



**СРМОЛЕНКО**

**Анатолій Миколайович** — член-кореспондент НАН України, директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

## ФІЛОСОФІЯ РОЗУМУ ІММАНУїЛА КАНТА І ВИКЛИКИ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА: ДО 300-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ МИСЛИТЕЛЯ

За матеріалами доповіді на засіданні Президії НАН України 3 квітня 2024 року

*Творча спадщина Іммануїла Канта, до якої належать теоретична та практична філософія, а також філософська антропологія, має в наш час непересічне філософське та соціально-політичне значення. Наголошено, що в Україні, зокрема в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, склалася потужна історико-філософська традиція досліджень німецької класичної філософії, фундаментом якої є філософія І. Канта. Кантова практична філософія стала важливим чинником провідних тенденцій сучасної філософії у світі: філософії комунікації та етики дискурсу. Актуальність практичної філософії Канта особливо проявляється сьогодні, в умовах сучасної технологічної цивілізації, кризи та війни, адже його концепт примату практичного (морально-етичного) розуму над теоретичним, технічним та інструментальним розумом відкриває шляхи для розв'язання глобальних проблем сучасності. Ювілей Канта набуває особливої значущості з огляду на російську агресію проти України. Спотворюючи просвітницьке, морально-етичне та універсалистичне спрямування його філософії, російська пропаганда намагається використати її з ідеологічно-пропагандистською метою. Саме тому заходи, присвячені ювілею Канта, є важливим складником боротьби проти російського агресора.*

Цього року, 22 квітня, філософи світу відзначають 300-річчя від дня народження Іммануїла Канта — видатного філософа, засновника німецького трансцендентального ідеалізму, мислителя планетарної значущості. Кант як фундатор модерної філософії вплинув не лише на подальший розвиток світової філософської думки, а й на розвиток науки, моралі, суспільства, зокрема формування модерних соціальних інституцій. У багатьох країнах світу заплановано близько трьох десятків ювілейних заходів національного та міжнародного масштабу.

Такі заходи відбуваються і в Національній академії наук України. Так, в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди напередодні дня народження мислителя відбулася міжнародна конференція «Філософія Канта і виклики сучасності», в якій

взяли участь провідні кантознавці України і світу, зокрема філософи з Великої Британії, Німеччини, США. «Рік Канта» цього року став центральною темою публікацій журналів «Філософська думка» та «Sententiae». Українські науковці беруть також участь у міжнародних заходах, присвячених цій події.

Слід зауважити, що значення цього ювілею, так само як і значення філософії Канта, виходить далеко за межі академічної філософії. Так, було заплановано проведення XIV Міжнародного Кантівського конгресу, присвяченого 300-річчю філософа, який попередньо мав відбутися в Калінінграді спільно з російською стороною, проте з огляду на повномасштабну збройну агресію РФ проти України Kant-Gesellschaft відмовилося від співпраці з росіянами і ухвалило рішення про проведення конгресу в Бонні з новою темою «Кантів проект просвітництва». Водночас у країні-агресорці відзначення 300-річчя від дня народження Канта відбуватиметься на загальнодержавному рівні, оскільки росіяни прагнуть монополювати спадщину німецького філософа під приводом, що батьківщина Канта перебуває сьогодні у складі РФ, а сам він «прийняв у 1758 році російське підданство», від якого начебто не відмовився до кінця життя.

В Україні склалася доволі потужна історико-філософська традиція досліджень німецької класичної філософії, зокрема й філософії Канта. **Перший у Східній Європі переклад Канта** з'явився саме на теренах України. Це переклад праці Канта «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»<sup>1</sup>, виконаний Яковом Рубаном і опублікований у Миколаєві в 1803 р., ще за життя Канта. **Перший український переклад Канта** побачив світ у 1930 р. у Львові — це був переклад праці «Пролегомена до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука»<sup>2</sup> (так переклали тоді) за редакцією ві-

домого українського філософа Івана Мірчука. Цей твір було перевидано в Мюнхені у 2004 р. з деякими стилістичними та орфографічними змінами.

Філософії Канта було присвячено дослідження Йогана Баптиста Шада<sup>3</sup>, Памфіла Юркевича<sup>4</sup>, Дмитра Чижевського<sup>5</sup> та ін. В Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України цю традицію було відновлено у творчості Володимира Шинкарука, зокрема в його монографіях «Теория познания, логика и диалектика И. Канта», «Единство диалектики, логики и теории познания»<sup>6</sup>, а також у публікаціях його учнів та колег — Михайла Булатова<sup>7</sup>, Вілена Горського<sup>8</sup> та ін., які заклали методологічні підвалини сучасної кантіани<sup>9</sup>.

Важливим складником кантіани за радянських часів став підготовлений колективом Інституту філософії збірник «Критические очерки по философии Канта», виданий до 250-річчя від дня народження філософа<sup>10</sup>.

д-ра Івана Мірчука. Львів: Друкарня Вид. «Неділя», 1930.

<sup>3</sup> Abaschnik V. *Kant und der Deutsche Idealismus in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Schwerpunkt: Johann Baptist Schad (1758—1834)*. Jena, 2002.

<sup>4</sup> Юркевич П. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. *Московскія Університетскія Извѣстія*. 1865. 6, V.

<sup>5</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. В кн.: Чижевський Д. *Філософські твори в чотирьох томах*. Київ: Смолоскип, 2005. С. 2—162.

<sup>6</sup> Шинкарук В.И. *Теория познания, логика и диалектика И. Канта*. Киев: Наукова думка, 1974; Шинкарук В.И. *Единство диалектики, логики и теории познания*. Киев: Наукова думка, 1977.

<sup>7</sup> Булатов М.А. *Ленинский анализ немецкой классической философии (логико-диалектические и историко-философские проблемы)*. Киев: Наукова думка, 1974.

<sup>8</sup> Горский В. Историко-философская оценка учения Канта на Украине (середина XIX — начало XX веков). В кн.: *Критические очерки по философии Канта*. Киев: Наукова думка, 1975. С. 322—344.

<sup>9</sup> Терлецький В. Дослідження філософії Канта у незалежній Україні. *Ідеологія та політика*. 2022. № 1. С. 328—343.

<sup>10</sup> Булатов М.А., Табачковский В.Г., Яценко А.И. *Критические очерки по философии Канта*. Киев: Наукова думка, 1975.

<sup>1</sup> Кант И. *Кантово основание для метафизики нравов*. С немецкаго языка переведенное Яковом Рубаном. Николаев: Типография Черноморскаго штурманскаго училища, 1803.

<sup>2</sup> Кант И. *Пролегомена до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука*. За ред. проф.

