

УДК 101:17

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2024.56.12>

ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У КОНТЕКСТІ КАНТІВСЬКОГО «КАТЕГОРИЧНОГО ІМПЕРАТИВУ»

Людмила Рижак

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна

Розглянуто універсалістську етику Імануїла Канта, що репрезентувала ідеал моральної людини індустріального суспільства. Зазначено, що філософ обґрунтував етику модерного суспільства в перспективі автономії суб'єкта. Його автономія полягала в прагненні керуватися у виборі моральної поведінки тільки іманентними критеріями раціональності. Розум – це єдина засада значущості моральних норм, які філософ визначив як максими «категоричного імперативу». З'ясовано, що моральна людини модерного суспільства прагнула розумно облаштовувати своє життя як свобідна особа, дотримуючись морального закону як безумовного обов'язку. Практичний обов'язок стосувався сучасників, їхньої поведінки та вчинків у безпосередніх стосунках у часовому горизонті сьогодення.

Проаналізовано універсалістську етику відповідальності Ганса Йонаса, яка презентує ідеал моральної людини постіндустріального (постмодерного) суспільства. Зазначено, що філософ обґрунтував етику в горизонті продовження автентичного буття людства. Доведено, що технологічна цивілізація потребує таких норм (максим), які конституують моральну відповідальність за життя нинішніх і прийдешніх поколінь. Аргументовано раціональну легітимацію імперативів для техногенної цивілізації, спираючись на Кантівський «категоричний імператив». Безумовно-обов'язковий імператив сучасності – людство має існувати. Етичні принципи категорично забороняють ризикувати життям кожної людини і людства загалом; неконтрольовано технологічно експериментувати з будь-якими формами життя. Стверджується, що опанування принципами універсалістської етики відповідальності, слугуватиме моральному прогресу, самозбереженню та самовиживанню людства на Землі.

Ключові слова: практична філософія, універсалістська етика обов'язку, категоричний імператив, технологічна могутність homo sapiens, універсалістська етика відповідальності, принципи відповідальності.

Філософи доби Просвітництва конституювали розумність людини і природи, надавши розуму вимір універсальної засади в усіх сферах життя. Неперевершеним речником у XVIII ст. універсальності теоретичного і практичного розуму був Імануїл Кант (1724–1804), 300-й ювілей якого святкує європейська й світова інтелектуальна спільнота. В добу Просвітництва філософ сформулював ідеї універсалістської етики, які актуальні й натеper та спонукають до розмислів. Як зазначає Віторіо Гьосле, «було б наївно гадати, що етичні ідеї, які «ми сьогодні» маємо, неодмінно ліпші від Кантових і що нам слід розглядати Канта як попередника наших ідей» [5, с. 20]. Зазначимо, що моральна філософія І. Канта актуальна, позаяк філософ обґрунтовує етику на засадах автономії суб'єкта, звертаючись до його розуму, поєднуючи з ідеєю його безумовних і абсолютних моральних обов'язків. А це означає, що кантівська моральна філософія не вичерпала своїх потенційних можливостей. Універсально об'єктивний підхід може слугувати методологією розгляду сучасних етичних проблем. Як наголошує В. Гьосле, велич Кантового проекту полягає в прагненні обґрунтувати моральні цінності та норми на засадах самого розуму. «Розум сам повинен відповісти на моральне запитання «Що я повинен робити?» Жодне

явище емпіричного світу не може правити йому за критерій оцінки. Водночас відповідь розуму має бути універсальною та об'єктивною; він повинен відтворити самоочевидність повсякденної моральної свідомості на вищому рівні» [5, с. 25].

Універсалістська етика І. Канта слугувала відправною точкою для критичного переосмислення морально-етичних проблем, починаючи від філософів XIX ст.: Г. Гегеля, А. Шопенгауера, Дж. Міла, М. Вебера, М. Шелера до наших сучасників: Д. Бюлера, Ю. Габермаса, В. Гьосле, З. Баумана, Г. Йонаса, К. Маєр-Абіха, К.-О. Апеля та інших.

Одним із небагатьох європейських філософів, наголошує Б. Шапіро, які власноруч змінювали історію, був І. Кант. Його практична філософія, звернена до моральності, репрезентувала ідеї, які стали провідними у новочасну добу. Вони визначили підвалини модерності: віру в розум і моральний закон, а відтак і «мотиваційний шлях, яким подорожує людство» [19, с. 17–18].

Дійсно, І. Кант започаткував філософські рефлексії морально-ціннісних засад буття людини в модерному світі, які не втрачають своєї актуальності натеper. Глобальне становище людства у постмодерному світі, глобальні виклики та загрози, зазначає К.-О. Апель, демонструють «нагальну потребу в універсально значущій загальнолюдській етиці, обов'язкової для всіх індивідів та всіх культур» [2, с. 359].

Мета статті – проаналізувати універсальну значущість раціонально-ап'юріорних принципів відповідальності в горизонті можливостей самозбереження та самовиживання людства.

