

*Тетяна
Гардашук*

ЧИ ПОШИРЮЄТЬСЯ ЕТИКА НА ЕКОЛОГІЮ?

*Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи: Монографія
К.: Лібра, 2010. — 416 с.*

2010 року побачила світ монографія знаного українського філософа, доктора філософських наук, професора Анатолія Єрмоленка «Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи», видана в серії «Розум і суспільство» видавництва «Лібра» за підтримки Американської ради наукових товариств (ACLS) та Німецької служби академічного обміну (DAAD). Не буде перебільшенням зауважити, що ця книжка одразу знайшла свого читача, позаяк порушені в ній проблеми є не лише предметом теоретизування у вузьких академічних колах, а й стосуються інших соціальних систем (науково-технічні розробки та інженерія, економіка та бізнес, державне управління, громадські рухи тощо) і, зрештою, кожного громадянина, оскільки екологічна криза впливає на всі сфери людського буття, на всі інституції та системи — від політики до виховання.

Насамперед зазначу, що роботу виконано як міждисциплінарне дослідження — від етики та практичної філософії до соціальної теорії та теорій окремих соціальних систем: економічної та політичної теорій, теорії техніки та технологій. До того ж тут залучено велику кількість джерел з різноманітних парадигмальних підходів: системно-функціонального аналізу, феноменологічної соціології,

комунікативної теорії, етики дискурсу, комунітаризму і постмодернізму тощо. Проте — це насамперед етика, точніше, соціальна етика, проблематику якої розширює і каталізує глобальна екологічна криза.

Монографію складено з передмови, шести розділів, післямови та іменного покажчика.

У передмові автор ставить перед собою завдання неупередженого, об'єктивного дослідження екологічної проблематики відповідно до критеріїв наукового дослідження і водночас аналізу її крізь призму людських відносин, цінностей та орієнтацій, що їх розглядають філософія моралі, практична філософія та соціальна етика. Результатом такого підходу і мала стати «інтегративна соціальна етика екології» (с. 10), ґрунтована на принципах гідності людини та шанування природи.

У першому розділі «Попередні зауваження до критики екологічного розуму» автор формулює концептуальні та методологічні засади свого дослідження. Вони впливають з тези про спільне соціально-онтологічне підґрунтя сучасної практичної філософії, а саме загрозу перетворення апокаліптичних тенденцій, що їх унаочнює глобальна екологічна криза, з регулятивного принципу на конститутивний чинник (с. 13).

Автор доходить висновку про необхідність урахування двох чинників, що зумовлюють новий характер моральних запитунків і моральних належностей: 1) непридатність класичної раціональності для обґрунтування етики, яка стала б дієвою для розв'язання соціальних, економічних, міжнародних тощо проблем; 2) руйнація усталених традиційних і раціоналістичних підходів до етики, з якими були пов'язані критерії абсолютної моральності (с. 18).

З цього логічно випливає питання про підстави для пошуку нових етичних парадигм, які б стали водночас і альтернативою «етичного нігілізму». Цю місію покладено на вільний, отже, законодавчий практичний розум. Відповідно розглянуто можливості створення нової етики, точніше, нової морально-етичної формули, яка відповідала б добі науково-технологічної цивілізації.

Автор виокремлює такі етичні парадигми, як Аристотелева парадигма доброго життя, новоевропейська етика автономного суб'єкта та етика дискурсу комунікативної філософії, ґрунтована на трансцендентальній прагматиці, яка може бути ефективною для розв'язання соціально-екологічних проблем та практичної філософії природи.

Автор фіксує парадигмальні зміни у ставленні людини до природи: від відносної єдності людини з природою (*онтологічна*) до втрати такої єдності в людській суб'єктивності (*рефлексійна*) та намаганні відновити втрачену єдність на новому рівні філософії мовлення як регулятивного принципу подальшого розвитку технологічної цивілізації (*комунікативна*). Для подальшого дослідження автор спирається на дискурс-етичну парадигму, де

етика постає як динамічний дискурс щодо норм, цінностей, дій, вчинків, соціальних інституцій (с. 23).

