

17
И-75
П Р И Н Ц И П
ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

ГАНС ЙОНАС

Йонас Ганс (Jonas, Hans) – німецько-американський філософ, нар. в 1903 р. в м. Мюнхенладбасі (Німеччина), помер в 1993 у Нью-Йорку. В 1921-1928 рр. навчався в університетах Фрайбурга (у Е.Гуссерля та М.Гайдеггера), Берліна (у Е.Шпірангера, Е.Трьольча та Е.Мейера), Марбурга (у М.Гайдеггера та Р.Бультмана). В 1933 р. емігрував спочатку до Лондона, потім до Єрусалима. В 1940-1945 був солдатом британської армії. 1948-1949 – солдат ізраїльської армії, захищав Єрусалим. Після другої світової війни Йонас отримує професуру в університетах Канади, а з 1955 р. – в Нью-Йоркській школі соціальних досліджень, працює також запрошеним професором американських та німецьких університетів. 1987 р. – нагороджений премією миру Німецької книготоргівлі, 1992 – премією Ноніно (Percoto, Udine). Почесний доктор багатьох університетів США та ФРН.

Основні праці: Gnosis und spätantiker Geist. Teil I. Die mythologische Gnosis. Teil II; Von der Mythologie zur Mystischen Philosophie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934, 1954; Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

The Phenomenon of Life. Toward a philosophical Biology. New York: Harper and Row, 1963; Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1979; Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1985. Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1992.

Остаточно розкутий Прометей, якому наука надає не знані досі ще сили, а економіка – нечувані стимули, закликає до етики, щоб через добровільне підкорення їй приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом.

HANS JONAS

D A S P R I N Z I P
V E R A N T W O R T U N G

Versuch einer Ethik
für die technologische Zivilisation

u51480

541
17

ГАНС ЙОНАС

П Р И Н Ц И П В І Д П О В І Д А Л Ь Н О С Т І

У пошуках етики для
технологічної цивілізації

08/15/01

Переклад з німецької
Анатолій Єрмоленко
Володимир Єрмоленко

Нац. б-ка України ім. В.І. Вернадського
З обмінного фонду

Сумський державний
університет
БІБЛІОТЕКА

Київ
Лібра 2001

ББК 87.3
Й 75

Літературний редактор **Г. Лозинська**

Й 75 Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. — К.: Лібра, 2001. — 400 с.

ISBN 966-7035-40-9

H. Jonas. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. — Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1979. ISBN 3-518-22005-5

Це видання підтримано фондом OSI-Zug спільно з Центром видавничого розвитку Інституту відкритого суспільства (Будапешт) та Міжнародним фондом "Відродження" (Київ). (This edition was published with the support of the "Central European University Translation Project", sponsored by the Center for Publishing Development of the Open Society Institute — Budapest and the International Renaissance Foundation — Kyiv).

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von GOETHE-INSTITUT INTER NATIONES, Bonn, gefördert.

Це видання здійснено за фінансової підтримки Інституту Гьоте — Inter NATIONES, Бонн.

© Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1979

© Анатолій Ермоленко (передмова, розд. 1—4),
Володимир Ермоленко (розд. 5—6),
український переклад, 2001

© Післямова, Анатолій Ермоленко, 2001

© Оформлення, Видавництво "Лібра", 2001

ПЕРЕДМОВА

Остаточно розкутий Прометей, якому наука надає не знані досі ще сили, а економіка — нечувані стимули, закликає до етики, щоб через добровільне підкорення їй приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом. Попередження, що сучасна техніка є загрозою або тісно пов'язана з нею, — вихідна теза цієї книги. Воно не обмежується констатацією суто фізичних загроз. Підкорення природи, що мало на меті щастя людей, своїми надмірними успіхами, які поширюються й на природу самої людини, перетворилося на виклик людському буттю як такому. Усе тут нове, безпрецедентне і за своїм проявом, і за своїми масштабами. У досвіді попередніх поколінь, якому відповідала вся колишня мудрість щодо належної поведінки, ми не знайдемо чогось подібного до того, що здатна сьогодні зробити людина і що в змозі вона ще зробити, раз у раз удосконалюючи цю здатність. Тому колишня етика не вчить нас таким нормам “добра” та “зла”, які відповідали б цілковито новим модальностям могутності людини та її можливим проявам. Нова земля (Neuland) колективної практики, якої ми дісталися завдяки високим технологіям, залишається ще нейтральною територією (Niemandland) для етичної теорії.

У цьому вакуумі (що є наслідком і сьогоденного ціннісного релятивізму) здійснюється запропоноване нами дослідження. Що може правити за компас? Сама передбачувана загроза! В її майбутній заставі, в імовірності її планетарних масштабів і наслідків для людей, мають бути відкриті передусім етичні принципи, виходячи з яких можна вивести нові обов'язки новій могутності людини. Це я називаю “евристикою страху”: лише передбачуване спотворення людини допомагає нам зрозуміти людину, яку треба зберегти. Ми лише тоді знаємо, *що* поставлено на карту, коли ми знаємо, що воно *поставлено* на карту. Оскільки при цьому йдеться не тільки про долю людини, а й про образ людини, не тільки про її фізичне виживання, а й про цілісність її сутності, то це має бути етика, яка, виходячи за рамки здорового глузду, піклуватиметься і про перше і про друге, спираючись на благоговіння перед ними.

Обґрунтування такої етики, яка вже не може обмежуватися сферою безпосередніх людських стосунків, повинно мати своїм наріжним каменем метафізику, виходячи з якої тільки й можна поставити запитання, чому люди взагалі мають бути у світі: чому, отже, безумовно значущим є імператив, який вимагає забезпечити

існування людей і в майбутньому. Пригоди технології своїми надмірними ризиками примушують нас до якомога глибшого їх осмислення, чим і переймається ця книга, на протигагу сучасній позитивістській аналітичній філософії. Старі питання про відношення між буттям і належністю, причиною і метою, природою і цінністю мають бути онтологічно переорієнтовані, щоб по той бік ціннісного суб'єктивізму по-новому укорінити обов'язок людини в бутті.

Відтак саме цей, витлумачений на новий лад, обов'язок, що осягається поняттям *відповідальність*, і є, власне, темою дослідження. Проте етична теорія ще й досі мало займається новими феноменами у сфері моральності, щоправда, відповідальність не мала відповідного об'єкта. Адже наука, так само як і могутність людини загалом, були досить обмеженими, щоб передбачити віддалене майбутнє та усвідомити свій вплив на весь світ. Замість того, щоб займатися марними відгадуваннями віддалених непередбачуваних наслідків, етика звертала свою увагу на моральність безпосередньої діяльності, в якій мало поважатися право ближніх, які живуть поруч. Проте з огляду на наслідки розвитку технології етиці варто зосередитися на діях (причому вже не на діях окремого суб'єкта), які мають безпрецедентний каузальний вплив на майбутнє, супроводжуючи передбаченням, яке, звісно, хоча й не повне, проте перевершує усе попереднє. 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. Згідно із цими міркуваннями теорія відповідальності, якої досі бракувало, утворює серцевину цього твору.

З огляду на далекосяжний вимір майбутнього сьогоденної відповідальності впливає завершальна тема: тема *утопії*. Динаміка поступу у сфері технології, що має глобальне значення, імпліцитно містить у собі утопізм, принаймні як тенденцію, якщо не програму. І *одна* з сучасних етик, яка виходить з глобального образу майбутнього, *марксизм*, саме через техніку піднесла утопію до чітко окресленої мети. Усе це потребує ґрунтовної критики утопічного ідеалу. Оскільки ідеал завжди пов'язаний з найдавнішими мріями людства, а сьогодні намагається знайти в техніці ще й і засоби втілення мрії в практику, утопізм перетворився на одну з найнебезпечніших (суто ідеалістичних) спокус теперішнього людства. Цим прагненням, які не можуть бути досягнені, оскільки хиблять і екологічно, і антропологічно (перше можна показати, друге — філософськи обґрунтувати), принцип відповідальності протиставляє найважливіше завдання, яке приписує страх і благоговіння: з огляду на нездоланну двоїсту сутність свободи людини і попри інтервенцію її могутності зберегти неушкодженими її світ та її сутність.

доброзичливий, читач рукопису назвав мову подекуди навіть “старофранкською” і радив модернізувати її, змінивши стиль. Проте я не скористався цією порадою саме з огляду на фактор часу і браку наявності ідеального редактора. Усвідомлюючи, що я підходжу до вельми сучасного предмета за допомогою вкрай несучасної, навіть архаїчної, філософії, я не вважаю недоречним, коли подібне напруження позначатиметься і на стилі.

За час підготовки цієї книжки в Америці опубліковано деякі матеріали з різних розділів у вигляді статей. А саме: (з розділу I) “Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics” [“Технологія та відповідальність: роздуми над новим завданням етики”], *Social Research* 40/1, 1973; (з розділу 2) “Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future” [“Відповідальність сьогодні: етика майбутнього, що опинилося під загрозою”], *ibid.* 43/1, 1976; (з розділу 4) “The Concept of Responsibility: An Inquiry into the Foundations of an Ethics for our Age” [“Поняття відповідальності: обґрунтування етики сучасності”], in *Knowledge, Value, and Belief*, ed. H.T. Engelhardt & D. Callahan, Hastings-on-Hudson, N.Y. 1977. Я вдячний відповідним видавництвам за дозвіл використати оприлюднені матеріали у цьому і в майбутніх виданнях.

Насамкінець хотів би висловити вдячність також особам та установам, які сприяли підготовці цього твору. *The National Endowment for the Humanities* та *The Rockefeller Foundation* щедро фінансували академічну відпустку, під час якої готувався рукопис. У прекрасному усамітненні вілли Фойєрінг в Бет Іцхак (Ізраїль), яка надавала притулок багатьом науковцям, я зміг написати перший розділ. Великодушній господині, пані Гертруді Фойєрінг, в Єрусалимі, за це теж моя щира вдячність. З такою самою вдячністю згадую я й творче усамітнення, яке турботливо надавали мені друзі у своїх оселях Ізраїлю та Швейцарії, яке, триваючи не один рік, пішло на користь твору, коли географічна віддаленість від місця роботи якнайкраще захищала від надокучливості професорату у періоди канікул та відпустки.

У посвяченні названо тих, яким, згідно з духом книжки, воздається інше, ніж вдячність.

Нью-Рошель, Нью-Йорк, США

Ганс Йонас

Липень, 1979

1 СУТНІСНІ ЗМІНИ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Уся етика минулого — чи були це просто приписи, що слід, а чого не слід робити, чи визначення принципів для формулювання таких приписів, або визначення підстав, з огляду на які ми зобов'язані підпорядковувати свої дії цим принципам — повинна була мати такі, пов'язані одна з одною, передумови: (1) Становище людей, обумовлене природою самої людини та природою речей, за своїми принципами встановлено раз і назавжди. (2) На підставі цього не важко раціонально визначити людське благо. (3) Межі людських дій, а отже, й людської відповідальності, чітко окреслені. Своїми наступними міркуваннями я маю намір показати, що ці передумови втратили свою значущість, і конкретизувати ці міркування з приводу того, яке значення матиме цей факт для нашої моральності. Особливо це стосується мого твердження, що завдяки неухильному розвитку нашої могутності змінилася сутність людської діяльності; а оскільки етика має справу з діяльністю, слід зробити наступне твердження, що природа людської діяльності, змінюючись, потребує також змін і в етиці. Йдеться не лише про те, що нові об'єкти діяльності розширюють предметну сферу застосування правил поведінки, а про радикальніший висновок, а саме — про те, що якісно нова природа багатьох наших дій обумовлює цілковито новий вимір етичних критеріїв, які не були передбачені положеннями та канонами традиційної етики.

До нового виду спроможностей, які я маю на увазі, належать, звісно, спроможності сучасної техніки. Відповідно до мого першого твердження виникає запитання, у який спосіб ця техніка впливає на природу нашої діяльності і якою мірою діяльність, спричинена технікою, *відрізняється* від тих її якостей, які були їй властиві за всіх часів. Оскільки протягом усіх цих часів людина ніколи не обходилася без техніки, слід визначити, в чому полягає *відмінність* сучасної техніки від усіх колишніх її проявів.

I. ПРИКЛАД АНТИЧНОСТІ

Почнемо з відголоску про людську могутність і діяльність, що дійшов до нас із сивої давнини, в якому архетипово вже вчувається, так би мовити, технологічний мотив, — відомі слова хору з “Антигони” Софокла.

*Нечуване скрізь, та людина
з усіх найдивніша.
За штормом із півдня сиве долатиме море
під клекотом хвиль,
що вкруги над плечима здіймуться.
І Землю, найвищу з божеств, що втоми
і смерті не знає, вона, надавивши на леміш,
оратиме з року до року
з мулами та кіньми своїми.*

*Ось та, що в усьому майстерна,
та зграї обачних птахів бере у полон, хапає
з роду звірячого й ловить
дарунки соленого моря сітями хитрими.
Вмінням своїм невгамовним
стала володарем звірів — тих,
що блукають по пагорбах вільно;
змушує вкласти в ярмо
коня густогрив'я та шию бика,
що втоми не знає.*

*Навчається рясній промові
й думці вітроподібній
та почуттям, що тримають підвалини міста.
Вчиться притулок знайти
від спеки невітної
й списів дощу невгамовних.*

*Все вона вміє,
й жодне майбутнє застати не зможе
те вміння зненацька. Лиш смерті
не здатна вона обійти. Але ж від хвороб,
що колись-то були невгамовні,
знаходить вона порятунок.*

*І понад усі сподівання
приймає в дарунок
майстерність розумну —
вона з ним то зло зустрічає,
то благо своє віднаходить.*

*Шанує закони землі та право богів —
те, що клятвою скріплене.
Та шана й місто нагору підносить.
Бо ж міста позбавлений той,
хто зухвало мерзенне
запрагне чинити*.*

1. Людина і природа

Це тужливе схиляння перед могутністю людини розповідає про її владне й активне вторгнення в космічний лад, про зухвале підкорення людиною різноманітних сфер природи за допомогою своєї невтомної кмітливості, а також про те, що вона завдяки своєму мовленню, мисленню й соціальному почуттю вибудовує оселю власного людського буття, а саме — штучну будівлю міста. Підкорення природи і цивілізація людиною самої себе йдуть рука в руку. Обое спрямовані проти природних стихій: перше полягає в тому, що людина наполегливо оволодіває природою і її творіннями, друге — в тому, що в притулку міста і його законів вона утворює протилежний природі анклав. Людина є творцем свого життя як життя людського; вона підпорядковує обставини своїй волі і потребам, і ніколи, за винятком смерті, не буває безпорадною.

Проте в цьому гімні, в якому прославляється велич людини, вчувається й потаємніший, навіть тривожніший мотив, і ніхто не в змозі його заглушити. Залишається невисловленим, проте постає як самозрозуміле, усвідомлення того, що, незважаючи на всю велич своєї безмежної винахідливості, порівняно із цими стихіями людина все ще лишається мізерно малою. Саме це робить вторгнення людини в природу відчайдушним, а тому природа ще в змозі терпіти таку зухвалість. Усі вільності, які людина дозволяє собі у відношеннях з мешканцями землі, моря, повітря, залишають незмінною все-

* Ми даємо цей хор у нашому перекладі з німецької, мотивуючи тим, що уривок, перекладений Гансом Йонасом, містить деякі теми (зокрема тему міста), на яких він ґрунтуватиме свої подальші думки і які в перекладі Бориса Тена ("Антигона". Перекл. Бориса Тена//Софокл. Трагедії, 1989. — С.137—138) представлені не так явно. Тут і далі виноски, позначені зірочками, — примітки перекладача.

осягну природу цих *сфер* і не зменшують продукуючої їх сили. Людина не завдає їм справжньої шкоди, коли виокремлює своє маленьке царство з їхнього великого царства. Природні стихії зберігаються, тимчасом як людські починання — недовговічні. Хоч би як довго, рік у рік, орала вона своїм плугом землю — земля залишається вічною і невтомною. Її тривалому терпінню людина може й мусить довіряти, а до її циклів мусить пристосовуватися. Так само вічне і море. Хоч би яким було привласнення людиною його дарів, воно не спроможне вичерпати щораз відновлюваних морських багатств, човнами, що борознять його простори, йому не зашкодити, зануренням у його глибини його не вичерпати. Людина так само здатна знайти зцілення від усіх хвороб, лише смерті своєю хитрістю вона не в змозі уникнути.

Усе це означає, що вторгнення людини в природу дотепер, як вона сама це сприймала, були досить поверховими і безсилими, щоб порушити встановлену рівновагу (ретроспекція, проте, свідчить, що істина не така вже й проста). Проте ані в співі хору з “Антігони”, ані деінде не знайти пояснення того, що це лише *початок* і що велич майстерності й могутності людини ще попереду — а також, що людина осягається в нескінченних своїх перегонах на шляху до підкорення природи. І так далеко зайшла вона в підкоренні природи, і так багато, завдяки своєму живому розуму, вона в неї навчилася для олюднення свого життя, що її охоплює жах від власної зухвалості, як тільки вона починає це усвідомлювати.

2. “Місто” як людський витвір

Простір, що найкраще сприймається як рукотворний, є передусім місто. Його призначення — обмежувати, а не поширювати, і цим обмеженням встановлювати нову рівновагу у більшій рівновазі універсуму. Усе добре та зле, що виникло через людську винахідливість, належить людському анклаву, а не природі речей.

Непорушність універсуму, який не міг бути зруйнований людською експансією у своїх основах, тобто сутнісна незмін-

ність природи як космічного ладу, були реальною основою для всіх зусиль смертної людини, зокрема і її вторгнення в цей лад. Її життя протікало між сталим і плинним: сталою була природа, плинним — її власні витвори. Найбільшим із цих витворів було місто, яке людина ладна була зробити довговічним завдяки законам, які для цього були передбачені і які треба було поважати. Проте така штучно створена довговічність не була надовго запорукою певності. Як штучний витвір, що завжди був під загрозою, культурні витвори втрачали свою силу або викривлялися. У межах штучно створеного простору, при всій свободі, яку людина зробила своїм самовизначенням, свавільне не могло порушити фундаментальних умов людського буття. Більше того, навіть неусталеність долі людини була стійким чинником її становища. Випадок, щастя і дурість, які збалансовували всі людські починання, утворювали певний вид ентропії і врешті-решт надавали можливості приводити усі рішучі наміри до вічних норм. Держави досягали своєї могутності й занепадали, династії започатковувалися й минали, родини народжувалися й вироджувалися — жодна зміна не слугувала довготривалістю, а в підсумку, як компенсація усіх змін, залишалося становище людини, яким воно було здавна. Так і тут, у своєму власному витворі, у суспільному світі, людині мало що вдавалося контролювати, а її усталена природа залишалася незмінною.

І все-таки ця створена людиною цитадель, яка чітко вирізнялася від решти речей, ввірялась її піклуванню як постійна і єдина сфера людської відповідальності. Природа не була предметом відповідальності людини — вона сама піклувалася про себе, а також (за допомогою певних умовлянь і погроз) — і про людину: не етика, а здоровий глузд і винахідливість були їй протиставлені. Проте в “місті”, тобто в штучному суспільному витворі, де люди спілкуються одне з одним, здоровий глузд має з’єднатися з моральністю, оскільки остання є душею людського буття. Отож уся традиційна етика перебуває в цих межах людського спілкування, яким і відповідають масштаби людської діяльності.

II. ОЗНАКИ ДОТЕПЕРІШНЬОЇ ЕТИКИ

Відповідно до викладеного вище виокремимо ті ознаки людської діяльності, які матимуть важливе значення для порівняння з сьогодишнім станом речей.

1. Усі взаємини людини з навколишнім світом, відтак і з усією сферою *techne* (майстерності) були (за винятком медицини) етично нейтральні і з огляду на об'єкт, і з огляду на суб'єкт діяльності. Щодо об'єкта — оскільки майстерність лише незначною мірою потребувала співчуття до здатної до самозбереження природи речей, а тому не виникало питань щодо тривалої шкоди всій сукупності її об'єктів, природному ладу в цілому. Щодо суб'єкта — тому, що *techne* як діяльність усвідомлювалась як обмежена природною необхідністю, а не як самодостатній поступ до головної мети людства, в досягненні якої виражаються найвищі людські устремління та прагнення. Справжнє покликання людини утворює іншу площину. Коротко кажучи, дія на оточуючі людину об'єкти не мала етичного значення.

2. Значення етичної сфери обмежувалося безпосереднім спілкуванням людини з людиною, а також її ставленням до самої себе; уся традиційна етика *антропоцентрична*.

3. Щодо діяльності в цій сфері “людина” та її фундаментальне становище розглядалися за своєю сутністю як константи, а не як предмет перетворюючої *techne* (майстерності).

4. Добро або зло, якими й має перейматися діяльність, поставали в межах сфери діяльності, тобто в *практиці* як такій, або в безпосередніх її наслідках і не були справою далекосяжного планування. Ця близькість мети стосується і часового, і просторового виміру. Радіус діяльності був досить малим, термін передбачення, цілепокладання та обрахування наслідків — коротким, контроль за обставинами — обмеженим. Правильна поведінка мала свої безпосередні критерії і своє майже безпосереднє завершення. Довгий перебіг наслідків був утаємничений випадком, долею чи напередвизначенням. Відповідно й етика переймалася тим, що

присутнє “тут” і “тепер”, настановами, які встановлюються між людьми, типовими, повсякчасними ситуаціями приватного і суспільного життя. Людину вважали гідною, коли вона поєднувала ці настанови з чеснотами та мудрістю, культивує в собі відповідні здатності і, зрештою, упокорювалася перед незбагненим.

Усі заповіді і максими традиційної етики, хоч би як вони відрізнялись одна від одної за змістом, засвідчують цю обмеженість діяльності безпосереднім оточенням. “Люби ближнього свого як себе самого”; “Чини іншим те, чого волів би, щоб ті чинили тобі”, “Наставляй свою дитину на шлях істинний”, “Прагни ... шляхом розвитку досягти здійснення кращих можливостей твого буття як людини”, “Підпорядкувай своє особисте благо загальному благові”, “Ніколи не використовуй своїх ближніх лише як засоби, а завжди також як мету саму по собі” тощо. Можна завважити, що в усіх цих максимах суб’єкт дії і “інший” постають як сучасники. Це ті, які живуть сьогодні, спілкуються зі мною і мають певні вимоги до моєї поведінки, виказуючи їх своїми вчинками або ж утриманням від вчинків. Моральний універсум утворюють сучасники, і горизонт його 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, сильніший і слабший, чи в будь-якій іншій ролі, коли люди безпосередньо мають справу одне з одним. Уся моральність була окреслена цим ближнім горизонтом діяльності.

Звідси випливає, що *знання*, яке окрім усього необхідне моральній *волі*, аби гарантувати моральність поведінки, відповідає цим обмеженням: це не знання науковця чи фахівця, а таке знання, яке відкрите усім людям доброї волі. Кант пішов ще далі, говорячи, що “людський розум у моральній сфері, навіть при звичайнісінькому розсуді, легко може дійти вищого щабля правильності і ґрунтовності”¹; що “для того, щоб знати, як чинити, аби бути чесним, добрим і навіть мудрим та добродійним, не потрібно жодної науки або філософії ... (Здоровий глузд може) так само плекати надію

влучити в ціль, як і філософ”², “щоб знати, як мені чинити, аби моє прагнення було моральнісно добрим, я не потребую якоїсь глибокої проникливості. Не обізнаний зі звичним ходом речей, не пристосований до подій, які здійснюються у світі”, я, однак, можу знати, як мені слід чинити відповідно до морального закону³.

Не кожний теоретик етики заходив так далеко в применшенні когнітивного чинника моральної діяльності. Проте навіть коли цей чинник набуває набагато більшого значення, як, скажімо, в Арістотеля, де пізнання ситуації й того, що до неї стосується, корелюється з наочними вимогами досвіду й судження, це знання не має відношення до теоретичного знання. Звісно, воно містить у собі всеосяжне поняття про людське благо як таке, пов’язується з відповідними константами людської природи і людського становища, і це всеосяжне поняття блага може бути, а може й не бути виражено в теорії. Проте його практичне застосування потребує знання “тут” і “тепер”, а це вже не має жодного стосунку до теорії. Це, властиве доброчесності, знання (де, коли, з ким і як слід чинити) залишається в межах безпосереднього спонукання, у визначеному зв’язку з яким протікає дія як дія індивідуально діючого суб’єкта, і в цьому взаємозв’язку вона завершується. Те, що є “добрим” чи “поганим” у цій дії, дістає цілковите вирішення в межах цього нетривалого взаємозв’язку. Її авторство не викликає сумніву, її моральна якість є безпосередньою. Ніхто не може бути відповідальним за далекосяжні пізніші наслідки своїх сповнених бажання добра та блага дій. Куца рука людської могутності не потребує довгої руки знання передбачення. Зважаючи на цю куцість, перша була не більш винувата, ніж друга. Саме тому, що людське благо, яке, постаючи у своїй універсальності, було однаковою для всіх часів, його здійснення або нездійснення відбувалося в будь-якому часі, а постійним його осередком завжди була сучасність.

III. НОВІ ВИМІРИ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Усе це докорінно змінилося. Сучасна техніка підпорядкувала діяльність таким новим масштабам, з новим видом об'єктів, і такими новими наслідками, що в межах колишньої етики їх неможливо осягти. Слова хору з "Антигони" про "печувану", непомірну могутність людини мають сьогодні лунати по-новому під знаком абсолютно нової могутності; і закликів до індивіда поважати закони вже не досить. Богам також уже не сила своїм правом стати на заваді дивовижності людської діяльності. Звісно, старі приписи етики "ближнього" — приписи справедливості, щирості, чесності тощо — не втрачають своєї значущості в межах безпосередніх стосунків, у повсякденній сфері людських взаємин. Проте ця сфера відходить на задній план під тиском дедалі зростаючої сфери колективної діяльності, в якій діячі, дії та наслідки не є такими самими, як і в сфері безпосередніх стосунків, і яка внаслідок браку нормування цих чинників за допомогою етики потребує нового, не знамого досі виміру відповідальності.

1. Вразливість природи

Візьмемо за приклад першої найбільшої зміни в успадкованій картині світу критичну *вразливість* природи внаслідок технічної інтервенції людини — вразливість, яка не передбачувалася доти, доки не далася взнаки та шкода, якої було завдано природі. Це відкриття, шок від якого призвів до започаткування самого поняття, а з ним і науки, яка досліджує довкілля (екологія), змінив усі наші попередні уявлення про нас самих як каузального чинника в широкій системі речей. Ми стали усвідомлювати, 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 відповідальними, оскільки маємо над нею владу. До того ж — який це предмет! Порівняно з ним

колишні предмети людської діяльності на вигляд просто карлики! Природа як предмет людської відповідальності є чимось новим для етичної теорії. Якими тоді мають бути обов'язки? Чи мають вони виходити за межі утилітарних інтересів? Чи можуть вони обмежуватися звичайнісіньким здоровим глуздом, який приписує не вбивати курку, що несе золоті яйця, або не спилувати гілку, на якій хтось сидить (*man sitzt*)? Однак виникає питання щодо цього “хтось” (*man*), який тут сидить і який може впасти — хто це? І як обходитиме *мене те*, сидітиме він чи впаде?

Оскільки останнім предметним полем, яке робить інтерес до збереження природи *моральним* інтересом, є залежна від стану природи доля *людини*, то залишається ще місце для антропоцентричного спрямування всієї класичної етики. Хоча й різниця тут велика. Обмеженість ближнім і одночасним поступається місцем подовженню каузального ряду в просторі й часі, до чого призводить технічна практика, навіть коли прагнуть досягти ближніх цілей. Її необоротність у поєднанні з пов'язаними із цим масштабами вводить у мораль наступний, новий, порівняно з попередніми моральними системами, чинник. А саме — її кумулятивний характер: її наслідки додаються, отож умови для подальшої діяльності і буття вже не є тими самими, якими вони були напочатку, а повсякчас змінюються, і що далі, то більше залежать від того, що вже було зроблено. Уся традиційна етика враховувала лише не-кумулятивну поведінку⁴. Фундаментальна ситуація стосунків між людьми, у якій випробувалася чеснота і викривалося нечестя, постійно залишалася тією самою, і з неї знов і знов розпочинався кожний вчинок. Обставини, повторюючись, складали відповідні бінарні опозиції — мужність чи боягузтво, помірність чи надмір, правда чи брехня тощо — щоразу знов і знов продукували свої первинні умови. Вони залишалися незмінними. Навпаки, кумулятивне нарощування в прогресії технологічного перетворення світу безупинно змінює вже досягнені умови кожної дії, що обумовлює безпрецедентну ситуацію, за якої вивчення попереднього досвіду втрачає сенс. Більше того, кумуляція як така не лише змінює свій початок до невпізнанності, а й може поглинути

фундаментальні умови усього ланцюга, передумови самої себе. Усе це слід враховувати у волінні окремого вчинку, якщо цей вчинок має бути морально відповідальним.

2. Нова роль знання в моралі

За таких обставин *знання* постає як першочерговий обов'язок щодо всього наданого в його розпорядження, а отже, повинно відповідати каузальним масштабам нашої діяльності. Проте той факт, що насправді воно *може* й не відповідати цим масштабам, тобто знання передбачення може обмежитися технічним знанням, яке надає нашій діяльності могутності, набуває етичного значення. Безодня між силою знання передбачення і силою дії висуває нову етичну проблему. Осягнення непізнаного є зворотним боком обов'язку знання, а відтак і частиною етики, яка має стати дедалі необхіднішою для самоконтролю нашої надмірної могутності. Колишня етика не брала до уваги глобальні умови людського життя і віддалене майбутнє, навіть умови існування людського роду. Те, що сьогодні поставлено на карту саме це, вимагає, коротко кажучи, нового осягнення прав та обов'язків, бо жодна колишня етика і метафізика не запропонували для цього відповідних принципів, а про завершену доктрину годі вже й казати.

3. Власне моральне право природи

Отож ідеться про новий спосіб людської діяльності, який охоплював би дещо більше, ніж інтереси "людини", а саме — як можна досягти того, щоб наш обов'язок поширювався далі й виходив за межі антропоцентризму усієї колишньої етики? Принаймні ніхто вже не назве безглуздим запитання, чи не перетворилося навколишнє середовище, біосфера в цілому та її фрагменти, які підпорядковані нашій владі зокрема, в щось таке, що потребує нашої турботи і ставить перед нами моральні вимоги — і не лише задля того, щоб урятувати нас, а й задля самої себе, з її власного права. Якби

це було випадковим, тоді навряд чи можна було б помислити хоча б незначні зміни в принципах етики. Це означитиме, що слід шукати не лише благо людей, а й благо речей, що нас оточують. Таким чином, визнання "мети самої по собі" слід поширити за межі людської сфери і турботу про це зробити чинником людського блага. Такій опікувальній ролі навряд чи може нас навчити колишня етика (окрім релігії), а про властивий науці погляд на *природу* годі вже й казати. Більше того, наука саме з рішучістю своєї правоти, на яку здатна тільки теорія, відмовляє нам у тому, щоб вважати природу чимось самодостатнім, вона редукує природу до індиферентних визначень — закономірності й випадковості, а не розглядає як самоціль. Здається, внаслідок загрози цілісності світу життя природа німо волає збереження та жалю. Чи повинні ми прислухатися до неї, визнавати її вимоги як доконечні, санкціоновані природою речей, чи маємо вбачати в ній тільки сентимент, на який ми зважатимемо, коли захочемо і коли зможемо? Перша альтернатива, коли сприймати її серйозно в теоретичних імплікаціях, була б для нас потрібною, якщо ми хочемо змінити парадигму мислення і перейти через вчення про дію, тобто через етику, до вчення про буття, тобто до метафізики, на засадах якої прешті-решт повинна ґрунтуватися будь-яка етика. Цього умосяжного питання я поки що тут не торкатимусь, оскільки ми маємо залишити місце для роздумів про те, що природничі науки не висловлюють всієї істини про природу.

IV. ТЕХНОЛОГІЯ ЯК “ПОКЛИКАННЯ” ЛЮДСТВА

1. Зверхність *homo faber* щодо *homo sapiens*

Якщо повернутися до міркувань про специфічну сутність людини, то з’являється ще один додатковий етичний аспект, який стосується того, що *techne*, як людське устремління, перевершує свої обмежені у прагматичному сенсі цілі минулих часів. Колись, як відомо, техніка була відповідною даниною необхідності, засобом, виключно налаштованим на безпосередні цілі досягнення блага, а не шляхом до обраної людством мети. Сьогодні, у вигляді сучасної техніки, *techne* у своєму безмежному поступі змінила людство. У її значущій активності, в її поступі постійного піднесення над самою собою, прагненні оволодіти дедалі більшою кількістю речей намагаються вглядіти покликання людини, а її успіх щодо максимального панування над речами і над людиною сприймається як здійснення її призначення. Отже, триумф *homo faber* над своїм зовнішнім об’єктом є водночас і триумфом над внутрішньою природою *homo sapiens*, якою цей триумф і був обумовлений. Інакше кажучи й абстрагуючись від її об’єктиваций, технологія набуває етичного значення завдяки тому центральному місцю, яке вона зараз посідає в суб’єктивній меті життя людини. Її кумулятивна творчість, а саме — створення штучного довкілля, що постійно розширює свої межі, своєю чергою посилює ті особливі сили, які вона викликала: те, що вона вже створила, вимагає дедалі нових засобів її збереження та подальшого розвитку і винагороджується дедалі зростаючим успіхом — який знову-таки робить внесок у її владні домагання. У цьому позитивному зворотному зв’язку функціональної необхідності і винагороди — і в цій динаміці не останнє місце посідає гордість за успіх — один бік людської природи бере гору над усіма іншими, до того ж за їхній рахунок. Коли ніщо інше так не дається, як сам успіх, то ніщо інше так не захоплює, як

успіх. До того ж найбільше людину переповнює гордість за поширення своєї могутності, і якою мірою вона поширюється, такою мірою сили людини дедалі більше пов'язуються з її справою, супроводжуючись редукцією поняття людини та її буття. В образі, який вона створила про себе — у програмному уявленні, що і визначає, і віддзеркалює її актуальне буття, — постає людина, яка сьогодні дедалі більше є виробником того, що вона вже виготовила, і творцем того, що вона ще в змозі витворити, започатковуючи те (і це найголовніше), що вона ще здатна буде зробити. Проте хто “вона”, ця людина? Не ви і не я: головні ролі тут виконують не індивідуальний суб'єкт і не індивідуальна дія, а колективний суб'єкт і колективна дія; невизначене майбутнє є набагато значнішим, ніж сучасний простір діяльності, майбутнє, що утворює горизонт відповідальності. Це потребує імперативів нового типу. Якщо сфера виробництва проймає сутність діяльності, тоді моральність має перейматися сферою виробництва, від якої вона колись відійшла, і це вона має виконувати у формі суспільної політики. Питаннями такого обсягу і такої далекосяжності проєкції її заходів суспільна політика досі ще ніколи не займалася. Фактично, сутність людської діяльності, змінюючись, докорінно змінює і сутність політики.

2. Універсальне місто як друга природа та належність буття людини у світі

Відтак межу між “містом” (polis) і “природою” було ліквідовано (ist aufgehoben worden). Місто людей, утворивши анклав у світі, що оточує людину, поширюється на всю земну природу й узурпує її місце. Відмінність між штучним і природним світами долається, отож сфера природного поглинається сферою штучного і водночас продукує тотальний артефакт — витвори людини, що ввійшли у світ, витвори, які діють на неї і через неї, новий вид “природи”, тобто власну динаміку необхідності, з якою цілком по-новому конфронтує людська свобода.

Колись було сказано: *fiat iustitia, pereat mundus*, “правосуддя має відбутися, хоч би загинув увесь світ” — де “світ”, природно, означає анклав, що відновлюється в універсумі, який не може загинути; проте цей припис вже не є суто риторичним, оскільки через діяльність людини (байдуже, справедлива вона чи ні) загибель універсуму стала реальною можливістю. Питання, які досі ще не були предметом законодавства, входять в коло законів, що мусить встановити собі глобальне “місто”, аби світ залишився існувати для прийдешніх поколінь.

Те, що в майбутньому цей світ *повинен* існувати — світ, що відповідає людському покликанню — і що світ у цьому майбутньому має бути заселений гідними свого імені людьми, охоче визнається як загальна аксіома або як переконливе побажання умосяжної фантазії (так само переконливе і недоведене, як і настанова, що було б краще, якби світ існував, ніж якби він не існував); проте як *моральна пропозиція*, а саме — як практичний *обов’язок* щодо прийдешнього світу, віддаленого майбутнього і як принцип, що обумовлює сучасне рішення, ця настанова значно відрізняється від імперативів колишньої етики, які спроектовані на сучасність; і вона виходить на етичну сцену тільки тоді, коли у нас з’являються нові сили і новий радіус передбачення. *Присутність людини у світі* була одвічною і безперечною даністю, щодо якої будь-яка ідея обов’язку в людській діяльності була похідною. Тепер вона сама стала *предметом* обов’язку, який полягає в тому, щоб забезпечити для майбутнього першу передумову всіх обов’язків, а саме — наявне буття тих, хто тільки претендує на моральний універсум у фізичному світі, а відтак зберегти неушкодженим і фізичний світ як умову існування майбутніх людей.

V. СТАРІ ТА НОВІ ІМПЕРАТИВИ

1. Категоричний імператив Канта проголошує: “Чини так, щоб ти також міг воліти, аби твоя максима стала законом для всіх”. Оця модальність “міг” є інстанцією розуму та його згоди з самим собою: *передбачається* існування суспільства людських діячів (діючих розумних істот), діяльність має бути такою, щоб вона, не суперечачи сама собі, уявляла б загальну практику цієї спільноти. Зауважимо, що тут основоположення моралі, власне кажучи, є не моральними, а логічними: “мати змогу воліти” чи “не не мати змоги” виражає самоузгодженість або неузгодженість, а не моральне схвалення чи осуд. Проте немає *суперечності самому собі* в уявленні, що людство раптом припинить існувати, а тим самим і суперечності самому собі в уявленні, що щастя сучасних та наступних поколінь має досягатися за рахунок неіснування майбутніх поколінь, так само, як, зрештою, і в протилежному, що існування і щастя майбутніх поколінь має досягатися за рахунок нещастя і навіть знищення теперішніх поколінь. З *погляду логіки* принесення в жертву майбутнього задля сучасності не є вразливішим, ніж принесення в жертву сучасності задля майбутнього. Відмінність виявляється лише тоді, коли в одному разі ряд продовжується, а в іншому — ні. Однак те, що він *повинен продовжуватися* незалежно від розподілу щастя та нещастя, навіть коли йдеться про перевагу нещастя над щастям, і навіть аморальності над моральністю⁵, не можна вивести з правил згоди з самим собою *всередині* ряду, хоч би як довго чи недовго він тривав: його можна обґрунтувати лише поза ним і з припису, який йому передує у цілковито інший спосіб, врешті-решт — лише метафізично.

2. Імператив, який відповідав би новому типу людської діяльності і був би спрямований на новий тип суб’єкта дії, мав би звучати так: “Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі”, чи, якщо це висловити в негативній формі: “Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності не були руйнівними

для майбутньої можливості такого життя”, чи просто: “Не завдавай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на землі”, чи ще раз у позитивній редакції: “Занось до свого теперішнього вибору як спів-предмет твого воління цілісність людини в майбутньому”.

3. Цілком зрозуміло, що тут немає жодної раціональної суперечності, яка дала б підставу спростувати імперативи такого виду. Я *можу* воліти пожертвувати майбутнім благом на користь сьогоденного блага. З огляду на власну конечність я *можу* воліти й кінця людства. Не суперечачи самому собі, я *можу* замість нудного продовження безконечного існування як пересічної істоти обрати крайню форму власного самоствердження, влаштувавши пожежу і для себе, і для всього людства.

Проте цей імператив свідчить про те, що ми хоча й можемо ризикувати нашим власним життям, проте *не маємо права* ризикувати життям людства. Мабуть, Есхіл мав рацію, обираючи для себе самого недовге життя доблесного героя на протигагу довгому безславному і безпечному життю (проте маючи на увазі, що світ і надалі існуватиме і зможе дізнатися про його подвиги). Однак ми не маємо права обирати небуття майбутніх поколінь на користь буття теперішніх і навіть ризикувати цим. Чому ми не маємо такого права, чому ми навпаки маємо обов’язок щодо того, чого ще немає, а отже, й не містить “у собі” існування (що не існує, те не може мати *домагань* існування), — це теоретично обґрунтувати не легко і без релігії, мабуть, взагалі неможливо. Наш імператив бере це за аксіому, тобто без обґрунтування.

4. Цілком очевидно, що новий імператив розраховано швидше на суспільну політику, ніж на приватну поведінку, не встановлюючи останній каузального виміру, через який його можна застосувати. Кантівський категоричний імператив був спрямований на індивіда, і його критерій був наочним. Він вимагав від кожного з нас зважити, що сталося б, *коли* б кожен підніс *максиму* своєї теперішньої дії до принципу загального законодавства. Тобто, відповідно, згода з самим собою або незгода щодо такого *гіпотетичного* узагальнен-

ня постає перевіркою власного *приватного* вибору кожного з нас. Проте це було не складовою цих умосяжних міркувань, а лише ймовірністю того, що приватний вибір кожного фактично стане універсальним законом чи зробить внесок у те, щоб стати універсальним законом. *Реальні* наслідки тут взагалі не враховувались, а тому цей принцип був не принципом відповідальності, а принципом суб'єктивного самовизначення. Новий імператив викликаний іншою узгодженістю: не узгодженістю дії з самою собою, а узгодженістю *наслідків*, які з неї випливають, а саме — з подальшим продовженням людської діяльності в майбутньому. І пов'язана з ним “універсалізація” аж ніяк не є гіпотетичною, тобто не є суто логічним перенесенням індивідуального “я” на уявне, отже, на “всіх” (за принципом, “коли б кожний так чинив”), хто із цим аж ніяк каузально не пов'язаний: навпаки, дії, що підпорядковуються новому імперативу, а саме — дії колективного цілого, мають універсальний зв'язок у фактичному масштабі їхньої дії: вони “тоталізують” самих себе в прогресі своїх імпульсів і можуть спричинити зміни в загальному становищі речей. Лише це викликає необхідність морального обчислення *часового* горизонту, якого в логічних висновуваннях Кантового імперативу бракувало: тимчасом як останній екстраполює в завжди сучасний лад абстрактної відповідальності; наш імператив екстраполює в дійсне *майбутнє*, яке ми могли б передбачити як відкритий вимір нашої відповідальності.

VI. КОЛИШНІ ФОРМИ “ЕТИКИ МАЙБУТНЬОГО”

Можна заперечити, що приклад з Кантом — це граничний приклад етики переконання, і наше твердження про те, що вся колишня етика орієнтувалася на теперішній час як етика сучасників, спростовується різними етичними формами в минулому. Можна навести такі три приклади: спрямування свого земного життя до вічного спасіння душі аж до пожертвування власним щастям; передбачливе піклування законодавців та урядовців про майбутнє загальне благо; і, нарешті, політика, що спирається на утопію, яка передбачає готовність використати сьогоднішні покоління тільки як засоби для досягнення майбутньої мети або усунути їх як перешкоду для її досягнення — яскравим прикладом чого є революційний марксизм.

1. Етика потойбічної довершеності

Спільними рисами першого та третього з цих прикладів є те, що вони підносять майбутнє (якому приписується абсолютна цінність) над сучасністю і сучасність редукують до стану, який розглядається тільки як підготовка до майбутнього. Суттєва відмінність між ними полягає в тому, що в межах релігійного світогляду сьогоднішня діяльність не спричиняє майбутнє становище, а тільки характеризує особу в очах Бога, який, згідно з релігійною вірою, і є справжньою причиною майбутнього. Цією характеристикою особи є богоугодне життя, яке в собі є найкращим і найдостойнішим і аж ніяк не обирається лише задля можливого вічного блаженства — адже, якби останнє було головним мотивом вибору, життя втрачало б свою цінність і навіть свою спроможність характеризувати ту чи ту людину. Це означає, що життя тим богоугодніше, чим ненавмиснішою є сама богоугодність. Проте якщо запитати, в чому полягає сенс такої характери-

стики порівняно з відповідними життєвими приписами, то виявляється, що це ті самі приписи справедливості, любові до ближнього, ширості абощо, яких вимагала чи могла вимагати іманентна світові етика класичного типу. Отже, якщо ми звернемося до версії віри в спасіння душі, якою, якщо я не помиляюсь, є, скажімо, юдейська, то тут знову йтиметься про етику одночасності та безпосередності; і те, що є специфічним для етики, впливає не з потойбічної мети як такої, зміст якої взагалі важко собі уявити, а з того, як було визначено богоугодну справу, що повинна бути умовою для спасіння душі.

Щоправда, тепер умова за своїм змістом може визначатися так (і це перетворює її в “екстремні” форми віри в спасіння душі), що її здійснення аж ніяк не розглядатиметься як цінність сама по собі, а виключно як ставка в парі, з утратою чого (тобто за умови не досягнення вічного виграну) втрачалось б усе. Оскільки в цьому випадку жакливого метафізичного парі, який обмірковувався Паскалем, ставкою є все земне життя з усіма своїми можливостями досягнення щастя та самореалізації, саме *відмова* від них і є умовою для вічного спасіння. Сюди належать усі форми граничної аскези, що вбиває чуттєвість і заперечує життя, прихильники якої в разі, якби їхні сподівання не справдилися, були б введені в цілковиту оману. Від звичного, поцейбічного гедоністичного обчислення ризику своєї очікуваної відмови і часової відстрочки остання відрізняється тільки тотальністю свого непорозуміння і надмірністю шансів, які протистоять цій установці. Проте саме цією надмірністю і викликані всі спонукування до етики. Між кінцевим і безкінечним, плінним і вічним не існує відповідності, а отже, і смислової кореляції (тобто ані якісного, ані кількісного смислу, в якому одне впливало б з іншого); а щодо *цінності* цілей, обговорення якої мало б стати суттєвим чинником *етичного* рішення, то тут не можна досягти більшого, як позбавленого будь-якого конкретного змісту висловлювання, що саме вона і є абсолютною. *Етичний* думці повсякчас бракує необхідного *каузального* зв'язку між дією та її (очікуваним) наслідком, який не лише зумовлював би відмову від поцейбічного, а й

уможлилював би те, що її подальше здійснення неодмінно буде винагороджено.

Адже на запитання, *чому* радикальна відмова від поцейбічного життя вважається такою праведною, що надає можливість сподіватися на таку винагороду, або воздаяння, може бути тільки *одна* відповідь, що тіло буцімто гріховне, задоволення — зло, а світ — нечестивий, і в цьому випадку (так само як і в якомусь іншому, коли індивідуалізація як така є зло) знову-таки аскеза містить у собі дійсну інструментальність діяльності і шлях внутрішнього здійснення мети із власної дії, а саме — шлях від неправедності до праведності, від гріховності до святості, від рабства до свободи, від егоїзму до подолання егоїзму; й оскільки вона є такою, то аскеза уже сама по собі, за таких метафізичних умов, є *кращим* способом життя. Таким чином, ми знову-таки натрапили на етику безпосередності та одночасності — одну з найегоїстичніших і вкрай індивідуалістичних форм етики самовдосконалення, яка і в хвилини духовного прояснення, до чого спрямовані її зусилля, надає можливість вже сьогодні отримати майбутню винагороду як містичне переживання абсолюту.

Підсумовуючи, можна сказати, що оскільки весь цей комплекс потойбічного спрямування взагалі належить до етики (як він діє, зокрема, в “помірній” формі богоугодного життя як умови вічної винагороди), то він також підтверджує наше положення про спрямованість на сьогодення усєї колишньої етики.

2. Відповідальність політика за майбутнє

Тепер перейдемо до прикладів *іманентної світової* етики майбутнього, які належать до раціональної етики. Другим за чергою ми назвали передбачливе піклування законодавців та урядовців про майбутнє благо суспільства. Про *часовий* аспект, який нас тут цікавить, антична теорія мовчить, однак уже це мовчання є повчальним, зокрема незалежно від філософії можна зробити висновок про прославлення великих законодавців, таких як Солон і Лікурґ, або осуд таких

державців, як Перікл. Прославляння законодавця передбачає прославляння довгочасності його витвору, який, проте, не зорієнтований на недосяжне для сучасників далеке майбутнє. Його намір полягає в тому, щоб створити життєздатну політичну будівлю, і мірою її життєздатності є довговічність (до того ж незмінна, наскільки це можливо) створеного. Уявлялося, що краща та держава, яка є кращою також і для майбутнього, а за умови, що вона своєю сьогодишньою внутрішньою рівновагою гарантує майбутнє як таке, то природно, що і в майбутньому вона також краща, оскільки критерії доброго суспільного ладу (зокрема і довговічність) не змінюються. А не змінюються вони тому, що не змінюється сама природа людини, яка з її недосконалістю є складовою частиною концепції життєздатного суспільного устрою, а остання, своєю чергою, має бути чинником концепції мудрого законодавця. Отже, концепція життєздатного суспільного устрою спрямована не на ідеально довершену, а на реально кращу, тобто якомога кращу державу, яка сьогодні так само можлива, хоч і так само їй загрожує небезпека, як і в майбутньому. Саме ця небезпека, яка загрожує усім устроєм з боку безладдя людських пристрастей, окрім спорадичної фундаментальної мудрості законодавця, робить необхідною постійну мудрість урядовця. Проте Сократів закид щодо політики Перікла полягає не в тому, що його грандіозні заходи зазнали поразки, а в тому, що він такими грандіозними проектами (зокрема й початковими успіхами цих проектів) вже за часи свого правління запаморочив голови афінянам і розбестив добродесних громадян. Невдача Афін пов'язувалася не з прорахунками цієї політики, а з недосконалістю її засад, які і в разі "успіху" при ретроспективному погляді не стали б кращими. Те, що тоді вважалося благом, було б і сьогодні благом і цілком імовірно перейшло б у сьогодні.

Отже, прозорливість політика полягає в мудрості і в тому, якою мірою він присвячує її *сьогодню*. Це сьогодні існує не задля якогось там майбутнього, в майбутньому воно у кращому випадку тільки зберігається, а має бути так само виправданим, як і майбутнє. Довговічність постає побічним наслідком блага, яке існує вже тут і сьогодні. Звісно, полі-

тична діяльність на противагу приватній має більшу довгочасовість своєї дії і відповідальності, проте її етика, згідно з домодерною позицією, є не що інше, як етика, спрямована на сучасність, хоча й застосовується до життєвої конструкції більшої довгочасовості.

3. Новітня утопія

а. Таке становище змінюється лише з тим, що я назвав третім прикладом, прикладом утопічної політики, яка є цілковито новітнім феноменом і передбачає досі ще не знану динамічну есхатологію історії. Релігійні есхатології минулого ще не можна пов'язувати з таким випадком, хоча вони й були його передумовою. Скажімо, месіанізм не потребував месіанської політики, оскільки прихід месії був у волі Божій, а людська поведінка пов'язувалася з цією можливістю лише такою мірою, якою вона могла б бути гідною цієї події завдяки дотриманню тих норм, які приписувались їй незалежно від цієї перспективи. У колективний масштаб потрапляло те, що досі було виражено в особистісному масштабі через очікування потойбічного: "тут" і "тепер" хоча й визначались очікуванням кінця світу, проте не пов'язувались з його здійсненням. Це сприяло здійсненню тим краще, чим більше відповідала ця поведінка даному Богом закону, що доконечність його виконання закладена в ньому самому.

в. Щоправда, тут так само виникали крайні форми, в яких "поборники кінця" брали його здійснення у свої руки і останньою битвою прагнули запровадити в земних справах месіанське чи тисячолітнє царство, для якого, як вони вважали, настав час. Справді, деякі з хліастських рухів, особливо напередодні нового часу, наблизилися до утопічної політики, надто коли вони не вдовольнялися битвою і підготовкою шляху, а започатковували розбудову царства Божого, про яке вони мали *змістове* уявлення. Оскільки в цьому уявленні важливу роль відігравали ідеї рівності й справедливості, йому була вже властива і особлива мотивація модерної утопічної етики. Проте секуляризованій есхатології, тобто модерному

політичному утопізму, ще не властива глибока безодня між сьогоднішнім і прийдешнім, засобом і метою, діє і метою, що виявляється через покоління. Це ще етика сьогодення, а не етика майбутнього. Автентична людина вже існує, і в маленьких “громадах святих” також уже вбачається царство Боже, оскільки вони його втілюють, якою мірою це допустимо і можливо, у своєму власному осередку. Проте опір тим світським порядкам, які протистоять їхньому поширенню, здійснюється у вигляді очікування Єрихонського дива, а не як процес каузального впливу на історію. Останній крок до світської утопічної етики історії треба було ще зробити.

с. Лише з модерним *прогресом*, як фактом та ідеєю, з'являється можливість розглядати все попереднє як шабель до сьогоднішнього і все сьогоднішнє — як шабель до майбутнього. Якщо це уявлення (яке, як необмежене, не виокремлює в собі жодного стану як завершеного і кожному надає ознаку безпосередньої сучасності) пов'язується з секуляризованою есхатологією, яка поцейбічно визначає сформульованому абсолюту кінцеве місце в часі, і до цього додається уявлення про телеологічну динаміку процесу, що призводить до завершеного стану, тоді наявні понятійні передумови для утопічної політики. У положенні “небесне царство досягається вже на землі” (Гайне) передбачається уявлення про те, в чому полягатиме це земне небесне царство. Проте саме в цьому теорія показує очевидну беззмістовність, і в кожному разі, а саме у збідненні такого уявлення щодо досягнення людської історії, яке перед цим все робить посередником, тобто приречує усе на плинність, знецінює його власну значущість чи, в кращому разі, перетворює на засіб для досягнення автентичності, яка має ще витворитися, тобто на засіб для досягнення майбутньої мети, яка тільки і є значущою.

Насправді саме тут відбувається розрив з минулим, і вчення, яке цей розрив найадекватніше представляє, а саме марксистська філософія історії і відповідна їй етика діяльності, таким чином уже не відповідає їй тому, що ми говорили про налаштованість на сучасність колишньої етики і усталеність природи людини, що становить її підґрунтя. Діяльність здійс-

нюється задля майбутнього, яке не стане в пригоді ані діячам, ані жертвам, ані сучасникам. Обов'язок перед існуючим походить звідти, а не визначається щастям чи горем світу сучасників; і норми діяльності такі мінливі, навіть такі "несуттєві", як і стан, який має бути знятий вищим станом. Етика революційної есхатології усвідомлює себе як перехідну етику, тимчасом як власне етика (етика, якої ще не існує) повинна набрати чинності після того, як та створить для цього умови і тим самим подолає саму себе. Отже, йдеться вже про етику майбутнього з її далекосяжними прогнозами, з довговічністю взятої на себе відповідальності, масштабом предмета (усе майбутнє людство) і глибиною устремлінь (усе майбутнє ество людини) і, що хотілося б ще додати, з серйозним сприйняттям могутності техніки — остання не поступається значенням усьому тому в етиці, про що ми тут говоримо. Тим важливішим є визначення відношення між обома етиками, які, відповідаючи на безпрецедентний виклик модерну, зокрема на виклик технології, мають чимало спільного, особливо порівняно з домодерними етиками, хоча й досить відмінні одна від одної. Проте обговорення цього відношення має ще зачекати, доки ми не почуємо чогось вагомішого про проблеми та завдання, якими займається висунута нами етика і які поставлені перед нею дивовижним прогресом техніки: її влада над людською долею обігнала навіть владу комунізму, який, як усі інші, прагнув тільки використати її. Попередньо скажемо, що, тимчасом як обидві "етики" переймаються утопічними можливостями цієї технології, етика, яку ми досліджуємо, є *не* есхатологічною і в тому розумінні, яке ще належить визначити, антиутопічною.

VII. ЛЮДИНА ЯК ОБ'ЄКТ ТЕХНІКИ

Наше порівняння було порівнянням з історичними формами етики сучасності й безпосередності, для якої Кантова етика правила тільки за приклад. Під сумнів ставляться не лише її значущість у своїй сфері, а і її достатність для нового, що перевершує її, виміру діяльності. Наша теза полягає в тому, що нові види і масштаби діяльності вимагають відповідної їй етики передбачення і відповідальності, яка є так само новою, як і можливості, якими вона має перейматися. Ми вже пересвідчилися, що це можливості, які за доби техніки з'явилися з витворів homo faber. Проте ми ще не торкалися небезпечного потенціалу цих нових технічних витворів. Ми обговорювали *techne* лише стосовно його застосування щодо сфери людського *довкілля*. Однак і сама людина потрапила до сфери об'єктів техніки. Homo faber спрямовує свою майстерність на саму себе і робить себе готовою знову і знову винахідливо продукувати винахідників і виробників будучого. Така тотальна експансія її влади, яка розцінюється як цілковата перемога людини, таке підкорення природи мобілізує зусилля етичної думки, яка досі не мала у своєму розпорядженні альтернативи тому, що слугувало визначальними даностями людської конституції.

1. Подовження тривалості життя

Взяти хоча б для прикладу найфундаментальнішу серед цих даностей — смертність людини. Хто досі тільки не висловлювався щодо її бажаної і прийнятної міри? Що стосується її найвищої межі — “сімдесят років, а якщо поталанить, вісімдесят”, то хіба тут був якийсь суттєвий вибір? Її невідворотність була приводом для нарікань, смирення або марних, щоб не сказати безглузких, мрій про можливість її уникнути — і ніколи, навіть як виняток, не була вона предметом схвалення. Інтелектуальні фантазії Г.Б.Шоу або Джонатана Свіфта спекулювали щодо користі вимушеного без-

смертя (nicht-sterben-müssen) або прокляття можливості безсмертя (nicht-sterben-können). (Щодо другого, то Свіфт був поміркованішим.) Міфи та легенди обігрували ці теми, не ставлячи під сумнів підвалини незмінності, на що була спрямована молитва серйозного чоловіка разом із псалмоспівцями: “Навчи нас цінувати дні наші і дай нам для цього мудре серце”. Смертність людини не входила до сфери її впливу чи практичного рішення. Питання полягало лише в тому, як ставитися до цієї даності.

Проте сьогодні завдяки прогресу в біології, зокрема в дослідженнях клітини, з'явилася практична можливість протидіяти біохімічним процесам старіння і збільшити тривалість життя, можливо, навіть продовжити його на невизначений термін. Здається, смерть уже не є неодмінним атрибутом усього живого, а органічною помилкою, яку в принципі можна виправити, з нею можна домовитися чи бодай відкласти її. Здається, споконвічні мрії людства наблизилися до свого здійснення. І вперше перед нами з усією серйозністю постає питання: “Якою мірою це є бажаним? Якою мірою це бажано для індивіда і для суспільства?” Це питання зачіпає не більше і не менше як увесь сенс нашої кінечності, наше ставлення до смерті і всеосяжне біологічне значення балансу між смертю і продовженням роду. До цього питання додаються інші, практичніші питання, а саме — хто повинен мати доступ до такої благодаті: видатні особи з надзвичайними заслугами, особи високого суспільного становища і ваги? Ті, хто за це може заплатити? Кожний? Лише останнє було б справедливим. Однак за це треба заплатити на протилежному кінці, джерелом життя. Адже цілком зрозуміло, що в масштабі усього народонаселення ціною для подовження віку людей є пропорційне зменшення кількості тих, хто має прийти їм на зміну, тобто зменшення частки нового життя. У підсумку це призвело б до зміни пропорції, у якій би кількість людей літнього віку збільшувалася стосовно молоді. Добре це чи погано для загального становища людини? Виграв би від цього людський рід чи програв? І чи було б *справедливим* чи несправедливим не поступатися місцем молоді? Необхідність смерті пов'язана з народжува-

ністю: смертність є лише зворотним боком невичерпного джерела “народжуваності” (якщо скористатися терміном Ганни Арендт). Так було завжди; сьогодні ж слід визначитися щодо його значення в площині практичного рішення.

Уявімо граничну ситуацію: якщо ми подолаємо смерть, тоді ми будемо змушені припинити й розмноження, оскільки останнє і є відповіддю життя на смерть, отже, ми мали б світ похилих людей без молоді, світ уже відомих індивідів, позбавлений сюрпризів тих, хто ще не існував. Проте може саме у фатальній долі нашої смертності й полягає мудрість: одвічно й постійно обіцяє вона нам щось нове, пов’язане з безпосередністю, новаторством та завзяттям юності. У величезному розмаїтті нагромадженого людського досвіду саме цей досвід нічим не можна надолужити: нізачо не можна позбавити неповторного привілею вперше побачити світ новими очима, знов і знов пережити здивування, яке, згідно з Платоном, є початком філософії, відчутти допитливість дитини, яка зрідка переходить у дорослу жаждобу знання, аж доки вона не ослабне. Ось це починання-знов-і-знов (*immer-wieder-Anfangen*), яке може здійснюватися лише за рахунок постійно нового і нового завершення (*immer-wieder-Endens*), цілком може слугувати надією людства, його захистом від того, щоб не скотитись у нудьгу і рутину, і його шансом для збереження спонтанності життя.

Роль *memento mori* має бути переосмислена і стосовно окремого індивіда, і стосовно суспільства, а саме — до чого призвело б її відкладання на невизначений термін. Мабуть, є доконечна межа відведеного нам, необхідного для кожного з нас, терміну, який спонукає нас рахувати й цінувати наші дні.

Отже, могло б статись і так, що те, що здавалося б філантропічним подарунком науки людині, а саме — здійснення виплеканих з давніх-давен мрій про зняття прокляття смертності, завдало б шкоди самій людині. Незважаючи на мої відомі уподобання, я не вдаюся тут до пророцтв чи оцінок. Моя теза є простою — подарунок, про який ішлося, висуває питання, які ніколи не стояли перед практичним

вибором, і жодний принцип етики минулого, для якої сутність людини визначалась очевидними константами, не зміг впоратися з проясненням цих питань. І все-таки це прояснення — саме етики та її принципів, а не тиску інтересів — залишається вкрай потрібним.

2. Контроль за поведінкою

Те саме стосується й усіх інших квазіутопічних можливостей, які пов'язані з прогресом біології та медицини й переведенням їх, врешті-решт, у площину технічного втілення, що або вже реалізується, або принаймні проєктується. Серед цих можливостей контроль за поведінкою вже набагато ближче дійшов стадії практичної реалізації, ніж те, про що йшлося вище, і етичні питання, які він висуває, хоча і не такі глибокі, проте мають безпосередній стосунок до моральної концепції людини. І в цьому випадку новий вид інтервенції також виходить за межі старих етичних категорій. Останні не можуть стати нам у пригоді, скажімо, для того, щоб мати судження про психічний контроль засобами хімічного впливу або прямого електронного впливу на мозок імплантованими електродами, — це впливи, які започатковуються, сподіваємося, для пристойних і гідних цілей. Мішанина тих можливостей, які спрямовані на благо, і тих, які несуть загрозу, є очевидною, проте межу між ними не так легко встановити. Позбавлення душевнохворих пацієнтів мук і симптомів функціонального розладнання психіки здається безперечним благом. Проте від полегшення стану пацієнта (мета, що цілком узгоджується з лікарською традицією) існує прямий перехід до полегшення стану *суспільства*, зменшення тягаря складних проблем індивідуальних стосунків між його членами: це означає перехід від медичного до соціального застосування; і це відкриває неозоре поле з ризикованими можливостями. За умов загострення проблем панування і аномії у новітньому масовому суспільстві поширення методів такого контролю за межами медицини робить їх вкрай ефективними для досягнення мети соці-

альної маніпуляції. Тут ідеться про численні питання людських прав і людської гідності; конкретних відповідей вимагає складна проблема відношення між опікуванням, пов'язаним з позбавленням суверенності особистості, і опікуванням, яке приймається добровільно. Чи маємо ми право, застосовуючи у масовому порядку лікарські препарати, спонукати школярів до навчання і позбавляти їх таким чином автономної мотивації? Чи повинні ми долати агресію засобами електронного впливу на ділянки мозку? Чи повинні ми викликати відчуття щастя або принаймні відчуття радості за допомогою відповідної стимуляції відповідальних за почуття задоволення центрів мозку, тобто незалежно від предмета щастя або радості та від їх актуалізації в особистому житті і вчинках? Цих запитань може бути набагато більше. Підприємства можуть бути зацікавлені в деяких із цих технологій для підвищення продуктивності праці своїх працівників, цілком абстрагуючись від питань про примус чи згоду, а також від питання про небажані побічні наслідки. Щоразу, коли ми в такий спосіб обходимо довгий, гідний людини, шлях обговорення людських проблем і підміняємо його коротким замиканням знеособленого механізму, ми отримуємо дещо таке, що віддаляє нас від гідності особистості і робить ще один крок на шляху від відповідального суб'єкта до запрограмованої системи поведінки. Соціальний функціоналізм, хоч би яким важливим він був, — це лише один бік справи. Суттєвим є запитання: з якого типу індивідів має складатися суспільство, щоб зробити їхнє існування абсолютною цінністю. Десь протягом шляху зростання соціальної маніпульованості за рахунок індивідуальної автономії слід поставити запитання про цінність, питання про цінність зусиль усієї людської активності. Відповідь на них дається відповідно до образу людини, стосовно якої ми виконуємо обов'язок. Ми повинні по-новому переосмислити цю проблему у світлі того, що ми сьогодні з нею робимо або можемо зробити й ніколи досі ще не робили.

3. Генетична маніпуляція

Значно вищим предметним шаблоном застосування технології до людини є шабелі генетичного контролю над майбутніми людьми. Для побіжного обговорення цієї теми це занадто важливий предмет, а тому він висвітлюватиметься в окремому розділі “прикладної частини”. Тут слід лише вказати на зухвалі мрії *homo faber*, які можна узагальнити таким чином: людина воліє взяти у свої руки власну еволюцію з метою не лише збереження роду в його загалі, а й з метою його зміни й поліпшення за власним проектом. Чи маємо ми на це право, чи достатньо ми кваліфіковані для цієї творчої ролі — це найсерйозніше питання, яке має бути порушене людьми, які несподівано стали володарями такої доленосної могутності. Хто стане “іміджмейкером”, згідно з яким прообразом і на основі яких знань? Водночас постає також запитання щодо морального права експериментувати з майбутніми людськими істотами. Ці й подібні їм запитання, які вимагають відповіді *до того*, як мандрувати в невідоме, вказують на потребу вирішення найнагальнішої проблеми, а саме — якою мірою могутність нашої діяльності може бути опанована нами за допомогою понять дотеперішньої етики.

VIII. “УТОПІЧНА” ДИНАМІКА ТЕХНІЧНОГО ПРОГРЕСУ І НАДМІРНІСТЬ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

З погляду етики спільною ознакою всіх наведених прикладів є те, що ми можемо назвати “утопічною” рисою або її провідною утопічною тенденцією (*drift*), властивою нашій діяльності за умов новітньої техніки — незалежно від того, чи впливає вона лише на природу, що оточує людину, чи й так само на людську природу, і незалежно, врешті-решт, від того, спланована ця “утопія” чи не спланована. За характером і розміром ефекту снігової кулі технологічна могутність підштовхує нас до руху вперед до таких цілей, які досі становили зміст утопії. Інакше кажучи, технологічна могутність перетворила те, що було звичною, випробуваною і навіть просвітницькою справою спекулятивного розуму, в конкуруючі плани для здійснення проєктів, і, вибираючи між ними, ми змушені вибирати також між екстремами віддалених і великою мірою невідомих наслідків. Перше, що ми справді можемо сказати про них, є, власне, їхня межовість: вони стосуються всього становища природи на нашій планеті і того способу творення, який мав її заселити чи не заселити. Неминучий “утопічний” масштаб новітньої технології призвів до того, що чіткий вододіл між орієнтацією на повсякденне й орієнтацією на “конечні цілі,” між спонуканнями до звичного здорового глузду і спонуканнями до проясненої мудрості постійно скорочується. Сьогодні ми вже живемо в сутінках незапланованого спільно побудованого автоматичного утопізму. Ми постійно сперечаємося щодо конечної перспективи, позитивний вибір якої потребує вищої мудрості, — не припустима ситуація для людини загалом, якщо їй не дано цієї мудрості, і для сучасної людини зокрема, коли вона заперечує навіть існування її предмета, а саме — існування абсолютних цінностей та об’єктивної істини. Нам якнайбільше потрібна мудрість саме тоді, коли ми якнайменше в неї віримо.

Отже, якщо новий характер діяльності вимагає, згідно з масштабами нашої могутності, нової етики далекосяжної

відповідальності, тоді від імені саме такої відповідальності потрібен новий вид покірливості — покірливості не тому, що ми такі маленькі, як були колись, а внаслідок надмірної величі нашої могутності; покірливості для того, щоб упоратися з ексцесами нашої могутності, передбачити її, оцінити й мати про неї відповідні судження. З огляду на квазієсхатологічний потенціал наших технологічних процесів саме незнання про остаточні наслідки стає основою для відповідальної рефлексії. Така рефлексія за значенням постає другим після мудрості чинником.

Наступним, вартим уваги, аспектом конче потрібної нової етики відповідальності за віддалене майбутнє й обґрунтуванням цього аспекту є сумнів щодо правочинності представницького уряду ухвалювати нові вимоги, виходячи з принципів і нормативних процедур. Адже відповідно до цих принципів і процедур враховуються і постають як значущі лише *сьогоднішні* інтереси. Для них є обов'язковими лише громадські авторитети: це той спосіб, яким конкретно здійснюється дотримання прав (на відміну від їх абстрактного визнання). Проте "майбутнє" не представлено в жодному з органів. Воно не є силою, вага якої була б покладена на шальки терезів. Неіснуюче нема кому лобіювати, а ще ненароджені просто безсилі. Отже, обов'язок звітувати перед ними з самого початку не має під собою політичної реальності в сучасному процесі ухвалення рішень, і коли вони зажадають цього звіту, нас, винних, уже не буде.

Таке становище загострює старе запитання про владу мудрості чи про силу ідей у політичній сфері, коли вони не пов'язані з егоїзмом. Яка *сила* повинна представляти майбутнє в сьогоденні? Це питання для політичної філософії, щодо якої я маю власні, цілком імовірно, химерні й вельми непопулярні ідеї. Останні ми поки що облишимо. Адже перш ніж з усією серйозністю ставити питання про практичне застосування етики, нова етика має створити свою *теорію*, на її приписах і заборонах обґрунтувати систему "ти повинен" і "ти не повинен". Це означає, що питанню про силу дії чи силу впливу майбутнього на сьогодення передують питання, яка *позиція* чи яке *знання цінностей* повинно представляти майбутнє в сьогоденні.

ІХ. ЕТИЧНИЙ ВАКУУМ

Продовжимо те, на чому ми зупинилися. Рух сучасного знання у вигляді природознавства наділив нас тією силою, що її застосування потребує регулювання за допомогою норм, та на додаток той самий рух вимив принципи, з яких можна було вивести норми, а тому зруйнував саму ідею норми як таку. Та він не знищив, на щастя, почуття норми і навіть певних норм. Проте це почуття стає непевним, коли йому суперечить хибне знання, позбавляючи його будь-яких прав. І без цього це почуття опинилось у скрутному становищі порівняно з гучними домаганнями, які походять від почуття жаху і страху. Ще й сьогодні воно змушене соромитися себе як таке, що необґрунтоване і що навіть не може бути обґрунтованим порівняно з доведеним знанням. Спочатку завдяки цьому знанню ціннісно “нейтралізується” *природа*, а згодом і людина. Тепер ми, роздягнені нігілізмом, хапаємо дрижаків, коли величезна могутність поєднується з величезною порожнечою, величезна спроможність — з якнайменшим знанням про те, для чого все це. Виникає запитання, чи можемо ми без відновлення цілковито знеціненої науковим просвітництвом категорії священного мати етику, яка стримувала б надмірні сили, які ми сьогодні маємо у своєму розпорядженні і які ми й надалі змушені будемо використовувати й удосконалювати? Часто-густо найкращим заміником справжньої чесноти і мудрості в тих ситуаціях, коли нам справді щось загрожує, коли ми звертаємося до самих себе, є жах (Angst); проте цей засіб не спрацьовує у віддаленій перспективі, про яку тут передусім ідеться, принаймні початки в їх малізні завжди здаються невинними. Тільки острах (Scheu) перед порушенням священного, незалежно від розрахунків страху (Furcht) і незважаючи на непевність, має ще віддалені наслідки. Проте релігія, якої вже немає, не може звільнити етику від її завдання. Та незалежно від того, існує релігія як визначальний для людини факт чи ні, про етику слід сказати те, що вона має бути. Вона повинна бути, оскільки люди діють, а етика саме і необхідна для впорядкування діяльності лю-

дини і для регулювання її могутності. Тому вона тим більше повинна бути, чим значнішими є сили діяльності, які вона має регулювати. Так само як і масштаб, принцип упорядкування має відповідати характеру того, що впорядковується. Таким чином, нові можливості діяльності потребують і нових правил етики і, можливо, навіть нової етики. “Ти не повинен вбивати” говорили тоді, коли людина мала силу вбивати — коротко кажучи, коли люди справді вбивали. Це здійснюється лише під тиском звичаїв (діяльності) і того факту загалом, що вже є прецедент, без якого нічого було б забороняти, що етика як регуляція такої діяльності виходить на передній план відповідно до критеріїв добра чи дозволеного. Такий тиск впливає з нових технологічних можливостей діяльності людини, коли в її розпорядження дано наявне буття. За своєю природою ці можливості — ще раз звертаю на це увагу — насправді є абсолютно новими, а тому вони за своїми потенційними наслідками насправді не можуть бути морально нейтральними. Отож їхній тиск означає, що в етиці так само слід шукати те нове, що могло б відповідати значенню цих можливостей, проте передусім саме на противагу того тиску воно могло б бути теоретично обґрунтовано як значуще. Відповідність передумовам, а саме те, що колективно-кумулятивно-технологічна діяльність за своїм предметом, а також і масштабами є *новою*, і те, що вона за своїми, незалежними від усіх наявних намірів, наслідками етично вже не є *нейтральною*, ми й показали на початку. Проте, власне, цим уперше й започатковується завдання шукати відповіді на ці запитання.

2 ПИТАННЯ ПРО ПРИНЦИПИ ТА МЕТОДИ

I. ІДЕАЛЬНЕ ТА РЕАЛЬНЕ ЗНАННЯ В “ЕТИЦІ МАЙБУТНЬОГО”

1. Першочергове значення питання про принципи

Коли ми підходимо до завдання побудови теорії, постають два питання: у чому полягають засади тієї етики, якої вимагає новий характер діяльності? І які перспективи того, щоб предметна сфера, яку вона представляє, була трансформована в конкретні практичні заходи людей? Перше питання належить до вчення про принципи моралі, друге — до вчення про їхнє застосування. Це стосується нашого випадку, оскільки він торкається суспільної діяльності, теорії політики. Значущість політично-практичних питань виявляється в тому, якою мірою зачіпають вони віддалені у часі благо чи потреби, про які набагато важче говорити, ніж про сьогодишні благо та потреби; і яким чином за допомогою доступного небагатьом знання можна впливати на діяльність багатьох. Проте саме задля цього впливу, до чого зрештою зводиться все інше, це знання й має бути захищене від підозр у свавіллі, тобто воно не може бути зведене до емоцій, а повинно бути теоретично обґрунтоване на основі достеменного принципу. (Або віра, на якій ґрунтується знання цінностей з усіма його вимогами, має бути добре виваженою вірою.) Звідси першочерговим є питання про принципи, якнайкраща відповідь на яке, абстрагуючись від суто теоретичного інтересу, має і практичне значення щодо авторитету цих принципів. Завдяки цьому, обстоюючи свої міркування, можна дійти обґрунтованих умовиводів, для яких замало простої ясності та чуттєвої вірогідності висловлювань на кшталт тих, що ми повинні перейматися майбутнім людства й планети в цілому. Цілком природно і ненадуманно виникає запитання: “чому?” І якщо ми повинні дати на нього відповідь (звичайно, неповну), ми не маємо підстав говорити про етику обов’язку, і найбільше, чого ми можемо досягти, це спиратися на силу

переконання наших почуттів. Але цього недостатньо тоді, коли ми переходимо від (несуперечливого і навіть узгодженого) принципу, який полягає в тому, що майбутнє взагалі повинно бути (цей принцип не потребує доведення, оскільки він є шонайпершим початком усього), до конкретніших положень про те, що майбутнє має бути саме таким, а не іншим. У цьому випадку запитання: “чому? На підставі чого ми звертаємося саме до цих, а не до якихось інших уподобань і навіть більше — до будь-якого положення загалом?” справедливо виникають дедалі частіше. Досягнення істини (а саме це і є справою філософського знання) передує всьому іншому.

2. Емпірична наука про далекосяжні наслідки технічної діяльності

Проте одразу після цього на передній план виходить зовсім інша істина, яка є справою наукового знання. Це істина щодо вірогідності майбутнього становища людини й світу, яку слід аналізувати на підставі тих, перших, філософських істин. А відштовхнувшись від них, дати оцінку також і сучасним діям, на основі ймовірного впливу яких екстраполюються дійсні, вірогідні або можливі наслідки. Це (все ще теоретичне) реальне та евентуальне знання стосовно емпіричної сфери міститься між ідеальним знанням етичного вчення про принципи і практичним знанням про політичне застосування, яке тільки й може оперувати цими гіпотетичними даними про очікуване — а отже, про те, чому треба сприяти, а чого треба уникнути. Відтак має утворитися наука гіпотетичного передбачення, “порівняльна футурологія”.

3. Внесок цієї науки в знання про принципи: евристика страху

Проте звідси аж ніяк не випливає, що ця проміжна неодмінна і конкретизуюча ланка справді відокремлена від пов’язаної з принципами частини; швидше саме тут вона і є евристично необхідною. Так, ми не знали б про те, що життя

є священним, якби не було вбивства, і заповідь “Не вбий” висвітлює цю священність; і не цінували б правдивості, якби не було брехні, не цінували б свободу, якби не було неволі і таке інше. Ця обставина сприяє також нашим пошукам етики далекосяжної відповідальності, яка жодне сьогоднішнє порушення в реальності не лишала б поза увагою, вперше вводячи в *усталене* досі поняття людини її *ймовірне знищення*. Отже, нам потрібна *загроза* образі людини — загроза цілком специфічного характеру, — аби ми, жахаючись цього, пізнали б істинний образ людини. Оскільки небезпека невідома, невідоме й те, що і чому слід захищати: отож знання походить усупереч усій логіці і методиці. Ми лише тоді дізнаємося про те, *що* поставлено на карту, коли знаємо, що воно *поставлено* на карту.

Отож зрозуміло: пізнати *malum** незрівнянно легше, ніж пізнати *bonum***; *malum* безпосередніше, нагальніше, передбачає набагато менше розбіжностей у думках, і передусім воно природне: проста наявність поганого нам загрожує, тимчасом як *bonum* — непомітне, і без рефлексії (до якої ми повинні мати особливе спонукання) може залишатися непізнаним. Щодо зла, коли нам доводиться його зазнавати, ми не маємо сумніву; щодо добра ми здебільшого впевнені лише тоді, коли уникаємо зла. Хто знає, чи співали б ми хвалу здоров'ю, якби не знали хвороб, чи можна знати чесність, не знаючи шахрайства, а мир — без війни. Чого ми *не* хочемо, ми знаємо ліпше, ніж чого хочемо. Тому філософія моралі мусить спершу просити поради у наших страхів, а не в наших бажань, аби знати, що ми насправді цінуємо¹. І хоча те, чого ми найбільше боїмося, не доконечно є найстрашнішим, а його протилежність — вищим благом (яке швидше може бути цілком вільним від протиставлення неблагу), — відтак хоча евристика страху і не є останнім словом у пошуках блага, вона неодмінно є першим словом і повинна використовуватися в повному обсязі свого впливу у сфері, де так мало слів, які б нам могли стати в пригоді.

* зло (лат.)

** благо (лат.)

4. “Перший обов’язок” етики майбутнього: створення уявлення про далекосяжні наслідки

Саме тоді, коли цього слова бракує, його неодмінно слід знайти, і чинник страху тут безперечно незамінний. Це той випадок у нашому пошуку “етики майбутнього”, коли саме цим страхітливим є ще не пізнане, що не має аналогій ні в минулому, ні в теперішньому досвіді. Відтак уявне *malum* мусить перебрати на себе роль пізнаного *malum*, і це уявлення є не просто уявленням, а мусить бути спроектовано: тобто обмірковане творення цього уявлення постає першим, так би мовити, основним обов’язком шуканої нами етики.

5. “Другий обов’язок”: мобілізація відповідного уявленню почуття

Проте здається, що *malum* уявне, оскільки воно не є моїм, то воно й не викликає такого самого страху, як те, що дається мені в досвіді і саме мені загрожує. Тобто так само важко уявити собі те, що загрожує, як і страх перед ним, саме як страх як такий. Уявити собі це не так просто, як здавалося Гоббсу, який на противагу любові до *summum bonum** робить вихідним пунктом моралі страх перед *summum malum*** , а саме — страх перед насильницькою смертю. Це цілком зрозуміло, те, що нам безпосередньо загрожує, і викликає надзвичайний страх як мимовільну, вимушену реакцію властивого нашій натурі почуття самозбереження. Уявна доля майбутніх людей (не кажучи вже про долю планети, яка не обходить ні мене, ні будь-кого, хто зв’язаний зі мною або любов’ю, або якимись іншими стосунками) не має такого впливу на мою душу; а проте вона “повинна” його мати, тобто *ми* повинні надати їй впливу на нашу душу. Однак тут не йдеться, як вважав Гоббс, про якийсь “патологічний”

* вище благо (лат.)

** вище зло (лат.)

страх, який цілковито охоплює нас (у цьому ми приєднуємося до Канта); ми, натомість, маємо на увазі умосяжний страх, який є нашою власною позицією, нашим власним витвором. Прийняття цієї позиції, тобто схильність до того, щоб бути готовим враховувати згодне благополуччя або неблагополуччя прийдешніх поколінь, є другим після першого "провідним" обов'язком шуканої етики, який ми маємо тільки усвідомити. Визначивши це, ми дійшли думки, що слід привчатися до відповідного страху. Зрозуміла річ, доконечний характер обох фундаментальних принципів укорінений у фундаментальному етичному принципі, який повинен бути вже відомим і визнаним, а тим самим бути саме тим, чого від нього вимагають, тобто має бути визнаним саме як обов'язок. Про це згодом.

6. Непевність проєкцій майбутнього

Повернімося ж знову до висунутого нами умосяжного обов'язку. Ми говорили, що шукана істина має бути справою наукового знання: так само, як і підприємницькі дії (Unternehmungen), далекосяжні наслідки можуть бути забезпечені лише наукою і повинні пізнаватися за допомогою екстраполяції; ця екстраполяція вимагає принаймні такого ж рівня науки, яким він є і в підприємстві. Але насправді він вимагає ще вищого рівня. Адже те, з чим має справу технічна цивілізація стосовно своїх витворів, достатнє для близьких прогнозів, воно недостатнє для далекосяжних прогнозів, які потребують етично обумовлених екстраполяцій. Надійності, що її має перше, без якої не в змозі функціонувати технологічне підприємство, все ще бракує другому. Чому це так, ми не будемо тут аналізувати. Назвемо тільки сукупну складність (Komplexität) чинників суспільства та біосфери, яка посоромить будь-яке обчислення (навіть електронне); суттєву, сповнену несподіваностей, незбагненність людини; та непередбачуваність майбутніх відкриттів, тобто відкриттів, які не можна запрограмувати заздалегідь. Про це йтиметься згодом. Принаймні потрібна нам екстраполяція вимагає значно вищого, ніж технологічний,

рівня науки, який відповідав би цій складності; і оскільки цей рівень є оптимальним для наявної науки, то шуканого знання ще не існує, як не існує й попереднього уявлення про це знання, і найбільше, чого можна досягти, — це узагальнити ті знання, які маємо у своєму розпорядженні.

