нам майже нічого не належить. Не світ належить нам, а ми належимо світові, всі ми його тільки орендуємо і маємо в ньому виконати завдання.*

Насправді те, що ще називається природно і соціально відповідальною власністю, майже не має жодного стосунку до первісного розуміння власності буржуазного гатунку. Розуміти під власністю в сублимованій (телеологічній) формі все, що слугує відповідальному способу життя особистості (у розумінні восьми кіл відповідальності), хоча власність у сенсі буржуазної автономії сюди не належить за визначенням, це все одно що перейменувати всі засоби громадського транспорту в авта з нагоди усунення справжніх авт. Гегелева критика Платона, що “ідея платонові держави” містила “несправедливість стосовно особи, заперечуючи приватну власність” (*Філософія права*, § 46)²³, спростована індустріальним суспільством. Тому ми не можемо прийняти приватну власність у Гегелевому розумінні.

²³ Див.: Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. — С. 58.

У будь-якому разі тут ідеться не про терміни, а про введення індустріального господарства в культурні рамки. Це введення здійснилося вже тим, що не визнаються права на власність у тому вигляді, як їх тлумачили у XVIII столітті, і соціальна відповідальність стала вимогою нашої Конституції. Подальша конкретизація прав на власність через додаткову відповідальність перед природою була б політично можливою і відповідала б дотеперішньому розвитку. Я не вважаю безперспективним, якщо задля досягнення тієї самої мети замінити відносини власності, скажімо, відносинами оренди, оскільки потреби у власності індустріального суспільства тісно пов'язані зі смертельними загрозами. Знайти опору в самому собі і в своїй власності є субститутом для втраченої опори в релігії. *Власність сьогодні є форпостом смерті, а не держави.*

Отже, пішовши далі шляхом, започаткованим вимогою соціальної відповідальності власності, нам доведеться в майбутній німецькій Конституції розширити статтю 14 (абзац 2) Основного Закону (“Обов’язок власності. Її використання на благо суспільства”) до обов’язку власності перед природою, який приписуватиме використання власності і на благо всієї природи. У попередньому розділі я показав ті позиції, які мають відповідати цій вимозі, аби вона набрала чинності. Я вважаю, що обов’язок перед природою має ті самі шаблі, що й вище окреслені кола відповідальності, тобто: так само як я

- хотів би відчувати себе як вдома не тільки у своїй оселі, а й у будинку, на вулиці, у кварталі, у місті тощо і
- є не тільки цим індивідом, а й такою самою мірою сином своїх батьків, європейцем, людиною, живою істотою і частиною всієї природи,

то й моя власність належить не тільки мені як індивіду, а й такою самою мірою усім тим, співбуттю яких я завдячений своїм буттям: моїм близьким, моєму народові, людству, нащадкам, спільноті живих істот і всій природі. Це положення треба тлумачити так, що зазначені шаблі власності

відповідають певному рівню всеосяжності, отож, скажімо, народна власність аж ніяк не означає, що моя власність належить іншим громадянам, так само це не означає, що має бути тільки державна власність. Це саме моя власність, проте я є не тільки індивідом, усім, що мені належить, я завдячений моїм близьким, моему народові, людству, природному спільносвітові й усій природі.

У сенсі шаблевого концепту мені належить, скажімо, моя квартира, якщо я її власник, і ніщо інше, на кшталт того, як квартира належить будинку, будинок — вулиці, а остання — місту тощо. Досі належність до міста врегульовувалася тільки архітектурними приписами, які виконували функцію обмежень приватного використання, проте саме відносини власності, з огляду на цілість, у якій ці відносини існують, були окреслені тільки загалом.

Ця послідовність нагадує те, як у відносинах оренди шмат землі належав і селянину, і лицарю, і князю, і королю: кожному у свій спосіб і так, що він здебільшого не давав приводу для суперечок.

Це означає, що обов'язок власності перед природою, якщо його розуміти в запропонованому шаблевому поступі, охоплює соціальний обов'язок. Оскільки моя власність належить і моему народові, вона має слугувати єдності всього суспільства, що і є метою соціальної держави, тобто я не можу завдавати шкоди єдності суспільства індивідуальним обходженням зі своєю власністю. Виходячи за межі соціальної держави, те саме стосується і держави-природи, тільки вже з огляду на єдність усієї природи.

Природна держава і правова спільнота природи

Концепт восьмишаблевої градації власності відрізняється від концепту свавільного використання природного спільносвіту як речі, легітимованого сьогоdnішнім правовим порядком, так само як модерна правова держава відрізняється від внутрішнього порядку родового суспільства або,

скажімо, природна держава – від буржуазного абсолютизму Пересічної людини. Проте буржуазний кодекс за своєю суттю є кодексом власності, що ґрунтується на спрощеному уявленні про те, що світ складається з речей, і будь-яка річ належить або не належить індивідові або інституції. Яким же чином правовий лад міг би відповідати запропонованому мною диференційованому розумінню власності за межами цієї конституції? У *“Шляхах до миру з природою”* я показав, що той спосіб, у який досягається мир всередині модерної правової держави, може правити за відповідний часу взірць для злагоди з природою і для виникнення відповідного усвідомлення несправедливості, так що тварини, рослини, ландшафти та ін. повинні бути визнані в правах, природно – не всі однаковою мірою. Я наполягаю на цій пропозиції, щоправда, не вдаючись у подробиці з огляду на те, що, по-перше, вже вийшла у світ змістовна монографія Йорга Лаймбахера²⁴ (1988), а по-друге, щоб не відволікати ймовірною критикою перетворень у політично-правовій сфері від суперечки з натурфілософською фундаментальною ідеєю самоцінності природного спільносвіту, яка для мене набуває вирішального значення. Відповідні заперечення Лаймбахер зустрів з бажаним розумінням, до того ж дискусія пішла далі, скажімо, Зітер²⁵ (1987) висунула ідею пов’язати права природного спільносвіту з “природним станом”. До того ж, починаючи з рішення адміністративного суду землі Гесен, поняття “природний спільносвіт” увійшло до юрисдикції (1985).

Порівняно з поширенням людської правової спільноти (до того ж вона досі ще не охоплює все людство) на природний

²⁴ Лаймбахер (Leimbacher) Йорг (нар. 1954) – швейцарський філософ, представник практичної філософії природи, розробляє концепцію прав природи, зокрема в працях *Die Rechte der Natur*, Basel, Frankfurt, 1988; *Die Würde von Mensch und Natur ist unteilbar* // *Universitas* (Stuttgart) 49 (1994) Nr. 2, S. 106–118.

²⁵ Зітер (Sitter) Беат (нар. 1939 р.) – швейцарський філософ, етик, генеральний секретар Швейцарської академії гуманітарних і соціальних наук, професор Фрайбурзького університету (Швейцарія), праці з біоетики та екологічного права.

спільний світ ще незвичнішим для більшості людей є саме поняття природи-держави, або *держави в природі*. При цьому здебільшого мають на увазі радше державу на кшталт мурашника, ніж Кантовий проект природи в людській історії, вважаючи, що природа в нас стає історичною у вузькому сенсі слова, тобто політичною. Звісно, саме в широкому розумінні треба тлумачити поняття історії і саме так, що держава як об'єднання людей мусить бути підпорядкована законам права в природі так само всеосяжно, як людина належить світові, відтак не тільки як порядок суспільних відносин, а такою самою мірою і відповідністю цього порядку природі. Той факт, що єдність природи і держави постає такою незвичною, свідчить про сліпоту нашої свідомості, яка не дає змоги осягти сутність екологічної кризи. Я вважаю, що правила нашого суспільного способу діяльності повинні відповідати законам природи, чого, щоправда, ще не існує.