За умов глобальної екологічної кризи потребують конкретизації Кантові фундаментальні запитання: «Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися? Що є людина?». Відповідно, запитання «Що я можу знати?» конкретизовано запитанням «Що я можу знати про відносини людини з довкіллям, природою загалом та про екологічну кризу?». Для цього потрібно сформулювати уявлення про «екологічний некризовий стан», що безпосередньо пов'язано із цариною ідеального й нормативного, тобто з етикою.

Отже, постає питання про спільну відповідальність щодо природи за для подолання глобальної екологічної кризи. В цьому може прислужитися соціальна етика як етика соціальних інституцій, що переймається питаннями про належне в побудові соціальних відносин і, втім, не усуває індивідуальну етику (власне це детально розглянуто у шостому розділі книги). Разом із тим обидві етики окреслюють межі одна одної. Таким чином, Кантове питання «Що я повинен робити?» трансформується в питання «Що ми повинні робити разом?» задля збереження життя на планеті.

Текст монографії спрямований також на те, щоб дати нову інтерпретацію змісту таких ключових понять, як «екологія», «довкілля», «етика», «екологічна етика», «соціальна етика» і т. ін. Важливим і евристичним є поняття «екологічний розум», що об'єктивується в екологічній раціональності (с. 25) і є пов'язаним з інструментальним розумом як чинником екологічних криз. Йому протиставляється практичний розум універсальністської етики.

Так, для визначення змісту поняття «екологія» Анатолій Єрмоленко звертається до першоджерел. Він розвиває тезу про розширення первинного змісту поняття екології як «господарства організму» (в Гекелевому тлумаченні) і як біологічної дисципліни, що вивчає це господарство; у зв'язку із включенням у цю сферу людини і суспільства ми не можемо пристати до думки про те, що сучасний зміст поняття «екологія» характеризує ставлення людини і суспільства до свого довкілля (с. 27–28). Справді, корінь *ойкос* означає домівку в найширшому розумінні цього слова, проте в наукових розвідках не варто, на мою думку, ототожнювати домівку (довкілля, окілля, середовище тощо) і науку чи науки про неї.

Людина, і про це слушно зауважує автор, не просто ставиться до природи як до довкілля, а власне перетворює природу на довкілля, інструменталізуючи природу. Отже, розум людини постає як інструмент перетворення природи на довкілля, а сама природа — як інструмент досягнення матеріальних цілей людини та суспільства. У процесі перетворення природи на довкілля, де власне природний складник елімінується чи мінімізується, не враховується внутрішня цінність (або самоцінність) природи,

внаслідок чого довкілля вже не може задовольняти не лише матеріальні, а й духовні, естетичні, освітні, сакральні, емоційні потреби людини, що й стає причиною не лише екологічної, а й гуманітарної кризи.

Отже, при подальшому ознайомленні з текстом монографії читач має пам'ятати про те, що під поняттям «екологія» автор має на увазі не лише науку про універсальні зв'язки у біосфері, або глобальному природному довкіллі, а й саме довкілля. Це пов'язане з тією обставиною, що автор насамперед спирається на німецьку традицію, де поняття «екологія» має і наукові, і соціально-онтологічні конотації, на кшталт понять «соціальна екологія», «політична екологія», «екологічна комунікація» (Н. Луман) тощо. Відтак, читач має із контексту вирізняти, коли йдеться про екологію як науку, а коли — як довкілля.

Тому важко погодитися з ототожненням поняття «екологія» і «довкілля» (або «стан довкілля»). Наслідком же такого ототожнення є судження: «Нормативний стан екології — це екологічна рівновага» (с. 32) як ціннісно-нормативне поняття. Понад те, автор не потребує такого ототожнення, бо в подальшому він ретельно аналізує поняття довкілля як похідної людської діяльності й культури (с. 42). Тому довкілля людини не можна вивести лише з біології чи екології (параграф 2.1). Але можна цілком погодитися з думкою автора про те, що природа не звідна до довкілля. Відповідно, довкілля людини має бути налаштованим на універсальні закони, тобто закони природного буття.

Виконання цього надзавдання потребує переоцінки засад етики загалом і екологічної етики зокрема, що дало б підстави говорити про прикладну дисципліну, яка містить і теоретичний, і практичний складники. Адже екстраполяція категорій етики на природу є досить проблематичною.