7. Знання про евристичні можливості вчення про принципи

Проте це не є перешкодою для передбачення вірогідного чи бодай можливого остаточного результату; і чисте знання про *можливості*, яке недостатнє для передбачення, є цілком достатнім для евристичної казуїстики, яка застосовується в етичному вченні про *принципи*. Її засобом є розумові експерименти, які не тільки гіпотетичні у своїх припущеннях (“якщо зробити це, тоді впливає це”), а й кон’єктуральні в умовиводі від *якщо* до *тоді* (“...тоді може впливати таке”). Вони дають зміст, а не вірогідність, як і уявлення про те, що може впливати (“тоді”), у світлі якого можуть бути побачені досі незнані, або навіть неуявлювані принципи моралі. Сама можливість викликає потребу і рефлексію щодо цілком уявної можливості доступу до нової істини. Однак ця істина належить ідеальній сфері, тобто є справою *філософського* знання, так само як воно було справою обґрунтування першого принципу; і її надійність не залежна від рівня вірогідності наукових проєкцій, які надають їй парадигмальний матеріал. Ця істина може мати останні підтвердження або в самоочевидності розуму, або в апіорі віри, або в метафізичному вольовому рішенні — її висловлювання аподиктичні, тимчасом як висловлювання на підставі розумових експериментів можуть у кращому випадку претендувати на ймовірність. Цього досить, коли вони мають правити не за засіб доведення, а за засіб наочності. Отож ідеться про уявну казуїстику, яка на противагу казуїстиці в праві і моралі слугує не перевірці вже відомих принципів, а віднаходженню і відкриттю ще невідомого. Серйозним засновком “science fiction”* є висування

* наукової фантастики (англ.)

таких розумових експериментів, результати яких можуть мати евристичну функцію (для порівняння можна навести твір О.Гакслі “Цей прекрасний новий світ”).

8. Позірня неможливість застосування принципів до суспільно-політичної сфери

Щоправда, ненадійність прогнозів майбутнього, яка для вчення про принципи ще припустима, стає слабким місцем тоді, коли вона має перейняти на себе роль провісника прогнозів, а саме — в практично-політичному застосуванні, яке взагалі (в нас буде ще нагода переконатися в цьому) не лише з погляду теорії, а й з погляду практики, є найслабкішим місцем усієї системи. Оскільки в такому разі уявні остаточні наслідки мають диктувати рішення про те, що сьогодні слід робити і чого слід уникати, потрібна згадувана надійність прогнозів, щоб відмовитися від бажаного й надійного близького результату задля не досить точного віддаленого результату. Зокрема це тоді важливо, коли розміри небажаних далекосяжних наслідків настільки переважають бажані близькі наслідки, що тим самим будь-яка непевність щодо їхньої вірогідності має звестися нанівець. До того ж “суто можливе” проєкцій, яке невіддільне від теоретичної слабкості всіх наявних методів екстраполяцій, легко вмирає, оскільки воно, певна річ, означає, що можливе й інше. Адже хтось міг би сказати — “так само можливо”, і тоді щоразу інтереси, схильність і думку можна підпорядкувати своєму проєкту, віддаючи йому перевагу перед іншими можливими прогнозами, або ірраціональним рішенням відкинути їх усі, оскільки ми взагалі надто мало знаємо, щоб поступитися відомим задля невідомого; зрештою це пов’язано з тим, що має ще минути якийсь час, щоб “ми” (точніше, ті, хто прийде згодом) побачили, що з цього вийде. Проте тим самим і казуїстика у свідомості може призвести до нерішучості прогностики щодо своєчасного застосування, внаслідок чого найкращі принципи залишаться марними, аж доки не стане занадто пізно.

II. ПЕРЕВАГА ПОГАНИХ ПРОГНОЗІВ НАД ХОРОШИМИ

Втім, саме ця непевність, яка загрожує знецінити моральну відповідальність за майбутнє і, звісно, не зводиться до передбачення небула, сама має бути внесена до етичної теорії, щоб спонукати її до нового принципу, який, набувши значення практичного припису, став би дієвим. Цей припис полягає в тім, що *передбаченню небула слід надавати більшої уваги, ніж передбаченню блага*. Коротко про підстави для цього.

1. Імовірності за умови великих ризиків

По-перше, відношення імовірності щодо позитивного чи негативного наслідку невідомого експерименту такі ж універсальні, як перспектива влучити чи не влучити в ціль: влучення є лише однією з безлічі альтернатив, які всі є більшими чи меншими промахами; і якщо в маленьких справах задля рідкісного успішного шансу можна скористатися багатьма з них, то у великих — лише деякими, а у справді великих, значних, які стосуються основ існування людини, — майже жодними. З маленькими речами працює еволюція, яка не має справи з усім загалом, а тому може припускатися безлічі окремих “помилко”, з яких її повільний копіткий досвід приводить до небагатьох, хай і незначних, “влучень”. Поступ сучасної технології, не копіткий і не повільний, акумулює — загалом і в багатьох своїх окремих проектах — безліч маленьких кроків природного розвитку в один величезний крок і тим самим ставить під сумнів життєздатність переваги пошуку природи. Відтак каузальним чинником постає пришвидшення технологічної експансії в структуру життя. Та це пришвидшення не виправдало сподівань людини на те, щоб “взяти свій розвиток у власні руки”, тобто, не покладаючись на випадок сліпої і повільної еволюції, на основі довіри до ро-

зуму звернутися до свідомого і ефективного планування, при якому можна було б розраховувати на надійніший, порівняно з природною еволюцією, успіх. Адже замість цього він продукує невідомі досі небезпеки і загрози, які зростають у тій же залежності, в якій разом із поширенням такої позиції і водночас зі зменшенням часу на великі цілі вже не залишається часу на корекцію помилок, які просто неминучі і не такі вже й малі. Чого вимагає неминучість останніх, то це того, щоб при заміні довготривалості природної еволюції відносною короткочасністю людського планування не прогледіти той факт, що термін, який для еволюції є надто коротким, для людини є надто довгим, а отже, слід враховувати згадану неспроможність нашого знання до довготермінових прогнозів. Якщо взяти до уваги згаданий вище дисбаланс імовірностей, що виникає сам по собі, то отримаємо вимогу, яка полягає в тому, щоб у факті цих фундаментальних можливостей передбачити величезну небезпеку і запобігти апокаліптичній перспективі задля того, щоб уникнути есхатологічного сценарію розвитку подій. Це — вимога обачливості з огляду на революційність, якої набуває еволюційний механізм “вибору” (Entweder-oder-Mechanik) завдяки імманентному технології і не властивому природній еволюції впливу на “загальний хід речей”.

2. Кумулятивна динаміка технічного розвитку

Однак до цих загальних ризиків належить, по-друге, те, що цей розвиток “побіжно” набуває власної динаміки, позбавляючи можливості вносити якісь корективи. Досвід показав, що розвиток, спричинений безпосередніми цілями технологічної діяльності, схильний до тенденції перетворитися на самоціль, тобто неминуче набуває власної, самостійної динаміки, внаслідок чого він, про що вже йшлося вище, став не тільки необоротним, а й прискореним, таким, що залишає позаду бажання та плани діючих індивідів. Одного разу започатковане розвивається за законом діяльності,

і остаточні наслідки, які спричинені початком, акумулюються на основі закону свого продовження. І навіть якби сталося так, що “ми взяли б у свої руки нашу власну еволюцію”, вона все одно вислизнула б з наших рук, оскільки набула б власної динаміки розвитку. Адже здебільшого справедливо, що хоча перший крок ми робимо самостійно, але другий і всі наступні вже залежать від нього. Так ми доходимо констатації, що прискорення технологічно зумовленого розвитку не залишає вже собі часу для корекції, додамо до цього, що у відведеному нам часі корекція стає дедалі складнішою, а свобода для цього дедалі обмеженішою. Така обставина диктує необхідність посилити обов’язок пильного ставлення до починань. Цей обов’язок надає перевагу достатньо обгрунтованій імовірності неблага (що відрізняється від власне фобій) над сподіваннями на благо, навіть якщо вони самі по собі і не гірше обгрунтовані.

3. Священність суб’єкта розвитку

Відтак третє, про що слід подбати, і не лише в прагматичній площині, це те, щоб зберегти передані нам у спадок досягнення еволюції, які хоча б тому не можуть бути цілком поганими, що повинні були заповісти теперішнім їх володарям здатність відрізнити добре від поганого. Цей спадок, до речі, можна й втратити. У становищі загальної бідності можна обіцяти зміни задля поліпшення цього становища або (оскільки “пролетарям нічого втрачати, окрім своїх кайданів”) спокійно поставити на карту існуючу даність задля чогось такого, що, коли поталанить, буде тільки ліпшим, а якщо не поталанить, то й із втратою ставки в цій грі можна небагато втратити. Проте за ризик, що впливає з такої логіки, не можна дорікати прибічникам утопії. Адже на такі починання їх надихнула загальна зарозумілість науки та її претензія на те, що все може бути тільки наслідком попереднього природного розвитку. Тому вони або звинувачують цей розвиток і ладні анулювати його результати, які через це тлумачаться як недостатні, внаслідок чого вони й себе (саме як

результат цього розвитку) роблять неспроможними для цього завдання; або стверджують цю спроможність і тоді схвалюють її передумови².

Щоправда, існує ще й третя альтернатива, яка полягає в тому, щоб водночас відмовитися і від звинувачень, і від посягань на остаточну істину. Коротко кажучи: оскільки ніщо не санкціонується природою, а отже, все дозволено, існує свобода творчої гри, яка може керуватися лише настроєм гри і не висуває жодної іншої вимоги, окрім вимоги опанувати її правила, тобто вимоги суто технічної компетенції. Ця позиція нігілістичної свободи, що не потребує легітимації, внутрішньо суперечлива, проте ми не будемо її обговорювати, оскільки, певна річ, не збираємося ввіряти нашу долю згаданій безвідповідальності. Будь-який авторитет має вже бути схвалений для визначення основних цінностей, і він може спиратись (якщо відкинути дуалістичну концепцію цілковитої одвічної відчуженості суб'єкта пізнання від світу) лише на сутнісну достатність нашого усталеного буття-в-світі (*innerweltlichen Gewordensein*). Ця достатність людської природи, яку слід постулювати як передумову всіх здатностей до творчого оволодіння своєю долею, є саме достатністю задля істини, ціннісних суджень і свободи, проте є й чимось нечувним у потоці становлення, з якого воно виринуло і за своєю сутністю переважає його, проте ним таки й може бути знову поглинуте. Воно здатне і зберегти в течії *нескінченне*, і втратити це *нескінченне*. Передусім повноваження, які воно має, не можуть містити у собі також і повноваження на власне знищення, загрозу чи "деструкцію". Жодний зиск не вартий такої ціни, жодний очікуваний прибуток не вартий такого ризику. Однак саме цьому трансцендентному загрожує переплавка в печі технологічної алхімії, що є нібито передумовою здатності все ревізувати і водночас належати до того, що ревізується. Якщо цілком абстрагуватися від наявної тут помилки розрахунку, витворена таким чином невдячність щодо спадку погано узгоджується з винятковим використанням своїх обдарувань, які самі є ризикованими починаннями ревізії. Докладніше про вдячність, піетет, благоговіння

як чинники етики, яка за умов технологічної експансії зобов'язана дбати про майбутнє, ми поговоримо пізніше. Тепер лише зазначимо, що, включаючись у гру, при всіх фізичних перетвореннях існує метафізичний факт, абсолют, який як вище і щонайвище благо вимагає від нас обов'язку збереження набутого. Цей обов'язок, безперечно, має перевагу над усіма вимогами і бажаннями поліпшити зовнішній світ, і у випадку, коли він наявний, ідеться не про ризик стосовно кінцевих шансів мати або прибуток, або збитки, а про небезпеку втратити усе на противагу шансам кінцевого зиску. У цьому випадку ризик просто неприпустимий. 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" можна відповісти, що більші песимісти ті, кому досить визначити даність як погану чи нічого не варту, щоб ризикувати задля імовірного її поліпшення.

III. ЕЛЕМЕНТ ПАРИ В ДІЯЛЬНОСТІ

Досить розводитися про засади згаданого вище принципу. Сформулюємо тепер відповідний етичний принцип, виходячи з якого набирають своєї чинності і засади. Ми виходимо з того, що *непевність* (Ungewißheit) усіх далекосяжних прогнозів, які, з огляду на їхню альтернативність, утруднюють застосування принципів до емпіричної сфери, відповідно слід прийняти як такий факт, що для їхнього правильного обговорення етика не повинна мати *такий само непевний* принцип. Все, про що ми говорили досі, і було, власне, практичним приписом, в якому виражено принцип, а саме: за обставин відповідної комплексності (Größenordnung) дійсності, яка містить у собі апокаліптичний потенціал, прогнозам небулага слід надавати перевагу над прогнозами блага. Передумовою всіх попередніх міркувань було те, що ми сьогодні так само, як і надалі у своїй діяльності, маємо справу з цією комплексністю, що сама є чимось новим у становищі людини. Це нове переважає неартикульовану позицію усієї дотеперішньої етики, яка полягала в тому, що за умов нездійсненності всіх далекосяжних прогнозів слід обмірковувати лише найближче, не дбаючи про віддалене майбутнє. Така позиція й надалі матиме значення в приватній сфері, де віддалені перспективи (і ті, що ваблять, і ті, що загрожують) однаковою мірою постають як нездійсненні фантазії, які ані практично, ані морально не впливають на рішення стосовно безпосередніх перспектив. Нехтування ними, нехтування незначною надією і страхом — це єдиний за умов непевності вихід, і не роздумувати над невідомим — це передумова активної добродійності. Проте в новому характері діяльності вже не йдеться про марнославні фантазії. Далекосяжна проєкція належить і до самої сутності цієї діяльності, і до її обов'язку. Отже, за умов її невизначеності слід вдаватися до іншого припису. У чому він полягає, ми знаємо; принцип його ми збагнемо, коли поміркуємо про елемент *азарту* або *парі*, що міститься в будь-якій діяльності з огляду на прями,

а також на побічні наслідки, а тому виникає моральне запитання, яку *ставку* може бути поставлено на карту?

1. Чи можу я в моєму парі поставити на карту інтереси іншого?

Перша відповідь, яка спадає на думку, така: власне кажучи, не можна ставити на карту те, що тобі не належить (при цьому ще лишається відкритим питання, чи можна ставити на карту все, що тобі належить). Однак навряд чи можна погодитися з такою відповіддю, оскільки — за умов нерозв'язного переплетення людських обставин, та й усіх речей — майже неможливо уникнути ситуації, коли моя діяльність зачіпає долю іншого, а отже, коли те, що ставиться на карту як моє, водночас є чимось таким, що належить іншому, на що я, власне, не маю права. Елементом провини має перейматися будь-яка діяльність (квієтистська бездіяльність була б так само лише однією з її форм); і це стосується не лише невідомої нам провини, про неминучість якої ми ніколи не повинні забувати, це ще більше стосується відомої і передбачуваної провини. “Той, хто діє, — як казав Гьоте, — завжди безсовісний”, і висловив тим самим цілковиту готовність визнати себе винним. До якої міри таку безсовісність може допускати вища етична совість, тобто як далеко в наших намірах ми можемо зайти, свідомо завдаючи шкоди чи хоча б тільки погрожуючи інтересу когось іншого (як “ставка в грі”)? Вирішення цієї проблеми є завданням для прикладного аспекту відповідальності і загалом не може бути встановлене у вченні про принципи. Безперечно, слід відкинути лише пустощі й легковажність у ставці і чужого, і свого, іншими словами, безсовісність не може бути необміркованою. Було б, наприклад, легковажним робити ставкою щось значне задля мізерної мети. Оскільки легковажність щодо власного блага і навіть життя є справді незаперечним правом, то можна сказати, що воно обмежується протилежним обов'язком, але не знімається ним. Лише введення когось іншого в моє парі робить легковажність неприйнятною.

2. Чи можу я усю сукупність інтересів іншого поставити на карту?

Проте, відповідаючи на само по собі безсовісне запитання — чи можна ставити на карту те, що мені не належить, слід уточнити першу відповідь на нього: така “ставка в грі”, коли на карту поставлено *усю* сукупність інтересів інших, і передусім їхнє життя, є неприпустимою. І насправді, за умови прагнення здійснення моїх власних інтересів, це положення є безперечним, і не лише внаслідок дисбалансу між частковістю актуального інтересу і тотальністю інтересу, яким ризикують, а й тоді, коли йдеться не лише про мою вигоду, а й про моє життя. Та чи означає це те саме при прагненні досягнення мети, яка не стосується тебе самого? Зокрема такої, яка задля досягнення інтересів інших призводить до ризику. Навряд чи можна заперечувати право політика поставити на карту існування нації задля майбутнього, коли насправді дійде до крайності. Так приймаються страшні, проте морально виправдані рішення про війну та мир, коли задля майбутнього ставиться на карту майбутнє як таке. Слід додати, що це можна здійснювати не задля омріяного прекрасного, а під загрозою страхітливого майбутнього: не задля того, щоб досягти вищого блага (що, можливо, є справою завзяття), а лише задля того, аби відвернути найбільше зло. Саме цей ризик завжди має перевагу, і лише він виправдовується необхідністю, оскільки можна жити без найвищого блага, однак не можна жити з найвищим злом. Альтернатива “усе або нічого” не має достатньої підстави; однак намагання врятувати те, що не може бути відчуженим, незважаючи на небезпеку втратити все, може бути виправданим і навіть правити за моральний припис. Отже, із цим застереженням положення, що в парі не може правити за ставку весь загальний інтересів будь-кого, не є безумовно значущим.

3. Прагнення лішого життя не виправдовує тотальної ставки

Проте це застереження — а саме, що лише захист від найбільшого зла, а не досягнення найбільшого блага, може бути тією обставиною, яка виправдовує те, що тотальною ставкою стають чужі інтереси в їхніх же інтересах — дає можливість уникнути великих ризиків технології. Адже технологія застосовується не задля порятунку існуючого чи уникнення нестерпного, а задля постійного поліпшення вже досягнутого, тобто задля *прогресу*, який з усією марнославністю спрямований на досягнення земного раю. Він та його витвори є швидше наслідком розбешеності, ніж необхідності, і відмова від своїх домагань стосується відмови від того, що переважає необхідне, тимчасом як його проведення може зачіпати безумовне як таке. Отже, знову набирає чинності положення, що моя діяльність не може ставити на карту “весь загал” інших (тут це — майбутні інші).

4. Людство не має права знищити себе

Як завершальний штрих додамо до цього лише те, що “весь загал” поставлених на карту інтересів за умов технологічного прогресу має таке значення, яке не можна порівняти із чимось звичним для людських рішень. Навіть коли в доленосну годину політичний лідер ризикує існуванням свого роду, свого міста, своєї нації — то він все одно знає, що і після їхньої ймовірної загибелі тут, на землі, й надалі існуватиме людство і світ життя. Лише в межах цієї фундаментальної передумови окремі великі ризики за певних надзвичайних обставин морально виправдані. Проте й задля порятунку власної нації політик не має права застосовувати засоби, які знищили б усе людство. Йдеться саме про ті можливі витвори технології, які, накопичуючись, мають кумулятивний глобальний характер і глобальні наслідки, а саме — *можуть* загрожувати або існуванню людини взагалі, або її сутності. Політик, ухвалюючи своє доленосне рішення, може

в ідеалі розраховувати на розуміння тих, кого він представляє і задля кого приймає це рішення. Та навряд чи можна розраховувати на порозуміння майбутнього людства щодо рішення про його небуття чи не гідне людини буття. Таке прагнення (майже неймовірна гіпотеза) було б неодмінно відхилено: і тому існує (як це ще буде показано) *безумовний обов'язок* людства до збереження свого існування, який не слід плутати з обумовленим обов'язком кожного індивіда до збереження власного існування. Про індивідуальне право на самогубство можна говорити, про право людства на самознищення — ні.

5. На карту не може бути поставлено саме існування “людини”

Таким чином ми нарешті знайшли принцип, який забороняє певні “експерименти”, до яких здатна технологія, і практичним вираженням якого саме і є обговорюваний припис надавати перевагу негативним прогнозам перед позитивними. Етичний принцип, згідно з яким припис набуває значущості, звучить так: у діяльності ніколи не можна ставити на карту існування чи сутність людини як такої. З цього безпосередньо випливає, що саме *можливості* окресленого порядку мають вигляд неприйнятних ризиків, які кожну з представлених можливостей роблять ще неприйнятнішою. Для існування людства як раз і має значення (що для окремого пацієнта не завжди) — віддавати перевагу багатообіцяючому радикальному курсу лікування, внаслідок якого пацієнт може померти, чи ні.

Отже, ми перевернули декартівський принцип сумніву. З метою встановлення безперечно істинного нам слід, згідно з Декартом, до усього сумнівного ставитися так, як до безперечно хибного. У нашому випадку ми, навпаки, з метою прийняття рішення повинні звернутися до хоча й сумнівного, однак можливого (з умовою, що воно є можливе певного гатунку) як до вірогідного. Це також різновид паскалівського парі без його самостійного евдемоністського і зрештою по-

заетичного характеру. Згідно з Паскалем при виборі між скороминушим, а тому сумнівним задоволенням поцейбічного життя і *можливістю* потойбічного вічного блаженства або кари, слід враховувати ці обидві можливості, оскільки при зіставленні взаємних шансів виграшу і втрат виявляється, що в разі, коли ми вибираємо другу можливість, а її предмет, тобто вічне життя, не існує, то зі скороминушим втрачаємо лише незначне, натомість можемо виграти безконечне; тоді як з вибором на користь скороминушого життя в кращому разі (коли вічного життя не існує) отримаємо незначне, натомість можемо втратити безконечне. Цей азарт іти ва-банк, як і в усіх інших випадках, виявляється і в тому, що у ставленні до *ніщо*, яке тут пов'язане з ризиком, будь-яке дещо, відтак і мінливо-часове існування, є нескінченною величиною, а тому навіть другий вибір (установка на можливість вічність з жертвою скороминущої даності) містить у собі можливість нескінченної втрати. Це має бути більшим, ніж просто можливістю, на користь цього має говорити віра у вічність, що чекає на нас, і тоді вибором цієї можливості вже не може правити просто парі. Однак абсолютна непевність не може заперечити відносну певність існуючого взагалі. Як не може її заперечити і *наш* етичний принцип парі. Саме він забороняє ризиковану гру з ніщо, тобто допущення його можливості у виборі, коротко кажучи, він узагалі забороняє гру ва-банк щодо людства. Він також не протиставляє немислиме мислимому, а лише абсолютно неприйнятне більш чи менш прийнятному в скороминушому як такому. Проте передусім він зобов'язує не до розрахунку на зиск на підставі інтересу, а до буття на противагу ніщо на підставі первинного обов'язку.

Застосований до того, що є непевним, цей принцип, однак, не містить у собі непевності. Оскільки ми взяли на себе відповідальність за те, що буде, він є безумовним обов'язком, тобто неодмінною заповіддю, а не просто порадою морального здорового глузду. У межах такої відповідальності обачливість на противагу відповідній непевності стає ядром моральних учинків. Однак те, що ми взагалі

відповідальні, підсвідомо передбачалось як щось само-розуміле в усіх попередніх міркуваннях. Принципу відповідальності як такого (з чого взагалі починається етика) ми ще не торкалися. Тепер ми й звернемося до цього завдання, у вирішенні якого досі в разі необхідності покладалися на небо, та сьогодні погляд туди вже не може в цій справі стати в пригоді.

IV. ОBOB'ЯЗОК ЩОДО МАЙБУТНЬОГО

1. Непотрібність поняття взаємності в етиці майбутнього

Передусім слід зауважити, що те, чого ми маємо вимагати від нашого принципу, не завдячує своєю появою традиційній ідеї прав та обов'язків. У засадах цієї ідеї лежить взаємність, згідно з якою мій обов'язок є відбитком права іншого, а воно, своєю чергою, є відбитком мого власного права. Отже, якщо встановлено певні права іншого, тим самим встановлено і мій обов'язок їх поважати і (відповідно до ідеї позитивної відповідальності) якомога їм сприяти. Однак ця ідея не підходить для нашої мети. Адже домагання має лише те, що здатне домагатися, — тільки те, що *існує*. Усе життя претендує на життя — і, можливо, це є найважливіше право. Неіснуюче не висуває домагань, відтак і не може бути обмежене у своїх правах. Воно могло б їх мати, якби воно існувало, проте воно не може їх мати тільки з можливості, що колись само буде існувати. Передусім неіснуюче не має права на те, щоб існувати, доки воно насправді не увійде у буття. Претензія на життя започатковується лише буттям. Проте саме з тим, що ще не існує (*noch-nicht-Seinden*), і має справу шукана етика, і її принцип відповідальності не повинен залежати ні від усіх ідей права, ні від взаємності. Отже, у її межах запитання “А що для мене зробило майбутнє? Чи поважає воно мої права?” мають смішний і абсолютно недоречний вигляд.

2. Обов'язок щодо прийдешніх

Та вже в традиційній моралі існує *один* глибоко зворушливий прецедент елементарної *не-взаємної* відповідальності і обов'язку, що їх спонтанно визнають і дотримуються: відповідальність за народжених *дітей* і обов'язок перед ними,

адже вони без піклування й нагляду загинули б. Звичайно від них можна сподіватися взаємності до своїх батьків за любов та витрату сил, та це не є неодмінною умовою, і ще менше умовою для відповідальності, яка задля цього визнається і є швидше безумовною. Це єдине, що укорінене в самій *природі*, самовідданій поведінці, і в дійсності воно разом з біологічним фактом продовження роду становить стосунок до несамотійного *підростаючого* індивіда, а не стосунки між самотійними дорослими людьми (з якого й виникає ідея взаємних прав і обов'язків). Ідея відповідальності загалом і постійно спонукальна сфера її діяльності започатковується саме тут. Без цього факту і без пов'язаних із цим взаємин між поколіннями важко було б зрозуміти і тривале піклування, і те самовіддане опікування, що існує серед розумних істот, до того ж і суспільних. (Це те, що ще не дістало належного висвітлення в моїй філософії моралі, та ми звернемося до цього пізніше.) Тут закладено архетип усєї відповідальної діяльності, який, на щастя, не вимагає дедукації з принципу, а нам (чи принаймні тій частині людства, яка є батьками) дається від природи.

Однак якщо ми знову звернемося, як того вимагає етична теорія, до значущого етичного принципу (про це інколи повинні згадувати, мабуть, і чоловіки), то побачимо, що обов'язок стосовно дітей і обов'язок стосовно наступних поколінь не одне й те саме. Обов'язок піклування про народжених нами дітей можна, не звертаючись до почуття, достатньо обґрунтувати на підставі фактичної відповідальності, яка впливає з нашого *авторства* їхнього існування, і тоді вже з *права*, яке цьому існуванню належить, — а отже, незалежно від взаємності, незалежно від класичного принципу прав та обов'язків, оскільки обидва є тут односторонніми. Проте інший обов'язок як такий, що виникає з авторства, який протистоїть праву, що впливає з існування, був би обов'язком *щодо* такого авторства, щодо народження дітей, щодо продовження роду взагалі: цей обов'язок значно важче чи навіть взагалі неможливо обґрунтувати на підставі принципу взаємності; і *право* ще ненароджених на те, щоб народитися (точніше: право тих, що їх ще не зачали, на зачаття),

майже неможливо обґрунтувати. Відтак тут йшлося б про обов'язок, який не є відбитком чужого права — це було б тоді право Творця щодо своїх творінь, яким з нагородою існування було ввірено продовження Його справи.

3. *Обов'язок щодо тут-буття і так-буття нащадків загалом*

Про обов'язок такого роду йдеться також за умови відповідальності за майбутнє людства. Цей обов'язок у першу чергу свідчить про те, що ми відповідальні за *тут-буття* (Dasein) майбутнього людства — навіть незалежно від того, чекають від нас цього нащадки чи ні, і лише в другу чергу маємо також обов'язок щодо їхнього *так-буття* (Sosein). Перший обов'язок містить у собі відповідальність за продовження роду (навіть якщо це не є конче необхідним для кожного індивіда) і, як такий, не виводиться шляхом простої екстраполяції з обов'язку автора щодо вже створеного ним тут-буття: він існує, хоча, як видно, існує ще як необґрунтований.

а. Чи потребує обґрунтування обов'язок перед нащадками?

Тепер можна сказати, що питання, чи існує цей принцип, а відтак і складне завдання його обґрунтування, ми можемо обійти, оскільки нам не слід непокоїтися за постійність інстинкту продовження роду і якісь там надзвичайні чинники знищення (скажімо, смертельне отруєння доквілля), які взагалі можуть бути приведені нами в дію лише завдяки неймовірній комбінації неймовірних та колосальних дурниць, допущених з нашого боку, — коли ми, глибоко обізнані з людською дурістю і безвідповідальністю, не врахуємо їх як серйозну можливість. Отже, ми повинні були просто уявити майбутнє і тим самим звільнити себе від визначення змісту другого обов'язку, обов'язку щодо так-буття майбутнього людства, який має перевагу в тому, що він

може бути якнайкраще виведеним з відомих принципів етики, дотримання яких і сприяє встановленню ідеального, передбачуваного ним, стану людства.

І те і те є правильним. Принаймні, можна сказати, небезпека, що загрожує майбутньому *так-буттю*, загалом є такою ж, як і та, що значною мірою загрожує і тут-буттю, і тому, запобігаючи одному, ми тим самим а fortiori запобігаємо й іншому. Етичний умовивід, що впливає з ідеї прав та обов'язків, можна було б сформулювати таким чином: оскільки люди, які прийдуть після нас, хоч би там що існуватимуть, їхнє тут-буття, якого вони не просили, надає їм право пред'явити нам, теперішнім, позов, якщо ми своєю безтурботною і нестримною діяльністю завдамо шкоди світові або людській природі. Тимчасом як за їхнє тут-буття можуть бути відповідальними лише їхні безпосередні батьки (і до того ж лише тоді матимуть право на позов, коли їхнє право на потомство за якихось умов буде поставлено під сумнів), відповідальність за *умови* свого тут-буття вони можуть покласти на далеких пращурів або, точніше, на тих, хто призвів до цих умов. Відтак для нас, теперішніх, з *права* на тут-буття прийдешніх поколінь (яке хоча й не існує, проте передбачається) впливає обов'язок авторів, внаслідок якого ми відповідальні перед ними за дії, які призвели до таких наслідків.

в. Пріоритет обов'язку щодо тут-буття

Наскільки це з практичного погляду є правильним і навіть вичерпним, настільки є недостатнім для етичної теорії. Адже, по-перше, сумлінний песиміст за умов досить невтішних прогнозів міг би назвати безвідповідальними тих, хто "попри все" і далі народжував би дітей і, зі свого боку, ухилявся б від відповідальності за плоди безвідповідальності, від народження яких він сам утримався. Інакше кажучи, він, виходячи з позиції, яка не є безумовною для людей, міг би бажаність або необхідність майбутнього людства поставити у залежність від імовірних умов його існування, замість того щоб, навпаки, умови існування поставити в

залежність від безумовної необхідності цього існування. (Це є поширенням на сучасну ситуацію аргументу, який я часто чув від емігрантських подружніх пар часів Гітлера, що “не слід у такому світі народжувати дітей”.)

По-друге, і це є вирішальним, коли б попереджувальні позови наших майбутніх жертв звести до нарікань на свою долю, ці позови відпали б, якби наші нащадки змирилися з такою долею і навіть досить непогано себе при цьому почували б. Проте така згода й благодущність були б тим останнім, чого ми хотіли б побажати прийдешнім поколінням, оскільки вони були б досягнені дорогою ціною — ціною гідності й покликання людини. Отже, сталося б так, що ми повинні були б скаржитися на те, що звідти щодо нас не висувається позов. Брак позову сам був би ще більшим позовом, проте таким, що висувається *не* майбутніми потерпілими, а нами самими.

Що це означає?

Це означає, що ми врешті-решт допомагаємо прийдешнім поколінням визначитися не щодо свого *бажання* (що може бути нашим власним витвором), а щодо свого *обов'язку*, який не створений нами, а стоїть і над нами, і над прийдешніми поколіннями. Унеможливити їхній обов'язок означає вчинити злочин, порівняно з яким усі порушення їхніх прагнень, хоч би якими злочинними вони були, відступають на другий план. Проте це означає, що ми маємо дбати не так про *право* майбутніх людей — а саме про їхнє право на щастя, яке за умов мінливості самого поняття щастя було б украй сумнівним критерієм, — як про їхній *обов'язок*, а саме — про обов'язок щодо людства як такого: відтак про їхню *здатність* до цього обов'язку, здатність взагалі йому відповідати, якої ми своєю алхімією нашої “утопічної” технології можемо їх позбавити. Дбати про цю здатність є *нашим* основним обов'язком стосовно майбутнього людства, з якого і випливають усі інші обов'язки щодо майбутніх людей. Тоді зміст цих обов'язків можна звести до купи в етиці солідарності, симпатії, справедливості і навіть співчуття. Екстраполюючи наші власні бажання та страхи, радощі та страждання на майбутніх людей, немов вони є нашими сучасни-

ками, ми тим самим визнаємо і їхнє право на існування та повагу, яке ця етика вимагає від нас стосовно сучасників. Це визнання, цілковито обумовлене односторонньою каузальністю нашого авторства, стає нашою особливою відповідальністю. Тут, як було вже сказано, йдеться знову таки про обов'язок, який відповідає протилежному "існуючому", тобто праву, існування якого тільки передбачається: праву на гідне існування. Проте останнє обумовлено вже названим обов'язком щодо *тут-буття* майбутніх суб'єктів права, яке взагалі не належить до права, а тільки й дає нам право закинути таких істот, як ми, у *тут-буття*. Окреме право впливає тут з універсального обов'язку, а не навпаки. І оскільки застосування цього права відповідає обов'язкам стосовно того, що вже стало *тут-буттям* відповідно до принципу, то ці обов'язки разом з принципом підпорядковуються тому первинному обов'язку, який нас цілком і доволі однозначно уповноважує не так дарувати всім, хто прийде після нас, їхнє *тут-буття* (що погано узгоджується з обов'язком), як вимагати від них самого існування, яке здатне до тієї ноші, що передбачається обов'язком. Чи бажали б вони нести цю ношу, ми їх не питали б, навіть якби й могли це зробити. Тоді це є першим обов'язком щодо *так-буття* прийдешніх поколінь, який відтак впливає лише з обов'язку щодо їхнього існування, і йому підпорядковуються також інші обов'язки щодо них, скажімо, обов'язок забезпечити можливості їхнього щастя.

с. Перший імператив: людство має існувати

Отже, це аж ніяк не означає, що ми можемо залишити питання нашої відповідальності за існування майбутнього людства і можемо зайнятися питанням обов'язків щодо того, чим стане це існування, тобто піклуванням про *так-буття* людства. Швидше навпаки: перше правило сприяння *так-буттю* дістаємо тільки з імперативу *тут-буття*, а усі інші підпорядковуються його критерію, якого не можна отримати із жодної евдемоністської етики і жодної етики співчуття. З позицій цих етичних теорій чимало з того, що цей імператив

забороняє, є можливим, а щось з того, що він приписує, може бути відхилено. Натомість перше правило нашого імперативу визначає те, що неприпустимим є будь-яке такбуття майбутніх нащадків людського роду, яке суперечить припису сприяти існуванню людства як такому. Відтак цей імператив вимагає, *щоб* людство існувало. Він є першим і загалом стосується тільки людей.

4. Онтологічна відповідальність за ідею людини

Таким чином, цей імператив зобов'язує нас бути відповідальними не так за майбутніх людей, як за *ідею* людини, яка вимагає присутності її втілень у світі. Інакше кажучи, йдеться про *онтологічну* ідею, яка, проте, не гарантує існування свого предмета, як у так званому онтологічному доведенні, де існування Бога гарантується вже самим поняттям Бога, а свідчить, що така присутність *повинна* бути, отже, повинна плекатися; вона відтак ставить нам це в обов'язок, оскільки ми можемо загрожувати цій присутності. Цей онтологічний імператив, виведений з ідеї людини, є підвалиною, на якій ґрунтується досі ще необґрунтована заборона йти ва-банк стосовно людства. Тільки ідея людини, оскільки вона говорить нам, *чому* люди повинні існувати, тим самим говорить нам також, *як* вони повинні існувати.

5. Онтологічна ідея висуває категоричний, а не гіпотетичний імператив

І в шуканій тут етиці відповідальності за майбутнє йдеться також про Кантове розрізнення гіпотетичного й категоричного імперативів, яке стосується етики сучасності. Гіпотетичний імператив (яких існує чимало) звучить так: *якщо* люди існуватимуть у майбутньому — а це залежить від нашого авторства, — *то* стосовно них будуть значущими такі-то й такі, нами передбачувані, обов'язки...; категоричний

імператив приписує просто те, *щоб люди* були, наголошуючи однаково і на “щоб”, і на “що”, на відміну від імперативу Канта, обов’язку існування. Як на мене, і на цьому я наполягаю, цей імператив єдиний, щодо якого є справді доречним визначення категоричного, тобто безумовного імперативу. Однак, оскільки *його* принципом є не узгодженість законодавчого щодо діяльності розуму з самим собою, тобто ідея *діяльності* (якою передбачається, що щось здійснюється), а закладена існуванням свого змісту ідея можливих діячів взагалі, яка є онтологічною остійкою, оскільки є ідеєю *буття* — то виявляється, що перший принцип “етики майбутнього” полягає, власне, не в етиці як вченні про вчинки (до чого зводяться, зрештою, усі обов’язки щодо майбутнього), а в метафізиці як вченні про *буття*, в якому ідея людини є складовою.

6. Дві догми:

“не існує метафізичної істини”;

“не існує шляху від суцього до належного”

Це суперечить двом найусталенішим догмам нашого часу, а саме: що не існує метафізичної істини і що неможливо вивести з *буття* належність. Остання не була серйозно перевірена і стосується лише такого поняття *буття*, для якого, оскільки воно позначається в концепції нейтралізації (як “вільне від цінностей”), неможливість виводу належності є тавтологією — проте його піднесення до універсальної аксіоми супроводжується твердженням, що начебто не може існувати іншого поняття *буття*, або: що саме тут взяте за основу (зрештою запозичене з природничих наук) поняття *суцього* і є вже істинним і вичерпним. Роз’єднання *буття* і належності, завдяки припущенню саме такого поняття *буття*, відбиває певну *метафізику*, яка може мати лише критичну (оккамську) перевагу над іншими в тому, що вона висуває найекономішню гіпотезу *буття* (тим самим, природно, і найбільш біднішу для пояснення феноменів, що здійснюється за рахунок її власного збіднення).

Проте якщо догма, що не існує шляху від буття до належності, відповідно до її онтологічної передумови, є метафізичним положенням, то вона підпадає під інтердикт першої і фундаментальнішої догми, що не існує метафізичної істини. Це положення має власну передумову, з якою пов'язана його значущість. Так само як догма про “буття і належність” передбачає відповідне поняття буття, так само й заперечення метафізичної істини передбачає певне поняття знання, яке йому відповідає: “наукова” істина щодо метафізичних предметів недосяжна — і це знову є тавтологічним умовиводом, оскільки наука має справу саме з фізичними предметами. Адже не є безсумнівним, що цим цілком вичерпується поняття науки, відтак не сказано останнього слова про можливості метафізики. Проте хоч би там що, її самозаперечення навряд чи було б спеціальним запереченням шуканої нами етики, оскільки в будь-якій іншій етиці, зокрема в утилітаристській, евдомоністській, поцейбічній тощо, також мовчки потайки передбачається метафізика (“матеріалізм”, скажімо, був би однією з них). Особливість нашого випадку полягає лише в тім, що іманентна тут метафізика мусить, не ховаючись, вийти на світ — що для суто етичної справи з тактичного погляду є хибою, проте для справи істини, врешті-решт, є цілком позитивним моментом. Це є перевагою вимоги дати звіт про метафізичні засади належності. Оскільки негативна теза щодо “буття і належності” імпліцитно вже містить у собі метафізичну тезу, то її представники можуть, нехай навіть не усвідомлюючи цього, залишатися на позиції метафізики і звернутися тоді до методологічно значущої переваги мінімального припущення, тобто заперечення через ствердження. Ствердження це виявляється не під силу, і її представник змушений навести якщо не доказ, то принаймні розумний онтологічний аргумент на користь своєї претензійної гіпотези. Однак для нього потрібен метафізичний експеримент, якого “мінімаліст” міг би уникнути, звернувшись по допомогу до Оккама.

7. До питання про необхідність метафізики

Однак задля нашого першого принципу — який повинен нам сказати, чому існування майбутніх людей таке значуще, і оскільки він показує значущість “людини” як такої — нам не уникнути ризикованої мандрівки в онтологію, навіть коли земля, якої ми можемо досягти, не буде твердішою від тієї, на якій мусить зупинитися чиста теорія: вона цілком може висіти й над безоднею непізнаного. Звісно, релігійна віра має вже щодо цього відповідь, яку філософія ще змушена шукати, до того ж з непевною перспективою на успіх. (Наприклад, зі “світу створеного” можна вивести те, що згідно з волею Бога люди, створені за його подобою, повинні бути такими, якими їх створено, так само як і весь створений ним світ повинен існувати так, як він був створений.) Отже, віра цілком імовірно може надати принципи етиці, однак вона сама не має на це замовлення. Крім того, не можна апелювати до того, що дискредитовано, чи до того, чого немає, навіть спираючись на такий вагомий аргумент, що це конче потрібно. Метафізика навпаки з давніх-давен була справою розуму, і цей факт виправдовував її домагання. Однак усталена метафізика, так само як і релігія, хоч як це гірко, мало придатна для цього. Тим часом саме необхідність може примушувати цього дошукуватися, і філософ, який займається етикою, має спершу відкрити *можливості* раціональної метафізики, всупереч Канту, оскільки раціональне не визначається виключно масштабами позитивної науки.

Дещо про обґрунтування такої спроби. Ми передбачаємо лише дві речі: що вона повинна повернутися до останнього (першого) метафізичного питання (на яке вже не відповідають), аби згодом, виходячи зі *смыслу* буття “чогось як такого”, що не може бути обґрунтованим, дослідити те, чому певне буття може обумовлювати належність; і друге, що етика, яка тут обґрунтовується, не може лишатися на позиції безоглядного антропоцентризму, яким позначена традиційна і особливо еллінсько-юдейсько-християнська етика. Закладені в сучасній технології апокаліптичні можливості навчили нас, що антропологічна винятковість може бути забобою і потребує принаймні перевірки.

V. БУТТЯ І ОBOB'ЯЗОК

Наше питання є таким: чи повинна людина бути? Щоб правильно його поставити, ми маємо спершу відповісти на запитання, що означає, коли ми говоримо про щось, що воно повинно бути. І це, природно, викликає інше запитання, чому взагалі *повинно* бути дещо, а не ніщо.

1. *Належність буття чогось*

Відмінність між обома щойно названими запитаннями не така вже й незначна. На перше, щодо належності існування будь-чого, можна відповісти, порівнюючи альтернативи, які містяться в самому існуванні: якщо щось має бути — воно краще, ніж щось інше, отже, воно повинно бути. На друге запитання, коли альтернативою є не існування чогось іншого, а цілковите небуття, можна дати лише абсолютну відповідь, скажімо, що існування саме по собі вже є “благом”, оскільки не йде в жодне порівняння з ніщо: відтак існування “повинно” взагалі мати перевагу щодо свого контрадикторного (а не “протилежного”) ставлення.

Для етики значення відмінності між відповіддю на перше або друге запитання можна легко проілюструвати на прикладі ключового питання стосовно людини. Становище однієї людини може вважатися кращим, ніж становище інших людей, і тим самим спонукати до вибору; проте на протипагу першому і другому можна обрати небуття людини, якому, звісно, не знайти заперечень з боку *обох* альтернатив даного вибору (тобто як саме в собі довершене, небуття є вільним від будь-якої довершеності, що властиве за будь-якого позитивного вибору). Я стверджую, що можна вибрати небуття замість усіх альтернатив буття, *якщо не* визнати абсолютної переваги буття над небуттям. Таким чином, відповідь на це найуніверсальніше запитання має вкрай важливе значення для етики.

2. Перевага буття над ніщо і індивід

Визнання переваги, а отже, *обов'язку* на користь буття, звісно, не означає з погляду етики, що індивід за будь-яких обставин обере для себе подальше життя на протигагу можливої чи справжньої смерті, тобто що він повинен чіплятися за своє життя. Самопожертвування власним життям задля порятунку іншого, задля батьківщини, задля справи людства є вільний вибір буття, а не небуття. Так само прийняття рішення про добровільну смерть задля того, щоб захистити свою гідність від брутального приниження (як стоїчне самогубство, яке завжди є *також* і “публічним” вчинком), здійснюється, врешті-решт, задля подальшого існування людської гідності як такої. В обох випадках це означає, що “життя не є найвищим з усіх благ”. І навіть право на самогубство в стані відчаю хоча етично й може заперечуватися, проте, виправдане співчуттям, не заперечує примату буття як такого: це швидше поступка слабкості, властивої індивідові, а не універсальне правило. Навпаки — вибір на користь загибелі людства висуває питання про неодмінність буття “людини”, і це з необхідністю призводить до запитання, чому взагалі повинно бути дещо, а не ніщо.

3. Значення запитання Ляйбніца “чому існує дещо, а не ніщо?”

Проте саме в цьому полягає чи не єдино припустимий сенс, здавалося б, такого безглузлого Ляйбніцевого основного питання метафізики — чому взагалі *існує* “дещо, а не ніщо”. Адже саме тут запитуване “чому” не може не передбачати попередньої причини, яка вже сама належить до сущого, щодо якої також можна запитати лише в межах того самого (і тут не уникнути суперечності) з огляду на усе суще чи факт буття загалом. Ця логічна обставина також не вносить змін у вчення про творіння, яке хоча й дістає відповідь на питання про світ у цілому, що був спричинений божественним діянням, проте саме з огляду на це за-

лишає відкритим запитання про існування Бога. Відомо, що, відповідаючи на це запитання, раціональне богослов'я апелює до *causa sui*, до причини самого себе. Однак це поняття, принаймні з погляду логіки, є суперечливим; і палке переконання віри "Ти Бог вічний од віку до віку" свідчить швидше про, врешті-решт, логічну випадковість *factum brutum**, яка вимагає постійного підтвердження, ніж про незаперечну логічну необхідність. Ми можемо облишити ці роздуми. Адже саме завдяки припущенню Творця (необхідному чи довільному) знову постає запитання про світ, з яким ми, власне, й маємо справу, а саме запитання "чому" він його створив. І оскільки релігійна відповідь є не лише каузальною — і не полягає лише в тім, що Бог створив світ тому, що він просто був спроможний це зробити (отже, все зводиться до грубої фактичності), — то вона передбачає й те, що Бог цього й *бажав*, до того ж як щось "благе" (дивись, наприклад, старозаповітну "Книгу Буття" та "Тімей" Платона). Проте тоді ми мусимо сказати, що визначення добра було справою божественного рішення, а не просто сліпим бажанням, тобто що він цього жадав, оскільки його існування було благом, а не тому, що це було благом, оскільки він цього хотів (хоча останню думку обстоював Дунс Скот). І тією мірою, як побожна людина схиляється погодитися з увірованим божественним рішенням вже зі святості, а не лише з наміру, то це, в принципі, можна зробити й незалежно (*fides quaerens intellectum***). Інакше кажучи, питання про належне буття світу варто *відокремити* від тези щодо того, хто його створив, і це можна зробити завдяки гіпотезі, що і для божественного Творця таке належне буття, відповідно до поняття блага, було спонукою для його створення: він бажав цього, оскільки вважав, що світ повинен бути. Більше того, можна стверджувати, що сприйняття (*Wahrnehmung*) цінності у світі було підставою того, щоб зробити висновок про божественного Творця (а відтак навіть первиннішим, ніж "доведення" [існування] Бога), а не навпаки — перед-

* грубий факт (лат.)

** віра, що шукає розуміння (лат.)

бачення існування Творця було підставою визнання цінності як його створіння.

Однак наш аргумент свідчить не про те, що метафізика лише із втратою віри мусить перейнятися завданням, яке колись по-своєму виконувала теологія, а про те, що це завдання завжди було її, і лише її, завданням — за умов віри так само, як і за умов зневіри, протилежність яких майже не позначалася на суті справи. Метафізика змогла лише перейняти у теології досі невідому гостроту питання, оскільки відповіді на запитання, як воно було поставлене Ляйбніцем, для античної філософії було просто неможливо.

4. Незалежна від релігії відповідь на запитання про можливість належності буття

Отже, повернувшись ще раз до запитання “чому” в контексті зазначеної фундаментальної проблеми — “чому взагалі існує дещо”, — ми побачили, що коли ми його розуміємо як запитання “звідки”, тобто як визначення першопричини, це запитання втрачає сенс, проте коли йдеться про буття загалом, його тлумачення щодо виправданої норми (“це гідне того, щоб бути”) надає йому сенсу і водночас вивільняє його від будь-якої залежності від творіння і тим самим від віри. Відтак сенс запитання, чому взагалі є дещо, а не ніщо, має бути таким: чому взагалі дещо *повинно* мати перевагу над ніщо, хоч би чим було спричинено його існування. Це стосується тільки смислу слова “повинно”.

Таким чином, з вірою чи без віри питання про можливість належності буття — принаймні як спроба — постає завданням незалежної думки, тобто справою філософії, де воно водночас пов’язується з питанням знання (навіть оцінки) про *цінність* загалом. Відтак цінність, або “благо” (що одне й те саме), є єдиним, що спонукає до переходу від чистої можливості до існування (або від наявного існування до подальшого існування) — а отже, й обґрунтовує домагання

буття, належність буття (Seinsollen), і коли буття залежить від вільного вибору діяльності, воно стає її обов'язком. Слід звернути увагу, що простою відповідністю цінності суцшому, байдуже, наскільки актуально існуюче може відповідати цьому, перевага буття над ніщо — останньому майже ніщо не відповідає, ні цінність, ні нецінність — вже є вирішальною, і що жодна (тимчасова чи навіть перманентна) перевага зла над добром у сукупності речей не в змозі зняти цієї переваги, тобто применшити її абсолютне значення. Не підпорядкована градації принципова відповідність як така є вирішальною ознакою. Здатність до розуміння цінності вже є цінністю, цінністю над усі цінності, а отже, такою є і здатність до розуміння того, що не має цінності, оскільки чиста допустимість відмінності між цінністю й нецінністю вже забезпечує абсолютну можливість вибору буття перед ніщо. Відтак не лише певна цінність, а можливість цінності загалом, цінність як така, має право на існування і відповідає на запитання, чому повинно існувати те, що надає цю можливість. Проте усе це має значення тоді, коли буде визначено поняття цінності.

5. Питання перетворюється на питання про статус “цінності”

Тим самим усе збігається на питанні, чи не існує тоді це дещо як “цінність” загалом, не як щось тут і тепер наявне, а як щось можливе відповідно до свого поняття. Тому навряд чи можна заперечити, що вкрай важливо встановити онтологічний та епістемологічний статус цінності взагалі і прояснити питання про її об'єктивність. Оскільки простим і незаперечним фактом суб'єктивних оцінок, які надають світові його сутність, є факт, що існують пристрасть і жах, прагнення і опір, сподівання і страхи, радість і мука, а відтак — бажане і небажане, повага і зневага, більше того — бажання взагалі, а водночас і воля до власного буття; вказівкою на цю наявність суб'єктивних ціннісних орієнтацій у світі навряд чи можна схилити на свій бік радикальну теорію і до-

мовитися з нігілізмом. Отже, завжди можна сумніватися, чи варта усього цього тяжка й жахлива драма, чи не є велика спокуса великою оманною. І при всіх цих підрахунках сукупності радості й страждань песимістичний баланс — простий як шопенгауерський — вже відомий, і хоч би яким, виходячи із суб'єктивних феноменів, був необґрунтованим песимізм, його важко спростувати. Проте суперечність тут легко переходить у натяк на поверховість. Більше того, навіть без такого балансу робиться припущення, що воля як така є мукою (як і її ерзац — воля до влади, висунута метафізикою, що занепадає), а тому невоління, а відтак і *ніщо* начебто є порятунком від цієї муки. Так, саме інтенсивність почуття, навіть непомірність прагнення можуть бути використані як аргумент проти самих себе. Ніщо, одним словом, у відповідних почуттях захищає від того, щоб сприймати великий спектакль як пустий “sound and fury”* та “an idiot’s tale”**; і у факті його постановки ніщо не зупинить змушених до гри акторів шукати притулку в ніщо.

Отже, коли йдеться про етику і обов'язок, слід звернутися до теорії цінностей, чи, швидше, до теорії цінності взагалі, щоб з її об'єктивності вивести об'єктивність обов'язку щодо буття, а тим самим *обов'язковість* збереження буття, відповідальність щодо буття. Відтак наше етично-метафізичне питання про належність буття людини в світі, який неодмінно повинен бути, перетворюється тепер на логічне питання про статус цінностей як таких. За умов теперішнього утрудненого й заплутаного стану теорії цінностей, спричиненого врешті-решт нігілістичним скепсисом, це — безнадійне заняття. Проте принаймні слід внести деяку ясність. Ми й спрямуємо наші зусилля на вирішення цього завдання.

* звук і зойк (англ.)

** розповідь ідіота (англ.)

З П Р О М Е Т У Т А Ї М І С Ц Е В Б У Т Т І

Передусім варто пояснити відношення між цінностями та метою (або цілями), які часто підміняють одне одного, проте аж ніяк не є тотожними. Почнемо з мети. Метою називається те, заради чого існує якась річ і заради досягнення або отримання якої щось відбувається або чиниться. Вона відповідає на запитання “для чого?” Так, молоток існує для того, щоб ним можна було щось забити, маємо харчовий тракт, щоб перетравлювати їжу і тим самим підтримувати життєздатність та гарний стан організму; ходимо, щоб кудись потрапити; суд засідає, щоб чинити правосуддя та ін. Зауважимо, що мета або ціль, про які ми в цих випадках говоримо, те, що вони визначають відповідні речі чи дії, здійснюється незалежно від їхнього статусу як цінності і їхнє визначення не потребує виправдання — отже, моє твердження, що це є їхньою метою, не потребує моїх ціннісних суджень. Природний стан без молотка я можу вважати кращим, ніж стан цивілізації, в якому забиваються цвяхи в стіни; я можу нарікати, що леви не вегетаріанці, а тому негативно ставитися до тієї системи травлення, яка забезпечує м'ясоїдний спосіб життя; я можу вважати за краще, коли люди ведуть осідлий спосіб життя, замість того, щоб завжди пориватися податися кудись іще; я можу мати якусь думку про той вид справедливості, який чиниться в суді — коротко кажучи, усі ці цілі я можу пояснити *незалежно від цінностей*. Незважаючи на це, я мушу визнавати їх ще й як цілі вказаних речей як таких, якщо мій *опис* їх є правильним. Оскільки я, так би мовити, посідаю “точку зору” самих речей, я можу далі перейти від знання їхньої іманентної мети до судження про їхню більшу або меншу відповідність їй, тобто про їхню придатність для досягнення цієї мети, таким чином можу судити про ліпший або гірший молоток, про систему травлення, про початок руху, про систему судочинства тощо. Тоді *це* вже *ціннісні* судження, проте вони, звісно, ґрунтуються не на моїх ціннісних рішеннях або

цілепокладаннях: вони самі виводяться з існування відповідних речей як таких і ґрунтуються на моєму розумінні їх, а не на моїх відчуттях про них. Отже, у такий спосіб ми можемо утворити поняття специфічного “доброго” та його протилежності і градацію між ними щодо різноманітних речей та їх сукупності: *маючи на увазі*, що (і мірою того як) ми можемо дійсно сприймати “мету” в самих речах, як властиву їхній природі. Це є “благо” за міркою придатності для мети (благість, яка не обговорюється) — отже, відносної цінності для чогось.

Тут ми висуваємо лише два запитання: чиєю є мета, яку ми сприймаємо в речах? І в чому полягає *цінність* цієї самої мети з огляду на те, що наявні речі є цінностями і можуть бути, саме як засоби, кращими або гіршими. Чи може цінність бути знову ж таки кращою або гіршою? Перше запитання стосується поняття мети для чогось, друге — поняття цінності самої по собі. Проте оскільки ми спочатку маємо справу з метою, а не з цінностями, зупинімося спершу на першому запитанні.

I. МОЛОТОК

1. Конститується метою

У запитанні, “чия” це мета, треба вбачати подвійний зміст, який властивий вислову “*мати* мету”. Молоток “має” мету — можливість-ним-щось-забивати: з нею й заради неї його було виготовлено; і до свого спрямованого на це буття вона має інше відношення, ніж одноразова мета кидання до підбраного каменя чи мета махання до відламанної гілки. Мета, так ми ще можемо сказати, належить до *поняття* молоток, і це поняття *передувало*, як і решта штучно виготовлених предметів, своєму існуванню і було причиною свого становлення. Це означає, що поняття лежить в основі предмета, а не предмет — в основі поняття, як це властиво вилученим з уже існуючих речей деяким класам понять. Наприклад, поняття виміру часу призвело до виникнення годинника, і той цілковито визначається цією метою. Вона є буквально основою його буття. Отже, він дійсно “має” мету як визначення своєї сутності, а не як суто випадкове застосування (яке обумовлюється випадковою придатністю), — вимір часу є його визначення; більше того, він настільки збігається зі своєю метою, що без неї взагалі не існував би.

2. Осереддям мети не є річ

Однак поняття, яке зумовило й конституювало буття, належало не годиннику, а тому, хто його виготовив, і то є поняття, яке не може й після виготовлення перейти до самого годинника; вимір часу був і залишається “його” (виготовника) метою в цьому автентичному розумінні і ніколи не буде метою самого годинника. Отже, у цьому другому розумінні слова “*мати*” годинник або молоток має свою мету не сам по собі; лише той, хто його виготовив і використовує його, “має” її. Це стосується усіх пристроїв: *сутнісна* для них (як штучних витворів) мета є, проте, не *їхньою метою*; незважаючи (або саме внаслідок цього) на їхню тотальну доцільність, вони не мають власної мети.

II. СУД

Підійдемо до цієї проблеми з іншого боку, а саме — поговоримо про суд. Суд також є штучним витвором, а саме — людською інституцією, й природно, що він передбачає також поняття речі: його встановлено *зادля того*, щоб чинити правосуддя. Поняття права і судочинства містяться у підґрунті існування всієї конструкції. Проте в даному випадку поняття не тільки передує речі, воно має в неї втілитися, щоб та могла бути тим, *для чого* вона створена: суд через мету-причиновість переведено в існування і лише завдяки їй він набуває свого наявного буття.

1. Іманентність мети

Однак як вона (мета-причиновість. — *Перекл.*) може в ньому діяти? Оскільки діючі частини (інакше, ніж годинник) самі обумовлені метою, тобто її прагнуть і відповідно до неї діють — з огляду на що вони з самого початку мають бути цілеспрямованими та самостійними сутностями. Це означає, що в даному випадку не існує відмінності між тим, хто виготовляє, і тим, що виготовлено: і те (скажімо, законодавець) і те (суспільна установа) онтологічно, якщо й не персонально, є одним і тим самим суб'єктом. Тому обидва “мають” мету в однаковому первинному розумінні. Принаймні це очікується, і якщо при здійсненні функцій ця мета підміняється іншою, то це можливо лише тоді, коли йдеться не (як у випадку з пристроями) просто про доцільну, а про саму підпорядковану меті конструкцію, і відхилення від первинної мети (від основоположного поняття) є підставою для критики. Критиці підлягав би тут не той, хто виготовив, як у випадку з пристроєм, а те, що виготовлено: годинникар, а не годинник винен, якщо годинник виходить з ладу; проте судді, а не батьки конституції, винні, коли суд не діє. Намір влади, що інститується, продовжується в намірі інституції або в неї перетворюється, і так далі; і

нам не варто вдаватися до розгляду складного питання переплетення, підміни та деформації цілей, так само як і питання, наскільки правомірною є ідентифікація адвоката з наміром законодавця, щоб можна було сказати, що цілі тут діють відповідно до первинного смислу.

На противагу “молотку” для “суду” (обидва у певному значенні є пристроями!) значуще те, що мета не тільки об’єктивно є його *raison d’être**, а й суб’єктивно є постійною умовою його функціонування, оскільки члени суду неодмінно мають бути залучені до цієї мети, аби він міг функціонувати.

2. Невидимість мети в її матеріальному втіленні

Більше того, ця суб’єктивна сторона, або *ідея*, що нею визначається, є навіть тим *єдиним*, за допомогою чого тільки й можна ідентифікувати такий суспільний “інструмент”. Молоток я можу адекватно змалювати і не називаючи його мети (і навіть не знаючи її), виходячи з його зовнішнього вигляду — складу, матеріалу та форми частин. Це стосується і годинника (навіть якщо він стоїть). Звертаючись до цієї суто фізичної інспекції, завдяки якій навколишні речі однозначно визначаються у сфері чистих об’єктів, можна також пізнати їхню придатність до виконання тієї чи тієї мети — а відтак з високим ступенем вірогідності зробити висновок, що вони саме для цього й були створені, для цього й *задумані*. Це означає, що невидимий (“суб’єктивний”) намір виробника виявляється внаслідок видимого (“об’єктивного”) витворення предмету; оскільки я знаю, певна річ, що відповідні речі створюються невипадково¹.

Проте жодний опис поважних людей у мантиях і перуках, які в певному порядку засідають у залі суду, опис послідовності промов, слухань, протоколів тощо навряд чи може дати поняття про те, що таке “суд”. Я мушу присвятити деякий час вивченню цього процесу, щоб зрозуміти, що

* підстава (франц.)

тут ідеться про право та судочинство, і я повинен розуміти ці *поняття*, щоб узагалі мати уявлення про таку установу, як “суд” (а відтак і про процес судового засідання). Тільки з цілковито невидимої ідеї мети (в даному разі ідеї права) усі зовнішні прояви — мантиї і перуки, столи і лави, папір і ручки — отримують своє значення як більш чи менш випадкові засоби її втілення. Інвентаризація ж указаних речей, хоч би якою завершеною вона була, не дає можливості зробити зворотного умовиводу.

3. Засоби не існують довше іманентної мети

Наскільки повно у випадку людських інституцій “інструмент” завдяки своєму “для чого” не лише визначається, а й здебільшого конститується, видно з того, що він на противагу матеріальному пристрою не є незалежним від застосування і призначення об’єктом, що існує сам по собі: молоток, який не використовувався, як фізичний об’єкт може ще й через тисячу років бути знайденим і, мабуть, розпізнаним; натомість парламент, що пішов у небуття, залишив після себе тільки свою ідею, а не усталений об’єкт, який у належний час знову можна поставити на службу меті. Це є розвитком попередніх зауважень. Молоток як річ можна описати, що він “має такий і такий вигляд” і не називаючи мети — саме тому, що він *існує* незалежно від мети; парламент, податкова установа, суд не мають такого “вигляду”, який можна описати незалежно від їхньої мети — саме тому, що вони не існують незалежно від мети².

4. Ознаки мети в матеріальному інструменті

Проте слід зазначити, що нематеріальні соціальні інструменталії послуговуються матеріальними інструментами першого типу, з наявної доцільності яких можна сказати щось і про їхню власну мету. Тут існують відмінності у рів-

нях, які залежать від виду мети: що більше містить у собі мета фізичної діяльності, то швидше можна її виявити у фізичних засобах. З глиняних черепків для таємного голосування на народних зборах в Афінах, процедури їх роздачі, збирання тощо інопланетянин просто не зміг би збагнути змісту і задуму інституції остракізму (так само мало він зрозумів би щось з сучасного виборчого бюлетеню); однак з тодішнього арсеналу афінської армії можна зрозуміти значно більше, не кажучи вже про застосування цього арсеналу в збройних змаганнях. Сучасний арсенал, який за своїми технічними цілями розшифровується на основі законів фізики, був би набагато виразнішим. Хоча навіть у такому, здавалося б, ясному прикладі суспільно-політичну сутність “армії” (а це і є її справжня сутність) аж ніяк не можна пояснити, виходячи з фізичних засобів (“hardware”) та фізичних акцій, тобто суто зовнішнім аспектом. Адже завжди залишається виражене в понятті внутрішнє призначення (Zweckwille), що поєднує частини в ціле (скажімо, знання про те, що є “держава”, “суверенітет”, “національний конфлікт”) як остання інстанція, на основі якої пояснюються соціальні засоби. У багатьох випадках це призначення є надто абстрактним, і навіть найпоширеніші катувальні пристрої інквізиції не дадуть нам уявлення про те, що таке процес над еретиками, так само й увесь обмін паперами та підписами не дасть уявлення про те, що таке угода чи (якщо представити відповідні предмети) що таке власність. І навіть найясніша, здавалося б, мета ядерної зброї, яка полягає у знищенні людей — у разі її застосування, — не виказує, що метою її накопичення як раз і є її незастосування.

5. Суд і молоток: в обох випадках мету покладає людина

Припинимо на деякий час міркування щодо цих двох випадків і узагальнимо те, що з них випливає. Згадаємо, аналізуючи такі речі, як “молоток, орган травлення, хода, суд”, ми зайшли з протилежних кінців ряду і, порівнявши їх, виявили і їхню кардинальну відмінність, і їхню кардинальну

подібність. Подібність полягає в тім — щодо цього не може бути сумніву, — що вони створені задля мети і на це були спрямовані, отже, їхня доцільність не випадкова. Це означає, що вони є штучними витворами людини. З цього випливає, що властива їм мета є суто людською, а отже, метою тих, хто їх виготовив чи використовує, байдуже — це окрема людина чи суспільство. Однак у випадку з пристроєм мета була зовнішньою, тимчасом як у випадку з цільовою інституцією (*Zweckeinrichtung*), що не тільки створена людиною, а й складається з людей, є внутрішньою в згаданому вище розумінні — однак вона при цьому й надалі залишатиметься засобом і від того, що вона є іманентною меті, сама не стає метою. Ми ще не дійши відтак до самоцілі. Проте в обох випадках на запитання, “чия” це мета, ми можемо дістати відповідь: людини; і якщо це так, тоді самоціллю (яка була б і кінцевою метою) завжди була б людина або її було б закладено у людині. Це відповідає сучасному переконанню, що “мета” взагалі є цілковито людським поняттям, і лише людиною надається іншим речам шляхом продукування або інтерпретації — таким чином, ніде у світі її поза людиною не існує.

У будь-якому разі вказаних конструкцій стосується і те, що вони *однозначно є цільовими структурами*, і те, що мета покладається *людським суб'єктом* і підпорядковується йому. Слід лише додати, що “однозначно бути цільовою структурою” аж ніяк не означає однозначності самої мети: багато цілей можуть відповідати своїй первісній концепції або проявлятися, прослизати у своїй пізнішій функції і т.ін. аж до відчуження початкової мети, і у випадку з суспільно-персональним “засобом”, установою не виключено, що вона попри усі первинні наміри робить себе самоціллю.

III. ХОДА

1. Штучні й природні засоби

У решті прикладів ідеться про нештучні, отже, природні речі й функції. Слід дослідити, в чому полягає відмінність штучного й природного щодо проблеми “мети”. Крім того, в межах цього класу прикладів, представлених органами травлення та ходою, слід розкрити функціональну відмінність між самовільним (*willkürlich*) і мимовільним (*unwillkürlich*) тією мірою, в якій вони властиві цим “пристроєм”. Отже, ця відмінність має бути прояснена стосовно мети, зазначивши, що з нею перетинається також відмінність між людиною і твариною. З огляду на природне існування органу і його функцію (чи то самовільну, чи мимовільну) порівняно з усіма випадками, які не є власне людськими, тут значно переважає сфера суто людського *наміру* і, можливо, в строгому розумінні, сфера наміру й умислу загалом. Ми почнемо з ходи як прикладу “самовільного” класу, де людський намір є мінімальним, адже той, хто ходить, і є людським організмом.

2. Відмінність між засобом і функцією (застосуванням)

Ми казали: “ходять задля того, щоб кудись потрапити”. “Задля того, щоб” означає мету. Ходять “за допомогою” ніг; останні (з усім підпорядкованим цьому невро-м’язовим апаратом) є засобом. Засіб є природним і живим, живою частиною того, хто ним користується; проте він не сам приводиться в дію й володіння ним не означає вже саме його задіяння. Ходять не ноги, а той, хто ходить ними; бачать не очі, а той, хто дивиться ними; і “задля того, щоб”, окрім мети, вказує також на контроль з боку суб’єкта, що ми називаємо волею. Це принаймні стосується зовнішньо-моторних фізіологічних функцій і сприймається людьми як щось са-

моочевидне. Сенсорні функції є ще менш самовільними. Дивляться, чують, не волюючи цього. Чуттєвість завжди витлумачувалась як сприйняття чи осягнення (подразливість, “рецептивність”). Проте і тут може проступати активний, самовільний елемент: бачити означає більше, ніж дивитися, прислуховуватися — більше, ніж просто чути, принохуватися — більше, ніж тільки нюхати і т.д. Так само і в дотиці, який *per se** містить у собі й моторну діяльність, виявляє себе активно-вольова складова сприйняття. (Фактично — хоч би й мимовільно і непомітно — моторна функція — скажімо, завдяки кришталику ока — бере участь у найненавмиснішому акті зору.) Отже, “зادля того, щоб” постає тут суб’єктивною метою також і щодо застосування органів чуття.

Найяскравішим прикладом відмінності між володінням і застосуванням органу, і тим самим — між метою органу як такою і метою його приведення в дію, в моториці тіла може бути такий: ми говоримо, що той, хто має ноги (“інструменти для ходіння”), вільний ходити або не ходити, а якщо він ходить — ходити туди чи сюди: це могло б бути й визначено йому наперед, але не тому, що він має ноги і може ними ходити. Оце “йому вільно” свідчить таким чином не про його свободу взагалі, а про те, що “йому” вільно стосовно відповідного органу, *якому* не вільно вирішувати щодо свого застосування.

Тепер на черзі молоток. Так само він призначений лише для використання, а не для того, аби щось самому спричинювати; і не треба сушити собі голови щодо свободи чи детермінованості користувача, аби можна було сказати, що інструмент може бути використаний “на мій розсуд” — причому розсуд цілком міг би мати свою власну детермінацію. Хоч як крути, подібним у цьому розрізненні інструменту і функції є те, що з метою інструмента ще не визначається мета функції. Мета інструмента саме і є функцією, проте остання мусить, як самовільна, мати власну мету, щоб її здійснити, і вона лише в рідкісних випадках є тією самою. Ноги здійснюють свою мету в ході, так само як молоток — у

* як такий (*лат.*)

забиванні чогось, проте навряд чи можна стверджувати, що цим досягається саме *їхня* мета; більше того, інструмент відповідав би своєму призначенню, навіть коли б його було використано цілком без мети і без цілі. Можна сказати, що мета інструмента або органа є загальною, а мета його здійснення — спеціальною: спеціалізація загальної спроможності переходить у дію завдяки її особливій меті (*Ziel*) (природно, також завдяки фізичним обставинам).

3. Інструмент, орган і організм

У цій подібності між членами тіла, тобто моторними органами, та інструментами ми маємо підставу визначити, чому вони (а коли поширити це далі, *усі* функціонально діючі структури тіла, внутрішні не менше, ніж зовнішні, сенсорні й хімічні не менше, ніж моторні) називаються “органами”, і що саме називається “інструментами”, тобто тим, що виконує роботу чи завдяки чому робота здійснюється. Вже Арістотель у своїй славнозвісній дефініції живої істоти визначив живе тіло як “органічне” (*soma organikon*), тобто як наділене інструментами чи як таке, що складається з інструментів; і цілком справедливо він називав людську руку “інструментом інструментів”, оскільки так само як вона є певною мірою прообразом інструмента, так і штучно виготовлені нею інструменти використовуються як її продовження³. Коли ми говоримо про “організм”, то відповідно до первісного значення слова ми говоримо й про конструкцію мети, оскільки поняття інструмента не можна зрозуміти без розуміння поняття мети. Проте добра репутація ще не говорить на користь справи, і питання, чи міститься мета природних, а також і штучних інструментів, окрім як у застосуванні, вже в своєму началі і бутті, залишається відкритим. Цим питанням, важливість якого тут ще не така очевидна, ми переходимо до останньої (представленої “системою травлення”) групи прикладів, де існування *та* функція однаковою мірою не є самовільними, більше того, мало не збігаються, отже, для визначення характеру мети (якщо вона тут є), зовсім не обов’язково звертатися до суб’єктивного цілепокладання.

4. Суб'єктивний ланцюг “мета-засіб” у людській діяльності

Однак уже в теперішній (представленій “ходою”) сукупності прикладів, незважаючи на “самовільність” дії, роль суб'єктивної мети аж ніяк не можна заперечити. Те, що ходять, “для того, щоб” кудись потрапити, означає, що в будь-якому разі суб'єктом є людина. Коли запитати того, хто іде, чому він іде, то можна почути цілу низку відповідей, в якій визначення місця призначення (wohin) буде лише першою відповіддю і завжди переходить у наступне — “для того, щоб”: для того, щоб туди потрапити — щоб зустрітися з другом — щоб щось з ним обговорити — щоб прийняти рішення... щоб таким чином виконати обов'язок і таке інше. Для кожного об'єкта ряду є значущим, що він є *предметом воління* (gewollt ist) у своєму місці, і навіть за більш-менш раціональної дії пізніший елемент має перевагу над попереднім і останній здійснюється задля наступного. Залишається запитання, чи справді (як це уявлялося ще античним філософом) ряд доконечно завершується в певному кінцевому об'єкті, власне, задля чого усе й діється, тобто не втрачається у загальному лабіринті існування; чи завжди раціональні підстави є єдиними чи істинними; чи завжди віддалений предмет воління (Gewollte) визначає безпосередній предмет прагнення як свій засіб, і навпаки, чи не постає безпосередній предмет прагнення здебільшого фікцією віддаленої мети — незалежно від того, що лінійний образ ряду становить лише ідеальну модель, якій насправді відповідає досить розгалужена мережа. Проте в усій цій невизначеності не викликає заперечення той факт, що тут ідеться про справжню структуру мети в суб'єктивному розумінні, тобто з передбачуваними цілями (саме звідси виникає загальне поняття цілі й мети), і що тут “те, задля чого”, більш-менш ясний намір, дає справжнє уявлення про смисл того, що здійснюється, а саме — уявлення про діяльність.

5. Структура і об'єктивний механізм поведінки тварин

Проте так само (чи майже так само) зрозуміло, що на-вряд чи у поведінці тварин можна допустити такий самий цілеспрямований ланцюг “мета-засіб”. Звісно, пташина пара приносить стеблинки, щоб звити гніздо, а пізніше хробаків, щоб нагодувати пташенят, проте ніхто не стверджуватиме, що перше “щоб” уже протягом тижнів передбачало друге — разом і все те, що сталося за цей час: відкладення яєць, висиджування і вилуплення пташенят тощо. Певніше можна сказати, що весь ряд у кожному його окремому кроці є “інстинктивним” і є наслідком неясного потягу, тобто є наслідком незаперечної, необхідності, що виникає в певний період чи за певних обставин і задовольняє, власне, *лише саму себе*, отже, є сліпою. Проте вона знову набуває здатність “бачити”, оскільки в здійсненні цих кроків має значення надзвичайна властивість органів відчуття розрізняти незначні якісні відмінності між зовнішніми подразненнями, і постає цілком чуттєвою та “волючою”, коли спостерігати палкі хвилювання, які виявляються, зокрема, в протидії. Це загадко-ва річ, у розгадці якої не зарадить чарівне слово “інстинкт”. Жодний дослідник не може не побачити надзвичайної участі “інтересу”, яким просякнута “самовільна” діяльність деяких видів тварин з центральною нервовою системою, їхню глибоку емоційність, коли вони досягають мети у сферах харчування, стосунків між статями та виводженні потомства, їхню надзвичайну безкомпромісність у ситуаціях фізичної небезпеки та оборони. Проте водночас цей дослідник мусить її й заперечувати, оскільки він в усіх цих суб'єктивних процесах заперечує справді керівну й цілепокладаючу силу і вбачає в ній лише ланку в необхідному ланцюгу подразнення та реакції, який в усіх своїх проміжках детермінований врешті-решт суто об'єктивно. Щодо цього можливі найрізноманітніші варіанти тлумачення.

а. Якщо кішка підстерігає мишу, то можна сказати, що вона це робить, “щоб” у слушну мить стрибнути на неї; і коли вона стрибає, вона робить *це*, щоб мишу вбити; а вбиває



її вона, щоб зжирти. І вона зжирає її, щоб втамувати свій голод: проте це ще не означає, що вона збирається полювати на мишу, щоб втамувати свій голод, якщо розуміти “щоб” як уявну *антиципацію*. Це означає, що антиципація (якщо вона взагалі тут є), мабуть, охоплює тільки безпосередню, а не проміжну та складену з багатьох проміжних цілей, остаточну мету (скажімо, підстерігання передбачає майбутній стрибок), а кінцева і загальна мета усього ряду цілей дається лише опосередковано і по завершенню окремих дій. Вважається, що перше обмеження поведінки тварин (включаючи і види з високорозвинутим мозком) стосовно людської поведінки є обмеження “свідомого” й “волящого”, тобто суб’єктивного передумання, найближчою метою, а відтак поділ усього ряду мети на окремі підцілі, що їх треба досягти.

б. Проте чим тоді “встановлюється” загальна мета, скажімо, втамування голоду, якщо не знанням і волею? Звичайно, відповідь тут така: саме почуття голоду приводить у рух і керує всією низкою цілей. Оскільки це відчуття, що йому, як “стражданню”, внутрішньо властива схильність, а саме — прагнення до власного подолання, то можна сказати, що *воно* є єдиним суб’єктивним мотивом досягнення кінцевої мети, без того, щоб йому передувало уявлення, виходячи з якого здійснювався б вибір засобів. Завдяки *цьому* прагненню започатковується і здійснюється “всерйоз” низка дій; без нього окремі акти також можуть здійснюватися незалежно від рефлексу й переходити “в гру” і легко відхилятися завдяки іншим подразникам, як це часто і трапляється. Таким чином, підпорядковане потребі відчуття є психічним осереддям мети в самовільній поведінці до-раціональних форм життя.

с. Щоправда, відчуття лише спонукає, а не навчає засобам, що слугують його задоволенню. Звідки ж тоді походить доцільна поведінка тварин та поетапна послідовність її окремих кроків (мостіння гнізда, вибір і чатування на здобич тощо)? Відповідь така: менші комплекси дій, з яких складається довший ланцюг, мають свою, закладену в конституції організму, *схему*, завдяки якій спрямовуються пов’язані з

відчуттями спонукання. Схема приводиться в рух на основі свого власного коду (зовнішнього і внутрішнього подразнення), і для її здійснення в малому комплексі так само потрібні відчуття і їх задоволення, як вони потрібні в усьому ряді великого комплексу. Отже, мета, з одного боку, міститься в спонуканні, з іншого — в підготовлених для цього, заданих формах поведінки.

d. Проте якщо такий ряд здебільшого спонукається самодостатнім чуттєвим імпульсом, а не метою його задоволення — тобто швидше керується голодом, аніж прагненням його втамувати, — і в порівнянні окремі кроки більше спричиняються “кодом” (Stichwort), аніж метою, сумнівно, що тут взагалі є якась мета. Адже відчуття голоду всього лишень психічний еквівалент (або навіть тільки символічний знак) такого фізичного стану, коли чогось бракує в системі обміну речей, який засобами власних — хімічних і нервових — механізмів *усередині* відчуття так само витворює ті, знову ж таки фізичні, диспозиції, які “дійсно” містяться в основі моторної поведінки, що відбивається у відчутті. Проте якщо саме цей стан, а не (редуковане до чистого симптому) відчуття є, власне, причиною поведінки, тоді “мета”, якщо вона взагалі має відігравати активну, а не суто декоративну роль, мусить уже міститися саме в *цій* каузальності, а не лише у відображенні відчуття — і таким чином повинна бути незалежною від психічної сфери.

Отже, постає запитання, чи існує мета в об’єктивному, фізичному світі, чи лише в суб’єктивному, психічному. Це запитання, яке ми приготували для останньої групи прикладів. Проте хоч би якою була відповідь на це фундаментальне запитання онтології, питання про статус суб’єктивності ставиться вже тепер, і найчіткіше стосовно *окремих дій*, які ми через їхню специфіку називаємо “зрячими”, тимчасом як відчуття, яке опановувало б усією сукупністю дій — з огляду на кінцеву мету, а також на проміжні ланки, — є напевно сліпим. Вказаний “поділ” довгого ряду цілей на короткі самостійні окремі цілі, через які сприймається і актуалізується у прагненні якийсь безпосередній об’єкт, спрямовує це за-

питання до окремих ланок, тобто до чітко виражених інтенціональних комплексів поведінки.

е. Ми говоримо — кішка зжирє мишу, щоб втамувати свій голод, вбиває її, щоб зжертї, ловить її, щоб убити, підстерігає її, щоб піймати; проте, мабуть, нам краще сказати: вона зжирє її із жадоби до зжирання (а не для того, щоб втамувати голод), вбиває її із жадоби до вбивства, ловить її із задоволення ловити, підстерігає її із задоволення підстерігати. Результат той самий, а пояснення інше, оскільки в другому випадку жадоба та задоволення, які даються у відчутті, можуть мати той самий вигляд, як і суто вторинні суб'єктивні явища (як психічний символ) психологічного стану, як ми встановили стосовно відчуття “голоду”; і цієї *фізичної* передумови в органічному становищі разом із сенсорним “кодом” було б достатньо, щоб *вितлумачити* будь-яку схему поведінки. Наприклад, мишу передусім треба хоча б “угледіти” (код!), щоб узятися до полювання, а потім довго, зважаючи на її рухи, підстерігати здобич, щоб досягти мети. Отже, правильно буде сказати, що процес відбувається як зрячий, а не як сліпий — що він має мету “перед очима”. Проте наскільки серйозно в цьому випадку можна вважати “бачення” за *ментальне* сприйняття? На основі кібернетичного підходу можна розуміти бачення як суто об'єктивне нервове подразнення, що відіграє роль “спускового гачка”, а відповідні реакції організму як так само об'єктивний сенсорно-моторний реактивний механізм, отже, весь процес можна змалювати приблизно так: фізіологічне напруження (гомеостатичне “прагнення”); внутрішня секреція і нервове подразнення; селективна готовність привести в дію схему поведінки; зовнішній (сенсорний) нервовий подразник як чинник, що приводить у дію відповідну схему поведінки; сенсорно-моторний зворотний зв'язок як спрямовуючий чинник процесу поведінки; результат поведінки як зняття напруження (гомеостатична рівновага). Відтак схема в нашому прикладі така: мишу спостерігають — полювання, миша у відповідному становищі — стрибок, миша в кігтях — роздирання, миша роздerta — поїдання; передбачається метаболічний стан нестатку (дисгомеостаз) зі своєю внутрішньою системою сигналів і подразників (“голод”) як загальна підпорядковуюча передумова.

Відповідно до цього усі зусилля життя тварин мали б лише одну (до того ж тільки негативну) мету, а саме — зняття напруження; або, швидше, оскільки тут поняття “мета” стало недоречним, усі процеси поведінки тварин підлягали б закону врівноваження, або ентропії: *bonum desideratum** було б суб’єктивним вираженням очікуваної врешті-решт індіферентності, тобто ніщо; те, що постає як досягнене прагнення, було б просто розрядкою, задоволення від її досягнення — позитивним зняттям напруження, тобто досягненням (тимчасового) стану спокою. Процес сам по собі був би представлений лише опосередковано — чинниками волі та уявлення, а не описувався б як такий, яким він є насправді.

f. Зазначимо, що у своєму “автентичному” описі тут не застосовуються психологічні визначення (поняття суб’єкта): скажімо, гомеостатична схильність, а не голод; сенсорне подразнення, а не бачення; зняття напруження, а не задоволення. Виникає запитання: тоді яка роль у характері *мети* всієї сукупності дій належить суб’єктивному, переживанням, тим більше, що вже сама їхня *присутність* не може заперечувати виразних проявів інтенціональності поведінки і переживання тварин? Відповідного догматичного тиску, щоб її заперечити, в історії теорії достатньо. Проте для прискіпливого дослідника є очевидною цілковита штучність підстави для такого заперечення, а саме — положення Декарта, що суб’єктивність як така може бути лише розумною, тобто властивою тільки людині; і кожний, хто має собаку, навряд чи сприйме її всерйоз.