Особливо слід підкреслити, що за радянських часів українська кантіана розвивалася в умовах, коли філософія в Україні перебувала ще в руслі марксистсько-ленінської парадигми. До того ж філософію Канта в цій парадигмі, на противагу філософії Гегеля, не вважали безпосереднім джерелом марксизму-ленінізму, понад це, вона потребувала критики, так би мовити, зліва, що було започатковано Ленініним у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм». Тому слід віддати належне дослідникам, які за часів, коли філософія виконувала насамперед функцію ідеології, актуалізували дослідження німецького трансцендентального ідеалізму, зокрема й філософії Канта. Хоча тоді головну увагу було зосереджено насамперед на теорії пізнання, тобто на частині Кантового спадку, присвяченій теоретичній філософії. Практична філософія, а саме етика, за невеликим винятком<sup>11</sup>, хоча й становила предмет дослідження, проте сферу практичного було витлумачено насамперед у марксистському розумінні практики як предметно-перетворювальної діяльності, а не етики. До того ж ідея, що в «марксизме нет ни грана етики», запозичена Ленініним у Вернера Зомбарта, визначала головну спрямованість марксистсько-ленінської філософії.

Нового розвитку традиція дослідження філософії Канта набула за часів незалежної України. У 1997 р. було створено Кантівське товариство в Україні, головою якого обрано Анатолія Лоя (сьогодні його очолює співробітник нашого інституту Віталій Терлецький); почав виходити щорічник цього товариства «Кантівські студії». Розвитку української кантіани сприяла й велика перекладацька робота. Можна стверджувати, що в цей час склалася школа наукового перекладу західної філософської літератури українською мовою, в доробку якої особливе місце посідають переклади творів Канта. Побачили світ основні твори Канта українською мовою: «Критика чистого

розуму»<sup>12</sup>, «Критика практичного розуму»<sup>13</sup>, «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука»<sup>14</sup>, «Критика сили судження»<sup>15</sup> тощо в перекладах Ігоря Бурковського, Віталія Терлецького та інших дослідників.

Важливим складником української кантіани стали праці Михайла Булатова<sup>16</sup>, Вілена Горського<sup>17</sup>, Анатолія Єрмоленка<sup>18</sup>, Юрія Кушакова<sup>19</sup>, Анатолія Лоя<sup>20</sup>, Михайла Мінакова<sup>21</sup>, Марини Ткачук<sup>22</sup> та ін. Особливо слід відзначити монографію Віктора Козловського, перевидану до 300-річчя від дня народження Канта<sup>23</sup>.

Змістову частину цієї статті я хотів би розпочати з сентенції, на яку натрапив у книжці

<sup>12</sup> Кант І. *Критика чистого розуму*. Пер. та примітки І. Бурковського. Київ: Юніверс, 2000.

<sup>13</sup> Кант І. *Критика практичного розуму*. Пер., прим. та післямова І. Бурковського; за наук. ред. А. Єрмоленка. Київ: Юніверс, 2004.

<sup>14</sup> Кант І. *Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука*. Відп. ред. В. Кебуладзе. Харків: Фоліо, 2018.

<sup>15</sup> Кант І. *Критика сили судження*. Пер. В. Терлецького. Київ: Темпора, 2022.

<sup>16</sup> Булатов М. *Немецкая классическая философия*. Часть I. Кант, Фихте, Шеллинг. Киев: СтилоС, 2003.

<sup>17</sup> Горський В. Роль німецької філософської традиції в становленні і розвитку філософської думки в Україні. *Кантівські студії*. 1999. Київ: Тандем, 2000. С. 15–25.

<sup>18</sup> Єрмоленко А. Принцип універсалізації Канта. *Філософська думка*. 2004. № 5. С. 66–88; Єрмоленко А. Автономна етика І. Канта і морально-правова проблематизація природи. *Філософська думка*. 2008. № 6. С. 115–130.

<sup>19</sup> Кушаков Ю. *Нариси з історії німецької філософії нового часу*. Київ: КНУТШ, 2006.

<sup>20</sup> Лой А. Проблема кантівської антропології в контексті «метафізичного трикутника». *Кантівські студії*. 1999. Київ: Тандем, 2000. С. 186–200; Лой А. Феномен Sittlichkeit в контексті подолання суб'єктивізму. *Філософська думка*. 2008. № 6. С. 94–114.

<sup>21</sup> Мінаков М. *Вчення Канта про віру розуму*. Київ: Центр практичної філософії, 2001.

<sup>22</sup> Ткачук М. Київська кантіана ХІХ – початку ХХ ст.: досвід і традиції. *Кантівські студії*. 1999. Київ: Тандем, 2000. С. 26–36.

<sup>23</sup> Козловський В. *Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі*. Київ: Києво-Могилянська академія, 2015; Козловський В. *Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі*. Київ: Дух і літера, 2023.

<sup>11</sup> Булатов М. «Практический разум», философия истории и теория целесообразности. В кн.: *Критические очерки по философии Канта*. Киев: Наукова думка, 1975. С. 62–108; Малахов В. Проблема нравственной свободы в этике Канта. Там само. С. 109–123.

Отфрида Гьофе про Канта, і загалом з його міркувань, у яких ставиться питання методології дослідження творчої біографії того чи того філософа, взаємозв'язку розвитку ідей і важливих біографічних особливостей його життя. О. Гьофе пише, що, скажімо, специфіку творчості Русо можна пов'язувати з мандрівками, Ляйбніца — з листуванням із визначними особистостями його доби, Платона і Гобса — з політичною діяльністю, Шелінга — з його стосунками з жінками тощо. «Канта, — зауважує Гьофе, — можна зрозуміти лише з його доробку. Цей доробок називається наукою, передусім наукою розуму»<sup>24</sup>.

На цю коротку, але влучну характеристику варто звернути особливу увагу. Кантова філософія — це **наука розуму**. І в теорії пізнання, і в моральній філософії Кант спирався на те, що він називав **фактом розуму** (Faktum der Vernunft). Як представник європейського просвітництва Кант розвивав ідею, що все має постати перед судом розуму, насамперед соціальні інституції, адже без просвітництва не було б сучасних європейських інституцій. Проте розумом має керуватися передусім людина. У своїй невеличкій праці «Відповідь на запитання: що таке просвітництво?» він пише про те, що «просвітництво — це вихід людини зі стану неповноліття з власної провини»<sup>25</sup>, тому гасло просвітництва таке: «Sapere aude! Май мужність керуватися *власним* розсудом»<sup>26</sup>.

При цьому мається на увазі насамперед *публічне* застосування розуму, для чого потрібна свобода в суспільстві. «Публіка сама себе просвітить, якщо надати їй свободу», — пише Кант у цій статті<sup>27</sup>. Насмілюся додати до цього Кантового твердження, що публіка (народ) сам себе й нагодує, якщо надати йому свободу. Попри той факт, що Кант належить до парадигми філософії свідомості, у цьому положенні

про просвітництво як *публічне застосування розуму* насправді латентно закладаються підвалини того, що в ХХ ст. розвиватиметься в практичній філософії дискурсу як метаінституції громадянського суспільства.

Проте Кант пішов далі просвітництва, ставлячи питання про те, наскільки виправдані ці домагання розуму, тобто питання про межі самого розуму. Нагадаємо, що головні праці Канта якраз і спрямовані на критику розуму: «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму», «Критика сили судження». Ці праці є відповідями на основні питання філософії: «**що я можу знати?**», «**що я повинен робити?**», «**на що я смію сподіватися?**». Ці питання Кант узагальнює питанням «**що таке людина?**», відповідь на яке дає в творі «Антропологія з прагматичного погляду».