Оновлення засад екологічної етики не може відбуватися поза річищем філософії природи, філософії науки й техніки, філософії господарства та політичної філософії. Отже, розв'язання сучасних екологічних проблем потребує ґрунтовних знань не лише з біології, а й із політології, соціології, економічної теорії тощо. Потребують свого розв'язання й нормативні питання. На переконання автора, «для обґрунтування екологічної етики... варто спиратися не на концепт реального, а на концепт ідеального світу відношення людини з природою, онтологічне конструювання якого є неабиякою складністю, а то й взагалі неможливе» (с. 32), уточнюючи, що позалюдський світ входить в етику опосередковано. Загалом же екстраполяція категорій етики на природу є досить проблематичною.

Завершує розділ висновки про те, що засадовим для розроблення екологічної етики має бути обґрунтування етики розуму, яка злитовувала б у собі антропоцентричну, фізіоцентричну та екологічну етики.

Другий розділ «Антропогенез і суперечності відношення “людина — природа”» виходить із визначення сучасної глобальної кризи як наслідку

проникнення інструментального розуму в усі сфери людського буття, а відповідальність за це покладено на розвиток науки й техніки. Тому в дослідженні порушується питання про те, чи не задана можливість (ба й невідворотність) екологічної кризи в самій сутності людини, в антропогенезі як такому? Причину тотальної експансії людини у світ пояснюють за допомоги Геленової ідеї людини як «недостатньої» чи «недовершеної» істоти, яка долає ці вади через діяльність і культуру, зокрема й етику, пристосовуючи світ до себе. Для цього формуються соціальні інституції й системи, зокрема така соціальна система, як мораль (с. 42—43).

У розділі ретельно проаналізовано поняття людського довкілля, способи його творення та трансформації. Цей розділ є вкрай важливим з огляду на філософське розуміння становища людини у світі, співвідношення світу людини і світу природи, а звідси й причин глобальних екологічних криз. В цьому контексті варто також звернути увагу на метафорику «світу як книги» Г. Блюменберга, використовувану в монографії.

Досліджуючи шляхи творення людиною свого довкілля, Анатолій Єрмоленко звертається до двох типів господарювання, виявлених ще давніми греками, — економіки, спрямованої на досягнення «доброго життя», та хрематистики, що має на меті необмежене збагачення. Економія від початку постає як «природне господарство», а хрематистика — як «неприродне», а тому має бути підпорядкована економії, а та — етиці (с. 53). Втім, зазначмо, що людство пішло шляхом не так «доброго життя», як збагачення, і продовжує орієнтуватися на економічне зростання. Водночас стратегії економічного зростання не узгоджувалися ані з природними законами, ані з законами моралі. В цьому і криється одна з причин екологічних криз.

Дослідник доводить, що такі поняття, як екологія, економіка, етос («як буттєвий вимір етичного», с. 55), безпосередньо пов'язані з природним життєвим світом людини (с. 56). Отже, за античності людина через власне тіло зберігає інтимність свого ставлення до світу як світу свого замешкання, хоча з плином історії зростає тривога щодо визначення місця людини у світі, наближаючись у наш час до критичної точки.

Історично сфера застосування етики поставала як сфера людських стосунків, тобто вся традиційна етика є антропоцентричною. Проте питання про розширення меж етики та включення в неї світу природи спирається на відповідну традицію в історії філософії, але не має простих рішень (с. 60—61). «Людина отримує владу над природою від Бога, доповнюючи її знанням і мовою» (с. 66). Усе створене Богом набуває і онтологічного, і ціннісного виміру як добро (с. 67). У монографії зауважено, що «біблійна людина на основі угоди з Богом утворює й "космічний альянс" з природою, який полягає в єдності творення, співіснування і визволення» (с. 72).

Крім того, біблійне тлумачення антропогенезу передбачає не лише підпорядкування світу людині, а й піклування про нього. Тут також закла-

дено ставлення до світу як певної ідеалізації, в якій знято ставлення людини до світу на ґрунті підкорення. Інструментальне ставлення до світу генетично пов'язане з інструментальною («чоловічою») раціональністю, а турбота про світ — з комунікативною («жіночою») раціональністю, яка, по суті, є суб'єкт-суб'єктною і фундованою на архетипі піклування батьків про дітей. Із цим поділом пов'язані й типи господарювання — «жорсткі» чоловічі технології та «м'які» жіночі технології домашнього господарства. З цим так само пов'язані і два типи звичаєвості — «воля до влади» і «воля до взаємності», яка, зрештою, є засадовою для золотого правила моральності як універсального здобутку людської культури.