Відтак, коли наявність суб’єктивного як такого ставиться під сумнів (байдуже, на якому проміжку розвитку вона виникає), тоді напрошується наступне запитання — що вона означає? Чи не означає вона, наприклад (як стверджується в різноманітних видах психологічного паралелізму й матеріалізму), не більше, ніж акомпанемент, що не впливає на того, кого супроводжує? Це запитання про силу чи безсилля психічного конкретизується в запитанні про вплив чи відсутність такого впливу з боку суб’єктивної *мети*. Остання ви-

* благо, до якого слід прагнути (*лат.*)

знається з визнанням суб'єктивності як такої, з її задоволеннями та стражданнями, досягненнями та втратами. Проте чи є “пережита” мета активним чинником усього, що відбувається? Слід зауважити, що це запитання стосується лише ставлення до психічного, а не самої природи психічного. Це означає, що питання, чи слід там шукати мету (в несуб'єктивному розумінні), чи ні, залишає відкритим питання про силу чи безсилля ментальної мети. Згадаймо, що останнє питання впливає лише стосовно самовільно операціональних частин тіла: йдеться про приклад з “ходою”, а не про приклад з “травленням”. Визначення “самовільно” не означає, що суб'єктивна воля керує використанням органа. Навіть те, що воля взагалі існує (і що вона є “вільною”), не є необхідним для розрізнення між самовільною й мимовільною функцією органа: як вже говорилося, це визначення стверджує передусім лише те, що певні органи — зовнішні моторні органи — використовуються варіабельно, ситуативно і під контролем центральної нервової системи організму, тимчасом як інші використовуються автоматично: скажімо, стискування кулака — з одного боку, і биття серця — з другого. Отже, ми покінчили з гіпотезою про суб'єктивність взагалі і гіпотезою про волю (чи про її аналог у тварин) зокрема, і висуваємо запитання про її роль у самовільних рухах. Насамкінець слід лише додати (враховуючи хвилювання тих, хто з легкістю зводить нанівець існування душі в позалюдській природі), що відповідь на запитання про тварину поширюється і на людину — тобто зроблене раніше вирізнення між багаточленним ланцюгом “мета-засіб” мислячої людини і одночленною цілеспрямованістю наділеної відчуттям тварини об'єднується навколо основного питання про силу чи безсилля суб'єктивності. Адже те, що ми говорили в пункті (e) про іманентну кібернетичну достатність суто психічного ряду в поведінці тварин, можна за відповідної субтилізації перенести на відповідні — мотиваційну, ментальну і вольову — сфери життя людини і навіть на рефлексивну діяльність свідомості, хоча свідомість завжди має свої церебральні передумови. І в цьому випадку, згідно з теорією, фізіологічні процеси, ймовірно, були б достатніми для каузального по-

яснення прозорі для спостереження, суто фізичної “поведінки” (у всеосяжному розумінні цього слова, що передбачає і мовлення), а внутрішній, пов’язаний зі свідомістю, суб’єктивний аспект відповідно розглядався б як зайвий, до того ж оманливий орнамент. Насправді тільки в найдивовижніших метафізичних *ad-hoc** гіпотезах (перед якими, щоправда, не пасує на все здатна спекуляція) людина є винятком, тимчасом як решта життєвого світу позбавляється суб’єктивності, яка зводиться до неефективного побіжного мотиву, до простої видимості. Відтак статус суб’єктивності торкається також і статусу людської мети, а отже, і статусу етики. Пізніше ми побачимо, що він окрім “нижчого рівня” торкається також статусу мети в несвідомому, навіть у неодухотвореному бутті, а отже — у світі загалом. Внаслідок такої критичної позиції тут варто було б приділити особливу увагу питанню про каузальність свідомості — інакше кажучи, “психологічній проблемі” загалом, яка з часів Декарта постійно непокоїть філософію. Проте цим досить широким екскурсом ми не можемо переобтяжувати наше дослідження, а тому вдовольнімося тим, що залучимо до аргументації результати вже опублікованих досліджень про “силу й безсилля суб’єктивності”⁴. Необізнаний щодо наведених доказів читач може ознайомитися з ними, зокрема і задля спростування.

6. Каузальна сила суб’єктивної мети

Коротко кажучи, результатом, який надалі буде використовуватись, є реабілітація первісного самотворення і самоздійснення суб’єктивності, що заперечується матеріалізмом і зводиться до “епіфеномену”. Суб’єктивність так само “об’єктивна” у світі, як і матеріальні речі. Її дійсність означає активність, а саме — каузальність і всередині, і зовні, відтак і силу мислення до визначення тіла в діяльності та самовизначення мислення в самому собі. Проте разом із втіленням у світі встановлюється також об’єктивна роль суб’єктивної мети в загальній структурі подій, внаслідок чого відкривається

* стосовно цього (лат.)

простір для її розвитку в природі. Щоб принципово відмовити їй у цьому, треба переглянути детерміністичну концепцію розвитку, яку новітня фізика вже не визнає, — такий загальний результат. Щодо доведення скажемо лише те, що воно здебільшого зводиться до заперечення: протилежна гіпотеза про безсилля суб'єктивного і в логічному, і в онтологічному та епістемологічному аспектах кваліфікується як абсурдна; до того ж і як *непотрібна* для мети, яку вона залишає поза увагою, а саме — забезпечення єдності законів природи. Прояв цієї непотрібності простягається за межі суто негативної аргументації, адже вона передбачає *поєднання* психологічної взаємодії зі значенням законів природи, принаймні в гіпотетичній розумовій моделі. Для довільно побудованої моделі важлива не істина, а лише можливість у тому розумінні, що вона не суперечить ані явищам, ані самій собі. Проте оскільки неможливість, а саме — незбагненність взаємовпливу при оцінці фізичного принципу причиновості, була загальною підставою для неодмінного впадання в паралелізм чи епіфеноменалізм, то достатньо тільки засвідчити можливість суб'єктивності на прикладі мислення, щоб показати неспроможність теорій безсилля і видимості суб'єктивного і таким чином не допустити їх виправдання. Тим самим відновлюється в первісних правах закладений в основах досвід форм життя, які мають відчуття, хоча б тому, що та скрута, що в ній опинилася теорія (якої вона не зазнавала навіть за умов найрадикальнішого природничого детермінізму), більше не залишає думці жодних альтернатив: “душа”, а відтак і “воля”, міститься серед принципів природи, і не треба шукати притулку в дуалізмі (притулку, який хоча і не так розчаровує, як притулок у матеріалістичному монізмі, проте з погляду теорії вкрай незадовільний). Ми можемо напевне сказати, що сфера самовільних тілесних прагнень у людини і у тварини (наприклад, при “ході”) є місцем дійсної детермінації з боку мети і цілі, які об'єктивно виконуються тими самими суб'єктами, що реалізують їх суб'єктивно: таким чином, “діяльність” існує в природі. Це означає, що активність мети не пов'язана з раціональністю, мисленням і свободним вибором, тобто з людиною.

Щоправда, в попередньому аргументі, відповідно до наведених прикладів, яких це стосується, вона пов'язана зі "свідомістю", в якомусь розумінні із суб'єктивністю та свободним вибором. Питання полягає в тім, якою мірою щось подібне до "мети" в людському витворі існує нижче цього рівня — в несвідомих і мимовільних проявах життя (не кажучи вже про те, що утворює підґрунтя того, що є природою, яка й несе у собі життя, загалом). Це питання є основоположним для визначення врешті-решт онтологічного фундаменту "цінності", а отже, й етичного обов'язку, щодо якого ми не можемо сподіватися на таку саму певну відповідь, як і в попередньому (окрім цього проти нас усі пересуди модерну). До цього питання ми й перейдемо тепер.

IV. ОРГАНИ ТРАВЛЕННЯ

1. Теза про ймовірність мети у фізичному організмі

a. Кожний орган живої істоти слугує певній меті і, функціонуючи, виконує її. Загальна мета, якій підпорядковані особливі функції, є життя всього організму. Те, що останній має таку мету, можна по-різному тлумачити. Найнейтральнішим і найпростішим розумінням цього є те, що *de facto* в організмі все влаштовано таким чином, щоб у підсумку сприяти його збереженню, так само і в машині все налаштовано так, щоб сприяти виконанню її загальної функції. Цим ще нічого не сказано про характер каузальності, скажімо, про те, чи присутня телеологія (цільові причини: *causae finales*) у витворі. Щодо машини ми знаємо, що вони мають місце якщо не при її роботі, то хоча б при її виготовленні. Щодо організму домінуюча теорія схиляється до того, що навіть у тому, що відповідає “виготовленню”, тобто у його генезі, немає жодної підстави для телеології. Генеза тут має подвійний сенс: зростання індивіда (онтогенез) і виникнення виду (філогенез). Онтогенез розуміється як каузально обумовлений розвиток закладених у зародку генетичних детермінант, для яких немає потреби в телеології (ентелехії); філогенез тлумачиться за допомогою механізму взаємодії випадкових змін таких детермінацій і природного відбору її результатів, отож у будь-якому разі за допомогою заперечення будь-якої телеології. Для “роботи” конструкції, яка виникла таким чином, це заперечення означає, що виникнення, встановлення і функціонування видаються лише такими, *немовби* (*als ob*) вони керуються метою. Внаслідок цього організм був би ще менш телеологічним, ніж машина, яка телеологічно, принаймні при її виготовленні, детермінована.

b. Тепер, однак, *ця*, запозичена зовні, телеологія машини мала б своє первісне втілення у виготовлених організмах, у людських конструкціях, які, проте, згідно із цим не можуть

бути цілком нетелеологічної природи. Проте їхня телеологія, як ми бачили, заперечується домінуючою теорією тільки в її уявленнях, а не у фактичних чинниках. Це так само має вигляд, немовби (als ob) вона керується суб'єктивною метою (більше того, саме уявлення згідно з теорією про епіфеномени має тільки такий вигляд!) Суб'єктивність мети повинна якось перетинатися з об'єктивністю чинників, не надаючи їм більше телеологічного вигляду⁵. Проте суб'єкт, якому своє власне мислення й діяльність “видаються такими”, є той самий, якому, відтак, такими видаються буття і функціонування організмів.

2. Чи обмежується причиновість мети істотою, якій властива суб'єктивність?

Як уже зазначалося, оце “als-ob” і хибне тлумачення суб'єктивності ми вважаємо спростованим. Однак визнанням діяльності лише за суб'єктом ми визнали мету в живому лише тією мірою, якою існує “свідомість”, тобто визнали лише за тими формами життя, яким властива свідомість, а відтак і лише за залежними від свідомості, так чи так “самовільними” діями — а не, скажімо, за травленням й усіма підсвідомими, неспонтанними функціями органів у існуючих видів, а також не за усім життям позбавлених свідомості (скажімо, позбутих головного мозку) організмів взагалі. Обстоюючи цю позицію, нам довелося б обстоювати і цей дивний поділ, який, щоправда, не є неможливим. З виникненням у процесі еволюції суб'єктивності в природі з'явився новий, гетерогенний принцип дії. І він викликав *радикальну* (і не тільки в рівнях) відмінність — не тільки між створіннями, яким цей принцип “свідомості” властивий, і тими, яким — ні, а й серед тих, яким він властивий, — між тим, що цьому принципу підпорядковано (чи співпідпорядковано), і тією, набагато більшою частиною їхнього буття, яке цьому принципу не підлягає.

а. Дуалістичне тлумачення

Як уже зазначалося, сам по собі цей поділ цілком можливий, і його можна помислити двояко: або так, що зовнішній природі принцип (“душа”), оволодіваючи певними форма-

ми матерії, які до нього схильні і водночас відмінні від нього, оскільки “для нього” не підготовлені (адже не вони є його джерелом), використовує їх для себе за мірою їхньої придатності — отже, він, таким чином, за належних сприятливих умов *входить* у природу; або *разом* зі сприятливими “обставинами” цей принцип *виходить* із самої природи, яка принаймні дозріла для цього. Перша альтернатива — це альтернатива дуалізму, який сам по собі непоганий, проте містить у собі, як і будь-який дуалізм взагалі, самозаперечення. Таке заперечення впливає, скажімо, з того, що еволюції властиві поступовість переходів і невизначеність початків. Важко, навіть смішно, приписувати дуалізм, а відтак і часткову наявність трансценденції амебі або вважати, що з неї бере свій початок “відчуття”⁶. Однак “вчення про інгресію” передусім передбачає, що душа, або те, що завжди витлумачувалось як душа, вже наявна і тільки чекає на те, щоб за сприятливих умов утілитись — інакше кажучи, що душа насолоджується незалежною трансценденцією, яка лише для свого втілення потребує певних фізичних умов. Тепер згадаймо той факт, який залюбки наводять матеріалісти як найвагомійший аргумент: що саме згідно з усім людським досвідом матерія хоча й існує без духу, проте дух не існує без матерії, і не існує прикладів безтілесного духу. Проте саме самостійність царства активної нематеріальної трансценденції і мусить прийняти теорія інгресії, і ця остання, хоча логічно й неспростована, все-таки є найнедоказовішою і до того ж найекспансивнішою з усіх можливих гіпотез — хоча це не заважає тому, що вона була наймогутнішим в історії зусиллям мислителів збагнути загадку душі.

в. Моністична емерджентна теорія

Отже, залишається інша альтернатива, яка виходить з того, що душа і дух, за умов незалежної (хоча й не випадкової) появи відповідних матеріальних умов, як власна додаткова модальність буття, виникають з природи як такої. Це теорія *емерджентної еволюції*, яку розробляв Ллойд Морган та ін. і згідно з якою нові, складніші структури каузальності — скажімо, атомарні, молекулярні, кристалічні, органічні...

стрибком нашаровуються над попередніми рівнями, в яких вони не були закладені, якщо в організації матерії досягається певна гранично критична ситуація⁷. Справжня якісна *своєрідність* такої “емерджентції” постає разом із запереченням її *трансценденції*, тобто ствердженням її суто іманентного походження. Це мужня спроба мати переваги дуалізму, що проявляються у визнанні нередукованої специфіки нового рівня, тобто свідомості, водночас уникаючи вад дуалістичної метафізики, пов’язаних з тезою про трансценденцію. Це означає, що поява суб’єктивності саме і є таким еволюційним “стрибком” і що осягнення попереднього рівня не потребує контамінації шляхом хибного приписування “мети”, яка вперше стає властивою саме новому рівню. Тоді (відповідаючи на наше запитання) свідома діяльність буде доцільною, а несвідома функція органів — навпаки. Саме в цьому й полягає розуміння “якісного стрибка”.

Теорія емерджентності приваблює; однак якщо попередня була сумнівна з погляду онтології, то ця — з погляду логіки. Справа не лише в тому, що й тут поступовість переходу суперечить уявленню про стрибок: ця теорія узгоджується сама з собою тільки тоді, коли не зважати на проблему каузальності. Якщо новий принцип має силу, то він підпорядковує своє примітивніше джерело за умов, що ніщо з того, що йому *цілковито* чуже і суперечить його власному закону, не створюється з самого себе, а відтак не є самодостатнім. (Якщо це не так, тоді треба ввести поняття буття, а відтак і поняття “матерії” й усїєї природи, наприклад, діалектичне, про яке представник теорії емерджентності, напевне, не міг би й помріяти.) Якщо свідомість тлумачиться лише як нова *якість*, яка додається до попередніх (певною мірою підноситься над ними), то із цим можна було б погодитися.

Проте ми з’ясували, що свідомість є також новою *каузальністю*, яка має зворотну дію на попередню, змінюючи її. Фізичні речі у сфері дії суб’єктивності існують вже не так, як вони існують без суб’єктивності. Отже, новий рівень здатний мати владу над своїм субстратом, з якого він походить,

зважаючи, щоправда, на нього. Однак це не узгоджується з положенням про те, що нове впливає зі старого, згідно з яким нове *додається* до попереднього, не змінюючи останнього, як додаткове вираження досягненого в ньому рівня організації. Чиста якість могла б це зробити, але вона повинна була б бути каузально непричетною, і це означає, що вона, незважаючи на новий характер *форм* спричинення (включаючи її саму), в яких у субстраті виражаються тепер складніші каузальні процеси, не могла б зробити себе чинником у цьому процесі. Теорія може пояснювати тільки нові структури дії, а не нові наслідки. Наприклад, цілеспрямованість (*Zweckhaftigkeit*) свідомості, якій субстрат є чужим, повинна була обмежуватися самою свідомістю і не могла б відбитись у субстраті. *Панівна роль* свідомості при цьому виключається. Це тільки й означає, що теорія емерджентності, коли вона справді наполягає на своєрідності нашарування, повинна поєднатися з формою психологічного паралелізму й епіфеноменалізму — у цілковитій відповідності з тезою про безсилля свідомості як чистої якості; і це ми відкидаємо.

Або вона повинна сказати: те, що має вигляд стрибка, насправді є продовженням; плід уже закладений в корінні, *явно виражена* у відчутті, прагненні, мисленні “мета” в прихованому вигляді містилася вже в зростанні, яке до цього призвело, і не тільки в розумінні можливої пермісивної (*permissiver*) відкритості для неї, коли вона зверху повинна втрутитися у фізичну причиновість, а вже і як позитивна здатність та обрана тенденція до того, щоб урешті-решт, тільки-но для цього з’являться умови, стати видимою: тоді зростання було справді на це спрямоване. Інакше кажучи, всьому цьому слід приписати наперед задану потенційну спрямованість до “нового”, яке колись з’явиться, нового, яке відповідно не є абсолютно новим. Воно повинно тлумачитись як актуалізація, як “телос”, як виповнення спрямованого руху. Коротко кажучи, теорія емерджентності може бути логічно обґрунтована лише в поєднанні із загальною “арістотелівською” онтологією. Проте якраз цього й доводиться їй уникати, і базис (*Unterbau*) доводиться оберігати від того, щоб тлумачити його, виходячи з надбудови (*Überbau*); категорії пояснення останньої не повин-

ні перекладатися на першу, нова каузальність, яка там з'явилася, не розглядається як тут уже передбачена і на неї спрямована. Одне слово, телеології треба було уникнути. Проте, як ми вже з'ясували, це призводить до глухого кута абсолютно-го стрибка й безсилля духу.

Відтак можемо сказати, що теоретично значущий принцип виникаючої *новизни*, щоб він не був абсолютно свавільним, а тим самим й ірраціональним, має бути пом'якшений принципом *континуальності*, а саме змістової, а не суто формальної континуальності — так, щоб ми могли *судити про все нижче, виходячи з вищого, багатшого*. Це, однак, не поверхова корекція, а корекція, що стосується самої сутності речей. Як відомо, сьогодні “континуальність” означає те, що — навпаки — про все вище судять, виходячи з нижчого. Саме цього редуccionізму прагнула уникнути теорія емерджентності, не звертаючись до зворотного напрямку, тобто уникаючи неприємного вибору. Проте тут це означає: *non datur**.

3. Причиновість мети в природі, в якій ще відсутня свідомість

Таким чином вимальовується й наша власна позиція. Буття, або природа, засвідчує себе в тому, в чому воно являє себе. Те, чим є буття, має бути відповідним його проявам і, певна річ, тому, що якнайкраще свідчить [про нього] — найвідкритішому, а не найприхованішому, найрозвинутішому, а не найпримітивнішому, найбагатшому, а не найбіднішому — отже, “найвищому”, яке тільки може бути нам доступне.

а. Обмеженість природничих наук

Це свідоцтво нашого власного буття свідомо ігнорується природничими науками і з огляду на достатньо обґрунтовану заборону антропоцентризму, і з огляду на припис Оккама не примножувати сутностей і, нарешті, вже внаслідок неквантифікованості “цілей”. І *методично* така позиція цілком ви-

* все одно (лат.)

правдана. Біолог, досліджуючи елементарні життєві процеси, скажімо, на молекулярному рівні, поводить ся так, *ніби* він не знає, що існує весь організм, в якому ці процеси відбуваються; досліджуючи прості організми — *ніби* він не знає, що є вищі; досліджуючи вищі — *ніби* він не знає, що їм властива суб'єктивність; досліджуючи ще вищі (і їхній мозок) — *ніби* він не знає, що мислення визначає їхнє буття. Це означає, що він посідає позицію тих “начал” (Anfänge), результат еволюції яких у дійсності ніхто, окрім Бога, не міг би передбачити, або тих елементарних складових процесу розвитку як такого, додаткові властивості яких ніхто, окрім Бога, не міг би “визначити”. І це належить робити людській науці.

б. Фіктивний характер обмеженості та його самоспростування існуванням науки

Проте їй так само слід усвідомлювати, що це фікція. Методологічна необхідність фікцій очевидна і не потребує обговорення. Проте методологічну потребу не слід плутати з онтологічним рішенням (Entscheid). Звичайно, науковець, який досліджує зародження (Anfängen) життя, знає про весь ряд еволюції, а той, хто досліджує метаболізм клітини — про весь організм, а хто вивчає мозок — про мислення. Більше того, саме з цього знання й виникає його *інтерес* до дослідження елементарного. Передусім він знає про цей свій інтерес і свою, присвячену цьому, наукову діяльність. І у своєму самовизначенні він мусить ставитися до цього поважно, інакше годі сподіватися на істину, на те, щоб відрізнити її від хибі і надати своїй думці якоїсь значущості. Проте оскільки науковець передбачає автономію свого мислення, тобто його внутрішню силу, логічно, що він так само визнає і свою зовнішню силу, відтак і силу мотивованого інтересу, адже ментальне самовизначення можливе лише в поєднанні з каузальним тілесним визначенням, а мислення — лише з внутрішньою і зовнішньою свободою: наприклад, коли вчений записує результати свого мислення. Однак тим самим він (якщо тільки не шукає притулку у фантастичному дуалізмі) вже визнав дух, навіть суб'єктивність і *інтерес* загалом, як дієвий принцип у природі — відтак поширив своє

поняття природи за межі власної моделі. Серйозно сприймаючи самого себе (як належить) і водночас не як своєрідний виняток (чого він не може робити як член людської спільноти), він не може не приписувати *природі* цільової каузальності, отже, розглядати останню як не цілком чужу їй. Тоді він може в аналізі чистої матерії все ще наполягати на вибраних суто “зовнішніх” мінімальних даних аналізу, як того вимагає справа фізики, і повинен не піддатися спокусі у відповідь на штучно редуковану мінімальну очевидність стати редукціоністським метафізиком — що важче, ніж не піддатися протилежній спокусі антропоморфізму.

*с. Поняття мети по той бік суб’єктивності:
сумісність з наукою про природу*

Філософу залишається тільки показати, яке значення для статусу *мети* має те, що свідчення суб’єктивності про своє існування не обмежується нею самою, а стосується поняття природи загалом. Зауважимо, що нас цікавить поняття природи задля вчення про мету, а не поняття мети задля вчення про природу. Ми прагнемо — зрештою, задля етики — поширити *онтологічне* місце мети загалом від очевидного на вершині суб’єкта до сокровенного в надрах буття (*Seinsbreite*), не вдаючись до сокровенного в *поясненні* того, що його приховує і чия очевидність має зовсім інший вигляд. Для цього достатньо таких міркувань.

Оскільки суб’єктивність у певному розумінні є явищем природи, що лежить на її поверхні — видима вершина набагато більшого айсберга, — вона вимовляє мовчазне Внутрішнє. Або: плід виказує щось про коріння й стовбур, з яких він виростає. Оскільки суб’єктивність свідчить про активну мету, і навіть цілком і повністю живиться нею, мовчазне Внутрішнє, яке набуває голосу лише через суб’єктивність, отже, матерія, мусить у несуб’єктивній формі приховано містити в собі мету або щось подібне до цього.

Однак чи є сенс говорити про не суб’єктивну, не ментальну “мету”? І чи не перекреслює апеляція до мети, яка була б властива матерії, каузальне пояснення фізики? Відпові-

даючи спочатку на друге запитання, було б неправильно вважати, що “аристотелівське” розуміння буття суперечить сучасному поясненню природи або не узгоджується з ним; годі вже й казати про те, що сучасна наука його спростовує. Аргументи проти цього (аристотелівського розуміння. — *Перекл.*) були такі, що цільові причини (*Zweckursachen*) непотрібні для каузального пояснення, а тому їх прийняття начебто є довільним, — апеляція до них навіть небезпечна, оскільки вона схиляє ще-не-знання (*Noch-nicht-Wissen*) про істинні основи до того, щоб шукати притулку в уявному знанні і звільняє від подальшого пошуку (це те, що Спіноза називав *asylum ignorantiae**). З погляду методології цей закид цілком правильний; він повсякчас підтверджується єдиною достатністю “активної причини” (*Wirkursache*), тобто величиною сили при константних законах, в усіх досить поширених окремих поясненнях. Якою мірою достатність у поясненні окремого поширюється й на пояснення загального — невідомо. Його вважають доведеним лише стосовно штучних спрощень експерименту або стосовно найграничніших, а саме — астрономічних — спрощень природи як такої⁸. Очікування, а також обов’язок дослідника природи спонукають вийти за межі цих спрощень і досліджувати каузальний ряд *ad infinitum*** не висловлюючи передбачення щодо результату цього нескінченного процесу спрощеного аналізу. І без цього [можна сказати], що пояснення природи і розуміння природи не одне й те саме. Нагадаємо про те, що ми не прагнемо пояснювати природу за допомогою уявної мети, а намагаємося витлумачити вірогідне існування мети в ній (яке, отже, їй не суперечить) для поняття природи, і при цьому питання про спосіб (*Art*), завдяки якому генералізована “доцільність” (*Zweckhaftigkeit*) природи набуває значущості поза свідомістю у своєму детерміністському процесі — не попри, а завдяки йому, — залишаємо відкритим. Так само і наука про природу має залишати відкритим питання, чи густо або зрідка, однозначно або багатозначно поширена каузальна мережа в найнижчих основах (*Grunde*) матерії

* притулок невігластва (лат.)

** до нескінченності (лат.)

(Dinge) (в межах відомих величин). Для науки достатньо, що у сферах, які *піддаються виміру*, завжди здійснюється кількісно-детерміністське обчислення, тобто сходяться рівняння, або що її методи не спростовуються. І це цілком узгоджується з відповідною телеологією. Відтак ми стверджуємо тільки те, що природознавство не дає нам довершеного знання про природу, про що безперечно свідчить його неспроможність, спираючись на свої передумови, обчислити не те що свідомість, а й найелементарніше відчуття (найочевидніші феномени всього універсуму!), яке є тільки вершиною айсберга. То є не тимчасова, а сутнісна неспроможність природничої науки, і побічним парадоксальним наслідком є те, що саме природознавство як прецедент у пізнанні універсуму здебільшого залишається за межами того, що *воно* здатне пояснити.

*d. Поняття мети по той бік суб'єктивності:
смісл поняття*

Отже, постає запитання, що означає, коли йдеться про “мету”, не пов'язану із суб'єктом у його суб'єктивності, яку, власне, і “помислити” не можна деінде: чи є взагалі сенс у тому, щоб говорити про нементальну мету? Звісно, хіба не смішно твердити, що мета, або ціль, є іманентною в органі травлення, в клітинах тіла, в примітивних організмах, або також у процесі еволюції, якщо усе це вважати *ментальністю* якогось виду. Облишимо тут тільки свідомий намір з відповідним уявленням про мету. Проте лише висміюючи це, було б надто легко полемізувати щодо *поняття* телеології (слід відрізнити полеміку від способу його пояснення). Певна річ, ми знаємо про мету взагалі передусім і безпосередньо завдяки тому, що ми *знаємо*, тобто що нами усвідомлено — отже, ми знаємо лише про усвідомлену (навіть лише про неї одну) мету. Проте саме у світлі нашої високо піднесеної ментальності ми знаємо про більш чи менш свідоме, про певні рівні усвідомлення; отож навіряд чи немає смислу говорити про темний потяг, навіть про несвідоме прагнення й бажання. І тепер, коли ми перейдемо від людини до тваринного ряду, принцип конти-

нуальності вимагає полишити безконечне з'ясування того, на якому рівні губиться “здатність до уявлення” (імовірно, там, де ще не існує відповідного органа), та не губиться прагнення і чуттєвість взагалі⁹. І хоча й тут ми перебуваємо ще в межах суб'єктивності, проте вже в межах настільки розширеної суб'єктивності, що поняття індивідуального суб'єкта при цьому поступово щезає і губиться десь у ряді безсуб'єктного. І тим самим і безцільного і вільного від мети? Не доконечно; навпаки: у зворотному висхідному напрямку, мабуть, не можна було б зрозуміти, що пов'язане із суб'єктом прагнення у своєму виокремленні з'являється мимоволі. Щось таке зі своєї подоби воно мало б піднести з темряви на світло. Звичайно, “психічний” аспект завжди належить “прагненню”, адже “psyche” і “суб'єктивність” (Selbstheit) не є тотожними, і перше в узагальненій формі цілком може бути властиве усій матерії або усім матеріальним утворенням певних форм організації доти, доки воно не дістане “самостійності” організму, а відтак і горизонту *суб'єктивності* у високоорганізованих, виокремлених утвореннях, що здійснюють обмін речовин з довкіллям. Ми не хочемо сперечатися про те, чи варто наполягати на “суб'єктивності”, коли йдеться про психічне в самій матерії. Матерія тоді або не мала б “суб'єкта”, або сама “природа” могла б бути названою безособовим суб'єктом — позбавленим свідомості загальним, а не окремим, відмінним від інших, суб'єктом. Проте, мені здається, що прагнення, яке мислиться як дифузне, аж ніяк не вимагає такого гіпостазування, і відповідно до проявів неживої матерії та її розподілу у всесвіті я швидше вірю в суб'єктивність без суб'єкта, тобто в розпорошення зародків душі (Innerlichkeit), що прагне, серед численних окремих елементів, ніж в її первісну єдність у метафізичному абсолютному суб'єкті. (Це означає, що пантеїзм аж ніяк не є необхідним доповненням до панпсихологізму.) “Єдності” дискретних, органічних чи неорганічних, сполук багатоманітного вже є досягненим результатом розвитку, так би мовити, кристалізацією, певного розпорошеного цілепокладання (Zielung), і цей процес невіддільний від виокремлення

(Differenz), тобто індивідуації. Проте такі міркування виходять далеко за межі нашого дослідження. Так чи так, повторюємо, якою мірою явно (manifest) суб'єктивне (яке завжди є також і партикулярним) є піднесеним явищем природи, що лежить на поверхні, такою мірою воно і укорінене в природі і становить з нею неперервну сутність: отже, обидва причетні до “мети”. Згідно з проявом (Zeugnis) життя (заперечуючи те, що його паростки, які стали самоочевидними, повинні бути останніми) ми говоримо, що мета взагалі укорінена в природі. Ми можемо сказати дещо більше і дещо змістовніше: природа, досягаючи в своєму розвитку життя, заявляє принаймні про *одну* визначальну мету, а саме — про життя як таке. Не вдаючись до визначення “мети” взагалі, і суб'єктивної та інтерсуб'єктивної мети зокрема, ми утримаємося і від твердження, що життя “саме” і є метою (“der” Zweck), або навіть головною метою природи, адже про це ми не можемо мати жодного уявлення; досить сказати: просто метою, поряд з іншими. Проте якщо (не таке уже й безглузде припущення) “доцільне буття” (Zwecksein) як таке було б найголовнішою метою, тоді б, звичайно, життя, в якому мета стає свободною, було б найадекватнішою формою сприяння здійсненню цієї мети.

е. Воління, можливість і спрямування каузальності

Ще кілька слів, щоб пояснити той спосіб “воління”, який тут приписується природі. Це воління-за-власні межі (Über-sich-Hinauswollen) не треба поєднувати ні зі “знанням”, ні з передбаченням та уявленням про мету. І все-таки його треба поєднувати зі здатністю до розпізнання — так, що за фізично сприятливих умов каузальність не залишається індиферентною щодо можливості своєї реалізації, а надає їй перевагу і використовує її, щоб у слушних випадках прокласти собі шлях¹⁰. Якою мірою “цілепокладання” здатне підпорядкувати собі такі випадки — тобто де починається безпосередня влада інтересу на відміну від опосередкованого використання сприятливих умов — це риторичне запитання. Попередньо можна сказати, що ціле-

орієнтація є там, де вона використовує свої шанси. І навпаки, слід зважати на те, що нові обставини викликають і нові, досі ще невідомі, цілі (Ziele), а тому, мабуть, було б краще говорити про інтуїтивну схильність до цілі, а не про цілеорієнтацію (скільки людських починань закінчилося таким чином!) Проте така інтуїція щодо цілей та її новизна здебільшого стосується смислу окремого (Einzelnen), а не загального; адже появу сприятливого випадку могла спричинити попередня цільова орієнтація, яка, щоправда, внаслідок цього спричинення перевершила б усі свої можливості. Щодо цього відношення можна лише спекулювати, а не дійти [остаточного] рішення — особливо це стосується “першого” випадку, з яким починається “життя”. Проте якби навіть перший початок (Anfang), а саме — утворення органічних молекулярних сполук, був чистим випадком, якому не передувала б жодна, спрямована до цього, тенденція (як на мене, це — цілковита нісенітниця) — в будь-якому разі з цієї миті тенденція стає явною. І я маю на увазі не тільки тенденцію до еволюції (яка може як завгодно довго відпочивати), а передусім тенденцію буття до самоствердження у своїх витворах (Erzeugnissen). Яким чином вже в “найпростішому” організмі, який здійснює обмін речовин з природою, а відтак водночас є і самостійним, і залежним, за межами духу вже намічаються горизонти суб’єктивності (Selbstheit), світу й часу серед панівної альтернативи буття й небуття, я намагався показати у своїх онтологічних студіях, на які я тут можу тільки покликатися¹¹.

Таким чином, щоб на завершення дати відповідь на запитання, винесене в заголовок розділу 3.IV.2 (с.106), має сенс (і це не просто метафора, запозичена з нашої суб’єктивності) говорити про іманентну, цілком несвідому і мимовільну мету травлення і відповідний йому апарат у цілому, що належить живому тілу, і про життя як самоціль саме цього тіла. Має сенс і ще більшу ймовірність¹² говорити про “роботу” (Arbeiten) природи, має сенс сказати, що “вона” у своїх заплутаних шляхах над чимось працює, або що “воно” у різний спосіб у ній над цим працює. І коли б це починалося тільки

“випадком” життя, і того було б достатньо: “мета” таким чином, виходячи за межі всієї свідомості, і людської, і тваринної, властива фізичному світові: як з самого початку його власний принцип; і питання, як далеко панування цього принципу у сфері живого сягає також і елементарних форм буття, залишається відкритим. Готовність для цього слід приписати буттю природи як такому.

V. ПРИРОДНА ДІЙСНІСТЬ І ЗНАЧУЩІСТЬ: ВІД ПИТАННЯ ПРО МЕТУ ДО ПИТАННЯ ПРО ЦІННІСТЬ

Однак чи звільняється “мета”, поширюючись на все буття природи, від прокляття “суб’єктивності”? Чи містить у собі наявне буття також і ціннісну значущість? Чи отримали ми щось для етики, для якої важливою є об’єктивна значущість цінності, яка саме тому й повинна бути метою, завдяки доведенню, що мета фактично вже міститься в природі, у природі речей? Чи може природа легітимувати мету тим, що вона її має? Це старе питання, чи може взагалі буття обґрунтувати належність? Цим слід буде зайнятися в наступному розділі, який саме й присвячений статусу *цінностей*. Проте перш ніж перейти до нього, ми хотіли б уже тут попередньо сказати про відношення між універсальністю й значущістю, а також про співвідношення “чистої” суб’єктивності й суб’єктивності, якою перейнята природа.

1. Універсальність і легітимність

Усі люди, як відомо, прагнуть щастя. І це — не просто констатація, якщо мати на увазі, що прагнення щастя властиве їхній природі. Це — суттєве доповнення. Таким чином, універсальність щастя як мети є просто факт, і здається, що це прагнення не потребує виправдання; його можна тільки знехтувати або відкинути. Однак виникає запитання, якою мірою варто приписувати цьому прагненню те, що воно обирається не самовільно, а об’єктивно властиве нашій природі взагалі. Позитивна відповідь на це запитання була б вагомим аргументом на користь того, що воно є справедливим прагненням і заявляє якщо не про свій обов’язок, то принаймні про своє право, і що ми відтак (за певних умов), можемо, якщо не повинні, до цього прагнути. Проте тоді з’явився б також обов’язок, отже, й належність — поважати

це право в інших, а відтак не чинити йому перепон, а може, навіть і сприяти. А з інтересу іншого, який слід поважати, можна опосередковано вивести обов'язок (якщо він не даний вже безпосередньо) сприяти також і своєму власному щастю, занепад якого призвів би до руйнації всезагального. Якщо аргументувати так або у подібний спосіб, тоді фактична й природна універсальність прагнення до щастя, яка йде на користь презумпції його правочинності, робить певний внесок у легітимацію. Йдеться лишень про презумпцію, адже це тільки попереднє міркування, а не ґрунтовне філософське доведення. Оскільки той факт, що взагалі існує право і обов'язок, дозволене і належне, аж ніяк не впливає з аргументації, а в ній уже передбачається. Але *якщо* вона є, тоді для її визначення вотум природи стає важливим сповіщенням і можливо навіть санкцією. Це питання має ще почекати.

Однак звернімо увагу в нашому, вибраному лише для ілюстрації, прикладі на відмінність між універсальним і партикулярним. Існують партикулярні цілі і волі окремих суб'єктів та їхні можливі конфлікти, за яких природно виникає *запитання* про право й цінність, тимчасом як обидва підпорядковані усій спільноті (*dem allen Gemeinsamen*): і саме у партикулярних прагненнях ми передусім і говоримо про “чисту суб'єктивність” мети і оцінок, а відтак про волю (*Willkür*), яка мусить себе легітимувати. Тепер, напевне, слід було б сказати про “суб'єктивність” *природи* те, що вона не є партикулярною і не є свавільною (*willkürlich*), і що вона стосовно наших особистих бажань і думок має усі переваги загального над частковим, тривалого над мінливим, могутнього над мізерним.

2. Свобода заперечувати домагання природи

Незважаючи на це, ми можемо заперечувати домагання природи, тобто упередженість її цілей, удаючись до *однієї* з них, а саме — до *свободи*. Прерогатива людської свободи — мати спроможність говорити світові “ні”. Хоча той факт, що світ має цінності, безпосередньо і впливає з того, що він має цілі (і в цьому розумінні згідно з попереднім про “вільну від

цінностей” природу не може бути й мови), проте я не обов’язково мушу поділяти його “ціннісних суджень” і можу навіть вважати, що “було б краще, аби виникло ніщо”. І слід додати, що *per se* перевага природи в масштабі, тривалості й могутності, і навіть розкішності її творінь ще не обґрунтовує *авторитету*, навіть після того, як її позірне “розчаклування” (Макс Вебер) у вирішальному аспекті, в аспекті відчуження від мети й цінності, спростовано — так само, демагогічно зазначимо, як і серед людей чисельна перевага думки більшості над меншістю ще не обґрунтовує істини. Проте далеко не одне й те саме (якісно, а не тільки кількісно) вступати в суперечність із глибоко вкоріненими і постійними вимогами природи, до якої належимо й ми, чи з непевними, “поверховими” думками людей. Однак я *маю право* вступати в суперечність з природою передусім тільки тоді, коли я можу звернутися до інстанції поза нею, тобто до трансценденції, яка, зі свого боку, має авторитет, вищий за природу: відтак за умов якогось дуалізму. (Адже суперечність, яка була б наслідком простого смаку, не враховується.) Цей дуалізм мав би працювати з теологією, в якій Бог або взагалі не відповідав би за світ, або через протилежний принцип викреслював би його зі свого творіння, або, виходячи з вищого наміру, створив би його саме у спотвореному вигляді, а відповідно дуалізм повинен був би працювати з поганим (а не тільки індиферентним) світом, а до того ж і з ученням про трансцендентну душу, яка здійснює той акт незгоди (*Dissens*): отже, з “гностичною” теорією буття, до якої навряд чи хтось із учасників суперечки був би готовий. Проте на основі монізму легітимна незгода була б можлива тільки на рівні окремого буття, а не на рівні цілого.

3. Недоведеність обов’язку згоди з домаганням природи

Та неможливість легітимного *заперечення* ще недостатня для легітимації самого предмета, тобто для того, щоб легітимно *підтвердити* його існування. (Принаймні позірною була б позиція загального нейтралітету, так само як і позиція вільної від цінностей природи, — тоді, справді, було б достатньо

особистого смаку.) Навіть той факт, що ми, вільно виокремлюючись від цілого, використовуємо ціннісне рішення природи для свободи, не зобов'язує нас до виправдання цього рішення, як могло б здаватися згідно із суто логічними умовиводами: логіка може звинуватити нас хіба що у суперечності нашого негативного або індиферентного судження з практичним підтвердженням зумовленої інтересом позиції (як при будь-якому використанні життя, окрім самогубства), оскільки ми, з огляду на правильність висновку, не перетворюємо це непослідовне підтвердження-de-facto в автентичну легітимацію-de-jure. Для справжньої легітимації потрібне поняття *блага*, яке не тотожне поняттю цінності. А тому слід з'ясувати відмінність між об'єктивним і суб'єктивним статусом цінності (або, коротше: між цінністю самою по собі і чиеюсь оцінкою), а отже — співвідношення між благом і буттям (між *bonum* і *esse*). Завдяки з'ясуванню цього співвідношення можна сподіватися на те, щоб теоретично обґрунтувати обов'язковий характер цінностей, укорінивши благо в бутті. Лише таким чином можна показати, що природа, оскільки їй властиві цінності, має й авторитет щодо їх легітимації і може вимагати від нас і кожної свідомої волі взагалі його визнання.

Відтак наше попереднє доведення, що природа плекає цінності, оскільки вона плекає мету, і усе інше ціннісно нейтральне, ще не дає відповіді на запитання, якою мірою закладено в наших прагненнях або є нашим обов'язком погоджуватися з її "ціннісним рішенням": якою мірою, отже, хоч як парадоксально це звучить, є безперечно цінними нею і задля неї встановлені цінності (або те, що вона просто має цінність!) — і в якому випадку була б обов'язком *тільки* згода із цими цінностями. Відповідь на це запитання вже не може дати вчення про мету, за допомогою якого здійснювалося доведення, натомість її має дати вчення про цінність, до якої ми зараз і перейдемо. Однак саме те доведення — доведення іманентності мети у бутті — й уможливило постановку цього запитання, і виявляється, що завдяки цьому для теорії етики вже виграно вирішальну битву.

4 БЛАГО, НАЛЕЖНІСТЬ І БУТТЯ: ТЕОРІЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

I. БУТТЯ Й НАЛЕЖНІСТЬ

Укорінити “благо”, або “цінність”, у бутті означає подолати позірну безодню між буттям і належністю. Адже благо, або цінність, якщо воно зумовлене саме собою, а не тільки з ласки бажання, потреби або вибору, саме за своїм поняттям є тим, можливість чого містить у собі вимогу свого існування і тим самим (якщо є воля, яка може перейнятися цією вимогою і перевести її в діяльність) стає належністю. Отже, ми говоримо, що “заповідь” може походити не тільки від заповітної волі, скажімо, персоніфікованого Бога, а й від іманентного домагання блага-самого-по-собі щодо свого існування. Але буття-саме-по-собі блага або цінності означає належність до буття (і не обов’язково до якогось наявного буття), з чого аксіологія і стає частиною онтології. Як це узгоджується з попередніми міркуваннями про сутність природи?

1. “Добре” або “погане” стосовно мети

Оскільки природа, як ми допускаємо, містить у собі мету, або є доцільною, то їй властиві й цінності; бо зусилля будь-якої мети, що її фактично прагнуть, спрямовані на те, щоб досягти блага й уникнути зла, і це є ознакою залучення до цінності. Проте за наперед визначеного розуміння мети, коли йдеться тільки або про досягнення, або про недосягнення результату, неможливо мати судження про благо мети як такої і тому, виходячи із інтересу, неможливо вивести з нього обов’язок.

Оскільки мета закладена в природі, зокрема й у нашій власній природі, здається, що вона не має іншої цінності, окрім цінності фактичності, а отже, має оцінюватися лише силою її впливу на мотивацію і, мабуть, задоволенням, коли її досягнуто (або незадоволенням, коли її не досягнуто). Тоді ми в змозі були б тільки сказати, що внаслідок такого впливу існує щось ліпше, а щось гірше, а не благо саме по собі,

яке потребує нашої згоди. Чи не означатиме це, що щось подібне *повинно* бути, байдуже, досягає воно своєї реалізації своїм впливом на схильність, інстинкт або волю чи ні? “Благо саме по собі”, як ми сказали, і було б таким дещо (Etwas). Проте дотепер “добре” або “погане” проявлялись як корелят *наперед* визначеного цілепокладання, якому треба тільки надати можливість панувати над волею, яка у своїх “рішеннях” (своєму результату) проявляється *ex post facto*. Іманентна мета реалізує себе й не потребує належності, і аж ніяк не потребує обґрунтування. У ліпшому випадку вона використовує фікцію “належності” як свій засіб.

2. Доцільність як благо-саме-по-собі

Однак чи означає те, що є значущим для певної мети, а саме — що фактичність мети є первинною, а визначення її як “доброї” або “поганої” — вторинним, і хоча ним детермінується (*de-facto*), але не легітимується (*de-jure*), є так само значущим і для “доцільності” як такої, доцільності, що має *онтологічний* характер буття? Проте, як на мою думку, тут ідеться і про інше. У здатності мати мету взагалі ми можемо бачити благо-саме-по-собі, в якому ми інтуїтивно впевнені, що воно має безмежну перевагу над позбавленим мети буттям. Я не певен, є це аналітичним чи синтетичним положенням, та навряд чи можна заперечити його самоочевидність. Йому можна лише протиставити вчення про нірвану, яке заперечує цінність мети, однак, обстоюючи цінність визволення від мети, своєю чергою ставить її собі за мету. Оскільки індиферентність тут вочевидь неможлива (заперечуване стає негативною цінністю), то принаймні той, хто не є прибічником парадоксу, що проявляється в меті, яка заперечує мету, мусить погодитися з положенням про самозасвідчення мети в бутті і стверджувати це положення як *онтологічну аксіому*¹. Той факт, що це спричинює належність, за умов, що перше благо, яке постає самодостатнім і згідно з [обставинами] існування потрапляє (у формі якого-небудь похідного від нього блага) під компетенцію волі, аналітично впливає з *фор-*

мального поняття блага самого по собі. Однак перше визначення блага за його змістом і водночас укорінення його в реальності впливає саме з погляду на цей, представлений буттям, зміст і виражається у своїй аксіоматичній формі як перевага мети самої по собі над безцільністю. Визначаючи цю перевагу як аксіому (акт, який передусім стосується чистої теорії), ми говоримо про граничний метафізичний вибір, який не потребує подальшого доведення (мабуть, так само, як самовибір буття), адже він самоочевидний, і з нього можна вивести усе інше.

3. Самоствердження буття в меті

У цілеспрямованості як такій, питання про реальність і активність якої у світі згідно з уже викладеним (розд. 3) має вважатися вирішеним, ми можемо вгледіти фундаментальне самоствердження буття, яке постає як щось *абсолютно* ліпше порівняно з небуттям. У кожній меті виявляється буття для себе самого і всупереч ніщо. Щодо цього домагання буття не існує протилежного домагання, інакше заперечення буття мало б інтерес і мету. Отже, той факт, що буття не є індиферентним щодо самого себе, робить його відмінність від небуття основною цінністю, понад усі цінності, першим *утвердженням* (Ja) взагалі. Ця відмінність міститься не так у відмінності *дещо* від *ніщо* (яке за умов байдужості цього “*дещо*” становило б лише байдужу відмінність між обома індиференціями), як у відмінності інтересу до мети взагалі від індиференції, абсолютною формою якої ми можемо вважати ніщо. Індиферентне буття було б лише найнедовершенішою формою ніщо, з тавром безглуздості, формою, яку, власне кажучи, неможливо собі уявити. Той факт, що йдеться про буття чогось, тобто принаймні про буття як таке, є перше, що ми можемо дізнатися про існування мети в ньому завдяки йому самому. Тоді максималізація доцільності, тобто багатство досяжних цілей і тим самим можливого добра чи зла, буде наступною цінністю, яка впливатиме з основної цінності буття як такого зі зростанням його відмінності від небуття. Що різноманітнішою є мета, то більша

відмінність; що інтенсивніша вона, то виразніше її ствердження і водночас її легітимація: розмаїттям своїх цілей буття стверджує саме себе.

4. Властиве життю “Так”: виразне “Ні” небуттю

В органічному житті природа виявила свій інтерес, і в надзвичайному розмаїтті своїх форм — а кожна форма є способом існування і прагнення за рахунок відповідного спустошення і знищення іншої — послідовно стверджує себе. Така ціна є доконечною, оскільки будь-яка мета може здійснюватися тільки за рахунок іншої. Різноманітність видів — це саме той вибір, про який неможливо сказати, що він завжди був “ліпшим”, однак така різноманітність, звісно, є благом порівняно з альтернативою знищення й занепаду. Проте ще більше, ніж в екстенсивності розмаїття видів, проявляє себе інтерес в інтенсивності власної мети живих істот, в яких мета природи стає дедалі суб’єктивнішою, тобто належить якомусь виконавцеві, а не їй самій. Відповідно будь-яка істота, що відчуває і прагне, є не тільки метою природи, а й метою сама по собі, а саме — своєю власною метою². І саме тут, у суперечності життя й смерті, самоствердження буття стає виразним. Життя є яскраво вираженою конфронтацією буття з небуттям, адже у своїй конституційній, заданій необхідністю обміну речей, *потребі*, задоволення якої може зазнавати протидію, воно містить у собі можливість небуття як свою повсякчас актуальну антитезу, а саме як загрозу. Модус його буття — це збереження дією (Тун). Властиве усьому прагненню “Так” тут загострюється активним “Ні” небуттю. Заперечуючи небуття, буття стає позитивним прагненням, тобто постійним вибором на користь самого себе. Життя як таке, в істотній небезпеці небуття, є вираженням цього вибору. Отже, хоч як парадоксально, *смерть*, тобто здатність до того, щоб умерти, і навіть як можливість умерти будь-якої миті, так само і постійна відстрочка смерті в *акті* самозбереження ставить тавро на самоствердженні

буття: таким чином, самоствердження буття стає специфічним зусиллям суцього.

5. Сила належності онтологічного “Так” для людини

Це сліпо діюче “Так” набуває обов’язкової сили у “зрячій” свободі людини, що як вища даність цілеспрямованих дій природи є вже не просто її подальшим розвитком, а завдяки пов’язаній зі знанням могутності може стати і її руйнівником. У своєму волінні (Wollen) людина мусить перейнятися “Так” буттю і у своїй спроможності (Können) покладати “Ні” не-буттю. Проте саме цей перехід від воління до належності і є критичним пунктом теорії моралі, в якому її основоположення так легко зазнає поразки. Яким чином стає обов’язком те, щоб, виходячи з буття і підпорядковуючи окремі бажання, дбати про загальне? Яким чином це виокремлення людини з природи, внаслідок чого вона у своїй могутності звертається по допомогу до норм, поступаючись задля цього властивою саме їй, успадкованою від природи, сваволею, повинно бути обмежене? Чи не було б саме найповніше здійснення цього виокремлення водночас і здійсненням поставленої природою мети — мети, до здійснення якої вона завжди прагнула? Можливо, саме це й було б цінністю самою по собі, якій підпорядковувався б поступ буття; однак ця вимога аж ніяк не є доконечною.

6. Проблематичність належності на відміну від воління

Якщо погодитися, що доцільність це вже само по собі первинне благо і що вона має “домагання” дійсності, то це означає, що доцільність водночас є й самим *волінням* мети, і завдяки меті, як умові власного подальшого існування, волінням мети як такої як основної мети: саме природна доцільність як така забезпечує виконання свого домагання буття

(Seinsansprüche), що перебуває, таким чином, у добрих руках. Просто кажучи: самозбереження не потребує того, щоб бути заповіддю, як не потребує воно умовлянь, окрім умовляння вдоволенням (Lust), яке його супроводжує; його воління, з його “Так” та “Ні”, завжди вже наявне як перше й завжди дбає про свою справу — коли ліпше, а коли гірше, проте завжди відповідно до спроможності до цього. Отже, коли б навіть “воліти належного” (wollen Sollen) було поняттям, сповненим смислу, воно було б тут зайвим, а отже, було б зайвим і поняття (справді сповнене смислу) “робити належне” (tun Sollen), оскільки вже наявне поняття воління (Wollen) автоматично спричиняється до [поняття] своєї дії (Tun). Проте коли йдеться про *вибір* між ліпшим і гіршим, як у випадку з людиною, тоді саме з огляду на воління мети можна говорити про належність вибору ліпшого шляху, отож (згідно з Кантом) про “гіпотетичний імператив” здорового глузду, який стосується засобів, а не мети. Проте хоч би яким важливим був цей імператив у плутанині (Wirrnis) людських справ — він не має нічого спільного з безумовним імперативом моральності. Останній має поширюватися на мету, й передусім на неї. (Про те, що він є начебто своєю власною метою, як, врешті-решт, вважав Кант — йтиметься далі.) Це також не зарадить, якщо говорити про перевагу “вищої” мети над “нижчою”, аж доки ця відмінність буде визначена вже етично, і вищою метою буде встановлено щось на кшталт обов’язку. Порівняно із втамуванням сильного голоду розпис Сикстинської капели справедливо можна назвати вищою метою, та спитаймо разом з “Бродячими щурами” Гайне про те, чи можна вивести звідси для них закон діяльності. З погляду цінності, або блага, яке ми можемо передбачити разом з його абстрактним “домаганням” (Anspruch), до *завдання*, яке постає перед діяльністю тут і тепер як її *власне завдання*, лишається ще один крок: крок від позачасовості до часу. Проте за цим кроком чатує підозра, що саме найдивовижніша ілюзія моралі щодо самої себе, зокрема і найаскетичнішої, з усіма її “завданнями” й “відмовами”, є ще прихованішою формою задоволення первинної схильності (скажімо, “волі до влади” чи “принципу задово-

лення”) — відтак будь-яке покладання собі належності є замаскованим волінням, його ефективнішою приманкою, ніж приманка звичайного задоволення. У цьому разі “цінність”, або “благо”, мало б не авторитет належного, а силу причини, а саме останньої причини, а тому не менше, ніж каузальну силу. Тоді усе воління як таке, і як частина іманентної телеології буття взагалі, було б *eo ipso* легітимовано (оцінюючи, мабуть, згідно з його інтенсивністю, а не згідно з його метою), і зусилля щодо вчення про обов’язок було б марним. Навіть виразне “Так” *amor fati**, ще-один-раз-воління усього вже задоволеного (*Gewollten*) і досягненого йому нічого не додає. — Ми мусимо ще раз порушити питання про смисл “цінності” і “блага”.

7. “Цінність” і “благо”

а. Слово “благо” містить у собі більше коннотацій буття-самого-по-собі, ніж слово “цінність”. Ми схилиємося до того, щоб розуміти його як щось незалежне від нашого бажання і нашої думки. “Цінність”, навпаки, легко пов’язується з питанням “для кого?” і “наскільки?” Це слово походить зі сфери оцінювання і обміну. Отже, воно означає міру воління, а саме витраченого воління, а не міру належності. Я кладу собі щось за мету, оскільки для мене це має цінність, або щось для мене має цінність, оскільки воно, незалежно від будь-якого вибору, поставлено як мету моїй природі, яка чогось потребує: в діяльності, оскільки вона є вільною обирати будь-яку мету, я знов-таки кладу собі за мету мету природи³. Отже, *будь-яка* мета, яку я собі обираю, тільки тоді постає як “цінність”, коли варта того, щоб її прагнути (включаючи відмову від того, що не варте цього). Міноюю вартістю для зусилля — його “винагородою” — править тут задоволення з усіма його найхитромудрішими проявами. Якщо досягнена мета розчаровує мене й приводить до висновку, що вона не варта зусиль, тоді моє досвідченіше бажання і надалі з огляду тільки на самого себе визначатиме ефектив-

* любовь до долі (лат.)

ніший вибір мети, а не мету саму по собі з огляду на її домагання щодо мого вибору. Так само і перевірене судження, хоча й більш досвідчене, а відтак, мабуть, і вірогідніше, має бути не менш суб'єктивним, а тому не більш обов'язковим, ніж первинне.

б. Проте ми не можемо уникнути розрізнення між вартою (werten) і невартою (unwerten) метою, незалежно від того, виправдовує бажання свої витрати чи ні. Цим розрізненням ми постулюємо, що те, що варте мого зусилля, не збігається з тим, що справді варте мого зусилля. Однак те, що насправді варте мого зусилля, і повинно стати тим, що варте мого зусилля, а тому *покладається* мною як мета. “Справді” варте-зусилля має тепер означати, що предмет зусилля є *благом* незалежно від оцінки з боку моїх схильностей. Саме це робить його джерелом належного, яким він закликає суб'єкта в ситуації, коли здійснення або збереження *цього* блага саме *цим* суб'єктом ставиться під сумнів. Жодна волюнтаристична теорія, яка визначає благо через прагнення (Erstrebte), не відповідає цій первинній вимозі. Як простий витвір волі благо втрачає авторитет, який зобов'язує волю. Замість того, щоб визначати вибір, воно так чи так підпорядковується цьому вибору. Лише укорінення блага в бутті протиставляє його волі. Незалежне благо вимагає того, щоб воно перетворилося на мету. Не можна змусити свободну волю зробити це благо своєю метою, проте можна вимагати від неї визнання, що це її обов'язок. Визнання виявляється якщо не в послуху, то в почутті провини: ми винні благу те, що йому належить.

8. Дія блага і буття суб'єкта дії: перевага “предмета”

а. Проте так само, як ми не можемо заперечити існування відмінності між бажанням і належністю, ми не можемо заперечити відчуття очевидності, що робити благо задля-нього-самого корисно також і для суб'єкта дії, до того ж незважаючи на те, які наслідки матиме сама дія. Чи з радістю братиме він участь в утвердженні вищого блага, чи ні, чи так

само тільки переживатиме його, чи ні, або вважатиме його недосяжним — у будь-якому разі його моральність виграє, якщо він відгукнеться на поклик обов'язку. Проте може статися і так, що це не те благо, якого він прагнув. Таємниця або парадокс моралі полягає в тім, що “самість” мусить “забуватися” у предметі, щоб піднятися до вищої “самості” (чим насправді і є благо-саме-по-собі). Цілком припустимо сказати “я хотів би спромогтися глянути у вічі самому собі (або постати перед Божим судом)”, проте це можливо зробити тільки тоді, коли я зроблю це задля самого “предмета” (Sache), а не задля себе самого: бо останнє (моє “Я”) не може стати самоціллю, а предмет діяльності — тільки засобом для цього.

Добра людина не та, яка зробила добро, а та, яка зробила добро задля нього самого. Проте добро є предметом (Sache) у світі, навіть справою (Sache) самого світу. Моральність не може мати саму себе за мету.

б. Таким чином, благо не форма, а зміст діяльності, і цей зміст є визначальним. У цьому розумінні мораль “безсуб’єктна”, хоча інколи її предметом може бути і суб’єкт — такий, що відповідає обов’язку і причетний до світової справи (адже не варто робити безсуб’єктність саму по собі моральною). Її об’єктом не є обов’язок сам по собі. Не закон моральності мотивує добродієсну діяльність, а апеляція до блага-самого-по-собі у світі, яке *відповідно* до моральнісного закону протистоїть моїй волі і потребує уваги. Увага до цієї апеляції є те самісіньке, що приписує моральнісний закон: загальний наполегливий поклик усіх визначальних для діяльності благ та їхніх прав на *мою* діяльність. Він ставить мені в обов’язок чинити те, що гідне буття. Для того, щоб я міг цього досягти й діяти так, щоб воно могло спонукати волю, я маю бути сприйнятливим щодо цього. У гру повинна вступити наша емоційність. Сутність нашої моральної природи полягає саме в тому, що апеляція до блага самого по собі завдяки інтуїції відгукується у нашому почутті. І це почуття — почуття відповідальності.

с. Як і будь-яка етична теорія, теорія відповідальності повинна враховувати такі два чинники: *раціональну* основу

обов'язку, тобто принцип, який легітимує безумовну вимогу “обов'язку”; і *психологічну* основу здатності обов'язку спонукати волю, тобто бути для суб'єкта причиною, *визначаючи* його діяльність. Це свідчить, що етика має і об'єктивний, і суб'єктивний аспекти, з яких один має справу з розумом, другий — з почуттям. В історичному поступі домінувала інколи одна, а інколи інша етична теорія; і традиційно філософи здебільшого розробляли проблему *значущості*, тобто об'єктивний аспект. Проте і об'єктивний, і суб'єктивний аспекти доповнюють один одного і обидва є інтегруючими складовими етики загалом. Якби ми не були здатні завдяки почуттю відповідальності (принаймні за схильністю) *сприймати* поклик обов'язку, то навіть найпереконливіший доказ його правоти, який має відповідати розуму, був би безсилий надати доведеному спонукальної сили. І навпаки, без *підтвердження* його права наша фактична здатність до сприйняття апеляції такого роду була б грою випадкових (обумовлених багатьма чинниками) уподобань, і відповідний вибір був би недостатньо легітимований. Щоправда, все це ще залишало би простір для доброчесної поведінки з огляду на наївну добру волю, чия безпосередня самоочевидність не вимагає подальшого підтвердження — і навіть непотрібна в тих щасливих випадках, коли інтуїція серця “від природи” суголосна із заповідями моральнісного закону.

Суб'єктивність могла би бути такою щедрою (і хіба хтось хотів би уникнути цієї можливості!), виходячи цілковито із самої себе, тобто з почуття. Та жодна подібна самодостатність не могла б претендувати на об'єктивність. Її імператив, навіть найочевидніший, аж ніяк не мав би практичного значення, адже він спирався б на почуття якогось певного виду. Однак ця, властива всім людям, *фактична* даність почуття, є головною ознакою моралі і імпліцитно міститься в “обов'язку”. Саме в ній полягає основний *смысл* нормативного принципу, який закликає до тих, хто за своєю конституцією, тобто від природи, може його сприймати (що, звичайно, ще не забезпечує його дотримання). Можна з певністю сказати, що не існувало б зову “ти повинен”, якби не існував той, хто міг би почути його голос і хто налаштований

так, щоб його почути, отже, піти за ним. Отож можна лишень сказати, що люди вже потенційно є “моральними істотами”, оскільки їм властива ця *сприйнятливість*, і лише завдяки цьому вони можуть бути також і аморальними. (У цьому сенсі голуб, наприклад, від природи не може бути ні моральним, ні аморальним.) Проте так само правильно, що моральне почуття як таке у своїх повноваженнях виходить за власні межі, і не тільки задля захисту від протидії (*Bestreitung*) зовні (зокрема захисту від конкуруючих мотивів у тій самій душі), а виходячи з внутрішньої потреби бути у власних очах чимось більшим, ніж просто імпульсом. Таким чином, не значущість, а швидше дієвість (*Wirksamkeit*) моральнісної вимоги залежна від цієї суб’єктивної умови. Саме це є водночас і її передумовою, і її об’єктом: до нього закликають, його вихваляють, на ньому наполягають — успішно або марно. У будь-якому разі над безоднею між абстрактним приписом і конкретною мотивацією мусить бути перекинута кладка почуття, якому тільки й до снаги спонукати волю. Феномен моральності а ргіогі ґрунтується на цій двоякості, хоча одного з її аспектів лише а posterіогі дано як факт нашого існування. Це суб’єктивна наявність нашого моральнісного інтересу⁴.

Відповідно до логічного порядку значущість обов’язків є первинною, а відповідне почуття — вторинним. Проте послідовність підходу диктує почати із суб’єктивного аспекту, оскільки він є не лише чимось іманентним і відомим, а й передбачається у зверненому до нього трансцендентному закликун. Отже, ми лише мимохідь торкнемося емоційного аспекту моральності в етичній теорії минулого.

9. Чуттєвий аспект моральності в етичній теорії минулого

а. Любов до “вищого блага”

Те, що почуття мусить перейти до розуму, аби об’єктивне благо здобуло владу над нашою волею, і те, що мораль, яка повинна виступати приписом щодо афектів, сама потребує

афекту, давно усвідомлювали філософи моралі; і серед них Кант був чи не єдиним, хто змушений був цього прагнути в такий спосіб, щоб зробити поступку нашій моральнісній природі замість того, щоб розглядати почуття як інтегруючий компонент етики. Явно чи неявно таке розуміння міститься в будь-якому вченні про чесноти, хоч би як різнилися визначення постульованого почуття. Юдейський “страх Божий”, платонівський “ерос”, аристотелівська “евдемонія”, християнська “любов”, “*amor dei intellectualis*”^{*} Спінози, “благовоління” Шефтсбері, “благоговіння” Канта, “інтерес” Кіркегора, “задоволення волі” Ніцше — все це способи визначення цього афективного елемента в етиці. Ми не можемо вступати в дискусію з цього приводу, проте зазначимо, що “почуття відповідальності” серед них бракує. Цю відсутність ми пояснимо пізніше, аби захистити свій вибір. Тільки зазначимо, що більшість (якщо не всі) з названих почуттів характеризуються тим, що вони за своїм *предметом* навіюються вищою цінністю, “найбільшим благом”, і спрямовані на нього. Традиційно це *summum bonum* часто мало додаткове онтологічне значення (як корелят ідеї довершеності), отож мало бути чимось позачасовим, що нашу смертність спокушує вічністю. Мета моральнісного прагнення полягає тоді в тім, щоб досягти цього найвищого предмета, а відтак і “оволодіти” ним, а також сприяти його присвоєнню іншими та надати йому місце у світі плінного (*Zeitlichen*). Неплінне запрошує плінне до участі й викликає в нього задоволення щодо цього.

На противагу цьому предметом *відповідальності* є минуше (*Vergängliches*) як минуще. Проте, незважаючи на цю *спільність* між мною і цим, іншим, предметом, “інше” стосовно мене постає як щось на зразок трансцендентних предметів класичної етики: інше — не як безумовно ліпше, а як тільки-воно-саме (*lediglich-es-selbst*) у своєму одвічному праві, — без того, щоб *цю* іншість (*Andersheit*) долати уподібненням мене з ним або його зі мною. Саме іншістю переймається моя відповідальність, і жодне оволодіння тут недоречне. До того ж цей, дале-

^{*} інтелектуальна любов (*лат.*)

кий від “довершеності”, цілком випадковий предмет, що сприймається саме у *своїй* минушості, нужденності і ненадійності, повинен мати силу схилити мене своїм звичайнісіньким існуванням (а не якимись особливими якостями) до становища підлеглих, позбавленого будь-якого бажання оволодіти ним. І він, мабуть, це може зробити, адже інакше не було б *почуття* відповідальності за його існування. Проте це почуття існує як факт досвіду, і він не менш реальний, ніж факт *активного* (appetitive) почуття *summum bonum*. Про це поговоримо пізніше. Тепер звернімо увагу лише на те, що ще є спільного у цих двох почуттів, які ми порівнюємо. Головне те, що зобов’язальна сила йде тут з вимоги *предмета* і скеровує обов’язок до цього предмета, байдуже — вічний він чи плінний. В обох випадках йдеться про царство речей.

в. Діяльність задля діяльності

Цим предметно-зорієнтованим позиціям, які виходять цілковито зі *змісту* мети, протистоять безпредметні позиції, в яких норми тематизуються з огляду на форму або спосіб діяльності, а відповідний зовнішній предмет стосовно справжньої мети діяльності постає як випадковий. Йдеться не про те, “що” визначає діяльність, а про те, “як” вона визначається. Сучасною граничною формою етики суб’єктивного спрямування є екзистенціалізм (порівн. “воля до волі” Ніцше, “автентичне рішення” Сартра, “автентичність” і “рішучість” Гайдеггера і т.ін.), де об’єкт у світі не виставляє нам вимог, виходячи із самого себе, а набуває своєї значущості завдяки нашому упередженому інтересу, на основі чого здійснюється вибір між різними уподобаннями. Вищим критерієм цього вибору постає свобода суб’єкта. Чи є ця позиція послідовною і чи не визнає вона потай за об’єктом його цінність (щодо якої й *треба* вирішувати), і чи не є саме *цей предмет* справжньою підставою для нібито ірраціонального вибору, про все це тут не йтиметься. Стосовно теорії етики це означає, що в даному випадку категорично заперечується властива самим речам ієрархія цінностей та прав, а отже, й ідея об’єктивно значущих обов’язків, які тільки й мали б стати джерелом етики⁵.

с. Кантове “благоговіння перед законом”

У цій суперечності як завжди своєрідною є позиція Канта між “матеріальним” і “формальним”, “об’єктивним” і “суб’єктивним” принципами моральності. З одного боку, Кант не заперечує, що предмети можуть сприйматися завдяки їхній цінності, а з іншого, заперечує (задля “автономії” морального розуму), бо через “патологічну” афектацію почуття можна втратити справжній мотив моральної дії; наголошуючи на вкоріненій у розумі об’єктивності універсального закону моральності, він водночас відводить почуттю належну роль в узгодженні (*Konformierung*) окремої волі із законом. Своєрідність полягає в тім, що це почуття не відповідає жодній предметності, а тільки закону. Справді глибокою інтуїцією Канта — ще більш вражаючою, якщо пам’ятати, що вона з’являється у прибічника безумовної автономії розуму у сфері моралі — було саме те, що поряд з розумом важливу роль має відігравати й почуття, завдяки якому моральнісний закон підпорядковує собі нашу волю. За Кантом, цим почуттям є почуття благоговіння. Воно викликане не об’єктом (внаслідок чого мораль була б “гетерономною”), а *ідеєю* обов’язку або моральнісного закону в нас самих. Кант вважав, що благоговіння перед законом, перед величчю безумовного “ти повинен” йде від розуму. Інакше кажучи, сам розум стає джерелом афекту і його останнім предметом! Природно, що йдеться тут не про розум як пізнавальну здатність, а про розум як принцип універсальності, з якою повинна узгодитися воля; а це останнє має здійснитися не шляхом вибору об’єкта, а через *форму* його вибору, тобто через спосіб самовизначення волі з огляду на можливу універсалізацію її максими. Ця внутрішня форма воління і є змістом категоричного імперативу, величчю якого переймається благоговіння.

І все ж ця, не позбавлена величі, думка призводить до абсурду. Адже сенс категоричного імперативу, як свідчить його практичне застосування, полягає не в покладанні мети, а в самообмеженні свободи правилами узгодження волі із самою собою в досягненні мети. Проте якщо в цьому полягає

ідея моральнісного закону, тоді Кантова формула зводиться до “самообмеження свободи, що виходить з почуття благоговіння перед ідеєю самообмеження свободи” — а це, певна річ, є нісенітницею. Або, оскільки самообмеження повинно здійснюватися з огляду на здатність до універсалізації, можна також сказати: “універсалізація партикулярної волі, що виходить з почуття благоговіння перед ідеєю універсальності”, що ненабагато краще. Отож хоча універсальність є позитивною якістю теоретичних положень системи істини і її значущість для будь-якого іншого розсуду є samozрозумілою, проте у випадку індивідуальних рішень саме переконаність, що будь-яка розумна істота повинна узгоджувати свої вчинки з принципом універсальності, хоча і є цілком прийнятним підтвердженням (можливо, навіть критерієм) правильності цих рішень, проте водночас унеможлиблює першу підставу (Grund) мого вибору і цілком очевидно не є джерелом *почуття* — хай це було й благоговіння або щось іще, яке тут і тепер вдихнуло б душу у мій зв’язок з предметом. Це почуття може викликати не ідея універсальності, а сам предмет, якому й властива samozначущість. Остання може підводити себе під всеосяжні принципи, але тоді це будуть онтологічні принципи. І якби такі принципи сприймалися почуттям, то сприймалися б за їхнім *змістом*, а не за рівнем їхньої універсальності. (До подібних, як у цьому прикладі, нісенітниць призводитиме будь-яка спроба тлумачити моральний закон як його власну мету.)

Слід додати, що насправді моральнісна позиція Канта була значнішою, ніж те, що диктує логіка системи. Йому не раз закидали беззмістовість (Leere), до якої призводить суто формальний “категоричний імператив” зі своїм критерієм несуперечливого узагальнення максими волі⁶. Проте сам Кант долав чисту формальність свого категоричного імперативу завдяки “матеріальному” принципу, який нібито з нього випливає, а насправді його доповнює і полягає в повазі до гідності особи як мети самої по собі. Зважаючи на останнє, закид щодо беззмістовості цього принципу є, звісно, недоречний! Проте безумовна самоцінність розум-

ного суб'єкта не впливає з формального принципу, а повинна переконувати мислячого дослідника стосовно смислу цінності, спираючись на уявлення про свobodно діючий суб'єкт у світі необхідності.

d. Позиція наступного дослідження

Наша позиція, на якій ґрунтуватимуться наступні міркування щодо відповідальності, цілком протилежна: первинними є предмети, а не акти моєї волі. Оскільки предмети визначають волю, вони перетворюються на мету для мене. Мета може бути і піднесеною, і буденною — це залежить від змісту. Проте умовою того, що вона стане моральною — точніше не стане аморальною, аж ніяк не є правила волі, яких слід дотримуватися. *Закон* як такий не може бути ані причиною, ані предметом благоговіння; проте *буття*, що пізнається у своїй повноті або в окремих явищах, те саме буття, постаючи перед зором, який не засліплюється егоїзмом і не затуманюється тупістю, цілком може викликати благоговіння — і може завдяки цьому *спонуканню нашого почуття* прийти на допомогу моральнісному закону, який без цього був би безсилий і приписував би в такому випадку іманентній суцтоту *вимозі* вдовольнитися нашим власним буттям. Під цим кутом зору не потрібно задля принципу автономії заперечувати або остерігатися “гетерономії”, тобто здатності до спонукання провомірним покликотм сутностей, що сприймаються. Однак благоговіння так само недостатньо, адже таке чуттєве ствердження гідності (*Würde*) предмета, що сприймається, хоч би яким живим воно було, може залишатися цілком недіездатним. Лише залучене сюди *почуття відповідальності*, яке цей суб'єкт пов'язує із цим об'єктом, змушуватиме нас діяти задля цього. Ми переконані, що саме це почуття більше, ніж будь-яке інше, може викликати в нас згоду утвердити право об'єкта на існування завдяки нашій діяльності. На закінчення ще раз нагадаємо про те, що піклування про підростаюче покоління (розд. 2, с.70) настільки спонтанне, що не потребує закликоту моральнісного закону, а є найпростішим людським архетипотм, який виражає поєднання об'єктивної відповідальності й суб'єктивного

почуття відповідальності, і що завдяки цьому природа наділила нас відповідальністю за всі позбавлені цієї якості види і підготувала для цього наше почуття.

Перейдемо, отже, до згадуваного вже феномена “відповідальності”, який досі фактично не розглядався етичною теорією.

II. ТЕОРІЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ: ПЕРШІ ВІДМІННОСТІ

1. Відповідальність як ставлення в обов'язок суб'єкту наслідків його діяльності

а. Умовою відповідальності є активність суб'єкта. Той мусить відповідати за свій вчинок: він повинен бути відповідальним за наслідки своєї діяльності. Відповідальність має передусім правове, а не суто моральнісне значення. Завдана шкода має бути залагоджена, якщо навіть причиною не був злочин, а наслідки були непередбачуваними і ненавмисними. Досить того, що я став активною причиною [цього]. Проте тільки в тісному каузальному зв'язку із вчинком, так щоб можна було однозначно поставити це в обов'язок і щоб не були втрачені наслідки в непередбачуваному. Горезвісний відсутній цвях у підкові насправді не робить відповідальним підмайстра коваля за програму битву і втрату королівства. Однак у даному випадку клієнт коваля, не закидаючи безпосередньо йому, мав би цілком справедливу претензію до нього, адже коваль “відповідальний” за свого підмайстра. Недбалість — це єдине, що за будь-яких умов слід назвати тут моральною провиною, до того ж провиною тривіальною; проте наведений приклад свідчить (так само, як і повсякденний приклад відповідальності батьків за своїх дітей), що відповідальність, пов'язана з багатьма обов'язками, може існувати і незалежно від якоїсь провини. Принцип ставлення в обов'язок за спричинене міститься в самих стосунках між людьми, внаслідок чого начальник у своїй особі несе відповідальність за все, що робить підлеглий (за надійну роботу якого він й отримує подяку).

б. Та ідея правового покарання передчасно змішувалася з самим моральним покаранням, і скоєний вчинок тлумачився як пов'язаний з моральною провиною. Проте слово “винний!” (schuldig) тут треба тлумачити інакше, ніж у ви-

словлюванні: “Петро повинен відшкодувати Павлу збитки”. Вчинок карається більше, ніж його наслідки, якщо йдеться про злочин, відповідно до якого визначається й покарання. Для цього треба дослідити сам вчинок — намір, задум, мотив, ставлення в обов’язок: чи був вчинок злочинним “сам по собі”? Змова про скоєння злочину, який внаслідок своєчасного викриття не був реалізований, сама є злочином і заслуговує на покарання. У цьому випадку здійснення покарання щодо притягнутого до відповідальності суб’єкта дії слугує не відшкодуванню завданих іншому збитків або несправедливості, а відновленню порушеного морального ладу. Отже, вирішальним для відповідальності тут є суть самого вчинку, а не його наслідки. До того ж лишається, принаймні потенційна, сила *conditio sine qua non**. Нікого не можна притягти до відповідальності за злочини, які залишилися лише як плід фантазії, хоч би які жахливі вони були, і почуття провини, що можуть при цьому виникати, є такими ж особистими, як і психологічно недозволені вчинки. Вчинок має бути насправді здійснений або принаймні бути започаткований (як у змові). Відомо, що вдало здійснений вчинок важить більше, ніж нездійснений.

с. Продемонстрована відмінність між легальною і моральною відповідальністю віддзеркалюється у відмінності між цивільним правом і кримінальним правом, у дивергентному розвитку яких були розмежовані спершу ототоженні поняття спокутування (через відповідальність) і покарання (за провину). Проте спільним для обох є те, що “відповідальність” пов’язується зі скоєним вчинком і обумовлює відповідальну дію фактично зовні. Тут суб’єкта вчинку супроводжує *почуття*, завдяки якому він внутрішньо переймається відповідальністю (відчуття провини, покаяння, готовність до спокутування провини, проте і вперта гордість), і воно так само є ретроактивним, як і об’єктивна необхідність відповідати; так само і його передбачення на початку дії править не за мотив вчинку, а за активний вибір, тобто за мотив, що допускає або відхиляє. Нарешті відповідати треба тим мен-

* неодмінна умова, без якої не можна щось зробити (*лат.*)

ше, чим менше треба робити, і за браком позитивного обов'язку уникання дії може стати порадою здорового глузду (Klugheit). Коротко кажучи, “відповідальність”, коли її так розуміти, сама не покладає мети, а зводиться до формальної регламентації *всіх* каузальних дій людей, щоб можна було за це вимагати звіт. Вона тим самим є передумовою моралі, але ще не самою мораллю. Відчуття, яке з нею ідентифікується — відчуття скоєного, — хоча і є моральним (як готовність відповідати за свій вчинок), проте у своєму суто формальному вигляді не може правити за афективний принцип для етичної теорії, яка передусім і врешті-решт має справу з пропозицією, засвідченням і мотивацією позитивної мети щодо *bonum humanum**. З інспірації такої мети, з дії блага на почуття може виникнути радість відповідальності. Без такої мети, тобто без обов'язкових цінностей, можна тільки нарікати на страх перед відповідальністю (адже обережність, у суто егоїстичному прояві, може бути поганою справою), а не засуджувати його⁷.

2. Відповідальність за те, що належить робити: обов'язок влади

Однак існує ще одне, цілком інше, поняття відповідальності, яке стосується не *ex-post-facto* звіту за скоєне, а визначення того, що належить зробити (*zu-Tuenden*); відповідно до нього я відчуваю відповідальність передусім не за свої вчинки та їхні наслідки, а за *предмет*, який висуває вимогу до моєї дії. Наприклад, відповідальність за благополуччя іншого “стосується” не тільки намірів діяльності щодо їхньої моральної допустимості, а й зобов'язує до дій, що не передбачають якоїсь іншої мети. Оце “за” у відповідальності за буття очевидно тут має цілком інший сенс, ніж у попередньому, самореферентному класу: те, що окреслюється словосполученням “задля чого”, міститься поза мною, проте в радіусі моєї влади, визнаючи її або загрожуючи їй. Цій владі

* людське благо (лат.)

воно протиставить своє право на існування, виходячи з того, що є або може бути: і завдяки моральнісній волі ставить владі дещо в обов'язок. Предмет стає моїм, адже влада моя і має причинове відношення саме до цього предмета. Залежне у своєму власному праві стає тим, що приписує, владне у своїй причиновості стає зобов'язальним. Задля того, що таким чином доручено їй, влада залучається до відповідальності об'єктивно, а завдяки пристрасті почуття відповідальності — афективно. Через почуття обов'язок пов'язується із суб'єктивною волею. Проте пристрасть почуття має своє першоджерело не в ідеї відповідальності взагалі, а в тому, що сам предмет є певним благом, і цим він впливає на відчуття і присоромлює егоїзм влади. Перше є належність буття (Seinsollen) об'єкта, друге — належність дії (Tunsollen) покликаною до панування над речами суб'єкта. Вимога предмета, яка пов'язана з непевністю його існування, з одного боку, і совість влади, що виявляється в обов'язку щодо її активності — з іншого, об'єднуються в позитивному почутті відповідальності активного суб'єкта, який так чи так втручається в буття речей. Коли сюди додається любов, то відповідальність окриляється відданістю особи, яка вчиться перейматися долею того, що є гідним буття і є предметом любові.

Цей вид відповідальності й почуття відповідальності, а не формально-беззмістовну відповідальність будь-якого суб'єкта діяльності за свій вчинок, ми маємо на увазі, коли говоримо про етику відповідальності за майбутнє, якої сьогодні бракує. І ми маємо порівняти її з провідним принципом дотеперішніх моральних систем та їхніми теоріями. Емпірично ми найбільше наближаємося до субстанційного поняття відповідальності, що диктує певну мету, коли запитуємо, про що йдеться, коли говорять про “безвідповідальну” дію. Адже в розумінні двох відмінних одне від одного понять відповідальності ми можемо беззаперечно сказати, що можна бути відповідальним і за свої безвідповідальні дії. При цьому слід відкинути формалістський смисл поняття “безвідповідальний”, який тотожний відсутності здатності до відповідальності, щоб не чинити безвідповідально.

3. Що означає “чинити безвідповідально”?

Азартний гравець, який ставить на кін усе своє майно, чинить легковажно; якщо це майно не його власне, а належить комусь іншому, тоді він чинить злочинно; проте коли він є главою сімейства, він чинить безвідповідально, навіть коли власність безперечно належить йому і незалежно від того, програв він чи виграв. Приклад свідчить: лише той, хто має обов'язки, може діяти безвідповідально. Відповідальність, яку тут знехтували, є цілковитою і постійною. Водій-лихач легковажний щодо себе, проте безвідповідальний, коли він тим самим ставить під загрозу життя пасажирів: тим, що він узяв їх із собою, він перейнявся і — обмеженою часом і певними умовами — відповідальністю за них, відповідальністю, якої він за інших умов за цих осіб та за їхнє благополуччя не несе. Легковажність, за інших обставин безневинна, а інколи й похвальна, тут містить у собі провину, навіть коли все закінчується благополучно. В обох прикладах ідеться про визначене, не-взаємне *відношення* відповідальності. Благополуччя, інтерес, доля інших внаслідок обставин або домовленості потрапили під мій захист, а це означає, що мій контроль *над* усім цим містить у собі водночас відповідальність *за* це. Розпоряджатися владою без огляду на обов'язок є відтак “невідповідальним”, тобто є руйнацією відносин довіри, з якими пов'язана відповідальність. Ці відносини характеризує чітка несиметричність влади або повноважень. Уявімо собі ситуацію: капітан керує кораблем та його пасажирами і несе відповідальність за це; мільйонер, присутній серед пасажирів, який, так сталося, є головним акціонером компанії судновласників і може і найняти, і звільнити капітана, в цілому має більшу владу, проте не в цій ситуації. Капітан був би безвідповідальним, якби він, слухаючись начальства, діяв усупереч своїй розважливості, скажімо, погодився б побити рекорд швидкості, хоча в іншому стосунку (у становищі підлеглого) капітан саме перед цим мільйонером “відповідальний” і за свою слухняну безвідповідальність може бути ним винагороджений, а за свою неслухняну відповідальність — покараний. У теперішньому становищі він є начальником, а тому й має відповідальність.