Наука розуму — це насамперед філософія. У своїй праці «Суперечка факультетів» він показує місце і роль філософії в сучасному гуманітарному знанні: «Зрештою можна погодитися з гордовитим домаганням богословського факультету стосовно того, що філософський факультет є його служницею (однак залишається відкритим запитання: чи *несе* ця служниця перед милостивою господинею *смолоскип*, чи шлейф позаду неї), тільки б не закрили філософський факультет і не затулили йому рота, адже саме ця невибагливість, прагнення бути свободним, а також не заважати іншим вільно віднаходити істину на користь усім наукам і поставляти її для будь-якого застосування вищим факультетам, — усе це філософський факультет повинен рекомендувати самому уряду як те, що не викликає жодної підозри і, понад це, як безумовно необхідне»<sup>28</sup>. Це положення Канта є, на мій погляд, парадигмальним, адже філософія якраз і має претендувати на роль світоча, який показує шлях вищим факультетам, зокрема й богословському. Щодо останнього, то це розвиток думок, висловлених Кантом у праці «Релігія в межах тільки розуму»<sup>29</sup>. Проте виникає за-

<sup>24</sup> Höffe O. *Immanuel Kant*. München: Beck, 2007. S. 7.

<sup>25</sup> Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Im: *Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden*. B. 11. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. S. 53–61.

<sup>26</sup> Там само.

<sup>27</sup> Там само.

<sup>28</sup> Kant I. *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.

<sup>29</sup> Kant I. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Im: *Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden*. B. 8.

питання: яким має бути цей розум? Це має бути свободний розум. Адже три вищі факультети не свободні. Їхні принципи легітимовані урядом.

Вирішуючи ці питання, Кант віддавав перевагу практичному розуму над розумом теоретичним. Відрізняючи технічно-практичне від морально-практичного, він спирався на примат морально-практичного, основою якого є моральна філософія. Ця традиція, яку було закладено ще античною філософією, де сфера практичного поєднувала такі її складники, як етос, поліс і ойкос, набула нового поштовху наприкінці ХХ ст. в тенденції, яку було названо «реабілітація практичної філософії». І ця тенденція є провідною сьогодні.

Відтак у цій статті я хотів би звернути увагу не стільки на історико-філософське значення філософії Канта, скільки на її значення сьогодні, враховуючи виклики й загрози сучасного суспільства. Тому з огляду на велич Кантової філософії розуму я оберу лише одну, найголовнішу її частину, а саме: практичний розум, зокрема її серцевину — категоричний імператив. А потім хотів би показати, як цей розум трансформується в сучасній практичній філософії.

За методологічну основу тут правитиме відповідь Канта «одному рецензентові», який хотів висловити «щось несхвальне» про «моральну реформу пана Канта», зауваживши, що у Канта подано не якийсь новий принцип моральності, а лише «нову формулу». Кант особливо не сперечається з цим твердженням, адже справді моральні приписи мають давню історію, згадати хоча б «золоте правило моральності» світових релігій. Проте Кант зауважує важливість такої формули саме для науки, зокрема для моральної філософії, спонукаючи нас шукати нову, відповідну часу формулу залежно від методологічних засобів, які ми маємо в своєму розпорядженні<sup>30</sup>.

Концептуально практичну філософію Канта слід розглядати як філософію, що розвивалася

у річищі **парадигми свідомості**. У цьому твердженні я спираюся на парадигмальний підхід до історії філософії. Скориставшись давньогрецьким поняттям парадигми, реконструюваним Томасом Куном у «Структурі наукових революцій», я застосовую цей підхід слідом за представниками комунікативної філософії (К.-О. Апель, Ю. Габермас, Д. Бьолер та ін.) і до філософії, виокремлюючи такі парадигми *першої філософії*: «буття», «свідомість», «мова», або такі парадигмальні способи мислення, як *онтологічний, рефлексивний та лінгвістичний*<sup>31</sup>.

В онтологічній парадигмі, в якій ставиться запитання *про буття суцього*, обґрунтування моральної філософії здійснюється *гетерономним*, тобто чимось зовнішнім — волею Бога, природою, традицією, потребами тощо, до чого зверталася докантова онтологія, зокрема й етика. Щоправда, уже за доби осьового часу (К. Ясперс), головною ознакою якої є «прагнення трансценденції» (С. Айзенштадт), мало не в усіх великих релігіях здійснюється моральна революція, що позначається «золотим правилом» моральності: «і як бажаєте, щоб з вами люди чинили, так само і ви чиніть їм» (Лк. 6:31). Легітимативною інстанцією цього правила є Бог, тому першою з найголовніших субстанційних заповідей є така: «Люби Господа Бога свого всім серцем, і всією душею своєю, і всією своєю думкою» (Мтф. 21:36), а другою — «Люби свого ближнього, як самого себе» (Мтф. 21:39). Так само і в філософії онтологічної парадигми, скажімо, у філософії Аристотеля, цей припис постає в подібному вигляді. Так, на запитання: «як поводитися зі своїми друзями?» Аристотель відповідає: «Так, як би хотілося, щоб вони поводитися з вами»<sup>32</sup>. Як бачимо, моральний припис тут пов'язаний не з емпіричною взаємністю («стався до інших так, як вони ставляться до тебе»), а з узагальненою взаємністю, позначеною модальністю «бажаєте».

<sup>31</sup> Apel K.-O. *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017; Habermas J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

<sup>32</sup> Див.: Єрмоленко А. *Дискурс. Комунікація. Моральність*. Київ: Наукова думка, 2021. С. 86.

Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. S. 7–102.

<sup>30</sup> Кант І. *Критика практичного розуму*. Пер., прим. та післямова І. Бурковського; за наук. ред. А. Єрмоленка. Київ: Юніверс, 2004. С. 13.

Проте Кант, як представник філософії суб'єкта, відхиляє всі спроби обґрунтувати етику, практичну філософію *гетерономно*, звертаючись до *автономії суб'єкта*, і виводить її з людської свободи, з автономії волі людини. «Автономія волі (Autonomie des Willens) є один єдиний принцип усіх моральних законів і відповідних їм обов'язків; натомість усяка гетерономія самоволі (Heteronomie der Willkür) не тільки не встановлює геть жодної обов'язковості, а навпаки, є супротивною її принципу й звичаєвості волі», — читаємо в «Критиці практичного розуму»<sup>33</sup>. Кант глибоко переконаний у тому, що тільки розум здатен обґрунтувати саме універсалістську, а не суто суб'єктивну етику, тобто значущість повинного має бути стверджена тільки розумом<sup>34</sup>.

Це друга парадигма — парадигма свідомості, в якій Кант ставить запитання не про *буття* *суцього*, а про *можливості та умови пізнання* *суцього* як предметів свідомості, засадничених мисленням, самосвідомістю або розумом. Тому у Канта онтологію заступає трансцендентальна філософія, яка на місце речей загалом ставить синтетичне пізнання *a priori*. У практичній філософії, або філософії моралі, це позначається в категоричному імперативі: «*Чини тільки згідно з тією максимою, через яку ти повсякчас міг бажати, щоб вона стала всезагальним законом*»<sup>35</sup>.