Зазначимо, що етика І. Канта виразила потребу капіталістичного способу життя в ідеї справедливості, що ґрунтується на засадах розуму. Зародження капіталізму та ринкових стосунків вимагало нових ідей, якими б керувалися суб'єкти дії. Річ у тім, що модерне суспільство пов'язувало свій поступ не лише з розвитком науки, техніки та економіки, а й з особистісно значущими цінностями. Не випадково капіталізм утверджувався під гаслами свободи, рівності та щастя, що уособлювали справедливість. Вона суголосить принципу індивідуалізму, який є фундаментом західної цивілізації.

Універсалістська етика І. Канта відіграла важливу роль у захисті права особи на індивідуальну самореалізацію. Запропонований ним принцип справедливості обстоює свободу особи, яка вільна у виборі своїх вчинків і дій. Вони не зумовлені природою речей, а вільним волевиявленням людини, причини якого містяться в її (інтелігібельному) розсудковому світі. «Автономія волі ... є один єдиний принцип усіх моральних законів і відповідних їм обов'язків» [10, с. 38].

За Кантом, свобідною є та особа, воління якої узгоджуються з моральним обов'язком, або принаймні її бажання морально дозволені. Воління свобідної особи визначається тільки розумом, змушуючи її чинити раціонально, а отже і морально. Філософ упевнений, що «виконувати категоричне веління моральності в змозі кожен у будь-який час» [10, с. 43].

«Моральний закон, наголошує І. Кант, справді є закон причиновості через свободу» [10, с. 54], тобто він нероздільно пов'язаний зі свідомістю свободи волі. «Моральний закон є святий (непорушний). Людина, щоправда, є досить-таки не свята, але людськість у її особі мусить бути для неї святою. ... тільки людина, а з нею – кожна розумна істота є мета сама по собі. Вона є суб'єкт морального закону, який є святим, саме завдяки автономії своєї свободи» [10, с. 97]. Тож, зазначає В. Гьосле, тільки «Кантове поняття свободи пов'язане з людською гідністю; істота, яка прагне тільки задовольняти свої бажання, є тільки розумною твариною, а не людиною, а суспільство, у якому задовольнятимуться всі, зокрема й аморальні, потреби, може й бути щасливим, ... однак навряд чи в ньому знайдеться місце для реалізації людської гідності та духовності» [5, с. 32].

Загальновідомо, що І. Кант здійснив «коперніканський переворот», обґрунтувавши модерну науку і водночас відкрив простір для свобідної моральної волі. Як сучасник доби Просвітництва, І. Кант, критично переосмислюючи тенденції наукового поступу, не лише визначив межі наукової раціональності, а й сформулював моральні максими наукової й технічної реалізації. Моральним регулятором дій має стати «категоричний імператив». Він є такою нормою, дотримання котрої всіма і кожним є умовою справедливих учинків: «Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла разом правити за принцип загального законодавства» [10, с. 35], тобто була б визнана моральною всіма. Таке формулювання «категоричного імперативу», на думку В. Гьосле, цілком узгоджується із взаємною інструменталізацією моральних норм і обов'язків людей [5, с. 35].

Річ у тім, що модерне (індустріальне) суспільство потребувало саме такого суб'єкта: особи, яка може і повинна поводитися справедливо в рамках установлених розумом моральних норм і обов'язків. Оскільки особа, як член соціальної спільноти взаємодіє з іншими її членами, то має зважати на наслідки своїх учинків. Моральний закон «наказує зробити найголовнішим життєвим принципом усякої моральності в людині думку про обов'язок, що приборкує всяку зарозумілість..., як і всяку марнотну самолюбність» [10, с. 96]. Розмірковуючи про обов'язок, І. Кант наголошує, що саме обов'язок вимагає підкорення волі, позаяк встановлює «закон, який сам собою знаходить доступ до душі й навіть проти [нашої] волі здобуває повагу до себе». З обов'язку походять необхідні умови тієї гідності, яку люди можуть надати собі лише самі?» [10, с. 97].

Категоричний імператив І. Канта проголошує: чини так, щоб ти міг воліти, аби твоя максима стала законом для всіх. Ця максима є раціональною згодою зі самим собою і водночас діяльністю не суперечить сама собі та практиці соціальної спільноти. В основі імперативу покладено логічну узгодженість або неузгодженість дій, а не моральне схвалення чи осуд. Власне етика І. Канта вимагає від кожного поміркувати, чи погодився він із тим, щоб так як він чинить, чинили б геть усі. Однак згода чи незгода зі самим собою на ґрунті такого гіпотетичного узагальнення є приватною справою кожного. Наприклад, міркування І. Канта про моральність відповідальності за власне життя: «максима, яку я приймаю стосовно вільного розпорядження своїм життям, відразу» стає [для мене] визначеною...» [10, с. 50–51]. Для філософа відповідальність постає як підзвітність, і передовсім перед своїм сумлінням. І хоча відповідальність є приватною справою кожного, вільне самоздійснення життя не має нести в собі загрози. І. Кант вважав самогубство протиприродним, а відтак самозбереження власного життя – це практичний обов'язок індивіда. Зазначимо, що філософ не заперечував і обов'язки людей щодо природи, проте ці обов'язки є тільки опосередкованими, тобто вони будуються за аналогією обов'язків щодо людей. Річ у тім, що індустріальний розвиток західного зразка у XVIII ст. не спричиняв ризиків існування для довкілля.