Незвичність поняття “природа-держава” свідчить про те, наскільки суперечність, що проявилася в реальності екологічної кризи, панує над нашою свідомістю, а отже й наскільки наше мислення відповідає хибній діяльності. Що більше, екологічні проблеми індустріального суспільства проявилися саме в суперечності між природним і правовим порядками. Дедалі більше поглиблення суперечності між обома порядками і є, власне, екологічною кризою. Завдяки відновленню зв'язку природи і права природна держава стала б порядком, який відповідав би нашій належності природі в цілому, і в цьому розумінні була б порядком злагоди з природою. Це був би світ заново віднайдені природи і здобутої свободи: новий природний стан, у якому мислення завершується діяльністю і виповнюється проект, закладений у нас, людях, природою.

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ К.М. МАЄР-АБІХА

Післямова перекладача

Книжка сучасного німецького філософа Клауса Міхаеля Маєр-Абіха “Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту”¹, переклад якої представлено українському читачеві, сподіваємося, зробить вагомий внесок у становлення нової екологічної свідомості та відповідної довкіллію практики. Адже К.М. Маєр-Абіх знаний у світі представник екологічної етики, один із протагоністів практичної філософії природи, яка, на жаль, перебуває ще в зародковому стані. Свою концепцію він розробляє на засадах філософії голізму, започаткованої в Німеччині його батьком – Адольфом Маєр-Абіхом. Ідея створення голістської етики, а також реконструкція культурної історії природи є подальшим розвитком думок, висловлених у попередніх працях дослідника: *Шляхи до миру з природою* (1984)², *Межі ядерної економіки* (разом з

¹ *Meyer-Abich K. M. Aufstand für die Natur – Von der Umwelt zur Mitwelt.* – München:Hanser, 1990 (англ. переклад: *Revolution for Nature – From the environment to the connatural world.* – Cambridge: UK/Denton, Texas, 1993). Незважаючи на те що у виданні англійською мовою “Aufstand” перекладено як “революція” і сам К.М. Маєр-Абіх у тексті книжки застосовує це поняття, обговорення її фрагменту на Лабораторії наукового перекладу переконало перекладача в доцільності застосування тут слова “повстання”. Проконсультувавшись із самим автором, з’ясувалося, що він вважає слово “Revolution” в англійському перекладі не дуже вдалим і що, на його думку, німецькому “Aufstand” більше відповідає “stand up”, ми остаточно вирішили перекладати цей термін як “повстання”.

² *Meyer-Abich K. M. Wege zum Frieden mit der Natur – Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik.* – München: Hanser, 1984.

Бертрамом Шефольдом, 1986)³, *Наука задля майбутнього* (1988)⁴, *Від дерева пізнання до дерева життя* (1997)⁵. Ця книжка є також сходиною до створення фундаментальної праці *Практична натурфілософія* (1997)⁶.

Практична філософія Маєр-Абіха — це філософія відповідальності і за збереження людства, і за збереження природи. В основу концепції відповідальності покладено восьмищаблеву етику сучасного американського філософа Вільяма Франкени. Маєр-Абіх наголошує, що людина відповідальна за: 1) саму себе (егоцентризм), 2) своїх близьких (непотизм — мораль роду), 3) далеких у своїй країні (націоналізм), 4) сучасне людство як спільноту людей, близьких і далеких (антропоцентризм сучасників), 5) людство як таке, зокрема попередні й прийдешні покоління (антропоцентризм загалом), 6) вищі тварини (мамалізм), 7) живі істоти (біоцентризм), і, нарешті, 8) світ як цілість (фізіоцентризм). Йдучи у цьому напрямі, дослідник прагне не тільки подолати антропоцентризм в етиці (зокрема колективний), а й, не обмежуючи предметне поле відповідальності живими істотами (на кшталт “благоговіння перед життям” А. Швайцера), побудувати фізіоцентристську етику на засадах голізму. Це має бути не тільки відповідальність за інших людей, не тільки відповідальність за тварин і рослин, а й відповідальність за всі речі, створені людиною і не створені нею, оскільки “не людина є мірою всіх речей, а все, що нас оточує, є мірою нашої людяності”⁷.

³ Meyer-Abich K. M. Die Grenzen der Atomwirtschaft — Die Zukunft von Energie, Wirtschaft und Gesellschaft (mit Bertram Schefold). — München:Beck, 1986.

⁴ Meyer-Abich K. M. Wissenschaft für die Zukunft — Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung. — München:Beck, 1988.

⁵ Meyer-Abich K. M. Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens — Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft (mit Gerhard Scherhorn u.a. — München:Beck, 1997.

⁶ Meyer-Abich K. M. Praktische Naturphilosophie — Erinnerung an einen vergessenen Traum. — München: Beck, 1997.

⁷ Див. у цьому виданні. — С. 96.

Щоправда, він зазначає, що дотеперішня практична філософія (також і та, що стосується політики) загалом не вийшла за межі третього кола відповідальності і тільки деінде сягнула за межі антропоцентризму. Отже, завданням виробити *практичну філософію природи* на засадах голістської етики, яке постало з усією нагальністю тільки за умов екологічної кризи, і переймається Маєр-Абіх у цій книжці.

Практична філософія природи Маєр-Абіха приваблива своєю очевидністю та виваженістю. Дослідник не пропонує простого повернення до природи, тобто до такого світу, в якому людей начебто й не було, чи задля збереження світу утримуватися від будь-яких дій, до чого закликають радикальні екологи. Розвиваючи класичну діалектичну ідею тріади (єдність з природою, втрата єдності – екологічна криза, відновлення єдності на вищому рівні), він вбачає можливість повернення до природи через розум і культуру. Адже людина – особливий витвір Бога, вона сама здатна до творчості, а людська культура – це не тільки репресія над внутрішньою і зовнішньою природою, як її тлумачили представники Франкфуртської школи. Культуру Маєр-Абіх розглядає як людський внесок в історію природи. “Культура є тим, завдяки чому природа продовжується нами, тим, що завдяки людям приходить у світ і що природний спільносвіт сам створити не в змозі”⁸.

Проте, починаючи з Відродження та нового часу, людина дедалі більше прирівнює себе до Творця, стає таким собі квазібогом, і її творчість поступово ставить під загрозу і її власне існування, і існування навколишнього середовища. Таке становище пов’язане з тією обмеженою формою мислення, формою раціональності, що були започатковані Декартовим поділом на річ мислячу (*res cogitans*), тобто людину, і річ протяжну (*res extensa*), або природу. Згідно з цією формою раціональності природа, перетворюючись на засіб, або ресурс, втрачає свою власну самоцінність, власну гідність, яку вона мала за античності. Щоправда, така позиція

⁸ Див. у цьому виданні. – С. 129.

започатковується в юдейсько-християнській традиції, коли людина постає паном над усім сушим.

Така раціональність позначається й на етиці, коли роз'єднується суще й повиннісне. Предмет етики обмежується тільки людськими взаєминами, а її обґрунтування — автономним розумом, що дістало свій прояв у лінії Г'юма-Канта. Згадаймо: категоричний імператив Канта вимагав від кожного з нас зважити, що сталося б, якби максимуму своєї дії піднести до принципу всезагального законодавства. Інакше кажучи, якби кожний поміркував, чи зголосився б він з тим, що так, як він чинить, чинили б геть усі. Згода чи незгода із самим собою на ґрунті такого гіпотетичного узагальнення є приватною справою людини. Тому й відповідальність дедалі більше перетворюється на підзвітність, тобто стає відповідальністю не “за” щось, когось, а відповідальністю “перед” кимось, передусім перед своїм власним сумлінням. Щоправда, Кант не заперечував і обов'язки людей щодо природи, однак ці обов'язки є тільки опосередкованими, тобто вони будуються за аналогією до обов'язків щодо людей. “Таким чином, усі обов'язки щодо тварин, інших істот і речей опосередковано спрямовано на обов'язки щодо людства”, — писав Кант у своїх “Лекціях з етики”⁹.