Отже, йдеться тут про таку морально-етичну революцію, яка за новочасної доби засадничується парадигмою суб'єктивності. Як бачимо, Кант, по-перше, продовжує традицію «золотого правила», запроваджуючи «відповідну часові» й розвитку науки *нову формулу*. Про це свідчить модальність «повсякчас міг бажати». По-друге, ця модальність посилюється умовним способом дієслова, що в першій редакції

передається кон'юнктивною формою дієслова *werden* («*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*») <sup>36</sup>, а в другій — також кон'юнктивом, але позначеним словосполучкою *als ob* (начебто): «*Чини так, начебто максима твоєї дії через твою волю повинна була стати всезагальним законом природи*» («*Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte*») <sup>37</sup>.

Це формальний принцип, який не визначає «матерію» (зміст) дії, а легітимуює тільки її правило (форму). Проте у Канта є й матеріальне (субстанційне) визначення категоричного імперативу, який вимагає «*ставитися до людства, як у власній особі, так і в особі будь-кого іншого, завжди як до мети, і ніколи тільки як до засобу*»<sup>38</sup>. Таке субстанційне формулювання є також реконструкцією формулювання правила моральності, позначеного двома найголовнішими заповідями в Євангелії від Матвія, про що вже йшлося. Варто зауважити також, що Кантів імператив не вимагав від людини не ставитися до іншого (людства, самої себе, інших людей) як до засобу, а вимагав *ніколи* не ставитися до іншого *тільки* як до засобу. Адже Кант був реалістом, він розумів, що люди як природні істоти в повсякденному житті ставляться до інших і як до засобів. Отже, цей імператив є регулятивною ідеєю, а не конститутивним принципом, визначальним для емпіричної практики.

Однак Кантова парадигма є монологічною і суб'єктивістською як автономна етика розуму. Вона зазнавала критики ще в межах трансцендентального ідеалізму, зокрема від Гегеля, який убачав не лише обмеженість цієї парадигми, а й певні небезпеки підміни трансцендентального суб'єкта реальним, що не забарилося проявитися в яacobінівців. Але ще страшніше це реалізувалося за часів націонал-соціалізму, коли категоричний імператив Канта перетлумачується, набуваючи партикулярного змісту, і позбавляється універсалістичної форми та спрямованості. Така німецька руйнація політично-етичного

<sup>33</sup> Кант І. *Критика практичного розуму*. Пер., прим. та післямова І. Бурковського; за наук. ред. А. Єрмоленка. Київ: Юніверс, 2004. С. 38.

<sup>34</sup> Гьосле В. *Практична філософія в сучасному світі*. Пер., прим., післямова А. Єрмоленка. Київ, 2003. С. 19.

<sup>35</sup> Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Im: *Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden*. B. 7. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. S. 51.

<sup>36</sup> Там само.

<sup>37</sup> Там само. S. 52.

<sup>38</sup> Там само. S. 61.

універсалізму в моралі націонал-соціалістичної Німеччини здобула світоглядно-ціннісну легітимацію, яка своєю чергою спиралася на «наукове» виправдання. Це проявлялося в тому, що морально-правова сфера була дедукована з натуралістичних (расистських, етноцентричних, націоцентристських) засновків, втрачаючи свою відносну самостійність.

На цій основі перетлумачується й категоричний імператив Канта, який набуває партикулярного змісту і позбавляється своєї універсалістичної форми: «Чини так, щоб ти міг очікувати, що напрям твоєї волі збігатиметься з головним напрямом законодавства арійської раси»<sup>39</sup>. Про таку натуралістичну (етнічну, расову тощо) хибу красномовно свідчить приклад, який наводить Ганна Арендт у книжці «Банальність зла» стосовно імперативу, який формулює воєнний злочинець Адольф Айхман, один із проєктувальників і виконавців «остаточного вирішення єврейського питання», до речі, доволі обізнаний із філософією Канта: «Чини так, аби принцип твоїх дій був такий самий, як у законодавця чи закону країни»<sup>40</sup>.

Подібною натуралістичної (класової) редукції зазнає й моральність за часів панування марксистсько-ленінської ідеології, зокрема у Леніна моральна сфера зводиться до онтології класової боротьби і перемоги пролетаріату над буржуазією, до того ж вона скерована своєрідною онтологією майбутнього, тобто комунізмом: «наша моральність цілковито підпорядкована класовій боротьбі пролетаріату», «в основі комуністичної моральності лежить боротьба за зміцнення і завершення комунізму»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Цит. за: Böhler D. Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des — heute (post-)modernen — Relativismus und Dezisionismus. Im: *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Hrsg. von Forum für Philosophie, Bad Homburg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. S. 193.

<sup>40</sup> Арендт Г. *Банальність зла. Айхман в Єрусалимі*. Київ: Дух і літера, 2013. С. 170.

<sup>41</sup> Ленін В.І. Завдання спілок молоді. В кн.: Ленін В.І. *Повне зібрання творів*. Т. 41. Київ: Політвидав України, 1974. С. 284.

У період після Другої світової війни виникає потреба переосмислити ці жахливі часи, що відображається в сумнозвісних запитаннях: «як можлива філософія після Аушвіцу?», з усім драматизмом порушеному Теодором Адорно в книжці «Негативна діалектика»<sup>42</sup>, а також «як можливе поняття Бога після Аушвіцу?», ще драматичніше поставленому Гансом Йонасом у праці «Про поняття Бога після Аушвіцу. Юдейський голос»<sup>43</sup>. На жаль, цей перелік запитань можна продовжити: «як можлива етика після Аушвіцу?», «як можлива етика після ГУЛагу, після атомних бомбардувань Хіросіми й Нагасакі, після терактів 11 вересня?», «як можлива екологічна етика після Чорнобиля?». І нарешті, з огляду на російську агресію проти України: «як можлива етика після Бучі?». Відповіді на ці запитання шукають сучасні філософи, політики, громадські діячі.

Так, Адорно висуває простий матеріальний (змістовий) імператив: «щоб Аушвіц не повторився знову, щоб нічого подібного більше не сталося»<sup>44</sup>. І з огляду на те, що відбувалося за часів тоталітаризму в Радянському Союзі, ми, слідом за Адорно, можемо сказати так: «щоб ГУЛаг не повторився знову, щоб нічого подібного більше не сталося». І ми маємо докласти всіх зусиль, щоб це не повторилося. Та, на жаль, це повторюється, здійснюється сьогодні в Росії, яка знову пішла колом, реанімуючи те, що не мало б повторитися знову.

В останній третині ХХ ст. виникли нові загрози, що є ознаками «глобального суспільства ризиків» (Ульрих Бек). Тому сучасні філософи висувають відповідні часові варіанти етики *спільної* відповідальності, прикладом якої є насамперед книжка Ганса Йонаса «Принцип відповідальності», яка на новий лад розвиває онтологічну парадигму і в якій сформульовано такий імператив: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продо-

<sup>42</sup> Adorno Th.W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. S. 358.

<sup>43</sup> Jonas H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. S. 7.