Тому на золотому правилі та його парадигмальних трансформаціях «може розгортатися вся система морально-правових норм людських відносин як справедливих» (с. 80), зокрема й відносин людини з природою. В подвійній природі людини закладено потенціал як підкорення, так і визволення природи. Завдання ж людини — усвідомити ту чи ту домінанту й діяти відповідно до неї (с. 81). Отже, людина постає не лише як пан над буттям, а й як «пастух буття». Забуваючи ж про свою відповідальність, людина наражатиметься на кризи — ціннісно-смыслову, моральну, онтологічну, екологічну. Історія свідчить, що, підкорюючи природний світ, людина так чи так намагалася врегульовувати й унормувувати цю експансію за допомоги правових норм і регулятивів. Проте ця проблема з неабиякою силою актуалізується в наш час.

Підсумовуючи розділ, автор доходить висновку, що протиставлення людини і природи є онтологічною даністю, закладеною в самому антропогенезі. Тому екологічна проблема є вічною і навряд чи має своє остаточне розв'язання. В домодерній культурі це протистояння не було абсолютним, оскільки світ людини значною мірою збігався з її довкіллям, але саме в цей час з'являються перші спроби унормувати стосунки людини з природним оточенням, які можна оцінювати як підвалини протоекологічної етики та протоекологічного права.

У третьому розділі «Новоєвропейська парадигма підкорення природи та етика автономного суб'єкта» проаналізовано зв'язок між західноєвропейським раціоналізмом і нестримним підкоренням природи, що реалізується у формулі: «Знання — це сила», а сила — це влада, могутність, панування над внутрішньою та зовнішньою природою (с. 93). Автор простежує еволюцію від людського прагнення «визволення людини від відчуження» й досягнення «раю на землі» (задля полегшення долі людини за допомоги науки й техніки) до стану, коли новоєвропейська людина розглядає весь світ як свою власну домівку, яка надана їй у власність і якою вона може розпоряджатися на власний розсуд.

Особливий інтерес становить дослідження витоків морально-правової проблематизації природи (параграф 3.3). Автор показує, що наслідком

новочасового дуалізму стало відокремлення наук про дух і суспільство, які зосереджуються на внутрішньому, індивідуальному, соціальному світах, від природничих і техніко-технологічних наук, що відповідно спрямовані на дослідження зовнішнього, природного світу. Внаслідок цього природу було віддано цілераціональній, техніко-природничій діяльності, що забезпечується знаннями природничих наук. Вже у Ф. Бекона «природнича наука» постає як «природна історія», яку прочитає людина, досліджуючи природу. Проте, метафорично визначаючи природу як книгу, Бекон не відводить людині роль пасивного читача, а наголошує на її могутності, здатності оволодіти природою, повернувши собі стан володаря Буття. Людина здатна виправляти й дописувати «книгу природи», перетворюючи її, зрештою, на книгу людської історії. «Природа як витвір Бога поступається місцем одному з його творинь, а саме людині, яка й перетворює природу, переписуючи книгу природи у своїй книзі історії» (с. 103—104).

Зрештою новоевропейську людину цілковито захоплює Фаустів дух перетворення, діяльність постає як найважливіша характеристика людини, а економічна діяльність — як її сутність. У ХХ сторіччі функціональний світогляд поширюється на всі сфери буття. І підсумком модерної доби є редуція всього багатства та розмаїття природи до її визначення як ресурсу довкілля, а відтак, втрачається внутрішня самоцінність природи. Природничі та інженерні науки поступово розвиваються незалежно від культурних цінностей (с. 119), і культура перестає бути мірилом природознавства, господарства, техніки й технології. Внаслідок такого стану речей відбувається розокремлення методів пояснення (в науках про природу) та розуміння (в науках про людське буття). Згодом і соціальні науки розвиваються подібно до природничих наук.