Обмежена форма раціональності, спрямована на панування над природою, дістає свій прояв і в праві, коли правові відносини не тільки не поширюються на природу взагалі, а й на вищих тварин. На цьому факті наголошував вже Томас Гобс: “Угоди з тваринами неможливі. Укладати угоди з дикими тваринами неможливо, бо, не розуміючи нашої мови, вони не розуміють і не приймають ніякого перенесення права, не можуть також вони самі перекладати ніяке право на інших, — а без взаємного отримання немає угоди”¹⁰. Ще наочніше безправ'я природи, як показує Маєр-Абіх, постає

⁹ Кант И. Из лекций по этике (1780–1782) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. — М.: Республика, 1990. — С. 312.

¹⁰ Гобс Томас. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. — Київ: Дух і літера, 2000. — С. 162.

у Гегеля, який вважав природу тільки сходиною до історії духа, а речі, і навіть живі істоти, як “щось невольне, безособове, *безправне*”¹¹. А тому людина має “абсолютне право на привласнення всіх речей і навіть право... знищити річ і зробити її своєю; адже річ як зовнішнє не має власної мети... Так само чимось зовнішнім постає й жива істота (тварина), і, таким чином, сама є річчю... Отже, привласнити означає... маніфестувати панування моєї волі над річчю...; я даю живій істоті іншу душу як мою власність, не ту душу, яку вона мала, – я даю їй мою душу”¹². І Маєр-Абіх, наводячи приклади із законодавства ФРН¹³, звертає увагу на те, що Гегелева концепція насправді є філософською легітимацією сучасного правового ладу, в якому права природи фактично не захищено, скоріше захищено права людей щодо природи. Щоправда, тут виникає багато запитань, скажімо, таких: чи можна подолати антропоцентризм, наскільки природа загалом чи її окремі фрагменти можуть бути суб’єктами моралі та права. Адже традиція, яка сягає Гобса та Гегеля, фактично позбавляє прав навколишній світ.

Та останнім часом з’являється чимало публікацій, присвячених правовим аспектам ставлення людини до природи, причому природа наділяється тими визначеннями, які донедавна належали тільки людині, або світові людини: цінність, гідність, право, повага та ін. Наприклад, цьому аспектові відносин людини з природою присвячено праці швейцарського філософа, представника практичної філософії природи Йорга Лаймбахера “Права природи”¹⁴, “Гідність людини та природи неподільні”¹⁵ тощо.

¹¹ *Hegel G.V.F.* Основи філософії права. – С. 53.

¹² Там само.

¹³ Скажімо, в Громадянському кодексі (1997) зазначається: “Власник речі може обходитися з нею за своїм бажанням, так само як і утримуватися від будь-яких дій, якщо це не суперечить закону або правам інших осіб” (§ 903 ГК). У першому проекті (1988) йшлося навіть про те, що власник може обходитися зі своїм майном, “як йому заманеться” (*nach Willkür*)” (Див. у цьому виданні. – С. 131.)

¹⁴ *Leimbacher, Jörg.* Die Rechte der Natur. – Basel/Frankfurt a.M., 1988.

¹⁵ *Leimbacher, Jörg.* Die Würde von Mensch und Natur ist unteilbar // Universitas (Stuttgart) 49 (1994) Nr.2, S. 106-118.

Маер-Абіх також працює в цьому напрямі, зокрема він зазначає: “На мій погляд, необхідні зміни (законодавства. — А.Є.) варто було б розпочати передусім з чіткого визнання і в Конституції, і в окремих законах власної гідності природного спільносвіту, особливо вищих тварин, землі та морів, так само як і життя природи загалом. Говорити про гідність морів та ін., хоча й звучить доволі антропоморфно, як це й передає необхідним чином мова, проте вислів “гідність” як-найбільше містить у собі те, що може викликати в нас забуту згадку про повагу”¹⁶. Таким чином дослідник прагне конкретизувати структуру цінностей голістської етики під кутом зору державного права.

Отже, у відносинах з людиною природа постає певним квазісуб’єктом. Філософського обґрунтування такий підхід дістає завдяки запровадженню концепту “Mitwelt”, який ви-несено в підзаголовок цієї книжки. Нагадаймо: поняття “Mitwelt”, що ми його перекладаємо як “спільносвіт”, — одне з ключових понять німецької феноменології, антропології та практичної філософії. Його вперше запровадив Й.Г. Кампе 1809 р. у “Словнику німецької мови” для позначення “світу сучасників”, відрізняючи його від “світу пращурів” (Vorwelt) і “світу нащадків” (Nachwelt).

Філософського тлумачення це поняття набуває у праці М. Гайдегера “Буття і час”. Зокрема в аналізі структури буття-в-світі Гайдегер розглядає тутбуття (Dasein) не як щось наявне й підручне, а як буття *разом з іншими*, як спільнобуття (Mitdasein), протиставляючи його “навколишньому світові” (Umwelt) — поняттю, запровадженому 1909 р. у науковий обіг німецьким етологом і біологом-теоретиком Якобом фон Юкскюлем у праці “Навколишній світ і внутрішній світ тварини”¹⁷. Довкіллям позначається саме функціональна, або прагматична, сфера специфічного для тварини зв’язку внутрішнього та зовнішнього світів, що своєю чергою визначається

¹⁶ Див. у цьому виданні. — С. 160–161.

¹⁷ Uexküll, Jakob von. Umwelt und Innenwelt der Tiere (1909). 2. Aufl. Berlin 1921.

“світом помічання” (Merkwelt) і “світом дії” (Wirkwelt). Своє функціональне (підручне) довкілля має й людина.

Трохи інакше (відповідно до структурного аналізу соціального світу) застосовує ці поняття А. Шюц. Він виокремлює сфери пізнання світу згідно з критеріями близькості його до безпосереднього переживання індивіда: довкілля — це сфера соціальної реальності, що її і часово, і просторово переживає індивід як єдину. Навпаки, спільносвіт є сферою, яка хоча й доступна індивіду, але не належить до конкретних сфер його переживання й досвіду. Соціальний спільносвіт “співіснує разом і водночас зі мною, не утворюючи, однак, мого довкілля, оскільки я, хоча й живу з ним разом, його не переживаю”.

К. Льовіт розвиває інтенції Гайдегера, де буття-в-світі перетворюється на “буття-разом-одне-з-одним” (Miteinandersein), до структури якого входить також і вільне від мети “буття-одне-з-одного” (Füreinandersein). “Буття-разом-одне-з-одним” набуває антропологічного визначення, передуючи поняттю світу (Welt). Згодом Льовіт знімає цю поєднаність понять “світ” і “спільносвіт”. Спільносвіт постає тільки відносним світом, який, включаючи світ близьких людей і світ повсякденності, не в змозі охопити світ як цілість, світ як впорядкований космос¹⁸.

Подібно до Гайдегера та Льовіта Маєр-Абіх протиставляє поняття “спільносвіт” поняттю “довкілля”. На противагу довкіллю природний спільносвіт людини — це не функціональний, прагматичний (підручний) світ, що його використовують як ресурс, або засіб, а світ, в якому людина живе разом з іншими Божими творіннями, які разом з нею належать до цілості природи, а тому мають свою власну цінність і власну гідність. Саме з належності природного спільносвіту до цілості природи, а не з його функціональної значущості для людини, випливає необхідність його збереження й культурної меліорації. Тому загроза довкіллю, що виникає

¹⁸ Див.: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. Von Ritter J.B.5. Basel, 1980. — S. 1440.

внаслідок людської діяльності, як показує Маєр-Абіх, не тільки екзистенційна і не тільки екологічна, це передусім *універсально-онтологічна* загроза, загроза спільному існуванню природи й людини, отже, цілості природи. Як зазначає Вітторіо Гьосле, “категорія Маєр-Абіха “Mitwelt”, його тлумачення культури як продовження історії природи людиною, нарешті, його застосування класичної діалектичної тріади стосовно відношення людини до природи я вважаю найзначнішим внеском до метафізики екологічної кризи”¹⁹.