Інтелектуальну ситуацію філософських рефлексій І. Канта характеризує конституювання модерної науки. «Її претензії на істину доволі потужні, і треба бути упередженою людиною, щоб не завважити її грандіозних здобутків» [5, с. 25]. Завдяки новочасній науці та індустріальній революції у XVIII ст. європейці відкривають й освоюють практично невичерпні природні та енергетичні ресурси. Саме тоді, на думку Е. Фермеєрса, бере початок *науково технологічний оптимізм* західної людини [16, с. 10], який докорінно змінить інтелектуальну ситуацію у 70-х роках XX ст.

Дійсно, у XVIII ст. західна цивілізація започаткувала ідею прогресу, метою якого було підкорення природи та щастя людей. Проте виявилось, що прагнення до індивідуального самоствердження та добробуту в середині XX ст. зумовило кризу індустріальної

цивілізації та її еколого-етичну дилему. Вона виражає аксіологічну суперечність між традиційними нормами моралі західної людини та її прагненням до максимального задоволення щоразу зростаючих потреб, що призвело до незворотного руйнування довкілля.

Створена західною цивілізацією система науково-технічного капіталізму (НТК) стимулювала розвиток науки й техніки, зніщиювала нестримну планетарну науково-технологічну активність. Здобутки НТК утверджували впевненість західної людини у тому, що розвиток науки й техніки та капіталістичного господарювання забезпечить соціальний поступ і масовий добробут. Як зазначає Е. Фермеєрс, у ментальності західної людини існувало глибоке переконання, що «наука і техніка можуть розвиватися без упину, без обмежень і без попередньо накресленої мети» [16, с. 16]. Зрозуміло, що самодостатній розвиток науки, технології й технічних засобів не може бути легітимною метою. Проте саме завдяки науково-технологічній активності вільноринкової економіки високорозвинені країни вже у кінці ХХ ст. вступили в еру високих технологій (NBIC-технологій). Вони ж і визначають тенденції та перспективи планетарного розвитку людства у ХХІ ст.

Запровадження новітніх технологій теж вселяло впевненість у тому, що вони стануть запорукою масового добробуту та гуманізації життя суспільства й кожної людини. Однак техногенна цивілізація, яку створив Захід і яку наслідує весь світ, стала загрозливою для людства в цілому. Вона спричинила справжню кризу в ставленні людини до довкілля. Завдяки інтенсивній економічно-господарській діяльності екосистема Землі уже втратила рівновагу. Вона виявляється в тому, що біосфера не спроможна компенсувати виснаженість ресурсів, надмір відходів та неконтрольоване забруднення довкілля. Стан взаємодії людства й довкілля, вважає колишній Віце-президент США Альберт Гор, засвідчує духовну кризу сучасної цивілізації, яка породжена її внутрішньою пусткою та відсутністю великої духовної мети [7, с. 404]. «Наша цивілізація, – констатує американський письменник Б. Шапіро, – перетворюється на місце, яке населяють спільноти без цінностей та особистості без сенсу існування» [19, с. 19].

Незважаючи на явні ознаки духовної кризи та соціально-екологічної дестабілізації, людство продовжує жити в полоні технологічної культури, яка стверджує цінність технонауки та високих технологій (NBIC-технологій). Безперечно, високорозвинені країни завдячують своєму добробуту саме науці й технології. Їхній симбіоз сприяв поглибленню наукових досліджень та використанню їхніх досягнень на благо людини. Проте колективні практики, засновані на високих технологіях, не містять обмежувальних зобов'язань щодо їхнього використання. Тож, оптимістичні очікування, що NBIC-технології забезпечать розв'язання соціально-економічних та екологічних проблем, виявилися передчасними.

Понад те, технонаука, як і високі технології, докорінно змінили становище людини в світі. Дійсно, у ХVІІІ ст. закони природи були оповиті непроникною завісою таємничості, благоговіння й забобонного страху як для нечисленних науковців, так і для людності загалом. Натомість ХХІ ст. демонструє наукову освіченість не лише інтелектуалів, а й пересічних громадян. Саме тому, наголошує Мічіо Кайку, «сьогодні ми впритул наблизилися до епохальної зміни – з пасивних споглядачів Природи ми можемо перетворитися на її активних хореографів» [9, с. 19]. Сучасна людина зі спостерігача, що прагне пізнати закономірності еволюції Всесвіту, стає зодчим, який технологічно має змогу проектувати майбутнє на власний розсуд, змінювати не лише довкілля, а й свою природу, сутність та ідентичність.