<sup>44</sup> Adorno Th.W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. S. 358.

вженням автентичного людського життя на Землі»<sup>45</sup>,

Проте насамперед я хотів би зауважити *третьо парадигму* як *першу філософію*, що постає в комунікативній філософії, або в філософії дискурсу, зокрема в книжці Карла-Отто Апеля «Дискурс і відповідальність»<sup>46</sup>, а також у інших його творах та працях його учнів і послідовників. Цю парадигму можна зрозуміти, розглядаючи її під кутом зору трансформації та радикалізації Кантової трансцендентальної філософії, зокрема й загострення проблеми трансцендентальної саморефлексії розуму як відповіді на запитання «як можлива трансцендентальна критика розуму?». Славнозвісні основні питання Канта в цій парадигмі можна перефразувати так: «**що ми можемо знати?**», «**що ми повинні робити?**», «**на що ми сміємо сподіватися?**» і «**хто ми є як люди?**».

Відповідаючи на ці запитання в річці мовно-прагматичного повороту, К.-О. Апель вибудовує й відповідну часові *формулу* категоричного імперативу, що має конкретизувати його Кантове визначення: «*Чини тільки згідно з максимою, з огляду на яку ти на підставі дискурсу... в змозі припустити, що результати і побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані із всезагального дотримання цієї максими, можуть бути без примусу прийняті всіма*»<sup>47</sup>.

Така нова *формула* обґрунтована в душі Канта, адже вона не претендує на якийсь абсолютно новий етичний принцип, даний раз і назавжди, проте вона конкретизує і золоте правило моральності, і категоричний імператив Канта відповідно до парадигмального мовно-прагматичного повороту в практичній філософії. Те, що у

Канта позначено як відповідність загальному закону, в Апеля постає як відповідність універсальному дискурсу, характеристиками якого є відкритість, неупередженість і невимушеність.

Проте існує конкретніше, більш вузьке розуміння цього поняття, значення якого ґрунтується на аналізі, «спрямованому на реконструкцію раціонального змісту мовленнєвих висловлювань, і обертається довкола аргументації як діалогічної дії. Такий аналіз уможливує дослідження насамперед структури аргументації як діалогічної метапрактики перевірки й виправдання домагань значущості, які передбачаються або висуваються в мовленнєвих актах»<sup>48</sup>. Така реконструкція й перевірка набуває особливого значення в ситуаціях, коли домагання значущості проблематизуються. Тому для нас важливим є визначення цього поняття, запропоноване Юргеном Габермасом: «дискурсом є форма комунікації, що визначається аргументацією, форма, в якій домагання значущості, що стали проблематичними, стають темою обговорення»<sup>49</sup>.

Важливим для нас є й таке розуміння дискурсу, в якому він постає суспільно-рефлексивною формою прояснення проблематичних смислів, практик, дій, інституцій. Як метаянституція він інститується за доби модерну. «Дискурсивна діяльність, — зазначає Гунар Скірбек, — втілюється у визначальних інституціях модерного суспільства, зокрема в науці, а також у вигляді публічності, що виникли на засадах просвітництва, як передумови осмисленої (sinnvoller) демократії, — у політичній та правовій системах»<sup>50</sup>. Дискурс «вбудовується» в життєві світи, а точніше, «надбудовується»

<sup>45</sup> Йонас Г. *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*. Пер. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка. Київ: Лібра, 2001. С. 27–28.

<sup>46</sup> Апель К.-О. *Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної відповідальності*. Пер. В. Купліна. Київ: Дух і літера, 2009.

<sup>47</sup> Apel K.-O. Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden. Im: Kuhlmann W. (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. S. 231.

<sup>48</sup> Böhler D., Gronke H. Diskurs. Im: *Historisches Wörterbuch für Rhetorik*. B. 2. Tübingen: Max Nimeyer Verlag, 1994. S. 609.

<sup>49</sup> Habermas J. Wahrheitstheorien. Im: Fahrenbach H. (Hrsg.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: Neske, 1983. S. 214.

<sup>50</sup> Skirbek G. Religion und Moderne. Die Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit der Religionskritik. Im: *Filosofia transcendentalepragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie. Scritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno*. Cosenza: Pellegrini Editore, 2007. S. 441.



ся» над ними, забезпечуючи передрозуміння, без якого неможливе розуміння і досягнення порозуміння<sup>51</sup>. Отже, дискурс не доконечно входить у суперечність із моральними інтуїціями життєвіту, так само як і формальна дискурсивна етика норм не обов'язково має суперечити матеріальному етосу, що спирається на самоочевидності життєвіту. Про можливість такої взаємодоповнювальності Бюлер наголошує в збірнику «Дискурс із Гансом Йонасом»<sup>52</sup>.

Так само й спільна відповідальність не суперечить індивідуальній відповідальності людини перед собою. Вона доповнює, «знімає» її. Адже відповідальність перед собою є основою для спільної відповідальності, а спільна відповідальність уже міститься у відповідальності перед собою<sup>53</sup>. Це ідентифікована відповідальність, де кожний, разом з іншими, за певними процедурами відповідає і за свої дії, і за суспільне ціле. Така відповідальність не обмежується етикою інституцій, як у Арнольда Гелена. Самі інституції мають бути легітимовані вищою інстанцією, якою є метаінституція дискурсу. Ця вимога стосується й дискурс-етичної легітимації соціальних інституцій на глобальному рівні («глобалізація другого порядку»)<sup>54</sup>. Глобалізація вказує на єдність світу, що потребує злагодженої дії міжнародних інституцій. Такі інституції, легітимовані універсалістичною етикою дискурсу, — важливий чинник вирішення глобальних проблем, зокрема і в ситуації пандемії, яку людство пережило кілька років тому. Понад це, концепція «глобалізації другого порядку» є продовженням ідеї всесвітнього громадянського суспільства Канта, що в поєднанні з ідеєю союзу республіканських держав на глобальному

рівні постає складником Кантової ідеї вічного миру. І той факт, що демократичні країни світу об'єднуються в боротьбі проти російської агресії, є ще одним свідченням на користь універсалістичної етики.

Отже, в комунікативній теорії методологічно дискурс постає інстанцією критичного прояснення розуміння, тобто правильного розуміння, а соціально він є суспільною метаінституцією, якій мають бути підпорядковані всі інші інституції, практики, проекти. Дискурс передбачає в своїй основі комунікативну дію, спрямовану на досягнення порозуміння, на противагу стратегічній дії як соціальній формі цілераціональної дії, спрямованої на досягнення певної мети. Слід зауважити, що в дискурсі сфера практичного повертається до свого первинного значення, долаючи вузький горизонт технічно-практичного і визначаючи його. В цьому первинному значенні *практичного* поєднується мовленнєва прагматика і етика, мовно-практичне з морально-практичним.

Як суспільна *метаінституція* дискурс має супроводжувати будь-яку сферу практичного, що має позамовленнєві визначення, — політику, економіку, науково-технологічне конструювання. «Жодна практика не повинна здійснюватися без супроводу дискурсу. Оскільки він є конститутивним для визначення смислу і значущості практики»<sup>55</sup>.