Екологічна криза свідчить і про необхідність обґрунтування етики, виходячи не з позиції функціональної залежності людини й довкілля, адже саме функціональний підхід і призвів до кризи відношення людина-природа, а з урахування цілості природи, до якої належить і людина, і її спільно-світ, і спільносвіт усіх інших Божих творінь. Зрештою, шлях до такого обґрунтування можна знайти вже у Канта, в якого окрім зазначеного тлумачення природи як чогось гетерономного щодо автономного практичного розуму присутність природи має й інший вимір, зокрема в другій редакції категоричного імперативу: “чини так, немовби максима твоєї дії через твою волю є універсальним законом природи”²⁰. Отже, у Канта природа як *цілість*, як універсум набуває легітимізаційного значення й для етики, покладаючи нашої волі розум як керівне начало²¹. Таким чином, природа як цілість і розум у Канта збігаються.

Цей шлях обирає й Маєр-Абіх, конкретизуючи Кантів принцип універсалізації: Універсальний закон природи – це не емпіричні фрагменти природи, речі, щодо яких діють закони природи, це природа як така, це вся природа, чи *єдина* природа, якій і має відповідати моральний закон.

¹⁹ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі (переклад з німецької, примітки та післямова А.Єрмоленка). – Київ: Лібра, 2002. – С. 200.

²⁰ Див.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 1995. – С. 84.

²¹ Див.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. – С. 83.

А тому голістська етика Маєр-Абіха, спрямована на подолання екологічної кризи, також не суперечить розумові.

Однак людина ще доволі слабо сприймає екологічну загрозу, точніше, вона нею ще не надто переймається, керуючись не моральним законом, обґрунтованим на основі принципу універсалізації, а панівною формою раціональності. Екологічна криза ще не зачіпає людину за живе, тобто ще не доходить до серця, до душі. Тому Маєр-Абіх окрім зміни раціональності пропонує й зміни в наших відчуттях, так би мовити, реабілітацію відчуттів. Адже відповідальність передбачає й відчуття відповідальності. Проте це відчуття дедалі більше деградує, як деградують й інші наші відчуття й почуття, як деградує й наше сприйняття небезпеки. Це сприйняття відстає від нашої діяльності, тобто наш “світ помічання” відстає від нашого “світу дії”, якщо скористатися юкскюлевими поняттями. Однак задля відродження відповідальності недостатньо запровадити нове мислення і відродити відчуття відповідальності, адже передусім нам треба перейматися відповідальністю за свою діяльність. І ця діяльність має бути спрямована на те, щоб зробити світ з людьми ліпшим, ніж він був без людей. Тому мають відбутися зміни в сферах відчуття, сприйняття, мислення і діяльності.

Концепція Маєр-Абіха приваблива ще й тим, що вона доволі операціональна. Дослідник не тільки пропонує конкретні (подекуди навіть доволі прості) заходи, спрямовані на культурну меліорацію природного спільносвіту, такі, скажімо, як обмеження кількості поїздок авто або зменшення споживання м'яса тощо, а й звертається до вирішення складних проблем економічного, правового та політичного аспектів. Наприклад, не будучи марксистом, він наголошує на необхідності переглянути західний концепт приватної власності, доповнюючи ідею соціальної відповідальності власності відповідальністю за природу. Доволі цікавою є і його конкретизація висуненої Гансом-Йохеном Фогелем концепції переходу від соціальної держави до природної держави, в якій передбачається, що “в майбутньому устрої Німеччини держава

має бути не тільки соціальною державою (Sozialstaat), що інтегрує суспільство, а й природною державою (Natur-Staat), яка інтегрує індустріальне суспільство до природи”²².

І якщо реалізація започаткованого Фрайбурзькою школою економічної теорії концепту соціальної держави і соціального ринкового господарства зрештою привела до вирішення (звісно, неостаточного) так званого соціального питання, тобто до соціальної справедливості, то метою вирішення наступного “соціального питання”, а саме – екологічного, є подолання несправедливості у відносинах людини з природою. Однак для цього треба врятувати розум від нерозумної раціональності, ввівши господарство в культурні рамки: “господарству треба покласти цілі та межі, що не визначаються ним самим, а тими культурними рамками, якими вимірюватиметься, що є економічним успіхом, а що ні”²³.

З огляду на це Маєр-Абіх наполягає на потребі доповнення першого просвітництва, тобто просвітництва щодо природної рівності людей (їхньої рівності від народження) другим просвітництвом – щодо нашої природної спорідненості з усім іншим світом. І подібно до того, як перше просвітництво було спрямовано до витворення соціальних інституцій, покликаних забезпечувати рівність людей, друге просвітництво інституціонально має забезпечити справедливість у відносинах людини, людства загалом з природою.

Метою першого просвітництва (згадаймо Кантову працю “Відповідь на запитання: що таке просвітництво”) був суверенний громадянин, який має мужність керуватись своїм власним розсудом, метою другого просвітництва є суверенний, або незалежний, споживач. Адже за руйнацію спільносвіту відповідальні не лише промисловці, а й споживачі, усі ми, купуючи товари, відповідальні за кризу. Саме споживачі, тобто всі ті, хто підтримує це господарство, голосуючи за нього, так би

²² Див. у цьому виданні. – С. 124.

²³ Див. у цьому виданні. – С. 133.

мовити, грошима, уможливають його загрозливу експансію у світі. Такому становищу можна покласти край формуванням незалежного споживача. Проте “незалежний споживач – не той, хто незалежно поводить, приймаючи купівельні рішення, а той, хто насправді не дозволяє нічого собі нав’язати, а знає з усією відповідальністю, чого він хоче, і діє згідно зі своїм вільним рішенням”²⁴. Незалежний споживач і має чинити опір руйнівній діяльності господарства.

Значимо, що Маєр-Абіх усвідомлює всю складність завдання цього другого, або завершеного, просвітництва, адже навряд чи можна самотужки чинити опір такому монстрові, яким є сучасне господарство, так само неможливо самотужки визначити, що саме продукується за рахунок руйнації умов життя. Для цього потрібні експерти і щодо економічних проєктів, і щодо законодавства, і щодо екологічної політики загалом. Однак питання, що є ліпшим, а що гіршим для спільноті, стосується не тільки експертів, а й усього людського загалу. Тому в демократичному суспільстві треба не тільки доводити до громадськості дискурс експертів, а й створювати умови для відкритого громадського дискурсу, в якому всі громадяни мали б можливість брати участь. Для цього має зрости кількість громадських ініціатив, вплив громадськості на вироблення екологічної політики, прийняття екологічно виважених рішень. Отже, хоча Маєр-Абіх більше переймається відповідальністю “за”, тобто відповідальністю за наслідки людської діяльності, ніж відповідальністю “перед”, тобто відповідальністю як підзвітністю, а тому його концепція ближча до концепції Г. Йонаса²⁵, у цьому аспекті його підхід дотичний і до представленої К.-О. Апелем, Ю. Габермасом, Д. Бюлером та ін. комунікативної теорії співвідповідальності (Mitverantwortung).

Суверенні споживачі всі разом мають чинити опір екологічно шкідливій економіці, це й буде повстанням на захист

²⁴ Див. у цьому виданні. – С. 32–33.

²⁵ Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.: Лібра, 2001.

природи, метою якого є “справедливість у цілому, або *мир із природою* як злагода частини з цілим у світовому універсумі”²⁶. На протигагу буржуазній революції у Франції та соціалістичній у Росії це буде мирна, а тому й прекрасна революція, революція задля усіх і усього. Такий пафос голістської практичної філософії природи К.М. Маєр-Абіха.