Прагнення встановити панування над природою реалізується в праві як неможливість поширити правові відносини на природу. Таке бачення, вкорінене у філософії Гобса та Гегеля, робить природу безправною на тлі абсолютного права людини. Відповідно екологічні (природоохоронні) заходи буржуазної доби були зумовлені насамперед економічним інтересом.

Автор переконливо доводить, що діяльність за масштабами, які людина покладає сама собі, керуючись власним автономним розумом, обертається проти самої людини. Функція ж етичних цінностей і норм розглядалася під кутом регуляції людських відносин, а не щодо ставлення людини до природи. Отже, природа втратила свої права і свій голос. У ХХ сторіччі функціональний світогляд поширюється на всі сфери буття. Зрештою, підсумком модерної доби є редуція всього багатства та розмаїття природи до її визначення як ресурсу, або довкілля; відтак, втрачається внутрішня самоцінність природи.

Але вже за новочасової доби поступово актуалізується питання про захист природи як антифаустівська реакція на модернізацію та індустрі-

альне перетворення світу (параграф 3.4). Автор характеризує їх як анти-модерну чи аграрно-народну утопію, що дістала своє вираження в анти-просвітництві, романтизмі, традиціоналізмі, ціннісному консерватизмі тощо, а на межі ХІХ—ХХ сторіч — у неоромантизмі. Романтична метафора організму протиставляється просвітницькій метафорі механізму, що дає початок ідеї природної спільноти та «ідеї перетворення природи на основі відчуття прекрасного» (с. 138). Таким чином, захист природи корелює із захистом тих культурних архетипів, що склалися у природний спосіб, згідно з «вічними законами природи».

Автор актуалізує погляди представників романтизму (Новалис, Шлегель, Шелінг) відповідно до реалій сьогодення, коли екологічна та гуманітарна кризи зумовлені стрімким прогресом у науці, техніці, технологіях і його суттєвим відставанням у царині моралі. Проте ані погляди романтиків, ані етична концепція «співчуття» Шопенгауера не набули домінантних позицій за доби «інструментального розуму», спрямованого на підпорядкування та перетворення світу. Так само були приречені на маргінальне становище й аграрно-неоромантичні утопії, що апелювали до понять народу, природи та батьківщини й міфу про «вічного селянина».

Проте ідеї критики модерного (прогресистського) суспільства та піднесення аграрно-народної утопії й сповідування старих культурних цінностей згодом знайшли відголосок у націонал-соціалізмі, в «реальних» тоталітарних утопіях, ґрунтованих на симбіозі «чистоти німецького народу» та «чистоти німецького ландшафту» (параграф 3.5). Поступово в ідеології націонал-соціалізму центральне місце «селянина та ландшафту», «ґрунту і крові» заступають «робітник» і «техніка».

Ідею нації вже пов'язують не з природою, а з технікою та ідеологією, спрямованою на світове панування, що досягається за допомоги техніки війни. Таким чином, опертям націонал-соціалізму стали насамперед суперечності процесу модернізації, що виявилися у протистоянні між консерватизмом і прогресизмом. Це показує й досвід інших країн, де критика модерну й антипросвітництва протистояла прогресові, що призвело до тоталітаризму в тих чи тих його проявах.

Примітно, що такі дискусії стосовно стратегічних шляхів розвитку актуальні сьогодні і для України, загострюючи протистояння між пошуком ідентичності в минулому, ідеалізацією архетипу матінки-природи, соціальною міфологізацією природи, з одного боку, і модерним, інноваційним розвитком — з іншого. Учасники цих дискусій в Україні мають зважати на зауваження Анатолія Єрмоленка про пастки, що криються за «прости-ми» розв'язками проблем модерну і модернізації (с. 164).