4. Відповідальність як не-взаємне відношення

Яким чином може існувати відповідальність між абсолютно рівними (в межах відповідної ситуації) — не цілком зрозуміло. Запитання Каїна у відповідь на запитання Бога про Авеля, “хіба я сторож своєму брату?”, небезпідставно відхиляє надмірну вимогу відповідальності за рівних і незалежних. Насправді Бог звертався з позовом до нього не щодо браку відповідальності, а щодо вбивства брата. Певна річ, можна говорити і про відносини взаємної відповідальності, як, скажімо, в небезпечних командних змаганнях, наприклад, в альпінізмі, де кожний задля своєї безпеки мусить покластися на іншого, отож усі і кожний щодо іншого стають “сторожами своїм братам”. Проте такий феномен солідарності, відповідальності один за одного в спільній справі і небезпеці (скажімо, товаришування під час війни, про що вояки так проникливо розповідають), належать до іншого аспекту етики і почуття; і, власне, предметом відповідальності є тут кінцевий результат спільної справи, а не благо і біда товаришів, щодо яких я не маю переваги, яка спонукала б мене до особливої відповідальності за них⁸. Братерство, утворене на основі спільної мети, відповідає меті: серед братів у природному розумінні відповідальність постає тільки тоді, коли хтось із них потрапляє в біду або потребує якоїсь певної допомоги — отже, знову-таки відповідальність пов’язана з односторонністю, яка характерна для не-взаємних відносин. Завжди така “горизонтальна” сімейна відповідальність є важчою, менш безумовною, ніж “вертикальна” відповідальність батьків за дітей, яка за своїм об’єктом є не тільки специфічною, а й всеосяжною (тобто поширюється на все, що потребує піклування), і не випадковою, а перманентною, — доти, доки вони є дітьми. Перманентною тут також є і небезпека недбалості — форма “безвідповідальності”, яка не є чітко вираженим актом відмови, як в акті гри, не є аморальною поведінкою в звичному розумінні. Цією непомітною, неухважною, ненавмисною формою безвідповідальності, яка від цього є ще небезпечнішою і яку важко ідентифікувати з певною дією (адже вона полягає

саме в бездіяльності), ми ще займемося пізніше у зв'язку з подальшими міркуваннями.

5. Природна і договірна відповідальність

Відповідальність, інституційована природою, тобто відповідальність, що виникає природним чином, в єдиному досі наведеному прикладі (якому тільки й слід довіряти) батьківської відповідальності, незалежна від будь-якої попередньої згоди, безперечна і постійна; до того ж вона всеосяжна. “Штучна” відповідальність, інституційована наданням і прийняттям доручення, скажімо, доручення службовця (а також відповідальність, що випливає з мовчазної згоди або компетенції), визначена завданням за змістом і часом; прийняття її містить у собі елемент вибору, від якого можна відмовитись, як і від обов'язку. Ще важливішою є відмінність, яка полягає в тому, що тут відповідальність отримує силу обов'язку з угоди, наслідком якої вона є, а не зі значущості самого предмета. Судячи з ефективності тієї чи тієї системи управління, той, кому доручено і кому дозволено управління, відповідальний і за *виконання*. З огляду на такі лише намічені, продиктовані не власною вимогою предмета, обов'язки, поведінка, що здійснюється супроти обов'язку і позбавлена обов'язку, хоча й можлива, але не як “безвідповідальна” поведінка. Цим поняттям, строго кажучи, позначається зрада обов'язків взагалі, незалежно від їхньої значущості, що, власне, й загрожує істинному благу. Відтак і в випадку зі службовцем-управлінцем, який безпосередньо підпадає під слабкий клас, можна захищати нашу загальну тезу, що належність буття предмета є найпершою відповідальністю, оскільки граничним предметом відповідальності, що виходить за межі безпосередніх обов'язків, а отже, автентичним “предметом”, є збереження відносин довіри, на яких ґрунтується суспільство та спільне життя людей. І цей предмет є субстантивним, зобов'язальним самим собою благом. (Формальний категоричний імператив за допомогою іншого обґрунтування — навіть без остаточного положення! — доходить подібного висновку.) Тим часом за це, завжди неста-

більше у своєму бутті, цілком і повністю від нас залежне, благо відповідальність є настільки безумовною й категоричною, якою тільки й може бути усе те, що встановлено природою, — якщо не сама природа.

Отже, хоча недбайливому (*ungetreue*) службовцю безпосередньо можна закинути лише нехтування обов'язком, опосередковано — також і безвідповідальність.

6. Добровільна відповідальність політика

Залишається ще один випадок, який у своєрідний спосіб, характерний для людської свободи, виходить за межі відмінності між природною і договірною відповідальністю. Досі йшлося про те, що найвище благо, *якщо* і оскільки воно міститься в межах досяжності нашої влади, і особливо, коли воно фактично входить до нашої наявної практики, безальтернативно визначає нашу відповідальність і обов'язок. Принаймні спільна, скажімо, заснована на договорі, відповідальність за виконання узгодженого (або за наказом) завдання *per se* не має за безпосередній предмет таке безумовне благо, що його ставлять в обов'язок. Однак існує ще один характерний випадок, де вище благо, яке хоча й *не* входить до актуального кола нашої влади, а тому ми за нього ще не відповідальні, може стати предметом *добровільної* відповідальності — таким чином, коли вибір іде попереду і лише тоді, коли *задля* відповідальності домагаються влади, щоб здійснити цей вибір. Парадигмальним є випадок з політиком, який прагне влади, щоб взяти на себе відповідальність, і прагне найвищої влади задля найвищої відповідальності. Певна річ, влада має свої власні стимули й заохочення — авторитет, слава, задоволення від можливості наказувати, вплив, ініціативність, прагнення залишити свій слід на землі, навіть насолода від самого усвідомлення того, що ти її маєш (не кажучи вже про найпростіші вигоди), — а відтак у прагненні здобути владу завжди домішані ще й мотиви честолюбства. Абстрагуючись від найвідвертішої і найегоїстичнішої тиранії, яка сьогодні навряд чи актуальна для сфери політики (хіба

що брехливими обіцянками спільного блага), пов'язана з владою і *уможливлювана* нею відповідальність поєднується з прагненням до влади, а для справжнього *homo politicus* — у першу чергу; і справжній політик вбачає свою славу (задля якої він може цілковито віддавати себе) саме у своїй здатності сказати, що він зробить краще від тих, *над* ким він матиме владу і *задля* кого він її матиме. Той факт, що “над” переходить у “задля”, становить сутність відповідальності. Тут ми маємо своєрідну перевагу людської свободи: не запитуючи — “без потреби”, без доручення і без договору (які могли б підійти для легітимації), — кандидат претендує на владу, щоб себе обтяжити відповідальністю. Предметом відповідальності є *res publica*, річ публічна, яка в республіці є латентною справою усіх, проте актуальна тільки в межах виконання загальних громадських обов'язків. До цього не належить зобов'язання брати на себе керування громадськими справами. Формально ніхто не зобов'язаний прагнути до громадського врядування⁹, більшість навіть не має до цього хисту. Проте той, хто має до цього хист, шукає свого покликання і вимагає його як своє право. Наймогутнішим імпульсом для мужніх людей, які покликані до відповідальності й переймаються нею, стає небезпека, що загрожує суспільству, і водночас переконання, що слід *знайти* шлях до порятунку і *дотримуватись* його. Так, у травні 1940 р. настав час Черчілля, коли він у ситуації цілковитої невизначеності, навіть відчаю, взяв на себе керівництво країною, до чого малодушний не спромігся б. Віддавши перші необхідні розпорядження — за його словами, — він пішов спати з думкою, що належне завдання знайшо належну людину, і спав спокійним сном. Тут ми натрапили на цілковито інше поняття прагнення до відповідальності (й відповідно страху перед відповідальністю), ніж те, з яким ми стикалися досі. Хоча могло статися й так, що Черчілль не був би належною людиною; що він міг неправильно оцінити якщо не ситуацію, то бодай самого себе. Якби це позначилося на наслідках, то історія визнала б його винним за його хибне переконання. Це переконання так само не могло правити йому за виправдання в здобутті влади (що зменшило шанси інших претендентів), як і апеляція до

правильності цього переконання не могла правити за основу морального обов'язку. Адже жодний загальний моральний припис, якщо він спирається тільки на критерій суб'єктивної очевидності, не в змозі зобов'язувати когось з огляду на чуже (можливо, хибне) переконання — безумовна очевидність цього припису повинна сприйматися радше на основі очевидності власного переконання, тобто власної совісті. Для цього не існує універсального закону, а тільки вільний вчинок, який з огляду на необґрунтованість підстав, що тільки переживаються (більше того, з огляду на звичайнісіньку зухвалість своєї самовпевненості, якої, певна річ, не може бути в жодному моральному приписі), здійснюється на власний моральний ризик.

Після цього моменту вільного вибору закон знову вступає у свої права. Свободний суб'єкт домагається для себе ніким не очікуваної відповідальності й відтак, звісно, підпорядковується її вимозі. Оскільки він зробив її своєю, він належить їй і не належить уже собі. Найвища й найзухваліша свобода суб'єкта призводить до найвладнішого, позбавленого будь-якої поблажливості, обов'язку.

7. Відмінність відповідальності політиків від відповідальності батьків

Тепер слід з'ясувати — і це становить неабиякий теоретичний інтерес, — як відповідальність на основі вільного вибору і відповідальність, що випливає з природного взаємозв'язку, відповідальність політика і відповідальність батьків, як протилежні позиції в усьому спектрі, найбільшою мірою поєднуються і *разом* можуть розкрити сутність відповідальності. Відмінності впадають у вічі. Відповідальність батьків — це справа кожного, відповідальність політиків — справа видатних індивідів. Об'єкт першої стосується небагатьох, пов'язаних із суб'єктом безпосередніми стосунками, значущих у своїй індивідуальній ідентичності, *ще* незрілих плодів батьківського творіння. Об'єкт другої стосується багатьох безіменних індивідів *наявного* суспільства, які сприй-

маються незалежно від їхньої власної індивідуальної ідентичності (“без огляду на особистість”). Джерелом першої є безпосереднє авторство (Urheberschaft) — хотілося цього чи ні — акту запліднення, що стався, разом з цілковитою залежністю новонародженого; джерелом другої є спонтанне, що тільки ще може призвести до авторства, перейняття колективного інтересу разом з (більш-менш добровільною) його передачею з боку суб’єктів окремих інтересів: отже, найелементарніша природність першої, надзвичайна штучність другої; звідси перша здійснюється в безпосередньому спілкуванні, друга — опосередковано і на відстані за допомогою певних форм організації; в першому випадку об’єкт відповідальності дається втілений матеріально, в другому — тільки ідеально. А коли державний діяч до того ж і законодавець, то найабстрактніша, далека від дійсного об’єкта, форма відповідальності дедалі більше контрастує з найконкретнішою, близькою йому формою. Зважаючи на неабиякі відмінності між цими двома формами відповідальності, виникає запитання, що може бути спільного між ними? Що дасть можливість перейти до інтегрального викладу прафеномена відповідальності?

III. ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ПАРАДИГМИ ТЕОРІЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ: ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ БАТЬКІВ І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ПОЛІТИКІВ

1. Первинність відповідальності людей за людей

Спільне стосовно існування і щастя людської істоти можна узагальнити в єдності трьох понять — “всеосяжність”, “безперервність” і “майбутнє”. Візьмімо спершу один полюс відношення — “людську істоту” як основу. Вона має такі властивості, як непевність, вразливість, мінливість — це цілком особливі модуси *минуцості* — якості, властиві усьому *живому*, про яке тільки і можна опікуватись. Окрім того, спільним для *людей* (*humanum*) є відповідальність, на яку вони претендують (і, мабуть, тільки вони одні) споконвіку. Будь-яка жива істота є метою для самої себе, що не потребує подальшого обґрунтування, і з цього погляду людина нічим не відрізняється від інших живих істот — окрім того, що *тільки вона також може* мати відповідальність за них, тобто дбати про збереження (*die Hütung*) закладеної в них мети. Проте мета її співучасті в долі інших людей — чи поділяє вона її сама, чи тільки визнає, — а також категорична самоціль (*Selbstzweck*) її власного буття можуть своєрідно входити до її власної мети: прообразом будь-якої відповідальності є відповідальність людини за людину. Цей примат спорідненості суб’єкта і об’єкта (*Subjekt-Objekt-Verwandschaft*) стосовно відповідальності безперечно міститься в природі речей. Серед іншого він свідчить, що цей, односторонній як сам по собі, так і в кожному окремому випадку, зв’язок буває ще й зворотним і містить у собі можливу взаємність. Більше того, у роді завжди наявна взаємність, оскільки я, відповідальний за когось-небудь, живучи серед людей, завжди відчуваю й відповідальність з боку когось іншого. Це впливає з того,

що людина не є незалежною істотою; і правідповідальність батьківського піклування *кожний* відчув *передусім* на самому собі. У цій фундаментальній парадигмі стає найпереконливішим зв'язок відповідальності з усім живим. Відтак тільки живе (в принципі усе живе) зі своїми потребами і у своїй незахищеності взагалі може бути предметом відповідальності, хай це буде живе, якого ще немає: бути живим означає, що достатньо мати для цього необхідну передумову в предметі. Проте характерною рисою людини є те, що тільки вона одна *може* мати відповідальність, а це означає водночас, що вона також *мусть* мати відповідальність за інших людей — можливих відповідальних суб'єктів — і в тому чи тому відношенні завжди її має: здатність до відповідальності є достатньою умовою факту її існування. Здатність до відповідальності — за кого-небудь, коли-небудь і якої-небудь (і не тільки для того, щоб її здійснити, а й для того, щоб її відчувати) — так само невіддільна від буття людини, як і здатність говорити. Відповідальність міститься в самому визначенні людини, якщо вдатися до такої сумнівної справи, як робити визначення. У такому розумінні належність цілком конкретно міститься в бутті людини; її якість активного суб'єкта як така містить у собі об'єктивну обов'язковість у формі відповідальності за щось. Відтак людина до будь-якої моралі є вже моральною істотою, тобто такою, що може бути і моральною, і аморальною. Також і сам факт явної відповідальності з її завжди конкретно належністю ще не є то-тотим абстрактній належності, яка онтологічну вимогу ідеї людини (див. розд. 2, S.91) неявно переносить на всіх і шукає серед них її виконавця або захисника.

2. Існування людства: “перша заповідь”

До цього слід тільки додати, що серед інших претендентів на відповідальність у діяльності людства на землі самій людині не віддавалася ціннісна перевага. Сократівському буттю або симфоніям Бетховена, які згадуються для виправдання суспільства, завжди можна протиставити відповідний перелік перманентних злочинів (якщо назвати їх звірячими, то це

буде не надто образливо), і якщо їх порівняти, баланс може виявитися вельми негативним. Співчуття та нарікання песимістів навряд чи можна спростувати, хоча б тому, що ціна надмірно велика, та нищість людини принаймні відповідає масштабу її величі. У цілому, на мою думку, становище захисників людства, попри великих оптимістів, таких як Франциск Ассізький, досить складне. Проте онтологічний підхід не має нічого спільного з такими оцінками, так само як і з балансом страждання й радості (який, звичайно, також є негативним, якщо — і *оскільки!* — його можна взагалі уявити). Коли *per se* йдеться про “гідність людини”, вона завжди може бути витлумачена тільки потенційно; інакше йдеться про невиправдану пихатість. Передусім, попри усе, постає існування людства, незалежно від того, наскільки воно заслуговує цього згідно з уже здійсненим *та* його ймовірним розвитком: існує самозобов’язувальна, трансцендентна *можливість*, чю відкритість має зберігати суще. Саме збереження цієї можливості як універсальної відповідальності означає обов’язок до існування. З усією гостротою можна сказати: можливість того, щоб відповідальність була, є найпершою відповідальністю.

Існування людства означає просту річ: щоб люди жили; щоб вони добре жили — це вже наступна заповідь. Простий онтичний факт, що вони взагалі є (що досі було само по собі зрозумілим), стає онтологічним приписом: вони й надалі повинні бути. Ця імпліцитна “перша заповідь” неартикульовано міститься в усіх подальших приписах (якщо останні не поклали небуття в основу своєї справи). У своєму безпосередньому прояві відповідно до інстинкту продовження роду вона може через партикулярні приписи людської доброчесності, які опосередковано конкретизують її зміст, відходити на задній план. Однак потрібні вельми особливі обставини, скажімо, сьогоднішні, щоб цей одвічний припис як такий, зі своїм простим змістом, став очевидним. Проте він завжди виконує санкціонуючу функцію щодо усіх партикулярних приписів і є їхньою спільною передумовою. Онтологічна заповідь, що проривається крізь суще, своєю власною самоочевидністю (оскільки її не можна обгрун-

тувати) інституцією фундаментальну — тому й не єдину — “річ у світі”, якій зобов’язане наявне людство, навіть коли б воно виникло в сукупності речей як сліпий випадок. Це причина (Ur-Sache) усіх речей (Sachen), яка може стати відповідним предметом загальнолюдської відповідальності.

3. “Відповідальність” митця за свій твір

У межах цих загальних рамок, у яких відповідальність будь-якого гатунку так чи так пов’язана із життям, звісно, й неживе може стати її предметом, і не тільки суб’єктивно, задля життєвої мети, а цілковито задля цього предмета, навіть нехтуючи усім тим, що звично зветься життєвим інтересом. Йдеться про митця. Існує дещо на кшталт важко збагненної свого роду вищої “відповідальності” генія за свій твір, яка опановує його разом зі здатністю помилувати або покарати. Те, що тут може претендувати на “належне” (Soll), перетворюється в нього на цілковите “повинне” (Muß). Він не потребує того, щоб дбати про щастя або розбудовувати світ плінних речей; егоїзм його самовіддачі може бути абсолютним. Цей егоїзм — по той бік моралі, і коли митець знищує свій твір до того, як його міг би хтось побачити, він не відчуває себе відповідальним ні перед ким. Саме тоді можна було б сказати, що смисл онтологічного експерименту, який здійснює буття з людиною, полягає в тім, що існує дещо таке, що виявляє себе в діяльності, навіть якщо після цього не лишається жодного сліду. Або, мабуть, ще краще сказати, що саме таким чином відкритий досвід можливостей заднім числом дістає смисл, якого не можна наперед передбачити. Щось подібне не записано ні в зорях, ні в генах: коли, скажімо, перша істота, яка виготовила знаряддя праці, виокремилася з тваринного світу, годі й казати про те, що цього не вимагав і закон виживання. Чистий твір мистецтва (чим мораль, звісно, не є) є сам по собі свідченням трансценденції людини, чим завжди і є її діяльність у світі. Проте твір мистецтва, як тільки він входить у світ (для чого, зазвичай, він і був задуманий) як часточка світу, існує тільки для людей і задля людей, і доти, доки вони є. Найбільший ше-

девр перетворюється на простий шмат матерії у світі, де немає людей. Без нього та інших творів населений людьми світ знову-таки не є людським світом, і життю його мешканців саме людськості і бракує. Проте виготовлення твору мистецтва належить до такої діяльності людини, яка перетворює світ, а її наявність — до світу, що сам себе творить і в якому тільки й може мати місце людське життя. Певна річ, примноження шедеврів або сприяння культурі не входить у задум самого митця; він радше думає тільки про свій твір. Проте той факт, що твір мистецтва як благо для усього людства потребує збереження (безперечно, це обов'язок), не дає права митцю бути відповідальним *тільки* за свій твір, нехтуючи усіма іншими обов'язками. Згідно з відомою (на мій погляд, збоченою) дилемою про палаючий будинок, з якого можна врятувати лише одне з двох: "Сикстинську мадонну" Рафаеля або дитину, самозрозуміле з погляду моралі рішення рятувати дитину¹⁰ аж ніяк не залежить від порівняння обох "цінностей" для майбутніх людей (адже морально цілком допустимо, що хтось пожертвує *самим собою* задля порятунку твору мистецтва, як, мабуть, вчинив би митець задля свого витвору). *In summa*^{*}, аж ніяк не заперечуючи специфіки художньої творчості, можна сказати таке: те, чим, за своїм смыслом, стурбована відповідальність, є актуальне або потенційне життя, і передусім — людське життя.

4. Батьки й політики: всеосяжність обов'язків

Звідси, як ми зазначали, впливає два види відповідальності: батьківська й політична, які передують усім іншим відомим проявам відповідальності і пов'язують їх одне з одним. В якостях цих видів якнайкраще й виявляється сутність відповідальності. Відзначимо ці якості. Передусім ми назвемо *всеосяжність*. Тим самим ми вважаємо, що ці відповідальності охоплюють усе буття їхніх об'єктів, тобто усі їхні аспек-

* у підсумку (лат.)

ти, від звичайнісінького існування до вищих інтересів. Що стосується відповідальності батьків, яка справді — і в часі й у сутності — є архетипом усієї відповідальності (до того ж, як я вважаю, і генетично є перешоджерелом усіх її проявів, навіть її елементарною школою), це зрозуміло. Дитина як ціле (*als Ganzes*), і в усіх її можливостях, а не тільки безпосередніх потребах, є предметом відповідальності. Звичайно, передусім іде тілесне, спочатку, мабуть, навіть тільки тілесне; проте потім відповідальність дедалі більше стосується усього того, що має назву “виховання”: здібності, поведінка, взаємини, характер, знання, які треба контролювати і сприяти їхньому розвитку; і водночас, мабуть, відповідальність передбачає і піклування про щастя. Одне слово: просто буття цієї істоти як таке, а тоді вже її ліпше буття — ось що мається на увазі, коли йдеться про батьківське піклування *in toto**. Проте це саме те, що Арістотель казав про *ratio essendi*** також і держави: що *ratio* входить у буття і тим самим уможливорює людське життя, і у бутті продовжується, отже, уможливорює добре життя. А відтак саме цим переймається справжній політик.

У давнину володареві подобалося, коли піддані називали його “батьком” (батьюшка цар), і в цьому було щось від незрілості (*Entmündigung*), що не є сутністю політичної сфери. Проте цей символ залишається певною мірою і в освіченій республіці, скрізь, де керівництво уряду керує, а не тільки виконує волю майорату. Та облишмо спадкоємного батька країни. Державний діяч у повному розумінні слова за термін свого правління або влади несе відповідальність за життя всього суспільства, відповідальність за так зване спільне благо. (За державного діяча може правити і певна “урядова колегія”.) До того ж це його справа, у який спосіб він отримує свій мандат. Проте навіть узурпацією влади разом із владою беруть на себе і відповідальність. І використання влади задля відповідальності цілком може бути мотивом державного діяча. Але як тільки досягається влада, одразу з’являється і об’єк-

* у цілому (*лат.*)

** основа буття (*лат.*)

тивна відповідальність. Її сфера поширюється аналогічно до батьківської відповідальності, тобто від фізичного існування — до вищих інтересів, від безпеки — до повноти буття, від благополуччя — до щастя.

5. Поєднання обох у предметі

Та прикметно, що протилежні один до одного полюси відповідальності сходяться. Передусім у предметі: виховання дитини передбачає введення її у світ людей, починаючи з мови і далі, передаючи увесь кодекс суспільних цінностей і норм, засвоївши які індивід стає членом більшої спільноти. Сфера приватного життя відкривається назустріч громадському і включає його (як таке, що належить буттю особи) у свою власну структуру. Інакше кажучи, “громадянин” є іманентною метою виховання, а отже, і частиною батьківської відповідальності, а не формується тільки за допомогою держави. З іншого боку, так само, як батьки виховують дітей “для держави” (якщо не для чогось значнішого), держава переймається відповідальністю за виховання дітей. У більшості суспільств виховання на ранній стадії цілковито належить батьківському дому, а наступні стадії переходять під нагляд, приписи й опіку держави¹¹ — щоб таким чином могла здійснюватися “політика у сфері виховання”. Іншими словами, держава прагне не тільки отримувати своїх громадян вже сформованими, а й впливати на їхнє формування. Більше того, в разі необхідності вона може брати на себе навіть захист дітей *від* своїх батьків, примушувати до виховання батьківських обов’язків і т.ін., і це саме на ранній стадії виховання, яка зазвичай (окрім випадків повного осуспільнення, див. нижче) вільна від державного втручання. Проте головним прикладом є загальна обов’язковість шкільного навчання, і що теорія завжди намагалася зробити (згадаймо постулат “свободи від пересудів”), то це досягти певної міри ідеальної індоктринації, не відділяючи підготовку до суспільного життя від засвоєння “шкільного матеріалу”.

Таким чином, сфера виховання є яскравим прикладом того, як внаслідок всеосяжності свого предмета перепліта-

ються між собою (і багато в чому доповнюють одна одну) батьківська й державна відповідальність — найприватніша і найсуспільніша, найінтимніша і найзагальніша сфери. Щоправда, за умов повного осуспільнення всеосяжність такою мірою переходить на бік суспільної сфери, що остання повністю заступає приватну, а це зводить нанівець батьківську владу та батьківську відповідальність. Така трансформація — пряма протилежність тому, що було в минулому, коли батьківська і родинна влада була повною, і ніхто не міг втручатися у цю владу, хіба що панівні тоді звичаї. Можна собі уявити, до чого б тільки призвело ліквідування родини як основної форми людського спільного життя, що передається із покоління в покоління. Певна річ, аномальне згортання приватної сфери (яка, зрозуміло, не доконечно має обмежуватись індивідуальною сферою) рівнозначне усуненню відмінності між нею та суспільною сферою. Державний діяч мав би тоді піклуватися про *все*. У цьому полягає сенс “тоталітаризму”, який, мабуть, не відрізняється від радикального комунізму. Проте цей екстремальний випадок тільки акцентує на тому, що ми стверджуємо, коли говоримо про відповідальність політика загалом і про спорідненість цієї відповідальності з батьківською відповідальністю. Навіть більше — у світлі цього випадку видно, як в історії політичної сфери зростає зміщення розподілу компетенції на користь держави, а отже, і перенесення батьківської відповідальності на державну. Таким чином, сучасна держава — хоч буде вона капіталістичною чи соціалістичною, ліберальною чи авторитарною, егалітарно-демократичною чи елітаристською — в кінцевому підсумку стає дедалі “патерналістською”.

6. Подібність прояву обох форм відповідальності у почутті

а. Проте обидві форми всеосяжної відповідальності взаємозалежні не тільки стосовно предмета, а й суб’єктивно. Будь-хто знає, що суб’єктивні умови у випадку з батьківською відповідальністю такі: усвідомлення власного цілковитого ав-

ються між собою (і багато в чому доповнюють одна одну) батьківська й державна відповідальність — найприватніша і найсупільніша, найінтимніша і найзагальніша сфери. Щоправда, за умов повного осупільнення всеосяжність такою мірою переходить на бік супільної сфери, що остання повністю заступає приватну, а це зводить нанівець батьківську владу та батьківську відповідальність. Така трансформація — пряма протилежність тому, що було в минулому, коли батьківська і родинна влада була повною, і ніхто не міг втручатися у цю владу, хіба що панівні тоді звичаї. Можна собі уявити, до чого б тільки призвело ліквідування родини як основної форми людського спільного життя, що передається із покоління в покоління. Певна річ, аномальне згортання приватної сфери (яка, зрозуміло, не доконечно має обмежуватись індивідуальною сферою) рівнозначне усуненню відмінності між нею та супільною сферою. Державний діяч мав би тоді піклуватися про *все*. У цьому полягає сенс “тоталітаризму”, який, мабуть, не відрізняється від радикального комунізму. Проте цей екстремальний випадок тільки акцентує на тому, що ми стверджуємо, коли говоримо про відповідальність політика загалом і про спорідненість цієї відповідальності з батьківською відповідальністю. Навіть більше — у світлі цього випадку видно, як в історії політичної сфери зростає зміщення розподілу компетенції на користь держави, а отже, і перенесення батьківської відповідальності на державну. Таким чином, сучасна держава — хоч буде вона капіталістичною чи соціалістичною, ліберальною чи авторитарною, егалітарно-демократичною чи елітаристською — в кінцевому підсумку стає дедалі “патерналістською”.

6. Подібність прояву обох форм відповідальності у почутті

а. Проте обидві форми всеосяжної відповідальності взаємозалежні не тільки стосовно предмета, а й суб’єктивно. Будь-хто знає, що суб’єктивні умови у випадку з батьківською відповідальністю такі: усвідомлення власного цілковитого ав-

падковим є і одне, і інше, — то їх комбінація є дуже могутньою. Факт почуття робить тоді серце вкрай чутливим до обов'язку, який є незаперечним і одухотворяє своїм імпульсом перейняту відповідальність. Важко, а може взагалі й неможливо, нести відповідальність за щось таке, чого не любиш, отже, для відповідальності швидше призначена любов, ніж “вільний від схильності” обов'язок. Звичайно, упередженість (завжди партикулярної) любові може, і навіть мусять, чинити також і всупереч людській відповідальності. Проте процес перейняття на себе обов'язків у будь-якому випадку є селективним, і вибір того, до чого лежить серце, відповідає скінченності людського життя. Отже, природний елемент так само міститься і в штучно створеній суспільній діяльності політика, якщо він з огляду на подібність братерської і громадянської спільноти бере на себе відповідальність, яка подібна до батьківської — хоча природне батьківство аж ніяк не тотожне суспільній солідарності.

б. У тому, чим переймається політичний суб'єкт, є щось подібне до цілковитої залежності дитини. Я маю на увазі постійне переконання політика в тому, що предмети спільного блага не просто “робляться самі”, “приходять самі по собі”, а потребують компетентного керівництва і вирішень, майже завжди поліпшення, а інколи й захисту — інакше кажучи, що і річ публічну (*res publica*) треба створювати. І в цьому таким чином полягає факт вразливості і загрозливості щодо того “загалу” (*man*), яким переймається почуття. Із цього “*man*”, яке стосується кожного, постає і обране самим собою “Я” політика, який переконаний у тому, що в даний момент він найкраще знає, що є найкраще для “всіх”, або він найкраще може втілити існуюче розуміння цього. Питання, наскільки це переконання відповідає справжньому стану речей, об'єктивно завжди залишається відкритим (адже те, що він здобув владу, перешкоджає випробуванню інших), проте суб'єктивно ця віра невід'ємна від всеосяжного характеру політичної відповідальності як відповіді на виклик суспільної необхідності. Той факт, що політик, який обрав для себе таку роль, як член суспільства підпорядкований цій необхідності, а врешті-решт є рівним серед

рівних і робить власний внесок у суспільну справу, відрізняє його роль від ролі тих батьків, які не потурають потребі дитини, а мусять саме з огляду на неї бути в змозі нею керувати; і окрім цієї умови, яку треба постійно виконувати, не потрібна ще якась особлива умова, якою політик тільки і має легітимувати свою роль.

с. Однак те, чому в політичній сфері справді немає еквіваленту, то це — односторонній і абсолютний стосунок *творця* (Urheberverhältnis) до свого витвору, на чому з самого початку ґрунтується повноцінна характеристика ролі і обов'язку батьків, і немає відповідного почуття, яке єднало б політичну відповідальність з батьківською. Політик, хоч би як ґрунтовно він діяв, не є першим творцем, а сам завжди є витвором суспільства, справу якого він узяв у свої руки. Отже, він відповідає не за те, що він зробив, а за те, що його зробило, тобто він відповідальний за таких, як він сам, за тих, з кого складається суспільство на даний момент, тобто за успадковане ним суспільство сучасників, які довірили йому владу. Він повинен передати отриманий спадок у невизначене майбутнє. Щось подібне властиве і батьківській ролі, а саме — в обмеженні абсолютного авторства, яке зводиться лише до зародження досі ще не існуючого нового життя. Таким чином, ми підійшли до двох інших чинників нашої моделі відповідальності, які впливають з “всеосяжності”, а саме — “безперервності” і “майбутнього”. Окреслимо в загальних рисах зміст першої з них.

7. Батьки й політики: безперервність

Безперервність впливає з всеосяжної природи відповідальності тому, що її здійснення не може припинитись. І це майже тавтологія. Ні піклування батьків, ні піклування уряду не можуть дозволити собі перепочинку, оскільки життя предмета їхнього піклування не припиняється і раз у раз висуває свої вимоги. Отож найважливішою є *вимога* забезпечення безперервності цього існування, яка дається взнаки в обох видах відповідальності. Партикулярна відповідальність

обмежується не тільки окремим аспектом, а й окремим проміжком часу такого існування. Капітан судна не питає своїх пасажирів про те, чим вони займалися до подорожі і чим будуть займатися після неї, здійснюють вони цю подорож з добрими чи лихими намірами, з благом чи неблагом, задля добра чи зла інших — усе це його не стосується. Його цікавить лише те, щоб безпечно припровадити їх з одного місця в інше, відтак його відповідальність розпочинається і закінчується їхнім перебуванням на судні. Візьмімо інший приклад, відомий приклад високої й чітко окресленої відповідальності: відповідальність лікаря. Вона розпочинається встановленням діагнозу, поширюється на зцілення, зменшення страждання, продовження життя пацієнта, виключаючи усе інше його благо і благополуччя й абстрагуючись від того “цінного”, що властиве його існуванню. Закінчується ця відповідальність завершенням лікування. Всеосяжна відповідальність завжди повинна запитувати: “що буде потім?”, “до чого це призведе?” і водночас також “що передує цьому?”, “як поєднується між собою те, що відбувається сьогодні, з тим, що вже сталося?” Одне слово: всеосяжна відповідальність має бути “історичною”, щоб осягти свій предмет у своїй історичності, і це, власне, є смислом того, що ми називаємо елементом “безперервності”. Звичайно, в цьому політична відповідальність має надмірно великий радіус дії в обох напрямках часу, відповідно до історичної спільноти, і ми не ставимо собі за мету розводитися тут про очевидне значення традиції — усе успадковано з діянь (зокрема й упущень і гріхів) пращурів, — як і про так само очевидне значення майбутнього суспільства щодо тих, хто існує сьогодні. Аспект майбутнього буде нами досліджено окремо. Зауважимо тільки, що в безперервності часу закладена вимога зберігати *ідентичність*, яка утворює інтегруючий чинник колективної відповідальності.

За умови батьківської відповідальності, яка сконцентрована на окремому індивіді, горизонт відповідальності подвоюється. Перший, вужчий, охоплює індивідуальне становлення дитини, яка має свою власну особистісну історич-

ність і свою ідентичність отримує історично. Про це знає кожний вихователь. Проте окрім цього й невіддільно від цього, починаючи з першого вимовленого слова, постає залучення до колективної традиції, підготовка до життя в суспільстві; і тим самим горизонт безперервності поширюється на світ історії: одне переходить в інше, і тому відповідальність у приватній сфері виховання не може не бути також і “політичною”.

8. Батьки й політики: майбутнє

Однак передусім те, з чим має справу відповідальність за життя, байдуже, буде це індивідуальне чи колективне життя, виходячи за межі його безпосередньої актуальності, є *майбутнє*. У тривіальному розумінні, а саме коли йдеться про продовження якогось становища і вихід за його межі, визначальними для будь-якої найпартикулярнішої відповідальності стають: зміни температури наступного дня, визначення маршруту подорожі абощо. Вони й становлять безпосередню турботу. Проте це саме по собі зрозуміле включення Завтра в турботу Сьогодні, що дається з часовістю як такою, дістає абсолютно інші виміри й іншу якість у зв'язку з “всеосяжною відповідальністю”, як ми її розуміємо. Таким чином, майбутнє усього існуючого, по той бік безпосередніх дій предмета відповідальності і тим самим по той бік конкретного розрахунку, стає спільним предметом усіх окремих дій відповідальності, які завжди опікуються саме ближнім. Це сфера майбутнього передбачення; інше для них є непередбачуваним; і не тільки внаслідок розмаїття невідомих величин у рівнянні об'єктивних обставин, а й внаслідок спонтанності або *свободи* наявного життя — найбільшої з усіх невідомих, яка, однак, має бути введена у всеосяжну відповідальність. Відтак предметом відповідальності стає те, за що відповідальний суб'єкт як такий з огляду на *наслідки* своїх дій вже не може відповідати: самоспричиненість існуючого, яким треба опікуватись, і є граничний предмет відповідальності. Таким чином, відповідно до цього трансцендентного горизон-

ту відповідальність саме в її тотальності може бути не так визначальною, як уможлиблювальною (тобто підготовчою й відкритою). Власна майбуттєвість суб'єкта відповідальності є найавтентичнішим аспектом спрямованої у майбутнє відповідальності. Її найвище здійснення, на яке вона має зважитися, полягає в тім, що вона має відмовитися від права на ще не існуюче суще (noch nicht Gewesenen), становленням якого вона опікувалась. У світлі такого трансцендування стає зрозуміло, що відповідальність взагалі — це моральне доповнення до онтологічної конституції нашого буття в часі.

IV. ТЕОРІЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ: ГОРИЗОНТ МАЙБУТНЬОГО

1. Мета виховання: повноліття

Що стосується виміру майбутнього, то впадають у вічі певні відмінності між батьківською і політичною відповідальністю. Батьківство має справу з тим, хто ще тільки стане людиною, і це становлення має свої наперед визначені у часі фази, а також своє наперед визначене завершення, а саме — повноліття, з яким припиняється і дитинство, і батьківська відповідальність (те, що заступає її місце, сюди не належить). Усе це передбачається загальною структурою батьківства і запрограмовано біологічно. Отже, виховання за змістом має певну мету — самостійність індивіда, яка за своєю сутністю сама містить у собі здатність до відповідальності, — з її досягненням (або досягненням її вимоги) завершується й виховання. Це завершення відбувається за певним законом, а не згідно з добрими намірами вихователів, воно не залежить від досягненого результату, адже в гру вступає ще й природа, яка зберігає певні, раз і назавжди встановлені, параметри, в межах яких і має здійснюватися виховання. Згідно із цим законом те, що досі було об'єктом, саме стає суб'єктом обов'язків, і оскільки саме це у своїй непередбачуваній відкритості було включено в горизонт майбутнього батьківської відповідальності, то його відкритість означає, що відповідальність перестає бути нагальним завданням, і тепер слід тільки відповісти на запитання, добре чи погано виконано справу стосовно того, хто став самостійним. Проте це “добре чи погано” має узгоджуватися з фазами органічного зростання, з яким поєднується також розвиток особистості, таким чином, у предметі тісно переплітаються одне з одним історичність і природа.

2. Історичне становлення не тотожне становленню органічному

Цьому факту визначеного індивідуального становлення не можна знайти порівняння в суспільно-громадській сфері. І водночас ми усвідомлюємо, що це голе заперечення впливових теорій історії та привабливої метафорики повинно бути обґрунтованим. Проте до цього ми звернемося згодом, а зараз висунемо тільки негативне твердження: історія суспільств, націй чи держав — коротко: “історія” — не має наперед визначеної мети, до якої слід прагнути або якій слід сприяти. Марна річ говорити тут про дитинство, зрілість або старість; будь-які органічні порівняння, особливо порівняння віку, хоч би яким привабливим це здавалося, тут недоречні і врешті-решт хибні. Будь-яке суспільство з давніх-давен складалося з усіх вікових груп; володарювали завжди дорослі і переважно, саме в ранніх суспільствах, “найстаріші”, а не найзріліші щодо досвіду, знання й судження. Це не має жодного стосунку до “примітивності” культури (надто відносне поняття), а також не співвідноситься з неісторичністю деяких суспільств. Про “дитячий вік” людства можна говорити хіба що в міфологічному або поетичному розумінні. І палеолітична людина, і навіть славнозвісна “первісна людина” (що це таке, й досі не з’ясовано) мали стикатися з усталеними вимогами свого існування; і якби вони діяли як діти, нас би сьогодні не було. Народні міфи — це аж ніяк не щось дитяче; ритуали — аж ніяк не гра, магія — аж ніяк не наївність, жах перед невідомим — аж ніяк не незрілість, система табу суспільних відносин (система родинності, екзогамія тощо) — аж ніяк не простота чи примітивність; і (чого не слід забувати) техніка, хоч би там що, на кожному щаблі розвитку — винахідливість, хитрість, щоб перемудрувати природу — як найкраще відповідає тому, що, врешті-решт, вдалося зреалізувати модерному пересічному бюргеру. Завдяки розвитку антропології давно відкинуто зверхність перших місіонерів та мандрівників-дослідників (також і рабовласників), які розповідали про примітивних людей (“дикунів”) як про дітей. Проте з неменшою недовірою слід ставитися до тих, хто у

визначенні свого або якогось іншого суспільства виходять з майбутнього як мети історії, щодо якої все, що було досі, постає тільки як підготовчий етап, а сьогодення — як перехідна фаза. Вже зрозуміло, звідки слід чекати заперечення нашої позиції: від політично-утопічної історичної есхатології¹³ і від неполітичної безмежної віри в прогрес. До цього, як уже було сказано, ми ще повернемося. Наша теза проста: майбутнє (годі й казати про його суттєву невизначеність) є таке ж “самодостатнє”, як і будь-який окремих етап у минулому¹⁴. Історичне становлення людства, що здійснюється, мабуть, безупинно, має абсолютно інший смисл, ніж становлення індивіда від ембріона до дорослого. Людство, відтоді як воно існує (можна тільки гадати, що йому історично передувало), завжди вже є даним, а не таким, що його ще тільки належить створити¹⁵; і незважаючи на те, що воно у своєму бутті завдяки обставинам і вільній діяльності підвладне найрізноманітнішим змінам у повному розумінні цього слова, тобто — людській історії, воно при цьому аж ніяк не є предметом запрограмованого становлення його як цілого, від ще неготового до готового, від попереднього до завершеного, тобто не відповідає моделі індивідуального розвитку. Про людство не можна сказати (хіба що беззмістовно-спекулятивно), що воно “ще не” існує, тобто лише ретроспективно, що його на цей чи той час ще не було: наприклад, що середньовічна людина “ще” не наукова людина, золоте тло картини “ще” не є зображенням простору в перспективі, кочівник “ще” не осідлий тощо. Отже, буття людини, хоч би там що, завжди було “не менш довершеним”, ніж сьогодні.

3. “Молодість” і “старість” як історичні метафори

Та якщо говорити про молодість і старість стосовно спільноти, то слід передусім згадати про те, що людство існує досить давно, і будь-яке суспільство, яке взагалі може потрапити в поле нашого зору, досить старе, а надто — статичні, “позаісторичні” суспільства, як це прикметно для “примі-

тивних” культур. (Ми, звісно, розуміємо під “віком” більше, ніж тривіальний факт біологічної тривалості.) Певною мірою перебувають ще на початку шляху, і в цьому розумінні є молодими, ті суспільства, які історично були утворені колоністами на порівняно вільних землях, як, скажімо, суспільства білих поселенців Північної Америки — в чому завжди, принаймні починаючи з освоєння планети, побіжно проявлялося те, що в дотеперішній історії могло здійснитися тільки досить “пізно”. У такому розумінні “молодими” є новоутворені держави, особливо тих народів, які досі ще не мали своєї державності або які щойно визволилися від колоніального гніту, де в квазімолодому становищі імпульсивність, недосвідченість і ризик неодмінно поєднуються зі своїми сильними й слабкими сторонами, і, напрошується порівняння, скажімо, з “дитячими хворобами”. Проте в цьому випадку, як і завжди, коли йдеться про суспільне буття, серйозно й розважливо слід говорити тільки про початок. З іншого боку, в будь-який час, навіть у найпрогресивнішій цивілізації, дитячий вік на короткий термін (і завжди з провини державної політики) може заповонити суспільну сцену і тоді зірвати гіркий плід своєї безрозсудності для всіх — як ми вже мали можливість пересвідчитися на власному досвіді. Крім того, можна говорити про політичну зрілість і незрілість усієї спільноти. Проте коли ми розглядаємо суспільство за аналогією з віком життя та іншими формулами, що визначають органічний розвиток, ідеться тут не про такі недовгочасні коливання, а про набагато триваліші періоди історичної “біографії”, а тому було б хибно говорити про це серйозно.

Це невинний привілей історика (і поетичної фантазії), коли, скажімо, вдивляючись у початки імперії *post factum*, він говорить про дитинство Риму і вбачає в стародавньому місті на семи пагорбах початок, “зародок” майбутньої величі. Проте політика за часів Тарквінія і навіть за часів аграрних законів Ліцинія, який би проголошував владарювання над Італією, Середземним морем і, зрештою, над усім світом (*orbis terrarum*) як призначення рідного міста і відповідно із цим прагнув би проводити політику, справедливо було б виключено з будь-якої державної установи як божевільного. Та

якщо передбачення світового панування на той час було цілком можливим, адже панування одного народу над іншими стало вже звичним (“дух доби”), відтак хоч не політик, а пророк міг би про це сповістити “несамовитим голосом”, то за часів Кальвіна на це не спромігся й пророк, а тільки думка індустріальної Європи ХІХ ст. могла осягти відповідний процес. Та чи можна заперечити той факт, що тут існує певний “зв’язок”, хоча й не зв’язок передбачення або якогось прогнозування. Однак усе це ще не може правити за основу майбутньої політичної відповідальності, суттєвими передумовами якої є передбачення і, принаймні здогадний, контроль за наслідками.

4. Історичний приклад: осягнення без передбачення (Філіп Македонський)

Наведемо інший приклад осягнення історичних *обставин*, коли стає очевидним, що цими обставинами вирішується доля цілого покоління, а можливо, й багатьох поколінь. Так, Філіп Македонський, зважаючи на стан перського царства, грецького світу й міці македонців, чітко осягнув усі можливості. Успіх ретельно підготовленого ним і з політичного, і з військового погляду походу Александра підтвердив його правоту, яку не спростувала б навіть можлива невдача. Певна річ, ані в деталях, ані у зв’язку зі всесвітньою історією він не міг передбачити подальших наслідків успіху, і будь-яке його уявлення про те було, напевне, хибним. Однак цілком очевидним було те, що велика зміна у відносинах владарювання на користь власної монархії та під її гегемонією об’єднаної Греції приваблювала його як цілком досяжна нагорода. Так само й бажаність цієї нагороди самої по собі — про що вже сучасники (скажімо, Демосфен), зі свого боку, мали іншу думку, годі й казати про перський двір та азійські народи — не викликала в нього жодного сумніву. Історик, який аж ніяк не може конструювати історичні альтернативи на основі своїх уподобань, мав би сказати, що було правильно оцінено й рішуче використано можливість величезного зна-

чення, не забуваючи про самоочевидну істину, що при цьому випадок і талант також мали зробити свою справу. (Скажімо, геній Александра в розрахунках Філіпа, вбивство якого окрім того могло б означати й цілковитий крах мрії, просто не можна було передбачити.)

5. Роль теорії в передбаченні: приклад Леніна

Проте *теорія* не брала участі в пізнанні цієї ситуації. Для античності, яка не мала теорії суспільно-політичного розвитку, це само собою зрозуміло. Якщо взяти приклад із сучасності, скажімо, Леніна в ситуації 1917 р., то тут ставлення до теорії, мабуть, буде іншим. Однак тільки мабуть. Марксистська теорія хоча й упевняла його щодо мети, та не щодо її реалізації. Навпаки, ця теорія й передбачала, що її попередньо слід пристосувати до конкретних умов реалізації, а саме — до певної ситуації, певного місця і певного часу. Політичний геній Леніна полягає саме в тому, що він у цій ситуації (з огляду на найвідсталішу частину індустріально-капіталістичного світу) відкрив можливість досягнення ортодоксальної мети неортодоксальними засобами і, попри букву теорії, угледів прикметні можливості для початку комуністичної революції. Успіх акції доводив правильність його погляду щодо цього критичного моменту, і в пізніших оцінках лише успіх міг відрізнити його справу від авантюри. Питання, як далеко за ці межі простягалось його передбачення в цілому (щодо окремого, то воно повсякчас було імпровізацією), має лишатися відкритим; напевне те, що, скажімо, не справдилися надії на німецьку революцію, потребувало значної ревізії загальної програми. Та це цілком узгоджується не лише з загальним напрямом, а й з провідною кінцевою метою, яка тільки тим, що є далекою (майже як “регулятивна ідея” Канта), вже захищена від подібних контамінацій дійсності. Проте за умови такого довгого маневру вже досягнене само стає прикрашеною відповідними обіцянками самоціллю. Невирішеною лишилася також проблема, чи було фактично досягнене врешті-решт тим, чого

Ленін волів, або й чи сьогодні вважалося б ним за таке, — годі й казати про бажаність того чи іншого, яка завжди є суперечливою. Однак те, що з його діяльністю здійснився всесвітньо-історичний поворот, внаслідок якого на покоління, а то й назавжди було надано нового напрямку ходу речей — у цьому Ленін не помилився. Таким чином, ми тут маємо історичний прецедент, коли практичний державний діяч міг осягти, принаймні абстрактно, віддалене майбутнє, отже, й відповідати за нього, чого цілком була позбавлена попередня політика.

6. Передбачення на основі аналітичного знання причин

При цьому не слід недооцінювати роль теорії, яка, проте, досить заплутана. Цілком очевидно, що сучасний аналіз соціальних і економічних причиново-наслідкових зв'язків у цілому незрівнянно переважає усе попереднє знання. Здійснюючи екстраполяції в майбутнє, хоч би які непевні вони були, аналітичне знання про майбутнє виходить за межі простої аналогії з минулим і переходить від індукції повторюваного досвіду до дедукції того-що-ще-не-існує (*nach-nicht-Gewesenen*); тобто від угадування до обчислення майбутнього. Водночас разом з владою науки, що є фактом *sui generis**, значно посилилася влада державного контролю за соціальною дійсністю, тобто причиновий вплив політичної волі, коротко — влада держави над суспільством, що знову-таки йде на користь передбаченню й прогнозуванню. Подібне до інженерного конструювання майбутнього стало в принципі можливим, і для цього розроблено ідеальні моделі. Щоправда, цим моделям протистоїть дедалі непроглядніша комплексність суспільства, яку належить теоретично та практично опанувати. Величина невідомого зростає пропорційно до величини відомого (прикметне змагання між знанням і власним рухом пред-

* особливий (*лат.*)

мета), причому до сукупності психологічного *feed back* відповідного (уявного чи дійсного) знання додається ще й невідоме в його власному розрахунку. Питання, чи стали в кінцевому підсумку краще забезпечені інформацією передбачення справді вірогіднішими, лишається відкритим¹⁶. Проте це не змінює того факту, що набагато більша точність теоретичного знання сьогодні переплелася з більш широким часовим горизонтом його впливу на долю суспільства, і цей факт має узгоджуватися з засадами відповідальності, про що досі політика тільки мріяла.

7. Передбачення на основі спекулятивної теорії: марксизм

Сюди, однак, належить також і проілюстрований прикладом Леніна феномен, який не має нічого спільного з каузальним аналізом окремих явищ: а саме всеосяжна спекулятивна теорія історії, яка встановлює певну загальну закономірність свого предмета в часі і виводить з нього в основних рисах наперед задане майбутнє. Подібне уможливується тільки через цілковиту спекуляцію, тобто через принцип тотальної іманентності, який заступає трансцендентну священну історію й історично, у порівнянні з найтверезішим, зорієнтованим на кшталт природничих наук каузальним аналізом конкретних суспільств, не є цілковито новим феноменом¹⁷. Звичайно, його найочевиднішим прикладом є марксизм. Тут ми маємо прогноз всесвітньої історії на раціональній основі — і водночас, внаслідок своєрідного ототожнення того, що має бути, з тим, що повино бути, цілепокладання для політичної *волі*, яка таким чином сама постає чинником перевірки теорії, після того як передуюча їй істина сама її мотивувала. Для таким чином визначеної політичної діяльності, яка опосередковує те, що має настати, доволі прикметною є мішанина найкоლოსальнішої відповідальності за майбутнє зі свободою від відповідальності, яка впливає з детермінізму. Етикою історичної есхатології ми займемось окремо. Зараз ми маємо справу з функцією теорії в проекції майбут-

нього, яка призводить до величезного розширення горизонту ймовірної відповідальності.

Марксистська теорія як всеосяжна теорія історії, що була і ще буде, визначає майбутнє в поєднанні з поясненням минулого на основі принципу, відповідно до якого кінець є водночас і початком. Уся дотеперішня історія, яка згідно зі своєю сутнісною динамікою є історією класової боротьби, буде знята (*wird aufgehoben werden*) в безкласовому суспільстві, яке відтепер стає на порядку денному. І вона також повинна бути знятою: політична воля повинна себе ідентифікувати з історичною необхідністю; принаймні це стосується покликаного бути її проводом класу, класу пролетаріату. У разі поєднання інтересу і мети впливає те, що інтерес (а він сам є частиною необхідності) перебирає на себе функцію належного, щоб таким чином подолати позірну безодню між буттям і належністю, на що не спромігся ідеалізм (який, згідно з марксизмом, безсилий це зробити), апелюючи до абстрактної моральної вимоги. Однак — оскільки вказане поєднання не є безумовно очевидним, і не кожний діє згідно зі своїм, навіть і усвідомленим, “кращим інтересом”, до того ж те, що вочевиднє цей інтерес, має із загального досвіду перейти в досвід інших класів (сам пролетаріат не може використати перевагу цього поєднання) — “обов’язок” у своїй установленій доконечності є загадкою детермінізму марксистської теорії (див. нижче). Проте в будь-якому випадку, з огляду на тотальний характер теорії, питання істини тут відіграє вирішальнішу роль, ніж у партикулярному аналітичному знанні, проекції якого, і без того визначені завдяки дії розмаїття інших чинників, у будь-який час можуть бути скориговані, не завдавши шкоди усьому методу. Всеосяжна система, навпаки, збігається зі своєю безперечною правильністю, а відтак — з істиною свого принципу та його плідністю і стосовно несуперечливого пояснення минулого, і передбачення прийдешнього. Однак що в даному випадку означає “істина” і як вона доводиться?

8. Теорія, що сама себе втілює, і спонтанність діяльності

Строго кажучи, теорія перевіряється лише минулим, яке передує їй і на яке вона вже не в змозі впливати. І перевірку завжди супроводжує те, що простий умовивід від теперішнього до майбутнього хоча і є стрибком, який з погляду логіки щонайбільше може дати гіпотезу, проте з погляду психології, зокрема коли йдеться про рішучість, окрилений позатеоретичними чинниками сфер почуття і волі — він є стрибком віри¹⁸. (Щось подібне можна спостерігати при інтерпретації минулого, віра є тут навіть вирішальною, оскільки жодний неупереджений дослідник не стверджуватиме, що минуле може поставати перед інтелектом *тільки так*.) Отож уже в цьому пункті екстраполяції від минулого до прийдешнього вступає в гру елемент свободи. Проте виникає запитання, як доводиться правильність гіпотези або віри в подальшому розвитку речей? Навряд чи завдяки застосуванню передбачення на основі дедукції, як це здійснюється у природничих науках. Адже там, де люди пізнають людей, тобто в суспільстві, *наявність теорії саме як історичного факту змінює умови предмета, який пізнається*. Оскільки ця теорія набуватиме каузальної сили, щоб своєю істиною сприяти дійсності, а отже, згідно з наміром робити все для того, щоб її прогнози справилились, вона належатиме до пророцтв, які самі себе здійснюватимуть: за виправдання її правитиме не істина, а її влада над умами, завдяки якій вона спричиняє певні дії. Таким чином, перетворення теорії на практику, що майже цілком закладено в ній самій, створює досить своєрідні умови її верифікації. (Однак це стосується і умов її фальсифікації — впливовій теорії можна однаково приписати і досягнення, і невдачі: якби вона не проходила зайвим словом, то капіталізм не міг би так добре захищатися від неї.)

Проте можна заперечити, що вже влада над умами підтверджує теорію, яка може демонструвати готовність до цього, виходячи зі своєї історичної логіки; навіть те, що поява теорії саме в цей час історично обумовлена, “передбачено” її власною раціональністю. Таким чином, уже її наявність під-

тверджує її правильність. Не слід заперечувати, що теорія, яка сама себе усвідомлює та може пояснити свої власні можливості і навіть свою актуальність саме тепер (спекулятивне відкриття Гегеля), вражає своєю логікою. Ми не вдаватимемося тут до дослідження, якою мірою ця концепція повторює оманливість “онтологічного доведення”¹⁹, оскільки таке дослідження не зачіпає основ проблеми. Адже якщо теорія навіть відповідає своїй логіці, все ж лишається факт, що щось відповідає істині, а щось — ні, і що перше і друге або відповідають, або суперечать інтересам цього “щось”, отже, тут принаймні наявний, знову ж таки теоретично, недетермінований елемент свободи. Чому, проте, послання приймається або відхиляється адресатом? Відповідь напрошується сама собою. Теорія, абстрагуючись від усіх тлумачень минулого, визначає мету, нагальну можливість, історичну необхідність і бажаність якої вона показує. Чи не буде занадто вважати, що бажаність як така, а отже, і апеляція мети до самої себе, у вимірі особистого вибору, є першою основою для ствердження теорії, яка цю мету легітимує? Історичною необхідністю не виманиш з припічка і собаки. Звісно, жодний моральний суд не зможе прийняти самовиправдання політичного діяча, який твердитиме, що він є провідником історичної необхідності і що, власне, діє не він сам, а “історія” — за його допомогою. Навпаки, діяч повинен відповідати не лише за свою діяльність, а й за переконання, що її виправдовують. Не слід недооцінювати той факт, що жодна велика несправедливість не могла б бути заподіяна тими, хто гуртувався під прапором соціалізму, якби вони не надихалися на боротьбу моральними категоріями: обуренням, співчуттям, прагненням до справедливості й надією на ліпше, гідне людини життя для усіх (і здебільшого без якихось шансів дожити до його здійснення). Слово “науковий соціалізм”, завдяки якому марксистки прагнули відрізнитися від “утопічних” соціалістів, не можна сприймати надто серйозно. “Соціалізм” лишається гаслом — *ідеалом*, який може викликати самозречення і аж тоді дозволити собі шукати наукової підтримки. Леніна, Троцького, Розу Люксембург важко уявити без пристрасності у вищому розумінні цього слова, без

пристрасті щодо *добра*, як вони його самі розуміли. Вони були моральними, покликаними надособистісною метою, натурами (щоправда, з жахливим щодо моралі переконанням у тому, що мета виправдовує засоби), і без цього джерела вільної спонтанності, яка іронізує з усіх попередніх розрахунків, будь-яка справа (хоч буде її вчення детерміністським, хоч ні) була б приречена на невдачу.

Така приборкана холодним рішенням пристрасть і робить політика політиком. Рішення знову-таки є свободою. Рішення вивільняється від приписів теорії. У випадку з Леніним, як ми бачили, рішення обирало неортодоксальний шлях. Звідси немає вороття, і примхливий хід подій повсякчас диктував Леніну та його спадкоємцям необхідність приймати часто-густо важке рішення. Якби усе йшло згідно з буквою теорії, яка і в цьому випадку окрім мети мала б накреслити ще й шлях, не потрібна була б політика: державець, суто функціонер, був би тільки виконавцем. Історія пореволюційної Росії — випадок, можливо, чи не найбільшого доктринерства в історії політики — якраз доволі виразно продемонструвала протилежне. Теорія, що офіційно все ще залишалася священною, пристосовувалася до непокірності дійсності (специфічне мистецтво герменевтики на службі політики), і обхідний шлях став мало не єдиним доступним шляхом до встановленої мети. Обхідний шлях, однак, — це наслідок обставин, а не наслідок програми. Скажімо, індустріалізацію як соціалістичне досягнення і саме задля соціалізму здійснену теорія не передбачала; радше навпаки, вона переконувала, що соціалізм є діалектичним наслідком завершеної капіталістичної індустріалізації²⁰.

До того ж нікого, крім офіційних екзегетів, не цікавило питання “коректності”. Якою мірою воно цікавило Леніна, ми не знаємо. Проте незалежно від того, ким він був більше — прагматиком чи догматиком, можна стверджувати, що і його геній, усвідомлюючи величезне *значення* своєї діяльності для майбутнього, не міг передбачити більшості того, що справді настало. Єдина парадоксальна певність, яка тут

є, це певність непевності. Вона свідчить, що внаслідок постійної несподіваності та сутнісної непередбачуваності людського буття потреба у політичному діячеві не зникне навіть у “реальному” безкласовому суспільстві. Отож про безліч разів згадувану куховарку, яка після робочого дня буцімто зможе керувати державними справами, ми можемо впевнено сказати: тут Ленін помилявся. (Слід зауважити, що це так само є передбачення ²¹.)

V. ЯК ДАЛЕКО ПОЛІТИЧНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ СЯГАЄ У МАЙБУТНЄ?

1. Уся політика відповідальна за можливість майбутньої політики

Тоді виникає запитання, в чому полягає зміст політичної відповідальності, що сягає у майбутнє? На відміну від батьківської політична відповідальність не має свого, обумовленого природою предмета, терміну завершення. Та з огляду на те, що радіус практичної дії переважає радіус її передбачення, відповідальність у великих справах виходить далеко за межі того, що формально можна поставити в обов'язок суб'єктові діяльності. І наше останнє спостереження дає таки натяк на відповідь на це запитання. Адже принаймні одне, хоча й загальне, та вельми принципове *положення* ми отримали внаслідок досить скептичних міркувань щодо міри вірогідності передбачення історії, а саме — *положення про необхідність політичної свободи*, яка внаслідок принципової незапрограмованості дійсності завжди залишатиметься актуальною. І саме звідси впливає знову-таки надто загальний, хоча й не позбавлений змісту, імператив саме для політика, діяльність якого свідомо спрямована на переобтяжене невідомим майбутнє: а саме — не робити нічого того, що стане перепоною появі інших політиків; отже, не перепиняти для цього необхідне, а може, й одвічне джерело свободи в суспільстві, з чого мусять рекрутуватися майбутні політики, — відтак ані в меті, ані в шляху до неї не створювати ситуації, в якій можливі претенденти на повторення його власної ролі не стали б рабами або роботами. Коротко кажучи, відповідальність політики, і на цьому слід наголосити, полягає в тому, щоб лишалася можливість для майбутньої політики. Ніхто не може сказати, що цей принцип (знання, отримане з незнання) є беззмістовним, його цілком можна

свідомо порушити, що і є одним з критеріїв для нетривіального принципу. Цей принцип полягає в тому, що будь-яка всеосяжна відповідальність, хоч які будуть її прояви, є відповідальною за те, щоб завдяки її здійсненню залишалася можливість відповідальності і в майбутньому. Докладніше ми ще розроблятимемо цей принцип відповідальності *за збереження власної передумови* у зв'язку з конкретною, економічною, екологічною, технологічною, біологічною, психологічною (і т. ін.) “політикою”, і особливо в прикладній частині. Формальна подібність цього принципу з принципом згоди із самим собою, прикметна для категоричного імперативу, внаслідок його загальнозначущої спрямованості у майбутнє лише позірна.

2. Близький і далекий горизонти за умов невинних змін

Що ще можна сказати про часовий горизонт політичної відповідальності? Певна річ, вона завжди поширюється передусім на близьке, як того потребує стан справ. Проте до політичної відповідальності так само належить далекоглядність, до того ж вона стає обов'язковою внаслідок збільшення обширу специфічного каузального радіусу *сучасної* діяльності. Такий обшир далекоглядності має, однак — і це впливає з попередніх міркувань, — два різні горизонти: близький, що в його межах за допомогою аналітичного знання, яке є в розпорядженні й уможливорює екстраполяції, можна з більшою чи меншою ймовірністю прорахувати наслідки окремих починань (Einzelbeginnens) (скажімо, підвищення або зниження ефективності управління) поза безпосередньою ситуацією; і далекий горизонт, в якому чинник, що започатковується тепер, кумулятивно нарощується у взаємодії з усіма чинниками *condition humaine**, щодо яких, у випадку рівняння з багатьма невідомими, власне, не можна дійти більшого умовиводу, ніж двоякого висновку: 1) існуватимуть

* ситуація людини (фр.)

певні досяжні *можливості* (випадковості), які виходитимуть за межі контролю; 2) ці *можливості* матимуть колосальне *значення* стосовно долі всіх людей. Цей, поки що тільки окреслений, далекосяжний горизонт людської могутності, а отже, і людської відповідальності (з особливими небезпеками, а саме — нехтуванням людиною, що спирається на добрі наміри), ми лишаємо на потім, коли розглядатимемо тільки окреслені різні *можливості* й обговорюватимемо актуальні етичні імплікації — у пошуках етики за умов відомої (а тому включеної в політичну відповідальність) переваги могутності над знанням.

Однак що стосується близького горизонту, то ми вже говорили про те, що сьогодні і він виходить за межі колишньої політики й людського планування загалом. Проте важливо не прогледіти тут парадокс. З одного боку, ми знаємо про майбутнє більше, з іншого — менше, ніж наші пращури, які жили в домодерних суспільствах. Більше — оскільки наше аналітично-каузальне знання з огляду на його методичне застосування є значно більшим; менше — оскільки ми маємо справу із ситуацією конститутивних *змін*, тимчасом як наші пращури мали справу з тим, що в цілому залишалося (чи вважалося таким) незмінним. Колись можна було бути впевненим, що звичаї, почуття й погляди, відносини владарювання, форми господарювання і природні ресурси, способи ведення війни й збереження миру не зазнають суттєвих змін у наступних поколіннях порівняно з теперішніми. Ми ж, навпаки, знаємо напевне, що більшість речей стане *іншою*. У цьому полягає відмінність між статичною й динамічною ситуацією. Динаміка є гаслом модерну, вона є не акцидентною, а іманентною властивістю цієї доби, а врешті-решт, і нашою долею²². Вона свідчить, що ми повинні зважати на постійно нове, хоча і не в змозі його точно визначити; очевидним є тільки існування змін, проте не є очевидним те, яким буде інше. Наприклад, майбутні винаходи й відкриття не можна передбачити і визначити. Ми знаємо тільки те, що деякі з них матимуть далекосяжне значення, а серед них, ймовірно, будуть і такі, які набуватимуть величезного, а подекуди й революційного значення. Цей невідомий “х” пер-

манентної новизни присутній в усіх рівняннях. Під його знаком стоять усі наші проєкції, які ми за допомогою аналітики і комп'ютерів піднесли до рівня мистецтва. Вони завбачають нам більше, точніше й далекосяжніше, ніж спроможні були до цього попередні оцінки майбутнього, проте залишають також і більше прогалин. Виходячи з теперішніх даних і тенденцій (сюди належить і їхня динаміка), можна отримати для 1985 р. таке й таке становище забезпечення енергією, а для 2000 р. — таке; за умов певного прогресу розвитку техніки, скажімо, атомної — працюючи над прискоренням якої тільки й може з'явитися підстава для наступного розрахунку — можна отак і отак поліпшити становище. З досвіду видно, що, докладаючи певних зусиль, можна розраховувати на такий прогрес: і хоча не з цілковитою, проте достатньою певністю, щоб у будь-якому випадку докласти зусиль і (зважаючи на важливість справи) виправдати ризик і невдачі, що потребують витрат. Таким чином, передбачення перетворюється на практичну політику, а саме в розумінні, що зумовлена передбаченням діяльність повинна сприяти або завадити тому, щоб ці передбачення виправдалися. Здебільшого останнє стає першопричиною (*prima causa*), оскільки передбачення як застереження порівняно з обіцянкою справді є переконливішим мотивом політичних заходів, коли йдеться про нагальнішу вимогу відповідальності. Так чи так, сьогодні дійшли того, про що досі (див. розд. 2) тільки говорилося. У цьому полягає функція оцінок народонаселення на наступні десятиліття і століття. Те, що не можна вже змінити — мається на увазі стрімке зростання кількості народонаселення (якщо людство не вдаватиметься до масових знищень), потребує відтак своєчасного забезпечення наявних потреб харчування і т. ін., уникаючи при цьому руйнації довкілля. Ті непередбачувані наслідки, які виникатимуть через такий розвиток, потребуватимуть політики, спрямованої на своєчасне уникнення катастрофічного напруження розвитку. Віщування біди робиться для того, щоб уникнути справдження пророцтва; і доволі несправедливо висміювати заднім числом тих, хто б'є тривогу, якщо найгіршого не станеться: їхню ганьбу можна поставити їм у заслугу.

3. Очікування науково-технічного прогресу

Якщо ще раз звернутися до попередніх розрахунків стосовно майбутнього прогресу, неодмінно виявиться, що це — зона сутінків, у якій навряд чи можна чітко визначити межі дозволеного, тобто межі відповідальності. Так, варто розрахувати методичний прогрес у сфері відомого, який майже цілком належить рутині науково-технологічного комплексу і який свідомо можна спрямовувати в бажаному напрямі (скажімо, завдяки відповідним дотаціям). Та час від часу, як свідчить досвід досліджень, слід очікувати так званих “проривів”, якщо в цьому напрямі вже є відповідні напрацювання, після того як теорія визначила напрям і встановила принципову можливість таких “проривів” (як, скажімо, контрольована термоядерна реакція, можливість якої закладено вже сьогодні). Проте їх аж ніяк не можна запланувати. Звісно, можна покладатися на не таку вже й необґрунтовану надію на них і на те, що вони взагалі матимуть продовження, коли філософськи зважувати шанси у великому змаганні, на яке перетворилася людська діяльність у цілому. Проте політик, який певною мірою може поділяти цю надію, в міру можливості не повинен робити на це ставку, хоча інколи йому нічого іншого й не лишається. І хоча це не обов’язково, політик може включати до сфери своєї турботи цілковито непередбачене. Оскільки очікувані конкретні “прориви” вже і є чимось таким, на що певною мірою можна розраховувати, їх можна, так само як і рутинні успіхи, підготувати²³. Тим самим те, на що не можна робити ставку, і тим більше розраховувати, вже постає, хай там як, предметом передбачливої політики. Або “ставка”, якщо хочете, робиться на засоби, а не на остаточну мету, тобто загальне благо, на яке, власне, і зорієнтовано політичне планування: при цьому не має значення — перемаже гравець чи ні. У цілком невизначений і непередбачений спосіб це стосується тоді й державної підтримки так званих “фундаментальних досліджень”, тобто чистої теорії, мета якої є майже невизначеною, про неї можна говорити лише в найзагальніших “рисах”, що вона колись і якомусь практично-громадському інтересу піде на

користь. Не можна помислити невизначений і водночас реалістичний горизонт політичної відповідальності.

Чимось іншим є очікування дива, викликані бажанням й потребою, здебільшого підігріті зневірою у всемогутність науки. Той факт, що, скажімо, буде відкрито нові джерела енергії або абсолютно нове застосування дістануть наявні, що бажані сюрпризи прогресу взагалі не мають кінця і що той або той сюрприз своєчасно допоможе нам вийти зі скрутного становища, — це хоча й не слід відкидати, враховуючи досвід останнього століття, проте спиратися на це було б абсолютно безвідповідально²⁴. Але так само безвідповідально було би спиратися на уявлення, що людина може призвичаїтися до всього (або змушена буде це зробити), хоча *воно*, ймовірно, і правильне, і якщо справді життя — це передусім пристосування, то кращим і надзвичайно надійним забезпеченням виживання є те, що його запропонували ідеологи перманентних змін умов існування на основі технологічного прогресу. Ми стверджуємо, що опиратися на цю вірогідність так само безвідповідально, як і — згадаймо попередні приклади — покладатися на невірогідне. Однак запитання полягає не в тому, чи вдасться це (і треба непокоїтись, якщо вдасться), а в тому — до чого *можна* людині призвичаїтися? До чого їй потрібно призвичаїтись або що їй дозволяється? Звідси виникає запитання, в чому полягають межі пристосування людини? Це запитання вводить у гру ідею людини: вона так само є предметом відповідальності політика, її граничним і водночас безпосереднім змістом, ядром її всеосяжності, автентичним горизонтом майбуття. Та про це згодом.

4. Всеосяжний часовий горизонт сьогоднішньої колективної відповідальності

З усього цього випливає, що сьогодні хоча ще й немає рецепту для державної політики, проте часові горизонти відповідальності, так само як і раціонального планування, значно розширилися. Переваги першого над останнім, що становить моральний корелят переваги сили практичної дії

над передбаченням, ми вже торкалися і будемо займатися цим і надалі. Проте вже радіус дії конкретного, цілком визначеного цілепокладання, особливо щодо деяких “утопічних” далеких цілей, набув цілком нового виміру. П’ятирічні плани, ідеологічно забезпечені політичним режимом, торкалися мало не хліба насущного й виходили з уже досягнутого. Лідери молодих націй, які щойно здобули незалежність у так званих “країнах, що розвиваються”, могли покласти собі за мету наздогнати розвинені індустріальні країни і для цього принести в жертву не одне покоління. Хоча в цьому випадку запозичувалися випробувані проекти і відпадав ризик нових концепцій, адже стадії шляху певною мірою були вже окреслені, та невідомого в розрахунках було достатньо, а тому траплялися й несподіванки, без яких у плануванні не обійтися. Звісно, нагальні потреби завжди брали гору, за винятком найжорстокіших режимів, які задля кінцевої мети ладні були пожертвувати значною частиною свого власного народу. Одначе досить уже про те, що давно відомо. Зробимо тільки висновок, що природа людської діяльності настільки змінилася, що *відповідальність* з досі ще незнаним змістом і горизонтом майбутнього вперше увійшла в царину політичної діяльності, а отже, й політичної моралі.

VI. ЧОМУ “ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ” ДОСІ ЩЕ НЕ БУЛА В ЦЕНТРИ ЕТИЧНОЇ ТЕОРІЇ

1. Вузьке коло знання і влади; мета довговічності

І тут ми маємо першу відповідь на порушене й поки що залишене без відповіді запитання, чому *поняття* відповідальності, якому ми хотіли б надати головного значення в етиці, не відіграло цієї ролі і взагалі не відіграло якоїсь виразної ролі в традиційних теоріях моралі, внаслідок цього також *почуття* відповідальності як афективний чинник морального формування волі ніде не виявляло себе, а цю функцію перебирали на себе інші почуття, такі як любов, благоговіння абощо (див. с.135). Відповідальність, як ми бачили, є функцією влади й знання, відношення між якими аж ніяк не можна назвати простими. Проте досі і перша і друге були такими обмеженими, що все те, що стосувалося майбутнього, мало віддаватися на відкуп долі й незмінності природного порядку і вся увага була спрямована на приведення до ладу теперішнього становища. Правильна поведінка найкраще вдається за умов істинного існування. Тому етика передусім мала справу з “чеснотами”, які становлять, власне, усе найкраще з можливого буття людини, і майже не зазірала у віддалене майбутнє. Певна річ, існувало піклування володарів про “вічне” продовження династії, але те, що задля цього робилося, переважно полягало у зміцненні інституціональних і соціальних відносин панування (включаючи їх ідеальну легітимацію), які забезпечували б таке продовження, отже, в консолідації теперішнього стану, а окрім того — у правильному вихованні спадкоємця трону, який мав і далі робити те саме, що і його попередник. Зрештою, наступне покоління завжди готується, а майбутні покоління розглядаються як його

повторення, які можуть мешкати в тому самому будинку і з тим самим умеблюванням. А той самий будинок з самого початку має бути добре збудований; і на мету його збереження орієнтується й поняття чесноти. Те саме можна спостерігати і при спадкоємній, і при республіканській системі врядування. Хоч би де класичні філософи, яким ми загалом завдячуємо наукою про державу, міркували про порівняну перевагу конституцій, вирішальним критерієм була довговічність, а правильна рівновага свободи й дисципліни — тільки відповідним засобом.

Найліпша конституція — це найдовговічніша, а чесноти є кращою гарантією довговічності. Таким чином, добра конституція мусить сприяти доброчесності громадян. Той факт, що при цьому істинне благо індивіда (хоча й не доко-нечно всіх індивідів) і прагматичне благо держави збігають-ся, робить державу іманентно моральною, а не тільки утилі-тарною інституцією. Доброчесний громадянин розвиватиме свої кращі сили (для цього необхідна свобода) і в разі необ-хідності віддаватиме їх на благо держави, водночас він може використовувати їхню наявність і їхнє застосування *per se* також і задля власного самоствердження. Політична сфера від цього тільки виграє, не заступаючи місце евдемонії осо-бистості. Усі чесноти — показники особистісної вищості — демонструють цей подвійний аспект. Мужність надає в роз-порядження держави захисників від зовнішніх ворогів, а че-столюбство — претендентів на вищі посади; розсудливість утримує її від відчайдушних авантур; стриманість приборкує жадібність, яка може до цього спонукати; мудрість звертає свій погляд на сутності, які не можуть бути об'єктом суперечок (таке становище згодом суттєво змінила "єдиноістинна" релігія!); справедливість, яка "кожному віддає належне", стримує або зменшує почуття несправедливості, яке могло б призвести до заколотів та громадянської війни. Справед-ливість взагалі є умовою довговічності, проте не слід задля абсолютної справедливості нівечити усю споруду; вона є тільки чеснотою, а не ідеалом об'єктивного соціального ладу. І все ж цілком зрозуміло: те, що є благом для людини (і для

особистості, і громадянина) тепер, має існувати і в майбутньому; відтак краща підготовка майбутнього міститься в добротності теперішнього стану, який обіцяє продовжуватися зі своїми внутрішніми властивостями. Отже, державна політика не може переносити це благо на наступне або на ще наступніше покоління, а повинна дбати про нього таки тепер, коли воно є, і таки тепер втілювати його, коли його бракує. Щодо іншого слід усвідомлювати ненадійність людських речей, роль випадку й талану, які не можна попередити, стосовно яких можна тільки озброїтися доброю конституцією душі і в міру можливості здатністю протистояти цьому конституцією суспільства.

2. Відсутність динаміки

Передумовою для цього розрахунку на те саме, яке суттєво не змінюється і якому може загрозувати тільки доля (остання ж не піддається обрахунку), звісно, є *відсутність тієї динаміки*, яка панує над усім сучасним буттям і свідомістю. Людські справи постають не інакше як у плинні самої природи, тобто як усе у світі становлення: цей “плин” не має певного напрямку, зокрема й до занепаду, і попри цей плин саме існуюче слід стверджувати через добрі закони (так само як і космос стверджує своє існування циклічними законами того, що залишається незмінним). Тому для нас, сьогоднішніх, уже не прийнятна традиційна державна мудрість, оскільки наше буття перебуває під знаком змін, що прогресують, відтворюючи самих себе; завдяки цим постійно і “природно” створюється щось справді нове, ніколи-досі-неіснуюче (Nie-Dagewesenes). І тому для тих, що їхнє сьогодні не мало такої проєкції майбутнього, а належало тільки їм самим, “відповідальність за прийдешнє” зазвичай не була нормою діяльності. Вона не мала предмета, який можна було б порівняти з нашим, а без цього предмета вона і була б швидше пихатістю, ніж чеснотою.

3. “Вертикальний”, а не “горизонтальний” рівень колишньої етики (Платон)

Проте можна встановити й дещо глибше, ніж виключно негативні риси, — відсутність влади (контролю над долею і природою), обмеженість передбачення та брак динаміки. Якщо *condition humaine*, зокрема природа людини й природа довкілля, суттєво ніколи не змінюються, а плин “становлення”, в який вони занурені, є ірраціональним за своєю сутністю і не є творчим, або спрямованим, або ще якимось чином трансцендуючим процесом, тоді автентичне, з яким людина жила, можна вбачати не в “горизонтальному” [рівні], у поступі часового, а слід шукати його у “вертикальному” [рівні], у вічному, яке увінчує часовість і цілковито властиве тому, що існує щомиті. Розглянемо під цим кутом зору концепцію Платона, яка ще й досі може правити за приклад протилежного модерну розуміння буття й етики. Для нашої вихідної позиції вона ще й тому пробний камінь, що “ерос” Платона як афективний потяг до блага серед усіх інших претендентів якнайкраще визначається “предметом”, а не сам себе робить чеснотою. Тим більше, що ми говорили про “почуття відповідальності”, якому ми надаємо вирішального значення в суб’єктивності, отож йдеться про предмет, що досягається як благо і обов’язок, щоправда, з додатком, що йдеться тут про “предмет у світі”, якщо сказати гіперболічно, то навіть про “такий предмет, як сам світ”. Проте тут є й відмінність. “Предметом” еросу є благо саме по собі, і це останнє не є [благом] цього світу, тобто світу становлення і часу. Ерос є відносним прагненням до ліпшого, абсолютним прагненням до довершеного буття. Мірою довершеності є вічне. Над цим працює вже сліпий ерос у тваринному розмноженні. “Завжди те саме” є першим наближенням до істинного буття. Зрячий ерос людини вже безпосередньо наближається до нього, а у мудреця нарешті перетворюється в найбезпосереднішу інтенцію. Таким чином, ерос за своїм походженням і предметом обґрунтовується онтологічно, чого ми очікуємо й від етики. Проте онтологія стала іншою. Наша онтологія — це не онтологія вічності, а онтологія плину. Не

вічність є мірою довершеності, а мало не протилежне. “Незалежне становлення” (Ніцше) вимагає, присуджує, щоб ми, “розвінчавши” (abgeschafft) трансцендентне буття, шукали автентичне саме в плинному. Лише у такий спосіб відповідальність перетворюється на домінуючий моральний принцип. Платонів ерос, спрямований на вічність, а не на часовість, не є відповідальним за свій предмет. Прагнення, закладене в ньому, скероване чимось умосяжним, яке не “стає”, а “є”. Над ним час не має влади, з ним нічого не відбувається, а тому воно не може бути предметом відповідальності. Вічне, $\xi\epsilon\iota\ \delta\upsilon\ \tau\acute{\iota}$ не потребує; воно очікує тільки причетності, до якої спонукають його посередники у світі явищ. Бути відповідальним можна тільки за те, що змінюється, за те, чому загрожує загибель і руйнація, коротко кажучи, за плинне у своїй плинності (як і для нашого почуття, тільки плинне може бути любим).

Якщо зосталося тільки плинне, й водночас так надмірно зросла наша могутність щодо нього, то це має величезні, досі ще неусвідомлені наслідки для моралі, і саме це ми й розглядатимемо. Позиція Платона зрозуміла: він хотів не так, щоб вічне стало часовим, як щоб за допомогою еросу часове стало вічним (“як тільки можливо”). Зрештою, саме жадоба вічності і є смислом еросу, хоч би його спонукали плинні відбитки. Навпаки, наше піклування про збереження є жадобою часовості в її постійно оновлених, не дедукованих зі знання, щоразу неповторних проявах. Така жадоба накладає свої власні, досі ще не знані обов’язки, серед яких обов’язку прагнення довершеності, зокрема й повної, немає місця.

4. Кант, Гегель, Маркс: процес історії як есхатологія

а. Особливо чітким постає перехід від колишньої (“платонівської” в найширшому розумінні тисячолітньої типології) до панівної сьогоднішньої позиції, представлені “регулятивною ідеєю” *Канта*, яка тією мірою може бути витлумачена як еквівалент платонівської “ідеї блага”, якою остання є також

граничною метою безконечного наближення. Проте вісь наближення зміщується з вертикальної площини до горизонтальної, що перетворює ординату на абсцису. Мета, якої прагнуть, скажімо, “вище благо”, міститься в *часовому ряді*, який безконечно простягається перед суб’єктом у майбутнє і відповідно до цього ряду повинен поступово наближатися завдяки кумулятивній (пізнавальній або моральнісній) діяльності багатьох суб’єктів.

Отже, в цьому випадку зовнішньому історичному процесу передається або доручається те, що в платонівській схемі було надано внутрішньому піднесенню індивіда; і участь окремого суб’єкта в процесі загальної справи може бути, як і при будь-якій моделі “прогресу”, завжди тільки незавершеною справою. Певна річ, Кант не міг вважати час достатнім чинником. Оскільки час не є власне дійсним, більше того, належить світу феноменів, від каузальності якого не слід очікувати, що вона колись призведе до неодмінного для “вищого блага” універсального співіснування щастя й моральної гідності, чи з огляду на її байдужість до цінностей бодай сприятиме рухові у відповідному напрямку. Таким чином, “постулат практичного розуму” потребує допомоги з боку пов’язаної з вірою надії на те, що *трансцендентна* причина (залишки вертикального ладу буття) з її нефеноменальною, моральнісною каузальністю своїми власними засобами, так би мовити, перехитрить феноменальну, щоб моральнісна воля у світі не була даремною. Секуляризація тут ще половинчаста, і суб’єкт у світлі регулятивного ідеалу може розглядати свою моральнісну поведінку таким чином, *немовби* (als ob) він, виходячи зі своєї внутрішньої якості, також робить внесок і в моральнісне вдосконалення (Versittlichung) світу. Це, так би мовити, уявна некаузальна відповідальність, яка намагається ігнорувати ймовірну ходу земних речей, вписуючи, проте, окремий вчинок в есхатологічний горизонт.

б. Тільки *Гегель* зробив крок до радикальної іманентизації. Регулятивна ідея, проходячи крізь голови тих, хто воліє і діє, стає конститутивною, а час, який аж ніяк не є простим

явищем, стає справжнім посередником її здійснення, яке є самоздійсненням ідеї. “Хитрість” розуму панує не зовні, а через розвиток історії і за допомогою суб’єктів, у яких були дещо інші наміри: моральна мета цілком знімається в автономній силі (Macht) цього розвитку, й ніхто не є за це відповідальним, ніхто також не може бути винним за якийсь її розлад. Тут висувається принцип саморозвитку історії, та при цьому поглинається конкретна активність суб’єктів.