Як зазначає німецький філософ Дитрих Бюлер, «загроза людини самій собі вже стала нормою нашої життєвої практики» [4, с. 23]. Насправді загрози, які продукує технонаука та NBIC-технології стосуються не лише сьогодення, а й сягають майбутнього, істотно впливаючи на прийдешність. Отож цілком слушною є стурбованість інтелектуалів,

яким буде цивілізаційний поступ людства та як упередити руйнівні наслідки. Зокрема, вважає Володимир Мельник, щоб «попередити небажані негативні наслідки технологічного прогресу та сформувані оптимістичні сценарії майбутнього, потрібно відновити внутрішньо притаманий вектор техніки/технології – її орієнтованість на розвиток людини, отже, і на життя усієї цивілізації загалом» [14, с. 847].

Одним із перших філософів, який зауважив руйнівні для довкілля наслідки не тільки високих технологій, а й технізованих форм життя, був німецько-американський філософ Ганс Йонас. Проаналізувавши кумулятивну динаміку технічного прогресу, філософ констатує, що західна людина стала володарем доленосної могутності. Водночас, есхатологічний потенціал цієї могутності недостатньо прогнозований. Отож, «саме незнання про остаточні наслідки, – вважає Г. Йонас, – стає основою для відповідальної рефлексії» [8, с. 44].

На думку Г. Йонаса, етичний вакуум цивілізаційного поступу, демонструє знецінення духовних вартостей життєдіяльності людини у поєднанні з її технологічною могутністю. Саме тому людина має взяти на себе відповідальність за те, що є і що буде. Відповідальність має ґрунтуватися на нових правилах етики, понад те вона потребує нової етики, а саме – етики відповідальності. «Колишня етика, – переконаний Г. Йонас, – не чить нас таким нормам *добра* та *зла*, які відповідали б цілковито новим модальностям могутності людини та її можливим проявам» [8, с. 7]. Нова земля колективної практики, продовжує мислитель, якої людство дісталось завдяки високим технологіям, залишається ще нейтральною територією для етичної теорії.

Г. Йонас аргументовано доводить, що етична теорія ще й досі мало займається новими феноменами моральності, зокрема відповідальністю. З огляду на наслідки розвитку технології етиці варто зосередитися на діях, які мають безпрецедентний каузальний вплив на майбутнє. До цього слід додати масштаби віддалених наслідків, а також здебільшого їхню необоротність. Усе це ставить відповідальність у центр етики і навіть перетворює її на часовий і просторовий горизонт, якому мають відповідати вчинки [8, с. 8].

Дійсно, кантівська універсалістська етика обов'язку стосувалася безпосередніх людських стосунків, дій і наслідків, спрямованих на сьогодення. Вона не розглядала опосередкованих впливів і можливих наслідків тривалої дії. Обов'язок регулював стосунки між людьми у безпосередній даності спілкування людини з людиною. Згідно з класичною етикою, людина брала не себе обов'язок перед кимось за власну діяльність або ж бездіяльність. Однак, вона зовсім не вчувала відповідальності за довкілля (природу, клімат, ландшафт, пам'ятки культури, сучасників і прийдешні покоління тощо). Для людини відповідальність поставала як обов'язок перед кимось, але не за когось чи за щось.

У максимах класичної етики, наголошує Г. Йонас, суб'єкт дії та «інший» постають як сучасники. Це ті, які живуть сьогодні, спілкуються зі мною і мають певні вимоги до моєї поведінки, виказують своїми вчинками або ж утримуються від вчинків. Моральний універсум утворюють сучасники, і горизонт їхнього майбутнього обмежений видимим життєвим простором. Подібним є і просторовий горизонт того місця, в якому зустрічаються той, хто діє, та хтось інший – сусіда, друг або ворог, начальник і підлеглий, чи в будь-якій іншій ролі, коли люди безпосередньо мають справу один із одним. Уся моральність була окреслена цим ближнім горизонтом діяльності [8, с. 18].

Як зазначає Г. Йонас, усі взаємини людини з навколишнім світом, а відтак і з усією сферою *techné* були етично нейтральними, як і з огляду на об'єкт, так і з огляду на суб'єкт діяльності. Річ у тім, що майстерність людини була локальною і не спричиняла тривалої шкоди природним об'єктам. Щодо суб'єкта, то «радіус діяльності був досить малим, термін передбачення, цілепокладання та обрахування наслідків – коротким,

а контроль – за обставинами – обмеженням». Отож, дія на оточуючі об'єкти не мала етичного значення [8, с. 17].