У соціальному аспекті дискурс інституціалізується як універсальний громадський дискурс і постає регулятивним принципом і соціальною інстанцією критичної перевірки аргументативно досягненого консенсусу. Як регулятивна ідея він передбачає рівноправну участь *усіх людей* (зокрема й прийдешніх поколінь) в процесі обґрунтування соціальних, правових та моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм. Такий процес спирається на *принцип універсалізації*, на підставі якого Габермас формулює принципи значущості норм: «Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, котрі згодом виникатимуть із

<sup>51</sup> Böhler D. Diskurs und Verstehen. Im: Apel K.O., Böhler D. (Hrsg.). *Funkkolleg Praktische Philosophie. Ethik. Studentexte III*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1984. S. 985.

<sup>52</sup> Böhler D. Hans Jonas — Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens. Im: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: Beck, 1994. S. 65.

<sup>53</sup> Apel D. Wahrhaftigkeit als Selbstverantwortung zur Mitverantwortung. Eine transzendentalpragmatische Untersuchung. *Ethik+Diskurs*. 2019. No. 4. S. 7–23.

<sup>54</sup> Apel, K.-O. *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017. S. 66.

<sup>55</sup> Böhler D. Moral und Sachzwang. Im: *Ethik im Management*. Zürich: Orel Füssli Verlag, 2002. S. 118.

її *всезагального* застосування при задоволенні інтересів *кожного* індивіда, можуть бути без примусу прийняті *всіма* учасниками»<sup>56</sup>.

Це універсалістська етика дискурсу. На противагу термінам «глобальна», або «глобалістська», етика (*Weltethos*) я пропоную вживати словосполучення «універсалістська етика». Звісно, за змістом і глобалістська, і універсалістська етики частково збігаються, адже їх значущість виходить за межі партикулярних етосів, або суто «внутрішньої моралі» окремих життєвих форм. Але навіть за етимологією слово «глобальна» походить від латинського «*globus*» (глобус) — куля, що належить до сфери фактичності і має дескриптивний зміст. Тому прескриптивний характер глобалістської етики обмежений саме цим змістом. Слово «універсалістська» походить від латинського «*universum*» (універсум), що означає не тільки «всесвіт», який, зрозуміло, є чимось більшим, ніж земна куля, а й «загальне», «все», «загальний закон природи», отже, «логос». В етичному сенсі універсальне виходить за межі будь-яких емпірично обумовлених моральних належностей. «Універсалістською, — пише Габермас, — урешті-решт називаємо етику, яка стверджує, що цей (або подібний) моральний принцип виражає не лише інтуїції певної культури або доби, а є *всезагальним*»<sup>57</sup>.

Тобто цей принцип набуває універсальної значущості, долаючи вузькі межі фактичності. Він поширюється не лише на емпіричний, феноменальний, а й на позаемпіричний, номенальний, ідеальний світ, до якого належить не тільки суще, а й належне, що своєю чергою потребує поряд з дескрипціями емпіричного етосу, які описують наявні моральні належності, ще й прескрипцій, які їх приписують на основі обґрунтування. Зміст же поняття «глобальна

етика» означає, що воно і за сферою застосування, і за джерелом обґрунтування (це ще важливіше!) обмежене фактичністю, в цьому разі — земною кулею, тобто його вимоги чинні *тільки* для земних істот і обґрунтовуються ними самими (хай вони будуть найрозумнішими!), а тому це поняття, з огляду на його емпіричний зміст, хибує (даруйте за тавтологію!) на «*геоцентричну хибу*».

До того ж універсалістська етика, в сенсі Канта, чинна для *всіх* розумних істот, а не лише для землян, а отже, є «фактом розуму». Як факт розуму вона має об'єктивний, точніше загальнозначущий характер, а тому є маніфестацією логосу, що містить у собі «програму» регуляції не тільки відносин людей одне з одним, а й відносин між народами та культурами, а також відносин людей з природою. І дискурсивна етика продовжує традицію універсалістської етики Канта, переводячи сенс належного і його формули в трансцендентально-прагматичну площину. Вона відкрита для участі в універсальному дискурсі геть усім розумним істотам, принаймні таку відкритість слід розглядати як ідеал. Тому «відкритість геть усім» — це не емпірична, а трансцендентально-прагматична категорія, яка має контрфактичне, нормативно-регулятивне значення для емпіричного «усіх» і править, отже, за регулятивний принцип.

Але як тоді бути з тим усталеним твердженням, що безпосередня орієнтація на моральні норми, на звичаєвість поклала б край об'єктивності науки, яка ґрунтується на її позаціннісній, позаморальній орієнтації? При цьому варто ще наголосити: засаднича моральна норма має стояти, так би мовити, за плечима дослідника. Вона полягає в тому, що, претендуючи своїм твердженням, теорією або гіпотезою на істину, науковець має передбачати, що вона має бути визнана всіма тими, хто в принципі може її перевірити. Це означає також, що він передбачає, що всі люди в принципі є розумними істотами. Тим самим він має визнавати всіх людей у принципі можливими розумними рівноправними учасниками дискурсу, тобто має визнавати їхні однакові права на домагання значущості своїх тверджень, а отже, й прагнень істини. А це

<sup>56</sup> Habermas J. Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform «rational»? Im: Schnädelbach H. (Hrsg.). *Rationalität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S. 219.

<sup>57</sup> Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики. В кн.: Ермоленко А.М. *Комунікативна практична філософія*. Київ: Лібра, 1999. С. 327.

вже і є моральною вимогою. Відтак для нього діє основна вимога дискурсу, яку Дитрих Бюлер формулює так: «Зважай на всіх інших як на рівноправних партнерів з рівними життєвими і ціннісними домаганнями, без чого вони не можуть стати і бути партнерами у дискурсі! Отже, будь співвідповідальним за те, аби вони могли стати і бути такими, щоб бути в змозі якомога краще здійснювати дискурси щодо будь-яких проблем і по можливості вирішувати їх»<sup>58</sup>.

Вона також продовжує традиції післягегелевої філософії інтерсуб'єктивності, переводячи концепт практичного розуму в площину мовленнєвої прагматики, яка на основі трансформації німецького трансцендентального ідеалізму доповнюється *трансцендентальною* прагматикою. «Етика дискурсу як *деонтологічна* етика трансформує *категоричний імператив* Канта таким чином, що вона обґрунтування матеріальних норм на основі *принципу універсалізації, пов'язаного з консенсусом*, делегує тим, кого це стосується (Betroffenen) (або їхнім представникам)»<sup>59</sup>.

Головне, як уже було зазначено, дискурс постає не тільки інстанцією обґрунтування моральних норм, а й інстанцією визначення легітимності тих чи тих типів конкретних сфер людської активності. Відтак, виникаючи й розвиваючись, дискурсивна етика спершу була спрямована на обґрунтування максим (правил) та норм людської дії, потім поступово її домагання поширилися і на обґрунтування, виправдання та легітимацію всіх проявів людської діяльності: максим, норм, правил, оцінок, планів, вчинків, проєктів, тверджень тощо.