Четвертий розділ «Новий характер людської діяльності та екологічна криза» присвячено аналізу наслідків протистояння людини і природи, які особливо унаочнилися в останню третину ХХ сторіччя, та пошукові

шляхів виправлення ситуації на краще, або «стратегій лікування хвороби». Особливості цього періоду, на думку автора, відрізняються від попередніх часів тотальною загрозою як людському, так і позалюдському світові. Тому глобальну екологічну кризу, яка, поряд із там, є ще й перманентною, можна визначити як онтологічну загрозу, і пов'язана вона не лише із переробкою природи, а й із її конструюванням за допомоги новітніх технологій. Небезпека також полягає в тому, що зі зростанням складності світу зменшуються можливості контролю його людиною, а отже, зростають ризики для людини й буття загалом. При цьому етичні цінності переміщуються на периферію людських стосунків і відносин, внаслідок чого такі визначальні сфери, як господарство (економіка), політика (як мистецтво жити разом), виховання, опиняються поза мораллю й керуються лише інструментальною (функціональною) раціональністю.

Для подолання цієї критичної ситуації актуалізується проблема розроблення *соціальної етики*, або *етики інституцій*, оскільки сумління окремої людини вже не в змозі компенсувати неспроможність інституцій (с. 170), що, втім, не означає підміну особистої свободи й відповідальності анонімним «ми». Отже, сумління й добра воля окремої людини мають бути доповнені «соціальним сумлінням» і «соціальною доброю волею».

Пошук виходу з екологічної кризи автор пов'язує з процесом «реабілітації практичного розуму», початок якого припадає на кінець 1960-х — початок 1970-х років. На порядку денному постало питання про розроблення *екологічної етики* — складника практичної філософії природи як прикладної етики. Обґрунтовується необхідність повороту від розгляду природи крізь принцип «волі до влади» (зокрема і влади над природою) до розгляду природи на підставі принципу «волі до взаємності», згідно з яким позалюдський світ (природа) розглядається як партнер (с. 177). Ключовим питанням екологічної етики є питання про те, якою мірою природа може бути суб'єктом моралі. Екологічна етика переймається не лише діагностикою сучасної доби, а й обґрунтуванням ціннісно-нормативних орієнтацій нашої діяльності. Зрештою, екологічна етика виокремлюється насамперед за своїм предметом, яким є «не відношення людей до природи, а їхнє відношення одне до одного і до абсолюту *щодо* природи» (с. 180).

Відповідальність за природу, стосовно природи та перед природою набуває провідного значення в сучасній практичній філософії та соціальній етиці. Автор простежує становлення теми відповідальності за всю природу в сучасній німецькій філософії (Г. Піхт, Г. Йонас, Б. Гугенбергер, Р. Штульман-Ленз та ін.). Складність філософського аналізу цієї проблеми полягає, по-перше, у відносній новизні самої теми відповідальності, по-друге, у включенні в дискусії на цю тему позалюдського світу та обґрунтування природи як предмета етичної відповідальності людини, по-третє, в обґрунтуванні не лише індивідуальної, а й суспільної моралі.

Розрізняють кілька підходів до формування категоричного імперативу людської відповідальності щодо природи, зокрема ґрунтований на антропоцентризмі, коли людина мусить захищати середовище свого існування для власної безпеки та власного блага, і такий, що намагається подолати антропоцентризм, обґрунтовуючи необхідність захищати природу заради неї самої. Розв'язання цієї проблеми лежить у площині співвідношення принципів обґрунтування соціальної, екологічної етики та етики загалом.

Як варіанти подолання антропоцентризму, який багато хто слушно визначає як головну причину екологічних криз, розглядаються патоцентризм, біоцентризм, радикальний фізіоцентризм і виявляються сфери їх застосування. Проте жодна з цих настанов не може претендувати на роль універсального етичного принципу. Привабливою є позиція Г. Йонаса, у тлумаченні якого відповідальність набуває «далекосяжного радіусу» і не обмежується збереженням самих лише загрозованих засад життя. Відповідно, зауважує А. Єрмоленко, золоте правило моральності потрібно універсалізувати, поширивши на все суще (с. 192).

Неабиякий інтерес для українського читача становить аналіз неоромантичної реабілітації тлумачення природи як книги за умов екологічної кризи. Інтерпретація світу як певної смислової та семантичної єдності потенційно робить світ не лише об'єктом пояснення, а й суб'єктом розуміння, «з яким можна знайти спільну мову» (с. 195). Важливим є й аналіз новітніх утопій про збереження природи та екологічного скептицизму, які репрезентують полярні позиції щодо бачення шляхів подолання глобальної екологічної кризи сучасності (параграф 4.4).