Природа як предмет людської відповідальності також є новим для етичної теорії. Упродовж багатьох століть вторгнення людини в природу, залишало її незмінною, як і не зменшувало її продукуючої сили. Це означає, що вторгнення людини в природу дотепер було досить поверховим і безсилим, щоб порушити встановлену рівновагу. Природа сама піклувалася про себе, а також і про людину. Проте уже в 70-х роках ХХ ст. ситуація докорінно змінилася. Людина починає усвідомлювати як далеко вона зайшла у підкорені природи. Технічна експансія людини виявила *вразливість* природи, яка залишалася поза увагою людини до тих пір, поки не далася взнаки та шкода, якої було заподіяно природі. «Ми стали усвідомлювати, зазначає Г. Йонас, що природа людської діяльності *змінилася de facto* і що предметом цієї діяльності абсолютно нового гатунку є ніяк не менше, як уся біосфера планети, за яку ми й повинні бути відповідальні, оскільки маємо над нею владу» [8, с. 20]. Це означає, що природа потребує людської турботи і ставить перед людством моральні вимоги – і не лише задля того, щоб урятувати людей, а й задля самої себе, з її власного права.

Дійсно, упродовж тисячоліть природа не була предметом турботи людини – вона сама піклувалася про себе, а також і про людину. Природа сама відновлювала свій ресурсний та екологічний потенціал. Натомість у 70-х роках ХХ ст. капіталістична система господарства, з її ідеалом масового споживання, спричинила виникнення екологічної кризи. «Сучасні інституційні рамки індустріального капіталізму, – констатує В. Гьосле, – призвели до такої руйнації природи, на яку не спроможна була жодна інша форма господарювання в минулому» [6, с. 141].

Наприкінці ХХ ст. тенденції руйнації докільля набули планетарного характеру завдяки трьом науковим революціям: квантовій, біомолекулярній та комп'ютерній. Вони дали поштовх створенню високих технологій (NBIC-технологій) і сучасної техніки, які підпорядкували діяльність людини таким новим масштабам, із новим видом об'єктів, і такими новими наслідками, що в межах колишньої етики їх неможливо *осягнути*, переконаний Г. Йонас.

Наддинамічний розвиток високих технологій, технологічна могутність людини розумної, актуалізувала потребу в універсалістській етиці для постмодерного суспільства. Проєкт розбудови етики відповідальності для сучасного техногенного суспільства запропонував Ганс Йонас. Він констатує, що техніка перетворилася на «остаточно розкутий Прометей, якому наука надає не знані досі ще сили, а економіка – нечувані стимули» [8, с. 7]. Технологічна діяльність за своїм предметом і масштабами є *новою*, а за своїми наслідками етично вже не є *нейтральною*. Кумулятивний процес технологічного перетворення світу безупинно змінює вже досягнені умови кожної дії, що обумовлює безпрецедентну ситуацію, за якої вивчення попереднього досвіду втрачає сенс. Новий характер діяльності вимагає і нової етики, яка за умов технологічної експансії зобов'язана контролювати надмірну могутність людини та дбати про майбутнє.

Технологічна могутність, якої набула сучасна людина (technological man), наголошує Г. Йонас, потребує етики, яка би приборкала цю могутність, запровадивши нові обов'язки. Передовсім кожен відповідальний за наслідки розвитку техногенної цивілізації, позаяк кожен бере участь у величезному багатстві благ сучасного життя. Саме тому, на переконання Г. Йонаса, усі ми співвідповідальні за долю людства у високотехнологічній цивілізації небезпек, оскільки ми в полоні безпосередніх інтересів та їх максимального задоволення. Проте комфорт і добробут, яким пишуться техногенні суспільства, досягаються

шляхом руйнації біосфери, життєсвіту та змін довкілля, яке стає непридатним для життя. Відтак для етики відповідальності, на думку Г. Йонаса, «безумовно значущим є імператив, який вимагає забезпечити існування людей і в майбутньому» [8, с. 7–8]. На основі зазначеного імперативу, Г. Йонас сформулював онтологічний принцип відповідальності. Згідно з цим принципом, кожен має чинити так, щоб наслідки власної діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі [8, с. 27].

У контексті імперативу самозбереження людства цілком слушними є міркування сучасного німецького філософа Вітторіо Гьосле про те, що не існує гарантій, що людство не може знищити себе. «Безперечно, а рігіві не можна виключати, що людство знищить само себе. Якщо й надалі триватиме його моральна, політична та духовна деградація, якщо забрудненню природного та духовного довкілля не буде покладено край, якщо субстанційне та моральне поняття свободи остаточно поступиться формальному, тоді неодмінно настане час жахливих катастроф, можливо навіть самознищення людства» [5, с. 50]. Ці застереження В. Гьосле були оприлюднені в його наукових публікаціях наприкінці ХХ ст.

Сьогодні, у ХХІ ст., аналогічні міркування віднаходимо в ізраїльського історика Ювала Харарі. «Якщо люди й надалі використовуватимуть свої можливості для протидії силам природи та підкорення екосистеми своїм потребам та примхам», то екологічні проблеми можуть загрожувати виживанню самих *Homo sapiens* [17, с. 440]. На думку Ю. Харарі, не варто недооцінювати й можливість світової війни в умовах посилення гонки озброєнь. «Навіть якщо війна – це катастрофа для кожного, жоден бог і жоден закон природи не вбереже нас від людської дурості» [18, с. 228].