с. Тоді з’являється славнозвісне Марксове перевертання гегелівської діалектики “з голови на ноги” і водночас залучення сюди свідомої діяльності як чинника революційних зрушень. Хитрість розуму збігається врешті-решт з волінням активних суб’єктів, які ідентифікують себе з його наміром, що досі був прихованим, а тепер став очевидним. Осягнення наміру в належний момент і належними суб’єктами було останнім актом хитрості розуму, від якої можна позбутися як від чогось уже непотрібного. І незважаючи на те, що учасники революції, свідомо підхопивши мандат розуму, не визначають напряму процесу, швидше усвідомлюють себе його провідником, вони можуть (і “повинні”!) стати його повитухою, коли він народжуватиметься. Таким чином *відповідальність за майбутнє історії під знаком діалектики* вперше свідомо зміщується в етичну площину, і саме тому марксизм знов і знов має поставати партнером по дискусії в наших теоретичних зусиллях щодо етики історичної відповідальності. Проте, оскільки марксизм вважає, що впевнений щодо напряму і мети, він розвінчує також і спадок кантівської регулятивної ідеї, її безконечність, і цілковито переводить її в конечність: разом з гегелівською іманенти-зацією він звільняється від поділу світової каузальності (поділу на ноуменальний і феноменальний світи. — *Перекл.*), тобто відносить каузальність до логічного закону її динаміки. Ми, постмарксисти (слово, яке, мабуть, виглядає трохи зухвалим і, напевне, для багатьох не надто прийнятне), маємо дивитися на речі інакше. Із захопленням влади технологією (останнє є ніким не запланованою, цілком анонімною революцією, якій марно чинити опір) у цьому розвитку з’явилися аспекти, про які досі ніхто не мав жодного

уявлення і які не могли бути передбачені жодною теорією, зокрема й марксистською, — напряду, який за умови його здійснення може призвести до тотальної катастрофи, і темп його поривчастого прискорення, що сприймається з жахом, загрожує вислизнути з-під будь-якого контролю. Стало очевидним, що ми більше не можемо довіряти жодному іманентному “розуму в історії”, що говорити про самостверджувальний “сенса” історії було б, мабуть, легковажністю: таким чином, прогрес, який *не має наперед визначеної мети* (ohne gewußtes Ziel), ми повинні взяти під контроль у цілковито інший спосіб. Остання обставина робить застарілими усі традиційні погляди й ставить перед відповідальністю завдання, згідно з яким славнозвісне питання — яке суспільство, соціалістичне чи індивідуалістичне, авторитарне чи ліберальне, було б “кращим для людини” — відступає на другий план. Головним постає питання — яке суспільство здатне краще впоратись із загрозовою ситуацією. Це питання доцільності, можливо, питання диктату виживання, а не питання ідеології²⁵. Проте це зауваження не є нашою останньою зустріччю з марксизмом.

5. Сьогоднішня трансформація припису “Ти можеш, бо повинен”

Етичну своєрідність нашого становища можна проілюструвати ще одним порівнянням, а саме — порівнянням з Кантовим приписом “ти можеш, бо повинен”. Як ми вже не раз зазначали, відповідальність є корелятом могутності, отож обсяг і своєрідність могутності зумовлює обсяг і своєрідність відповідальності. Якщо могутність і її безупинна експансія сягає певного рівня, тоді змінюється не тільки масштаб, а й сутність відповідальності таким чином, що наслідки могутності продукують *зміст* належності, отже, остання є суттєвою відповіддю на те, що здійснюється. Цей факт перевертає звичне відношення між належністю (Sollen) і спроможністю (Können). Первинним уже є не те, якою має бути людина і що вона повинна робити (припис ідеалу), а потім уже —

здатна вона на це або не здатна. Первинним є те, що вона фактично *вже* робить, оскільки вона на це здатна, а тому обов'язок випливає з діяльності людини, він співвідноситься зі згубними наслідками цієї діяльності. Кант говорив: ти можеш, бо повинен. Сьогодні ми маємо сказати: ти повинен, бо ти робиш, отже, ти можеш, тобто твоя надмірна спроможність уже наявна. Певна річ, в обох випадках і розуміння, і предмет спроможності відмінні; у Канта схильність підпорядкована обов'язку, і цю некаузальну, внутрішню спроможність вже закладено в індивіді, на якого тільки й розрахований обов'язок (щоправда, коли адресатом обов'язку має стати спільнота, така спроможність вельми сумнівна, через це тут конче потрібен примус влади). У нашому протилежному приписі "спроможність" передбачає те, що каузальні глобальні наслідки нашої діяльності співвідносяться з вимогою нашої відповідальності. І якщо разом із цими наслідками ставкою в грі постають умови існування людей загалом, тоді може статися, що найвище прагнення до довершеності, ліпшого життя чи бодай "доброї волі" (Кант) в етиці на певний час мусять поступитися найпростішим обов'язкам, які накладає на нас наша, так само проста активність у світі. Ніхто не спроможний сказати, чи не стане коли-небудь шлях Платона знову прийнятним для майбутніх людей, і мусить лишатися вікритим запитання, чи не відповідає цей шлях істині бугтя більше, ніж наш. Та поки що ми "захоплені" ("hat" uns) спричиненою нами самими горизонтальною динамікою розвитку. Одначе підозра, що так зване розвінчання трансценденції є чи не найбільшою помилкою історії, не звільняє нас від того, що і сьогодні, і надалі буде актуальною відповідальність за те, що нами вже пущено в хід.

6. Могутність людини — підґрунтя вимоги відповідальності

Однак, визначаючи поле відповідальності, ми водночас намагалися відповісти на порушене з самого початку (с.128) нашого дослідження запитання, яке і є, власне, "критичною точкою теорії моралі", а саме — як узагалі перейти

від воління (*Wollen*) до належності (*Sollen*): від наявного воління, що приводить у рух природну доцільність, а відтак є “благом” самим по собі, до належності, яка тільки й може приписувати або забороняти волінню ту чи ту мету. Перехід опосередкований властивим тільки людині феноменом *могутності*, коли активність поєднується зі знанням та свободою. Певна річ, “могутність” як активна цілеспрямована сила властива усьому живому. Великою є сила тигрів та слонів, більшою — сила термітів та саранчі, ще більшою — сила бактерій та вірусів. Однак ця сліпа і залежна, хоча і цілеспрямована, сила натикається на свої природні межі в протидії усіх інших сил, які так само сліпо і без вибору прагнуть своєї природної мети; і саме таким чином усе розмаїття природи, що утворює ціле, досягає рівноваги в симбіозі. Тут, так би мовити, природна мета чітко і добре скерована, тобто внутрішня належність буття виповнюється сама собою. Лише у людини могутність через знання і свободу волі (*Willkür*) стає незалежною від цілого і може стати щодо нього і щодо себе згубною. Спроможність людини є її долею, яка що далі, то більше перетворюється на долю універсуму. Отже, в людині, і тільки в ній, із воління виникає належність (*Sollen*) як самоконтроль над своєю усвідомленою могутністю, своїм власним буттям. Оскільки в людині принцип доцільності внаслідок свободи покладати собі мету, а також внаслідок спроможності її здобувати, сягає вищого, водночас небезпечного для неї самої, рівня, то з огляду на цей принцип вона, щоб не спаплюжити усе те, що в ній досягнуто (а це вона *також може*), робить саму себе предметом обов’язку, славнозвісною “першою заповіддю”, тобто формою застосування цього принципу. На додаток до цього людина стає захисником усіх інших самоцілей (*Selbstzwecke*), які так чи так підпадають під закон її могутності. Ми не говоримо про те, що виходить за межі цього збереження: належність з огляду на мету, яку вона створює, так би мовити, з ніщо; оскільки творення міститься поза колом відповідальності, яка поширюється не далі своїх можливостей, тобто — на піклу-

вання про людське буття як таке. Це є її найвирішальнішим і найстрогішим "приписом" (Soll). Відтак те, що взагалі об'єднує воління (Wollen) і належність (Sollen), тобто *можливість* (Macht), є саме те, що ставить відповідальність у центр моралі.

VII. ДИТИНА — АРХЕТИП ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

1. Елементарне “належне” в “існуванні” новонародженої дитини

На завершення цих актуалізованих сучасною добою міркувань щодо теорії відповідальності ми ще раз повернемося до позачасового прообразу відповідальності — до батьківської відповідальності за дитину. Вона, саме внаслідок своєї безпосередньої очевидності, є прообразом відповідальності і в генетичному, і в типологічному, і навіть, певною мірою, в “теоретико-пізнавальному” аспектах. Поняття відповідальності містить у собі поняття належності, передусім належності буття (Seinsollen) когось, а потім належності діяльності (Tunsollen) когось відповідно до належності буття. Отже, насамперед — внутрішнє право предмета. Тільки іманентне буттю домагання може об’єктивно обґрунтувати обов’язок стосовно похідної від буття (seinstransitiver) каузальності (що переходить від одного буття до іншого). У дійсності об’єктивність має впливати з об’єкта. Тому так само, як (за Кантом) усі доведення [існування] Бога редукуються до онтологічного або виявляються залежними від нього, так і всі доведення значущості моральних приписів зводяться, мабуть, до досяжного засвідчення “онтологічної” належності. Відстрочка цього засвідчення, так само як і в інших сферах, була б згубною для теорії етики, в чому можна пересвідчитися сьогодні. Оскільки сьогоднішня теорія несе на собі хрест безодні між буттям й належністю, яка начебто могла долатися тільки *згодою* (fiat), хай це буде згода з Богом чи згода між людьми — і перша і друга, проте, є досить проблематичними джерелами значущості (Gültigkeit) — перша внаслідок того, що заперечується існування за умови гіпотетичності авторитету, друга — внаслідок відсутності авторитету за умови фактичності існування. Заперечується те, що з якогось су-

щого самого по собі, що постає як уже наявне або тільки можливе буття, можна вивести щось на кшталт “належного” (Soll). За основу береться тут поняття чистого “є” (ist) — існуючого, минулого або прийдешнього. А тому потрібна он-тична парадигма, в якій просте, фактичне “є” з очевидністю збігається з “належним” — а відтак поняття “простого є” (bloßen Ist) самого по собі неприпустиме. Чи існує така парадигма, запитає теоретик-ригорист, удаючи, що він не знає відповіді. Проте така відповідь є: те, що було початком кожного з нас, коли ми цього ще не могли знати, але раз у раз спрямовували на це свій погляд, як тільки могли дивитись і знати. Отже, на вимогу показати хоча б один випадок (і одного достатньо, щоб розвінчати онтологічну догму!), де встановлюється тотожність буття і належності, можна вказати на найочевидніше: немовля, одне тільки дихання якого без сумніву спрямовує свої домагання до навколишнього світу, а саме — піклуватися про нього. Дивись і ти побачиш. Я кажу “без сумніву”, а не “без спротиву”, оскільки, звичайно, можна протидіяти силі цього, як і будь-якого іншого, домагання³⁶. Його поклик може натрапляти на глухоту (хоча, принаймні у випадку з матір’ю, це патологія), або поглинатись іншими “покликами”, як, скажімо, вимушеною відмовою від дітей або принесенням у жертву первістка, чи навіть звичайнісіньким інстинктом самозбереження — на безперечність домагання як такого та на його безпосередню очевидність це не впливає. Я й не стверджую, що це є “проханням” до світу (“піклуйтеся про мене!”), тому що немовля ще не може просити; та й передусім тому, що прохання, навіть найнастійливіше, ще ні до чого не зобов’язує. Тут так само не йдеться про співчуття, жаль або якісь інші почуття, навіть про любов. Я певен того, що в цьому випадку буття онтично існуючого (Daseinden) іманентно і з очевидністю містить у собі обов’язок іншого, і він навряд чи був би чинним, якби природа завдяки могутнім інстинктам та відчуттям не прийшла на допомогу цьому обов’язку, беручи справу у свої руки. Та яким чином це стає “очевидним”? — запитає згадуваний вище теоретик; адже те, що справді об’єктивно “існує”, є конгломератом клітин, які своєю чергою є конг-

ломератом молекул з їхніми фізично-хімічними взаємодіями, саме які й пізнаються разом з умовами продовження їхнього існування; однак те, що це продовження повинно бути, а тому хтось для цього щось повинен робити, не лежить на поверхні і його не можна якимось чином “побачити”. Аж ніяк. Проте чи стосується це немовляти, про яке тут ідеться? Воно не потрапляє в поле зору фізика-математика, а навмисно відсувається на крайню периферію його досить умовної реальності²⁷. І само собою зрозуміло, що потрібна ще найясніша видимість, аби далася взнаки здатність бачити. На це й спрямоване наше “дивись і ти побачиш”. Те, що це бачення предмета загалом начебто має меншу вартість щодо істини, ніж те, що лишається у фільтрі редукції природознавства, є забобоном, який переноситься за межі встановленого самим же природознавством предметного поля тільки завдяки його досягненням. Та слід ще пояснити, що тут мається на увазі: які риси (окрім безсумнівної безпосередності як такої) є визначальними для запропонованої очевидності щодо усіх інших проявів належності в бутті й роблять її не тільки фактично першою та інтуїтивно найочевиднішою, а й найзмістовнішою парадигмою, буквально прообразом, об’єкта відповідальності. Ми вважатимемо, що визначальність міститься у своєрідному відношенні між тим, що належить до існування, і тим, що до нього не належить. Це відношення властиве зачатому життю, і чинник (Ursächlichkeit) його зародження, чинник щойно започаткованого зобов’язує до такого продовження, яке й становить зміст відповідальності. Слід показати особливість і специфічність цієї ситуації.

2. Менш настійливі поклики належності буття

а. Хоча й не цілком безглуздо, проте мало сенсу в тому, щоб запитувати, чи повинен світ бути, адже відповідь — буде вона позитивна чи негативна — безперспективна: світ уже існує і існуватиме надалі; його існуванню ніщо не загрожує,

і це нас не обходить. Якщо Бог його створив, то, звісно, він “повинен був” бути, проте до виповнення цього припису ми не причетні. Можна узагальнити це так: очевидна належність буття того, що існує незалежно від нас, хоча й має значення для нашої метафізичної свідомості (тим очевидніше, чим більше вона стосується нашого існування), та не для нашої відповідальності. Цілком іншим є запитання, у який спосіб повинен існувати світ і якому способу слід надавати перевагу, адже, якщо йтиметься про нашу причетність, то йтиметься і про нашу відповідальність. Проте такий конкретний зміст належності буття, якщо це належність буття світу загалом або тільки окремої його частини (хоча через частину проступає й обов’язок щодо цілого), звичайно не є безпосередньо очевидним, він виявляється тільки в онтологічному аргументі, що про властиву йому логічну непереконливість йшлося на початку цього розділу. Проте природа по суті дбає про саму себе і їй байдуже — схвалюємо ми щось чи не схвалюємо. Принаймні існує обов’язок надати їй у цьому допомогу, анонімно і коли цього потребує нагальність ситуації. “Хтось” (man) повинен дбати про те чи те, а не конче я і тільки я; і не конче сьогодні, а, можливо, післязавтра або ще колись, наступними роками, оскільки, маючи власну міць, існуюче (світ, який він є) може подбати про нагальні потреби людини і загалом залишає собі шанс, що його ліпше так-буття (Sosein) “раніше чи пізніше” дістане перевагу над гіршим. “Ліпше” тут, *nota bene*, не доконечно означає тільки майбутнє: ліпшим може бути існуюче, яке треба зберегти, а не прийдеши, яке може бути й гіршим (як, скажімо, легко-важно спричинене вимирання вищих тварин).

б. Як тоді бути зі ще неіснуючим буттям, буттям, якого ще немає в світі, та яке могло б бути і може стати таким тільки завдяки нам? Мається на увазі не самодостатнє вже-буття (Schonsein) наявних індивідів, а майбутній *стан* природи та суспільства. Якщо цей стан уявляється нам як такий, що може бути зреалізованим (до того ж якщо він не претендує на “вище благо”), то його становлення відповідно до знання про його належність буття цілком могло б бути

предметом людської відповідальності, тобто задля вже існуючого й відомого цілого. Стосовно самого себе ніщо, тобто те, що (ще) не існує, не має права ні на існування, ні на те, щоб висувати до нас вимогу сприяти його існуванню (оскільки це означало б, що ми гіпостазували б його можливість щодо очікуваного вже-буття у вічність). Проте предмет, задля якого й повинен існувати у світі цей стан, постає знову ж таки в характерній невизначеності, а тому слід ще навести докази на його користь. Передусім цей стан можна описати тільки в загальних рисах: навряд чи можна передбачити буття конкретних, ще не існуючих, індивідів, з яких він буде складатися, питання про “належність буття” тут від самого початку позбавлене смислу, і існування когось конкретного (хоч би яким був би цей стан) не є ймовірним предметом відповідальності за майбутнє. Більше того, планування (це дещо інше, ніж його безпосередня реалізація) стану, скажімо, “суспільства”, взагалі можливе тільки за умов, що воно не залежить від конкретної ідентичності своїх конститuentів. Таким чином, хоча цілком можна сказати, що в майбутньому люди повинні бути, оскільки “люди” вже є, питання про те, “хто” саме з людей буде існувати, на щастя, мусить залишатися відкритим; і безглуздо говорити, що та чи та людина повинна бути, коли вона ще не існує³⁸. Так само можна сказати (і це буде правильно), що і надалі у світі повинна існувати “свобода” (або “відповідальність” і т.ін.), оскільки з’явилася онтологічна можливість для цього; і визнанням цього абстрактного “належного” можна за відповідних обставин визнати конкретну відповідальність щодо цього; проте в чому конкретно буде виражена ця свобода, згідно із сутністю того, що тут стверджується, ми не можемо за це відповідати. Або, якщо навести останній приклад, можна сказати, що повинні існувати мистецтво й наука, оскільки вони є (а їх могло б і не бути), і ті, хто живе сьогодні, повинні усе робити для того, щоб мистецтво й наука існували б і в прийдешньому; проте завершені твори майбутніх художників, відкриття майбутніх дослідників не можуть бути наперед визначені, а відтак не можуть бути й предметом відповідальності — їхня незапланованість саме і є суттєвим чинником

того, за що тут слід бути відповідальним (пам'ятка для засновників фондів). Проте саме цій умові абстрактності і підлягає планування: підготовка ще неіснуючого, незнаного досі стану людини, зважаючи на домагання утопії і відповідної їй могутності людини. Таким чином, у всіх цих випадках, у випадках невідомого майбутнього, ми завжди відповідальні за загальне, а не за особливе, за формальну можливість, а не за певну, сповнену змістом, дійсність. Хоча політик, у концентрованій нагальності ситуації та її невідкладності, зазвичай має справу з багатьма конкретними обов'язками в рамках такого абстрактного горизонту, проте в тих рідкісних ситуаціях, коли треба прийняти рішення негайно, коли йдеться про буття або небуття суспільства, він осягає практичний обов'язок в очевидній своїй безпосередності. Проте саме це є не винятком, а повсякчас повторюваним правилом в елементарному протилежному прикладі, який ми висуваємо тут як прототип будь-якої відповідальності.

3. Очевидна відповідальність за немовля як архетип і сутність відповідальності загалом

Отже, саме на тлі не досить чітко окреслених обов'язків завжди актуальна, однозначна й безальтернативна відповідальність, що її потребує новонароджена дитина. Таку відповідальність ні з чим не зрівняти. Немовля поєднує у собі самодостатню силу вже-буття (Schonsein) і волаюче безсилля ще-небуття (Nochnichtsein), безумовну самоціль (Selbstzweck) будь-чого живого і того, що ним ще має стати. Оце німецьке "те, що ще має стати" перебуває на межі між буттям і небуттям, а тому вразливе до чужого впливу. У такій граничній недостатності немовляти онтологічно передбачається захист з боку батьків від повернення його в ніщо, піклування про його подальше становлення. Згода на це була закладена ще при зачатті. Її дотримання (саме іншим) стає неухильним обов'язком щодо вже існуючого, абсолютно залежного від виконання цього обов'язку, буття. Таким чином іманентна

належність буття немовляти, що виявляється в кожному подиху, трансформується в належну діяльність тих, хто тільки й може безупинно сприяти справедливому його домаганню і уможливлувати поступове здійснення взятого на себе обов'язку стосовно нього. Вони мусять робити це безупинно, щоб своїми діями підтримувати життя і забезпечувати його домагання, аж доки буде до кінця виконано іманентний їм обов'язок віддавати цьому усі свої сили. Однак їхня влада над об'єктом є не тільки владою дії, а й владою утримання від дії. Остання без першої була б смертоносною. Отже, вони є абсолютно відповідальними, і це є дещо більше, ніж загальнолюдський обов'язок допомагати ближнім у нужденності. Основоположення цього обов'язку є чимось іншим, ніж основоположення відповідальності. Відповідальність у найпервіснішому й найширшому розумінні впливає з авторства (*Urheberschaft*) щодо буття, до якого причетні окрім безпосередніх батьків усі, хто зобов'язаний підтримувати продовження роду, показуючи це на власному прикладі, ті, хто живе, — коротко кажучи, усе людство. Саме тому і держава у своїй компетенції відповідальна за дітей інакше, ніж за благополуччя своїх громадян. Вбивство дитини, як і будь-яке інше вбивство, є злочин²⁹, та коли дитина вмерла з голоду, сам факт, що вона вмерла з голоду, є злочином щодо найпершого і найфундаментальнішого з усіх обов'язків, які взагалі може мати людина.

З народженням будь-якої дитини з огляду на те, що люди вмирають, знову народжується людство, а отже, в гру вступає і відповідальність за продовження існування людства. Проте, якщо порівнювати з надзвичайно конкретним прафеноменом, який тут розглядається, все це є досить абстрактним. Тією абстрактною відповідальністю, яку ми ще розглядатимемо, хоча (припустімо) й передбачався обов'язок народити "якусь" дитину, проте аж ніяк не обов'язок народити саме цю дитину, адже її цейність (*Diesheit*) абсолютно непередбачувана. Проте *це* у своїй випадковій унікальності є тим, що й сьогодні значуще для відповідальності — унікальний випадок, де "предмет" не має нічого спільного з оцінкою заслуг, компромісом і угодою. Властивий творен-

ню буття (найважливішому з усієї активності суб'єкта) елемент анонімної відповідальності пронизує всю цю персональну відповідальність стосовно свого об'єкта, що його згоди на це ніхто не запитував³⁰. Співвідповідальними є всі, адже дія батьків зумовлена родовою сутністю людини, а не вигадана ними (мабуть, і не завжди усвідомлена), і дорікання дітей та онуків з приводу недостатності відповідальності — найпоширеніше і практично наймарніше з усіх дорікань — кожний зазнав на собі. Так само як і вдячність. Таким чином, “належність”, що проявляється у немовляті, поєднує у собі безсумнівну очевидність, конкретність і нагальність. Виняткова фактичність цейності, надзвичайне право на існування і надзвичайна тендітність буття збігаються тут до купи. І саме в ньому і проявляється та обставина, що осередком відповідальності є поглинуте становленням, полишене на плинність буття, якому загрожує загибель. Відповідальність має сприймати речі не *sub specie aeternitatis**, а швидше *sub specie temporis***, адже вона за одну мить може їх усіх втратити. У випадку такої нагально-критичної загрози буттю, як було показано, відповідальність стає продовженням такої миті.

Ми не торкатимемося тут проблеми, чому цей прообраз відповідальності через свою очевидність і зміст є не тільки архетипом та ядром відповідальності³¹, а й поширюється на інші сфери її виконання, полишивши цю проблему для подальшого дослідження в контексті аналізу цих сфер. До цього ми тепер і перейдемо.

* з погляду вічного (лат.)

** з погляду плинного (скороминущого) (лат.)

5

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ СЬОГОДНІ: ЗАГРОЗА МАЙБУТНЬОМУ ТА ІДЕЯ ПРОГРЕСУ

I. МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА І МАЙБУТНЄ ПРИРОДИ

I. Солідарність інтересу з органічним світом

Майбутнє людини є найпершим обов'язком людської колективної діяльності за доби “всесильної” технічної цивілізації. Майбутнє природи також включене сюди як *sine-qua-non**, однак незалежно від нього сама по собі і для себе існує також метафізична відповідальність, оскільки віднедавна людина стала загрозою не тільки собі, а й усій біосфері. Якби людину і біосферу можна було відокремити одну від одної — тобто якби для наших нащадків було можливе життя (назвемо його людським) поряд зі спустошеним життєвим світом (переважно штучно перетвореним), — то все-таки життєва повнота Землі, породжена у тривалому процесі творення природи й залишена нам у спадок, вимагала б для себе нашого захисту. Однак насправді відокремити сферу людського від сфери природного неможливо, не спотворюючи образу людини; більше того, беручи до уваги вирішальну альтернативу “збереження — руйнація”, людський інтерес у його найвищому розумінні збігається з інтересом усіх інших живих істот, які утворюють його світ-помешкання (Weltheimat). Тож обидва обов'язки ми можемо ототожнити і позначити їх основним поняттям *обов'язку щодо людини*, не вдаючись у такий спосіб до антропоцентричної редукції. Редукція лише, до людини — як відмінної від усієї іншої природи — може означати тільки звуження, навіть знелюднення самої людини, деструкцію її сутності — навіть якби їй пощастило зберегти себе біологічно. Тож ця редукція суперечить іманентній меті та прикметній гідності її сутності. Автентично людська позиція полягає в тім, щоб визнавати за природою її власну гідність, яка протистоїть сваволі нашої могутності. Породжені нею, ми маємо обов'язок щодо усієї

* неодмінна умова (лат.)

сукупності споріднених з нами створінь природи, і обов'язок щодо нашого власного буття є тільки найвищою вершиною серед усіх інших обов'язків. Однак якщо усвідомити це, то стає зрозумілим і все інше.

2. Егоїзм видів та його сукупні симбіотичні наслідки

Коли час від часу в боротьбі за існування постає альтернатива: людина чи природа, перевагу, звичайно, має перша; натомість природа — навіть якщо на її гідність зважають — має поступитися своєю гідністю вищій гідності людини. Або якщо ідея тієї чи тієї “вищої” справедливості заперечується, егоїзм виду завжди має перевагу — відповідно до законів самої природи, — і реалізація людської сили проти решти життєвого світу стає природним правом, що його обґрунтовує сама лише людська спроможність (Können). У реальній практиці така ситуація була панівною за всіх часів, коли природа загалом видавалася непорушною і тому в кожному окремому випадку відкритою для бездумного використання її людиною. Проте якщо надалі обов'язок стосовно людини стає абсолютним, він включає в себе й обов'язок стосовно природи, яка є умовою існування самої людини в майбутньому *та* складовою людської екзистенційної довершеності. Ми, йдучи далі, стверджуємо, що за умов загрози тій спільності долі природи та людини, яку недавно людство заново для себе відкрило, ми заново усвідомлюємо самодостатню гідність природи і мусимо, подолавши утилітарні мотиви, оберігати її цілісність. Навряд чи слід говорити про те, що закон самого життя, що його передбачає ця “цілісність”, яку ми повинні зберегти, разом з нею зберігаючи і сам закон, виключає сентиментальне розуміння цієї заповіді. Бо ж належність до життєвої сфери *eo ipso* передбачає вторгнення до іншого життя, оскільки кожен вид існує за рахунок іншого або обмежує його середовище, і тому зумовлене природою чисте самозбереження кожного виду є втручанням до решти життєвих утворень. Говорячи простіше: з'їсти

і бути з'їденим — це принцип існування усього живого, яке підтверджує цю заповідь задля себе самого. (Кругобіг речовини самої тільки неорганічної природи — з якого колись мало початися ціле — існує тільки на нижчих щаблях природи.) Сукупність цих втручань, що одне одного обмежують — сукупність, що завжди супроводжується деструкцією в окремих моментах, — загалом симбіотична, хоча й не статична; її супроводжують ті процеси появи, зникнення та тривання, які відомі нам з динаміки долюдської еволюції. Жорсткий закон екології (що його вперше зауважив Мальтус) унеможлиблював будь-який надмірний розквіт окремої життєвої форми порівняно з цілим та будь-яку перевагу “сильнішого”; і сукупне ціле природи зберігало рівновагу в метаморфозах своїх частин. Тож аж донедавна втручання людини, що ставало дедалі однобічнішим, не було винятком, який мав би вирішальний характер.

3. Руйнування людиною симбіотичної рівноваги

Тільки завдяки перевазі свого мислення та могутності уможливленої ним технічної цивілізації *одна* із життєвих форм, а саме “людина”, змінила свій статус, спричинивши цим загрозу решті життєвих форм і тим самим також і самій собі. Для самої “природи” ніщо не могло бути ризикованішим за можливість народитися, яку вона надає людині, і цей ризик спростовує будь-яке аристотеліанське уявлення про телеологію сукупної природи (*Physis*), що слугує сама собі та об'єднує суще в цілісність. Аристотель не міг навіть мати уявлення про цей ризик. На його думку, над природою підноситься *теоретичний* розум людини, що своїм спогляданням, очевидно ж, не завдає їй аніякісної шкоди. Натомість емансипований практичний інтелект, який дав народження “науці”, спадкоємиці інтелекту теоретичного, протиставляє природу не тільки власному мисленню, а й власній діяльності, причому в такий спосіб, який дедалі унеможлиблює його поєднання з несвідомим функціонуван-

ням цілого. У людині природа зруйнувала себе саму, і лише отримавши моральний статус (що його — разом з деякими іншими характеристиками — ми ще в змозі їй приписати), залишила за собою можливість сподіватися на непевну компенсацію за порушену надійність саморегуляції. У тому, що природні речі мусять стояти на ґрунті такої оцінки, є щось страхотливе. Після періодів природної еволюції та після набагато від неї коротшої доби історії людства у долі природи відбувається майже раптове перетворення. Знання та воління, що відтепер стали незалежними від світу і разом з людиною вторглися в нього, містять у своїй суті можливість такого перетворення, проте його здійснення визрівало поступово і сталося зненацька. У нашому столітті після довгого підготовчого періоду людство, зрештою, дісталось того пункту, де небезпека стала очевидною та досягла критичної межі. Могутність і розум спричинюють відповідальність. У сфері суто міжлюдських стосунків це було зрозуміло ще здавна. Однак та обставина, що останнім часом відповідальність долає свої межі і простягається на рівень біосфери, опікуючись виживанням людського виду в майбутньому, міститься вже у факті поширення на ці сфери людської могутності, що спричинює передусім руйнацію. Могутність та загроза виразнюють обов'язок, який через солідарність з усім іншим світом вже не обмежується нашим власним буттям, а поширюється на буття загалом.

4. *Небезпека розкриває опір небуттю як першорядний обов'язок*

Нагадаємо ще раз: обов'язок, про який тут ідеться, вперше постає разом із загрозою тому, на що він спрямований. Раніше навряд чи мало б рацію говорити про щось подібне. Поставлене на карту вимагає слова. Несподівано те, що було просто даністю, те, що всі сприймали як щось самоочевидне і ніколи не пов'язували з діяльністю — що *існує* людина, *існує* життя, що для цього *існує* світ, — опинилося під загрозою, що її спричинюють людські вчинки. Саме в цьому світлі

виявляє себе новий обов'язок. Народжений від загрози, він, з огляду на необхідність, схиляє до етики утримання, збереження, охорони — на противагу етиці поступу та вдосконалення. Незважаючи на скромність цієї мети, її приписи можуть бути досить складними, вимагаючи більших жертв порівняно з рештою етичних настанов, що досі були покликані поліпшити людську долю. На початку попереднього розділу ми казали, що людина є вже не просто подальшим виконавцем цілеспрямованої роботи природи, а і її потенційним руйнівником, тому вона має воліти її всеосяжного ствердження (*ihr allgemeines Ja*) і спромогтися чинити опір небуттю (*Nein zum Nichtsein*). Внаслідок негативної могутності свободи дозволєнність та недозволєнність передують позитивній належності. Саме це є початком моралі, хоча, звичайно ж, і недостатнім для позитивного вчення про обов'язок. На щастя для наших теоретичних ініціатив та на біду для нашої теперішньої ситуації, нам не треба вдаватися до розробки теорії *bonum humanum* та “найкращої людини”, яку слід було б виводити зі знання про її сутність. Поки що будь-яка праця над “справжньою” людиною відходить на задній план, поступаючись місцем порятункові самісінької *передумови* для неї — існування людства у достатній для нього природі. Тотальна загроза всесвітньо-історичного сьогодення відкидає нас від завжди відкритого *запитання*, чим повинна бути людина (*was der Mensch sein soll*), відповідь на яке всякчас варіюватиметься, до найпершої заповіді, що завжди була наріжним каменем цього запитання, проте досі не ставала актуальною, а саме *заповіді*, що вона повинна *бути* (*daß er sein soll*) — звичайно ж, як людина. Це “як” збагачує імператив фактичного існування (*des “daß”*) людською сутністю — тією мірою, якою ми з нею обізнані або здогадуємося про неї; а вона стає остаточною підставою його безумовності й у процесі його дотримання мусить запобігти тому, щоб та чи та онтологічна санкція обґрунтовувала безліч принесених жертв, позбавляючи (в онтичній площині) врятоване існування його людських рис. У ситуації суворості можливих жертв цей аспект етики виживання, якої ми зобов'язані сьогодні дотримуватися, може стати найускладненішим:

ідеться, іншими словами, про ту межу між двома безоднями, де засоби можуть знищити мету. Цією межею ми мусимо блукати, перебуваючи у сфері непевного світла нашого знання та поважаючи те, що людина витворила з себе протягом тисячоліть культурних надбань. Проте сьогодні наше завдання полягає не в тому, щоб розвивати якийсь певний чи витворити якийсь новий образ людини, а передусім у розкритті горизонту тієї *можливості*, яку дано людині тільки за умови існування виду як такого. А оскільки ми повинні вірити обіцянню “*imago Dei*”, ця можливість щоразу даруватиме людській сутності її нові шанси. Тож поки що *опір небуттю* (Nein zum Nichtsein) — і передусім небуттю людини — є тим найпершим кроком, завдяки якому етика в ситуації загрози майбутньому має спонукати колективну дію до *ствердної відповіді буттю* (Ja zum Sein), яка стає обов’язком людини щодо всієї сукупності речей.

II. НЕБЕЗПЕКА БЕКОНІВСЬКОГО ІДЕАЛУ

Усі ці думки слушні, якщо ми насправді, за нашим припущенням, живемо в апокаліптичній ситуації, тобто у передчутті універсальної катастрофи. Її нам не уникнути, якщо ми покинемо напризволяще теперішній стан речей. Ми змушені сказати про це ще дещо — навіть якщо наші слова виявляться давно відомими. Небезпеку породжує експансія природничо-наукової технічно-індустріальної цивілізації. Напевно, капіталістичній реалізації так званої беконівської програми (тобто прагнення використати знання для панування над природою, примусивши це панування сприяти поліпшенню людської долі) від початку бракувало раціональності та справедливості, з якими, якщо розглянути цю програму як таку, цю реалізацію цілком можна було б поєднати. Проте внаслідок короткостроковості людського цілепокладання та реальної непередбачуваності того, якими будуть розміри наслідків цієї програми, їхня динаміка, що призводить до надмірних обсягів виробництва та споживання, певно, взяла б гору над будь-яким суспільством (адже у жодному з них не живуть самі лишень мудреці).

1. *Небезпека катастрофи від надмірності наслідків*

Загроза катастрофи, пов'язана з беконівським ідеалом панування над природою науково-технічними засобами, полягає також у розмірах його *наслідків*. Ці наслідки мають передусім два аспекти: економічний та біологічний. Їхнє відношення одне з одним, що неодмінно призводить до кризи, сьогодні вже стало очевидним. Економічні наслідки, які були орієнтиром протягом тривалого часу, полягали у підвищенні кількості та урізноманітненні товарів, що виробляються *per capita**; це призвело до поліпшення добро-

* на душу населення (*лат.*)

буту чимдалі більшої частини населення, і навіть до вимушеного підвищення міри задіяння всіх членів суспільства у функціонуванні системи — отже, до різкого зростання обміну речовин між суспільством та довкіллям. Одне це вже викликало небезпеку перенапруження обмежених природних ресурсів (тут слід абстрагуватися від їхнього внутрішнього розкладу). Однак цю небезпеку підсилюють та прискорюють біологічні наслідки, на які спочатку зважали якнайменше. Ідеться про кількісне розростання загальної людської маси, тобто про суттєве збільшення населення у сфері функціонування технічної цивілізації, яка останнім часом поширюється на всю планету. Ця обставина не тільки підвищує стандарти початкового поступу, а й майже позбавляє його можливості самостримання. Населення зі статичною чисельністю могло б якоїсь певної миті промовити: “Годі!”, проте суспільство, що зростає, змушене вимагати: “Ще!” Сьогодні дедалі жахливішої виразності набуває та обставина, що біологічні наслідки не тільки ставлять під сумнів економічні, відкидаючи людство назад від недовгого періоду добробуту до хронічної буденності злиднів, а й загрожують страхітливою катастрофою для людства і природи. Якщо поглянути на демографічний вибух як на планетарну проблему обміну речовин, виявиться, що він позбавляє людське прагнення суспільного блага будь-якої можливості керувати ситуацією і змусить збіднене людство — задля самого лишень виживання — чинити тільки те, що сприятиме його добробуту, інакше кажучи, безупинно необачно плюндрувати планету, аж доки вона не скаже свого владного слова й не відмовиться виконувати ці зависокі вимоги людства. Навряд чи можна собі уявити, до якої масової загибелі та масових вбивств може призвести ситуація, коли люди живуть лише за принципом “власного порятунку”. Екологічні закони рівноваги, які за природних обставин перешкоджали перевазі будь-якого з біологічних видів та які так довго стримувала людська винахідливість, вимагатимуть для себе дедалі жахливішого права саме тоді, коли людство дістанеться межі їхньої терпимості. Як по тому рештки людства зможуть розпочати нове життя, збагнути неможливо.

2. Діалектика влади над природою та її неминучість

У цьому полягає апокаліптична перспектива, до якої призводить динаміка сучасного курсу людської еволюції. Слід бути свідомими наявності тут діалектики влади; впоратися з нею можна тільки завдяки черговому щаблю влади, а не покірливій відмові від неї. Формула Бекона стверджує, що знання — це сила (*Macht*). Проте для себе, тобто у сфері власних володінь і на вершині свого тріумфу, програма Бекона стикається з браком власної сатисфакції, оскільки відкриває в собі самій суперечність. Останнє полягає у втраті самоконтролю, що спричинює не тільки нездатність захистити людину від себе такої самої, а й неспроможність захистити природу від людини. Обом потрібен захист — засобами того масштабу могутності, якого людство досягло на шляху технічного поступу і який внаслідок зростаючої потреби в її застосуванні призвів своєю чергою до дивовижного виснаження. Проте саме такому масштабу могутності подальше невпинне зростання її самої та її витворів ще має покласти край. Глибокий парадокс феномена знання, що набуло влади — парадокс, про який Бекон і гадки не мав, — полягає в тому, що воно призвело не тільки до “владарювання” над природою (тобто дедалі потужнішого її використання), а й до цілковитого панування над самим собою. Влада перетворилася на рабу самої себе (*Die Macht ist selbstmächtig geworden*), тимчасом як її обіцянки — на загрозу, а щасливі перспективи — на апокаліптику. Сьогодні — за умови, якщо сама катастрофа не покладе край процесам, про які тут ідеться — існує потреба в опануванні цієї влади (*Macht über die Macht*), тобто у подоланні виснаження й спротиві тій самодостатній та неминучій ході, якою панування прямує до свого прогресивного здійснення. Влада першого щабля спрямовувала свою енергію безпосередньо на природу, що здавалася невичерпною; згодом вона перетворилося на владу другого щабля, яка ігнорувала потребу в контролі над користувачем цієї природи. Саме тоді самообмеження володарювання (що відповідним чином виховало й самого володаря) — перш

ніж воно розіб'ється вщент на межах, що їх поставила сама природа — стає справою влади третього щабля, що контролює попередній ступінь панування, суб'єктом якого є вже не людина, а сама влада, яка і здатна диктувати тому, хто нібито нею володіє, принципи користування нею та здатна перетворити користувача на безвільного виконавця його спроможності, тож не визволяє людину, а поневолює її.

3. У пошуках “влади над владою”

Звідки нам очікувати цієї влади третього щабля, яка знов — і вчасно — ставить людину перед завданням контролювати “власну” могутність і знищує тиранічне самовладдя? Відповідно до логіки речей її слід чекати від суспільства, адже жодна індивідуальна інтуїція чи відповідальність, жодне індивідуальне почуття жаху не впорається із цим завданням. І оскільки саме “вільне” господарство західних індустриальних суспільств є осередком тієї динаміки, яка призводить до смертельної небезпеки, ми природно звертаємо свій погляд на комуністичну альтернативу. Чи може комунізм надати нам тієї допомоги, якої ми потребуємо? Чи спрямований він у цьому напрямі? Ми хочемо поглянути на марксистську етику тільки під цим кутом зору, тобто — зважаючи на потребу порятунку від катастрофи, а не на прагнення здійснити мрії людства. Ми спрямовуємо нашу увагу на марксизм, тому що йому властива орієнтація на майбутнє всієї людської активності (бо ж він говорить про “світову революцію”), прагнучи досягти якого він ладен вимагати від сьогодення будь-яких жертв і може змусити людство ці жертви принести (в цьому аспекті він неперевершений). Принаймні нам набагато складніше збагнути, як капіталістичний Захід ладен на це спромогтися.

Адже зрозуміло, що тільки встановлення найсуворішої політичної дисципліни може підпорядкувати теперішні вигоди далекосяжній вимозі дбати про майбутнє. Проте оскільки марксизм є певною формою прогресивізму, тобто тлумачить себе радше як шлях до вищого здійснення суті “лю-

дини”, не орієнтуючись на прийняття доконечних за надзвичайних умов заходів, то в межах питомо наданого йому прагнення цілі нам слід іще уважно проаналізувати ті можливості, які він — не з власної волі — пропонує для сьогоденішнього завдання запобігти катастрофі. “Меліоризм” свого цілепокладання він поділяє з основними тенденціями розвитку модерного суспільства. Таким чином, у нашому аналізі ми порушуємо питання, якого вже побіжно торкалися, вперше розглядаючи цю тему (с.36); питання полягає в тім, як співвідносяться між собою етика обов’язку щодо майбутнього, розроблення якої є нашою метою, та етика, що вважає поступ своїм ідеалом.

III. ХТО ЗДАТНИЙ КРАЩЕ ЗУСТРІТИ НЕБЕЗПЕКУ — МАРКСИЗМ ЧИ КАПІТАЛІЗМ ?

1. Марксизм як реалізація ідеалу Бекона

Основним виразом прогресивістського світогляду може слугувати формула Ернста Блоха “S ще не є P”; у цій формулі “P” означає певний бажаний та наперед заданий універсальний стан, досягнення якого є нашим завданням¹. Цей стан є станом людини. Тож ще-не-буття “P” як ситуації *людини взагалі* говорить про те, що справжня людина ще тільки має з’явитися, натомість її образ у минулому ніколи не був автентичним. Уся колишня історія є передісторією істинної людини, тобто такої, якою вона може й повинна бути. Якщо відволіктися від неясної віри у моральнісний поступ людства в його культурному розвитку — поступ, який не визначає жодної програми поведінки (промовчимо вже про ескападу Ніцше щодо надлюдини, на яку слід сподіватися), — то історія надала дві практично-прескриптивні форми ідеалу: передусім вище обговорювану нами Беконovu програму зростаючої влади над природою та марксистський ідеал безкласового суспільства, якому *ця* програма *власне передувала*. Проте тільки марксистську програму, яка інтегрує наївне Беконове прагнення опанувати природу з проектом перетворення суспільства, очікуючи від нього витворення остаточного образу людини, можна сьогодні справді вважати джерелом тієї етики, яка орієнтує поведінку на майбутнє та за його допомогою встановлює етичні норми для сьогодення. Можна сказати, що результати беконової революції марксизм підпорядковує контролю найвищих інтересів людини, бажаючи у такий спосіб здійснити її ж вихідну обіцянку: поліпшити все людство, яке за доби капіталізму перебувало в поганих руках. Тож марксизм є активною есхатологією, в системі якої пророцтво та воля рівноцінні, — есхатологією,

для якої майбутнє благо є найвищим обов'язком і сподіванням. Ми не можемо не порівняти цю потужну концепцію всевладного обов'язку щодо майбутнього, який зазвичай домагається нашої згоди в громадській сфері на ґрунті суто секулярних припущень, цілковито неесхатологічною деонтологією, що, як нам здається, впливає з нагальних потреб теперішньої ситуації у світі. Визначення відношення між ними є питанням не абстрактної правильності, а конкретної нагальності. Однак слід присвятити кілька критичних зауважень і прометеївській самовпевненості утопічного ідеалу.

2. Марксизм та індустріалізація

Окрім “горизонтального” спрямування, для обох позицій — позиції оберігання та позиції обіцянки — характерна передумова технічно-індустріальної цивілізації та витлумачення її як точки відліку для будь-яких прогнозів. Слід сказати кілька слів про “позицію обіцянки”. Невипадково соціалізм з'являється одночасно з початками машинної техніки, і його наукова акредитація, здійснена Марксом, ґрунтується на тому стані розвитку капіталізму, який вона спричинила. Спрощуючи, можна сказати, що саме внаслідок цього становища капіталізму соціалізація видавалася *рентабельною*; ми зараз відволікаємося від тієї обставини, що завдяки Марксовим теоріям кризи капіталізму та зубожіння пролетаріату вона видавалася неминучою та політично досяжною. Перша позиція імовірніша, ніж обидві інші. Модерна техніка вперше уможливила таке зростання соціального продукту, внаслідок якого його справедливий розподіл уже не призводив до загального зубожіння; ця нова ситуація лише сприяла подоланню відчуття несправедливості — й нічому іншому.

За умов дефіцитного господарства справедливий розподіл товарів навряд чи суттєво поліпшує стан загалу; за таких обставин навіть несправедливість концентрації грошей та свободи в руках невеликої частини суспільства могла б усе-таки поліпшити стан культури; адже за часів примітивнішої техніки її розвиток вимагав неймовірної ціни. (Чим була б антична

цивілізація, надбання якої ми навряд чи хотіли би втратити, без господарства, заснованого на праці рабів?) Певна річ, однакова гарантована державою бідність для усіх викликала б менш негативну моральну реакцію, аніж заможність небагатих осіб за рахунок зубожіння решти, однак це надбання самотужки аж ніяк не прискорило б історичного поступу соціалістичного ідеалу. Грубо кажучи, розмір платні, що чекала на пролетаріат, якраз і зробила революцію вартою докладених зусиль. І той факт, що саме там, де наявна винагорода була найбільшою — тобто в індустріально розвинених країнах, — маси ще й досі не пішли цим шляхом, і навпаки, сьогодні тільки в найбідніших країнах соціалізм пропонує себе як засіб досягти капіталістичного рівня заробітної плати, аж ніяк не змінює тієї обставини, що вже досягнене завдяки сучасній техніці матеріальне багатство є суттєвим чинником у сучасному соціалістичному ідеалі. Тому скрізь, де було встановлено соціалістичний лад, прискорення індустріалізації означало фактичну і вкрай рішучу політику. Тож і сьогодні слушною є думка, що марксизм, який від початку дотримувався парадигми “поступу”, народившись під знаком “принципу надії”, а не “принципу страху”, в окремих своїх рисах не менш відданий Беконівому ідеалу, ніж його капіталістичний супротивник, з яким він змагається. Адже закон для волі, що спрямована на здійснення марксистського ідеалу, завжди наказував за допомогою техніки наздогнати та зрештою перевершити капіталізм. Коротше кажучи, за своїми витоками марксизм є спадкоємцем беконівої революції; він вважає себе покликаним її завершити і гадає, що впорається із цим завданням ліпше (тобто ефективніше), ніж капіталізм. Треба проаналізувати, чи зможе він також ліпше опанувати її. Попередньо відповімо: це здійсниться тільки тоді, коли він розглядатиме себе не як джерело блага, а як силу, що запобігає злу, тобто коли він відмовиться від утопічної парадигми, яка живить усе його існування. Це був би цілком інший, майже невпізнаваний “марксизм”, як містив би в собі чужі для себе організаційні принципи. Ідеал, що правив за орієнтир, зник би (ми, щоправда, не знаємо, чи було б це зникнення корисним). Безкласове суспільство вва-

жали б тоді не уособленням здійснення мрії людства, а, тверезіше, умовою його збереження за наявної кризової доби. Спробуймо проаналізувати можливості для цього, а також перешкоди, що стоять їм на заваді.

3. Аналіз шансів опанування технологічної загрози

Через пристрасті, які з обох боків пов'язані з цією найбільшою авантюрою нашого часу, нам у цьому випадку слід бути особливо обережними. Щоправда, завдання об'єктивності полегшує нам той факт, що ми хочемо дослідити не внутрішні переваги життєвих систем як таких, а тільки їхню придатність до мети, що є чужою їм обом, а саме — до завдання запобігти катастрофі людства. Зробити це можна тільки завдяки приборканню технологічного прагнення, в якому жодна з двох систем іншій не поступається. Роздуми про ці шанси, що їх зараз неможливо ані точно вирахувати, ані довести, є лише першою спробою.

а. Господарство потреб проти господарства прибутку. Бюрократія проти підприємництва

Соціалізм може протиставити ірраціональності господарства, в якому панує прагнення отримати зиск, гарантію *раціональнішого* опікування Беконовою спадщиною. Централізоване планування відповідно до колективних *потреб* мало б спромогтися запобігти виснаженню конкурентного механізму та переважній мірі тієї сваволі ринкової економіки, що спричинює появу безлічі спокус для споживача. У такий спосіб соціалістичне господарство повинно було б сприяти матеріальному добробуту засобами, які б мали економніше використовувати природні ресурси. Оскільки марнотратство є однією з виразок тієї ситуації в нашому суспільстві, яку ми аналізуємо, то соціальний та економічний лад, де прибуток не є головним чинником мотивації, матиме певну перевагу. Однак практично (і виходячи з попереднього досвіду) перевагу, таку спокусливу з логічного погляду, принаймні част-

ково компенсують добре відомі вади централізованої бюрократії — некомпетентне керівництво, доносительство та рабське бажання підлеглих догодити. За тією самою логікою, якою керуються ті, хто вказує на позитиви соціалістичної економіки, стає очевидно, що більша вірогідність виконання правильних постанов керівництва всіма складовими господарства та суспільства в цілому співіснує з великою ймовірністю не менш грандіозних наслідків від помилок влади. З іншого боку, придушення ініціативи “підлеглих” та мінімізація простору для імпровізації в пересічних людей спричинюють ситуацію, коли рятівні засоби стають менш доступними, ніж за умов гнучкішої та завжди відкритішої конкурентної системи капіталізму. А щодо товарозабезпечення, то в цьому аспекті капіталізм досі був, без сумніву, успішнішим — звичайно ж, ціною такого марнотратства, що вже стало неприйнятним. Запитання, як він співвідноситься з тим властивим бюрократичній системі марнотратством, якщо порівнювати їхні далекосяжні наслідки, слід ще залишити відкритим, доки не буде підраховано всі витрати. Віддавши економіці, зорієнтованій на прибуток, належне, треба сказати, що в цьому аспекті вона має не тільки мінуси, а й плюси. З одного боку, вона, стимулюючи потреби, призводить до марнотратства у сфері споживання, проте, з іншого, в інтересах зменшення собівартості від початку піклується про більшу економічність виробництва, що за конкурентних умов стає вкрай нагальним. Вживання безконкурентного державного господарства не пов’язано з підтриманням низького рівня цін. Навіть монопольний капіталізм з найвищим ступенем своєї впливовості, з більшістю вад державного господарства та браком його можливих соціальних переваг не має такого імунітету: для інвесторів завжди залишатиметься елемент *ризик*, який — навіть і без конкуренції — стимулюватиме “економічність” процесу виробництва. Монопольне підприємство може працювати зі збитками (і, звичайно ж, з прибутками різних розмірів). Посадовій бюрократії натомість нема чого втрачати. Усунення ризику — досить висока ціна за усунення прибуткового інтересу. Тож чинник прибутку є тим ірраціональним фактором, що служить раціо-

нальності в тій площині економічного спектру, яку можна назвати площиною виробництва, та ірраціональності в площині споживання.

Однак слід, звичайно, зауважити, що масштаб потреб сам по собі є ліпшою (оскільки в собі раціональнішою) передумовою раціональності, ніж масштаб прибутку. Як вони використовуються, вирішує теоретично невблаганна психологія. Усе залежить від того, *що*, де і відповідно до чого *вважати потребою*; *що при цьому* є раціональним або ірраціональним; теперішньому чи майбутньому належить останнє слово, і якщо майбутньому, то з якого погляду; яким великим чи яким агресивним є національний егоїзм; чи стійкою є прихильність народу до режиму і т. д. і т. ін., а відтак якого ступеню сягне невпинне марнотратство вичерпних ресурсів за рахунок планетарної екології. Очевидно тільки те, що усунення прибуткового мотиву знешкодить принаймні *одне* джерело марнотратства, яке полягає в штучному *сприянні* збуту товарів, у яких немає нагальної потреби і які навіть ще невідомі; імовірно, причиною інших джерел марнотратства є не так соціалістична система сама по собі, як її теперішні вади, а також та міжнародна ситуація, за якої вона існує. Однак коли за централізованої політичної системи влада допускається помилок — а вона не може їх уникнути, — то уникнути капітальних розмірів їхніх наслідків неможливо навіть і за умов найвищої автономії та найкращих бюрократичних кадрів. Можливо, такі умови тільки збільшать ці наслідки.

в. Перевага тоталітарної влади

До тих — загалом значно кращих — шансів для духу раціональності у соціалістичному суспільстві додається ще більший обсяг *влади*, що уможливорює його практичну реалізацію та, між іншим, використання непопулярних заходів задля користі режиму. Ми ще зупинятимемося на тінювих аспектах централізованої влади, проте спочатку погляньмо на її позитивні моменти. Це, по-перше, певні переваги автократії як такої, що з ними ми маємо справу в комуністичній моделі соціалізму (єдиній моделі, яку нам тут варто обговорювати). Рішення верхівки, що їх може бути ухвалено і без

попереднього погодження з підлеглими, не стикаються з жодним опором (окрім хіба що пасивного) з боку соціуму і можуть бути певними своєї сили завдяки одній лише надійності апарату їхнього втілення. Це передбачає також і такі заходи, які безпосередньо не зачіпають інтересів учасників, заходи, щодо яких складно дійти рішення демократичним шляхом, навіть якщо вони стосуються більшості. Однак саме таких заходів вимагає і ще більше вимагатиме загрозливе майбутнє. Тож загалом ідеться про переваги врядування такої тиранії, яка в нашому контексті має бути добре поінформованою, має прагнути блага та надихатися правильним розумінням ситуації. Тоді постає запитання, з'явиться вона "зліва" чи "справа" (тобто чи існує ймовірність того, що її виконавці формуватимуться з комуністичного партійного апарату)? Це запитання ми поки що залишимо відкритим. Та оскільки така комуністична тиранія вже існує, і від неї походить перша і єдина пропозиція, ми можемо сказати, що в аспекті владних технологій з огляду на наші ускладнені цілі вона, здається, перевищує можливості капіталістично-ліберально-демократичного комплексу. Однак справжня проблема полягає ось у чому: ми вважаємо, що тільки еліта може взяти на себе етичну та інтелектуальну відповідальність за майбутнє, на яку ми вказували; але як можна виховати таку еліту і в який спосіб влада може її так сформувати, щоб вона могла з цією відповідальністю впоратися? Принаймні ми говоритимемо тільки про владний аспект цієї подвійної проблеми.

с. Переваги аскетичної моралі мас та проблема її довговічності в комуністичному суспільстві

Однак ефективність влади суттєво зумовлена також і готовністю людей стати під її провід; і хоча ми не хочемо недооцінювати здатності терору змусити людей до покори, а все ж сам по собі він не тільки небажаний, а й, коли йдеться про тривалий проміжок часу, є досить сумнівним засобом для досягнення мети. Ідентифікація суспільства з урядом, який сам є диктаторським, необхідна тоді, коли ситуація вимагає довготривалих жертв. Сьогодні марксизму належить

великий плюс задекларованого “моралізму”, який він поширює не тільки на безпосередніх членів партії та своїх прихильників, а й на все сформоване ним та підпорядковане йому суспільство. Жити задля “цілого” і задля нього зазнавати поневірянь — кредо офіційної моралі; і чужий капіталістичному суспільству дух простоти та скромності, від якого особисто були в захваті батьки революції, існує й надалі — принаймні на рівні звички — в суспільстві, яке його сповідує. (Навіть якщо ці норми визнають тільки на словах, це вже має власну цінність.) Коротше кажучи, аскетичні риси цілком природні для соціалістичної дисципліни як такої: це могло б стати у пригоді за умов прийдешньої доби жорстких вимог та відмов. Сьогодні слід згадати про те, що дух аскези і, зрозуміло, скромності, були в основі модерного капіталізму, і його доля закликає до обачності у нашій, паралельній йому, ситуації. У сп’янінні від матеріальних здобутків було втрачено навіть самі основи цього духу, тож там, де панує розпещеність від надмірних благ, годі й сподіватися на його воскресіння в самому модерному суспільстві (для таких оцінок слід залишити поза увагою непередбачувану перспективу втручання нової релігії). Натомість для його досягнення вже навряд чи вистачить зовнішнього примусу. Колишні захисники забезпеченого життя внутрішньо аж ніяк не схильні схвалювати такий примус; мало того, за такого примусу вони втратили б усю віру в альтруїстичні мотиви, що така важлива для прийняття поневірянь. Питання полягає в тім, чи може комунізм, який сам по собі поділяє з капіталізмом прагнення матеріального добробуту, протистояти спокусі результатів капіталістичного розвитку, коли він власноруч випробує їх; чи готовий він, конкуруючи з капіталізмом, добровільно поступатися його досягненням у сфері споживання; і чи спромігся б він на теренах традиційних укладів життя, захопивши владу, почати зі зниження життєвого рівня громадян, особливо якщо такого зниження вимагає міжнародне узгодження стандарту життєзабезпечення, тобто зиск інших народів. Відповісти на ці запитання досить складно, і навіть попередні приклади Росії та Китаю не дають на них остаточної відповіді. Очевидно, уклад життя на теренах цих держав досить скромний,

проте навряд чи скромність ця добровільна, оскільки меншу здатність товарозабезпечення не можна поставити в актив більшому бажанню. З іншого боку, аскетичний дух як такий у комуністичному суспільстві навряд чи триватиме довше, аніж у капіталістичному; натомість за комуністичного режиму термін його випробовування був би коротшим: внаслідок неминучого наближення глобального панування скупої економності заможні верстви суспільства мають менше часу для того, щоб різко обмежити свої потреби. Можливо, аскетичний дух комунізму, уникаючи великого розриву, непомітно скерує себе не на досягнення заможності в майбутньому, а на запобігання більшому зубожінню. Китай, що вийшов на арену останнім, має, можливо, найліпші перспективи. Проте однієї обставини обидва комуністичні титани ще не довели — а саме того, що, так само добровільно, як вони жертвують багатьма речами задля кращого майбутнього, вони були би також готові відмовитися від свого добробуту задля інших частин світу та долучитися до всесвітнього масштабу нашої проблеми і територіальної нерівності природної заможності. Адже суттєву роль тут відіграє глобальна “класова боротьба” народів, стосовно якої марксистська (наднаціональна) теорія, можливо, й має відповідь, проте практика марксистських національних чи територіальних держав поки що не свідчить про їхню кращу, порівняно з рештою суверенних країн, здатність у серйозних ситуаціях позбутися колективного егоїзму. Пізніше ми ще маємо до цього повернутися.

d. Чи можна перетворити ентузіазм утопії на ентузіазм аскези? (Політика та істина)

Все ж, враховуючи всі ці сумнівні моменти, до активу марксизму можна записати той ентузіазм, яким він спромагається надихати своїх прихильників; марксизм породжує таку готовність до відречення, якій капіталізм не може протиставити нічого подібного. Сьогодні капіталістичне суспільство змогло б тільки внаслідок нового масового релігійного руху добровільно (тобто перш ніж до цього примусить жорстка необхідність) відкинути гедонізм заможного життя, при-

щеплений самим вихованням. Проте актив комуністичного суспільства передусім передбачає утопічний ентузіазм, тобто очікування утопічного здійснення, якого можна досягти тільки ціною зречення. І питання полягає в тім, як швидко він би вичерпав себе, якби його було зорієнтовано на цілковито іншу мету, а саме — на скромну мету самообмеження людства. У будь-якому випадку, за власним світобаченням марксизму, його використання задля цієї мети було б неадекватним. Ця неадекватність передбачає ілюзію (причому підміну цілей замовчували б), до якої неодноразово вдавались у світовій історії. Ми стикнулися б з колосальною іронією долі, якби марксизм, наріжним каменем якого є передусім критика “ідеології”, зі свого боку почав би “хибною свідомістю” слугувати зміненій меті — цього разу, звичайно ж, цілком свідомо (тоді як панівна ідеологія мала бути швидше несвідомим породженням інтересів) — тобто істинною свідомістю підтримувати хибну! Однак ця думка мене аж ніяк не лякає². Можливо, ця ризикована гра, за допомогою якої буде введено в оману маси (платонівська “шляхетна брехня”), — єдиний шлях, який матиме, зрештою, запропонувати політика: змусити “принцип страху” вплинути на суспільство під маскою “принципу надії”. Однак це передбачає існування певної еліти з прихованою лояльністю та певними прихованими цілями, а її поява в тоталітарно-доктринарному суспільстві менш імовірна, ніж у вільних (або індивідуалістичних) суспільствах, де існує можливість триматися незалежного погляду. І все-таки за умов капіталізму урядова влада цієї еліти — якщо вона взагалі сягне цієї стадії — буде куди мізернішою, аніж за умов тоталітарної системи, в якій солідарна готовність верхівки сприяти благу мала б на своєму боці всі повноваження абсолютизму та психологічний авторитет схваленого ідеалу.

Тут ми, між іншим, вступили до темної сфери політики, де чужинець простує вкрай неохоче й радше віддав би слово фахівцеві-політологу. Отже, за цієї ситуації міг би знадобитися новий Макіавеллі, який, однак, мав би подати своє вчення вкрай езотеричним способом. Звичайно, було б краще та бажаніше і з етичного, і з прагматичного погляду мати

можливість довірити справи людства “істинній свідомості”, що поширювалася б сама собою, та громадському ідеалізму, що її супроводжував би; він добровільно взяв би на себе тягар аскетизму — ще не продиктованого нагальністю ситуації — задля своїх власних нащадків *та* нужденних народів, сучасником яких він є. Цього не можна виключати: таємниця людини, зрештою, непізнана. Сподіватися на це є справою віри, яка, щоправда, надала б “принципу надії” цілком іншого — частково скромнішого, а частково величнішого — сенсу. Емпірично ми майже не маємо причин вірити в це, хоч так само не маємо аніякої заборони. Щоправда, на мою гадку, сподіватися на такий стан справ з усією відповідальністю не можна. Зрештою, нижче ми матимемо змогу побачити, що всі ці міркування навряд чи узгоджуються зі змістовою сутністю марксизму; вони враховують тільки певні формальні властивості його історичної реальності, що випадково могли б стати у пригоді для непевної справи, яка полягає у гарантуванні існування майбутнього. Автор свідомий того, що його можуть звинуватити в цинізмі, та не прагнучим доводити зворотне, засвідчуючи власні добрі переконання.

е. Переваги рівності для готовності до аскетизму

Проте існує ще один пункт на користь марксизму, який знову звертає нашу увагу на його змістову суть. Справжня рівність — а безкласове суспільство повинно продемонструвати себе саме в ній — позбавляє нестатки та поневіряння підозри, що система потребує їх задля зиску привілейованих верств. Недовіри такого штибу неможливо уникнути в класових суспільствах — немає значення, чи визначатиметься соціальна структура заможними верствами, чи в якийсь інший спосіб. Така підозра загалом є цілком виправданою; вона спричинить застосування влади задля здійснення необхідних рішень тоді, коли в безкласовому суспільстві впевненість у тому, що тягар поневірян не залежить від належності до партії, породжує щирі готовність. *Справедливість*, більш-менш явна у намірах та помітна у діях, стає, порівняно з нормальним плином речей, ще нагальнішою за надзвичайних вимог, що їх

висуває політика збереження та ціннісної трансформації. Почуття несправедливості та однобокого офірування (самі по собі позірні) можуть стати фатальними для всієї справи. Труднощів і так буде забагато, проте вони принаймні повинні мати виправдання, яке не ображає моральних почуттів. Проте оскільки у комуністичній державі існують відносини панування та покори, то гідна довіри інтеграція партійної влади стає справді життєво важливою (причому набагато більшою мірою, аніж за змінної влади демократії).

Зараз добре відомо (і ситуація не могла би бути іншою з огляду на особливості людської природи), що в комуністичному суспільстві справи навряд чи йдуть якнайкраще. Привілейоване привласнення бюрократичним керівництвом частини того, що виробляє соціум, не раз маскувалося, і корупція — у тій чи тій формі — завжди супроводжує користування владою. Слід ще згадати про регіональну та національну нерівність, наприклад, панування Росії в СРСР. Сама система не містить нічого, що дозволило б висловити припущення про поліпшення або погіршення цих рис. За високої диференціації функцій та спричиненого нею розподілу відповідальності у модерному, технократичному суспільстві не уникнути появи у деяких верств певних привілеїв. І від соціалістичної людини так само мало можна очікувати самовідданості. Оскільки пов'язані із цим економічно-соціальні привілеї, що їх розподіляють між собою зацікавлені, не є спадковими, ці помітні факти нерівності можна ще стерпіти. З іншого боку, брак контролю знизу є поганим передвістям гальмування найприродніших тенденцій панівного *de facto* класу. Тобто “безкласове суспільство” також не є безкласовим.

Однак хотілося б думати, що, внаслідок перейнятості будь-якого соціалізму принципом рівності, він загалом пропонує кращі за решту альтернатив гарантії справедливості та її *презумпції*. Ситуація була б іншою, якби альтернативу могла запропонувати демократія, оскільки лад, за якого народ обирає своїх представників та періодично оновлює свій вибір, уможлиблює також і нагляд над ними. Однак вище ми мовчки погодилися, що за майбутньої суворості політики

відповідального відречення демократія (за якої передусім зважають тільки на сьогоднішні інтереси) принаймні періодично стає непридатною, і тепер нам слід порівняти — хоч би як нам цього не хотілося — дві різні форми “тиранії”, вибираючи з них одну. У цьому випадку соціалізм, маючи статус державної ідеології, без сумніву, психологічно значно полегшує засвоєння народом належних аскетичних норм, використовуючи при цьому незадовільну, проте тією або тією мірою адекватну практику. *Припускаючи* таким чином, що провід також може самостійно стати на правильний курс, чого, певна річ, навряд чи гарантують засоби соціалістичної структури як такої, мусимо визнати, що тут соціалізм має певну перевагу, від якої марксистська система — в інших аспектах навряд чи популярна — має ще й виграти. Однак слід обговорити це велике “якщо”, тобто те, якою мірою можна, покладаючись на згадане припущення, рушати далі.

4. Попередній висновок аналізу: плюси марксизму

Досі наш аналіз демонстрував, що і з боку соціальної дисципліни, і з боку соціальної довіри — якщо вже розглядати ситуацію з інструментальної позиції і припускати, що панівні верстви одностайні щодо прийдешніх об’єктивних пріоритетів світової політики — марксизм має певні переваги перед іншими диктатурами. Ми стверджували, що при цьому певну роль можуть відігравати фікції, передусім ідеал утопії, що зазвичай надихає людей, та інституціонально закріплений принцип рівності, який за умов буденного існування може запобігти появі підозри, що інтереси певних верств перебувають під якоюсь протекцією. За своїм змістом ці “фікції”, звісно, досить-таки відрізняються одна від одної і мають навіть протилежний смисл. Ілюзія утопії корисна тільки тоді, коли вона є тільки ілюзією, тобто коли утопічне прагнення, принаймні *pro tempore**, зупинено,

* тимчасово (лат.)

натомість ілюзія егалітарної справедливості тим краща, чим вона правдивіша: потрібно, щоб ситуація мала такий вигляд, проте, наскільки це можливо, була б такою і насправді. (Політичну цінність усе ще має ілюзія, яка підноситься над буттям, натомість ілюзія, яка залишається в його межах задля своєї реалізації, витворює кращу дійсність.) Підтримуючи ідею “ілюзії”, ми твердимо лише те, що гадки людей — правдиві чи хибні — є суттєвими чинниками, що зумовлюють плин подій. Звісно, коли ми аналізуємо феномен утопії, ми також твердимо, що за особливих обставин кориснішими є хибні гадки, тобто: коли істину важко витримати, слід удатися до доброї брехні. Проте, можливо, “людей” цим недооцінюють — можливо, також, що жахлива правда надихне не тільки деяких, а й усіх без винятку. За темних часів це найліпше, на що можна сподіватися.

IV. КОНКРЕТНИЙ ПЕРЕГЛЯД АБСТРАКТНИХ ШАНСІВ

З інструментальної позиції внутрішньо тверезіший “марксизм”, здавалося б, має перевагу, а саме — ліпші шанси бути готовим до складних завдань майбутнього. Проте слід поставити головне запитання: які в “нього” перспективи їх використати? Це запитання вимагає, так би мовити, метакритики попередньої критики і знову відкриває простір для повного порівняння. Адже те, що ми називаємо “марксизмом”, — абстракція; ми маємо справу з конкретними марксистськими режимами та конкретними комуністичними партіями. Отже, ми ставимо запитання — яке тільки видається повторним — стосовно перспектив використання цих шансів.

1. Прибуток як мотив та стимули до його максимізації в комуністичній національній державі

Шансами першого порядку ми назвали (с.220) раціональну перевагу масштабу потреб над масштабом прибутку. Проте слід запитати, чи справді мотив прибутку *per se* відсутній у комуністичному суспільстві? Мотив приватного прибутку, безумовно, так: система не дає йому аніякої можливості. Однак що виключає прагнення *колективного* прибутку, тобто зиску коштом інших регіонів світу, — за умов наявності достатньої могутності та політики економічного імперіалізму, яка, нещадно експлуатуючи сировину та економічний потенціал інших народів (якщо існує така можливість — за допомогою місцевих “комунізмів”), нічим не поступається капіталістичному колоніалізму? Дехто відповість, що комуністична ідеологія якраз і протистоїть цій ситуації; однак немає аніяких гарантій, що це справді так. Адже ми вже знаємо про поєднання “соціалізму в окремій країні” з патріотизмом, колективним егоїзмом та політикою національної могутності.

Принаймні з несоціалістичним світом можна поводитись як з об'єктом (якщо не як з ворогом). Тож планетарні потреби цілком можна залишити поза межами своєї уваги. Бо, поперше, ми запитуємо про можливість такої уваги до всесвітніх проблем для марксистських структур панування, а по-друге, ми вже знаємо приклади того, як правильні рішення можуть обмежуватися лише власною територією: на Бухарестській конференції з проблем демографії 1974 року Китай, який, як здавалося, успішно керував своїми демографічними процесами (це вже саме по собі є промовистим прикладом того, на що здатні комуністичні режими), ганебно та навмисно відмовляв "третій світ" від таких самих заходів, до яких їх умовляли "імперіалісти". Китай був цинічно зацікавлений перешкодити передчасному процесові зменшення напруження у глобальному масштабі, який міг піти на користь цим країнам³. Це, щоправда, не економічна, а владно-політична експлуатація, яка у нашому контексті (тобто в екологічному аспекті), можливо, згубніша за економічну. Проте з погляду економіки мотив максимізації, який *за наслідками* можна порівняти до прибуткової мотивації, так само споріднений з марксизмом, як і з капіталізмом; загальмувати його складно і зсередини, і зовні. Внутрішні джерела такого гальмування пов'язані, зрештою, з утопізмом (матеріалістичним), який ми згодом ще докладно розглянемо. Тепер нагадаємо тільки про те, про що вже говорили: самий тільки принцип потреб залишає відкритим запитання — що саме визнають за потреби та які з них є пріоритетними. Дещо можна буде завважити вже аналізуючи зовнішні підвалини максимізації. "Погані приклади гублять добрі звичаї": вже саме співіснування з успішною капіталістичною індустріальною системою є майже стимулом для того, щоб запропонувати власному народові приблизно те саме. Тому, як можна передбачити, зовнішня інфекція перетворюється на внутрішню. До того ж не слід забувати і про спричинену цим співіснуванням гонку озброєнь, яка у своїх крайніх проявах призводить до ще більш хижацької економічної експлуатації, ніж матеріальний добробут, що прагне внутрішньої стабільності. Тож у марксистському суспільстві наявні і внутрішні, і зовнішні

спокуси, а тому індустріальний розвій розростатиметься тут і надалі. Гріх за собою має *кожне* сучасне індустріальне суспільство планети — і Росія сьогодні серед них.

2. Світовий комунізм не здатен стати на заваді регіональному економічному егоїзмові

Проте дехто може закинути, що “соціалізм в одній окремій країні” (або в кількох країнах) є принаймні попередньою стадією марксистської програми; тільки соціалістичне врядування у всесвітньому масштабі може реально зарадити справі. Однак очевидні два моменти. По-перше, за самою природою речей цю глобальну ситуацію може спричинити тільки світова війна, а в такому разі про переважну більшість того, про що тут ідеться, говорити буде геть нічого. Іntenція наших роздумів полягає у пошуках можливостей запобігти поступовій катастрофі людства, і тому покладатися на раптову зміну, спричинену цією катастрофою, було б справжнім абсурдом. По-друге, навіть якщо постання все-світньої соціалістичної держави стане результатом мирного розвитку, то для деяких верств таке панування все одно буде чимось чужим: для заможніших — якщо їх змусять відмовитися від суттєвої частки свого майна, для бідніших — якщо перешкоджатимуть їхнім спробам суттєво поліпшити своє становище. Крім того, такій державі не уникнути регіональних визвольних рухів, що їх підтримуватимуть з усім запалом національного почуття. Тобто будь-яка централізована світова держава із властивою їй партійною заангажованістю, яку, крім того, сприймають як владу поневолення, буде нестабільною; і соціалізм тут не виняток. Становище не зміниться і за умов федерації суверенних держав: що гарантуватиме відсутність конфліктів між соціалістичними республіками і навіть (у надзвичайних ситуаціях) війни за життєві переваги? Далі: колективні утворення буде територіально та національно розділено; натомість досі ніхто не чув про приклади колективного альтруїзму у світовій історії; не можна

дати їй мізерної гарантії, що колись-то ситуація буде іншою. Оскільки розвиток усього суспільства прямуватиме вгору, тобто до безупинного економічного зростання, яке бодай трохи переважатиме зростання демографічне, то всі регіони можуть принаймні відносно задовольнитися, оскільки для кожного напевно перепаде хоча б дещо, і навіть найбідніші поліпшать своє становище. Проте й за цих обставин будь-який союз радянських республік може містити у собі величезні прецеденти нерівності. Тобто успішний (а саме мирний) всесвітній соціалізм пов'язаний з економічною експансією, без якої подолання злиденності всього світу неможливе — інакше слід було б радикально перерозподіляти вже наявне багатство (а цей процес, як ми вже казали, слід було б здійснювати такими насильницькими діями, після яких вже нічого було б розподіляти). Проте всесвітньому розвитку цілком скоро буде покладено край, і хоча в регіональному масштабі поліпшення ще можливі (і, поза сумнівом, необхідні), планетарні процеси стоять під знаком стримання, а для розвинених регіонів планети — навіть скорочення. Тож і соціалізм нічого змінити не здатен. Всесвітній соціалізм успадкує розподіл світу на “haves” та “have-nots”* (Росія вже належить до першої групи; невдовзі в ній буде й Китай), а відтак — і сили, спрямовані проти вирівнювання цієї ситуації, які із зовнішньополітичного протистояння дуже просто перетворюються на “внутрішньополітичне”. Сепаратизмів будь-якого штибу, мабуть, не уникнути; вгамувати їх можна буде тільки засобами режиму заборон.

3. Культ техніки в марксизмі

Окрім того, в марксизмі наявні ще *конститутивні* внутрішні підвалини, що ускладнюють його відхід від економічної максимізації — причому не тільки в міжнародному, а й у національному масштабі. Передусім слід вказати на культ техніки, якому належить невідомий на Заході авторитет. Досі ми зазначали, що джерелом марксизму є Беконова програма і що

* тут: “заможник” та “злидар” (англ.)

він сам вважає себе покликаним її нарешті здійснити. Марксизм з самого початку прославляв могутність техніки, від якої — у поєднанні з усупільненням (*Vergesellschaftung*) — він чекає порятунку. Він радше прагне не приборкати техніку, а звільнити її від пут капіталістичної системи власності — щоб поставити її, вже звільнену, на службу людському щастю. Західна людина, яка винайшла саму концепцію марксизму, скептичніша в цих питаннях. Слово “відчуження” ми мимохіть витлумачуємо як відчуження об’єкта праці машинним виробництвом та сенсу праці — поділом процесу виробництва на “бездушні” операції; крім того — як відчуження природи у тотальному штучному світі мегаполісу. Натомість марксизм дотримується позитивної думки щодо “олюднення” світу, спричиненого людським перетворенням природи (найчужішим для нього є сентиментальне ставлення до природи або ж “романтизм” на будь-який смак); і в марксистській літературі, якщо я не помиляюся, “відчуження” стосується не результатів або самого процесу праці, відчужених у машинному виробництві тощо; ідеться радше про відчуження виробника від продукту своєї праці — внаслідок того, що власність на засоби виробництва перебуває в чужих руках. Ця ситуація спричинює також відчуження продукту. Завдяки усупільненню та передавши власність на засоби виробництва і продукт праці робітникові, *це* “відчуження” можна усунути, причому відчуження “технологічне” швидше зросте внаслідок заохочення найвищої раціоналізації суспільних відносин. Щойно ми спробували б замислитися над можливостями спротиву “обездушенню” (*Entseelung*) процесу праці, нас — за звичкою ортодоксального марксизму — відразу звинуватили б у реакційному романтизмі. Проте одна обставина цілковито виходить за межі буржуазно-ліберальної настанови. Я маю на увазі майже релігійну віру в позитивну могутність техніки. Ті, хто жив ще за часів становлення радянської Росії, пам’ятають гасла на кшталт “соціалізм — це електрифікація”, книги з назвою “Бетон” абощо, героїзовану стрічку Ейзенштейна про побудову якоїсь дороги, оди тракторам, святкування будь-якого технічного досягнення, будь-якого інженерного просування, що їх

сприймали як внески до справи соціалізму. Над цією інфантильною фазою можна, зрозуміло, посміхатися. Проте набагато пізніше — і аж ніяк не інфантильно — мальтузіанство було офіційно “засуджено” та визнано буржуазною класовою доктриною; і Москва — значно раніше, ніж Китай — виголосила, що скеровані соціалістичним проводом наука та техніка, визначаючи обсяги продовольчого виробництва, могли б стримати приріст населення. *У такий спосіб категорично заперечують саму ідею наявності природних меж для людської експансії.* В існуванні дефіциту винні, мовляв, або недостатній розвиток техніки, або зловмисне маніпулювання ринком; до того ж брак технічного розвитку може, зрештою, бути тільки класовою провиною. Немає аніякої різниці, скільки у цій позиції щирого переконання, а скільки — лицемірства, бо ж до останнього вдаються задля офіційного вчення; лицемірство стає щирим переконанням уже тому, що воно перетворюється на звичку.

Іншою ілюстрацією панування ідеології над “істиною” є горезвісний “випадок Лисенка” в суперечці про *генетику*. Крізь гротескні аспекти цих подій не слід забувати про той факт, що тут було задіяно *технологічну* за своїми принципами концепцію *суспільства*: маючи статус біологічного “довкілля”, *суспільство* повинно мати владу формувати людину — формувати навіть біологічно, тобто засобами власної переробки *перетворювати* її згідно з собою. Проте оскільки перетворення *суспільства* відбувається відповідно до певних намірів та за певним планом, то маніпуляція *суспільними умовами* стає штучним засобом для родової маніпуляції людиною, а *суспільство* в цілому — інженерною технікою задля детермінації її природи. У новій тоді ще “західній” генетиці вбачали тільки фаталістичний, тобто “реакційний” аспект (імунітет генів щодо впливів довкілля, наслідки цього відкриття для расової теорії тощо), а не приховані в ній маніпулятивні, тобто “прогресивні” можливості — які, що-правда, були б поодинокими і свавільними. За марксистським вченням, детермінізм має бути тільки колективістським, отже, феномен сваволі похідний саме щодо структури колективу. Звичайно, марксизм може дуже швидко, пересту-

пивши через труп Лисенкової помилки, примиритися з інженерним потенціалом західної наукової генетики — за умови, якщо “суспільство” цей потенціал контролюватиме. Для марксизму природа буде ще меншою перешкодою в процесі його використання, ніж для західного буржуазного світу з його потужним відлунням рештки традиційних та релігійних голосів. Тим часом “опіумом для мас”, яким колись була релігія, став швидше технічний поступ, і нам варто побоюватися, що за марксизму він — з більшою імовірністю, ніж за капіталізмом — стає опіумом *не тільки* для мас. Суттєвий момент полягає в тім, що технологічний імпульс вбудований у саме підґрунтя марксизму, і протистояти цьому імпульсу вкрай складно, адже в цьому аспекті він поєднаний з позицією найвищого антропоцентризму, за яким уся природа (навіть людська) є лише засобом для самовитворення людини — остаточно ще не довершеної. Цей ментальний чинник слід взяти до відома, оцінюючи “шанси” опанування технічної загрози, — навіть якщо його не можна підрахувати.

4. Спокуса утопії в марксизмі

Найбільша внутрішня спокуса міститься в найпотаємнішому закутку марксизму — “утопії”. Вона є його найшляхетнішою і тому найнебезпечнішою принадою. Бо ж, без сумніву, спокуса полягає не в тім, що “матеріалізм” марксистського витлумачення історії та його спрощеної онтології наповнює банально-матеріалістичним змістом його *ідеал*, а саме — ідеал ситості. Матеріалізм стосується швидше умов, а не мети. У вислові “спершу — харчі, а потім — мораль” слід сприймати серйозно і це “спершу”, і “потім”. Цей вислів твердить, що голодна людина (стикаючись із загрозою голодної смерті) — так само, як і людина, яка задихається, тобто особа, позбавлена задоволення найперших життєвих потреб — залишається на передморальній стадії; що, однак, “потім” справді “приходить мораль”, зі своїми вимогами до людини. Цим висловлюють саму лишень зухвалу банальність, яка нібито тривіалізує “мораль” (що, мовляв, існує

тільки для тих, хто може її собі дозволити), хоч насправді вона лише надихає моральний обов'язок третіх — людей, які прагнуть усунути перешкоди для моральності, утворивши на їхньому місці ситуацію, коли вже не можна сказати: “Обставини, на жаль, не ті”. Якби у цьому полягала вся утопічна програма соціалізму, то кого вона би дратувала? Сперечатися можна було б хіба що стосовно вибраного шляху. Проте за такого етичного витлумачення марксизм суттєво недооцінюється — не менш, ніж за врахування самого лише економічного аспекту товарозабезпечення. У межах такого розуміння марксизму “справедливість” оцінено вище, проте й вона позначає ще не ідеал, а передусім умову для нього: справедливий стан повинен відкрити двері для вивільнення “автентичного” людського потенціалу, якому досі перешкоджали несправедливі відносини з *обох* боків класового поділу. І в цьому полягає сенс інакше незрозумілої тези, що вся історія, яка передувала й досі передує безкласовому стану, була тільки “передісторією”; натомість автентичну історію людства вперше започатковує тільки нове суспільство. При цьому обачно замовчують, *в чому* — окрім усунення попередніх конфліктів та попередньої несправедливості — полягає *позитивний зміст* вищого здійснення “людини”. І недарма: адже марксист, що має перед очима тільки минулу, неавтентичну історію, не насмілиться скласти для себе хоч би якесь уявлення про майбутній автентичний стан. Однак ми мусимо, вступивши в суперечку з магією порожнього поклику утопії та стикнувшись із викликом її обіцянки, запитати, *що* міг би подібний справедливий стан (який у собі є безперечною цінністю, що за неї слід бути готовим заплатити іншими людськими надбаннями, наприклад, культурним блиском) розкрити в людській сутності. Тобто ми мусимо запитати, що в цій сутності він здатен вивільнити від тих перешкод, які досі йому заважали; і на що спирається віра в існування цього прихованого змісту людської сутності, яка тільки й чекає на своє визволення.