Такий пафос голістської практичної філософії природи К.М. Маєр-Абіха, просякненої оптимізмом і вірою у майбутнє. Зокрема, про це свідчить і одна з останніх його праць “Космічна надія в Апокаліпсисі святого апостола Івана”²⁷, в якій йдеться про те, що Апокаліпсис є не тільки жахливим застереженням, а й дає надію людям, якщо вони розглядатимуть друге пришестя Христа разом зі святим апостолом Іваном як космічний процес і вже не претендуватимуть на особливе місце в природі.

Перекладач вдячний за допомогу в підготовці перекладу цієї книжки, уточненню термінології та транслітерації імен філософам-германістам А. Лою, М. Култаєвій, Є. Причепію, А. Богачову, В. Кебуладзе, М. Мінакову, В. Терлецькому, мовознавцям О. Кочерзі та О. Пономаріву, а також А. Кулакову, В. Єрмоленку, І. Супрунець – координаторам Лабораторії наукового перекладу, що діє за підтримки Міжнародного фонду “Відродження” та Національного університету “Києво-Могилянська академія”.

Анатолій Єрмоленко

²⁶ Див. у цьому виданні. – С. 103.

²⁷ *Meyer-Abich K. M. Kosmische Hoffnung in der Johanneischen Apokalypse // Transpersonale Psychologie und Psychotherapie. – 8. Jahrgang, Heft 2. 2002.*

Л І Т Е Р А Т У Р А

- Adorno, Theodor W.*, Ästhetische Theorie (Gesammelte Schriften VII), Frankfurt a.M. 1970
- Bachelard, Gaston*, Poetik des Raumes, München 1960
- Birnbacher, Dieter*, Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988
- Bluntschli, Johann K.*, Allgemeine Staatslehre, 6. Aufl., Stuttgart 1886
- Bonhoeffer, Dietrich*, Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1963
- Dahlmann, Friedrich Christoph*, Ein Wort über die Verfassung (1815), Hrsg. von C. Varrentrap, Stuttgart 1886
- Darwin, Charles*, Die Abstammung des Menschen (1871), hrsg. und übersetzt von Heinrich Schmidt, 4. Aufl. Stuttgart 1982
- Dawkins, Richard*, Das egoistische Gen, Berlin 1978
- Deutscher Bundestag (Hg.)*, Schutz der Erdatmosphäre – Eine internationale Herausforderung. Zwischenbericht der Enquête-Kommission des 11. Deutschen Bundestages “Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre” (Zur Sache. Themen parlamentarischer Beratung 5/88), Bonn 1988
- Deutscher Bundestag (Hg.)*, Schutz der Tropenwälder – Eine internationale Schwerpunktaufgabe. Zweiter Bericht der Enquête-Kommission des 11. Deutschen Bundestages “Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre”, Bonn 1990
- Dieb, Hermann*, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von H.D. Sechste, verbesserte Auflage hrsg. von Walther Kranz. Erster Band, Berlin 1951
- Diodorus Siculus* Bibliotheca Historica. Ed. Fr. Vogel. Vol. L, Stuttgart 1964
- Dürckheim, Graf Karlfried von*, Untersuchungen zum gelebten Raum. Erlebniswirklichkeit und ihr Verständnis. Systematische

- Untersuchungen II. In: Neue Psychologische Studien. Hrsg. von Felix Krueger. Sechster Band, viertes Heft: Psychologische Optik. München 1932, S. 383–480
- Erdheim, Mario*, Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur. Aufsätze 1980-1987, Frankfurt a.M. 1988
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)*, Schreiben des Bundesbevollmächtigten des Rates am Sitz der Bundesrepublik Deutschland vom 13. Okt. 1987 zur Anhörung des Rechtsausschusses zum Staatsziel "Umweltschutz" am 14. Okt. 1987
- Frankena, W.K.*, Ethics and the Environment. In: Ethics & Problems of the 21st Century. Ed. K.E. Goodpaster/K.M. Sayre. Notre Dame/London 1979, S. 3–20
- Gehlen, Arnold*, Soziologische Aspekte des Eigentumsproblems in der Industrie-Gesellschaft. In: Eigentum und Eigentümer (Veröff. der W. Raymond-Stiftung, Bd. 1), Köln/Opladen 1960, S. 164 ff
- Gemeinsame Erklärung*: Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz ..., Gütersloh 1989
- Gierke, Otto von*, Die soziale Aufgabe des Privatrechts (1889), Frankfurt a.M. 1948
- Goethe, Johann Wolfgang von*, Werke. Hamburger Ausgabe (HA) in 14 Bänden, 8. Aufl., München 1981
- Kloas, J. / Kuhfeld, H.*, Verkehrsverhalten im Vergleich. Beiträge zur Strukturforschung des DIW, Heft 96, 1987
- Kükelhaus, Hugo*, Unmenschliche Architektur – Von der Tierfabrik zur Lernanstalt, Köln 1973
- Kükelhaus, Hugo / Lippe, Rudolf zur*, Entfaltung der Sinne – Ein "Erfahrungsfeld" zur Bewegung und Besinnung, Frankfurt a.M. 1982
- Kuhlmann, Hartmut*, Aufnahme der Mitgeschöpflichkeit ins Grundgesetz? In: Juristenzeitung 4/1990, S. 162–175
- Leimbacher, Jörg*, Die Rechte der Natur, Basel/Frankfurt a.M. 1988

- Liedke, Gerhard*, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart/Berlin 1979
- Locher, Gottfried Wilh.*, Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie, Zürich 1954
- Locke, John*, Über die Regierung (The Second Treatise of Government 1690). Hrsg. von P.C. Mayer-Tasch, Reinbek bei Hamburg 1966
- Marquard, Odo*, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. In: Ders.: Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986
- Marx, Karl*, Das Kapital. Dritter Band (Marx-Engels-Werke XXV), Berlin 1973
- Meyer(-Abich), Adolf*, Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis – Beiträge zur Theorie und Geschichte der biologischen Ideologien, Leipzig 1934
- Meyer(-Abich), Adolf*, Krisenepochen und Wendepunkte des biologischen Denkens, Jena 1935
- Meyer-Abich, Adolf*, Zur Logik der Unbestimmtheitsbeziehungen. In: Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft – Othmar Spann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von W. Heinrich. Wien 1950, S. 47–76
- Meyer-Abich, Jann*, Der Schutzzweck der Eigentumsgarantie – Leistung, Freiheit, Gewaltenteilung. Zur teleologischen Auslegung des Art. 14 Abs. 1 GG (Schriften zum Öffentlichen Recht Bd. 384), Berlin 1980
- Meyer-Abich, Klaus Michael*, Wege zum Frieden mit der Natur – Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München 1984
- Meyer-Abich, Klaus Michael*, Wissenschaft für die Zukunft – Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung, München 1988
- Meyer-Abich, Klaus Michael*, Der Holismus im 20. Jahrhundert. In: Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule. Hrsg. von Gernot Böhme, München 1989 (a), S. 313–329
- Meyer-Abich, Klaus Michael*, Wie sind Risiken in öffentlicher Verantwortung zu rechtfertigen? In: Zeitschrift für Rechtspolitik, 22. Jg., 1989 (b), Heft 10, S. 387–391