Небезпека саморуйнівних дій у поєднанні з надмірними ризиками, що продукують технології, примушують людство відкрити такі етичні принципи, виходячи з яких можна вивести нові обов'язки нової могутності людини. На думку Г. Йонаса має спрацювати «евристика страху»: лише передбачуване спотворення людини допомагає зрозуміти те, яку людину треба зберегти. Людина лише тоді знає, що поставлено на карту, коли знає, що воно дійсно *поставлено* на карту. Оскільки при цьому йдеться не тільки про долю людини, її фізичне виживання, а про цілісність її сутності, то це має бути етика, яка, виходячи за рамки здорового глузду, піклуватиметься і про людину, і про природу, спираючись на благоговіння перед ними [8, с. 7].

Зазначимо, що людство оптимістично розпочало ХХІ ст., вступивши в еру глобалізаційної інтеграції та мережевої комунікації. Однак, спровокована росією агресія проти України (2014 р.), а згодом – повномасштабна війна на теренах України (2022 р.), зумовила екзистенційні загрози свободі й гідності людини, демократії й справедливості як засадничих цінностей західної цивілізації. Свої імперські амбіції росія утверджує шляхом насильства, нехтуючи моральними правилами та нормами. До характеристики орків цілком застосовне твердження С. Пінкера, що часто «люди вважають насильство моральним, а не аморальним діянням» [15, с. 40]. Дійсно, орків (росіян) навряд чи можна називати людьми, оскільки їхні злочини антилюдські – гвалтування дітей і навіть немовлят, жорстокі катування мирних мешканців і позбавлення життя заради розваги. «Жорстокі злочини у цій війні, – наголошує М. Кашуба, – вчинені й продовжуються в ім'я знищення цілого народу, помсти за українську ідентичність, культурну самобутність з метою ... принести «руській мір» в Україну» [11, с. 245].

Безперечно, війна спричинила розробки військової техніки з новими технологічними можливостями. Сучасна війна – це війна технологій, які дуже швидко вдосконалюють у всьому світі. Звичними стали дрони-камікадзе, БпЛА-розвідники, дистанційні морські катери, що полюють на кораблі. В їх розробці використовують новітні наукові

напрацювання. Невдовзі появиться робототехніка зі штучним інтелектом. Отже, нарощується зброя масового знищення людства у планетарному масштабі. «Жоден зиск не вартий такої ціни, жодний очікуваний прибуток не вартий такого ризику», – наголошує Г. Йонас. А відтак евристика страху спонукає до пошуку «етики далекосяжної відповідальності, яка жодне сьгоднішнє порушення в реальності не лишала б поза увагою, вперше вводячи в усталене досі поняття людини її ймовірне знищення» [8, с. 50].

Саме етика відповідальності забороняє гру ва-банк щодо людства. У зв'язку з цим постають два запитання: чи можна ставити на карту *те*, що тобі не належить? чи можна ставити на карту *все*, що тобі належить? Отже, зазначає Г. Йонас, у будь-якому випадку моя діяльність зачіпає не просто інтереси інших людей, а їхню долю. Навіть тоді, коли я ставлю на карту як моє, водночас воно є таким, що належить іншому, на що я власне не маю права. Етичний принцип звучить так: «У діяльності ніколи не можна ставити на карту існування чи сутність людини як такої» [8, с. 64].

«Ставка у гри», коли на карту поставлено *усю* сукупність інтересів інших, і передусім їхнє життя, є недопустимою. Лише захист від найбільшого зла може бути тією обставиною, яка виправдовує те, що тотальною ставкою стають чужі інтереси в їхніх же інтересах. Зокрема це стосується можливості уникнути великих ризиків технології.

Зазначимо, для етики відповідальності турбота про продовження існування людства є своєрідною першою заповіддю. Етика майбутнього, за Г. Йонасом, має виходити з уявлення про далекосяжні наслідки та долю майбутніх людей.

Україна від 2014 р. є епіцентром війни безпрецедентної за впливом на довкілля та його екологічний ресурс, зміну клімату, міграцію населення та військові втрати. У зв'язку з цим зростають непередбачувані ризики, вплив яких на долю людства можуть бути незворотними. Ситуація ризику спонукає до відповідальності за наявне буття та його продовження в майбутньому. «Відповідальність», за Г. Йонасом, – це визнана обов'язком *турбота* про інше буття, яке внаслідок загрози своїй уразливості вимагає опікування» [8, с. 339]. Згідно з етикою відповідальності, людина має дбати про наявне буття та захищати його від власної могутності задля тривалості життя й у майбутньому. Тож максими (правила) етики відповідальності мають містити «безумовний обов'язок робити все... аби завадити людству знищити самого себе» [5, с. 49].