V. УТОПІЯ ПРИЙДЕШНЬОЇ “АВТЕНТИЧНОЇ” ЛЮДИНИ

1. Ніцшеанська “надлюдина” як майбутня автентична людина

Оскільки сама утопія тут мовчить, нам варто звернутися до Ніцше, який, виходячи з цілком інших інтуїцій, доходить думки, що усі події історії були лише попередніми стадіями, тобто переходом від тварини до прийдешньої надлюдини; Ніцше, щоправда, трохи більше за марксиста розкриває власне уявлення про людську велич, обриси якої маячать у майбутньому. Ніцше, зрозуміло, не був утопістом, анічогісінько не провіщав про майбутній загальний стан, а надто — про “остаточну” стадію, позначену кінцем людського зусилля. Буття-на-переході (Übergang-sein) стосується сьогоденної людини й очікуваної “надлюдини”, яка, знову ж таки, прагнучиме перебороти себе — і так у нескінченно відкритому горизонті. Ми також знаємо, що Ніцше з презирством ставився до ухвал соціалістичної рівності та будь-якого загального щастя, тож навряд чи у його філософії ми стикаємося з додатковими джерелами заповнення змісту утопії. І все-таки зі своїм життєвим натхненням чуттям людської величі і ницості, шляхетності й нікчемності, цілісного і спотвореного він до певної міри знав, про що говорив, коли ще тільки чекав найвищого. Звернімо увагу на його героїв (які переважно — у певному сенсі — є його ворогами): ми стикаємося з певною “розмовою-на-вершинах”, яку ведуть великі постаті крізь перепони часу; ця розмова, напевно, триватиме і в майбутньому. Але чи будуть майбутні вершини ще вищими? Це складно уявити собі, та й взагалі не зовсім ясно, що це означає. Можливо, вони стануть частішими; однак все-таки незрозуміло, чи думав Ніцше при цьому саме про кількість. І чи маємо ми приписати йому думку: “Ким міг би стати Платон, якби його не спокусила теорія двох світів? Ким — Спіноза, якби його юдейська ненависть не мала б жертви

юдейського Бога? (тощо, тощо)". Мабуть, ні. Він навряд чи хотів би бачити їх іншими. Звичайно, вони ще не були повною мірою носіями "вільного духу" майбутнього, від яких — після смерті Бога та остаточної втрати трансценденції — слід вимагати невідомих досі "твердості" та "мужності". Це єдина, властива тільки надлюдині, чеснота, якій Ніцше може надати значення⁴, тобто по-справжньому, з необхідності — і яка є підсиленням того, про що він уже знав з історії. Коротше кажучи, "надлюдина" завжди існувала, так само як "людина", при цьому, щоправда, майбутня "надлюдина" буде чимось цілковито іншим, аніж будь-яка попередня, проте будь-яка майбутня міститиме в собі дещо від попередньої. Однак, зрештою, що конкретно слід робити задля витворення людини вищого ґатунку та уможливлення її появи (чи принаймні ймовірності цієї появи); як слід їй сприяти — про це ми не знаходимо в Ніцше жодного слова.

2. Безкласове суспільство як умова майбутньої автентичної людини

Перед сподіваннями візіонера марксизм має перевагу політичної концепції та політичної дії, адже він знає шлях до умов появи піднесенішої людини, тобто людини справжньої. Цим шляхом є революція, натомість безкласове суспільство є сукупністю умов. Тут містяться чинники, що відмежовують марксизм від філософії Ніцше (та й від більшості класичних філософів); натомість їх він поділяє з більшістю ідеологій прогресу. Вони полягають ось у чому: людина в основі своїй "добра" і стає гіршою тільки внаслідок обставин; задля актуалізації її сутнісної позитивності потрібні лише правильні умови. З цього випливає практичний висновок: людина — продукт обставин; добрі обставини створюють добру людину. З обох боків і позитивність, і негативність людини є функцією позитивних чи негативних обставин. І принаймні один аспект поступу завжди полягає в усуненні перешкод. Отже, за марксистським ученням, обставини — класове суспільство та класова боротьба — досі були

незадовільними; тож ця доля спіткала і саму людину. Натомість добру людину витворить тільки безкласове суспільство; це і є тим “утопічним” баченням, що міститься в самісінській суті марксизму. Слово “добрий” має в цьому контексті подвійне значення: з одного боку, воно стосується характеру та поведінки, тобто *моральної* якості, з іншого — продуктивності в позаекономічних цінностях (адже економічні мають бути умовою) та позитивної міри цієї продуктивності, тобто *культурної* якості. У міру можливості в обох цих моментах — або принаймні в одному — безкласове суспільство має *ex hypothesi* переважати будь-яке попереднє, вперше вивільняючи істинний потенціал людини. Що це означає?

а. Культурна перевага безкласового суспільства?

З приводу самого терміну “культурний” ми знову стикаємося з ніцшеанською загадкою: чи означає він, що з’являться геніальніші особистості? що геніїв буде більше? що вони стануть щасливішими? кориснішими для суспільства?

Однак умови цього нам абсолютно невідомі. Щодо кількості: цілком можливо, що розквітнуть деякі таланти, за звичайних умов пригнічені злиднями, — і це можна було б вважати успіхом. Натомість деяких придушить підвищена соціальна цензура, і кінцевий результат передбачити неможливо. Ще менше це стосується якості. У кожному разі про таїну “геніальності” нам слід помовчати. Натомість користь — мабуть, найостанніше, що можна вимагати від генія. Відвівши розмову від індивідів, спитаймося, чи слід нам чекати від цього суспільства в цілому розвою мистецтва, вищого за той, яким були обдаровані попередні — “темні” — епохи? Це досить сміливе припущення. Натомість припущення того, що в такому соціумі наука стане потужнішою, зорієнтоване на вузькі публічні потреби. Загалом слово “припущення” в цій ситуації надто поверхово розкриває проблему. Насправді, знову ж таки, ми нічого не знаємо про те, що зумовлює процес творіння — і колективного, і індивідуального; ми не знаємо механізмів, як і де, за якої доби та в якому суспільстві, скажімо, посереднє мистецтво поступаєть-

ся місцем високому. Ми можемо бути впевненими лише в більших правилах посередності — стосовно безкласового суспільства так само, як і стосовно будь-якого іншого. Різниця може полягати лише в тім, хто виграє — винятки чи конформістські правила. Навіть тут нічого не знаємо — за умови, якщо незвичне не буде каратися. Можливо, ми *бажали* б досягти справедливішого суспільного ладу, позбавленішого людських бід ціною культурного блиску та цікавості, якщо вони мали б бути пов'язані із цими негативними умовами. Можна було б вважати *правильним* задля пристойності змиритися з присутністю надпотужного невігластва; і задля того, щоб сказати *цьому* “так” або “ні”, слід враховувати етичну настанову, а не інфантильне бажання (= утопію) володіти всім. Проте якщо за ситуації цього вибору (можливо, нагального) віддати перевагу моральному аспекту, то слід розрізняти між його безпосередньою вимогою, значущою самою по собі та для себе, і тими, “утопічними” щодо моралі, сподіваннями, які пов'язані зі здійсненням цієї вимоги задля моралі як такої. Однак ці сподівання на етично “кращу” людину взагалі є ядром ідеалу, за який слід було б заплатити вже згадану ціну. Яке становище ми тут маємо?

в. Етична перевага громадян безкласового суспільства?

Тут вступають у гру передумови “позитивності” як функції обставин, що в аспекті їхнього культурного витворення значно непевніші, ніж в аспекті *етичної* структури суспільства. Адже слід визнати, що у справедливому, рівномірнішому розподілі життєвих благ — розподілі, джерелом якого є (відповідно до своїх намірів та сподівань) усупільнений економічний лад — значна кількість схильностей до насильства, жорстокості, заздрощів, пожадливості, обману тощо відпадають; натомість, цілком можливо, пануватимуть почуття миролюбніші, ніж за умов немилосердної конкуренції, де “останнього пси кусають”. Звичайно ж, спричинені поневіряннями злочини та людські вади зникнуть, коли зникнуть самі поневіряння. Натомість невідомо, які інші стимули зла та злих схильностей їх змінять. (На думку

відразу ж спадає політичне честолюбство.) Можна було б покликатися на людську природу, її схильність до зла чи винахідливість. Це не повинно стримати усунення тих причин, які можна ліквідувати й існування яких є ганьбою. Одначе тверезі міркування, зрештою, засвідчують: сподівання, що зі зникненням певних негативних нахилів чесноти людей загалом піднесуться до невідомого досі рівня, що люди стануть добрими, справедливими, незаздрисними, ставлячись одне до одного по-братерськи і навіть з любов'ю, що загалом вони також усвідомлять інституціонально втілену, так би мовити, "об'єктивну" етику, дотримуватимуться її норм автономно і що, зрештою, всі громадяни будуть людьми найвищих чеснот — цьому жодна обізнана людина не може серйозно повірити; не вірить у це й соціалістична держава, про що доводить потужність її поліцейських та донощицьких механізмів. "Соціалістична людина", можливо, в дечому милосердніша за того, хто власноруч бореться за себе; проте за рештою критеріїв вона може бути ліпшою чи гіршою. Той факт, що певні соціальні виправдання відпадають, тож провинна стає однозначнішою, з етичного погляду є лише плюсом. Проте спокуса існує під рукою, а людське серце (хотілося б сказати, на щастя) в ній ніколи собі не відмовляє, і факти засвідчують, що люди є людьми, а не янголами. Мало не соромно це вимовляти. Чому ж ми це робимо?

с. Матеріальний добробут як неодмінна умова марксистської утопії

Ми робимо це через загрозливу владу однієї спокуси: самої утопії! Зумовлені нею загальніші небезпеки, наприклад, спонука стримувати будь-яке співчуття в процесі її втілення, нас зараз не цікавлять. Її особлива загроза полягає в тім, що за своїми каузальними умовами вона мусить знищити злиденність та прагнути якщо й не розквіту фізичного існування, то принаймні достатку. Матеріалізм її онтологічної гіпотези зумовлює те, що шлях до матеріального добробуту стає нагальною передумовою вивільнення автентичного людського потенціалу, до якого утопічне мислення й праг-

не. Тож цей добробут стає якщо й не метою, то принаймні неодмінним засобом її досягнення. Таким чином, прагнення розквіту за допомогою техніки стає — поряд із подоланням спільних з капіталізмом і, так би мовити, вульгарних схильностей, які також ведуть до цієї мети, — вищим обов'язком особистості, яка слугує утопії: утопія вимагає уможливлення автентичної людини. До цього слід додати дві тези, які ніхто охоче не вимовить: по-перше, що ми сьогодні не здатні реалізувати утопію, яка вимагає виконання таких умов; по-друге, також, що вона — сама по собі та для себе — є хибним ідеалом.

VI. УТОПІЯ ТА ІДЕЯ ПОСТУПУ

1. Необхідність прощання з утопічним ідеалом

а. Психологічна небезпека обіцянки добробуту

Ми вже достатньо приділили уваги тому, що у світовому масштабі людство не спроможне вже надалі підвищувати рівень добробуту. Для розвинених країн це означає курс на обмеження, оскільки піднести рівень нерозвинених країн можна тільки їхнім коштом. Проте й маржа не дуже велика. Та й рішучого перерозподілу (мирним шляхом неможливого) уже наявного багатства та продуктивних потужностей, що слугують збагаченню, було б недостатньо для *того* піднесення життєвого рівня збіднених закутків світу, внаслідок якого зникли б жахливі злидні. Ми могли б вважати себе щасливими, якби цей перерозподіл принаймні унеможливив подальше зубожіння. Проте навіть у кращому випадку, тобто за умови досягнення будь-якого часткового успіху, він би тільки вигострював прагнення чогось більшого (завжди недостатнього). Однак ясно, що дещо *напевне* відбуватиметься в цьому напрямі; проте щоразу людство вимушено залишатиметься далеко за межами тієї межі достатку, що уможливлуватиме втілення утопічної мрії. Не менш зрозуміло, що, скажімо, добробут американців (а також європейців тощо), які витрачають занадто велику частку світових ресурсів задля власного марнотратного стилю життя, *мусить* — з власної волі чи під тиском “класової боротьби” народів — зазнати відчутних втрат. З психологічного погляду ці втрати надто відрізняються від тих, що потрібні задля досягнення утопічного ідеалу. Така дисципліна має сама запропонувати себе, обіцяючи дещо привабливіше, ніж ідея рівної справедливості для всіх: більшість має вважати, що в перспективі вона дещо здобуде чи принаймні нічого не втратить — особливо це стосується, зрозуміло, більшості потужніших, тобто заможніших, народів, від яких усе й залежатиме. І все-таки

вони повинні сплатити певну ціну. Чари утопії, пов'язані з гаслами “збільшення”, а не “зменшення”, можуть тільки перешкоджати тому, що насправді слід робити, а отже, пересторога проти більшого зла була б не тільки правдивішою, а й, зрештою, дієвішою політикою.

In summa: звуження, а не зростання, стане рішенням, яке видаватиметься тяжчим швидше тим, хто обстоює утопічну ідею, ніж ідеологічно незаангажованим прагматикам. Однак наразі досить уже говорити про небезпечність утопічного мислення за сьогоденної ситуації у світі, що стала в пригоді у нашому зваженні “шансів” марксизму відігравати провідну роль в урядуванні справами планети. Вже внаслідок цього суто прагматичного аналізу і пам'ятаючи про вимогу зрілості нам слід відмовитися від юнацької мрії про утопію, ціна якої завелика.

в. Істинність чи хибність ідеалу та завдання суб'єктів відповідальності

Однак слід подивитися на проблему з іншого боку. Час запитати, в чому полягає справжня цінність мрії про утопію: що ми втратили б, реалізуючи її завдання, а що, можливо, набули б. Якщо ця мрія не містить нічого істинного, то, відмовившись від неї, ми все-таки осягли б істину чи принаймні мали б змогу пристосуватися до неї. Проте істина чи наближення до неї (негативне визначення якої полягатиме у скептичній відмові від віри) не завжди стає рятівною. Безсумнівна психологічна цінність утопії полягає в її здатності надихнути величезні маси людей на певні вчинки й певні страждання, яких зазвичай стимулювати неможливо. “Міф” — істинний чи хибний — часто перетворювався на незамінну історичну силу; а втім, незамінну і для добра, і для зла. Таким міфом є утопія, і вона здійснила дива. Проте коли б тільки зрілості, що може уникнути омани, не бракувало розуму, аби задля самого лише збереження людства взяти на себе те, що досі потребувало блиску обіцянок, покликаючись на самозречний страх, а не самозречну надію! І державні лідери, виплекавши власний ідеал, повинні, не

піддаючись його спокусі, цілком серйозно обходитися без нього. Тож принаймні для них питання про істину відіграє вирішальну роль — поза межами питання про час, тобто про можливість досягти її раніше чи пізніше, цілком чи частково, вмить або поступово, з високою ймовірністю або без жодної. Іншими словами, для них відіграє роль питання про “істину” ідеалу в собі самому, про його *внутрішню слушність* і водночас про можливість його правомірної реалізації. Бо тільки справжня відмова від концепції як такої, а не тимчасова затримка її реалізації, зумовлена прагматичними міркуваннями, дає тим, хто вестиме людей у майбутнє, морально-інтелектуальну свободу, якої вони так потребуватимуть для здійснення рішень, що чекають на них. Натомість публічне ознайомлення загалу з істинною позицією, що робить людей тверезішими, належить компетенції політичного мистецтва, а не філософії.

Тож поставимо питання про істину та сконцентруймося на моральній утопії (до якої у вигляді прикрас додаються значно непевніші культурні утопії). Її метою є прихід до влади — навіть якщо *матеріальну* утопію, яка повинна бути її умовою, визнають сьогодні нездійсненною. Чи є сенс вести мову про те, що “людина” як вид стане етично кращою та мудрішою? Чи *можна* застосувати поняття *поступу до сфери моральності*?

2. До проблематики “етичного поступу”

Часто доводиться чути, що етична сфера не зробила жодного подальшого кроку разом з інтелектуальною, тобто науково-технічною; що в контексті інтелектуального розвою знання про людину, суспільство та історію занадто поступається природничому знанню; і що обидві ці лакуни слід заповнити відповідними кроками у сферах, що zostалися позаду, щоб людина, так би мовити, наздогнала саму себе та завершила власний попередній однобокий поступ, у якому було забуто інші сфери. У такій позиції виявляє себе, як на мене, цілковита недооцінка людського й особливо етичного

феномена. Той факт, що все “ще” не існує того знання про людину, суспільство та історію, яке можна було б порівняти зі знанням науково-природничим, ґрунтується просто на тій підставі, що їх не можна “пізнати” в тому самому розумінні, в якому пізнають “природу”; а те, що пізнають у схожий спосіб, не стосується найсуттєвішого (*das Eigentliche*) в них. Передусім: цей предмет пізнання досить легко поєднати з “вільним від цінностей” технічно-маніпулятивним знанням про природу, розташовуючись на іншому боці лакуни, тож ніяк не сприяючи її заповненню. Ми подаємо цю тезу як сумарне твердження, для обґрунтування якого ми можемо апелювати тільки до звичайного здорового глузду. (Філософське обґрунтування, яке повинно було б указати на відмінність смислу поняття “знання” залежно від різних предметів, відвело б нас від нашого завдання занадто далеко.) Однак якою є ситуація з етичним вдосконаленням, бажаність якого ніхто не заперечуватиме? Чи можна застосувати *тут* поняття “поступу” як певного суспільного розвою?

а. Поступ індивіда

Є певна іронія в тому, що джерела поняття “поступу” містяться саме *тут*, у моральній (і взагалі особистісній) сфері. У творі Джона Беньяна “Pilgrim’s progress”^{*} ідеться про поступ душі до спасіння, натомість вже від часів Сократа панує думка, що чесноти вдосконалюють завдяки чеснотам і що вони є наслідком *виховання*, яке примушує душу простувати вперед, де свою роль відіграють слухні знайомства, зразки, вправи, знання і передусім стійке прагнення. Ці складові “любіві до блага” спочатку стимулюються зовні, через наслідування, проте згодом їх засвоює сама душа. Ніколи не було сумніву в тому, що *індивід* здатен удосконалитися (зрештою, люди здійснюють поступ у своєму навчанні та фізичних здібностях), що для цього існують певні засоби, і що суб’єкт має віднайти *шлях* удосконалення в самому собі, а разом з ним — певний можливий чи ймовірний асимптотичний рух угору. Бо оскільки

^{*} “подорож паломника” (англ.)

кожне життя починається з нічого і має повністю витворити себе, “поступ” є необхідним законом самого становлення особистості, до якого кожна людина має бути принаймні причетною. Тож питання полягає в тім, чи триватиме це вдосконалення й після юнацького навчання та досягнення біологічної зрілості. Етика завжди вважала, що цьому процесові — ані у сфері знання, ані в сфері людських спроможностей, ані у сфері морального характеру — не можна класти край аж до самої смерті. Іншими словами, виховання — як самовиховання — має і може тривати і після досягнення зрілості, адже сфера досконалішого й того, що можна ще досягти, — завжди по той бік досягненого. Тут і міститься джерело ідеї “поступу” — і поняття, і ідеалу. Може з’являтися навіть певна особистісна “утопія”. Проте навіть враховуючи все, що ми сказали, наголосімо, що тут ідеться про окрему особистість, про психофізичного індивіда, і передусім його “душу”. Чи існує дещо на кшталт такої утопії для колективу, для групи людей, історичного суспільства чи навіть людства? Чи існує дещо на кшталт етичного “виховання людського роду”? Узагальнимо: чи можна сказати, що значуще для онтогенезу є релевантним і для філогенезу?⁵

Вище ми вже торкалися цього питання (розд. 4.IV.2, с.167). Тоді — у зв’язку з проблемою історичного прогнозу та відкритого для пізнання майбутнього горизонту відповідальності. Ми з’ясували, що не існує аніякої реальної аналогії між буттям індивіда (*Einzeldasein*) та буттям історії (*Geschichtsdasein*). Тепер поставимо питання ще раз — у контексті поняття поступу та феномена колективної утопії.

в. Поступ цивілізації

Немає сумніву, що існує поступ у тому, що називається “цивілізація”, і загалом у всіх видах здатностей людини, які, примножуючись і долаючи межі життя окремого індивіда (отже, передаючись), стають всезагальним надбанням. Людство здійснило поступ у науці та техніці, соціально-економічно-політичній організації, у сфері охорони життя, у сфері життєвих насолод і життєвого комфорту, у забезпеченні потреб,

кількості витворених культурою цілей, у розмаїтті видів задоволення, розширенні їхньої доступності, у правовому становищі, мірі публічної поваги до гідності особи — і, звичайно, у “звичаях”, тобто зовнішніх та внутрішніх звичках співіснування, які можуть бути грубішими чи витонченішими, жорсткішими чи м’якшими, різкішими чи миролюбнішими (вони, між іншим, можуть зумовлювати характер “національного темпераменту”, в середовищі якого народжується особистість). В усіх цих сферах людство здійснило певні кроки до чогось ліпшого, принаймні бажанішого — хоч також, як відомо, певні кроки назад, іноді навіть жахливі кроки. Проте загалом поки що можна говорити про певний “розвиток” людства та про його подальші можливості в майбутньому. Сьогодні, однак, достатньо ясно, що за це треба заплатити певну ціну, адже з кожним набутком ми втрачаємо щось вкрай важливе. Навряд чи слід казати й про те, якою високою для людства та решти живих істот є ця ціна, що зростатиме з кожним подальшим цивілізаційним кроком. Однак якби в нас був вибір (якого більшість позбавлена), ми бажали б заплатити цю ціну, іншими словами, ми бажали б, аби “людство” заплатило її — за винятком тих її складових, які позбавляють сенсу всю справу або загрожують її унеможливити. Погляньмо, який саме поступ ми, зокрема, маємо на увазі.

3. Науково-технічний поступ

Найпрозорішою є ситуація з природничими науками та технікою. Неухильне зростання надбань у цих сферах — згідно з їхньою природою — цілком можна собі уявити; *de facto* воно триває (хоч і з певними інтервалами) в людській історії й до сьогодні; це зростання цілком прозоре та однозначне. У теперішній ситуації обох цих сфер — невіддільно поєднаних — все зорієнтовано на їхній нескінченний поступ у майбутньому (цілком імовірно, цей поступ супроводжуватиме виразне примноження їхніх надбань). У будь-якому випадку їхня власна суть та суть їхніх творінь цілком сприяє такому розвою і аж ніяк їм не перешкоджає. Таким чином, поступ — навіть потенційно нескінченний — є тут однозначною даністю,

а його спрямування вгору, тобто переконання, що наступна стадія щоразу *переважатиме* попередню, навряд чи потребує витлумачення. Менш прозорою є проблема його ціни.

а. Науковий поступ та його ціна

Що стосується *науки*, то сама суть об'єкта її пізнання (природи) та характер самого пізнання містить у собі нескінченність її завдання та її можливостей. Прагнення здійснити їх — не тільки право, а й вищий обов'язок суб'єкта, чия конституція передбачає здатність це зробити. Цим суб'єктом, однак, є вже не просто індивідуальний дух; ним чимдалі стає “колективний дух” суспільства, яке й нагромаджує знання. У цьому полягає внутрішня ціна наукового поступу, а саме — ціна, яку сплачено за якість самого знання. Йдеться про “спеціалізацію”, яка — внаслідок грандіозного збільшення матеріалу знання, його класифікації та розвинених задля неї спеціалізованих методів, які стають дедалі витонченішими — призводить до граничної фрагментації “наявного” тотального знання, розподіленого серед його adeptів. Індивід змушений платити за продуктивну співучасть у процесі виробництва і навіть за компетентне розуміння спостерігача, відмовляючись від компетентності у решті сфер поза своєю кваліфікацією. Тож тимчасом як тотальний обсяг знання зростає, знання індивіда стає дедалі фрагментарнішим. При цьому ми говоримо про *учасників* процесу пізнання, досліджень та й самої компетентності. До того ж сукупний комплекс знання стає езотеричнішим; дедалі складніше ознайомити з ним нефахівців, і тому переважну частину членів суспільства він відсуває за власні межі. Справжнє знання про природу завжди могло бути тільки справою нечисленної еліти; проте навряд чи освічені сучасники Ньютона були такими безпорадними перед його вченням, як сьогоднішні перед таємницями квантової механіки. Безодня зростає, і в тім вакуумі, який виникає, поширюються забобони та ерзаци справжнього знання. Однак ніхто не виступить за припинення цього процесу. Прискорення такого ризикованого заходу, яким є пізнання, — найвищий обов'язок, і якщо ціна є саме такою, то її слід заплатити. Тож ця ситуація, можли-

во, є єдиною по-справжньому беззаперечною ситуацією автентичного поступу *та* його бажаності — й навіть його *претензій* на нашу згоду. Проте у своїй сутнісній незавершеності він не має нічого спільного із втіленням утопічної мрії. І його здобутки, і поразки в абстрактних теоретичних сферах ані сприяють, ані перешкоджають її здійсненню. Натомість, як про це свідчить попередній плин подій, для життєвої сили теоретичних прагнень та його прогресивних наслідків утопія не потрібна ні у вигляді теперішньої ситуації, ні як сподівання. Найкраще, чого від неї можна сподіватися — що вона, отримавши владу, не перешкоджатиме обом цим моментам. Проте присутність істини як такої, і ще більше — прагнення до неї, ошляхетнюють *будь-яку* людську ситуацію; натомість їхнє зникнення спотворює її.

в. Технічний поступ та його етична амбівалентність

Цілком іншою є ситуація з найсильнішим породженням природничої науки — *технікою*. Змінюючи світ та радикально визначаючи реальні умови і способи людського співіснування, а в дечому — й саму природу, вона цілком може мати стосунок до здійснення утопії та її спроектованого змісту. Справді, різноманітні типи утопій — політичні або літературні (за винятком “аркадських”, які я не можу сприймати всерйоз) — цілком свідомо залучають техніку до своїх проектів, навіть якщо вони за своєю суттю не технологічні. І оскільки ми ведемо розмову про сприятливі чинники чи перешкоди, то від утопії після здійснення її програми (за її постановою) слід сподіватися або першого, або другого, тобто — або покладати на неї надії, або боятися її. Ми вже розглянули комуністичну форму утопії в аспекті того, *що* вона пропонує для *приборкання* техніки, яка в той чи той спосіб вийшла за припустимі межі, тобто для її бажаного стримання. Це вказує на ту обставину, що технічний поступ, на відміну від наукового, іноді може виявитися небажаним (бо техніка виправдовує себе тільки з огляду на власні результати, а не з огляду на себе як таку). Проте вона поділяє зі своїм джерелом, яке встигло стати її двійником, тобто з наукою, передусім те, що в її розвитку “поступ” як такий є однозначною даністю, адже

будь-яка наступна стадія неминуче *переважатиме* попередню. Зверніть увагу на те, що це твердження є не ціннісним судженням, а констатацією фактів; можна скаржитися з приводу винайдення атомної бомби зі збільшеним руйнівним потенціалом і вважати, що воно безумовно суперечить нашим цінностям, проте це скарження спричинене тим, що атомна бомба є “кращою” з технічного погляду, тож у цьому розумінні її винайдення є кроком уперед. Уся наша книжка пов’язана з проблематикою технічного прогресу, тож тепер ми нічого до цього обговорення не додаватимемо. Про науку та техніку слід сказати — особливо з часу їхнього тісного поєднання, — що зумовлена внутрішньою логікою стабільна *історія* їхніх *досягнень*, яка сама обіцяє подальші перспективи, цілком очевидна, і я не думаю, що подібне можна сказати про будь-яке інше довговічне загальнолюдське прагнення. Якщо звернутися до техніки (порів. розд. 1. IV. 1, с.24), то можна зауважити, що ці успіхи (з їхнім сліпучим блиском, з їхньою очевидністю для всіх, що охоплює всі сфери життя і свідчить про справжній тріумф) призводять до того, що свідомість загалу позбавляє прометеївське завзяття властивої йому суто допоміжної ролі (якою сама по собі має бути будь-яка техніка), розглядаючи його як мету, а “підкорення природи” — як покликання людини. Номо faber панує над номо sapiens (яка, зі свого боку, стає її засобом), а зовнішня *влада* стає найвищим благом — зрозуміло, для роду, а не для індивіда. А оскільки межі не існує, то “утопія” обертається на перманентне самоподолання у напрямі до нескінченної мети. Наука, життя теорії, за такої ситуації чимдалі ставала б самоціллю — проте тільки для незначної кількості її adeptів. Нарешті звернімо увагу на той момент, що наука і техніка певним чином пов’язані з моральністю. У контексті ідеї поступу, про яку ми ведемо розмову, постає питання, чи сприяє науково-технічний *поступ* загальному піднесенню моральності. Оскільки відданість знанню — це етичне благо саме по собі й для самого себе, то *наука* (та й взагалі мислення, що пізнає) цілком може стати для науковців чинником піднесення моральності (проте, хоч як дивно, це не завжди справджується), однак не завдяки своєму поступові і тим

більше — своїм результатам, а завдяки їй сьогоднішньому застосуванню, тобто її стійкому способу мислення: в цьому подальший розвиток не мав би жодної переваги перед попередніми стадіями; що ж до загалу, то це його навіть не обходить. Натомість загал передусім цікавитиме те, що *техніка* полишає світові, а саме: поступ її результатів. Внаслідок комплексного характеру цих результатів — тих, що задовольняють людське прагнення комфорту, і тих, що визначають людське становище — можна тільки стверджувати, що декого з людей вони зроблять моральнішими, а декого — аморальнішими. Інколи навіть траплятиметься так, що на одних і тих самих людей ці результати впливатимуть і позитивно, і негативно — і я не насмівся б обчислювати співвідношення між цими впливами. Не викликає сумнівів тільки сама амбівалентність. Однак якщо тривалий процес технологічного перетворення умов та звичок життя спричинить типологічне перетворення “людини” (найпластичнішої з істот), то ця, цілком імовірна, метаморфоза навряд чи спрямовуватиме людство до етично-утопічного ідеалу. Надзвичайний вульгаризм технологічного щастя робить це просто неможливим. (Ми вже не говоримо про грандіозну дискримінацію індивіда масовим (фактичним і психологічним) примусом технологічного ладу як такого.)

4. Про моральність суспільних інституцій

Якщо ми могли однозначно вести мову про поступ (навіть потенційно нескінченний) у науці та техніці — цих мало не єдиних сферах перманентного анти-ентропійного руху, в яких наступна стадія завжди переважає попередню, — то в царині суспільно-політичного ладу, який набагато тісніше пов’язаний зі сферою етичного (і до останнього часу був суттєвішим джерелом історії), картина стає менш ясною. Справді, роздуми про неї спокушатимуть нас до того, щоб вважати за правило таку ось обставину: що ближче певні складові колективного життя стоять до етичної сфери, то менше вони дотичні до “поступу” як природної форми розвитку. Безперечно, етично нейтральне, що його вимірюють суто за “предметними” критеріями, за якими “більше” вважають “кра-

шим”, ліпше пристосовується до кумулятивного вдосконалення. Коротко кажучи: “Бути спроможним” краще, ніж просто “бути” (das “Können” besser als das “Sein”). Проте існують ліпші державні, господарські та соціальні організації; крім того, що вони самі по собі є більш чи менш етичними, тобто їх більшою чи меншою мірою можна оцінити за етичними нормами, вони встановлюють ліпші або гірші умови для етичного буття, тобто для “чеснот” їхніх членів.

а. Негативні моральні наслідки деспотії

Те, що ці обидва моменти пов’язані одне з одним, не є без подальшого аналізу очевидним. Найшвидше це виявляється за найгірших умов: деспотичний режим, який за своєю суттю суперечить певним етичним цінностям, спотворює (хоч і по-різному) і можновладця, і його жертву. (Ці дві ролі, між іншим, цілком можуть поєднуватися в одній і тій самій особі.) Прагнення зостатися за такого режиму чистим вимагає екстраординарних чеснот — більших за ті, що їх можна сподіватися від пересічної людини та вимагати від будь-кого. Попередній історичний процес дає надзвичайно правдиві приклади того, якої величі може сягнути “людина” (без яких про цю велич ми абсолютно нічого не знали б), і на ці приклади неодмінно варто зважати; проте ніхто залдя таких дорогих чеснот мучеництва не виправдає обставин, які спонукають до їхнього прояву. Цілком навпаки: ці приклади радше спонукають нас прагнути ситуації, яка не потребувала б таких жертв. (Платон намагався віднайти державу, в якій Сократові не довелося б умирати.) Чеснота може й не бути легкою, проте її ціна має бути для більшості не надто високою та недосяжною. Хотілося б також, щоб ми сприймали її світло як *найкраще само по собі*, а не як маленький промінь на тлі темряви вад, хоча тоді воно сяяло б найяскравіше й навіть сягало б неземного блиску. Проте тут ідеться про більшість, а не про меншість — про звичайність незлічених членів суспільності (Gemeinwesens) (із цим бо тільки й має справу *утопія*). Та це й означає, що, як тільки з’являються люди, їхні чесноти слід заохочувати і не можна чинити їм перешкод. Проте аж ніяк не можна заохочувати *нечестя*:

деспотії, і особливо тоталітарні деспотії, плекають у тих, хто володарює, сваволлю та жорстокість, а у підвладних їм — малодушність, лицемірство, наклепництво, готовність до зради, брак чулості або принаймні фаталістичну байдужість — тобто усі моральні вади, що їх виховує почуття страху та прагнення будь-що вижити. І там, де ці риси — не вади, а радше спричинені обставинами прояви слабкості, про які сторонній спостерігач не в змозі судити, вони все-таки постають принаймні негативними та ганебними аспектами людської природи; в таких суспільствах людина, долучаючись до них, матиме зиск; натомість, якщо вона буде морально вищою, її тяжко покарають. Щоправда, аж ніяк не можна стверджувати, що з цієї причини поява кращих особистостей стає неможливою (їхня поява — щоразу вражаючий досвід століть, і нашого не в останню чергу). Ця жертва ніколи не марна, адже вона, якщо про неї знатимуть, рятує нашу віру в людину. Однак цей подарунок, що його тиранія мимохіть шле сповненому сумнівів людству, аж ніяк не може зняти з неї провини.

в. Негативні моральні наслідки економічної експлуатації

Те, що ми продемонстрували на матеріалі політичної деспотії, слушне також і для інших інституціональних аспектів суспільства: вони створюють моральні умови, які можуть бути корисними або, найчастіше, згубними для етики особистості. Звернімося, наприклад, до *економічного ладу*; завдяки йому ми наблизимося до аргументу марксистської утопії, в якому йдеться не про “свободу”, а про дещо цілком інше. Якщо ми звернемося до головного терміну марксистської критики капіталізму, то побачимо, що, за її положеннями, відносини *експлуатації* самі по собі аморальні; негативними в моральному розумінні є також і їхні наслідки; щоправда, тут ідеться також про наслідки як щодо тих, хто має від цих відносин зиск, так і щодо тих, хто від них страждає. Експлуататори винні вже тому, що вони є експлуататорами, однак вони потерпають від того, що ніхто з них не усвідомлює провини за свої постійні вчинки, що вже саме

по собі є моральним спотворенням бездушності й нечистого сумління, без яких вони не могли б успішно відігравати своїх ролей. В інших аспектах їхнього особистого життя вони можуть бути бездоганними; цілком імовірно, що це співчутливі люди, хоча їхнє співчуття досить приховане. У сфері підприємництва існують властиві саме їй чесноти; проте за умов, які з самого початку морально спотворені, мета, досягненню якої ці чесноти сприяють, забруднює навіть їх. Сократівський вислів, що людина, яка чинить зло, шкодить передусім сама собі, спотворюючи власну душу, можна застосувати також і до “експлуататора” — навіть якщо його вади спричинені належністю до певного класу, тобто з’являються не з його власної волі. Зменшивши як слід індивідуальність провини, можна сказати, що, спричинивши загальне спотворення соціальних ролей, *система* є з морального погляду згубною для тих, хто має від неї зиск.

Однак яким є становище експлуатованих? Чи спотворює їхній соціальний статус їхні душі? Чи зазнає втрат їхній етичний потенціал внаслідок тих дій, до яких стосовно них вдаються? Це запитання, розглядаючи які можна і недооцінити, і переоцінити чинник моральної свободи, що здатен піднести особистість над обставинами, які тиснуть на неї. Тут багато що залежить від ступеню — не так самої несправедливості, як її об’єктивних наслідків: за межами певної міри немає вже жодного сумніву, що вони позбавляють свої жертви їхньої внутрішньої свободи. Сократ вважав, що для самого суб’єкта чинити несправедливість — гірше, ніж її зазнавати. Якщо йдеться тільки про “несправедливість”, то ця теза цілком слушна (хоча, долучаючи до нашого аналізу психологію, слід вірити радше Ніцше, а не Сократу). Проте об’єктивізована несправедливість витворює нову каузальність, і ми ставимо запитання саме про її згубний вплив на моральність експлуатованої частини суспільства. На відміну від Сократа, ми питаємо не про окремі дії, які тут чи там дехто може чинити чи зазнавати, а про перманентні наслідки, що їх зазнають жертви несправедливої *системи*. (Ми повинні їх знати, щоб бути спроможними уявити собі ефект системних змін.) Головна проблема полягає в тім, що ці наслідки

визначають усі обставини життя — аж до найдрібніших фізичних потреб; під їхнім щоденним диктатом відсувається на задній план навіть відчуття несправедливості. Доба раннього індустріального капіталізму продемонструвала нам, що несправедливий розподіл життєвих благ — об'єктивний та тривалий наслідок економічної експлуатації — може спричинитися до погіршення найжалюгідніших умов життя зuboжілої більшості і не залишити місця нічому іншому⁶. Це, зрозуміло, спотворює людину, призводить до подальшого зuboжіння тих, чиє становище й без того жалюгідне, та морально нівечить людей. Наслідки, до яких за умов політичної деспотії призводять насильство та страх, спричинені матеріальними нестатками та тим, що вони породили: там, де вони не притлумлюють почуття “чесноти”, вони роблять її ціну занадто високою. На гадку спадають слова Бертольта Брехта: “Спершу — харчі, а потім — мораль”; чи його фраза “Обставини, на жаль, не ті”.⁷ До філософії влади “обставин” та обумовленості “моралі”, що міститься в цих словах, ми ще повернемося, оскільки цей момент стане важливим для нас задля просування від негативного характеру аналізу утопії до її позитивного змісту (цієї проблеми ми зараз не порушуватимемо). Тут ми, не торкаючись очевидності крайнього випадку, коли тваринне та негідне не терпить біля себе жодної людської гідності, без сумніву, тільки маємо констатувати, що поганий економічний, як і політичний, лад також може перешкоджати індивідам простувати до кращого в будь-яких його проявах. І нам навряд чи слід зупинятися на питанні, яку можливість цей лад все-таки може залишити для дива душі. Негативна відповідь очевидна.

***с. “Добра держава”: політична свобода
та моральність громадянського суспільства***

Проте чи існує позитивна? Тобто: що добра економічна та політична організація суспільства, “добра держава”, породжує також добрих людей? Що усунення перешкод, і особливо першої, призводить до піднесення моральності — тобто дарує суспільству не тільки “харчі”, а й “мораль”? Чи стане людина доброю, якщо її полишити самій собі? (Ці запитан-

ня не цілком ідентичні: “породити” та “полишити самій собі” — не одне й те саме.) Тут ми входимо до сфери меншої вірогідності. Незмінність долі етики в тім, що негативне набагато зрозуміліше за позитивне. Поки що зауважимо, що жоден скепсис, до якого ми вдаємося, не знімає з нас обов’язку усунути гірші відносини і змінити їх, тією мірою, якою ми на це здатні, на кращі. Ганебне з етичного погляду слід ліквідувати — навіть якщо ми не знаємо, чим саме зможемо його замінити. Тож для цього обов’язку сумніви або, навпаки, переконання щодо того, що від людини варто принаймні очікувати, не мають аніякого значення. Вони відтак відіграють значну роль для утопії — як і для величних цілепокладань, чий прозріння, як саме поліпшити становище людства, виходять з розуміння його гіркого становища. Нам слід тут знову поставити давнє запитання про відносини між доброю державою та добрими громадянами.

Пригадаймо радикальну думку Канта, що найкращою державою є та, яка, складаючись навіть із самих чортів, функціонувала б добре, причому (на відміну від держави у політичній теорії Гоббса) за законами свободи⁸. Вона була б найліпшою навіть для янголів. Інакше кажучи, такий державний устрій самий по собі був би етично індиферентним. Ця теорія стає у відчутну опозицію до політичних вчень античності, за якими добра держава має бути місцем рясного зростання *чеснот* її громадян, від яких, своєю чергою, залежить її власний розквіт. Держава може бути доброю лише тією мірою, якою добрими є її громадяни — і при цьому йдеться не тільки про якість громадської поведінки. (Звідси, наприклад, офіційний контроль за звичаями у республіканському Римі — контроль, що сягав навіть сфери домашнього господарства.) Натомість у модерній політичній думці від часів Макіавеллі класична ідея про державу як “моральне утворення” чимдалі зникає — хоч інколи засвідчує своє існування (Гегель!) і раз у раз виринає в часи республікансько-революційного натхнення, являючи себе під гаслом “громадянських чеснот” (якими має бути прикрашена ідея свободи). Панівною структурою у західному світі стала ліберальна, за якою держава тлумачиться як інституція, чия мета полягає у захисті безпе-

ки громадян, і яка водночас залишає широкий простір для вільної гри сил у її межах; і тією мірою, якою це можливо, майже не втручається до приватного життя громадян. Ідея прав, які слід оберігати, залишає в затінку ідею обов'язків, яких слід вимагати; все, що не заборонене, — дозволене, і дотримання законів полягає в тім, щоб не переступати певні межі. Держава втручається тільки за ситуації, коли хтось за ці рамки виходить. Характер поведінки та вчинків індивідів у межах публічно захищеного вільного простору їхнього існування — це справа їх самих, а не уряду. Тож найліпша держава — та, існування якої громадяни помічають щонайменше (“держава як нічний сторож”). Натомість комуністичне суспільство, в якому суспільні інтереси, пристосування до них та вимоги щодо них проймають життя кожного індивіда (насправді досі, мабуть, тільки ізраїльський кібуц є промовистим прикладом *en miniature**), немовби прагне повернутися до політичного ідеалу античності.

Нам не треба вибирати між цима двома абстракціями. Адже нас цікавить не те, як суспільна система тлумачить себе, а те, що вона насправді здійснює, тобто стимулює вона життя своїх членів до добра чи до зла. А сказане нами про негативні наслідки деспотичних режимів, засвідчує принаймні, що вільні режими кращі *тому*, що уникають *цих* причин морального занепаду. Якщо абстрагуватися від цієї досить-таки банальної тези, можна зауважити, що ці режими, своєю чергою, сповнені проблем, і головною з них є заплутаність самої свободи, яка не є свободою до самого лише добра. Будь-яке поширення свободи є ризикованою ставкою на те, що її добре застосування переважатиме зле, і тільки той вважатиме цей результат вірогідним, хто переконаний у вродженій позитивності людини. Людина, яка цю думку не обстоює, мусить все-таки погодитися на ризик гарантувати свободу, оскільки сама по собі вона є етичною цінністю, ціна якої досить висока. Проте яка саме? На це запитання немає жодного апріорного рецепту, і нашу відповідь повинні щоразу, відповідно до обставин, спрямовувати почуття відповідально-

* в мініатюрі (фр.)

сті та мудра інтуїція. Загалом у цих ситуаціях слід давати слово нашому знанню *post factum*, оскільки тільки випробування першого ризику відкриває подальші. Принаймні ліберальна система допускає ті чесноти, які зростають та існують тільки за умов свободи; і посідання цих чеснот стоїть загалом вище за уникнення обумовлених тією самою свободою моральних вад, яким неліберальна система може щось протиставити. Врешті, вкрай важливим для оцінки цих політичних систем є те, що ризик поводитися незалежно й узгоджувати свої вчинки з власним судженням сам по собі є чеснотою і личить людині більше, ніж почуття захищеності, що його має громадянин суспільства з тотальною регламентацією. Можна також додати (звісна річ, з боку західного світу з властивою йому упередженістю), що, виходячи з етичних засад, ліберальній системі слід в усіх сферах людської діяльності (тією мірою, якою вона спроможеться тримати себе у належних межах) віддати перевагу над неліберальною, навіть якщо ця остання може краще або певніше задовольнити деякі важливі людські інтереси. Те саме можна сказати й про інші альтернативи. Правова держава краща за ту, в якій панує сваволя; рівність перед законом краща за нерівність; право за заслугами ліпше за право за походженням; відкритий доступ до того, щоб заслужити це право, ліпший, ніж привілеї, якими користуються обрані; мати право вибору у власних справах та спільно вирішувати справи громадські краще, ніж віддавати все в руки посадовця; індивідуальна розмаїтість ліпша за колективну гомогенність; тож і толерантність у стосунках з іншим краща за примусовий конформізм — і т.д. і т.ін. Те, що у цій досить-таки тривіальній низці порівнянь ми назвали “кращим”, може бути ліпшим також і в технічному розумінні, тобто бути придатнішим до виконання соціальних завдань, що їх поставлено громадському устрою — а відтак системи урядування можуть бути успішнішими. Можуть, але не мусять. Ми наголосили на тім, що ліберальні системи врядування з етичного погляду вищі за своїх візаві, проте, ймовірно, в дечому програватимуть їм в аспекті відлагодженості функціонування соціальних механізмів. Тож можна без сумніву, навіть не визначаючи поняття “добро”, ствер-

джувати, що *існують* кращі та гірші (в етичному розумінні) соціальні системи; і оскільки кращі (правова держава, поширення громадських свобод тощо) є наслідком розвитку та досить часто — тривалих зусиль, тож принаймні історично з'явилися *пізніше* за інших, то в цій ситуації говорити про поступ цілком можливо. Проте ми повинні додати, що їхня перевага — відповідно до критеріїв, за якими ми оцінювали системи врядування — аж ніяк не гарантує їхньої довговічності; натомість у своєму зародку *ці* переваги містять суперечності, внутрішні кризові моменти, можливу деградацію і навіть перспективи перетворитися на цілком протилежний суспільний лад. (Навряд чи таке перетворення можна було б назвати занепадом, адже нова тиранія міститиме цілком нові, “прогресивні” риси.) Одним словом, етично позитивні суспільні системи водночас досить *амбівалентні* і вже через це абсолютно непридатні стати “утопічною” моделлю, найперша *формальна* вимога до якої полягає в гарантії довговічності її змістової характеристики. Коли ми поміркуємо над жахливими “перетвореннями” на найпрогресивнішому шаблі, то стає очевидним, що наступні стадії *навряд чи* будуть кращими, навіть якщо технічний поступ давав би їм змогу підсилити засоби своєї могутності і в такий спосіб перевершити попередні здобутки.

d. Компромісний характер ліберальних систем

Однак, продовживши попередні роздуми за схемою “А краще, ніж В”, висуваючи при цьому не менш переконливі аргументи, кожен легко зможе пересвідчитися, що вказана нами бажана система навряд чи за своїм змістом втілює, так би мовити, “ідеал” чистої бажаності. Тож продовжимо список: особиста та громадська певність краща за непевність, міцність наявного ладу ліпша за його млявість, примусова сила його законів (вважаймо, що ці закони добрі) ліпша за можливість їх обминати; ефективність поліції та юстиції краща за неефективність, яку спричинює занадта увага до індивідуальних прав та свобод. І далі, якщо вийти за межі комплексу “закону та ладу”, залишаючись водночас у межах принципу “певності”: гарантувати законом задоволен-

ня основних потреб загалу краще, ніж сприяти поневірянням та злидням, спричиненим примхами економічного життя, тож громадсько регульований розподіл суспільних надбань (зокрема й нематеріальних — на кшталт систем охорони здоров'я, освіти, виховання і працевлаштування) кращий, ніж рішення необмеженої конкуренції, і тому “державна добробуту” ліпша, ніж індивідуалістична система так званого вільного ринку, яка функціонує за принципом “пливи або потонеш” — і т.ін. Для всіх цих понять (*серед яких і блага першого списку*) слушне загальне правило: *стабільність ліпша за нестабільність*. Можна відразу побачити, що специфіка феноменів, які містяться в обох очевидних низках порівняння, полягає в тім, що здобути їх однаковою мірою неможливо; й навіть більше: деякі блага з одного боку можна набути тільки за рахунок благ з іншого, тож за цієї ситуації найліпшим є рівновага та компроміс між тими моментами, яких у їхніх граничних можливостях поєднати не можна. Саме на цю рівновагу можна реально сподіватися. Як це завжди трапляється насправді, тут панує принцип “доповнювальності”. Найчастіше ліберальні системи сформовані на засадах компромісу (*це зумовлено самою їхньою природою*), оскільки вони повинні балансувати між внутрішньою загрозою аномії та зовнішньою небезпекою зарадити труднощам, вдаючись до насильства (егалітарного чи ні). Однак подібний компроміс, відповідно до його власної суті, є чимось недовершеним; крім того, через свободу, що є його передумовою, він досить мінливий і тому повсякчас породжує нові ситуації, до яких треба пристосовуватися. Тож “стабільність” раз і назавжди перестає бути справою ліберального врядування. Однак утопія за своїм темпераментом аж ніяк не схильна до компромісів, внутрішньої недосконалості, напівзвершень та нестабільності. І оскільки внутрішня нездатність до компромісу змушує утопічне мислення пристати тільки на одну з опозиційних сторін, то кожен *реалістичний* утопізм змушений буде це зробити. Він матиме стати на бік колективу проти індивіда або що, тобто на бік того, що з іншої перспективи видаватиметься сповненим вад. Зрозуміло, той факт, що таке врядування вважає

ціну індивідуальної свободи, сплачуваної за здобутки цієї суспільної системи, не надто високою, розглядаючи її лише як ілюзію (“буржуазну упередженість”), аж ніяк не перешкоджає нам висловлювати таку оцінку.

5. Про різновиди утопії

а. Держава ідеальна і держава, найкраща з можливих

Проте, вдавшись до принципу доповнювальності, ми можемо побачити, що слід було б розрізнити два різні уявлення про найкращу державу. Одне з них передбачає державний устрій, який за своєю ідеєю, тобто, сам по собі й для себе, без огляду на можливість його реалізації й тільки відповідно до бажаного образу людського щастя, є найбажанішим устроєм, що його можна вільно вигадати. Натомість інше уявлення передбачає державу, найкращу *серед усіх можливих*, яку можна втілити за реальних умов, враховуючи ті межі, що їх ставить природа та недосконалість людей — які є не янголами, проте й не дияволами. Обидві моделі людської фантазії, тобто обидві “утопії”, можна спроектувати для наочного споглядання; тоді перша виблискувала б у всій своїй незатьмареній ідеальній позитивності, другу б, на жаль, затіняли недовершеність людини і природи. Іншими словами, “думки одна з одною легко уживаються, а речі в просторі боляче стикаються”. Однак закони “простору” можна врахувати думкою; тоді ми стоїмо перед іншим типом утопії. Перша модель — є дослівною “у-топією” ([буттям]-ніде), тобто примарою вільної фантазії та вільної думки; інша, чийм найпершим величним прикладом є Платонова “Держава”, також є “утопією” — в тому розумінні, що, хоч її дійсне *буття* (Wirklichsein) можливе, її *здійснення* (Wirklichwerden) потребує такого збігу щасливих обставин у сплутаному потоці людських справ, що на них годі сподіватися. (Шанси утримати ці щасливі обставини — якби неймовірні події все-таки здійснилися — були б кращими, проте тривалий термін їхнього існування навряд чи можна гарантувати.) Однак для себе модель має бути реалістичною, тобто її існування у світі має бути можливим; і оскільки утопія враховує межі люди-

ни, а з іншого боку, непевна ставка на свободу, відповідно до її завдання (яке передбачає тривалу життєву певність) завжди триватиме, то утопія, зрозуміло, міститиме у собі домішки авторитарних та патерналістських елементів (для цього й сьогодні стали б у пригоді кілька видів покарань, які запропонував Платон). Ця модель залишається “утопією” у властивому значенні цього слова, оскільки вона не осмислюється як план політичної дії, якщо не брати до уваги чинника неймовірного та непередбаченого впливові “щасливого випадку”. Проте, набираючи статусу основної моделі цілком здійсненого предмета політичного прагнення, вона, на відміну від решти, перестає бути “довільною” і може бути навіть тим образом, що поведе політичну практику хибним шляхом.

б. Новації марксистської утопії

Проте наші модерні утопісти не підходять під цю рубрику. *Свою* утопію вони цілком серйозно прагнуть *здійснити*; на їхню думку, відтепер завдяки історії утопія може стати предметом сподівань та прагнень, хоча досі вона ніколи не мала такого статусу. Тож оскільки йдеться не про захмарний образ, що його витворила уява та який прагнуть втілити утопісти, варто було б триматися думки, що вони пропонують певну “утопію” іншого типу. Ідеться про реалізм тих, хто менш за все бажав би бути “ідеалістами” і передусім реалістами іншого штибу. Тож третя, цілковито нова, сила (поза межами цих домарксистських альтернатив) стала особливістю революційного утопізму сучасності, до висвітлення якого ми зараз і перейдемо.

Марксистки можуть закинути нашим попереднім роздумам про утопію два зауваження: що ми не звернули увагу на *революцію*; і що ми не врахували її безпрецедентної *новації*: вона породжує рівність людей, і тому будь-які аналогії з минулим утрачають свій сенс. Вони могли б сказати, що в нашій ситуації *здійснення* утопічної ідеї — усупільненого виробництва у безкласовому суспільстві — навряд чи можна довірити “розвитку” та його іманентному прогресивному напрямку. Незважаючи на те, що попередня історія діалектично підготовляє та уможлиблює це здійснення, для вирішального по-

вороту все-таки потрібна революція: свідоме та насильницьке втручання в плін історії, тож, зрештою, людське — грандіозне за своїми масштабами — мистецтво взяти ситуацію в руки і витворити цілком нову. Тому нове становище, хоч і найвищою мірою відповідатиме “людині”, буде штучним витвором. По-друге, цей витвір буде такою новацією щодо умов людського існування і так вивільнюватиме прихований людський потенціал, що будь-яке порівняння з минулим втратить свою значущість, а вся історія стане лише бляклою передісторією. Революція є початком автентичної історії людства, а отже, й історії “автентичної людини”. Про те, якого вигляду набуде ця “автентичність”, тобто якого вигляду набуде її зміст, який ще має виявити себе, з позицій неавтентичного соціального устрою, в якому ми живемо, нічого не можна сказати. Два твердження все-таки можна висвітлити: по-перше, негативно, що заперечення проти утопії, які досі ґрунтувалися на специфіці відомих нам характеристик людської “природи”, втратили свій сенс, оскільки сама “природа” досі була лише продуктом обставин, що їх людство долає в утопії; і, позитивно, що, оскільки ті обставини лише спотворювали людину і перешкоджали її автентичному розвитку, устрій (Zustand), що їх позбувся, вивільнює саму людину й повертає її до себе самої неспотвореною. Тож істинна людська історія, яка тільки-но починається, є історією першого досягнення свободи. І ми — з вірою в нову людину — чекаємо на її непрогнозоване змістовне наповнення.

6 КРИТИКА УТОПІЇ ТА ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Темою цього розділу є те, що було висловлено у завершальних положеннях попереднього. Вони проголошують: те, що досі тлумачилось як природа людини, було продуктом стримувальних і спотворювальних обставин; тільки за умов безкласового суспільства автентична природа людини зможе розкритися, і з її “царством свободи” вперше розпочнеться й справжня людська історія. Досі щось подібне поставало тільки у вигляді релігійної віри: як месіанське преображення людини, і навіть природи, з приходом месії або з “другим пришестям” Сина Божого, як друге, вільне від гріха, творення на завершення першого; як “новий Адам”, який постав із падіння старого, застрахований від повторного падіння; як *imago Dei**, у своїй чистоті нарешті й остаточно втілений на землі. У релігійній есхатології нічого більше не сказано про нові обставини (якщо ми абстрагуємося від поетичного змалювання єврейськими пророками загального миру). Натомість *секуляризована* есхатологія нового Адама повинна була замінити божественне чудотворення, що є джерелом преображення, іманентними світові чинниками, і такими чинниками вона вважає зовнішні умови людського життя, які завдяки усупільненню виробництва можна відповідним чином сформувати. Витворення таких умов і є завданням революції, яка відіграє тут роль божественного втручання, натомість усе інше має бути підпорядковане її остаточному результату. Революція творить чудо преображення без сходження Святого Духа. Таким чином, усе обертається докола революції та її етапів, отже, концентрується на процесі її здійснення. На противагу раннім утопіям тут ідеться про *настання*, а не *буття* утопії. Натомість про це *буття* марксизм нічого не говорить. У марксистському вченні *буття* так само невизначене, як і Царство Боже в релігійній есхатології, — крім того, що там ідеться про *щезнення* гріха, а тут — зла класового суспільства. Тобто *буття* визначається суто негативно. Позитивний зміст нового становища цілком слушно ані в марксизмі, ані в релігійній есхатології не проектується за певним уявним образом¹, що було головною справою домарксистських утопій, у яких, з іншого боку, уявлення про “настання” було доволі невираз-

* образ Божий (лат.)

ним. Це справді новація марксистського утопізму, і одна з його прикмет, яка характеризує марксизм як успадковану від релігії секуляризовану есхатологію. (Іншою такою прикметою є вчення про “гріховність”, тобто про те, що уся дотеперішня історія є лише попереднім щаблем для майбутньої.) Та хіба можна висувати претензії до віри! Вірою в Бога, коли вже вона існує, можна також “сліпо”, тобто без уявлення про те, що насправді має бути кращим, цілком виправдати спричинене Ним майбутнє преображення людини і задля цього прийняти “пологові перейми месії”, конвульсії кінця світу. В геть невідомому володарює сама тільки віра, і з нею тут не посперечаєшся. Проте там, де “пологові перейми” є справою людей, тобто там, де йдеться про світову революцію та її результат — безкласове суспільство, яке повинно складатися з тієї самої й цілком відомої матерії нашого світу, віра щодо її священної каузальності, яка тлумачиться вже як суто земна справа, має підлягати земній перевірці. Від “невидимості” трансцендентного дива не можна вимагати обіцяного ним прийдешнього, оскільки ми його самі повинні започаткувати. Проте “видимість” ставить недоречне в релігійній есхатології запитання про ціну.

Віра, яка потребує перевірки і яка здатна бути перевіреною, є багатогранною: це передусім віра в “силу обставин”, а також у те, що “людина” є цілковитим продуктом цих обставин; далі, що можуть існувати з багатьох поглядів кращі або безумовно кращі обставини — такі, які містять у собі саме *тільки* щастя; далі, що поставлена в ці обставини людина буде доброю тією мірою, якою вони це їй дозволять; і нарешті, що цієї доброї людини ніколи ще не було, оскільки вона за колишніх обставин не *могла* бути — що “автентична людина” дотепер ще не з’явилась. Останній пункт — це наша трагедія, оскільки пафос марксистської утопії пов’язаний не з намірами звичайного поліпшення кричущих обставин, усунення несправедливості та злиднів (для цього існує безліч реформістських програм), а з обіцянкою величного *перетворення людини* невідомими досі обставинами. Цей факт мав вирішальний вплив на вибір того, на що можна було зважитись, виходячи з такої надзвичайної перспективи.

I. ЗНЕДОЛЕНІ ЦІЄЇ ЗЕМЛІ І СВІТОВА РЕВОЛЮЦІЯ

Слід зауважити (і це стане нам у пригоді для аналізу утопічного мислення), що “велич” революційних цілей недостатня, щоб зрушити маси, на які від самого початку й був розрахований їхній заклик, тобто урухомити знедолений і (згідно з теорією) приречений на подальше зубожіння промисловий пролетаріат, що живе в умовах капіталістичного суспільства, яке (завдяки тому ж таки пролетаріату) стає дедалі багатшим. “Знедоленим цією землею”, яким “немає чого втрачати, крім своїх кайданів”, не потрібна жодна мрія про нову людину або якийсь там небесний рай на землі, щоб прагнути досягти *визволення* зі свого жахливого становища в новому становищі розподілу й соціалізації, що усвідомлюється як можливе і вартє спільних прагнень. Визволення як таке є мрією знедолених, і будь-яке наближення до рівня забезпечення експлуататорів, отримання законної частки в їхньому багатстві, яке до того ж створене експлуатованими, могло б сприйматися знедоленими як найсміливіша “утопія”. І все-таки вона була б цілком достатньою для спроби зробити революцію. Навіть коли ця спроба зазнає поразки, людству не буде гірше, а в разі її успіху — тільки ліпше, — байдуже, чи буде “добре” остаточно і чи в усьому. До цього могутнього локомотиву злиденності — прагнення страждання звільнитися від самого себе — і могли звертатися ідеологи соціалістичної революції, хоч їхня мета сягала далеко за ці межі. Слід тільки додати, що згідно з усіма людськими нормами, моральними і прагматичними, цей мотив, за умови, коли не існує іншого шляху до його задоволення, цілком достатній, щоб виправдати насильницький переворот.

1. Зміна ситуації “класової боротьби” за умов нового планетарного розподілу зубожіння

Це й сьогодні є значущим для “знедолених цієї землі”. Проте, як групові й масові феномени, вони існують не в межах розвинених індустріальних країн (на капіталістичному “Заході”, мабуть, ще менше, ніж на комуністичному “Сході”), а поза ними — в недорозвинених, постколоніальних країнах так званого “третього світу”, тобто як зубожілі *народи*, а не як пригноблені класи економічно розвинених суспільств². Це змінює вихідну позицію і сенс революції, що проповідується в марксизмі, адже тепер вона постає у вигляді “світової революції” в суттєво іншому, *неполітичному* розумінні.

а. Умиротворення західного “індустріального пролетаріату”

У розвинених країнах, які пожинають урожай технологічного промислового піднесення, становище пролетаріату, обумовлене диким ринком, як відомо, відійшло в минуле. Там, де домовляються могутні профспілки і налаштований на порозуміння “менеджмент”, уже не може бути й мови про односторонню експлуатацію, хоча й залишається нерівність переваг, за які врешті-решт і ведуться торги. Нормативно врегульована боротьба за владу з приблизно урівноваженим співвідношенням сил вирішує проблему розподілу прибутку в бізнесі і тим самим — остаточного розподілу соціального продукту в цілому. Якщо переговори не спрацьовують, то страйк (знову ж таки мирний) охоплює не тільки безпосередніх суперників, а й широкі сектори економіки, а коли це стосується життєво важливих служб, то й усю громадськість як свого заручника, і часто-густо “капітал” змушений тут іти на поступки. Економічна класова користь цього “реформістського” розвитку, що її, з іншого боку, отримують коли завдяки примусу, а коли й завдяки власному здоровому глузду (і навіть моралі), і яка в політичному сенсі гарантована правом, відома: життєвий рівень робітника на сьогоднішньому капіталістичному Заході, з огляду на спожив-

чі блага та умови і тривалість праці, перевищує життєвий стандарт більшості скромних бюргерів та селян минулого настільки, що годі й казати про його пролетаризацію³. Отож жертвам раннього нещадного капіталізму сьогоднішнє становище здалося б просто раєм. Навряд чи вони сподівалися б більшого від революції. До того ж “соціалістичні” аспекти соціального благополуччя, такі як охорона здоров’я та пенсійне забезпечення, усувають левову частку колишнього незабезпеченого існування. У межах цього світу щезає характерна для минулого суперечність “моралі” і “харчів” як колективної долі людей⁴. Відтак плодами цього (загалом мирного) процесу користуються і трудящі класи “Заходу”, які тепер уже зацікавлені в існуванні системи, інтегруються в її функціональний механізм, стаючи в такий спосіб несумісними з революцією. Тож злиденність пригноблених класів уже не призводить до революції. Її справжні прибічники, які вже не переймаються завданням звичайного “поліпшення” становища підопічного їм класу, радше викриваючи це поліпшення як “підкуп”, справедливо розглядають “ревізіонізм” (= реформізм) як свого найзапеклішого ворога. Тим значнішу роль у їхньому прагненні відіграє автентична “утопія”, яка тепер постає справою маргінальної еліти радикальних ідеалістів з привілейованих верств суспільства і за іронією долі дістає мізерний суспільний резонанс серед імовірних об’єктів своєї місії. Її природних тактичних союзників сьогодні слід шукати десь в іншому місці — серед “знедолених цієї землі” в інших частинах світу. Звісно, останнім властиве не передчасне умиротворення через поліпшення становища, а мобілізація їхнього невгамовного революційного потенціалу, а цьому й має слугувати справжній утопізм, неукорінений у власній країні. Проте більш-менш вдале умиротворення у власній країні достатку, що було до певної міри доєхатологічною перемогою її справи, оскільки без загрози революції ця справа не була б виконана (їй, звісно, сприяла та сила переконання, що її має етичне красномовство) засвідчує, що можна досягти неутопічних, цілком раціональних елементів первісної концепції за допомогою неревольюційних, поступових трансформацій панівної системи, в цілому розвива-

ючись у “соціалістичному напрямі”⁵. Структурні конвергенції трансформованого “капіталізму” з теперішніми “комунізмами”, що народилися внаслідок революцій, проте все ще є доутопічними, стали досить помітним явищем. Хоч би там що, а зростаюча соціалізація у модерній державі добробуту, в рухливій рівновазі з принципами свободи (та нерозумними потребами) видається універсальним напрямом розвитку для суспільств Заходу. Усе це надто далеке від довершеності, однак довершеність — це тільки утопія.

в. Класова боротьба як боротьба націй

Але знедолених цієї землі, для яких марксистська революція так само потрібна, як вода для млина (або гніт для вибуху), це не стосується. Як уже говорилося, ідеться про геть зубожілі народні маси “нерозвиненої” частини світу, в межах якої хоча ще й існують поневолені класи, проте бідність у цілому є настільки великою і настільки ендегенною, що й усунення слабкого місцевого паразитуючого вищого “класу” у цьому становищі мало що змінило б. В цілому вони є “пригнобленими класами” у глобальній ієрархії могутності й багатства, і їхня “класова боротьба” неодмінно має бути перенесена в інтернаціональну площину. Відтак їхню спонукувану злиденністю рушійну силу можна було б, виходячи за межі їхніх безпосередніх бажань, використати для пов’язаної зі світовою революцією утопії. Та й тут знову ж таки можна було б мобілізувати усі філантропічні інстинкти та інстинкти справедливості у привілейованому таборі, які самі по собі не мають нічого спільного з утопічними прагненнями. Однак становище тут принципово інше, ніж у внутрішній класовій боротьбі на національній сцені, тобто в межах одного й того самого у функціональному та територіальному сенсі суспільства. Усе тут набагато опосередкованіше й набагато заплутаніше. Про провину експлуатації привілейованими націями (“економічний імперіалізм”) можна говорити тільки частково. Неласка природи доклала тут своїх зусиль, а історично-антропологічна своєрідність за умови віддаленості від цивілізаційного прогресу також зробила свій внесок (ця своєрідність, відтворюючись, як це властиво для

таких відносин, зі свого боку, знову ж таки не є результатом прогресу). Оскільки *етика* повинна певною мірою мотивувати взаємодопомогу зовні, то має йтися про добровільнішу, милосерднішу й водночас гнучкішу взаємодопомогу, ніж та, що здійснюється у власному домі під знаком доконечної співвідповідальності, справедливості й добросусідства. Що стосується безпосередньої апеляції бідності до людяності, то внаслідок великої дистанції люди цілком можуть дати померти з голоду далеким народам, тимчасом, як голод когось із ближніх не давав би спокою. Цілком легітимна теза “charity begins at home”^{*} легко призводить до того, що милосердя цим домом і закінчується; тож безпосереднє відчуття відповідальності обмежується ближнім. Принаймні так відбувається за індивідуальною психологією. Для групи, політичної спільноти, від якої навряд чи можна очікувати високого альтруїзму, а такі риси мають належати суб’єктові дії, усвідомлений *власний інтерес* заступає місце особистої етики; однак насправді цей інтерес вимагає не тільки паліативного полегшення чужої злиденності шляхом віддавання надлишків, а й тривалішої жертви у власному споживанні, яка має на меті усунення світової бідності як першопричини цієї злиденності. Проте чого бракує “імуцим” у національному масштабі, то це не так жертвовної доброти, як обізнаності та *далекоглядності* егоїзму, що його схильність до недалекоглядності невикорінна, оскільки він обмежується передусім живими.

Далекоглядний власний інтерес був би тут двояким; він полягав би в *à la longue*^{**} більш сприятливому зворотному впливі світового господарства на власну економіку; в уникненні вибуху злиденності в міжнародному масштабі. Останній може набути традиційної форми війни між державами (скажімо, коаліції “повсталих” бідних народів, напевне під проводом якоїсь третьої сили або принаймні озброєних нею), або, імовірніше, новоявленої національно неідентифікованої форми міжнародного тероризму для здирства данини від багатих країн для бідних. У будь-яко-

* милосердя починається вдома (англ.)

** із плином часу (фр.)

му випадку “класова війна” неминуче перетворилася б на старий тип війни між націями, а то й на війну між расами, що згодом спонукала б до національної солідарності серед злидених (включаючи і робітництво), які, так само як і симпатії, на яких вони засновані, були б придушені протилежною стороною. Насамкінець апеляція до влади мала б серйозні негативні наслідки для слабшої сторони — хоча, мабуть, епілогом у цій історії була б запізнена допомога переможців переможеним. Звісно, ми тут не можемо вдатися до справжніх передбачень. Проте накреслена в загальних рисах картина міжнародного хаосу досить страхотлива, і тому варто вважати мудру політику *конструктивної* профілактики кращою задля довгострокового власного інтересу; на її користь говорять також миролюбні, суто економічні міркування.

2. Політичні відповіді на новий характер класової боротьби

а. Глобально-конструктивна політика в національних інтересах

Однак така конструктивна політика стикається з величезними проблемами, серед яких власне політична й найголовніша полягає в тім, що питання, яким чином досягти згоди для цього у внутрішньому просторі наявних сторін, тією мірою, якою ситуація передбачає добровільність, — все ще зостається поза увагою. Що мається на увазі, коли йдеться про конструктивність? Найпростішим видається спричинене зовні надолуження всіма відсталими народами індустріальної революції (з уникненням соціальних хиб оригіналу), тобто досягнення відповідного наявного в розвинутих країнах рівня виробництва — отже, поширення на весь світ високих технологій, які досі були сконцентровані тільки там. Та ми вже зазначали, що Земля, як видно з показників навантаження, імовірно, вже не в змозі витримати такої примноженої експансії. Сьогодні ми ще не можемо сказати,

де пролягає межа, але її не слід навіть і випробувати. Альтернативою могло б бути часткове перенесення наявних потужностей зі сфери “високого тиску” до сфери “низького тиску”, аби у цілому навантаження на довкілля залишалось б у нормі. Таке встановлення балансу, метою якого є підвищення нижчого, звичайно виявляється зменшенням вищого: зменшенням виробничих потужностей з відповідним пониженням рівня споживання — і саме за такої ситуації загострюються найчильніші політичні проблеми. З об’єктивного погляду немає сумніву, що (за умови розумного споживання) у надрозвинених країнах є така частка комфорту, що її слід урізати, і яка для нас, тим більше для наших дідів і навіть батьків є завеликою; проте суб’єктивна реакція на таку вимогу без очевидної потреби є іншим боком проблеми, і для Америки, скажімо, цілком можна очікувати на спонтанний опір цим заходам (зокрема і з боку робітничого класу). Незважаючи на це, я гадаю, що рішення слід шукати саме в цьому напрямі — добровільно, якщо можна, примусово — коли конче необхідно. Ясно одне — і в цьому полягає головна проблема, — що будь-яке конструктивне рішення вимагає високого технологічного рівня (самі лише дані про сьогоденне народонаселення світу виключають повернення до колишнього становища), і зцілення від завданих довкіллю ран потребує нового технічного прогресу, отож для його захисту вже потрібна ліпша технологія. Очевидно, вона водночас прагнучиме до подальшого відсунення згаданої межі толерантності щодо природного довкілля. Проте й остання знову-таки за будь-якого успіху є межею, яку важко встановити, а відтак вона є амбівалентною і, звісно, не остаточною. Панівна тут діалектика прогресу, який для вирішення створених ним проблем змушений породжувати нові, і зрештою стає своєю власною необхідністю, є основною проблемою запитуваної нами етики відповідальності за майбутнє. Колись ідея прогресу в стосунках “людина — довкілля” витіснить “експансіоністські” цілі “гомеостатичними” (які ставитимуть перед технологією достатні для безупинного подальшого розвитку завдання). Тепер слід тільки зазначити, що в зоні, до якої ми з нашою технікою увійшли і в якій ми

маємо надалі рухатися, рішення має лежати в площині обачливості, а не надмірного багатства, і чари утопії — що і є нашою теперішньою темою — то найостанніше, що може тут задляти. Щоправда, вже це положення свідчить про те, що ми в ці чари і не віримо.

б. Насильство в ім'я утопії

Проте для прибічників утопії ситуація має зовсім інший вигляд, і жодні сумніви не зупинять, їхнє прагнення зрушити Ахерон третього світу задля світової революції. Адже, по-перше, завдяки їй можна привести “людину” до самої себе, і принципово байдуже, якою буде ціна; навіть колосальні знищення людей виправдовуватимуться у світлі хоча й болісної, але необхідної цілющої операції, якщо немає іншого шляху побудови остаточного *regnum humanum** на землі. (Все, що досі існувало, за своїми властивостями є “колишнім”, “незворотним”.) По-друге, утопічна фантазія виходить з того, що *тоді* не існуватиме теперішніх небезпек і меж технології: не тільки тому, що техніка, позбувшись ірраціональності ринкового господарства, розвиватиметься обачливіше, а й тому, що за умов утопії вона, звільнивши від соціальних стримувальних чинників свій невичерпний поступальний потенціал, як остаточно розкутий Прометей, взагалі вперше тільки й досягне своїх найвищих можливостей. Для цього не існує жодних меж, окрім тих, що встановлені суспільством, — ані меж *спроможності* самої техніки, що долаються нею самою, ані меж *природи*, що стримувала б реалізацію цієї спроможності: потенціал природи *також безмежний у собі* і тільки очікує на утопію, щоб своєю чергою вивільнитися завдяки її вищій інженерній винахідливості⁶. По-третє, оскільки досягнення має бути непевним, то реальний шанс для цього (який існує тією мірою, якою мета *можлива* тільки як мета у собі) в поєднанні з не гідним людини існуванням знімає встановлену нами заборону гри ва-банк з людством: якщо існує абсолютна мета, яка має силу обов’язку, а саме — *уможливлення автентичної людини взагалі*,

* людське царство (лат.)

то цілком прийнятним є все те, що саме цією метою лише й виправдовується, а без неї перетворилося б на пародію. Отже, в ситуації “або — або” можна випробувати надзвичайний ризик технології, щоб отримати або найвище благо, або найбільшу катастрофу.

Щодо першого пункту, то абстрагуючись від усього, що має зв'язок з мораллю (наприклад, питань про гуманність й негуманність “ціни”), слід тільки зазначити, що ті, хто став на захист жертв влади, мали б бути останніми, хто апелював би до влади та її насильства як вироку третейського суду. Не тільки тому, що останній вирок суду цілком імовірно було б спрямовано проти них, і тоді вони втратили б право на апеляцію до розуму й інших підвалин для виправдання реформ; у разі перемоги він міг би витворити систему влади з усім властивим їй брудом; годі й казати про те, що спричинене цим Армагеддоном спустошення земної кулі й здичавіння людей надовго б затримало реалізацію утопії через “матеріал”, який для неї призначений. Я повторюю, що в цьому не може бути жодного *сумніву*, проте й ті, хто хоче мати з цього зиск, повинні це бачити. Щодо третього пункту, а саме — прагнення мати “усе або нічого”, тільки зазначимо, що він був би *смертним гріхом* і в етичному, і в метафізичному розумінні, який (на відміну від ситуації з окремою людиною) може зробити винним усе людство, і що жодна, навіть найвища *внутрішня* вірогідність мети не може зменшити прокляття ризику такої ганьби. І абсолютно неприпустимо, щоб самозваний авангард, впевнений в істинності своєї суб'єктивної мрії, вимагав би від людства такого прагнення.

І, нарешті, ми маємо згадати сумнівну з погляду філософії внутрішню правдоподібність уявлення про мету як таку; сюди належить також правдоподібність технологічно-екологічних *реальних* умов, про які другий пункт наголошує, що їх реалізація згідно з природою речей цілком можлива. Звертаючись до аналізу мети, ми залишимо попередні питання щодо людських спонукань, які могли би бути мобілізовані й допустимі для революції, і спробуємо сказати щось стосовно уявлення про саму мету. Вже за негативного результату

дослідження “реалій”, мабуть, було б покінчено і з обома іншими пунктами; більше того він, певна річ, призвів би до негативного результату у перевірці “ідеалу”, який за змістом залежить саме від тих умов людського становища, на які покладалися сподівання. Відтак цими двома кроками від зовнішнього до внутрішнього ми тепер хочемо піддати критиці утопічний ідеал як такий. Перший крок, який ще не заторкає суті справи, міститься у сфері знання про матерію, отже — у сфері природознавства; другий, який стосується життя в помешканні перетвореної матерії, — це крок *критики* знання, і міститься він у царині знання про душу й дух, отже, є антропологічно-філософським. Однак філософське знання за своєю природою, як відомо, хоча й має стосунок до абсолютної істини, проте завжди залишається борінням думок; натомість природознавство може досягати далекосяжної об’єктивної достеменності: тоді *його* результати дали б можливість вирішити суто філософське питання, переступивши через голову іманентних цьому питанню рис вже з огляду на зовнішні умови досяжності ідеалу, а саме — шляхом їх заперечення. Та й урахування того, чого можна принципово сподіватися від людини і для людини — і того, в чому за всієї відкритості прийдешнього полягає вічне й неповторне *сьогодення людськості*, містить у собі незамінну цінність для справжньої, *вільної* відмови від утопічного ідеалу, коли її вимагатиме заперечення потрібних для нього матеріальних обставин. Вона була б вільна і тоді, коли б довелось обирати її і за умов не такої однозначності вказаних обставин, а саме тоді, коли би стало зрозуміло, що ідеал є фальшивим богом, зрадливим предметом надії.

II. КРИТИКА МАРКСИСТСЬКОГО УТОПІЗМУ

A. Перший крок: реальні умови, або про *можливість утопії*

1. *“Перебудова зірки на ймення Земля” розкутою технологією*

Першою вимогою утопії є матеріальний *добробут* для задоволення потреб усіх людей; другою — *легкість* досягнення цього добробуту. Адже формальним еством утопії як такої є, як ми ще побачимо, *дозвілля*, а дозвілля може поєднуватися тільки із задоволенням, тобто з певним забезпеченим достатком життєвих благ (причому розуміння “добробуту” коливається між достатньою помірністю й надмірною розкішшю); і добробут має досягатися легко, тобто без зусиль або з незначними зусиллями, оскільки потреби поряд зі свободою за умов *поневоленої праці* зводяться до природних потреб (або задоволення бажань взагалі). Тепер обидва — можливість розпоряджатися добробутом і легкість розпорядження — можуть зумовлюватися поступальним розвитком *техніки*, в радикалізації усього того, що вона вже зробила або започаткувала: перше — через “перетворення природи”, або “зірки на ймення Земля” (Блох), яке примушує наявну досі сукупність земної природи віддати свої багатства або додає до них те, чого бракує⁷; друге здійснюється завдяки механізації та автоматизації виробничого процесу, які досі повинні були здійснюватися завдяки людській силі й людському часу. Обидва моменти на певному щаблі збігаються, оскільки “вивільнення” багатств, які природа досі скупо віддавала на пожертву, може здійснюватись *eo ipso* тільки за допомогою колосального розвитку машин, а також разом з

вивільненням людських зусиль. Останнє вже здійснилося в повному розквіті і в незвільненому світі, і ми не будемо морочити голови досить гіпотетичним запитанням, чи тільки марксистське суспільство, як це стверджували його провісники, може спричинити дива техніки, більші від тих, які потрібні для тотального використання природи та розвантаження людини. Попередній розвиток і сьогоднішній стан науки і техніки, де вони прижилися, обіцяє в собі і для себе подальший поступ як щось добре та певне, а також робить цілком імовірними випадкові щасливі “прориви”; і хоча на останнє, надто як на дещо визначене, не можна розраховувати, загалом існують достатні підстави, як свідчить про це сьогоднішнє індустріальне суспільство, припустити поступ досі здобутого в його потенціалі і застосуванні, у всіх можливих напрямках і на невизначене майбутнє. Для цього, безперечно, існує науково-технічна *можливість*, а також — спонукання до її реалізації. Те, що марксистське суспільство *могло* б запровадити, навряд чи перевершувало б технологію винаходів (передумовою якої є раціональна наука), тим більше — масштаб технічних новацій (досі наявний стан речей свідчить радше про протилежне). Воно могло б запровадити, по-перше, краще суспільне керівництво *напрямами* (тобто їхній вибір) технічного прогресу — хоча для вибору напрямів “керівництво” власне науковим прогресом було б сумнівною передумовою; а по-друге і передусім, — кращий (тобто рівномірніший) суспільний розподіл його *плодів*. Останнє і за теперішнього рівня розвитку промисловості могло б усунути різноманітні нестатки на планеті, і немає сумніву, що ця проблема певною мірою є не так природничо-технологічною, як політично-економічною. Але тільки певною мірою, і в кращому випадку лише для помірної мети задовільного забезпечення продуктами харчування. Для значнішої, навіть для до-утопічної, мети, хоча б задля збереження status quo за умов повсякчасного зростання населення світу, гаслом має бути глобальне *зростання* виробництва і щораз досконаліша агресивніша техніка — а для всесвітнього господарства “дозвілля та добробуту”, яке передбачає утопія, — дедалі масштабніше зростання потенціалу і виробництва, і

техніки. Така можливість “сама по собі” припустима, з усіма задля цього від майбутнього тільки й очікуваними переворотами сучасної техніки — хоча звичне *переконання* в її здійсненності, особливо коли забувають про закон зниження норми прибутку, є перебільшеним. Проте саме тоді, тобто за умов *найоптимістичнішого* ставлення до зростаючої технічної могутності людини, тільки, власне, і виникає проблема.

2. Межі терпіння природи: утопія та фізика

Проблема полягає в тому, як до зростаючої експансії ставитиметься “природа”, якій байдуже, звідки ця експансія — “справа” чи “зліва”, марксистська вона чи буржуазно-ліберальна, — так само, як закони природи не є буржуазними передсудами (хоча марксистська ідеологія схиляється до цього — і Сталін, як відомо, навіть висловлював свою думку щодо законів генетики). Відтак питання, зрештою, полягає не в тому, що *людина* ще здатна зробити — щодо цього можна дотримуватися прометеївсько-оптимістичної позиції, — а в тому, чи може *природа* це витримати. Той факт, що існують межі терпіння, сьогодні ніхто не заперечує, і у зв’язку з теперішньою ситуацією виникає тільки запитання, чи виходить “утопія” за ці межі. Це, своєю чергою, залежить від її власних кількісних визначень, грубо кажучи — від кількості членів утопічного суспільства. Такі межі терпіння, стосовно людських справ, можуть виходити далеко за рамки абстрактно-теоретичної маніпульованості природою. Вони стають відчутними передусім тоді, коли шкідливі “побічні наслідки” людської діяльності починають переважати корисні наслідки, загрожуючи взяти гору над ними. І ці межі людство переступить, можливо, безповоротно, якщо одnobічне перевантаження з огляду на людську активність призведе всю систему численних і хитких балансів до катастрофи. (Адже природа щодо себе самої не знає катастроф.) Той факт, що з погляду фізики щось подібне не тільки в принципі можливе, а й, враховуючи обмеженість такого “космічного корабля”, як

Земля, з огляду на те, що людина може зробити і що вже зробила, — цілком реальне, є порівняно новим поглядом, який встановлює досі не знані обмеження і для соціалістичної, і для капіталістичної віри в прогрес. Цілком зрозуміло, що тут ідеться про величну зовнішню природу, природу матеріального світу, а не природу людини, яка доходить перевірки тільки в другу чергу. А отже, для цього ми можемо облишити всі мотиваційні відмінності між капіталістичним і марксистським застосуванням технології, взагалі все, що стосується кількісних визначень людини, і звернутися до чистих, нейтральних якостей. Тоді виникає запитання: в чому полягають “межі”, де вони і як близько ми до них підійшли?