- Oviedo, Gonzalo Fernández de*, Historia general y natural de las Indias, Vol. 1, Madrid 1959
- Parry, M.L. / Carter, T.R. / Konjin, N.T.* (Hrsg.), The impact of climatic variations on agriculture. Vol. I: Assessment in cool, temperate, and cold regions. Vol. II: Assessment in semi-arid regions, Dordrecht/Boston/London 1988 (IIASA-UNEP-Studie)
- Picht, Georg*, Der Begriff der Verantwortung (1967). In: Wahrheit. Vernunft. Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1969, S. 318-342
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.B. 1968
- Sahagún, Bernardino de*, Historia general de las cosas de Nueva Espana. Hrsg. von A.M. Garibay. 5. Aufl., Mexico City 1982
- Saladin, Peter*, Verantwortung als Staatsprinzip. Ein neuer Schlüssel zur Lehre vom modernen Rechtsstaat, Bern/Stuttgart 1984
- Schadewaldt, Wolfgang*, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen, Frankfurt a.M. 1978
- Scherhorn, Gerhard u.a.*, Kausalitätsorientierungen und konsumrelevante Einstellungen, Stuttgart-Hohenheim, Dez. 1988
- Schiller, Friedrich von*, Ueber naive und sentimentalische Dichtung. In: Schillers Werke. Nationalausgabe (NA) 20. Band, Weimar 1962
- Schipperges, Heinrich*, Die Medizin im Panorama der letzten hundert Jahre. Der Versuch einer Bilanz. In: mannheimer forum 84/85, Mannheim 1984/85
- Schweizer, Albert*, Kultur und Ethik (1923). In: Gesammelte Werke in fünf Bänden. Band 2, München 1974
- Sitter, Beat*, Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken? In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 31, 1987, S. 271—295
- Stahl, Friedrich J.*, Die Philosophie des Rechts. II. Band: Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage der christlichen Weltanschauung. 5. Aufl., Tübingen 1878
- Steffani, Winfried*, Edmund Burke: Zur Vereinbarkeit von freiem Mandat und Fraktionsdisziplin. In: Zeitschrift für Parlamentsfragen. Heft 1, 1981, S. 109—122

- Steiger, Reinhard*, Mensch und Umwelt – Zur Frage der Einführung eines Umweltgrundrechts, Berlin 1975
- Strey, Gernot*, Umweltethik und Evolution – Herkunft und Grenzen moralischen Verhaltens gegenüber der Natur, Göttingen 1989
- Ueberhorst, Reinhard*, Normativer Diskurs und technologische Entwicklung – Juristische Fiktionen und Noch-nicht-Beiträge. In: Recht und Technik im Spannungsfeld der Kernenergiekontroverse. Hrsg. von A. Roßnagel. Opladen 1984, S. 244–258
- Uexküll, Jakob von*, Die Umriss einer kommenden Weltanschauung. In: Die neue Rundschau 18, 1907, S. 641-661
- Uexküll, Jakob von*, Umwelt und Innenwelt der Tiere (1909). 2. Aufl. Berlin 1921
- Uexküll, Jakob von / Kriszat, G.*, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten (1934), Hamburg 1956
- Uexküll, Jakob von*, Bedeutungslehre (1940), Hamburg 1956
- Vogel, Hans-Jochen*, Eigentumsverfassung – Kontinuität und Wandlung. In: Politik und Kultur 3, 1976, S. 16–30
- Vogel, Hans-Jochen*, Rede auf dem Außerordentlichen SPD-Bundesparteitag vom 14. Juni 1987
- Weizsäcker, Victor von*, Stücke einer medizinischen Anthropologie. Die Schmerzen (1926). In: Gesammelte Schriften 5: Der Arzt und der Kranke. Stücke einer medizinischen Anthropologie. Bearbeitet von P. Achilles. Frankfurt a. M. 1987, S. 27–47
- Wilson, Edward O.*, Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens. Frankfurt a.M. 1980
- Wolff, Martini Kaiser, Ludwig*, Sachenrecht. 10. Aufl., Tübingen 1957

І М Е Н Н И Й
П О К А Ж Ч И К

- Август Гай Цезар Октавіан 47
Адорно Теодор В. 116
Айслер Рудольф 67
Альберс Йозеф 115
Анаксимандр 130, 131
Андерсен Ганс Христіан 121–123
Апель Карл-Отто 180
Аристотель 103, 106, 107, 117
- Башляр** Гастон 138
Бекон Френсис 125
Бекон Роджер 124
Бьолер Дітрих 180
Бьорк Едмунд 66
- Вайцзекер** Карл Фридрих фон 109
Вергілій Публій Марон 133, 164
- Г'юм Девід 173
Габермас Юрген 180
Гайдегер Мартін 74, 175, 176
Гегель Георг Вільгельм Фридрих 54, 149, 152–154, 165, 174
Гелен Арнольд 150
Геракліт 26, 102, 110, 130
Гірк Отто фон 155
Гобс Томас 70, 146, 173, 174
- Гог Вінцент ван 138
Гронемаєр Маріанна 12
Гьосле Вітторіо 177
Гьоте Йоган Вольфганг фон 15, 71, 107, 124, 137, 140
- Дарвін** Чарльз 147
Декарт Рене 89, 153
Діодор Сицилійський 47
Дуден Барбара 12
Дюріг Гюнтер 151
- Еккерман** Йоган Петер 124
Ердгайм Маріо 47
Ердман Андреас 115
Ердман Цайде-Маргрет 12
Ернст Макс 130
- Зітер** Беат 168
- Інгензіп** Ганс Вернер 12
- Йонас** Ганс 180
- Кальдерара** Антоніо 115
Кампе Йоахім Гайнріх 175
Кант Іммануїл 15, 68, 100–102, 108, 109, 169, 173, 177–179
Кап Карл Вільям 127

- Карл V Габсбург 47
Клеє Пауль 137
Кляйст Гайнрих фон 135, 136
Кота Г. 61
Кох Дітріх 12
Крагер Генрі 66
Кюкельгауз Гуго 23
- Л**аймбахер Йорг 168, 174
Лас Касас Бартоломе де 118
Лок Джон 65, 70–73, 146, 149, 150
Льовіт Карл 176
- Маєр-Абіх Адольф 11, 104, 105, 170
Маєр-Абіх Жан 12
Маєр-Абіх Клаус Міхаель 10, 11, 161, 162, 170–181
Манзоні П'єро 115
Марквард Одо 129
Маркс Карл Гайнрих 119, 155, 156
Маршал Альфред 33
Мачинські-Денінггоф Бригіт 116, 134
Мікеланджело Буонароті 120
Монтеск'є Шарль Луї 65
Мур Майя 116, 134
Мюлер Міхаель 12
- Н**оваліс 103, 106, 127, 155
- О**в'єдо і Вальдес, Гонсало Фернандес де 47, 48, 117
- П**авло св. апостол 92
Паладіо Андреа 120
Парменід 137
Піхт Георг 69
- Планк Макс 109
Платон 14, 89, 100, 117, 121, 137, 165
- Р**ільке Райнер Марія 58, 138
Рихард Гопе-Зайлер 12
Ротко Марк 115
Русо Жан Жак 147
- С**аагун Бернардіно де 117, 118
Сера Ричард 134
Сметс Ян 11
Сміт Адам 125
Спіноза Бенедикт 89
- Т**ап'єс Антоні 115
- Ф**огель Ганс-Йохен 144, 156, 178
Фонтане Теодор 111
Франкена Вільям К. 70, 171
Франклін Бенджамін 149
- Ц**укер Ілона 12
- Ш**вайцер Альберт 91, 92, 171
Шедевальд Вольфганг 54
Шелер Макс 14
Шергорн Гергард 34
Шефольд Бертрам 171
Шилер Фридрих 135–137
Шиндлер Зібіла 12
Шонговен Жан 115
Штифтер Адальберт 119
Шюц Альфред 176
Шюц Рената 12
- Ю**бергорст Райнгард 12
Юкскюль Якоб фон 14–20, 48, 102, 175