Цей безумовний обов'язок людства до збереження свого існування, на думку Д. Бюлера, спонукає постійно дбати про можливість відповідальності й поважати моральні домагання прийдешніх поколінь, тобто створення умов для реалізації нашої відповідальності за майбутнє. Йдеться про те, щоб зберігати і поліпшувати відповідні *персональні* та *інституційні* умови – від матеріальних засобів для життя і екологічного збереження життєсвіту до гарантії прав людини і громадянина, – які, своєю чергою, і майбутнім поколінням надаватимуть можливість діяти відповідально [4, с. 81].

Відповідальність за майбутнє – це передовсім відповідальність за гідне життя людини в умовах техногенної цивілізації. Хоча імператив нової етики вимагає забезпечити існування людей і в майбутньому, проте ця вимога зовсім не означає, що людство має нігілістично ставитися до наявного буття. Сьогодення не повинно бути засобом для майбутнього, воно має власну цінність. Нова етика вимагає від нас обов'язку збереження набутого. Цей обов'язок, наголошує Г. Йонас, має перевагу над усіма вимогами і бажаннями поліпшити світ. Отже, головним є те, що благо не слід очікувати в майбутньому, оскільки вже існуюче є «благо», тому очевидний прогноз неблага має перевагу над досить непевним, до того ж суттєво менш вагомим, прогнозом блага. На закид у «песимізм» щодо такої прихильності до прогнозу неблага, Г. Йонас стверджує, що більші песимісти ті, кому

досить визначити даність як погану чи нічого не варту, щоб ризикувати задля ймовірного її поліпшення [8, с. 59].

Це означає, що нинішні покоління відповідальні за своє життя, так і за те, щоб майбутні покоління взагалі могли би жити. Моральним кредо кожного має стати вимога: «Чини так, щоби наслідки твоєї діяльності були сумісними з підтримкою достеменно людського життя на Землі». Цей імператив свідчить про те, що кожна людина хоча й може ризикувати власним життям, але не має права ризикувати життям людства. Не має права й людство обирати небуття майбутніх поколінь на користь буття теперішніх і навіть ризикувати цим [8, с. 28]. Тому Г. Йонас вважає, що принцип глобальної справедливості, який не потребує доведення, треба визначити так: майбутнє взагалі має бути.

«Сфера відповідальності, – стверджує К. Маср-Абіх, – 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 углядіти цю самоцінність» [12, с. 95–96]. Відповідальність людини за цілісність її співбуття з природою, характеризує турботу людини за збереження та облагородження природного спільносвіту. Водночас відбувається моральне облагородження самої людини, гуманізація її мислення та діяльності.

Натомість у моральному універсумі відбулося знецінення життя в усіх його формах і проявах. Сучасна наука перебуває у тісному зв'язку з найбільш наукоємними технологіями, які є головною причиною виникнення ризиків і небезпек існування людства. Тож наука не повинна бути нейтральною щодо технологічних практик. Вона не лише відкриває нові перспективи використання знання, а й має вказувати на можливі наслідки, прогнозувати допустимі межі технологічних змін у доквіллі та в самій людині. Тому новий категоричний імператив, на думку Г. Йонас, має містити як норму передбачення і обмеження свободи технологічної людини (*technological man*). Можливість уникати великих ризиків технологій – неодмінна умова життя людства: як нинішніх, так і майбутніх поколінь.

Перша чверть двадцять першого сторіччя продемонструвала наддинамічний розвиток NBIC-технології. У сучасному світі, вважає В. Мельник, технологія стала визначальним чинником не тільки новітніх форм соціальної організації суспільства, а й чинником кристалізації та вибору цілей соціального розвитку. Нові технології відкривають раніше небачені можливості соціального поступу. Безперечно, технологічні інновації мають стати не самоціллю, а сприяти створенню відповідних умов духовного вдосконалення людини та інституалізації людством ефективних соціальних форм своєї організації для досягнення людиновимірних цілей [13, с. 44].

Водночас загроза екологічного колапсу вимагає від кожного індивіда взяти на себе відповідальність за нинішні й майбутні наслідки науково-технологічної діяльності. Визнаючи нагальність обмеження споживацьких інтересів нинішніх поколінь, А. Гор застерігає: «Ми повсякчас потураємо забаганкам свого покоління за рахунок усіх, хто прийде за нами. Ми взяли самих себе як одиницю етичного виміру, не тільки виразно відокремлену від природного світу, а й позбавлену почуття обов'язку перед іншими – і то не лише перед кимось у майбутніх поколіннях, але й дедалі більше перед сучасниками» [7, с. 241]. У сучасних умовах, на думку К.-О. Апеля, проблема полягає в тому, щоб обґрунтувати і довести можливість і розумність моральної відповідальності всіх людей (відповідно до їхньої компетенції та впливу) за інституції, включаючи і таку інституцію як правову державу [3, с. 419].

Висновок. Універсалістська етика І. Канта була відповіддю на виклики модерного суспільства. Його індустріальний поступ у горизонті приватного вибору дій і вчинків потребував моральних максим, яких би дотримувався кожен індивід. Кантівський категоричний імператив вимагав від кожного, щоб максима його поведінки набула статусу морального закону як безумовно обов'язкового для всіх.