Зокрема, Д. Бюлер так формулює категоричний імператив: «Дбай про аргументи і такі рішення, дії яких дістали б консенсус і в ідеаль-

ній комунікативно-аргументативній спільноті; і дбай про те, щоб робити внесок у реалізацію таких відносин, які якомога більше наближалися б до структур визнання і діалогу чистої комунікативної спільноти!»<sup>60</sup>. Необмежена аргументативна спільнота і є тією ідеальною, контрафактичною інстанцією, яка забезпечує досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище тверджень, планів, вчинків тощо. Відтак, універсальний дискурс — це й етична, *морально-практична категорія*. Адже його учасники розглядаються не як об'єкти, засоби, ресурси, що постають одне для одного довкіллям, а як рівноправні *суб'єкти* досягнення порозуміння.

Дискурс слід поширювати на легітимацію всіх проявів людської діяльності і її наслідків (політичні програми, господарські проєкти, наукові дослідження тощо), які згодом матимуть негативний вплив на соціальне та природне довкілля. Д. Бюлер так визначає роль дискурсу в цьому процесі: «*лише ті норми, практики, проєкти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані всіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації*»<sup>61</sup>.

Як бачимо, ідеальний дискурсивний принцип тут править і за *телеологічний орієнтир* для стратегічного завершення деонтологічного принципу дискурсивної етики етикою відповідальності, яка не лише засадничується принципами, а й враховує ймовірні наслідки людської активності та її побічні наслідки. Це означає, що дискурс може стати засобом перевірки не тільки значущості правил діяльності, а й імовірних наслідків цієї діяльності, а також її імовірних побічних наслідків і щодо людини, і щодо довкілля. А запровадження телеологічного виміру ідеального дискурсу, когерентного до Йонасової

<sup>58</sup> Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas. In: Sapper M., Weichsel V. (Hg). *Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas*. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008. S. 28.

<sup>59</sup> Apel K.-O. Praktische Philosophie als Diskurs- und Verantwortungsethik (Zweiter Vortrag). In: Apel K. O., Hösle V., Simon-Schaefer R. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998. S. 60.

<sup>60</sup> Бюлер Д. *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу*. Пер., прим., післямова А. Єрмоленка. Київ: Стилос, 2014. С. 96.

<sup>61</sup> Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten. In: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: Beck, 1994. S. 265.

вимоги «збереження автентичного людського життя на Землі», дає можливість оцінювати ці наслідки з огляду не лише на людські «близькі інтереси», а й насамперед на «далекі інтереси», які охоплюють і «інтереси майбутніх поколінь», і «інтереси природи».

На мій погляд, тут потрібно покласти в основу принцип універсализації взаємності, наділяючи певною (умовною) суб'єктивністю і природу, а отже, застосовувати щодо неї категорії, які донедавна належали тільки людині та людським відносинам, а саме: цінність, гідність, рівноправ'я і справедливість. Звісно, природа не може мати свої інтереси й артикулювати їх у дискурсі. Вона не може обстоювати їх у суді, бо не може бути ані суб'єктом права, ані суб'єктом моралі. Проте такою суб'єктивністю, так само як і іншими характеристиками (цінність, гідність), ми наділяємо природу та її фрагменти *подумки*. Адже ми не можемо абстрагуватися від того, що саме люди дають природі таку оцінку, коли природа має свою власну цінність незалежно від нашої оцінки.

Тут має діяти принцип *начебто*, німецькою *als ob*, тобто природа має поставати тут таким собі квазісуб'єктом. Як пише Г. Гронке, «з погляду етики природи це означає, що оскільки нам не вдається довести етичну нейтральність природи, ми відтепер повинні діяти таким чином, начебто (*als ob*) природа має самостійну моральну цінність (*Relevanz*): у разі сумніву слід віддавати перевагу праву природи»<sup>62</sup>. Відповідно Гронке формулює й природно-етичний принцип дискурсу: «Переймайся тим, щоб стосовно позалюдської природи діяти відповідально задля неї самої тією мірою, якою жодний представлений у серйозному дискурсі аргумент не міг би спростувати природно-етичні інтуїції, що поділяються всіма»<sup>63</sup>. Проте в цьому випадку наша оцінка — це оцінка, що спирається на вимоги не емпіричного, а інтелігібельного світу.

<sup>62</sup> Gronke H. Die «ökologische Krise» und die Verantwortung gegenüber der Natur. Im: *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. Redaktion Micha Werner*. München: Lit, 2000. S. 192.

<sup>63</sup> Там само.

Відповідно до універсально-дискурсивного принципу можна сформулювати й етично-екологічний категоричний імператив: «*Чини лише згідно з максимом, спираючись на яку 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*»<sup>64</sup>. Цей імператив я висуваю як *нову формулу* етичного, яка, по-перше, має відповідати сучасній ситуації у світі, ознакою якої є глобальна екологічна криза, по-друге, сформульована згідно з парадигмальним поворотом у філософії, пов'язаним із мовною прагматикою.

Ця вимога, по-перше, переводить у конкретну мовно-прагматичну площину вирішення проблеми легітимації норм, які регулюють суспільні відносини і людські стосунки відносно природи. По-друге, модальність «немовби» застосовується тут для того, щоб показати, що ця вимога участі в дискурсі всього суцього як рівноправного партнера, подібно до Кантового категоричного імперативу, виводиться не з фактичності, а зі значущості, а тому є нормативною вимогою, що виконує функцію *регулятивного* принципу. І, по-третє, акцентуючи увагу на «передбаченні», вона надає неабиякого значення уявленню як морально-утворювальному чиннику. Адже будь-яка морально-етична формула, про що вже йшлося, виходить за межі емпіричного, трансцендує до номенального, набуваючи прескриптивного значення. І в цьому є подальший розвиток уяви, без якої неможлива етика<sup>65</sup>. Ми уявляємо, що все живе і навіть увесь світ постає *начебто* таким, що має свою суб'єктивність.

Це припущення також інтелігібельного характеру, що передбачає ставлення до всього суцього як до носія логосу, який і проявляєть-

<sup>64</sup> Єрмоленко А. *Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи*. Київ: Лібра, 2010. С. 246.

<sup>65</sup> Werner Micha. Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos. Im: *Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen*. Tübingen, Basel: Franke Verlag, 1997. S. 41–63.

ся в дискурсі, в якому *немовби* бере участь усе суще через людей. Відтак природа і її фрагменти набувають таких визначень, які донедавна застосовували лише до людини: свобода, гідність, права, цінність, справедливість тощо. Світ тут постає книгою, яку не лише потрібно прочитати та зрозуміти, а й яку разом із людьми ще треба дописати, він через людей постає і суб'єктом прагматики, суб'єктом мовлення, а отже, й суб'єктом екологічного дискурсу, що формує разом з людьми світ значень і смислів.