**ПРЕДМЕТНИЙ
ПОКАЖЧИК**

- Абсолютизм** Пересічної людини 148, 155, 159, 168
- Автономія** 141, 142, 145
- Антропоцентризм** 80, 84, 86, 98, 102, 106, 109, 112, 125, 140, 171, 172, 174.
- Безвідповідальність** 33, 42, 76, 163
- Біоцентризм** 91
- Благоговіння перед життям** 91, 92, 93, 171
- Буття** 52, 54, 55, 57, 87, 101, 106, 110, 113, 134, 137, 138, 138, 149, 152
- Буття-в-світі** 98, 175, 176
- Буття для інших** 88
- Буття-одне-з-одного** 113, 176
- Буття-разом-одне-з-одним** 176
- Відповідальність** 12, 29, 33, 36, 37, 42, 55–75, 80–82, 84–86, 88, 89, 91, 95, 97, 99, 102–105, 109, 142, 148, 158–160, 162, 163, 166, 171–173, 178–180
- власності 12, 156, 166
 - держави 144
 - за природу 12, 69, 160, 165, 187
 - за майбутнє 67, 68
 - за інших 67, 71
 - за іншого 67,
 - за минуле 67
 - за самого себе 66, 71
 - особиста 163
 - перед Богом 150
 - перед людьми 160
 - соціальна 12, 142, 156, 166, 187
 - споживачів 33
 - як підвітність 65–68, 180
- Відчуття** 14–16, 21, 23–26, 41, 42, 98, 119, 178
- Виховання екологічне** 28
- Власність** 12, 146–153, 155–158, 165–168
- буржуазна 1, 147, 148, 151, 156
 - державна 167
 - приватна 157, 159, 165, 179
- Воля** 35, 109, 112, 141–142, 153, 163, 177, 178
- Божа 141
 - загальна 132, 143
 - політична 35
- Гідність** 56, 95, 149, 157, 160, 173, 176
- людини 160, 174
 - природи 174, 175
- Голізм** 12, 104, 170

- Господарство 32, 35, 36, 39, 41–43, 61, 120, 121, 123, 124, 127, 133, 134, 146
- домашнє 32
 - індустриальне 31 57, 109, 113, 114, 126, 131, 163, 164, 166
 - ринкове 33, 123
 - сільське 26, 31, 55, 119, 121, 129
- Громадянин світу 33, 80, 81, 97, 104
- Громадськість 18, 20, 21, 36, 84, 129, 162, 163, 180
- Деградація відчуттів 28
- Демократія 73, 100, 162
- Держава 40, 103, 104, 143, 145, 146, 148–150, 157, 159, 160, 164, 166
- буржуазна 146
 - добробуту 156
 - в природі 12, 159, 169
 - модерна 56, 65, 102–104, 142, 167, 168
 - національна 75, 81
 - правова 45, 65, 102–105, 142, 167, 168
 - природна 139, 144, 146, 157, 167, 168, 169
 - світова 81
 - соціальна 12, 45, 139, 142–144, 149–152, 156, 157, 159, 160, 179
- Держава-природа 167, 159
- Діяльність 24, 36, 42, 43, 59–61, 70, 73, 76, 85, 93, 97, 99, 103, 108, 109, 110, 116, 118, 123, 128, 129, 132, 133, 139, 142, 143, 153, 163, 169, 177, 178
- Довкілля 13, 14, 17–20, 22–24, 28, 31, 33, 36, 41, 44, 62, 64, 87, 126, 131, 143, 145, 154, 158, 159, 170, 176, 177
- Досвід 21, 26, 52, 137, 176
- довкільний 14
 - життєвий 14, 135
- Доцільність 113
- Еволюція 50, 57
- Егоцентризм 71, 98, 171
- Екологія 14
- Економія національна 75
- Експлуатація 44, 143, 156
- Етика 70, 105, 114, 173
- антропоцентрична 11, 84, 93
 - голістська 11, 12, 97, 109, 110, 120, 144, 170, 172, 175, 178
 - екологічна 170
 - фізіоцентристська 107, 110, 171
- Загроза 22, 35, 55
- основам життя 22, 35, 41
- Закон 14, 154, 164
- моральний 101, 178
 - права в природі 169
 - природи 100, 101, 117, 131, 169
- Захист довкілля 42, 145
- Ідентичність 50, 72, 74, 75, 80, 85–87, 92, 104, 105
- Інтеграція соціальна 142, 146, 156
- Інтерес 19, 22, 36, 45, 71, 75, 80, 97, 126, 144, 146, 158
- загальний 45, 143, 144
 - колоніальний 48
 - людський 102, 160
 - національний 97, 99
 - приватний 143, 156
 - природи 46, 156
 - хибний 9

- Картина світу** 48
– антропоцентрична 89, 100, 105, 139–141, 159
– геоцентрична 100
– фізіоцентрична 105–112
- Колонізація** 100
- Конституція** 12, 66, 148, 157–160, 162, 166, 168
- Космос** 41, 53, 54, 93, 94, 105, 107, 137, 176
- Криза** 12, 13, 19, 136, 142,
– довкілля 12, 13, 19, 64, 126, 131, 142, 156, 159,
– екологічна 52, 60, 93, 126, 129, 152, 160, 169, 172, 177, 178
– соціальна 142, 152, 165
- Культура** 48, 51, 57, 56, 60, 61, 64, 82, 105, 111, 120, 127, 129, 130, 132–134, 136, 140, 146, 172
- Культурні рамки** 127, 129, 134, 166
- Ландшафт** 20, 24, 61–64, 71, 88, 120, 121, 133, 168
- Людяність** 14, 159
- Мамалізм** 86, 91, 171
- Мир**
– з природою 12, 61, 103, 159
– суспільний 159
- Мислення** 19, 22, 41
- Мистецтво** 20, 51, 61, 69, 114, 120, 127, 128, 135, 136, 138
– життя 120, 134
- Надія** 55, 138, 181
- Націоналізм** 75, 98, 102, 171
- Непослух екологічний** 35
- Непотизм** 72, 171
- Нерівність** 50, 147
- Обов'язок** 24, 133, 135, 139, 146, 173
– власності 157, 167
– перед природою 156, 157
– соціальний 156, 157
- Обов'язок власності перед природою** 157, 167
- Основи життя** 21, 34, 35, 42, 44, 108, 145, 158
- Панування** 90, 147, 153, 154, 173
- Пізнання** 19, 21, 121, 136, 176
- Повстання на захист природи** 103, 109, 126, 170, 180
- Повстання споживачів** 35, 40, 41
- Політика** 13, 14, 21, 22
– довкілля 44, 64,
– екологічна 14, 21, 22, 132, 145, 180
- Почуття** 21, 26, 51, 57, 75
- Право** 65, 93, 143, 144, 147, 148, 151–154, 158, 159, 173–175
– на власність 166
– на життя 162
– на здорове довкілля 158
– основне 158–160
- Праця** 118, 119, 127
- Природи правова спільнота** 57, 167
- Природний стан** 56, 70, 71, 75, 146, 150, 168, 169
- Провина** 110, 111, 113, 130
- Просвітництво** 11, 44, 46, 50, 56, 65, 86, 139, 141, 142, 147, 155, 179, 180
- Простір** 13, 25, 41, 44, 58, 59, 87–89, 93, 94, 120, 134, 137
– життєвий 13, 14, 41, 44
- Просторовість** 98