Універсалістська етика відповідальності Г. Йонаса постала як відповідь на нестримний технологічний поступу людства задля його приборкання, щоб не стати його заручником із невідворотними наслідками. Принципи відповідальності орієнтують кожную людину розумно й мудро діяти в довкіллі, дбати про його збереження та охорону. Г. Йонас переконаний, що добровільне підкорення етиці відповідальності дасть змогу людині приборкати свою могутність, щоб ця могутність не обернулася для неї лихом. Захист від деградації довкілля – це гуманізація сьогодення й гідна перспектива для майбутніх поколінь. У контексті екзистенційних викликів і загроз, наголошує В. Мельник, саме філософія, «спираючись на раціонально обгрунтовані знання чи принаймні на раціональні форми критичного мислення, спрямована передусім на підтримку і збереження життя через удосконалення етично кваліфікованої індивідуальної і суспільної поведінки, конгруентної за сучасних умов із потребами локальних громад і взаємопов'язаного глобального світу» [11, с. 9].

Список використаної літератури

1. Апелъ К.-О. Ситуація людини як етична проблема / К.-О. Апелъ // У кн. : Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 231–254.
2. Апелъ К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність / К.-О. Апелъ // У кн. : Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 355–371.
3. Апелъ К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці / К.-О. Апелъ // У кн. : Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 413–454.
4. Бюлер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу / Д. Бюлер. – К. : Стилос, 2014. – 157 с.
5. Гюсле В. Велич і межі практичної філософії Канта // Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі. – К. : Лібра, 2003. – С. 19–51.
6. Гюсле В. Спроба етичної оцінки капіталізму // Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі. – К. : Лібра, 2003. – С. 120–144.
7. Гор А. Земля у рівновазі. Екологія і людський дух / А. Гор. – К. : Интелсфера, 2001. – 404 с.
8. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
9. Кайку М. Візії : як наука змінить ХХІ сторіччя / М. Кайку. – Львів : Літопис, 2004. – 544 с.
10. Кант І. Критика практичного розуму / І. Кант. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.
11. Людина і суспільство: філософські, психологічні та політологічні виміри. В 3 кн. Кн. 1. Переусвідомлення буття людини під впливом глобальних викликів: ідентичність і свобода самовираження. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2023. – 502 с.
12. Маєр-Абіх К. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільно світу / К. Маєр-Абіх. – К. : Лібра, 2004. – 196 с.
13. Мельник В. Науково-технічна раціональність в соціокультурному контексті / В. Мельник // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки, 2004. Вип. 6. – С. 41–48.
14. Мельник В. Філософія науки: знання, техніка, людина / В. Мельник. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2024. – 884 с.

15. Пінкер С. Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки і прогрес / С. Пінкер. – К. : Наш формат, 2019. – 560 с.
16. Фермеєрс Е. Очі панди. Філософське есе про довілля / Е. Фермеєрс. – Львів : Стрім, 2000. – 72 с.
17. Харарі Ю. Н. Людина Розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю.Н. Харарі. – Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2020. – 543 с.
18. Харарі Ю. Н. 21 урок для 21 століття / Ю.Н. Харарі. – К. : Вид-во Букшеф, 2023. – 416 с.
19. Шапіро Б. Смісл історії. Як розум і мораль зумовили велич Заходу / Б. Шапіро. – К. : Наш формат, 2022. – 208 с.

ETHICS OF RESPONSIBILITY IN CONTEXT KANT'S “CATEGORICAL IMPERATIVE”

Lyudmyla Ryzhak

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The paper presents a deep insight into the universalist ethics of Immanuel Kant, representing the ideal of a moral person in industrial society. The philosopher justified the ethics of modern society from the perspective of the subject's autonomy. According to his concept of autonomy, the choice of moral behavior should solely be made based on immanent criteria of rationality. The reason is the sole foundation for the significance of moral norms, which the philosopher defined as maxims of the “categorical imperative”. The research clarifies that the moral person of modern society seeks to rationally organize their life as a free individual, adhering to the moral law as an unconditional duty. Practical duty pertained to contemporaries, their behavior, and actions in direct relationships within the temporal horizon of the present.

The paper also analyzes the universalist ethics of responsibility by Hans Jonas, which presents the ideal of a moral person in a post-industrial (postmodern) society. The philosopher justified this ethics in the horizon of continuing the authentic existence of humanity. The research proves that technological civilization requires norms (maxims) that constitute moral responsibility for the lives of both present and future generations. The rational legitimation of imperatives for a technological civilization is argued based on Kant's “categorical imperative”. The unconditional imperative of modernity is that humanity must exist. Ethical principles categorically prohibit risking the life of any individual and humanity as a whole and uncontrolled technological experimentation with any form of life. It is stated that mastering the principles of universalist responsibility ethics will serve humanity's moral progress, self-preservation, and survival on Earth.

Key words: practical philosophy, universalist ethics of duty, categorical imperative, technological power of homo sapiens, universalist ethics of responsibility, principles of responsibility.