Загалом це запитання окреслює коло завдань ще досить молодій науці про довкілля, зокрема предметну сферу біологів, агрономів, хіміків, геологів, синоптиків тощо, сюди можна додати також економістів та інженерів, фахівців містобудування та транспорту тощо, що їхні міждисциплінарні дослідження тільки й можуть бути значущими для глобальної науки про довкілля, про яку тут ідеться. Філософ неспроможний тут щось сказати, а отже, змушений тільки слухати. На жаль, не тільки він не може надати науці твердих результатів, що сприятимуть досягненню її мети. Сьогодні навіть кількісні передбачення чи екстраполяції в окремих сферах стали ще непевнішими, а про їхню інтеграцію в екологічне ціле, якщо її взагалі можна здійснити, нині годі й казати. Щоправда, можна виходити з різних позицій, які вводять у справу різні межі, і це може бути повчальним принаймні для обговорення утопічних поглядів, які постійно вводять у гру граничні аспекти проблеми. За умов широкого громадського обговорення цих питань досить буде в окремих рисах згадати вже відоме. У контексті теми “Утопія та фізика” ми обмежимося природним аспектом щодо проблемного комплексу.

а. Проблема харчування

Зрозуміло, передусім постає проблема забезпечення продуктами харчування населення планети, що дедалі зростає; від цього залежить і решта питань. Це суттєвий аргумент в утопічному проекті “перетворення природи” Блоха. Проте й

без утопії вже сьогоднішній рівень населення, а тим більше рівень *найближчого* майбутнього (одне—два покоління), який неодмінно зростатиме, потребує, для “заохочення” землі до більшої родючості, масивного введення тих штучних добрив, про які з таким запалом говорив Блох. Це означає, що тільки задля підтримання теперішнього, далекого від ідеального, рівня харчування людство вже внаслідок свого біологічного зростання дедалі більше змушене неухильно додавати до вищого шару життєпродукуючої земної кори хімічні добрива.

Кумулятивне спустошення природи, спричинене підвищенням ефективності аграрної техніки, починає виявлятися вже на локальному рівні, наприклад, у хімічному отруєнні материкових водоймищ і прибережних вод (до чого доклала зусиль і промисловість), а це має подальший негативний вплив на життєдіяльність організмів. Засолення землі внаслідок тривалої іригації, ерозія, спричинена розоренням цілини, зміна клімату (і зменшення вмісту кисню в атмосфері) спричинене вирубуванням лісів, є іншими проявами негативних наслідків дедалі інтенсивнішого і експансивнішого сільського господарства. Ми не будемо продовжувати цей перелік. Очевидно, все це має свої межі, локальні й планетарні, і напевне вони містяться по цей бік утопії — якщо якомога раніше буде досягнуто стабільність народонаселення Землі (десь удвічі або втричі більше, ніж сьогоднішні 4,2 мільярда?). При цьому ми ще не торкалися питання найфундаментальнішої межі, яка полягає в існуванні штучно виготовлених форм енергії, а тому становить подвійну проблему отримання і застосування енергії в такій закритій системі, як планета. Надалі на цю обставину зважатиме будь-яке планування майбутнього, і вона буде остаточним вето природи щодо утопії.

в. Проблема забезпечення сировиною

Резерви потрібних для суспільства ресурсів мінеральної сировини в земних надрах практично невичерпні, однак, це не стосується багатих родовищ, що лежать на поверхні і доступні для порівняно легкого добування (яке, окрім того, для більшості корисних копалин і не є властивим).

Те, що залягає в глибших прошарках, або в надрах океану, або міститься в земній корі в мізерних кількостях, потребує для свого видобування та очищення дедалі більших витрат енергії. І тільки після промислового оброблення ця сировина придатна для гіпотетичного піднесення життєвого рівня мільярдів людей майбутнього! Цілком імовірно, стане необхідним стрімке примноження й сьогодні вже високого рівня споживання енергії, якщо середній рівень споживання на душу населення в західних країнах хоча б приблизно стане досяжним і для середнього світового рівня. Отже, від цієї умови залежить утопічний рай і деякі зухвалі проєкції прогресу. Проте саме тут міститься проблема, і її ім'я — *енергія*, а не *матерія*. Ідеться *не тільки* про проблему наявності й використання її планетарних джерел, тобто не про *видобуток* вільної енергії, а про планетарно-біосферні наслідки зростаючих масштабів її використання.

с. Проблема забезпечення енергією

Слід розрізняти відновлювальні й невідновлювальні джерела енергії. Такі паливні корисні копалини, як вугілля, нафта та газ, наслідок органічного синтезу тривалістю мільйони років, що стали нині найпоширенішим джерелом глобального використання енергії, обмежені, оскільки вони не відновлюються, і вже за умов сьогоденного рівня споживання (який головним чином доступний тільки одній частині людства, а саме — розвиненим індустріальним країнам) катастрофічно вичерпуються. Те, що сонце нагромадило споконвіку в рослинному світі Землі, людина використала протягом кількох століть. Проте саме із цих паливних корисних копалин виготовляють також і хімічні добрива, і з подальшим розвитком цього вихідного поживного базису, в якому синтез здійснюється вже як дарунок природи, він має здійснюватись “*ab ovo*”*, тобто з неорганічної речовини: замість довічної діяльності сонця й організмів — завдяки енергії неорганічного походження, швидко і безпосередньо. Таким чином, аграрний рай (не кажучи вже про індустрію) пов'язується з енергетичними умовами.

* з самого початку (*лат.*)

Проте згоряння паливних корисних копалин, крім проблеми локального забруднення повітря, становить ще й глобальну теплову проблему, яка може настати внаслідок невпинного змагання з вичерпанням родовищ. Ідеться про так званий тепличний ефект, який настане, якщо утворений при згорянні діоксид вугілля, поширюючись в атмосфері, діятиме на кшталт стелі в теплиці, а саме — впускатиме сонячне, але не випускатиме теплове випромінювання, що йде від землі. Таким чином спричинене й надалі продовжуване нами підвищення глобальної температури (що за умов досягнення певного рівня споживання настане й без подальшого спалювання) матиме нікому не бажані далекосяжні наслідки для клімату й життя — аж до катастрофічних, пов'язаних з розтопленням полярної криги, — тобто спричинить підвищення рівня океану, затоплення великих територій тощо. Таким чином, легковажно-радісний бенкет кількох століть промислового розвитку може коштувати тисячолітніх змін земного світу — з космічного погляду це було б несправедливо, адже в них розтринькався б спадок минулих мільйонів років. Чи з теперішніми паливними ресурсами стоїмо ми вже на початку цього шляху — невідомо (проте, за деякими показниками, це цілком ймовірно); підвищення їхньої експлуатації, як це робилося досі, за спонуканням зростання господарства у всесвітньому масштабі, а також спроби втілити утопію було б небезпечною грою. Та саме внаслідок цього можна запобігти прискореному вичерпанням родовищ, інакше кажучи, всесвітній катастрофі.

2. Повсякчас відновлюваним є отримання енергії сонця. Її використання має перевагу хімічної, а також термальної "чистоти". На першому місці досі стоїть використання енергії гідроелектростанцій, які забезпечують на сьогодні десь 5% потреб в енергії в США і в дальшому розвитку в кращому разі цей показник за зростаючого загального рівня можна зберегти і в майбутньому. Максимальне використання всієї сукупності природних водних ресурсів Землі гіпотетично могло б покрити тільки подібну частину дедалі більших потреб майбутнього і аж ніяк не заповнити утворену зменшенням корисних копалин прогалину. Те саме стосується і без-

посереднього перетворення сонячного випромінювання на теплову та електричну енергію. Для останньої сьогодні розвиваються певні техніки (наприклад, фотоелектричні акумулятори), проте навіть за найоптимістичнішими оцінками йтиметься тут тільки про полегшення, а не про вирішення енергетичної проблеми. (Звісно, базисом при цьому є не загальна сукупність безмежного випромінювання, а те, що через певні географічні та інші умови можна економічно використати.) Сили вітру, і, мабуть, океанічні температурні коливання можуть зробити подальший, проте знову ж таки, тільки частковий внесок⁸.

Як підсумок, найперманентніші джерела енергії і “найчистіші” серед решти — адже їх використання не завдає шкоди і не порушує теплового балансу планети — завжди задовольнятимуть тільки мізерну частину енергетичної ненаситності сучасної цивілізації. Проте саме на цю ненаситність зорієнтована глобальна утопічна проекція (навіть якщо вона буде трохи скромнішою). Проте, звичайно, нагальною потребою є максимальний розвиток цих джерел, що має принаймні зменшити використання решти.

3. Однак існує ще ядерна енергія, яка частково могла б компенсувати інші джерела і, зрештою, заступити місце корисних копалин, що дедалі вичерпуються. Застосоване вже *розщеплення* ядра викликає нагальну проблему радіоактивної небезпеки довкіллю, особливо тисячолітньої небезпеки ядерних “відходів” — досі не знаного ще результату людської діяльності, для якого поки що не передбачено задовільного технічного вирішення. Окрім цього, ядерній енергетиці загрожує вичерпання запасів збагачуваного урану, які, що правда, ще досить довго можна отримувати з виготовленого в реакторі плутонію (існує, що правда, небезпека його терористичного використання). Невичерпним сировинним матеріалом (ізотопи водню) і майже вільним від тривалих радіоактивних побічних продуктів був би контрольований термоядерний *синтез*, проте його ще не існує. Якщо припустити, що цього синтезу можна досягти в економічно прийнятній формі, то, здається, відкривається шлях до енергетичного

раю: тобто не тільки заміна для вичерпуваних копалинних джерел, а й свобода щодо будь-якого збільшення теперішнього споживання енергії, а отже, шлях до найщедрішого задоволення всіх можливих потреб хоч як великого за своєю чисельністю людства і будь-якого нескінченного майбутнього. Проте тут фізичні закони термодинаміки накладають своє вето.

d. Теплова проблема як ультиматум

Термоядерний синтез міг би й не призвести до тепличного ефекту, проте через своє надпомірне застосування він містив би у собі проблему нагрівання довкілля, що встановлює неухильну межу неосяжним мріям тих, хто житиме в забезпечених розвитком технології розкошах, тобто — майбутньому багатократно збільшеному людству. Адже будь-яке споживання енергії закінчується виділенням тепла, тому величина споживання в земному просторі аж ніяк не є довільною. За умови необмеженого джерела (чим і був би термоядерний синтез) тепловий продукт його застосування в межах усєї земної кулі став би потенційно критичним чинником: на всіх стадіях використання — механічній, хімічній, органічній — відбулася б безупинна віддача тепла довкіллю, аж до живого тепла мільярдів людських тіл та їхніх супутників з тваринного світу, і навіть тепла від розкладу їхніх трупів. Проте це повинно, нагадаємо собі, *супроводжуватися життєвими благами*, необхідними для мільярдів людей, а отже, великою кількістю машин на душу населення, і до того ж (унаслідок щодалі більших труднощів умов видобутку сировини в розроблюваних родовищах) *дедалі більшою витратою енергії, чимдалі більшим виділенням тепла при видобутку речовини для того самого кінцевого продукту. Усе це тепло, що йде від машин і живих істот, має бути каналізоване*, натомість в його розпорядження дано тільки земне довкілля, а не універсум. За певного переобтяження Землі живими тілами і працюючими машинами отримуємо той самий глобально-термальний результат, який характерний для тепличного ефекту, що його конче слід уникнути.

Проте жодна винахідливість так само нездатна обійти ці *причиново-наслідкові зв'язки* (тобто щось мати, а чогось уник-

нути, іншими словами, відділити процес використання енергії від його термальних наслідків), як, зрештою, нездатна вона побудувати *perpetuum mobile*: неухильний закон ентропії свідчить, що за будь-якої роботи “витрачається” енергія, що будь-яка енергія врешті-решт, перетворюється на теплову, і що тепло розсіюється, тобто урівноважується з навколишнім середовищем. А з термодинамікою не посперечаєшся.

3. Неодмінна вимога енергоекономного господарства та її вето щодо утопії

а. Обачливість щодо прогресу

Певна річ, незважаючи на це — не зрозумійте нас неправильно!, — освоєння термоядерної енергії для мирного використання було б найбажанішим дарунком, і тільки від нас залежить, чи перетвориться він на дарунок данайців. Усе вищесказане не слід тлумачити як відмову від термоядерної енергії, тим більше від технічного прогресу загалом, незважаючи на те, що небезпека наслідків його дарунків у руках людської жадібності і короткозорості (навіть, самої нужди) є провідною темою в нашій мелодії. Термоядерна енергія, якщо ми зможемо нею оволодіти, могла б назавжди вирішити енергетичну проблему. Однак цим дарунком треба скористатися мудро і зважено, з позиції глобальної відповідальності, а не грандіозних глобальних сподівань. Та хоч би де лежала межа природи або хоч би де починалася критична межа, яку не можна переступати, слід ще й розрахувати умови, за яких ми мусили б зіткнутися з *embarras de richesse**. Проте ще нагальнішим стосовно цих актуальних чинників, — деяких з них ми вже торкалися (йдеться про, скажімо, біохімічний стан землі і водоймищ, планетарний запас кисню тощо) — є завчасне передбачення їхніх граничних масштабів, а не опікування ними тільки тоді, коли вони вже заявили про себе. А все це потребує нової науки, яка вивчала б надпомірну комплексність взаємодій цих чинників. В аспекті проблеми безпеки проек-

* ускладнення внаслідок багатства (фр.)

тування — особливо за умови безповоротності деяких започаткованих процесів, — *обачливість* є найкращою рисою відваги і в будь-якому випадку — приписом відповідальності. Вона, мабуть, буде такою *завжди*, оскільки, певно, саме така наука, вже з огляду на постійність даних і тим більше з огляду на їхню обчислюваність, назавжди перевершить усі реальні технічні можливості. Небезпека може бути тут нашою довічною долею — *а це містить у собі моральні наслідки*.

б. Скромність цілей проти зухвалості утопії

Вже сьогодні потрібні передбачення, а надто щодо негативних наслідків. Ідеться, скажімо, про питання, чи могли хоча б нинішні 4,2 мільярда людей жити приблизно так само, тобто з таким самим споживанням енергії на душу населення, як живуть зараз в розвинених країнах Європи та Америки, не завдаючи згубної далекосяжної шкоди довкіллю. (Зрозуміло, цієї шкоди не можна уникнути за допомогою використання традиційних джерел енергії.) Проте реалістичнішими є не питання про кількість населення, щодо якого ми розглядаємо проблему енергетичного забезпечення людства, а питання того стану, на якому — мирними засобами! — населення світу *спершу* демографічно стабілізується, тобто досягне нульового приросту: і його кількість наприкінці наступних одного—двох поколінь буде приблизно вдвічі або втричі більшою від теперішньої. (Принаймні такий термін відповідав би терміну здійснення утопії.) Відповідно із цими цифрами я наважуся висунути гіпотезу, що наступні покоління (з очікуваними джерелами енергії або без них) навіть приблизно *аж ніяк* не зможуть і надалі безкарно копіювати теперішній приклад марнотратства меншої частини світу (хоча і суспільства цієї частини досить далекі від здійснення утопії). Це, так би мовити, абсолютне джерело енергії, якщо ним скористатися, цілком могло б застерегти наших нащадків від великого лиха економічної руйнації і в глобальному масштабі постійно забезпечувати розумну потребу в енергії. Проте з огляду на її віртуальну невичерпність з'явилася б спокуса, навіть п'янке прагнення зухвалих цілей, принаймні — прагнення безтурботності. Від цього має своєчасно засте-

регти більш скромна, посилена пафосом відповідальності проза розуму. Якщо цього не досить, залишається менш шляхетний голос страху. Цілком вартий уваги той факт, що найбільший науково-практичний прорив у всій історії фізики, а саме — відкриття таємниці атому, водночас потенційно містить у собі і порятунок, і знищення людства; і небезпека знищення міститься не тільки в руйнівному застосуванні цього дарунку, а й у його розбудовчому, мирному, продуктивному використанні. До того ж, через гучність безпосереднього корисного ефекту, голос застереження щодо майбутніх далеких наслідків набагато важче почути, ніж загрозу знищення, спричиненого раптовим воєнним застосуванням цього потенціалу, коли безпосередній спільний страх може врятувати від катастрофи. Заклик до “поміркованих” цілей, хоч би як дисонансно він лунав у вухах порівняно з величиною досягнень, саме через цю велич стає першою вимогою. За будь-яких умов утопію, зухвалу мету *par excellence**, слід викинути з голови, тим більше, що вже навіть саме її прагнення призводить до катастрофи, не кажучи вже про неможливість її досягнення.

с. Чому після того, як було доведено, що неможливість ідеалу обумовлена зовнішніми чинниками, потрібна ще й іманентна його критика

У цьому розділі можна було б сказати, що критичний аналіз *іманентної* цінності утопічного ідеалу, його правильності-самої-по-собі непотрібна, оскільки вже зовнішні обставини й без того виключають його здійснення. Однак цього не достатньо. Адже, по-перше, не слід лишати поза увагою те, що за певних умов передбачений в ідеалі стан можна було б все-таки зреалізувати і що суто “фізично” він був би здатний до існування: для вочевидь зменшеної, досить малої, кількості людей. Зважаючи на необхідні для цього надзвичайні засоби насилля, на кістках тих, кого було знищено, можна було б вибудувати острів благоденства для “обраних”.

* переважно (фр.)

Та я аж ніяк не вважаю, що колишні та теперішні апостоли утопії мали такий антигуманний намір. З іншого боку, не можна недооцінювати ймовірність того, до чого можуть призвести вище благо й безперечна віра в нього. Навіть за цілком неутопічним поглядом певні сумнівні та тиранічні заходи у демографічній сфері могли б видатися необхідними — хоча б задля уникнення найгіршого. А тим більше, коли екзальтована мета додає йому шляхетності першопроходця! Маючи щире переконання, що все теперішнє так чи так порочне і є тільки колискою для прийдешнього, кращого, істинного, віруючі можуть вважати прийнятним і надзвичайне — тим більше, що передбачена і схвалена для втілення утопії в життя диктатура від самого початку належить до екстремальних засобів утопічної програми. Принаймні, тоталітарна влада таку диктатуру уможлиблює. Самоствердження може крок за кроком змушувати до цього ортодоксальне керівництво; і догмат віри опосередковує добре сумління, переконуючи його, що все здійснюється задля блага. Коротко кажучи, віра в утопію, якщо вона не є самим лише жадібним бажанням (а це її перший самопродикат у марксистському реалізмі), призводить до фанатизму з усією його схильністю до жорстокості. Утримаємося від переліку відомих з історії прикладів злочинів — і релігійних, і атеїстичних.

По-друге, до цього слід ще додати те, що *бажання*, озброєне силою доктрини, може позначитися на оцінці фактів і шансів; невважену вірогідність наукових прогнозів віра може тлумачити на свою користь, тобто надолужити прогалину в знанні можливості-також-і-буття-іншого, — більше того, вона може саму науку, яка дає їй небажані прогнози, тлумачити як прислужницю класового ворога: мовляв, правильна, тобто наша, наука саме так читає текст дійсності.

Тут так само утримаємося від прикладів.

Однак це ще не все; і ми аж ніяк не можемо ставити крапку в нашій перевірці. За межами небезпеки, яка чатусь тоді, коли віра не обтяжена сумнівом, залишилися ще й небезпеки розчарованих: небезпеки відчаю, коли розбуджений скеп-

сис відкриває тільки зовнішню недосяжність, залишаючи при цьому осторонь внутрішню хибність ідеалу. Адже істина ідеалу, якщо ідеал взагалі може бути істинним, аж ніяк не може витлумачувати кожний історичний стан як негідний людини; і навряд чи варто входити в здогадну розумність з ненавистю до того, з чим треба жити, зі зневагою до того, що слід у міру можливості поліпшити, зі зневірою в цінність того, що наявні *condition humaine* ще здатна дати людям. Більше того, так само і не варто, і не правильно, і навіть шкідливо і з морального, і з естетичного погляду розглядати людину як таку, що породжена природою задля її власного права на народження, а природний порядок — як її зятятого ворога, який приховує автентичне людське буття і чинить перепони його розкриттю. Адже саме через такий погляд можна втратити “автентичність”. Тут міститься наш філософсько-морально-метафізичний інтерес до такої перевірки. І насамкінець: ми повинні для самих себе зробити перевірку ідеалу як погляду великих і милосердних людей, які не були свідомі свого прихованого немилосердя.

В. Другий крок: здійснена мрія, або про бажаність утопії

Випробування самого утопічного ідеалу (а не можливості його реалізації) пов'язано з двома аспектами: його позитивним змістом (тією мірою, якою він — принаймні формально — попередньо проінтерпретований), та його негативним тлом, тобто вченням про те, що попередня історія досі не виявила правильного [образу] людини. Це тло міститься в самому ідеалі, бо вказує на неможливість уявляти витворений ним образ людини в орієнтації на — хоча б і найкращі — зразки попереднього (“долюдського”) людства; натомість його якісні характеристики мають стати цілковито новими. Таку ідею цілком можна вигадати, проте аж ніяк не здійснити. Мало того: за умови її буквального витлумачення ми зіткнемося з цілковитим абсурдом, проте як регулятивна ця ідея набуває свого сенсу в контексті логіки та пафосу утопічної аргумен-

тації. Тлом цієї утопії є витончена онтологія “ще-не-буття”, запропонована Ернстом Блохом, і ми побачимо, що її філософська критика ще більше підводить до самого серця проблеми, ніж критика мрійливо передчутої миті її остаточного здійснення. Ми аналізуватимемо два аспекти — позитивний аспект змісту ідеалу та негативний аспект його тла — і дотримуватимемося цієї послідовності.

1. Змістове визначення утопічного стану

Певна річ, змістове визначення утопічного стану в літературі вкрай бідне, бо він аж надто відрізнятиметься від відомої нам ситуації. А особливо ця бідність очевидна у зв'язку з питанням про те, яким чином ми можемо зараз уявити людину утопічного суспільства — уявити хоча б типовий перебіг її життя, який тільки там стане конкретним, вивільнившись завдяки належним соціальним умовам та розкривши багатство людської природи. Безперечно, спричинить це вивільнення аж ніяк не її “доісторична” атрофія. Незважаючи на це, дещо можна зрозуміти з формальної природи умов; ще більше — з виразних свідчень того, що в утопії не стосуватиметься людини. Деякі пророчі віщування, зрозуміло, залишаються лише таємницею, яку неможливо осягти.

а. Царство свободи за Карлом Марксом

Почнемо зі славнозвісного положення Маркса.

“Царство свободи починається в дійсності лише там, де припиняється праця, диктована злиденністю і зовнішньою доцільністю, отже, за природою речей воно лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва”⁹. Найважливіші слова тут — *свобода* та *праця*, причому свобода, яка забезпечується “царством свободи”, є, окрім усього іншого, свободою від праці, тобто від її необхідності, а відтак від праці задля зовнішніх цілей, які цю необхідність тільки й обґрунтовують. І далі — звільнення від такої необхідності є *найпершою* з усіх свобод, у якій містяться *початки* усіх інших; її гранична жага полягає знову ж (за словами Маркса) у “роз-

виткові [інакше кажучи — звільненні] царства людської природи”. Цього розвитку (а відтак і цього звільнення) можна досягти тільки у *дозвіллі*, яке має бути не принагідним відпочинком поміж періодами праці, а перманентною та панівною життєвою формою. Принаймні так вважає Ернст Блох; згодом ми ще скажемо кілька слів про його філософію утопічного дозвілля. Натомість, як на перший погляд, Марксова позиція не така однозначна. Цілеспрямована праця швидше не зникне, а набуде інших форм:

“На вищій фазі комуністичного суспільства, після того, як зникне поневолююче людину підкорення її поділові праці; коли разом із цим зникне протилежність розумової та фізичної праці; коли праця перестане бути тільки засобом для життя, а стане сама першою потребою життя; коли разом зі всебічним розвитком індивідів виростуть і продуктивні сили й усі джерела суспільного багатства поллються повним потоком, тільки тоді можна буде цілком подолати вузький горизонт буржуазного права, і суспільство зможе написати на своєму прапорі: Кожний за здібностями, кожному за потребами” (Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, Berlin, 1946, S.21 Цит.: за українським виданням: К.Маркс. Критика Готської програми//Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т.19. — К.: Політвидав України, 1964. — С.21).

Праця стає добровільною, оскільки її породжує *потреба у ній*. Проте яка праця? І яка потреба? Спочатку зупинемося на останнього моменті. Яким чином праця *per se*, а не її продукт стає “найпершою життєвою потребою”? Відповідь: внаслідок витіснення людини машиною. Праця *сама* стає потребою, оскільки як “засіб до життя” вона стала не тільки непотрібною, а й непридатною; до того ж її неможливо продати! Крім того, відчужена, вона змінюється так, що стає несумірною з людською гідністю. Саме ця обставина впливає на запитання, *якою* є ця праця, відповідно до чого народжується нова потреба, яку повинно вивільнити нове суспільство: грандіозна сила, що задовольняє потреби. Звичайно ж, нова праця *не* повинна бути засобом до життя, тобто її не повинні визначати необхідність та зовнішня доцільність. Хоч у ко-

муністичному, як і в будь-якому технологічному суспільстві, її все ще виконуватиме людина, все-таки вона дедалі більше ставатиме бездушною (*seelenlose*) та подрібненою на окремі механічні процеси. Її вивільнення, як нам кажуть, є початком царства свободи, розквіту якого сприятиме що далі, то більша продуктивність машин та автоматів. Тож ця праця нарешті повинна буде позбутися будь-якої мети; і тому вона буде здатна задовольнити потребу в “праці самій по собі”. Можна припустити, що і для загалу, і для еліти ця праця стає “найпершою життєвою потребою”, яка дає можливість уникнути смертельної порожнечі нігілізму. Такі різновиди праці задля неї самої слід було б саме задля цього й вигадати (або треба було б відтворити працю доіндустріального минулого). І тут ми маємо справу з парадоксом: можливо, серед усіх тих потреб, які нове суспільство береться задовольнити, віддавши їм належне, найтяжче задовольнити потребу в праці — а не в її результаті! Те, що досі існувало лише у формах “організації вільного часу”, “терапії занять” чи навіть “праці нужденного життя”, у царстві свободи має стати простором для вивільнення та розвою багатства людської природи і для найпершого виявлення її істини. Оскільки ж загальна потреба в праці *per se* набуває індивідуальних специфікацій відповідно до здібностей та вподобань щодо певного роду занять, і при цьому в царстві свободи не має бути жодного примусу, то обов’язок суспільства щодо нової потреби можна сформулювати, вдавшись жартома до варіацій кінцівок двох Марксових цитат: “Кожний — за здібностями має потребу, кожний — за потребами його здібностей”. Це могло б стати провідною соціальною програмою — вкрай розкішною, оскільки споживчу вартість праці при цьому було б геть відкинуто; за що далі, то меншої участі людини в процесі виробництва про неї дбатиме новий прошарок рабів — автоматичні машини.

Деякі конкретні потреби у праці й надалі задовольнятимуться людьми, що виконуватимуть потрібні функції в роботі цих апаратів, і конкуренція на залишки “поневолюючих” та “безрадісних” ролей у структурі надмірного поділу праці залишатиметься досить високою. Крім цього, така структура

передбачає певну кількість освічених технічних експертів — від механіків до інженерів, математиків і навіть винахідників, — кожен з них матиме власну фахову сферу в межах чітко вибудованої ієрархії відповідальності та компетенції. Ця ієрархія працюватиме на поліпшення, пристосування і вдосконалення складної та що всеосяжнішої, то витонченішої (але й менш стійкої) кібернетично-машинної системи — від її частин аж до самої верхівки. Крім цього, структура, нарешті, передбачає тих, чиєю справою є чисте та фундаментальне дослідження, до якого вдаються лише задля самої теорії; споживча вартість може бути тільки стороннім продуктом нового знання; принаймні вона народжуватиметься тільки побіжно і без конкретного наміру. За винятком останнього типу праці, усі вони стоять під знаком скерованості “зовнішньою доцільністю”, залежачи від “сфери власне матеріального виробництва”; натомість царство свободи вперше починається тільки за межами цієї сфери. До того ж усі ці типи (зокрема і найвища верхівка) платять свою ціну спеціалізації, стоять під знаком прокляття “поневолюючого поділу праці”, без якого сьогодні та в майбутньому неможливо спромогтися досягти жодної мети. Я не певен, що ті, хто має у такий спосіб обслуговувати царство необхідності, вважають наявний стан і спричинені ним труднощі не вартими того. Їх рятує від такого ставлення“ якщо не власне усвідомлення того, що їхня діяльність чогось-таки варта і щось — більшою або меншою мірою — від неї залежить, то принаймні заздрощі багатьох, які *не* зможуть сказати про свою роботу, що її породжує з радістю підтримувана потреба в праці. На нижчих щаблях цієї драбини ще можна уявити собі певну ротацію — щоб якнайбільша кількість людей могла долучитися до обмежених благ. Однак з підвищенням вимог до компетентності працівника, а також з підвищенням його задоволення від самої праці про це можна говорити набагато менше. І штучне розширення праці навряд чи було б саме тією “утопічною” формою, яка б задовольнила основну потребу.

Крім пов'язаних з *матерією* різновидів праці, що залишаються в людини в утопічному соціумі, слід ще, звісно, зупинитися на необхідних *нематеріальних* соціальних ролях, що

призначені опікуватися індивідами, і що їх виконувати можуть тільки індивіди (я маю на увазі лікарів, вчителів, працівників соціальної сфери і т.ін.). З огляду на особливості цих сфер перспективи заміни або кадрової ротації у них ще менші. Нарешті, залишаються “безкорисні” сфери праці — сфери красного мистецтва, розваг та задоволень; для них не бракуватиме ані попиту на їхні результати в суспільстві дозвілля, ані кандидатів на задіяння в них. У цих сферах кожен може себе спробувати, однак, звісно, кукіль буде відвіяно від пшениці. Тут і надалі залишатиметься чинною відмінність між фахівцями та дилетантами, обдарованими та бездарними, оригінальними та банальними, сповненими та позбавленими натхнення; вона ж таки й забезпечить відбір невеликої групи тих, хто здійснюватиме суспільну функцію, тобто задовольнятиме потреби, що виходять за межі власних потреб цих людей; а це мимоволі й здійснює справжній митець.

Це все (якщо поза моєю увагою не залишилося чогось важливого), що я хотів сказати з цього приводу. Решта людей, які в автоматизованому світі утопії мають, і навіть *повинні*, бути більшістю, не так вивільнені від “корисної” праці (йдеться про “плату” суспільству в найширшому значенні цього слова), як вилучені з неї¹⁰. Тож для неї слід знайти заміну — і далі в нашій розмові йтиметься про прямо артикульовану Блохом, а не Марксом, *проблему дозвілля*, тобто його змісту, який буде гідним людини і в якому має здійснитися людський смисл утопії. Тією мірою, якою про це взагалі можна будь-що дізнатися (а на стадії пророчих інтуїцій зробити це, навіть у діалозі, вкрай складно), ми маємо почути від *enfant terrible** утопізму — Ернста Блоха, який протягом усього свого життя не боявся виступати прибічником дитячої мрії про золотий вік як про *рай дозвілля*. За Блохом, з необхідності технологічної непотрібності людської робочої сили розквітне її ідеал, вивільнений з “мерзенної” залежності від зовнішніх обставин, — і тільки тому вона стає “автентичною”, “нарешті суто людською”, “єдино істинною”, присвяченою тільки гідним людини потребам (лише задля цих потреб ця сила

* жахлива дитина (фр.)

матиме, власне, своє застосування). Іншими словами, ідеться про бажаний ідеал *активного* дозвілля. Звернімося тепер за довідкою до її — вже згадуваного нами — пророка.

в. Ернст Блох та земний рай активного дозвілля

Ернст Блох відверто називав граничну спонуку марксистського прагнення “сном наяву про досконале життя” (Prinzip Hoffnung, S.1616) та “про regnum humanum”* (S.1619), “першо-інтенцією золотого віку” (S.1621), “абсолютним поняттям мети” (S.1628) та, як твердять останні слова величезної, присвяченої надії, праці, “тим, що всім ввижалося змалку і де ще ніхто не бував, тобто — рідною домівкою (Heimat)”. Все це якісно відрізняється від понять справедливості, благ, співчуття й навіть любові, так само як і від решти пов’язаних з людською поцейбічною долею турбот, які можуть виконувати своє призначення у світі й без такого очікування і ніколи — навіть за його здійснення — не існуватимуть задля нього. Мало того: соціальний стан, якого прагне марксизм, нескінченно вищий за всі ці поняття. Насправді ж це означає, що, на думку Блоха, марксизм прагне *утопії* — й анічогісінько меншого, — тож цілком може розглядати справедливість й усе інше швидше як дещо додаткове для її прищестя, можливо, навіть як частину її досягнень, проте ймовірніше як те, що вона здолає. (У змальованих Блохом картинах “останніх часів” старі чесноти вже не з’являються.) Цей абсолют може викликати у марксистів занепокоєння, проте сам Маркс, доволі лаконічний з цього приводу, дав своїм послідовникам — вербально, також за суттю — право на месіанське витлумачення його вчення. Досконале життя, regnum humanum, золотий вік, абсолютна мета, нарешті та остаточно віднайдена автентична домівка пов’язані з *дозвіллям* як певним універсальним становищем людини. Ми вже зазначали, що *умовою* цього становища є “перебудова природи” (“зірки Земля”); щодо фізики її реалізації ми також сказали все, що було потрібно. Однак яким було би це дозвілля, якби згадану умову було виконано?

* царство людське (лат.)

На початку великого розділу “Дозвілля як неодмінна напівізнана мета” читаємо:

“Відмінності між фізичною та розумовою працею, між містом та селом, але передусім, певною мірою, — між працею та дозвіллям — зникають... [Безкласове суспільство] знімає відчуження (Entäußerung) праці від людини, в умовах якого працівник сам його відчуває, тобто сприймає себе уречевленим товаром, а отже, праця не дає йому задоволення. Безкласове суспільство (за допомогою відповідного зворотного відчуження (Rück-Entäußerung) позбавляє дозвілля непрожитої порожнечі, тобто свята, яке є не контрастом безрадісності праці, а цілком їй відповідає...” (S.1080 f.). Цього стосуються й слова, що передують цьому абзацу:

“Суспільство, що перебуватиме по той бік праці, з цієї причини аж ніяк не матиме більшої кількості виокремлених неділь та свят, проте — у захопленнях, що перетворюються на професії — матиме народні свята: найпрекрасніші прояви його єдності. Таким способом воно зможе в щасливому шлюбі з духом пізнати *святкову буденність...*” (S.1071 f.; *курсив авторський*).

(i) “Щасливий шлюб з духом”

Слід звернути увагу на складові цих дифірамбів, тож спочатку погляньмо на фразу “щасливий шлюб з духом”. Все, що ми, здавалося б, знаємо про незручні риси цього “шлюбного партнера”, засвідчує, що він навряд чи пристосується до цих стосунків; нам, зрештою, просто цікаво, в який спосіб його можна буде пристосувати. Очевидно, у спосіб “зникнення відмінності між фізичною та розумовою працею”. Цей загадковий марксистський вираз ми зустрічаємо вже у Марксовому пророцтві, проте зі зникненням поневолюючого підкорення індивіда розподілу праці має зникнути і протилежність між фізичною та духовною працею (див. вище, с.295). Що це означає, мені досі ніхто не зміг пояснити. Маркс у натхненні підвів цю “протилежність” під загальний феномен “поділу праці” — тобто під першу передумову культури та будь-якої майстерності. Нічого не сказано про те, як

безкласове суспільство без поділу праці зможе уникнути щезнення витворів суспільства, тобто його високої культури і навіть зовнішніх механізмів його функціонування. Навіть у розумовій праці — не менше (а швидше більше!), аніж в фізичній — не можна уникнути спеціалізації, і варто запитати, чи справді Маркс бажав замінити її на загальне дилетантство, де кожен може робити будь-що. Але навіть за такого панування дилетантства залишатиметься протилежність між різними видами діяльності. Навряд чи можна приписувати таку позицію цій дуже освіченій людині, якій, до того ж, будь-яка руссоїстська ідиліка вочевидь була чужою. Можливо, інше тлумачення пропонує технологічне перетворення праці взагалі, особливо якщо тезу про зникнення “протилежності” між фізичною та духовною працею Блох загострює так, що йдеться вже про зникнення не “протилежності”, а самої “відмінності”. Ця обставина може стосуватися вже зараз помітного факту, що разом з чимдалі більшою технізацією суто “фізична” частка в усіх наявних процесах людської праці зникає, з чого, здається, можна зробити висновок, що розумова складова пропорційно зростає (саме, прошу, складова, а не ео ірсо кількість мозкової діяльності!) Якщо, за умови такого витлумачення, фізичний момент дедалі відсуватиметься на задній план, тоді й справді ця “протилежність” зникне, адже зникне один з її полюсів. Мало того: та сама доля спіткатиме і родову *відмінність* цих процесів від класифікованих у такий спосіб видів “розумової праці” — адже ця праця перетвориться на духовну. Якби саме це малося на увазі, то слушний та важливий момент, який не має нічого спільного з класовою структурою та власністю на засоби виробництва і, більше того, є швидше супутником техніки, мав би цілком інший ефект. Ми матимемо рацію, коли скажемо, що праця годинникаря є більш розумовою за фізичнішу працю коваля (хоча витонченість сенсорики й моторики у край точній роботі, зрештою, є фізичним зусиллям, навіть якщо витрату калорій тут годі вирахувати). Оскільки під знаком техніки вся праця має тенденцію рухатися від “ковальського” до “годинникарського” типу, то можна говорити про

чимдалі більше “одухотворення” людської праці загалом, а відтак і про зменшення професійної “протилежності” або “відмінності” загалом¹¹. Проте чи справді так відбувається? Чи “духовніша” праця робітника, що обслуговує машину, яка серійно вирізає *якийсь один* різновид годинникових коліщаток чи здійснює тільки *один* крок у збиранні частин до купи — і це є наступним кроком поступу! — ніж технологічно застаріла праця годинникаря, який власноруч витворює ціле? Навпаки! Ця праця духовно бідніша — *й навіть тією самою мірою, якою вона фізично бідніша!* Разом з духовною активністю працівник втрачає фізичне розмаїття (але й фізичні труднощі!). *Разом з тілом дух також позбувається праці.* Так звана “протилежність” ніколи не існувала у внутрішньому просторі певної праці; мало того: в праці завжди існує *взаємне обумовлення*: тілесне поводження з матерією навчає тіло, його члени, чуття, нерви — але і дух, бо ж він опікується ними всіма, ознайомлює їх із собою та з предметом (жодне не існуватиме без іншого!) і, борючись з опором матеріалу та виявляючи його якості, вперше викликає приховані здатності нашої [тілесної] організації. А якщо позбавити нас цього живлення, наші здатності зголодніють. Редукуючи фізичне до одноманітних дій — кінетичне до тілесних “прийомів”, сенсорне — до зчитування інформації з показників, ми редукуємо роль духу в праці. І вже геть узагальнюючи, мусимо твердити, що відчуження (Trennung) від матерії відчужує й від духу. Якщо правильно поглянути на проблему, то протилежність зникає не зі зникненням одного її полюсу (фізичного), а зі зникненням обох полюсів! Насправді ж протилежність між працею та дозвіллям, між дією та не-дією зникає (чи зменшується) внаслідок зменшення справжнього *діяльнісного* характеру “праці”.

Натомість лишається й навіть зростає протилежність між *будь-якою* наявною, перетвореною так працею та працею справді духовною, в якій нічого не зміниться, бо відповідно до її власної суті в *ній* нічого змінитися не може. Якщо ця праця справді існує (а іншого, власне, і бути не може), *вона* є останнім притулком справжньої праці: сповненої уважності,

сумлінності, участі, самовідданої витривалості, строгості та терпіння (з ризиком розчарування) і навіть тілесного зусилля (хіба ж, наприклад, візуальне *спостереження* в мікроскопічних, спектроскопічних та телескопічних дослідах або в нескінченному скрупульозному порівнянні чуттєвих даних не є вкрай напруженим?) Це найбільш вільний з усіх видів діяльності, бо він залежить тільки від мене, і водночас найбільш невільний, бо дається не дешево і вимагає цілковитої самовіддачі. Протилежність між *ним* — що завжди є справою порівняно небагатьох — та рештою різновидів праці, *загостриться* не через властивий їм тілесний чинник, а через атрофування і тілесного, і духовного аспектів, тобто через психо-фізичну ницість цієї праці в умовах панування техніки — коротше кажучи, через те, що вона атрофується як праця¹².

Тож зголоднілим здатностям загрожуватиме атрофія. Однак — і це робить людині честь — ці здатності людини є водночас і її потребами, тож їм слід знайти собі заміну *поза межами* праці: кінетично-мускульним здатностям — в атлетиці та спорті (їм присвячуватиме своє дозвілля той, хто працює в духовній сфері), сенсорно-перцептивним — у розкішному пожадливому й пасивному спогляданні, інтелектуальним — у кросвордах та шахах і т.ін. Цю ситуацію спричинює не капіталістичне, а *технологічне* “відчуження” та “відзовнішнення” праці. І якщо взяти до уваги потрібну для утопії продуктивність — умову для дозвілля в заможному суспільстві, — то можна завважити, що для неї ці процеси так само характерні, як і для капіталізму (з тією відмінністю, що в останньому їхнім чинником є прибуток). Повернення від цього відчуження вже неможливе. Тільки працівникові в духовній сфері воно не нав’язуватиме ані потреби в такій компенсації, ані часу чи бажання для неї. Тож то навряд чи буде “щасливий шлюб з духом”. Полишмо цю таємницю їй самій та просто спитаймо, в чому ж для Блоха, який зі своєю культурною та людською вибагливістю ставився до цих компенсаторних заповнень (що для нього були пов’язані тільки з капіталізмом) тільки з презирством, полягає “діяльнісне дозвілля” утопії?

(ii) Хобі та гідне людини

На відміну від Маркса, Блох бачив, що дозвілля справді порушує проблему, і що вона, зрештою, стає проблемою втіленої у матеріальну дійсність утопії. Він часто вказує на “гостре питання про дозвілля”, а саме — про “нарешті чітко окреслену *проблему сутності* його дедалі конкретнішого змістового наповнення”; на це питання слід віднайти “людську відповідь”, а знайти її можливо тільки в самій утопії за допомогою “вчителів”, які урядуватимуть в утопічному суспільстві (“урядування та провід учителів” — його загадкові слова: Р. Н., 1086). Він говорить також про “нову потребу в самому дозвіллі”, яка “витворює” “нову надбудову”, тобто свою власну “ідеологію” відповідно до його “людського змісту” (S.1083). Саме це і буде тією “відповіддю”, яку ми шукаємо; її формуванню, ймовірно, сприятимуть вчителі-правителі на підставі свого офіційного авторитету. Спочатку дозвілля та його проблеми — це “terra incognita”, тож автентичних “відповідей” слід чекати лише від майбутніх учителів.

Крім цього, Блох висловлює ще деякі думки про суть цього “людського змісту” — передусім, ось які формальні та фундаментальні міркування: *щастя утопічного існування не пасивне, а активне*, тобто може полягати не в споживчій насолоді благами, а тільки в діяльному бутті. Ця думка цілком збігається з Аристотелевим поняттям щастя (евдемонією), яке полягає не в неробстві, а в діяльному дозвіллі. І крім діяльного буття такого ґатунку, досвід буржуазного суспільства (до якого я додаю також аристократичне) пропонує екстраполяцію: “хобі як професія”. До вже цитованого аспекту цього поняття додамо ще ось яке:

“Там (наприклад, в Америці), де в рідкісних випадках професія, робота задовольняє людей і такі люди складають меншість, більшість чимось захоплюється, тобто має якесь хобі. І аматорство щезне передусім у тому суспільстві, де хобі саме створюватиме для людини професію, яка відповідатиме її вдачі. Доти, поглянувши на людські захоплення, ми можемо побачити, як люди мріють про сповнене сенсу дозвілля і бачать у ньому професію, що й видається дозвіллям” (S.1061).

Хобі може стати професією тільки *заповнюючи день*. Крім цього, професія має й *іншу* ознаку: вона — в процесі її здійснення або у своїх результатах — виконує певну *функцію* в суспільній системі потреб; однак за умов, які допускає утопічний ідеал, це майже неможливо, адже більшість таких функцій виконуватиме технічний апарат, а з тієї частки решти людської праці, що його обслуговуватиме, більшість не має з хобі *анічогісінько* спільного. Хобі стає діяльністю дня тому, що воно є джерелом радощів і задоволення тієї чи тієї людини (і якщо пощастить, це задоволення особа відчуватиме навіть долучаючись до нагальних чи утилітарних видів діяльності), і тому, що ця людина охоче виконує її *тільки* через ці радощі, а не внаслідок зовнішнього примусу або зовнішньої мети. Радощі та зиск не виключають одне одного; те саме стосується навіть радощів і примусу. Проте, в умовах аматорської діяльності, відношення між ними специфічне: не можлива радість буде предметом бажання, що супроводжує корисні дії, а сама можлива користь буде стороннім наслідком радості від процесу праці. І загалом в утопії, виходячи з указаних підстав, на цей щасливий збіг годі й сподіватися: він, мабуть, буде ще рідкіснішим, аніж зворотний збіг між примусом і радістю від зусилля в праці передутопічного людства, що його потреби взагалі не задовольнялися технологією. Однак в утопічному соціумі технологічне задоволення є неодмінною передумовою навіть і для свободи вибору в дозвіллі; тож хобі, що перетворилося на професію, може додавати до життєвого зусилля безособистісної техніки лише непотрібне; а відтак воно не матиме жодної суспільної ваги, хіба що тільки психологічної (яка може нівелюватися через нереальність його об'єктивної функції, якої йому до того ж бракує). Феномен, який ми можемо назвати “ще-тільки-хобі” знецінює себе тим, що надає цінності феноменові “також-і-хобі”: тобто неутилітарністю. І очевидно, знання про це є частиною психологічного набутку, що міститься у занятті; однак в утопії навіть він утрачається (зрештою, втрачається навіть первісна, але перетворена на постійний обов'язок *радість* від цього заняття). Хобі, позбавлені результатів, скажімо вітрильництво чи

альпінізм, не здатні нічим зашкодити утилітарності, що міститься у самій їхній суті; проте навряд чи можна уявити собі їх у ролі уявних “професій”. Натомість ті, хто у власному індивідуальному захопленні витворюватиме той чи той видимий результат (результатом може бути й певна дія), ті лише *граючись* дублюватимуть мегапродукт грандіозного технологічного апарата в малому масштабі передуіндустріального та приватного господарства; наприклад, рибалка-аматор — продукт рибної промисловості, селянин — сільського господарства, гончар — керамічної, ткач — текстильної, ремісник — тієї чи тієї технічної промисловості і т.ін. і т.ін. Проти цього ніхто не заперечував би, і серед сумнівних та традиційних витворів у суцільній масі ринкових пропозицій, можливо, з’являлися б ознаки кращого та оригінального смаку. Однак для більшості визначальними будуть цілком позаекономічні мотиви, і оскільки їхня діяльність все ж повинна знайти застосування, її стимулом буде радість (чи збентеження) друзів. Хто цілком нормально ставиться до цього обмеження ідеалу дозвілля до терапії занять, той може вважати, що добре забезпечення має та відчужене від нього самозадоволення індивідів гідні “утопії”; натомість людина, яка дивиться на це з презирством, змушена страждати задля щастя утопічного суспільства. Навряд чи останнє у такій-ось формі видається внутрішньо несуперечливим та реально можливим. Нам слід позбутися будь-якого натхнення з його приводу. Однак згодом доведеться цілком тверезо зважити ціну, що її вимагає реалізація утопічного проекту, тобто високу людську ціну революції. Останнє ще більш, ніж змальований нами образ, нагадує те, що на нас чатує, і разом з чим, за умов подальшого поступу планетарної техніки, будь-які майбутні людські покоління з будь-яким політичним етикетом повинні будуть облаштовуватися. Це дає матеріал для цілком нового літературного жанру “негативної утопії” (я маю на увазі, наприклад, Олдоса Гакслі). Серед низки таких перспектив, які, певне, *повинні* належати до цієї категорії, навіть якщо вони заявляють про себе як про протилежний феномен, марксистська версія все-таки могла би бути найкращою чи принаймні найменш ганебною; кинувши на неї

попередній погляд, можна завважити, що вона така тільки внаслідок власної невизначеності та абстрактності. Однак гуманістична турбота справжніх негативних утопістів навряд чи змусить їх засмутитися з цього приводу.

Проте в концепції захоплення існують серйозні вади, які позбавляють витворену за таким зразком утопію не тільки її мрійливої чарівності, а й будь-якої раціональної бажаності. А оскільки за такої ситуації вже сама зорієнтованість на неї була б оманливою помилкою, ми повинні вдатися до подальшого аналізу цього ірреального поняття — саме в напрямі тієї конкретності, якої там бракує. У цьому аналізі ми пройшли б крізь три стадії його розкриття: крізь стадію втрати спонтанності в “захопленні”, що перетворилося на обов’язок; стадію втрати свободи в неунікному соціальному нагляді за ним; і, нарешті, стадію втрати дійсності у фіктивному характері захоплення. Відношення між “гідною” та “негідною” людини працею зрідка ставатиме оберненим. Однак основна помилка всієї концепції — і у варіанті Маркса, і у варіанті Блоха — це відмежування царства свободи від царства необхідності: думка, що одне з них починається там, де завершується інше, і що свобода лежить *по той бік* необхідності — а не в зустрічі з нею.

2. Критичне прояснення концепції “хобі як професія”

а. Втрата спонтанності

Спонтанність — одна з найпривабливіших рис справжнього хобі. Вона тісно пов’язана з тією обставиною, що людина вдається до свого захоплення “принагідно” — відповідно до свого настрою, отримуваної насолоди, а також того, коли і скільки вона дістає від цього задоволення. Хобі має бути чимось, що приходить на зміну головному заняттю, і часто певною компенсаторною і, так би мовити, “дієтичною” противагою до нього. Хобі передбачає, що воно не цілком повне, що від нього нічого не залежить, що у своєму захоп-

ленні людина ні перед ким нічим не зобов'язана. Цілковита поважність має локалізуватися деінде, мовби певна противага; натомість для хобі набуває ваги ігровий чинник. Коли хтось має певне захоплення, це аж ніяк не означає, що він віддає йому перевагу над головним заняттям і що він, якби тільки мав на це право, перетворив би хобі на свою професію. Причина полягає не в тім, що та чи інша сфера професійної компетенції “не задовольняє” (як основна діяльність) певну особу; це означає лишень, що людина не однобока і що насолода від речей та від застосування певних здібностей виходить за межі будь-якої окремої фахової сфери з її спеціальними навичками. Блох вказує на поширення захоплень в Америці; я можу додати, що WHO'S WHO — видання, яке репрезентує всіх неординарних особистостей у кожній сфері, завжди містить рубрику “хобі” (якщо опитувані включають їх у свої відповіді), проте нікому й на думку не спадає робити з цієї статистики висновок, що “захоплення” цих осіб їм більше до вподоби, ніж їхня професія, чи на це зважають на місці їхньої роботи. Ще менше можна дійти з цього думки, що професійні інтереси сприймають уже не так серйозно й без колишнього ентузіазму. Я пригадую одного відомого хіміка, якого я кілька разів зустрічав у певних суспільних колах; його фанатичне захоплення розведенням троянд, яке решта його співрозмовників поділяла чи схвалювала, спонукало мене звернути увагу моєї дружини, що це захоплення навряд чи має якийсь зв'язок із його хімією та відданістю цій галузі. За кілька років його було відзначено Нобелівською премією — і, звичайно ж, не за розведення троянд. Я також знав багатьох учених, які просто служили — і навіть з надзвичайним завзяттям — своїм захопленням, не бажаючи, однак, ані на мить замінити ними своє професійне покликання. Очевидно, Блох міг би знайти причину такої ситуації в тім, що саме справжнє захоплення цих людей і стало їхньою професією; однак я ж казав не про тих, хто має прихильну долю, а про безліч людей, чие становище зовсім інше — про людей, уярмлених заробітництвом та тими професіями, яких вони, власне, й не вибирали, і до яких подалися лише через економічні причини. Проте Блох не завважив, що *будь-яка*

“заміна” (“statt dessen”) стає диктатом та тяганиною, якщо її перетворюють на постійний та єдиний обов’язок. За винятком привілейованих (вищих) ситуацій творчої праці, в яких тільки і є місце для спонтанності (супроводжують довгі дистанції копіткої виснажливої праці, яку просто неможливо любити лише задля неї самої), у головній професії життя, яку від початку вибирали спонтанно, сама ця спонтанність, що тільки й зберігає схильність до “захоплення”, радість від чогось “іншого”, від його непотрібної додатковості, оригінальності і приватності, втрачається. Зв’язана таким чином людина шукатиме іншого хобі, і цей пошук зумовлюватимуть аж ніяк не любов чи ненависть до професії, і навіть не нудьга чи байдужість. Тож і відмінність між бажаною та “випадковою” професією більше не відіграє жодної ролі; лише зрідка зринає туга за чимось іншим (чия недосяжність є найліпшою гарантією його уявної краси). Я сумніваюся, що машиніст волів би збирати комах, якби він обрав свою професію радше через зовнішні обставини (наприклад, через перспективність цієї роботи), аніж через свою любов до неї. Я ладен обстоювати думку, що в усій тяганині своєї професії він має більше задоволення та почуття власної гідності, ніж в аматорстві своєї праці на дозвіллі; натомість, ставши основною діяльністю, це захоплення, певне, втратило б усю свою привабливість.

І все ж трапляється, коли та чи та людина обирає — чи вважає, що обирає — “не свою професію”, і ціле своє життя живе з почуттям, що, якби обставини дозволили, здібності покликали б її до чогось іншого — кращого та співзвучнішого їй. Тут я змушений — оскільки вже почав удаватися до особистих спогадів — згадати свого батька, найстаршого серед своїх дев’яťох братів та сестер, який дуже рано — ще не закінчивши гімназії, хоча й був відмінником — змушений був узятися до батьківської справи, як це було звично в тогочасних єврейських родинах: адже сестри мали отримати посаг, а менші брати — можливість навчатися в університеті, хоча він і сам мріяв про університетську освіту. Смуток від цієї вимушеної жертви не полишав батька протягом усього його старанного та успішного життя (він не втікав у позапро-

фесійні захоплення, крім щонайбільшого: прагнення побачити в синові здійснення своєї власної мрії). Чи було життя “освічених” братів багатшим, я не знаю; однак воно напевне не було моральнішим. Аби уникнути руйнації талантів та схильностей, особливо серед членів найбільш вразливих верств, потрібна не утопія дозвілля, а виважений та відкритий відбір обдарованих особистостей; соціалістичне суспільство, можливо, пропонує для цього найліпші передумови (якщо їх не зведе нанівець дисципліна стосовно поглядів); однак із “заповненим дозвіллям”, “працею як дозвіллям”, з “хобі” це, певна річ, не має нічого спільного.

Однак утрата спонтанності, разом з якою захоплення перестає бути самим собою, перетворюючись на професію, є найменшою. Значно більшої уваги слід приділити втраті приватності захоплення і водночас його основної передумови — свободи.

в. Втрата свободи

Повернімося до вище згадуваного нами зауваження про “позбавлені результату” хобі (скажімо, вітрильництво), щодо яких не можна позбутися відчуття неутилітарності. Вони мають *один* спільний з усіма іншими результат — порожню касу, і ця каса має бути державною, оскільки приватної вже не існує. Це означає, що держава повинна фінансувати всю тотальність захоплень, а це надає їй право на *quid pro quo**. Найперше *quid* полягає в тім, що кожен має захоплення і займається ним як професією. Насправді реальний інтерес держави полягає саме в цьому, а не в можливих товарних результатах певної діяльності; вона зацікавлена не так у спасінні душі діяча, як у суспільному ладі. Адже порожнечу неробства, тобто *забезпеченого* байдкування, можна “заповнити” й по-іншому: тими засобами, до яких спричинюють поневір'яння безробітних *злуднів* — наркоманією, спокусою бунтарства, криміналом тощо. Недавній досвід засвідчив, що

* одне замість іншого (*лат.*). Тут: держава має право висувати до громадян певні вимоги, виконання яких є умовою надання їм тих чи інших привілеїв.

гляду та розподілу індивідуального захоплення¹⁴. І “кандидати” — це ще найприємніший бік справи. Інші не засвідчуватимуть жодної прихильності до того або того різновиду діяльності, деякі зовсім не хотітимуть працювати, і всім треба буде допомогти, тобто вказати їм на наявні й допустимі можливості наповнити дозвілля, аби їх не охоплювали дурні думки. Отже, суспільний нагляд передбачатиме індивідуально-психологічне спостереження за тими, хто бажає працювати (це включатиме діаграми особистості, починаючи від шкільного віку й далі), зважений ступінь примусу або “приборкання” тих, через кого виникають певні ускладнення, і аж до простого командування непокірними. Цей апарат врядування повинен буде також вигадувати нові види дозвільної праці — привабливі, бажані, дозволенні, апробовані найвищими вчителями та засновані на завершеній “ідеології”¹⁵. Такого конкретного вигляду набуває те, що пророкував Блох:

“Коли зникне держава та будь-яке врядування над людиною, тоді врядування та провід вчителів існуватиме в умовах достатньої свободи та дозвіллі, щоб запрагнути тотального змісту свободи, щоб дати людську відповідь на гостре запитання про дозвілля, тобто, нарешті, ясно виявлену *проблему сутності її* дедалі конкретніших змістів” (Р.Н., S.1086; курсив авторський).

Можна спробувати уявити собі бюрократію з безліччю рук та очей, що втручатиметься в приватні сфери життя, адже орган учителів-урядовців для своїх рук матиме чимало справ. А проте навіть для її власної кількісно значної частини проблема зайнятості вирішується тільки тоді, коли бюрократія зайнята лише для вирішення цієї проблеми для інших частин. Тож годі про свободу в дозвільному житті утопії.

с. Втрата дійсності та людської гідності

І все ж найгірше полягає в тім, що навіть усі згадані нами заходи справі не зарадять, бо вони слугують лише *ілюзії*. Адже від людей, зайнятих у такий спосіб, жодна ідеологія не може приховати, що їхні заняття взагалі-то і неважливі, що їх можна або відкласти, або зробити недбало, або й зовсім

не робити — і все це за відсутності шкідливих чинників поза самою лише поганою суспільною цензурою. Оманливість ірреальності оповиває всю немовби-суету, а заразом і неймовірну *taedium vitae**, чиєю першою жертвою є радість від власною волею вибраного захоплення. Жодна серйозна людина не може бути щасливою у цій незмінній та прозорій ілюзії. Ілюзія втрачатиме свій вплив лише тоді, коли більшість людей з повагою ставитимуться до себе й у своїх невибагливих потребах, отже, цим і вдовольнятимуться. Проте фіктивність існування впливатиме на всіх, адже разом з *дійсністю* людину позбавляють і *гідного її*, тож таке заспокоєння передбачає брак людської гідності. Той, хто сьогодні дбає про неї, радше мав би застерігати майбутні покоління від такого заспокоювання, а не спонукати до нього.

Отже, ми стверджуємо, що за таких обставин разом з дійсністю людина втрачає гідність. Але чи не обстоює Блох абсолютно протилежне?

“Турбот існування вистачатиме, якщо зникнуть *найубогіші* турботи, а саме турботи промислу... Однак що узгодженішим стає суспільство з економічного боку, то виразніше виступають *справжні*, пов’язані з *людською гідністю*”, колізії існування, “... коли ці суперечності стають нарешті справді людськими, гідними людини, тобто — коли вони зачіпають *єдино істинні життєві турботи*” (Р.Н., S.1072 та 1083; *курсив авторський*).

Отже: “конфлікти” боротьби з природою за існування, конфлікти, що походять з нагальності людської праці, яка забезпечує життя, негідні людини? І так само негідна прадавня праця мисливця, орача та міфотворця? Анічого від того, що оспівує хор з “Антигони” як “нечуване” (“*Ungeheure*”) в людині, не робить її гідною? Мешканець Півночі, який зі своїх потреб у боротьбі з арктичною кригою видобуває харчі для себе та своєї сім’ї, живе, мовляв, негідно; натомість той, кого такі потреби не обходять, хто може собі дозволити діяти так лише з честолюбних мотивів і, зреш-

* відразу до життя (*лат.*)

тою, діє лише жартома, або щоб себе випробувати, або задля слави, або виконуючи соціальне замовлення тощо, — ось той, мовляв, чинить щось, “гідне людини”. Що: фінікійський моряк, який витримує на собі спеку й шторм і ладен задля свого зиску зіткнутися з таїною чужих берегів — нищий у своїх турботах про хліб насущний, тимчасом як турбота спортсмена (яка тільки й починається відтоді, як у людини з’являється вільний час), який змагається під вітрилами, цілком вільна від примусу зовні й тому істинна? То, одначе, суцільний абсурд, і навіть Блох, звичайно, не може таку думку обстоювати. Крім того, він розмірковує над життєвими турботами, шляхетнішими, ніж, скажімо, водні види спорту; ці турботи залишаться, коли ниці буде ліквідовано, і про них ще слід буде повести мову. Проте втрата дійсності їх також торкнеться; натомість розмови про негідність “ліквідованих” видів діяльності в будь-якім разі залишатимуться. Однак передбачений тут обмін дійсності на гідність з цією пихатою ліквідацією виявляє вирішальну помилку всієї утопічної концепції — помилку тези про те, що *свобода починається там, де завершується необхідність* (словами Маркса: “царство свободи починається там, де завершується праця, визначена необхідністю та зовнішньою доцільністю”).

d. Без необхідності немає свободи.

Гідність дійсності

Так можна міркувати лише недооцінюючи сутність свободи. Вона існує і живе тільки перетинаючись з необхідністю — і, вочевидь, у тому, *що* вона сама здобула і *що* вона може заповнити власним змістом, але ще більше і *передусім* у самій *спробі* здобуття, яка завжди передбачає зусилля і результат якої завжди лише половинчастий. *Відмежування від царства необхідності позбавляє свободу її сутності*; без неї вона стає нищою, як і сила без опору. Позбавлена смислу свобода — як і беззмістовна могутність — усуває саму себе і разом усуває справжній *інтерес* до виконуваної дії. За таких обставин можна ясно уявити собі тугу за ситуацією, де перешкоди вмить з’являються “всерйоз”: землетрус, повінь, пожежу тощо. Саме за таких обставин людина зненацька

має підтвердити свою людяність і показати, з якого матеріалу вона витворена: рішучі відмежовують себе від безпорадних, мужні — від полохливих, а готові до жертвності — від самозакоханих. Тут починає діяти пробуджений небезпекою здоровий глузд. А коли ж природа скупиться на катастрофи, їхнє місце може заступити людський витвір — війна. Літні люди ще пам'ятають той жахливий ентузіазм, з яким молодь з матеріально забезпечених сімей вітала першу світову війну (це належить до моїх німецьких спогадів) і потім заплатила за це з усією серйозністю своєї смерті. І саме цієї смерті дехто й волів би. Так голод за втраченою дійсністю може призвести до помилок і навіть — за браком інших альтернатив — до злочину (в якому все це — на свій кшталт — також стає “серйоз”). У будь-якому разі, жодне ясновидюще пророцтво не може запевнити нас у тому, як саме насправді виглядатиме “вивільнення царства людської природи”, що розквітає на ґрунті опанованої необхідності” (Р.Н., S.1608), завдяки чому це вивільнення виростатиме з основ самого серця, і в яких саме аспектах необхідність ще й досі тримає це царство в полоні.

Однак звернімо ще раз увагу на вивільнену від насильства долю людської гідності у квазидіяльнісному дозвіллі утопічного раю, припустивши цього разу, що його спокій не порушений примхами людського серця. Однак *спокійна* смерть цих примх є не меншою катастрофою. Разом із серйозністю дійсності, яка завжди є й необхідністю, зникає і сама гідність, яка завжди виявляє себе у *відношенні* зв'язку зі справді необхідним. Гра як життєва професія далека від того, щоб регламентувати гідне людини, і тому виключає себе з нього. Можна висловити це по-іншому: *немає аніякого “царства свободи” поза межами царства необхідності!* Утопічне суспільство, в якому хобі стає основним заняттям утопічного дозвілля, не набуває, а втрачає і свободу, і гідність. І якщо абстрагуватися від цього невидимого етичного аспекту, все-таки можна стверджувати, що утопія, зрештою, навіть не виконуватиме функцій системи фіктивного працезабезпечення, адже позірна діяльність так само не оберігає від беззаконня чи відчаю, як і неробство. І цей факт можна вважати мало не втіхою: він свідчить лише на користь людської сутності.

3. Інші змістовні визначення дозвілля: стосунки між людьми

Погляньмо ще раз на “єдино справжні буттєві турботи”, які залишаються також і в безкласовому суспільстві, породжуючи його власні неузгодженості й навіть суперечності. Ці турботи, щоправда, на відміну від класового суспільства, вже “не антагоністичні”; однак вони залишають за “ідеологією” завдання “в межах загальним чином уможливленого дозвілля ... вдаватися до рішень, що передбачають їхнє вирішення” (Р.Н., S.1082 f.). Чим можуть бути ці “нарешті суто людські, гідні людини суперечності”? Блох сам вказує, що він мав на увазі, говорячи про “завдання комуністичної ідеології”; ним є “повсякчасне збагачення та поглиблення людських стосунків” та “їх просвітлення”¹⁶. Але ж у суспільстві існує родючий ґрунт для суперечностей, яких не можна уникнути й у безкласовому соціумі. “Ein Jüngling liebt ein Mädchen/Die hat einen andern erwählt”. (“Юнак любить дівчину,/Що іншого кохає”.) Ці джерела смутку і страждання залишатимуться й тоді, коли турботи, спрямовані на підтримання існування, зникнуть; з їхнім зникненням джерел смутку, про які ми говоримо, цілком можливо, побільшає. Вони “щоразу знов” народжуються. Ми маємо на увазі смуток особистих стосунків, що тривають усе життя, від колиски до смерті — стосунків з батьком і матір’ю, братами та сестрами, друзями, зі своєю парою в шлюбі, із суперниками, дітьми й навіть чужими людьми. Все це нескінченна особиста драма любові й ненависті, тепла й холодності, зацікавлення й байдужості, взаємності та її відсутності, близькості й чужості, самотності й товаришкості, володарювання та підлеглості, толерантності й нетерпимості, порозуміння й непорозуміння, переоцінки й недооцінки, слабкості та стійкості, опанування собою й попускання собі, конфлікту і гармонії між темпераментами, ситуаціями і навіть між добрими чи поганими манерами. Все це — матеріал для особистих романів, романсів, трагедій, щоденних перемог та поразок, радощів та страждань. Жодних сумнівів, що вони гідніші людини, ніж ліквідовані конфлікти позаособистої дійсності; жодних сумнівів навіть, що

вони “єдино справжні”. У будь-якому разі, з людського погляду вони заслуговують на високий статус і на всю серйозність ставлення до них. Проте яким чином їхньому належному формуванню може сприяти “ідеологія” — якщо поки що не брати до уваги впроваджуваного суспільством виховання молоді? Яким чином вона здійснюватиме свої завдання “вирішувати суперечності”? Певна річ, не за допомогою книг “Щасливий шлюб”, “Як знайти друзів”, “Створи себе сам”, “Шляхи до душевного спокою” і т.ін. Ця відповідь західної масової культури на експансію дозвілля вже тепер змушує нас червоніти. Проте в приватній площині “завдання комуністичної ідеології” так само має бути *соціальним*, і тут спадає на думку образ професійної бюрократії “вчителів, що врядуватимуть та провадитимуть”, які, крім видимої сфери фіктивної праці, повинні будуть наглядати й за невидимою особистісною сферою, тобто до своєї турботи про працю додати ще *турботу про душу* (Seelsorge) в найширшому і найінтимнішому значенні. І все це, очевидно, здійснюватиметься за допомогою найпрогресивніших засобів на кшталт наукової психології: наприклад (таких висновків можна дійти вже сьогодні), засобами аналізу індивідуальності, де аналізуватимуть едіпові комплекси *et cetera*; групової терапії, аналізу партнера, консультацій з проблем подружнього життя та статевих проблем, консультацій з дорослими щодо проблем дітей та з дітьми щодо проблем дорослих, курсами, присвяченими дружбі, діалогу та психології (“світло між людьми”) тощо — не кажучи вже про спеціалізовану психіатрію. Безумовно, потреба в людях, які “турбуватимуться про душі”, ще раз спричинить значне розширення бюрократичних кадрів. Це буде стороннім результатом відповідальної праці. Майже все, що ми перерахували, можна зустріти вже сьогодні (принаймні в Америці), проте в комерційному суспільстві ці процеси ґрунтуються на цілком добровільних засадах і, звичайно ж, підвладні всій непевності моди та шарлатанства. Кожен, відповідно до розмаїтих здобутків свободи, може задовольнитися власним стилем життя та витраченим на нього вільним часом (який спричиняється до появи деяких потреб, що так само потребують

кураторства). У руках держави, а отже, і в утопічному суспільстві та у втіленні витвореної для нього “ідеології”, все має бути по-іншому — набагато впорядкованіше, систематичніше та гомогенніше, охоплюючи, як личить інтересам суспільства, все. Жах може обійняти вже тоді, коли ми уявимо собі всі ці прискіпливо та за правилами заповнені анкети; страшно навіть подумати про обов’язкові положення та офіційно скероване опікування людськими душами.

Однак годі говорити про це. Наша тема — не втрата свободи та особистої автономії, а стосунки між людьми, що поряд із захопленнями повинні стати змістом дозвілля — байдуже, чи скеровуватимуться вони ідеологією та терапевтикою, чи ні. Оскільки хобі-як-професія позбавляє людину життя-всерйоз (Ernstes), саме *стосунки між людьми* повинні наповнити життя цією серйозністю. І хто міг би заперечити, що любов, ревності, людське спілкування тощо стосуються вкрай серйозних речей? (Як узагалі в безкласовому суспільстві ревності можуть перестати бути “антагоністичною” суперечністю або певне *crime passionel** стати менш згубним?) Проте й ця особистісна сфера приречена на втрату дійсності, характерну для сфери праці. Адже вона не може розвиватися, не ставши частиною спільної для людей дійсності. Покинена сама на себе, вона стає примарою. У кожному аспекті людських стосунків має бути ще дещо інше, окрім відмежованого від усіх задоволення одне одним. Те, чим ми насолоджуємося, має вже існувати; його струмінь походить зі спілкування та поводження з іншим у світі, а не з голого “самобуття” (“Selbstsein”). Для того, щоб індивід “сам” був для себе — а тим більше для іншого! — потрібно, щоб існував світ. Дружба — це товариське об’єднання задля чогось та про-ти чогось у *світі*, вона існує принаймні у “спільній справі”; й когось іншого ми поцінуємо лиш за умови, якщо він має *подібну* цінність, тобто якщо у своїх істотних рисах (за усієї відмінності у способі існування (im Wie)) він присвячує себе спільній суті (dem gleichen Was) та діє в ній — і саме в ній отримує своє значення. А це робить вагомою

* злочин, вчинений у стані афекту (фр.)

саму дружбу, навіть якщо вона не заторкує сфери практичного. Шлюб — це спільність турботи в потребах, що тривають усе життя; і насолода кохання виявляє себе за цих же умов серйозності спільної дійсності. Це — “матеріал”, який в алхімії людських стосунків зазнає трансмутацій. Без нього, тобто за умови перетворення стосунків на власний зміст та головне заняття дозвілля, вони стануть патологічними, паразитичними і канібальськими — і тоді люди вже ніколи не відчуватимуть дотику дійсності. Все це треба по-справжньому знати, щоб бути здатними щось висловити з цього приводу. І сказане нами слід було висловити через цю ідею раю дозвілля, який разом із дійсністю позбавляє людину не тільки гідності, а й справжнього спілкування.

Ми не будемо вдаватися до подальшого розгляду змістовних визначень дозвілля, наприклад, *народних свят*, завдяки яким “святкова буденність”, пережита в щасливому шлюбі з духом, виявлятиметься ритмічно наголошеною (Р.Н., 1072). Слова Гьоте “Сірі будні, веселі свята” із “Шукача скарбів” можуть стати в пригоді для нашого коментаря, про який можна легко здогадатися зі сказаного нами вище: нема чого святкувати, якщо життєві тягарі не створюють для цих свят стійкого тла¹⁷. Натомість ми маємо присвятити кілька слів мотивові визволеної природи.

4. Олюднена природа

“Активне дозвілля в усіх сферах вперше наближає до розкритої природи, витвореної не тільки *sub specie** експлуатації; людська свобода та природа, що є її конкретним докільям (помешканням), обумовлюють одне одного” (Р.Н., 1080).

Теза, що людина “олюднює” природу своєю працею, від початку була марксистською; її висунув саме Маркс. Ця теза мала б позначати колишню цілеспрямовану людську працю над природою — і органічною, і неорганічною, — а надто, звичайно, землеробську працю. Тож остаточне “олюднен-

* під кутом зору (лат.)

ня”, що його вперше досягає здійснена марксистська ідея, зрештою вивільняє людину від праці, пов’язаної з природою; отже, сама людина стає повністю олюдненою. Очевидно, термін “олюднення” (“гуманізація”), попри єдність його об’єкту, означає протилежні речі: для людини — що вона більше вже не слугує природі й тому вперше може повною мірою бути сама собою; для природи — що вона стає цілковитою служницею людини, тобто перестає бути самою собою. Тож якщо все відбуватиметься за звичним сценарієм, то людина “олюднюватиме” природу в тому самому розумінні, в якому феодальне дворянство “ошляхетнювало” закріпачених, а панівні раси “арізували” нижчі. Поза цим грубим розумінням ідеї мети “олюднення природи” виявляється лицемірними лестощами, що приховують прагнення її тотального підпорядкування людині та її тотальної експлуатації задля людських потреб. А оскільки для цього природу слід радикальним чином перетворити, так звана “олюднена” природа є передусім відчуженою від самої себе. Саме це перетворення й називається “олюдненням”. Мені здається, Маркс був досить тверезим, щоб бути свідомим цього. Принаймні радикальний антропоцентризм марксистського мислення (поєднаний з матеріалізмом природничих наук XIX століття) повністю замислений для цього і залишає дуже мало місця для будь-якого романтичного розуміння природи.

Блох, мислячи не менш антропоцентрично й не менш прагматично, все ж чутливіше уявляє *anthropos*, людину, про яку тут ідеться; він вважає, що людське щастя потребує також додаткового доквілля та тіснішої *близькості* (*Nähe*) до природи, що відкривається в досвіді, “несумірному” простій експлуатації (такої близькості потребують, наприклад, мешканці модерних мегаполісів); тому Блох вважає, що олюднена природа мусить не належати людині, а бути сумірною, тобто адекватною *домівкою* (*Heimat*) для її *свободи* та вільного дозвілля. Якщо ми правильно розуміємо його слова, то у взаємному (!) обумовленні природи і свободи перша — порівняно з тією природою, яку людина попередньо віднаходить на початку свого життєвого шляху — стає автентичнішою та вперше “розкривається” як така. Завдяки людині природа і

свобода разом і водночас позбуваються свого відчуження. Олюднюючи саму себе, людина “оприроднює” природу! Кому при цьому не спадає на згадку Адам, садівник божественного творіння в первісному саді (Garten des Anfangs)? Однак мислячи разом з Блохом, ми перебуваємо не на початку (nicht am Anfang), а навпаки, наприкінці, в часи завершення доби “зухвалості та незрівнянного виступу проти Деметри” та “переприроднення даної природи”. Проте чи є природа, яка оберігає для утопічної людини її ориднену близькість (Heimatnähe), “переприродненою природою”? Вона принаймні є природою “перетвореною”. Поглянувши на це прискіпливіше, ми бачимо, що програма перебудови природи, яку ми досі розглядали лише як матеріальну передумову утопії, сама повертається в осердя змісту утопічного ідеалу мети.

Нині ця перебудова — навіть якщо її не скеровує провід “поверненої у світ, повністю поставленої на ноги” філософії (Р.Н., 1615) — триває вже кілька тисяч років, і ми дещо знаємо про те, як виглядає “олюднена природа” і що вона втрачає саме як природа. Ми мовчимо про постійні негативні наслідки необачної хижацької експлуатації (закарстування цілих гірських пасем, спричинене вирубуванням лісів та надмірною кількістю пасовищ, розвіяння гумусних шарів зораних степів тощо). Погляньмо лише на процеси культивування, що тривалий час були успішними і, очевидно, триватимуть в утопічному майбутньому; задля цього майбутнього їх навіть доведеться активізувати. Хвилі на хлібному полі, звичайно ж, дають більшу насолоду окові, ніж міський асфальт; проте ця “природа” вже дуже збідніла, і цей “краєвид” (якщо оброблена велика площа землі) уже став однобарвним. Окрім того, що монокультура редукує розмаїття екологічного помешкання з його плинною динамічною рівновагою до штучної самотньої присутності чогось одного, останнє є штучно гомонізованим результатом розведення, що з’явився внаслідок перетворення диких ліній, які можна звести до купи тільки за умов штучної культивування землі. Маленьке змішане сільське господарство поєднує це у звичні площі обробленої землі: картопляні поля, овочеві городи, пасовиська, фруктові сади, дерева, водоймища та пташники біля оселі; усе це разом

утворює оріднений ландшафт, який, узгоджуючись зі штучністю видів тварин та рослин, що їх розводить людина, зберігає свою природність. Натомість монотонність океанів пшениці десь на американському центральному заході, що їх обробляють самотні комбайни, опилують на літаках засобами проти шкідників, не більше перетворює “природу” на оселю, ніж величезна фабрика створює з неї “культуру”; натомість праця на фабриці принаймні менше позбавляє людину спілкування. Там “переприроднення” засвідчує про себе якнайповніше, причому виявляє себе як розприроднення, денатуризація. І хіба можна це назвати “олюдненням” природи? Навпаки, ця ситуація є радше її відчуженням не тільки від себе самої, а й від людини. І щоб перейти від прикладів, пов’язаних з рослинами, до питань тваринництва, погляньмо лише на феномен інкубаторів та яйцефабрик. Сьогодні вони забезпечують величезні ринки; порівняно з ними селянський пташник зі своїм єдиним півнем має вигляд мало не екологічного парку! Останнє нище перетворення організмів, наділених відчуттями, рухом, життєвою насагою та почуттями, до штучно освітлених, автоматично годованих машин, що виробляють м’ясо та яйця, навряд чи має щось спільне з природою, і про “відкритість” (*Aufgeschlossenheit*) та “близькість” *vis à vis* з людиною тут годі й говорити. Те саме стосується і годувальних в’язниць з виробництва яловичини і т.ін. Навіть статевий акт замінено на штучне запліднення. Так виглядає “виступ проти Деметри”, “перебудова природи” *in concreto* та *in praxi**! Немає чим довести людську любов до природи, немає звідки дізнатися про багатство та витонченість життя. Подив, благоговіння та цікавість полишають людину.

Парадокс, якого Блох не завважив, полягає в тім, що “дика” природа, що її людина не змінила і не використовує, і є “олюдненою”, тобто тільки вона й промовляє до людини; тим часом природа, перетворена на її служницю, стає “відлюдненою”. Тільки вбережене життя розкриває себе. Тож гуманістичний інтерес, до якого долучаються утопісти, тільки

* конкретно ... практично (*лат.*)

там віднайде своє місце, де утопічну “перебудову зірки на ймення Земля”, *буде стримано*; і для цього величезні національні парки та резервації дикої природи — скажімо, у Сполучених Штатах — пропонують зразок усім послідовникам марксизму. Однак від місць, де живуть люди, вони розташовані задалеко. Якщо ж під “відмінностями”, які в утопії щезнуть, мають на увазі також відмінність “між містом та селом” (S.1080), то в уяві можна намалювати собі картину людських поселень, охоплених поясами зелені, з парками, маленькими садками на околиці міста, що їм не заважають величезні фабрики сільськогосподарських підприємств, які сьогодні розташовані в справжньому “селі”, — поза кулісами Аркадії там приховує себе жахливе опанування необхідністю задля людського насолодження дозвіллям. І це місце, де забезпечуються потреби, неможливо ототожнити з “відкритою природою”, яка стає домівною для людської свободи.

Приклад “природи” вчить нас тому, про що ми дізнаємося також і з інших свідчень: внутрішня *бажаність* утопії, якщо її розглядати під кутом зору *якості* життя, нищить себе саме внаслідок повної реалізації її передумов (тут ми маємо на увазі передумову радикальної перебудови природи), і перспективи щасливого життя в утопії залежать від ступеню *недосконалості*, з якою її програму здійснюють. Через цю внутрішню суперечність руйнується сама *концепція*, навіть якщо реальні передумови цілком можна виконати.

5. Чому після спростування картини майбутнього потрібна ще й критика картини минулого

На цьому критику утопії можна було б закінчити, якби не було її другого аспекту, який з погляду логіки є навіть першим. Я маю на увазі те, що ми (S.342) назвали “негативним тлом” ідеалу, а саме вчення про “ще-не-буття”, про неавтентичність буття всього дотеперішнього людства. Ще раз піддати критиці це вчення ми мусимо не тільки задля повноти нашого аналізу. Адже туга за самою утопією, що

передують будь-якому конкретному образу утопічної мети, живиться з проблематики минулого та сьогодення: і якщо їх вважають незадовільними, то пошук цього “цілком іншого” Справжнього (Eigentlichen) має тривати навіть після того, як певний його образ зруйновано критикою. Прагнення залишається утопічно-революційним; і недавнє минуле доводить, що воно може ним залишатися навіть і без *будь-якого* уявлення про те, на що люди, які його жадають, сподіваються. Стійкість прагнення ґрунтується на вірі в “силу негативного”, у фертильну могутність заперечення, що здатне породити ствердження. Не забуваймо також, що на всю нашу змістовну критику (за винятком, можливо, останнього пункту) Блох міг би відповісти, що ми її екстраполюємо, виходячи з образу відомої нам людини, “ветхого Адама”, тимчасом як марксизм сподівається на появу в постреволюційному безкласовому суспільстві нової людини, що про її поведінку та буття ніхто не має права робити висновків на підставі психології людини колишньої. Нині ж цю психологію витісняють безпідставні сподівання чи надії — ця відверта віра в диво. Однак у ці мрії завжди проникає певна перспектива попередньої історії. І оскільки всі ми йдемо в майбутнє з тим або іншим образом минулого, то незалежно від того, чи спроможні ми знати щось про характерні риси останніх часів, для нас важливо, чи віднаходимо ми в минулому ту людину, яку ми шукатимемо в майбутньому. Тож етика відповідальності сама потребує аналізу тези про “ще-не-буття” всієї попередньої історії.

С. Третій крок: негативне тло мрії, або про попередність усієї дотеперішньої історії

1. Онтологія ще-не-буття Ернста Блоха

Що означає теза: людина — така, якою вона може і “повинна” бути, — ще не існувала і тільки має ще з’явитися? Як можна дійти до цієї тези? Тут ми не зважатимемо на *те* витлумачення такої думки (відповідно до якої багато чого,

якщо не саме “автентичне” буття (das “Eigentliche”), ще має постати), що зорієнтоване на цивілізаційний *поступ*, оскільки воно вказало б тільки на поступовий розвиток попереднього руху, а не на революцію, що заперечує й оновлює; крім того, це витлумачення стосується не субстанційного буття індивіда, тобто “природи” людини, а різноманітних допоміжних засобів та способів колективного впорядкування його існування. Цілком зрозуміло, що всі ці моменти певним чином впливають на “поширення” в межах суспільства високої культури, але ж ідеться не про те, чи часто в суспільстві з’являються досконалі індивіди, не про визначення пропорційної частки елітарних верств на даний момент порівняно з тією чи іншою минулою добою, і навіть не про кількісний розподіл у ній екстраординарних індивідів, а про те, чи репрезентує сама ця історія автентичну людину, тобто *чи з’являлася вона колись узагалі?* Радикальний утопізм у ту саму мить дає відповідь: ні. Однак якщо лише як мрія, то – так. У Блоха ця думка набуває вигляду завершеної *онтології*, яка у своїх філософських інтенціях виходить далеко за межі людини, торкаючись усього буття й навіть матерії; однак це має нас цікавити лише з огляду на питання про людину та її історію. Ця онтологія і є онтологією *ще-не-буття*¹⁸. Її влучна формула звучить так: “S ще не є P” (суб’єкт ще не є його предикатом), причому S не тільки *може*, а й “повинно” досягти P, щоб уперше *здійснитися* як S. Тією мірою, якою S не є P, воно так само не є і самим собою (це – негативний момент). Онтологічним підмурком такої позиції є поняття “латентної тенденції”, відповідно до якого в S живе внутрішня туга за самоздійсненням – за P – тобто певна прихована телеологія (тут йдеться про мрію як позитивний момент). З’ясуймо спочатку (через історико-філософські відлуння цих думок), що це *не* повинно означати.