Подолання екологічної кризи передбачає вихід за межі екологізму як принципу, за яким світ людини обмежується її довкіллям (с.220). Проте тут слід зауважити, що принцип екологізму, як на мене, якраз і передбачає такий вихід, на відміну від інвайронментального підходу, чи інвайронментального принципу, зосередженого на обґрунтуванні кращих способів «продукування» людського довкілля¹.

Розглядаючи питання обґрунтування екологічної етики, А. Єрмоленко має на увазі природу в широкому розумінні цього слова. Оскільки людина і як біологічна, і як культурна істота не може виключити свого втручання у природний світ, то конче важливо, щоб людина не лише споживала й продукувала, а й передбачала «деконструкцію» результатів своєї діяльності (деконструкція, зокрема, є важливим принципом інженерної етики). Варто зазначити, що цей етичний принцип відіграє дедалі вагомішу роль в екологічній політиці та економіці. Так, на ньому ґрунтуються моделі «зеленої економіки» («Ріо+20»), «економіки екоциклів» (Швеція) і, зрештою, утилізація та рецикляція (переробка) відходів. Проте його не варто й пе-

¹ Див.: Гардашук Т.В. Концептуальні параметри екологізму. — К., 2005.

реоцінювати, пам'ятаючи, зокрема, що рецикляція — це насамперед галузь економіки, що потребує ресурсів і справляє відповідні впливи на довкілля.

На особливу увагу заслуговує розгляд ціннісних аспектів відношення природи і культури як результату «обробітку природи» людиною з огляду на тезу Маєр-Абіха про те, що «культура є людським внеском в історію природи» (с. 227).

П'ятий розділ «Дискурс-етичне обґрунтування практичної філософії як теоретична передумова подолання екологічної кризи» є ключовим для монографії, оскільки в ньому досліджено можливості зміни парадигми філософії свідомості у напрямку філософії комунікації як передумови етики спільної відповідальності. Фундаментальною є авторська теза про те, що збереження природи й життя людини можливе лише за гідних людини умов: «гідність людини й шанування природи тісно пов'язані між собою» (с. 231). Морально-етичні норми та цінності мають не тільки спиратися на наявне буття та необхідність його збереження, а й містити абсолютні виміри людського існування.

Складність полягає в тому, що для розв'язання екологічної проблематики (як, утім, і будь-якої іншої проблематики) не можна раз і назавжди встановити певні постулати та сформувані на їхній підставі відповідні моральні приписи й настанови, а в домодерних світоглядах немає досвіду подолання екологічних проблем, зумовлених розвитком науково-технічної цивілізації. Але ми можемо прагнути обґрунтувати процедури, на ґрунті яких люди розв'язуватимуть ці проблеми (с. 233).

З метою з'ясування підвалин для такого обґрунтування автор звертається до етики дискурсу, яку розвиває сучасна німецька практична філософія (К.-О. Апель, Д. Бьолер, Ю. Габермас, В. Кульман, Г. Гронке та ін.). Дискурс постає як інстанція критичного прояснення розуміння (правильного розуміння) і є соціальною метаінституцією, якій мають бути підпорядковані всі інші інституції, практики, проекти (с. 235). Дискурс набуває також статусу регулятивної ідеї, що передбачає рівноправну участь усіх людей у процесі обґрунтування норм і цінностей і невимушену згоду щодо їх легітимності.

Також порушено питання про можливість поширення принципів комунікативної та дискурсивної етики на природу, враховуючи той факт, що природа не може бути рівноправним суб'єктом діалогу з людиною (с. 240). Автор критично аналізує різні погляди на придатність комунікативної етики для розв'язання екологічних проблем (К. Маєр-Абіх, Г. Йонас, Р. Ф'еланд), висловлюючи думку про плідність принципу універсалізації для включення природи до сфери комунікативної етики. За практичний приклад такого включення можуть правити нові громадські рухи на захист природи й довкілля, що визначається в монографії як морально-етична категорія екологічної комунікації.