Додамо також, що комунікативно-дискурсивної конкретизації набуває тут і Кантова вимога «не ставитися до людини *лише* як до засобу, а завжди ставитися як до мети». Крім того, вона набуває універсального (квазі-) онтологічного змісту ставлення людини до всього суцього. Адже Кантів імператив був чинним тільки для людей або інших розумних істот. У моїй редакції він поширюється і на позалюдське буття, на все суще. Тому Кантів імператив у його матеріальній (субстанційній) редакції можна переформулювати і універсалізувати в такий спосіб: «*чини так, щоб ти завжди ставився до всього суцього і у своїй власній особі, і в особі будь-кого іншого, і в особі людства, і в особі всього позалюдського буття так само як до мети, і ніколи не використовуй їх тільки як засоби для свого докільля*»<sup>66</sup>. Відтак усе (і людське, і позалюдське буття) постає не *лише* об'єктом використання, засобом чи ресурсом, який становить функціональне докільля людини, а й рівноправним (квазі-)суб'єктом, чи *партнером*, що утворює разом з людиною природний спільносвіт.

Відповідний часовий імператив я формулюю на основі певного поєднання, точніше синтезу, онтологічної парадигми Йонаса та дискурсивної парадигми трансцендентальної прагматики. Однак, оскільки повернення до докантової метафізики доби «постметафізичного мислення» сьогодні виглядає дещо антикварним, я вважаю, що трансцендентальна прагматика в такому формулюванні категоричного імперативу «знімає» в собі онтологічну парадигму Йонаса.

<sup>66</sup> Єрмоленко А. *Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи*. Київ: Лібра, 2010. С. 249.

Філософія Канта сьогодні набуває не тільки академічної значущості, вона є засобом ідеологічної боротьби. Російські філософи і пропагандисти запланували низку заходів, присвячених цій даті, з метою об'єднати філософів світу. У 2021 р. було навіть видано указ президента РФ «О праздновании 300-летия со дня рождения И. Канта». В Калінінграді, колишньому Кьонігсберзі, ювілейні заходи відбуватимуться на тій підставі, що Кант був підданим Російської імперії. Зокрема, там заплановано провести міжнародний конгрес «Світове поняття філософії. І. Кант 1724—2024».

Нещодавно, виступаючи на конгресі політологів, губернатор Калінінградської області Антон Аліханов назвав Канта причетним до війни в Україні, мовляв, уже у філософії Канта, зокрема в його «Критиці практичного розуму» і в «Узасадниченнях метафізики звичаїв», закладено основи західної цивілізації, яка нібито прагне знищити російську державу, що й призвело до війни. Як бачимо, гібридна війна у вигляді ідеологічної боротьби дісталася й філософії Канта. Щоправда, ця боротьба має давню історію. Можна згадати промову Володимира Ерна «Від Канта до Крупа» 1914 року, в якій російський філософ зазначає, що, по-перше, бурхливе піднесення германізму наперед визначене аналітикою Канта, по-друге, гармати Крупа наповнені глибокою філософічністю, по-третє, внутрішня транскрипція германського духу в філософії Канта закономірно і фатально поєднується із зовнішньою транскрипцією того самого германського духу в гарматах Крупа<sup>67</sup>.

І ми бачимо, що як у німецькому націонал-соціалізмі відбувається редукція універсалізму категоричного імперативу Канта до всезагальності арійської раси, так само і в критиці Кантової філософії Ерном закладено редукцію практичного (морально-етичного) розуму до суто технічного, або інструментального, його прояву. Таку редукцію свого часу вгледів великий український письменник Іван Нечуй-Левицький, вказавши на неї у публіцистичному

<sup>67</sup> Эрн В.Ф. От Канта к Крупцу. В кн: Эрн В.Ф. *Сочинения*. Москва: Правда, 1991. С. 308—309.

творі «Українство на літературних позвах з Московщиною»: «в Росії ще панує такий девіз: живи сам — і нікому іншому не давай жити!»<sup>68</sup>.

Дія цього девізу, а точніше, імперативу якнайкраще проявляється сьогодні, під час розв'язаної Росією війни проти України. На противагу європейському, започаткованому ще Теодором Адорно імперативу «Аушвіц не повинен повторитися», або «ніколи знову», росіяни висунули імператив-загрозу «*можемо повторити!*». І повторили: в Ірпені, Бучі, Маріуполі. Тому, полемізуючи з Габермасом у статті «Спротив замість перемовин», я слідом за Т. Адорно висунув такий імператив: «*Буча не повинна повторитися!*»<sup>69</sup>, щоб подібного

<sup>68</sup> Нечуй-Левицький І. *Українство на літературних позвах з Московщиною. Культурологічні трактати*. Упорядкування М. Чернопиского. Львів: Каменяр, 1998. С. 127–241.

<sup>69</sup> Yermolenko A. Widerstand statt Verhandlung. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 23 Mai 2022. Див. також українське видання: Єрмоленко А. Спротив замість перемовин. *Філософська думка*. 2023. № 1. С. 63.

більше не сталося. А для цього нам потрібна Перемога, і вона неодмінно настане!

І в цьому контексті ми знову звертаємося до Канта, який надає нам насаги. Тому завершити я хотів би всім відомими, але й досі сповненими неймовірного сенсу й натхнення рядками із Висновку до «Критики практичного розуму», а саме: «Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим подивуванням і піететом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, — зоряне небо наді мною й моральний закон у мені»<sup>70</sup>. Віримо, що зоряне небо завдяки зв'язі ЗСУ після нашої Перемоги стане й мирним небом, а про моральний закон у нас самих дбаймо разом, бо це є моральний дух нескореного українського народу!

<sup>70</sup> Кант І. *Критика практичного розуму*. Пер., прим. та післямова І. Бурковського; за наук. ред. А. Єрмоленка. Київ: Юніверс, 2004. С. 176.

Anatoliy M. Yermolenko

*H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9908-6144>

#### THE PHILOSOPHY OF IMMANUEL KANT AND THE CHALLENGES OF MODERN SOCIETY: ON THE 300<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF THE THINKER

According to the materials of scientific report at the meeting of the Presidium of the NAS of Ukraine, April 3, 2024

The creative heritage of Immanuel Kant, which includes theoretical and practical philosophy, as well as philosophical anthropology, is of outstanding philosophical and socio-political importance today. It is emphasized that in Ukraine, in particular at the H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, a powerful historical and philosophical tradition of research into German classical philosophy has developed, the foundation of which is the philosophy of Kant. Kant's practical philosophy has become an important factor in the leading trends of modern philosophy in the world: the philosophy of communication and the ethics of discourse. The relevance of Kant's practical philosophy is especially evident today, in the context of modern technological civilization, crisis and war, because his concept of the primacy of practical (moral and ethical) reason over theoretical, technical and instrumental reason opens up ways to solve the global problems of our time. Kant's anniversary is particularly significant in light of Russia's aggression against Ukraine. Distorting the educational, moral, ethical and universalist orientation of his philosophy, the Russian propaganda tries to use it for ideological and propaganda purposes. That is why the events dedicated to Kant's anniversary are an important part of the struggle against the Russian aggressor.

**Cite this article:** Yermolenko A.M. The philosophy of Immanuel Kant and the challenges of modern society: on the 300th anniversary of the birth of the thinker. *Visn. Nac. Akad. Nauk Ukr.* 2024. (6): 75–88.

<https://doi.org/10.15407/visn2024.06.075>