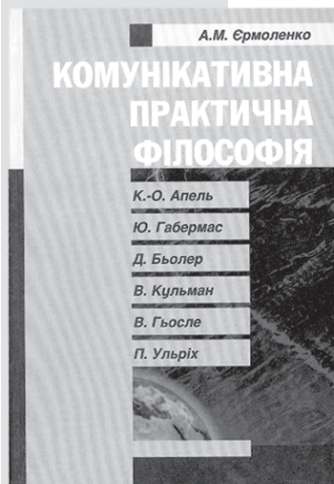
- Раціональність** 11, 25, 43, 109, 172, 173, 179
- Рівність** 48, 49, 56, 179
- Рівність від народження** 46, 56, 57
- Рівною-мірою-народженість** 56
- Річ** 69, 71, 87, 100, 101, 106, 107, 111, 112, 114, 117, 119, 123, 128, 130, 133, 134, 139, 146–149, 153–155, 157, 168, 172, 173, 174
- Розум** 11, 17, 22, 53, 67, 86, 96, 99–102, 108, 109, 131, 132, 135, 153, 172, 173, 177, 179, 180
- Руйнація умов життя** 32, 41, 42, 60, 64, 105, 126, 129, 143, 180
- Рух екологічний** 28, 44
- Самобуття** 69, 86, 97–99
- Самоцінність** 11, 34, 43, 44, 55, 61, 89, 91, 93, 96, 97, 102, 105–107, 127, 145, 146, 155, 160, 168, 172
- Свідомість** 37
- Світ** 15–18, 48, 52, 53, 55, 64, 71, 98, 100, 105–107, 111, 112, 121, 124, 129–133, 136, 139, 140, 141, 144–146, 154, 158, 160, 161, 169, 172
- внутрішній 14, 104, 128, 175
 - дії 19, 33, 48, 178
 - зовнішній 14, 104, 128, 175
 - навколишній 144,
 - нащадків 175
 - позалюдський 68, 87, 140
 - помічання 14, 19, 33, 48, 178
 - прашурів 175
 - прийдешній 8, 32, 34, 39, 71, 84, 85
 - рослинний 25
 - сприйняття 19
 - сучасників 67, 175
 - тваринний 25, 94, 110
 - третій 8, 32, 34, 39, 40, 71, 80–84, 100, 102, 103, 109, 118, 141, 142, 162, 164
 - чуттєвий 62, 63, 101, 103
- Світогляд** 14, 52, 74, 84, 100
- Свобода** 25, 36, 101, 103, 135, 142, 148, 149, 151–153, 158
- думки 162
 - економічна 36
 - науки 162, 163,
 - особи 160
 - преси 159
 - професійна 159, 163, 164
- Спільнобуття** 60, 88, 175
- Спільносвіт** 11, 14, 21, 22, 26, 28, 31, 35, 41–44, 46, 50, 55, 57–64, 66, 68, 73, 74, 83, 84, 89–90, 93–94, 96, 97, 99, 102–105, 108–110, 113, 117–119, 121, 123, 127–129, 131, 134, 140, 141, 144–147, 150, 152, 155, 156, 158–160, 162, 164, 167, 168, 175–178
- Спільнота** 46, 73, 75, 86, 88, 97, 157, 171
- Споживач незалежний** 32, 34, 40, 180
- Спосіб життя** 148, 151
- Спосіб мислення** 23, 42, 59
- Справедливість** 103, 103, 142, 143, 179, 181
- Сприйняття** 19, 20, 22–24, 26, 27, 41, 86, 128
- Спроможність** 17
- Суверенітет споживачів** 42
- Суспільство** 40, 42, 43, 45, 46, 49, 61, 93
- буржуазне 70, 71, 147, 150
 - демократичне 50, 74, 159, 162

-
- індустріальне 8, 14, 23, 36, 44, 48, 70, 71, 73, 74, 90, 105, 109, 111, 119, 126, 127, 129, 135, 140, 145, 146, 150, 151, 153, 162, 165, 166, 169, 179
 - споживання 29
 - Умови життя** 18, 34, 39, 95
 - Універсум** 13, 69, 93, 96, 103, 107, 130, 144, 177, 181
 - Фізіоцентризм** 93, 98, 140, 171
 - Філософія** 110, 116, 117, 137
 - голістська 12, 140
 - політична 105
 - практична 9, 101, 109, 110, 113, 129, 132, 170, 171, 172
 - природи 109, 110, 119, 132, 140, 170
 - Фісис** 54, 117
 - Харчування** 110, 112, 114, 119, 123, 127, 132
 - Цілість (ціле)** 14, 44, 53, 55, 57–61, 76, 89, 91, 93, 98, 100, 101, 104, 106–108, 112, 127, 129, 131, 134, 142, 143, 144, 145, 146, 156, 157, 158, 176, 177
 - Цінність** 14, 31, 44, 93, 118, 119, 120, 123, 131–133, 144–146, 174
 - Шовінізм** 75, 80, 89, 93



– Vernunft und Gesellschaft

В цій серії вийшли в світ такі видання:



Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник, К.: Лібра, 1999. – 488 с.

Підручник Анатолія Єрмоленка (нар. 1952 р.) присвячено висвітленню проблем сучасної практичної філософії як прикладної етики, які розробляють на засадах комунікативної парадигми К.-О.Апеля, Ю.Габермаса, Д.Бьолера, В.Кульмана, П.Ульріха, В.Гьосле. Це проблеми дискурсивного обґрунтування принципів моралі, взаємовідношення універсалістських норм з цінностями традиційних етосів соціокультурних життєвих форм, функціонування моральних належностей у системах сучасного суспільства – політиці, економіці, науці тощо. Зміст

комунікативної теорії розкривається у порівнянні з класичною філософією моралі, а також на тлі дискусій її представників з теоретиками постмодернізму, неоконсерватизму, комунітаризму, неомарксизму, системної теорії тощо. Обґрунтовується значення комунікативної етики відповідальності для ціннісної переорієнтації та духовно-морального оновлення суспільства, розв'язання політичних та етнічних конфліктів, вирішення екологічних проблем.

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



— Vernunft und Gesellschaft

П Р И Н Ц И П
ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

ГАНС ЙОНАС

Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації (переклад А.Єрмоленка, В.Єрмоленка, примітки, післямова А.Єрмоленка). — К.: Лібра, 2001. — 400 с.

Книжка видатного німецько-американського філософа Ганса Йонаса (1893–1993) — про нову етику відповідальності, нагальна потреба в якій зумовлена глобальним характером сучасної науково-технічної цивілізації. Критикуючи обмеженість антропоцентризму в етиці, Г.Йонас підпорядковує етику онтології, в якій поєднує імператив збереження буття людини з імперативом збереження буття природи. На противагу формальній етиці норм Йонас висуває матеріальну етику цінностей, яка на основі “евристики страху” та концепту “переваги негативних прогнозів над позитивними” має запобігати такій активності людини, що за своїми глобальними наслідками була б згубною для людини та природного довкілля. Принцип відповідальності розбудовується на противагу “принципу надії” Е.Блоха, іншим утопічним (марксистським і неомарксистським) конструкціям майбутнього, а також ліберально-прогресистським моделям розвитку сучасного суспільства.

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

ПРАКТИЧНА
ФІЛОСОФІЯ
В СУЧАСНОМУ
СВІТІ



ВІТТОРІО ГЬОСЛЕ

В книжці сучасного німецько-американського філософа Вітторіо Гьосле (нар. 1960 р.) йдеться про те, що легітимізація етичних норм в секуляризованій культурі вже не може спиратися на традиційний етос та релігію, а потребує теоретичного обґрунтування, хоча весь духовний клімат ще не надто сприяє виконанню цієї вимоги. Зібрані в цій книжці статті з етики, як зазначає сам автор, не претендують на довершеність та остаточну відповідь на складні запитання сучасності, однак, варто зауважити, що вони є вагомим внеском до цієї справи. В книжці практична філософія розглядається у поєднанні з метафізикою, трансцендентальною та політичною філософією, здійснюється пошук відповідей на конкретні питання етики в сучасному світі.

В наступному році планується видати книжку Ганса Блюменберга “Світ як книга” в перекладі Володимира Єрмоленка.

Наукове видання

Серія VG

Клаус Міхаель Маєр-Абіх

ПОВСТАННЯ НА ЗАХИСТ ПРИРОДИ

Від довкілля до спільносвіту

Переклад з німецької
Анатолія Єрмоленка

*Науковий редактор В. Єрмоленко
Літературний редактор Н. Лісова
Коректор Т. Луфер*

Підписано до друку 30.04.04. Формат 84x108/32.
Папір офсетний №1. Гарнітура TimesClassic. Друк офсетний.
Умовн. друк. арк. 10.08. Облік.-видавн. арк. 7.96.
Зам.4-96. Наклад 1000.

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