Подолання екологічних криз неможливе поза законодавчою сферою, яка потребує суттєвої кореляції, насамперед подолання комплексу ставлення до природи як до речі чи засобу (параграф 5.4). Природа потребує визнання як універсальна інстанція легітимації природоохоронного права. Автор проводить певну паралель між етикою і правом, оскільки в останньому також постає питання про правомочність визнання природи суб'єктом права. На підставі аналізу різноманітних підходів до розв'язання цієї проблеми А. Єрмоленко доходить висновку, що засадовим для правовідносин між людиною і природою може бути уявлення про *ідеальну комунікативну спільноту* як регулятивний принцип. Відповідно до цього універсально-дискурсивного принципу і з огляду на глобальну екологічну кризу і обґрунтовується інтегральний морально-екологічний категоричний імператив як нова формула етичного: *«чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникатимуть із її всезагального застосування, будуть “прийнятними” для всього суцього, що немовби (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер»* (с. 246).

Останній, шостий розділ монографії присвячено аналізу прикладних аспектів етики дискурсу за умов екологічної кризи. Критично розглянуто такі соціальні системи, як наука, техніка та економіка. З одного боку, унаочнено внесок кожної з них у створення екологічних криз та історичні, світоглядні, соціальні чинники, що призвели до такого стану речей. З іншого боку, окреслено необхідні парадигмальні зміни в соціальних етиках цих систем і сформульовано моральні імперативи для них, які сприятимуть комплексному подоланню глобальної екологічної кризи.

Автор показує, що розвиток техніки є одним із найважливіших чинників універсалізації людського світу, а отже, й універсалізації моралі. Виходячи за межі людської біологічної конституції (за межі тілесного *a priori*), техніка, раціоналізуючи життєвий світ, долає й межі *a priori* локального життєвого світу, а отже, й межі розсуду, в zasadниченого здоровим глуздом, перетворюючись на чинник логосу. Автор «знімає» непримиренний антагонізм між інструментальним і комунікативним розумами, стверджуючи, що техніка, набуваючи універсального характеру, сягає логосу, а тим самим долає й партикулярність етосу, а отже, перетворюється на чинник універсалістської моралі. Цей процес уможливорює також становлення техніки й технології як *культури*, можливість руху назустріч одне одному того, що людина *повинна* робити, і того, що вона *може* робити, поєднуючи належне і суще.

Особливо заслуговує на увагу аналіз етичних трансформацій економічної діяльності (параграф 6.3), оскільки екологічну проблематику й особливо питання подолання екологічних криз неможливо розглядати поза економікою. І розвідка А. Єрмоленка є чи не найпершим досліджен-

ням глибинних ціннісно-етичних трансформацій економічної сфери у зв'язку з екологічними проблемами та обґрунтуванням необхідності впровадження етичних критеріїв економічної діяльності: «Етична теорія постає як теорія етичних рамок і етичних передумов кооперації та обміну в ринкових відносинах» (с. 343), що сприятиме розбудові концепту соціально-етично- екологічно спрямованого ринкового господарства за умов глобалізації на ґрунті розбудови інституцій деліберативної демократії та універсалістської етики дискурсу.

Підсумовує дослідження висновок автора про те, що екологічну кризу не можна подолати, якщо люди не ставитимуться «до Іншого та Інакшого (ближнього і дальнього) з увагою та повагою, якщо не слухатимуть його мову, не зважатимуть на його аргументи... Годі й казати про подолання цієї кризи, якщо ми не ставитимемося з увагою і повагою до природи, поважаючи її гідність і права» (с. 401). Додам до цього, що монографія А. Єрмоленка розкриває читачеві науку і мистецтво поваги до прав і гідності природи, а отже, й гідності самої людини, людського буття.

Як уже зазначалося на початку, монографія А. Єрмоленка стане у пригоді широкому колу фахівців, захисників природи та прав людини. Проте читач має налаштуватися на вдумливе читання та інтелектуальну працю, оскільки книжка щільно насичена змістами, сюжетами, темами. Цінність монографії полягає також у тому, що автор запроваджує у вітчизняний науковий обіг низку нових концепцій, понять, імен і джерел, що безумовно сприяє увіходженню української наукової та природоохоронної думки в ширший європейський контекст дослідження філософських та етичних аспектів екологічної кризи сучасності та шляхів її подолання.