а. Відмінність концепції “ще-не-буття” від звичних учень про недовершеність

Цю позицію не слід витлумачувати так (наприклад, за Арістотелем), що кожне мінливе буття у своїй дійсності (Aktualität) та поряд з нею має певний вимір можливості (Potentialität), тобто мінливість як таку; тож будь-яка зміна,

(призводячи до втрати досі дійсного, водночас актуалізує те, що стає на місце втраченого. Ця актуалізація може й не бути здійсненням мети: смерть, перед якою людина охоплює зором усе своє життя, теж є актуалізацією певної можливості. Не слід також вважати, що в концепції “ще-не-буття” ідеться (знову-таки ж, за Арістотелем) про те, що саморозвиток сутності має іманентну мету, яку визначає особлива природа цієї сутності, а саме те буття (чи становлення), яке здійснюють індивіди протягом свого життя, якщо зовнішні перепони їм не перешкоджають. Ця, арістотелівська, телеологія передбачає вічно повторюване здійснення різних буттєвих програм у готовому і сталому універсумі. Натомість модерний універсум, і особливо марксистський, принципово *незавершений*. Не тільки індивіди, а й види, все ціле тощо — мінливі, і їхня потенційність відкрита до нового — того, чого ще ніколи не було. Однак знову ж таки: “ще-не-буття”, яке нам слід тут обговорювати, означає не відкритість до *нового як такого* і не його здійснення, яке є певною метою в собі (вайтхедівська телеологія універсуму, що є певним рухом-уперед у постійно творчому бутті новини). В онтології Блоха ще менше йдеться про закон нескінченної серії необхідного самовиявлення “есенції” (ляйбніцівська ентелехія монади), яка актуалізується тільки пройшовши весь шлях, проте в кожній фазі щоразу по-справжньому присутня (“da” ist). З іншого боку, не слід ототожнювати концепцію Блоха з думкою про нескінченне *наближення* до недосяжної мети (регулятивна ідея Канта)¹⁹. Не йдеться також і про (так виразно наголошено Ганною Арендт) властивість людської дії, що повсякчас і щоразу заново має вносити у світ щось нове, несподіване, вражаюче, те, що досі ніколи не існувало, тобто — принципово непрогнозоване. Ця властивість полягає в руйнації “очікування” і не має нічого спільного ані з усвідомленою, ані з прихованою “метою”, ані — це ми знаємо як найкраще — з предметом нашого бажання: її джерелом (крім свободи самої по собі) є основний факт нашого буття — “народженість”, що протистоїть смертності; іншими словами, факт входження у світ щоразу нових індивідів, які несуть у собі новий *початок*. Цей факт зберігатиме свою чин-

ність і в реалізованій утопії, якщо вона не ліквідує народжуваності; своєю відкритістю, яку неможливо прорахувати, він позбавлятиме міцності саму *утопію*. Нарешті, у концепції Блоха не йдеться просто про “майбутність” (“Zukünftigkeit”): про онтологічну властивість людини, яка живе, прямуючи до майбутнього (Гайдеггер), причому майбутнє зовсім не є метою, що редукує минуле лише до “попереднього шабля” розвитку (натомість саме минуле є продуктом пережитої (gelebter) майбутності). А проте все-таки “майбутнє” є ключовим словом у тому, що має статус попередності, у “щене-бутті”, тобто, за Блохом, в усій попередній історії.

*b. “Перед-виявлення автентичного”
та “лицемірство” в минулому*

Найпіднесеніше в ній (нище нічим не винагороджує — окрім того, що воно є своєрідною пам’яткою людської ганьби) є “перед-виявленням автентичного” (Vor-schein des Rechten), яке вперше виступає в погляді, що його кидає назад безкласове майбутнє, тобто має спрямування від здійснення — назад, до минулого; це перед-виявлення “остаточно виповниться лише попереду” (Р.Н., 1072). Тільки майбутнє вперше виконає своє обіцяння, що його досі належним чином не розуміли. Тільки в ньому вперше *мистецтво* виказує себе “вже не як передчасне вирішення суспільних суперечностей у яскравій грі”, не як “втіха ідеології найвищого гатунку”, а достоту як перед-виявлення. Однак яке мистецтво Блох має на увазі? Певна річ, не Евріпіда, Грюневальда, Шекспіра, Гойю, Достоевського чи Кафку. Хіба можна назвати це передчасною яскравою грою свого часу чи перед-виявленням автентичного, що його зрозуміють лише згодом, коли все вперше стане справжнім? Якби цього пещеного знавця ми не знали краще, то могли б запідозрити, що він асоціює “мистецтво” з прерафаелітами чи подібними спробами озолотити прозу буденності²⁰. Проте насправді Блох вважав, що культурні витвори мусять “зростати стратегічно”, тобто як “спробований шлях та зміст усвідомленого сподівання” (Р.Н., 179 f.). Де ж тут місце для песимістів, для страхітливих масок із храмів майя і т.ін., сказати складно. Складно

навіть розташувати самі “яскраві” витвори. Чи полягає сенс евклідової творчості в тім, що він являє собою певне очікування Рімана? Чи сенс праці Ньютона в тому, що він попередник Ейнштейна? Чи можна взагалі пояснити прагнення істини — хоч би які наслідки воно несло людині: піднесені чи ниці — як “шлях усвідомленого сподівання”, а її віднайдення — як раз у раз здійснюване очікування? (Згадаймо, як приклад, нарешті доведену *нерозв’язуваність* тієї чи тієї математичної проблеми чи навіть неможливість несуперечливих основоположень для математики взагалі.) Таке споглядальне схвалення власного витвору справляє враження “паразитичної культурної насолоди”, що її Блох закидав буржуазному світові; в утопічному світі її має замінити досягнене завдяки культурним діям “бачення адекватного шляху до нашої ідентичності” (там само). Про таку самовпевненість і такий гедонізм аскетичний дух дослідження нічого не знає. На наше щастя, він під впливом утопії поки що не збочив зі свого шляху.

Проте, можливо, коли Блох говорив про “культуру”, він не мав на увазі науку. Принаймні він писав:

“З культурно-творчого погляду тільки формуюча (*gestaltende*) сила мрії про кращий світ або утопічна функція здолає час. Ця функція вперше покладає в ідеологію те, що позбулося голослів’я та лицемірства, а також власності, ілюзії та упередженостей; тільки вона й утворює субстрат культурної спадщини” (Р.Н., 179).

З цієї світлої спадщини слід було б, звичайно, викинути “Царя Едіпа”, “Короля Ліра”, “Бісів” Достоевського та “Замок” Кафки. Чи, навпаки, включити їх як вираз тих суспільних суперечностей, знявши які людство усуне й ці страждання; натомість згадка про їхню темряву створюватиме тло, на якому світло зціленого життя засяє ще яскравіше. Можна піддатися сумніву, перш ніж закинути тому, хто, як і Блох, виступає проти цього *буржуазного* освіченого міщанства, певну занадту радикальність. І все-таки цей закид був би чимось кращим, ніж вказана вже нами утопічна функція по-смертного спасіння “голослів’я та лицемірства” в істині; сумлінність сумніву стане в утопічному суспільстві неможли-

вою внаслідок однозначної мови моральної підозри, яка завжди чергується із хвалою “могутності мрії”. Візьміть, наприклад, оцю думку Блоха: “Тільки революційна дія перетворює на істину те, що лицемірно виказували сентиментальні книги” (Р.Н., 1047 f.) — дивовижно це почути з уст такого шанувальника книг, від якого аж ніяк не можна сподіватися ролі “terrible simplificateur*”²¹.

Однак нам, власне, слід обміркувати не закиди минулому, а прославлення його ролі перед-виявлення, в якій минуле відчужує від себе найпіднесеніше зі свого надбання: “царства зникають, прекрасний рядок залишається” (можна було б вигукнути “браво!”, проте перш ніж ми матимемо для цього час, прочитаймо продовження:) “і промовляє, щό має прийти” (S.1972). Але ні. Абсолютно і категорично ні. Чи я мушу розповідати Блоху про те, з чим він, напевне, у своєму довгому і багатому житті стикався частіше, ніж я? Ось один мій спогад: якось я стояв у венеціанській сакристії Святого Захарії перед Триптихом Мадонни пензля Джованні Белліні, і цілком несподівано мене охопило якесь дивне почуття: це була мить довершеності, і я міг її бачити; ціла вічність готувала цю мить, у цілій вічності їй — несхопленій — не доведеться вже повернутися; цієї миті в перебіжній “рівновазі грандіозних сил”²² на довгий час світове Все затримало биття серця, щоб пустити його в найвище примирення суперечностей, втілене в людському витворі. Цей витвір утримує теперішнє саме по собі — ані минуле, ані майбутнє, ані обіцяння, ані послідовність (кращу чи гіршу), ані перед-виявлення хай там чого; він утримує позачасове явлення в собі. Це є “утопією” поза усіляким “ще-не-буттям”; це розкидані миттевості-ока вічності в плині часу, і Блох знав про них²³. Однак ці подарунки вкрай рідкісні, і тому нам ніколи не слід забувати великих мучеників, яким ми завдячуємо ще більшим (і аж ніяк не повчанням про ще-не-буття). У них — також сучасність людства. “Прийдешність” існує завжди; вона постійно є справою нашої турботи, проте вичитувати її у свідоцтвах минулого — задля нашої користі чи задля на-

* жахливого простака (фр.)

шого благочестя, — мовби ми вперше тільки й можемо вивести його до нас, допомігши здолати власну обмеженість і сягнути власного призначення, мовби воно весь час тільки на нас чекало чи було для нас “замислене”, — означає позбавляти минуле його власного права, а разом із ним — позбавляти себе його справжнього дарунку.

2. Про “вже даність” (“*Schon Da*”) автентичної людини

а. Людині властива амбівалентність

Тут міститься основна помилка всієї онтології ще-не-буття та примату надії, що на ній ґрунтується. Проста істина, що ані підносить, ані пригнічує, проте, безумовно, накладає благоговійний обов’язок, полягає в тім, що “автентична людина” вже здавна існувала (*da war*) у своїй піднесеності та глибині, величі та ницості, щасті та муках, справедливості та провині — коротше кажучи, в усій невіддільній від неї *двозначності*. Бажати усунути (*beheben*) цю двозначність — означає бажати зняти (*aufheben*) саму людину в безосновності її свободи. Через це та через унікальність кожної своєї ситуації людина завжди стає новою та відмінною від тієї, якою вона була; проте вона ніколи не стає “автентичнішою”. Тому не можна ліквідувати внутрішню загрозу буттю-людиною (*Mensch-seins*), яка достоту й *притаманна* їй “автентичності”. З уселюдської двозначності постійно може вистромлятися на поверхню те чи інше майже однозначне — однозначно добре чи однозначно зле, — і тоді нашому досвіду відкривається святість чи жахливість людства; але вірити в існування одного з них без *можливості* іншого, тобто без його ймовірної дійсності — це ілюзія секуляризованого уявлення про природу та долю (уявлення про природно добру долю людської природи, якій за вільного плину речей ніщо не перешкоджає), яку найнаївніше релігійне знання про гріх і спокусу, та найпростіше мирське усвідомлення інертності та сваволі серця, можуть просто присоромити. По-справжньому однозначна

утопічна людина може бути тільки гомункулом суспільно-технічної футурології, якого мерзенним чином змусили до позитивної поведінки та позитивного способу мислення, скерували — аж до його внутрішньої суті — до відповідності встановленим правилам. Сьогодні це один з тих моментів, яких ми маємо *боятися* від майбутнього. *Сподіватися* — на противагу есхатологічному “принципу надії” — означає, що і в майбутньому кожна вдоволеність народжує свою невдоволеність, кожне володіння — відповідне йому бажання, кожний спокій — неспокій, кожна свобода — спокусу, кожне щастя — нещастя (і саме це людина може собі гарантувати — певне, з єдиною достеменністю, яку вона має). *Це* видається мені мрією людської автентичності; вона живиться з минулого, яке тільки й являє нам цю автентичність, а не з передбаченого та пророкованого майбутнього: *майбутнє* щоразу народжується з ризикованої гри автентичності, тож воно не здатне цю автентичність породити, і в кращому разі її лише оберігає та сприяє постійному відтворенню справжнього в людині, завдяки чому її майбутнє триватиме. Причому властивості цього майбутнього ніколи не гарантовані — не тільки через щораз унікальні історичні обставини, а й через мінливу та переливчасту природу “автентичності” історичного суб’єкта.

б. Антропологічна хиба утопії

Тож хиба утопії є хобою антропології, що покладена в її підвалини, тобто хобою у витлумаченні сутності людини. Її теперішнє, на відміну від теперішнього лялечки, яка ще тільки має стати метеликом, завжди постає як *сумнівне (fragwürdige)* щодо того, чим воно є. Достоту цій сумнівності (що не притаманна жодному іншому буттю) властиві внутрішня (*innewohnende*) трансценденція, відкрита альтернатива “або — або”, яка все-таки ніколи не уникає ситуації, коли слід вибрати обидва варіанти (*Sowohl-Als-Auch*), питання чому? та нащо?, на які неможливо відповісти. Саме вона є *граничним феноменом* природи, за межі якого ніколи — відповідно до людського знання — неможливо вийти. Сумнівність є своїм власним ґрунтом, і її тягар тре-

ба витримати. Не варто чинити спроб здолати її ані у “поступі” до незатьмареного світла утопії, ані у регресі до безсумнівності тваринної природи. У межах цієї сумнівності мають залишатись усі надії та страхи, всі сподівання індивіда чи всього людства. “Однак нам іще бракує позаситуативності у тому ясному, найяснішому сенсі, який позначає невідчужене існування, однозначно визрілу та натуралізовану цінність” (Р.Н., 1624). Проте, за законами людської часовості, цього існування й не *може* бути, крім, можливо, миті містичного піднесення, в якому індивід здатен схопити щось на кшталт такої “позаситуативності”. Тож до певної міри можна стверджувати, що хиба утопізму полягає в пересядженні суб’єктивного *nunc stans** містичної миті до сфери тривалої об’єктивності суспільного буття (*öffentlichen Zustandes*), тобто гранично особистісного та плінного — до сфери загального та усталеного. “*Non datur*” є найсильнішим через свою суттєвість; і коли йдеться про зрілість, то це слід вважати найпершим і не зазіхати ні на що більше. Бо бажання такого більшого суперечить істині про людину.

с. Минуле як джерело знання про людину

Тож мусимо усвідомити: про те, чим людина “є”, тобто чим вона в позитивному та негативному аспектах *може* бути, ми здатні й мусимо дізнаватися тільки з минулого. Досвід минулого пропонує всім лише бажаний матеріал для піднесеного захоплення чи відрази, надії чи страху; він пропонує самі масштаби оцінки та запитів. Якщо історія дозволяє чомусь “навчитися” практично, тобто з користю для власної планувальної дії (а це доволі хитка можливість, оскільки будь-яка творчість (*das Schöpferische*) передбачає момент “забуття”), то із цим єдиним знанням про людину ми повинні йти до окреслених образів майбутнього — якщо вони у нас є. Будь-яке “ще-не-буття” ховається в минулому; однак саме минуле нам про нього *нічого* не може сказати. Тож коли майбутнє, що ми його очікували згідно з нашим начерком, нарешті приходить, “ще-не-буття” щоразу перетворюється

* теперішнього стану (*лат.*)

на несподівану раптовість; і ніщо не гарантує, що ця несподіванка завжди буде радісною. Однак хай навіть і радісна (як і її протилежність) — вона аж ніяк не зближує суб'єкт з “його” предикатом; жоден з них не є телеологічним втіленням покладеної мети власної природи.

d. “Природа” людини відкрита і до добра, і до зла

Тож мусимо розуміти, що немає аніякої однозначної “природи” людини; що від природи (тобто “сама по собі”) людина ані добра, ані зла: вона *здатна* бути доброю *чи* злою, і навіть одночасно *і* доброю, *і* злою — і саме ця двозначність властива її “сутності”. Ми, щоправда, називаємо великих негідників “нелюдами”, проте тільки людина може бути нелюдом, і ці створіння розкривають природу “людини” (“des Menschen”) не менше, ніж святі. Слід відмовитися від ідеї про “багатство людської природи”, що десь дремає, яку варто тільки розкрити (“розкути”), аби ми побачили всю її силу. Існує лише біологічно-психологічна *схильність* до багатства *та* бідності її спроможності-бути (Seinkönnens); обидва моменти цілком “природні” людині. Останній навіть має перевагу, адже бідність людської вдачі можна приховати вказівкою на несприятливі обставини чи — за найліпшої ситуації — вибрати власноруч, через свою інертність чи корисливість (а це цілком природні потяги), тимчасом як багатство самості вимагає і милості з боку обставин, і власного зусилля (наприклад, у боротьбі з інертністю). Це, звичайно ж, аж ніяк не вивільняє людину від обов'язку прагнути благодатних обставин для всіх; однак від них не варто сподіватися чогось більшого, ніж поліпшення *шансів* на bonum humanum.

e. Поліпшення умов без утопічних принад

Однак і за такого обмеження — навіть удавшись до свідчень про те, які обставини людського буття є найгіршими — сказати, якими можуть бути “найкращі”, неможливо. Скрізь в етичній сфері — і тут, в інструментальному вимірі умов, зокрема — ідентифікувати malum незрівнянно легше, ніж bonum. Так відбувається не тільки тому, що зло ми дуже добре знаємо з досвіду, а й тому, що воно — взяти хоча б

злидні або рабство — має силу каузального примусу, що його можна легко вирахувати. Натомість усунення зла вводить у гру таїну свободи. І навіть якщо позбавити свободу її власних небезпек, то це, зрозуміло, не гарантуватиме *аніякої* форми її енергійної ефективності і *аніякого* соціального порядку, що її вшановуватиме. Звичайно, *позбавивши* свободу всіх її недоліків, їй слід віддати перевагу над будь-якою формою поневолення. Однак її приховані вади (першою з яких є інертність, а другою — безтурботність) вимагають витонченішої моральної пильності, ніж грубі вади необхідності. Вади повного шлунку відрізнятимуться від вад порожнього, так само як вади розмаїття — від вад звуженості, вади певності — від вад сумніву, а вади “дозвілля”, можливо, цілковито позбавлені переваг: проте вони завжди залишатимуться і далі загрожуватимуть *imago Dei*, образу Божому. Що ж стосується такого кінцевого поліпшення умов життя, то вкрай потрібно *вивільнити виклики від принад утопії справедливості, добра та розуму*. Їх слід витримати не з оптимістичним, не з песимістичним, а з реалістичним настроєм — причому задля них самих, не оп’янюючи себе надмірними сподіваннями, не спокушаючи надмірною нагородою, яку “тоталітарний” за своєю природою хіліазм прагне змусити заплатити тих, хто живе лише в затінку прийдешнього. Безжальному оптимізму мусить протистояти сповнений співчуття скепсис²⁴.

f. Про самоціль будь-якого історичного сьогодення

Тож передусім маємо зректися ідеї “передісторії”, метою якої ми були б сповнені, залишаючись водночас засобом для остаточної мети. Ідеться не тільки про те, що цієї остаточної мети не існує (хоч навіть якби вона приховано існувала, про неї ми нічого не могли б сказати); вагомішим є розуміння, що будь-яке сьогодення людини є його власною метою — і це стосується будь-якого історичного періоду в минулому. (Можемо згадати слова Ранке, спрямовані проти Гегеля: кожна історична доба стоїть “безпосередньо до Бога”.) У світлі наступної історії усе — “перехід”, у світлі попередньої — дещо є “сповненням”, дещо — розчаруванням, проте ніколи — простим собі “перед-виявленням” при-

йдешньої автентичності. “Справжнє”, що являє себе щоразу по-іншому та засвідчує себе власноруч, має або ствердитися та вистояти з плином часу (bestehen), або ні. Слід також усвідомити, що Ісайю та Сократа, Софокла та Шекспіра, Будду та Франциска Ассізького, Леонардо та Рембрандта, Евкліда та Ньютона, “перевершити” неможливо. Їхнє сяяння крізь історію дає підстави сподіватися, що цей ланцюг не обірветься. Можна лише запобігти всиханню їхнього таємничого творіння (а таку загрозу спричинюють деякі тенденції техніки та технологічно зорієнтованої утопії). З онтологією “ще-не-буття” такі сподівання з їхніми обов’язками та страхами просто не мають нічого спільного: навпаки, утопічна онтологія, вирівнюючи за телеологічними мірками історичну спадщину, на якій ґрунтується надія, їх просто фальсифікує. Логічна суперечність утопізму, яка полягає в тім, що, з одного боку, автентичне може тільки виникати, а з іншого, колись, зрештою, має з’явитися (da sein) (чи буде це початком нової онтології?), є ще найменшим закидом утопізмові. І навіть невдячність до минулого може зникнути, оскільки баланс історії аж ніяк не однозначний, і провина, можливо, тут переважає справедливість. Проте у запереченні самодостатності моменту, що був сьогоднішнім для всіх наших “попередників”, згубним виявляється те, що звідси народжуються смертельні відношення мети та засобу, внаслідок якого зникає і найпіднесеніша мета.

III. ВІД КРИТИКИ УТОПІЇ ДО ЕТИКИ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

1. Критика утопії була критикою техніки в її граничних проявах

Завершена нами критика утопії видавалася б занадто детальною, якби марксистський утопізм у тісному союзі з технікою не утворював “есхатологічно” радикалізовану версію того, куди — цілком неесхатологічно — під знаком поступу рухається всесвітній технологічний порив (*Impetus*), тобто: якби *технологія* — діюча могутність як така — не містила в собі *квазіутопічної* динаміки. Тож критика утопії імпліцитно була критикою технології у попередньому виявленні її граничних можливостей. Здається, багато з того, що ми — задля першої критики — спробували змалювати як конкретний образ людського становища в суспільстві здійсненої мрії, здійсниться *разом* з цією мрією чи *без* неї, а, можливо, і взагалі без усвідомленого цілепокладання, тобто як неунікна доля. І багато з того, що на нас може очікувати, є радше предметом страху, ніж надії. Те саме стосується і фізикалістично-біологічних реальних умов. Тож критика утопії як певної граничної моделі слугуватиме не для закидів на адресу як завжди впливової вади людського мислення, а задля з’ясування підвалин її *альтернативи*, що вказує нам на наші обов’язки, тобто етики відповідальності, яка сьогодні, після багатьох століть постбеконівської, прометеївської ейфорії (породженням якої є і марксизм), мусить приборкати нестримний поступ. А оскільки природа сама може це здійснити — по-іншому, жорсткіше та навряд чи набагато пізніше, — це відповідальне приборкання поступу було б нічим іншим, як розумною обачністю та сумлінністю перед нашими нащадками. Оскільки ж ми заперечували не тільки досяжність і безпечність утопії, а й внутрішню бажаність її мети та запропонованого нею образу людини — і майбутньої, і

минулої, — то ми вже потрапили до осердя етичної теорії. Якщо наш шлях був правильним, то принаймні в негативному аспекті ми дісталися її засад (Grundlegung), тож тепер наш погляд спрямовано на їхній позитивний зміст. Відповідно до сьогоденної ситуації він має надовго забезпечити наше завдання — завдання охороняти та оберігати, — що стане підґрунтям належних у подальшому дій, які під знаком обмеженості та стриманості лікуватимуть та поліпшуватимуть наше становище.

2. Практичний сенс заперечення утопічної мрії

Звичайно, ця критика була б потрібна тільки як теоретична вправа, якби “доля” — слово, яке ми щойно вживали — і справді була долею, тобто чимось принципово неунікним. Слово “історія” — як необхідний саморозвиток із вращенням і, можливо, навіть пізнаванням напрямом (Wohin), якому марно чинити опір — є іншим терміном для позначення цього процесу. Багато з того, що марксистки називають соціально-економічною динамікою, а ми — технологічною динамікою, і справді має вигляд долі; і не можна заперечувати, що ми стаємо невірниками процесів, розпочатих нами самими. Однак здоланне та нездоланне виявляє себе тільки крізь те, що саме вдалося чи не вдалося здолати у серйозних зусиллях. Дух відповідальності відкидає квапливі розмови про неунікність, бо він бажав би бачити себе на боці “історії”. (Якщо історія неохоче чекає на свої несподіванки, вона мусить покірливо капітулювати). Критика утопії, стаючи в опозицію до її телеологічного образу, заперечує й тезу про те, що ця мета детермінує рух історії, тож указує відповідальності, що вона виводить за межі сфери необхідності. Однак якщо ми визнаємо за собою відповідальність, ми стикаємося з альтернативою, яка стосується характеру нашої “долі”, адже до певної міри вона тут теж неунікна: ми очікуємо певної перспективи з радістю чи з острахом і кажемо їй “так” чи “ні”. Тобто альтернатива полягає в тому, чи прискорювати-

мемо ми певні тенденції, чи перешкоджатимемо їм, та як ми прагнутимемо дати з ними собі раду — навіть якщо не зможемо повною мірою панувати над ними²⁵.

І тому віра або невіра в утопію стають реальним чинником; не сприяючи та не перешкоджаючи самій утопії, тим більше якщо вона є маревом, ці чинники сприяють чи перешкоджають певним наявним альтернативам, одна з яких і полягає в слідуванні цьому мареву. Тож тією мірою, якою критика утопії, що є спробою скерувати мислення та волю, здатна мати вплив, вона *вже* стає певним актом у межах самої етики відповідальності. Про неї, наприкінці нашої систематики, ми скажемо кілька загальних слів. Власне нові конкретні обов'язки неможливо звести до системи, оскільки ми їх починаємо помічати тільки на тлі протиборства з новими фактами технологічної практики²⁶.

3. Неутопічна етика відповідальності

Принципу надії ми протиставляємо не принцип страху, а принцип відповідальності. Оскільки страх міститься у відповідальності не меншою мірою, ніж надія, оскільки він менш прозорливий, і навіть у найкращих колах має погану моральну та психологічну репутацію, ми зобов'язані вимовити ще раз слово на його захист, адже сьогодні потребуємо його більше, ніж за інших часів — коли людство, з упевненістю у позитивному поступі людської історії, вважало його слабкістю малодушних та заляканих.

а. Страх, надія та відповідальність

Надія — умова будь-якого вчинку, адже вона передбачає здатність щось здійснити і прагнення це зробити в кожній окремій ситуації. Досвідчений (і звиклий до успіху) спроможець може вважати це більшим за просте сподівання, тобто самодостеменною гарантією, однак уже той факт, що у не прогнозованому потоці подій наша мета, і тим більше її подальші наслідки, можуть бути лише предметом бажання, зумовлює те, що в усьому, на що діяч вважає себе здатним у

своєму вчинку, ми маємо справу тільки з надією. Досвідчена людина завжди має бути готовою до того, що, цілком імовірно, згодом вона не вважатиме свій вчинок правильним. Натомість страх орієнтується не на цю непевність (вона може вважатися хіба що чимось, що цей страх супроводжує). І за умов граничної непевності надії *не* дозволяти цій неясності стримувати себе, мало того, спільно брати на себе відповідальність за невідоме — це і є умовою активної відповідальності, тобто тим, що ми називаємо “мужністю до відповідальності”.

“Страх”, що сутнісно міститься у відповідальності, не відмовляє від вчинку, а вимагає його; це страх за предмет самої відповідальності. Попереду (у 4 розділі) ми показали, що предмет нашої відповідальності досить-таки вразливий; тож страх за нього цілком природний. Ми обговорили докладно, що саме спонукає кожну людину за певної ситуації сприймати цей страх як власний та засновувати на ньому обов’язок свого вчинку. Відповідальність — це визнана обов’язком *турбота* про інше буття, яке внаслідок загрози своїй уразливості вимагає “опікування”. Проте потенційно страх уже вводить до вихідного питання, з яким від початку тільки й можна уявити будь-яку активну відповідальність, а саме: що трапиться *із цим* буттям, якщо *я* про нього *не* подбаю? Що невиразніша відповідь, то сильніше світло відповідальності. І що далі просуватимемося ми в майбутнє, що більше відчужуватиметься від власних благ та власного смутку те, стосовно чого нам слід відчувати страх, що більше воно віддалятиметься від нас, то інтенсивніше мусимо ми свідомо мобілізувати прозорливість нашої уяви та чутливість нашого почуття. Нагальною стає пошукувана *евристика* страху, яка не тільки розкриває та презентує йому об’єкт нового типу, а й разом із собою виявляє викликані ним специфічні етичні інтереси (див. 2 розділ). *Теорія* етики потребує уявлення про зло не менше, ніж уявлення про добро — ба навіть більше, якщо ми справді втратили ясне і чітке уявлення про добро, яке слід заново прояснити крізь загрозу антиципованого нами нового різновиду зла. Тож у цій ситуації, якою вона нам — тим, хто живе сьогодні, — видається, свідоме зусилля стає самозреченим страхом, в якому, поряд з присутнім у ньому

злом, нашим очам відкривається те добро, що його треба захистити і врятувати; і поряд з присутнім у ньому нещастям — щастя, чий образ не породжений самою лише нашою занадто вимогливою фантазією. Тож сам страх стає найпершим, попереднім обов'язком етики історичної відповідальності. Тому, кому її джерела — “страх та тремтіння”, які, звичайно ж, ніколи не є єдиними, проте до певної міри домінуючими — не видаються достатньо шляхетними як для статусу людини, довірити нашу долю не можна²⁷. Ми, зі свого боку, перетворюючи такий страх на обов'язок, який може бути самим собою тільки разом з надією (а саме з надією запобігти катастрофі), не боїмося закидів у слабосерді або негативізм. Ми маємо на увазі обґрунтований страх — а не полохливість; ідеться, можливо, навіть про жах (Angst), а не про боягузтво та нерішучість (Ängstlichkeit); і жодному разі ми не ведемо мову про страх чи жах задля них самих. Жах поза своєю належною дорогою і був би боягузством.

в. Задля збереження “образу і подоби”

Тож слід заново навчитися благоговінню та тремтінню, щоб ми змогли захистити себе від примарного шляху нашої могутності (наприклад, від експериментів з людською конституцією). Парадокс нашої ситуації полягає в тому, що ми повинні прийти від тремтіння до втраченого благоговіння, і, почавши від негативного, заново досягти уявленої нами позитивності. Отже, ми маємо набути благоговіння до того, чим людина була та чим вона є, прийшовши до нього від жаху (Zurückschauern) перед тим, чим вона могла б стати, та перед її майбутнім, попередньо помисленим образом, що став сьогодні перед нами. Достоту благоговіння, розгортаючи перед нами щось “святе”, тобто недоторканне за жодних обставин (і це впадає у вічі без будь-якої позитивної релігії), стримає нас від того, щоб ми ганьбили своє сьогодні задля майбутнього, бажаючи купити його ціною нашого “тепер”. Не більш за надію страх має право спокушати нас до того, аби автентичну мету — зростання людини в її життєствердній людськості — відкласти на потім, а тоді спотворити її, фокусує свою увагу тільки на засобах. А це, своєю

чергою, нехтуватиме власним часом самої людини. Деградований спадок деградуватиме разом зі спадкоємцями. Оберігання спадку у його вимогах “подоби Божої”, тобто, висловлюючись негативно, захист від деградації — справа кожної миті; і відсутність пауз — найкраща гарантія тривалості феномена, яка, своєю чергою, якщо не забезпечуватиме, то принаймні слугуватиме передумовою майбутньої цілісності “подоби Божої”. Однак ця цілісність є ніщо інше, як *відкритість* до грандіозних домагань, які налаштовують на смиренність своїх завжди недосконалих носіїв. Оберігати її непорушність незважаючи на небезпеки епох та всупереч зухвалості людської дії — це не утопічна, але аж ніяк не скромна мета відповідальності за майбутнє людей.

КОМЕНТАРІ

До розділу 1

¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede.

² Ibidem, Erster Abschnitt.

³ Ibidem.

⁴ Окрім сфери самоформування і виховання, скажімо, виконання доброчесності, є ще й тренування (Übung) доброчесності, воно зміцнює моральні сили (Kräfte) і робить їх застосування звичним; те саме можна сказати і про нечестя. Проте чиста основна сутність може все-таки пробиватися знов і знов: найбільша доброчесність може бути обдурена руйнівним натиском пристрасті; найбільше нечестя може стати поворотом у переживанні. Чи можливе щось подібне при кумулятивних змінах умов буття, які залишає на своєму шляху технологія?

⁵ Після потопу біблійний Бог змінив свою позицію щодо цього на цілковите “Так”.

До розділу 2

¹ Філософія моралі, наскільки мені відомо, приділяла цьому надто мало уваги. У пошуку поняття блага вона схилилася до того, щоб виходити з наших бажань (спираючись на сократівську думку про те, що найбільш бажане саме й має бути найліпшим), тимчасом як найліпшим дороговказом є, мабуть, тільки наш страх. “Ерос” у Платона, appetitus* у Августина, який від природи прагне до bonum і врешті-решт до певного bonum, є прикладами апеляції до бажання. У підсумку це може бути правильним щодо цілком пізнаного й до того ж усвідомленого бажання. Проте як ми розпізнаємо наше бажання? Може, аналізуючи те, що здається нам бажанням? Звісно, ні. Чого я справді бажатиму: щоб у мене щодня була смачна їжа або щоб моя дитина була здоровою — це я аж ніяк не можу сприймати через відчуття сили бажання (одне нагадує про себе щоденно, а інше не потребує того, щоб про це нагадувати) і її порівняння. Проте коли я змушений *хвилюватися* про здоров'я моєї дитини — коли раптом для цього виникає привід, — тоді я знаю про це напевне.

² Це не що інше, як версія декартівського аргументу щодо злого або недосконалого Творця нашого буття (замість якого, згідно з Декартом, можна поставити на карту сліпу й вільну від цінностей природу): певна річ, його першомоделлю є знову-таки античний аргумент про критянина, який усіх критян називає брехунами.

* прагнення (лат.)

До розділу 3

¹ Отже, технічний інтелект може проходити обидва шляхи — від мети до засобу і від засобу до мети, а також відповідати і на запитання: який вигляд повинна мати річ, щоб таким чином вона могла виконувати мету (скажімо, забивати цвяхи, вимірювати час), і навпаки: яку мету може мати річ, щоб мати такий чи такий вигляд. Саме такий, суто об'єктивний, до того ж нейтральний, “вигляд” є тим, чого бракує іншим класам прикладів.

² Отже, на запитання, “що таке молоток?” можна відповісти, показавши зображення (як це робиться в інструкціях та словниках), проте таким чином не можна відповісти на запитання, “що таке парламент?” У цьому випадку ми не зможемо пояснити його назви, не вказуючи на його мету.

³ Коли Арістотель в одному з фрагментів праці “Про душу” (автентичність цього фрагменту, щоправда, викликає сумнів) виходить з визначення усього тіла як “знаряддя душі”, то це є досить сумнівною екстраполяцією, до того ж вона не цілком узгоджується з іншими біологічними міркуваннями Арістотеля про знаряддя, згідно з якими частини живого тіла є знаряддями цілого, тобто саме одухотвореного тіла. До того ж це суперечить і арістотелівському поняттю душі як іманентної “ентелехії” тіла.

⁴ “On the Power or Impotence of Subjectivity”, in *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, hrs. V.S.F.Spicker und H.T.Engelhardt, D.Reidel Publishing Co., Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., 1976, S.143-161. Німецький переклад видання, розширений після частини, присвяченої квантовій механіці, в стані підготовки.

⁵ Певна річ, тим самим наперед встановлена телеологія при виготовленні машини переноситься в царство явищ: виробники є машинами, що виготовляють машини.

⁶ Щодо цього Декарт має рацію, хоча, з іншого боку, абсолютно неприйнятне те, що він обмежує дуалізм, а відтак і елементарні прояви відчуття відношенням між душею та тілом у людини.

⁷ Також слід назвати і “голізм” Яна Сметса.

⁸ Головні етапи еволюції, наприклад, аж ніяк не можна ретроспективно, зі знанням наявних результатів, “завбачити” у витоках, тобто не можна їх звідси дедукувати. Годі вже й казати тут про достатність. Строго кажучи, аж ніяк не можна знати, чому атоми вперше з'єднуються в молекулу ДНК; тільки заднім числом, виходячи з того, що є, можна осягти дану можливість і звідси дещо дізнатися про закони молекулярної структури.

⁹ Усе це було відомо вже Ляйбніцу, коли він і в дуалізмі *perceptio i appetitus* надавав перевагу першому.

¹⁰ Сюди можна підставити модель каузальної точки індиферентності, яка наводиться в названому вище (прим. 4 до цього розділу) дослідженні психологічних проблем. Звідси можна було б зрозуміти також еволюцію як серію, в якій тисячі разів траплялися критичні порушення рівноваги, за яких при каузальній рівноцінності різних альтернатив

прихована тенденція могла б дістати “перевагу”, а тимчасова недиференційованість якимось чином вирішувалася б на користь допустимої диференціації. У цьому й полягало б розуміння поняття випадку.

¹¹ *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, 5. Kapitel “Vom Sinn des Stoffwechsels”, особливо S.125-137.

¹² Ми передбачали (с.104), що тут слід очікувати меншої вірогідності, аніж у відповіді на запитання про силу мети самовільних дій. Це ми могли довести завдяки послідовному спростуванню протилежного (див. с. 103); тут ми тільки обстоювали розумність її прийняття на противагу її запереченню.

До розділу 4

¹ Ця аксіома містить у собі щось подібне до *argumentum ad hominem*, тобто доказу, який ґрунтується на суб’єктивних підставах, оскільки вона, спонтанно віддаючи перевагу одній з двох логічно можливих альтернатив, тим самим встановлює її правильність і не потребує подальшого обґрунтування на основі рефлексивного теоретичного мислення.

² Той факт, що жива істота править собі за власну мету, ще не означає, що вона здатна до *цілепокладання*: вона “має” її від природи як самоціль (*Selbstzweck*), що не вибирається. Якесь сприяння меті іншої істоти, хоча б і меті власного потомства, тільки опосередковано і генетично включено у здійснення самоцілі: вітальні цілі (*Zwecke*) з позиції суб’єкта є егоїстичними. (Об’єктивне підпорядкування цих власних цілей універсальним цілям біологічного порядку є річчю для себе.) Тільки людська свобода потребує цілепокладання і вибору мети, а отже, і воліюче включення інших цілей в безпосередню власну мету, аж до їх цілковитого і найсамовитішого при-власнення (*An-Eignung*).

³ Певна річ, мета не конче вибирається, і тим більше — через порівняльну оцінку. Життєдіяльність як така (зокрема і життєдіяльність тварин) керується метою до будь-якого вибору, адже елементарні цілі — і наявність мети як такої — закладені в нас самою природою. А завдяки тому, що мета супроводжується задоволенням, вона стає і суб’єктивно “цінною”. Однак сучасна дискусія має справу з людською сферою вибраних цілей, де не просто воління є витвором даної мети, а в певному розумінні мета (як моя) є витвором воління. Навіть тут є “цінне буття” (*Wertsein*) мети, корелят бажання, що наперед визначено багатьма чинниками — інстинктами, докільям, зразком, звичаєм, думкою і ситуацією.

⁴ Той факт, що воля людини домагається мети, яка сягає за межі власних вітальних цілей, — диво, яке пов’язане з розумом як дивом природи, проте й відрізняється від цього дива — робить волю моральною сутністю. Ця домогливість (*Anspruchbarkeit*) доповнює і обмежує індиферентну свободу розуму. Як чистий інтелект, який є свobodною здатністю волі до пізнання, розум може роглядати світ з позиції ціннісно нейтрального знання; як технічний розум він здатний підібрати відповідні засоби для будь-якої обраної волею мети; проте як здатність судження, здатність, яка настановляється почуттям, розум звужує коло можливих цілей (*Zwecke*) за їхньою значущістю і приписує їх волі.

Врешті-решт, воля підпорядковується усім цим формам розуму, і це є: воля до об'єктивності, яка уможлиблює так зване (ціннісно) нейтральне пізнання; воля до мети, яка підноситься над собою (*selbststeigenden*) і спрямовує технічний розум на пошук засобів; воля до цінної мети, яка поєднує здатність судження з почуттям. Як говорив Ніцше, для волі “в першу чергу” значущим є те, що вона волітиме радше ніщо, ніж не волітиме зовсім. Але, щоб *чогось* воліти, вона (або “судження”, яке вона ладна слухати) потребує саме почуття, яке це дещо висвітлює крізь призму обраних цінностей.

⁵ Незважаючи на номінальну подібність, здійснюване Максом Вебером розрізнення етики відповідальності й етики переконання не підпадає під вищеозначену дихотомію етики об'єкта та етики суб'єкта. Адже те, що він описує як “етику переконання” і протиставляє її в царині політики “етиці відповідальності”, є тільки та безумовність відданості *справі*, яка вважається безумовною і не переймається жодними наслідками, окрім можливого успіху, і для якої жодна ціна (яку має заплатити суспільство), не є зависокою, і навіть ризик невдачі, що призводить до краху починання, є цінним. Навпаки, “відповідальний політик” зважає наслідки, засоби й шанси і *жодну* мету не зводить до принципу “правосуддя має відбутися, хоч би загинув світ” (“*regat mundus, fiat justitia*”) (або до якогось іншого абсолютного блага). Проте той, хто так говорить, є, звісно, відданим *справі* (адже він вважає її досяжною) і дбає про спільне благо (як він його розуміє) не менше, ніж його помірніший супротивник. Фактично спартаківці, яких Вебер і мав тоді на увазі, мали вигляд цілковитих реалістів; і щодо Розі Люксембург ішлося тут не про чистоту її переконання і не про вірність програмі, а про осягнення шансів, великих або малих, які не виглядали б у її очах як зрада великій об'єктивній справі. Той факт, що вона заплатила за це власним життям, не робить її справу безвідповідальною (так само, мабуть, не робить її й нерозважливою). Таким чином, це є тільки відмінністю між політиком радикальним і політиком поміркованим, між тим, хто знає тільки *одну* мету (*Ziel*), і тим, хто хоче порівняти її з багатьма іншими, або тим, хто все ставить на карту, і тим, хто зменшує ймовірність ризику. Саме це Вебер і позначав понятійною парою “етику переконання — етику відповідальності”. (Слід наголосити, що односторонність й фанатизм є небажаними передумовами відповідальності, адже остання потребує обачливості.) Ця відмінність досить важлива й застосовуватиметься нами *в межах* етики відповідальності (скажімо, щодо критики утопічного ідеалу), проте вона, як ми зазначали вище, належить до *одного* боку дихотомії. Щоправда, Макс Вебер тезою про “вільну від цінностей” науку та її “розчаклування світу” зробив внесок у порушену *разом із цим* проблему етичного суб'єктивізму (що, проте, у вказаній *ним* дихотомії не відіграє якоїсь суттєвої ролі). Насправді підґрунтям нігілізму філософії екзистенціалізму та її етики ціннісного суб'єктивізму (*wertender Willkür*), як і модерного суб'єктивізму загалом, є новочасна наука про природу з її позірною концепцією вільного від цінностей світу.

⁶ Щодо гострої критики див.: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle 1926).

⁷ Готовність аморальності заплатити за великим рахунком надмірну ціну є єдиним етичним або шляхетним прагненням моцартівського Дон Жуана: він свідчить, що формальне визнання відповідальності, хоча його можна тільки вітати, не є достатнім принципом моралі.

⁸ Спільна небезпека конститує цілком *взаємні обов'язки* певного гатунку, проте оскільки я не був одноосібно причиною цієї небезпеки або якихось особливих загроз у здійсненні справи (і за це став "відповідальним" тільки формально), такі обов'язки загалом є обов'язками, що відповідають ситуації, в якій кожний має "покладатися" на іншого. Із вад пробачається провина щодо вірності та якихось інших чеснот, які можуть вимагати підтвердження в ситуації (таких, скажімо, як мужність, рішучість, стійкість), проте не провина власне щодо відповідальності. "Безвідповідально" в автентичному розумінні цього слова я діяв би тоді, коли б загрожував товаришам і усій справі актом явної легковажності — тоді остання й ставилася б мені усіма в провину.

⁹ "Публічну", тобто політичну, посаду (Amt) (депутата, міністра, президента) слід відрізнити від технічної посади функціонера. Це відмінність між врядуванням і управлінням, і тільки врядування передбачає відповідні процедури участі громадськості. Активне виборче право може, щоправда, бути визначене як обов'язок його виконувати; пасивне визначає тільки формальну спроможність кандидатури, та не обов'язок. Хто виставляє свою кандидатуру на вибори, робить це за власним рішенням, обравши спершу самого себе. Хоча антична демократія ввела навіть обов'язок участі в щорічному жеребкуванні, яке провадилося, щоб можна було обійняти певну посаду, проте вона ще не знала розрізнення між політичною і адміністративною функціями магістрату: *кожна* посада була "політичною", тобто передбачала рівну спроможність до суспільних справ усіх громадян без винятку. Проте реальна влада щодо політики суспільства (Gemeinwesen) належала "демагогам" (в первісному розумінні цього слова, тобто народним вождям), які, зрештою, висували самих себе.

¹⁰ Рішення, цілком зрозуміло, є моральним, оскільки предмет мистецтва не може мене спитати, "що ти зробив зі мною?", тоді як дитина в моїй душі, скажімо, як обвинувач від трону Божого, може запитати мене, і я мушу дати їй відповідь. У випадку з твором мистецтва я постану тільки перед шанувальниками мистецтва, яких спіткала втрата твору, і їм я *можу* відповісти таким чином: такою була ситуація, і вам, на жаль, відтепер доведеться вдовольнитися репродукціями. Проте дитині я не можу відповісти: "Тобі доведеться вдовольнитися тим, що в тебе вже не буде життя", і так я не можу відповісти, тому що мій вибір не є відповідальним. Протилежним щодо цієї непорівнюваності прав є зауваження, що дитина, цілком можливо, виросте не вартим жертви "Сикстинської мадонни" шалапутом, та це так само несуттєво, як і те, що вона, цілком імовірно, стане генієм, можливо, ще більшим, ніж Рафаель. І перше і друге ні про що не свідчать, як не свідчить ступінь імовірності (баламути зустрічаються частіше, ніж генії). Я торкнувся цієї уявної ситуації, оскільки вона відіграє в літературі неабияку роль (див.: Arnold Brecht, *Political Theory* S.154, англ. видання, де цитується Редбрах, який своєю чергою цитує сера Джоржа Бердвуда,

який для себе робить вибір на користь картини) і оскільки недавно в розмові один шановний вчений, довго вагаючись, принаймні цілком щиро намагався виправдати того сера Джорджа.

Насправді цей розумовий експеримент свідчить про те, що поняття цінності не може бути основоположенням вчення про обов'язок. Життя дитини ані для неї самої, ані саме по собі, ані для когось іншого не є "цінністю". Цінність може мати тільки твір мистецтва, який існує в спогляданні людини і, можливо, також і дитини. Сьогодні в західному світі стало звичним говорити про "безконечну цінність будь-якого окремого життя" людини, що є відлунням християнського погляду на божественну душу людини. Та "цінність життя" слід тлумачити лише як *право* кожної людини на життя, право на самоціль, яким і є життя, це право хоча й не "безконечне" (адже його предмет конечний), проте "безумовне" в тому розумінні, що воно: (а) не є похідним від чогось іншого, (б) є незалежним від його оцінки (в тому числі й "цінності") і (с) ніхто інший не може позбавити цього права. Може існувати право на цінність твору мистецтва, скажімо, право усіх потенційних шанувальників, проте не може бути права на життя дитини окрім її власного права (звичайно, це стосується тільки того, як розпорядитися цим життям). Цьому праву не суперечить той факт, що якесь інше право, а саме — доля суспільства або обстоювання власного переконання, навіть припис честі може дістати перевагу і підпорядкувати первинне право індивіда (скажімо, під час війни), або що останнє можна втратити через злочин, який карається смертю. Та право на життя належить до первинного права людини і саме тому вимагає визнання, що воно вже містить у собі також визнання інших прав і обов'язків, аж до обов'язку піти на смерть. Усе це не має нічого спільного з теорією цінностей, хоча цінності, звісно, можуть стати обов'язками.

¹¹ Цей факт відповідає сучасному розвитку секулярної держави, проте раніше, мабуть, і церква (саме як соціальна інституція) передбачала подібне завдання.

¹² У випадку з Мойсеєм навпаки: зі спільноти майбутнього сподівався він на спільність долі зі своїми співвітчизниками, які потрапили до рабства.

¹³ Тут не йдеться про релігійну есхатологію (скажімо, юдейський месіанізм), яка не є власне іманентною теорією історії.

¹⁴ "Кожна доба має безпосередній стосунок до Бога": Ранке проти Гегеля.

¹⁵ Біблійним аналогом цьому є *створений* "за образом та подобою Бога" Адам, який аж ніяк не є образом майбутнього на землі, хоч би які були сподівання щодо "нового Адама" через неземне його перетворення після кінця світу.

¹⁶ Щодо мене, то особисто я гадав би, що ні.

¹⁷ Передусім майже в один і той же час представлені Гегелем та Контом.

¹⁸ У природознавстві перевірка здійснюється інакше. Якщо усім минулим досвідом (сюди належить і експеримент) доведена певна закономірність, то тим самим вона доведена і для майбутнього. Позаяк природа — і у нас є підстави із цим погодитися — не змінюється (без її

непримхливої одноманітності не було б природничої науки), а до того ж на неї не впливають і суб'єктивні погляди. Що стосується історії, то буде досить великим припущенням вважати, що в ній панує одноманітність, і вплив на неї поглядів суб'єктів історії, так само як і їхніх теорій, належить до її власної "каузальності" — див. далі.

¹⁹ Тільки одне просте зауваження: той факт, що світ є, аж ніяк не доводить, що він має бути.

²⁰ Інша неузгодженість з теорією: ідея "соціалістичної вітчизни", і що зовсім непередбачуване, то це те, що конфлікт з комуністичним братом — Китаєм може стати ймовірнішим, ніж конфлікт з капіталістичним супротивником — Америкою.

²¹ З теорій історії з предиктивними домаганнями марксистська є єдиною, яка має *практичні* імплікації, а отже, єдина, яку слід розглядати в темі політичної відповідальності. Яким чином позбавлені цього практичного аспекту теорії історії узгоджуються зі своїми передбаченнями, можна простежити на прикладі Освальда Шпенглера, честолюбство якого сягало того, щоб науку про історію як пізнання минулого піднести до передбачення майбутнього й досягти цього завдяки морфологічно-органічному методу. Тут існує порівняння з біологічним "віком життя", згідно з яким майбутнє приходить так само неодмінно, як і старість, з якою нічого не можна вдіяти, знаєш про це заздалегідь чи ні. Під кутом зору логіки Шпенглер мав рацію в тому, що тільки фаталістична схема історії уможлиблює передбачення майбутнього. Проте як бути з його власним передбаченням? Така найзагальніша річ, як піднесення Росії, висловлювалася багатьма вже протягом ХІХ ст. і на основі теорії історії, і без неї у вигляді передбачення (або у вигляді застереження, як це робили панславистські пророки, зокрема Достоевський) — щось таке, що для мислячої людини окреслювалося на горизонті, таке, для чого вже є передумови і що тим часом збувається в короткий термін сучасної історії. Найголовнішому передбаченню Шпенглера, визначальному саме для нього — передбаченню всесвітнього тисячоліття "російськості", — доводиться тільки чекати свого часу. Усе, що сьогодні можна сказати, це те, що у світі всього лишень за півстоліття після того усі такі уявлення постають допотопними. А там, де можна в короткий термін перевірити те, що справді впливає з теорії, а не з чогось іншого, результат просто сміховинний. Так, з теорії впливало твердження, що західна математика начебто вичерпала свої можливості і що на неї вже нічого сподіватися, саме в ту мить, коли щойно відкривався один з найперспективніших, абсолютно новий горизонт розвитку цієї дисципліни. Щось подібне стосується і його вчення про згасання, остаточну "фелахізацію", усіх тих народів, які досі мали вплив на історію. Цим заразився поміркованіший епігон Арнольд Тойнбі. Не кажучи вже про переконливий приклад Китаю, він не міг пробачити невеликому народові євреїв те, що вони всупереч його теорії зважилися знову стати активним суб'єктом історії, і займався після здійсненого факту безперспективним доказом того, що не може бути того, чому не слід бути. (Шпенглер, між іншим, за прикладом Ніцше, мав щодо євреїв відкритіші погляди.) На щастя, Бен Гуріон так само мало переймався Тойнбі, як і математики ХХ ст. Шпенглером.

У світлі того, що завжди виникає раптово, свідками чого ми, хто сьогодні живе (і виживає), стали, ex post facto виглядає тоді й частина конструкцій історії, які доводять, що все відбувається як і має відбуватись, як пустощі розуму — не заперечуючи того факту, що вони інколи, в інтелігентних руках, можуть робити внесок у розуміння минулого. Наскільки марксизм тут є особливим випадком, показано вище.

²² Звісно, динаміка сама по собі й для себе не є чимось звичним для стану людської спільноти: її панування є історичним феноменом, а відтак у принципі відкрите історичній можливості знову поступитися місцем іншому стану. У цій формі феномен є унікальним і має багато (а щодо показника зростання, мабуть, навіть усе) спільного зі стрімким розвитком і “власним рухом” техніки. Це не означає, що попередня історія розвивалася рівномірно. Проте саме її драматичні конвульсії та кризи, коли вони спричинялися, скажімо, великими переселеннями народів, а потім “динамічний” процес надовго згасав, аж ніяк не можна порівняти з іманентною, що сама себе стимулює, динамікою нашої доби. Зовнішній примус був набагато більшою, ніж внутрішній потяг, спонукою, і після здійсненого походу й завоювання усе швидко, як тільки можливо, набувало рівноваги. Очевидні, явні зміни способу існування були винятком, інші випадки змін у змаганні за щастя переважно закінчувалися поразкою однієї зі сторін. Однак і довгострокові зміни статичних культур, які ретроспективно можна оцінити тільки з великої відстані, не усвідомлюються сучасниками, не належать до того, що ми називаємо радіусом суспільно-політичного планування — радіус покоління. А отже, вирішальною є обставина, що зміна *та* її усвідомлення, здійснювані й надалі очікувані новації належать до нашої повсякденності.

²³ Саме тоді вони можуть не справдитися. Такого цілеспрямованого, збагаченого талантом і засобами дослідження (якщо навести приклад з неполітичної сфери), як дослідження раку в Америці, звичайно, немає. Хоча могло статись і так, що воно не досягне своєї мети, адже цілком можливо, що “засобу проти раку” не існує.

²⁴ Сюди належить також переконання, що “техніка” здатна опанувати спричинені нею проблеми: що це потребує тільки досконалішої техніки, щоб знайти засоби проти зла, яке завдала нам попередня техніка. (“Рану зцілить тільки спис, який її заподієв”.)

²⁵ Тут можуть існувати деякі практичні відмінності, які стосуються того способу, у який цей диктат сприймається — скажімо, охоче чи неохоче сприймається неминучість авторитарного ладу.

²⁶ Тільки це взагалі було б уже не тим, що я безумовно повинен (Soll), а тим, що я мушу (Muß).

²⁷ Щодо змісту дискусії висунутих тут питань методу та пізнання див. дослідження автора “Чи є Бог математиком?” (в: *Organismus und Freiheit*, 5. Kapitel).

²⁸ Це стосується “пересічних людей” так само, як і геніїв.

²⁹ Адже існує психологічний факт, що найбільшим страхом для автомобілістів є страх збити дитину.

³⁰ Хоча дитина не може, власне, докоряти батькам або просто запитувати, “чому ви мене пустили у світ?” — оскільки на цейність (Diesheit) цього “я” вони аж ніяк не могли вплинути, а може тільки запитати: “чому ви пустили у світ дитину?” — то є й відповідь, що початком цієї відповідальності був саме обов’язок, хоча й не стосовно ненародженої дитини (такого обов’язку не існує), а стосовно людини в цілому. Про це ми поговоримо пізніше.

³¹ Якою мірою він є також генетично-психологічним (як я гадаю), це питання фактів, які можна перевірити тільки емпірично, якщо з’явиться перша штучна людина і можна буде спостерігати, наскільки в ній закладено відчуття відповідальності.

До розділу 5

¹ Формула “S ще не є P”, “суб’єкт ще не є предикат” є найпростішим логічним вираженням філософії Ернста Блоха. — Див.: *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-nicht-seins* (Frankfurt 1961) S.18. Порівн. зауваги Адольфа Лове “S ще не є P”, у книзі: *Vshanovuyuchi Ernsta Bloha*, hrsg. v.Siegfried Unseld (ibid. 1965) S.135-143.

² Вже “Держава” Платона в питанні публічної правдивості є добрим загартуванням проти ліберальної наївності.

³ Точніше далекосяжний інтерес, з одного боку, полягав у тім, щоб значно посилити “третій світ” як імовірного союзника проти капіталістичного світу, з іншого боку, так підняти його внутрішній тиск — тобто його злиденність! — щоб вибух, спрямований проти багатих, став неминучим: цинічно-політичний розрахунок, який тільки тоді містив би помилку, коли той, хто на це розраховує, сам належить до багатих цієї землі. І щодо цього марксизм нічого не мав проти. Однак гра з вогнем, з можливою світовою пожежею, вже міститься в понятті “світової революції”.

⁴ Можна ще назвати божественно-ігрову безвідповідальність, яка виражається в тому, щоб прагнути-спробувати-усе, проте це приведе вже в іншу сферу, яка не стосується теперішнього, спрямованого на “відповідальність”, дискурсу.

⁵ Поняття “поступу”, так само як і поняття “розвитку”, спершу належало до онтогенезу, та, відійшовши від нього, врешті-решт було монополізовано філогенезом (порівн. щодо цього: Н. Jonas *Organismus und Freiheit*, S.65 f. [= *The Phenomenon of Life*, p.32 f.]). Тому, хто сьогодні чує словосполучення “вчення про розвиток”, спадає на думку дарвінізм, а не “форма, яка розвивається в живому” індивіди. Так само тому, хто чує слово “прогрес”, спадає на думку суспільство й історія, а не життєвий шлях особистості.

⁶ Порівн.: Фрідріх Енгельс. *Становище робітничого класу в Англії*.

⁷ Із *Трьохгрошової опери*: “Бути доброю людиною!/Хто не хотів би цього залюбки?/Роздати свій скарб бідним, чому б і ні/Коли усі добрі,

Його царство не за горами/Хто не хотів би бути в Його світлі? Бути доброю людиною?Хто не хотів би цього залюбки?/Та ось біда — на цій планеті/Хліб дорогий, а люди грубі/Хто не хотів би жити в мирі й злагоді? Та не ті обставини! На жаль, він має рацію./Світ бідний, людина погана”. Пригадуються також слова Гайне, єдиного, гідного Брехта попередника в політичній німецькомовній сатири, із вірша “Бродячі щури” (який розпочинається безсмертними рядками: “Існує два сорти щурів:/Голодні і ситі”), а саме строфу “Чуттєва група щурів,/Вона хоче тільки жерти і пити,/Коли вона п’є і їсть, вона не думає,/Що наша душа безсмертна”.

⁸ Порівн. історично пов’язане з цією думкою подібне вчення Адама Сміта про “невидиму руку” в національній економіці, яка автоматизмом ринкових законів спрямовує конкуренцію усіх індивідів у нестримному прагненні до прибутку до суспільного економічного блага. Задовго до цього існувала формула Мандевіля “private vices — public benefits” (особисте нечестя — на користь суспільству. — *Перекл.*).

До розділу 6

¹ У межах марксизму слід зробити виняток для Ернста Блоха, утопіста par excellence. Проте і уявлення Блоха про ідеальне суспільство багато в чому є надто декларативним, позбавленим конкретного змісту.

² Тут я маю на увазі передусім народи, що визволилися від колоніального гноблення. Тут не йдеться ані про Південну Африку і Родезію, ані про Латинську Америку. Стосунки призвичаєних колоніальних володарів і різноманітного в етнічному й культурному розумінні тубільного населення, за яких економічна експлуатація тісно переплетена з політичним гнобленням і расовою дискримінацією, — це специфічний феномен, який саме через наявність сучасної індустрії не вписується в схему національно гомогенної західної класової держави. “Класова боротьба” набуває тут особливих рис, і передусім боротьби за емансипацію тих, хто відповідає поняттю “пролетаріат”. Вони, разом з постколоніальними відсталими народами світу, належать до світового революційного потенціалу.

³ Літератор, що мешкає в Америці, може підтвердити, що слюсар або електрик, який робить ремонт у його квартирі, за годину отримує більшу платню, ніж він разом зі своїм колегою.

⁴ Думку, яку з цього приводу висловив би Ернст Блох, а саме — що “робітник у капіталістичній класовій державі має тільки свободу бути голодним” (*Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp 1959, S.1061; далі в тексті — Р.Н.), важко зрозуміти; вона проливає сумне світло на те, що інтелектуал — до того ж такий шляхетно-сентиментальний, як Блох — може вважати за гідне людини у ситуації, коли його переповнює обурення з приводу власної неавтентичності. Окрім цього, таке зубожіння справді прикметне для голодних у некапіталістичних країнах, які тільки облизуються, бачачи комфортабельне “зголодніння” західних робітни-

ків. Відтоді, як Енгельс написав “Становище робітничого класу в Англії”, цьому становищу навряд чи щось відповідає в світі, у якому живе Блох і який йому добре знайомий.

⁵ Йдеться про приклад Англії та Америки, а також Німеччини за часів Бісмарка і Вільгельма II.

⁶ Цей аспект утопії щодо подвійної невичерпності — людської техніки і відповідної їй природи — проявляється, скажімо, в таких словах Ернста Блоха: “Штучні добрива, штучне освітлення так чи інакше спонукали б землю тисячократно збільшувати врожай, зростаючи разом зі штучною оранкою у безпрецедентній зухвалості і “незрівнянному виступі проти Деметри”. Коротше кажучи, техніка як така була б покликана до того (і вона до цього вже майже готова), щоб стати незалежною від довгої і регіонально обмеженої роботи природи в створенні сировини... Нове перетворення наявної природи було б на часі...” (Р.Н. 1055). До чого може призвести цілковите нерозуміння наслідків такого підходу, ми ще побачимо.

⁷ Окрім цитованого нами в шостій примітці фрагменту, порівняйте деякі інші слова з того ж твору Ернста Блоха (S.925 ff.).

⁸ Поставлена недавно американським президентом мета, яка досі виглядала зухвалою, полягає в тому, щоб у 2000 р. приблизно 20 відсотків із необхідної Америці потреби в енергії покривати за рахунок відновлюваних, пов’язаних із сонячним випромінюванням, джерел енергії.

⁹ Das Kapital, Dritter Band, Buch III (Karl Marx/Friedrich Engels, Band 25, Dietz Verlag Berlin 1976) S.828, у розд. 48 “Die trinitarische Formel”. (Цит. за вид.: Маркс К. Капітал. Т.3. кн.3, розділ 48 “Триєдина формула”. — Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т.25. Ч.II. — Київ: Політвидав України, 1965. — С.355). На продовження наведеної цитати читаємо на тій же сторінці: “Свобода в цій сфері може лише полягати в тому, що колективна людина, асоційовані виробники раціонально регулюють свій обмін речовин з природою, ставлять його під свій спільний контроль, замість того щоб він панував над ними як сліпа сила; здійснюють його з *найменшою затратою сил* і при умовах, *найбільш гідних їхньої людської природи* і адекватних їй. Та проте це все ж лишається царством необхідності. *По той бік цього царства починається розвиток людських сил, який є самоціллю, справжнє царство свободи*, яке, однак, може розквітнути лише на цьому царстві необхідності, як на своєму фундаменті. Скорочення робочого дня є основною умовою” (*курсив мій*). Поза увагою Маркса (оскільки він мислив у термінах початку індустріального розвитку) лишилося те, що “економія витрати сил” і “гідний природи людини” спосіб праці можуть вступати в суперечність: у прогресуючій механізації він вбачав тільки благо, пов’язане з економією праці, а не прокляття спустошення процесу праці як такого; не провіщаючи нічого поганого, він вітав навіть передбачувану ним самим “автоматизацію” з її поступовим виключенням людини з процесу виробництва загалом як шлях до свободи, яку він пов’язував з вільним часом.

¹⁰ Тим самим встановлюється рідкісне перетворення відносин між станами: до “аристократії” належать обрані, які ще можуть “справді”

працювати, до “пролетаріату” — широкі класи дозвілля, яких утримує держава і які стають споживачами плодів праці перших.

¹¹ Згідно з цією позицією треба було б сказати, що діяльність первісного мисливця, що переслідує здобич, “духовніша” від діяльності землероба, який працював у пізніші часи, злодія — від ювеліра тощо.

¹² Тому “робітник у ній нещасливий” — а не тому, що він “у цьому відчуває себе уречевленим товаром”. Так само, коли я мав би в розпорядженні якийсь апарат, що його я мушу просто приводити в рух, то був би не менш нещасливим у праці як такий.

¹³ Що станеться з людством, коли воно позбудеться необхідності і, зрештою, навіть примусу до праці, ще невідомо, оскільки подібної ситуації досі ще не існувало. Проте сподівання не такі вже обнадійливі. Те, що ми досі знаємо про моральні та інші, зокрема психологічні, наслідки *дозвілля*, взагалі про буття, не структуроване обов’язками відповідно до часових ритмів, повинно швидше насторожувати. Навіть дозвільна аристократія, переважно ще захищена традицією та дисципліною свого становища, а також тим, що вона була перед очима в усіх і виконувала суспільну функцію правити за взірець, частогусто втікала від нудьги в непогамовність: в азартні ігри, сексуальну фривольність тощо. (Ексцентричність є безневинною і часто улюбленою альтернативою.) “Любовні стосунки” мало не всіх з усіма, пригоди Дон Жуана, яким з гордістю вів рахунок Лепорелло, важко пристосувати тут до утопії, хоча довести, чому це не так, теж не просто.

¹⁴ Я не беру тут до уваги ту обставину, що деякі хобі рег се через те, що вони стають масовими, втрачають своє значення або майже стають неможливими, як, скажімо, виловлювання форелі або лосося в гірських річках, сафарі, археологічні розкопки тощо, де наплив великого назовпу з однаковою метою зводить усе нанівець. Вважаю, будь-яке рідкісне захоплення має лишатися рідкістю.

¹⁵ Те, що багато з цього було б неодмінною добровільністю, як на мене, найкраще ілюструє таке висловлювання моєї доньки, яке вона якось проголосила перед друзями, прийшовши додому зі свого дитячого садка: “Коли б я завжди мусила бавитися, чого б я тоді хотіла? А якщо я не можу тільки бавитися, що я тоді повинна?” (Я ручаюся за правдивість цієї історії, яка, звісно, більше стосується критики — надто реального — “пермісивного” виховання з його постійною апеляцією до “самовизначення”, ніж критики ірреальної утопії.)

¹⁶ Це місце звучить так: “... комуністична ідеологія покликана дедалі повніше і дедалі глибше активізувати перетворення людських стосунків... Отже, остаточно вмирає хибна ідеологія, а не ... ідеологія, спрямована на формування суспільно-моральної свідомості. Цей різновид ідеології в усіх її головних спрямуваннях, зокрема і... в царині мистецтва [!] та подальшої надбудови, стане *етикою*. Нова потреба в дозвіллі як така продукує таким чином нову надбудову над новим плановим-негосподарством. Вона продукує ще суттєвішу ідеологію прояснення стосунків між людьми — і саме на службі дозвіллю, сприяючи його гуманного змісту” (Р.Н., 1083).

¹⁷ Порівн. також слова Гьоте із “Заповіту староперської віри”: “Копітку щоденну працю поважайте, /не очікуючи жодної слави”.

Подібною до цієї надії Блоха на святковий емоційний зміст дозвілля, в якому дають волю своїм пристрастям в інтимній сфері, є утопія Герберта Маркузе про звільнення принципу задоволення від принципу реальності, засадничим для якої є вчення Фрейда про потяг. За умов досі існуючих форм панування над природою і над людиною, передусім за допомогою *примусу до праці*, принцип реальності вимагає такого обсягу відмови від потягу, який перевищує необхідну для цивілізованого суспільства міру. Завдяки подоланню “принципу продуктивності”, яке стало технологічно можливим (і яке слід політично забезпечити), можна подолати це “додаткове гноблення” і відновити роль Еросу в його первісних правах. Про це йдеться у праці Маркузе “*Структура потягу і суспільство*”: “Оскільки тривалість робочого дня як така є одним з вирішальних чинників пригноблення принципу задоволення принципом реальності, скорочення робочого дня до певної межі, де проста кількість праці більше не заважає розвитку людини, є першою передумовою свободи... За оптимальних умов у зрілій культурі матеріальний і інтелектуальний добробут і був би саме тим, що уможливило б безболісне задоволення потреб, так що панування систематично вже не стояло б на перешкоді цьому задоволенню. У цьому випадку міра енергії потягу, яка ще пов’язана з працею (тоді вже повністю механізованою і раціоналізованою), що неухильно потребує зусиль, була б така мізерна, що широка сфера репресивного примусу і його модифікацій, які вже не повинні забезпечуватися зовнішньою силою, повинна була б згинувати. Внаслідок цього антагоністичне відношення між принципом задоволення і принципом реальності перемістилося б на користь першого. Ерос, потяг до життя, вивільнилися б досі ще незнаною мірою. Так само — справедливо і раціонально — було перетворено і матеріальне виробництво, яке аж ніяк не належало до сфери свободи і задоволення! Проте воно може надавати час і енергію для вільної гри людських можливостей *за межами* відчуженої сфери виробництва. Що неухильніше відчуження праці, то значніший потенціал свободи: тотальна автоматизація підійшла б для цього якнайкраще [!]. Саме сфера, яка розташовується по той бік процесу виробництва, визначає свободу і здійснення, і то є визначення людського існування в значенні цієї сфери, яка заперечує принцип продуктивності”. (Herbert Marcuse, “*Triebstruktur und Gesellschaft*”, Frankfurt am Mein 1965, BS 158, S.152—156). У наведених мною положеннях у цілковитій відповідності з Марксом і Блохом позначається ілюзія інтелектуалів, проти якої і спрямована наша критика.

¹⁸ Див. примітку 1 до розділу 5.

¹⁹ Блох рішуче відхиляє: “Ані з незавершеністю як долею, ані з суто нескінченним наближенням до мети — чуттєвої, як у Тантала, і моральної, як у Канта. Незавершений світ може швидше дійти свого завершення внаслідок властивого йому процесу, який інкогніто проявлятиметься реальноприхованою в ньому самому сутністю... Автентичне, або сутнісне, є тим, чого ще не існує, що в ядрі речей прагне самого себе, що очікує свого розвитку в прихованій тенденції процесу” (Р.Н., 1625; курсив авторський).

¹⁷ Порівн. також слова Гьоте із “Заповіту староперської віри”: “Копітку щоденну працю поважайте, /не очікуючи жодної слави”.

Подібною до цієї надії Блоха на святковий емоційний зміст дозвілля, в якому дають волю своїм пристрастям в інтимній сфері, є утопія Герберта Маркузе про звільнення принципу задоволення від принципу реальності, засадничим для якої є вчення Фрейда про потяг. За умов досі існуючих форм панування над природою і над людиною, передусім за допомогою *примусу до праці*, принцип реальності вимагає такого обсягу відмови від потягу, який перевищує необхідну для цивілізованого суспільства міру. Завдяки подоланню “принципу продуктивності”, яке стало технологічно можливим (і яке слід політично забезпечити), можна подолати це “додаткове гноблення” і відновити роль Еросу в його первісних правах. Про це йдеться у праці Маркузе “*Структура потягу і суспільство*”: “Оскільки тривалість робочого дня як така є одним з вирішальних чинників пригноблення принципу задоволення принципом реальності, скорочення робочого дня до певної межі, де проста кількість праці більше не заважає розвитку людини, є першою передумовою свободи... За оптимальних умов у зрілій культурі матеріальний і інтелектуальний добробут і був би саме тим, що уможливило б безболісне задоволення потреб, так що панування систематично вже не стояло б на перешкоді цьому задоволенню. У цьому випадку міра енергії потягу, яка ще пов’язана з працею (тоді вже повністю механізованою і раціоналізованою), що неухильно потребує зусиль, була б така мізерна, що широка сфера репресивного примусу і його модифікацій, які вже не повинні забезпечуватися зовнішньою силою, повинна була б згинувати. Внаслідок цього антагоністичне відношення між принципом задоволення і принципом реальності перемістилося б на користь першого. Ерос, потяг до життя, вивільнилися б досі ще незнаною мірою. Так само — справедливо і раціонально — було перетворено і матеріальне виробництво, яке аж ніяк не належало до сфери свободи і задоволення! Проте воно може надавати час і енергію для вільної гри людських можливостей *за межами* відчуженої сфери виробництва. Що неухильніше відчуження праці, то значніший потенціал свободи: тотальна автоматизація підійшла б для цього якнайкраще [!]. Саме сфера, яка розташовується по той бік процесу виробництва, визначає свободу і здійснення, і то є визначення людського існування в значенні цієї сфери, яка заперечує принцип продуктивності”. (Herbert Marcuse, “*Triebstruktur und Gesellschaft*”, Frankfurt am Mein 1965, BS 158, S.152—156). У наведених мною положеннях у цілковитій відповідності з Марксом і Блохом позначається ілюзія інтелектуалів, проти якої і спрямована наша критика.

¹⁸ Див. примітку 1 до розділу 5.

¹⁹ Блох рішуче відхиляє: “Ані з незавершеністю як долею, ані з суто нескінченним наближенням до мети — чуттєвої, як у Тантала, і моральної, як у Канта. Незавершений світ може швидше дійти свого завершення внаслідок властивого йому процесу, який інкогніто проявлятиметься реальноприхованою в ньому самому сутністю... Автентичне, або сутнісне, є тим, чого ще не існує, що в ядрі речей прагне самого себе, що очікує свого розвитку в прихованій тенденції процесу” (Р.Н., 1625; курсив авторський).

²⁰ Навряд чи йдеться про те, що одна біологиня проголосила якось на публічній академічній дискусії щодо пренатального (внутрішньо-маткового) генетичного контролю за потомством — як на мене, коли б цю програму здійснили, то “епілептик” Достоевський навряд чи мав би шанси з’явитися на світ. Вона твердила, що майбутнє суспільство не може дозволити собі мати хворого генія і повинно тільки чекати, коли з’явиться “здоровий” Достоевський. З подібним зауваженням до мене звернувся один психоаналітик: ким міг би стати філософ Кант, коли б зцілювався від своїх нав’язливих неврозів (які той відкрив у життєвих звичках Канта). Як було сказано, цей клінічний випадок безумства навряд чи можна приписати утопічній мрії Блоха, проте досить важко позбутися неприємних асоціацій, коли йдеться про його “святкову буденність”.

²¹ Далі речення ще дивовижніше: “Тільки революційне насилля відкриває простір для утвореної, вдосконаленої приязні”. Це я називаю справжньою гомеопатією: приязню (для пацієнтів, які вижили) засобами медицини ворожості.

²² “Balance of colossal forces”*: так висловився пан Штайн у романі «Лорд Джим» Джозефа Конрада, показуючи витвір мистецтва природи — прекрасного у своїй довершеності рідкісного метелика.

²³ Його власне переконливе свідчення про *nunc stans* “пережитої миті” — по той бік ідеології — не залишає жодного сумніву щодо цього. Порівн. Adolph Lowe, *Über das Dunkel des gelenten Augenblicks* // Karola Bloch, Adalbert Reif (Hrsg.), *“Denken heißt überschreiten”*, In *memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, Köln 1978, S.207-213.

²⁴ Відповідь на запитання, хто у відомій оповіді з роману “Брати Карамазови” милосердніший, Христос чи Великий інквізитор, залишилася відкритою. На щастя, в дійсності вибір не лежить у межах цих альтернатив, і небезпечна підміна є, мабуть, смислом притчі — утопічна віра в майбутню людину разом із зневірою в сьогоденну, призводить до того, що ми вище назвали “безжальним оптимізмом”. Подібна до цього церковна догма про гріх, який не щезає із буття (*Dasein*) людини, проте може дістати прощення, є прикладом милосердного скепсису.

²⁵ Прикладом цього є безсумнівна з технічного погляду можливість неухильної *автоматизації* процесу виробництва, яка і уможливорює, і унеобхіднює дозвілля людей, які вивільнилися із цього процесу. Про можливі руйнівні наслідки вже йшлося вище (порівн. також тезу про “застарілість людини” у Гюнтера Андерса). З огляду на таку перспективу виникає досить серйозне запитання, а чи не було б краще заблокувати певні напрями розвитку технічного прогресу, хоч тих, хто його ставить, навряд чи варто підозрювати у ворожому ставленні до прогресу й технології. Одна з небезпек утопізму саме й полягає в тому, що для нього ці запитання просто не існують.

²⁶ Казуїстику спроб, що це ілюструють, яка надалі має бути викладена в систематизованій формі, я сподіваюся показати в подальших публікаціях.

* рівновага грандіозних сил (англ.)

²⁷ Ернст Блох відкидає страх як наслідок “браку уявлення про майбутнє”, “неготовності до речей, які настануть” [!] “У цьому добровільно-недобровільному скепсисі місце надії заступає саме страх, місце осягнення майбутнього — анти-фінал. ...Передусім страх, як свідчить Сартр, є становищем, яке не гідне людини; і суб’єктивно, і об’єктивно за своїм смислом він є перетвореною формою надії” (Р.Н., 1617). Вже Гоббс знав більше, коли страх підносив до *primum movens** розуму в справах спільного блага. Звісно, ми говоримо тут про самозречений, а не про егоїстичний страх, про який ішлося у Гоббса. Проте саме він не дістає поваги у пророків великої мрії.

* головна рушійна сила (лат.)

П І С Л Я М О В А

КАТЕГОРИЧНИЙ ІМПЕРАТИВ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ГАНСА ЙОНАСА

Сучасне обговорення філософських проблем обґрунтування етики, як і дослідження прикладних її аспектів (економічних, політичних, екологічних, медичних та ін.), важко уявити без праць Ганса Йонаса — видатного німецько-американського філософа, протагоніста етики для науково-технічної цивілізації. Усі колізії, які спіткали людство у ХХ столітті і які довелося пережити самому Йонасу, змушують звернутися за допомогою до етики, і це прагнення отримало своє вираження у фундаментальній праці “Принцип відповідальності”. З глибокою зворушливістю Йонас виказує занепокоєння розвитком сучасного суспільства і висуває ідею створення нової етики. Ця праця, як і весь філософський доробок Йонаса, як, зрештою, і сама його непересічна особистість, має величезний вплив на свідомість нашого часу.

Активна моральнісна позиція Йонаса — мужність, стурбованість долею людини, суспільства і природи, відповідальність за те, що діється довкола, — це чітка особиста відповідь на славнозвісне запитання про співвідношення “теорії і практики”, відповідь, яку можна порівняти хіба що з відповіддю Сократа або Спінози. Активна позиція Йонаса проступає в усьому — і в житті, і в творчості. У житті — коли він у лавах Британської армії бере участь у збройних змаганнях з нацизмом, коли вже після другої світової війни також зі зброєю в руках бореться за створення незалежної єврейської держави. Мужність проступає і в тому, що за умов протиборства двох соціально-економічних систем він не тільки критикує прагнення втілити утопію у вигляді “реального соціалізму”, а й наважується поставити під сумнів здатність сучасної форми західної демократії впоратися з екологічною кризою.

Особиста мужність, моральність позначається і на його філософії. Адже Йонас за доби “занепаду метафізики” та “постметафізичного мислення” зважився відродити і збагати-

ти метафізичну традицію. Постійно відсторонюючись від головних напрямів сучасної філософії, Йонасові насправді вдалося створити оригінальну філософію, що відповідає викликам нашого часу. Наука, філософія, етика для Йонаса — це не тільки “професія”, і навіть не тільки “покликання”, а щось глибоко інтимне, особистісне. “Наука як особистісне переживання” — так назвав він начерк своєї інтелектуальної біографії. І цим переживанням просякнуті всі етапи його творчості: і коли він досліджує гностицизм, що завершується монументальним твором “Гносис та пізньоантичний дух”, і коли створює онтологію життя в праці “Феномен життя: Основи філософської біології”, і, нарешті, у своїх роздумах про етику відповідальності за майбутнє життя людства в книжці “Принцип відповідальності”. Ці праці одна за одною утворюють епохи його життя як філософа, об’єднуючи в одне ціле його творчий доробок. І етику відповідальності за майбутнє так само важко уявити без відповідальності за теперішнє буття живої природи, а це останнє — без усвідомлення того, чому і коли в минулому утворилося провалля між належністю і буттям. Проте якщо завдяки попереднім працям Йонас став знаним у колах професійних філософів, то книжка “Принцип відповідальності”, відзначена премією миру Німецької книготоргівлі, принесла Йонасові широку популярність у світі.

1. Критика раціоналізму.

Реабілітація етики

Важко, мабуть, назвати когось із філософів ХХ століття, хто не критикував би новоевропейський раціоналізм. Починаючи принаймні з концепції раціоналізації М.Вебера, критика раціоналізму є складовою “діагнозу доби” соціальних наук. І діагноз доби Йонаса має багато спільного з відповідною діагностикою Вебера, представників Франкфуртської школи, інших філософів, та особливо М.Гайдеггера — вчителя Йонаса. Це — самоінструменталізація духу, якій, за Йонасом, відповідають: спрямований на самого себе, скерова-

ний власною логікою прогрес експериментального технологічного природознавства, яке розглядає природу тільки як ціннісно-нейтральний об'єкт¹, зумовлюючи відповідний розвиток техніки і технології. Не останньою чергою інструменталізація духу завдячує зорієнтованому на прибуток ринковому господарству. Інструментальна раціональність, втілившись у субсистемах модерного суспільства, набуває власної, незалежної від морально-етичних належностей, динаміки розвитку. Закладене в раціональності прометеївське начало, скероване Беконовим ідеалом (“знання — сила”), постає знаряддям панування людини над природою — і зовнішньою, і внутрішньою, коли “на службі тіла мучить дух природу”². І всі катаклізми ХХ століття, зокрема і технологія масового знищення людей в концтаборах, — наслідок розвитку “вільної від цінностей” раціональності — науки, техніки, господарства, політики тощо.

Здавалося б, на славнозвісне запитання Т.Адорно, як “можлива філософія після Освенціму” не можна дати позитивної відповіді: вона неможлива, адже саме в ній обґрунтувалися основні стратегії модерної раціональності, які призвели до інструменталізації людського духу. Та Освенцім є логічним наслідком не тільки раціональності, а й *морального нігілізму*. І мало хто з філософів зважився стати опонентом цієї позиції, радше багатьом з них довелося капітулювати перед моральним нігілізмом або втечею в “автентичність існування”, або протиставленням раціональності “принципу задоволення”, або пошуком притулку в ірраціоналізмі, і тим самим “втрамбовувати шлях для націонал-соціалістської ідеології” (Р.Дарендорф). А тому постає не менш складне запитання, як можлива етика? Здається, після того нищівного удару, якого зазнала етика наприкінці ХІХ — на початку ХХ століття, їй вже ніколи не підвестися. Йонас — один з небагатьох (з ним можна порівняти хіба що Ганну Арендт, з якою його пов'язувала багаторічна дружба), хто не тільки критикує модерну раціональність, а й стає в опозицію до пасивної реакції на наслідки модерну, реакції, яка полягала у втечі від світу, а отже — в забутті політики (в первісному значенні цього слова) й моралі. Понад те, загострюючи це запитання

Адорно, Йонас у праці “Поняття Бога після Освенціму” переводить відповідь у морально-етичну площину, у площину *практичного розуму*. Ще 1934 р., вже після вимушеної еміграції, Йонас оприлюднив працю “Гносис та пізньоантичний дух”, в якій дав фундаментальну критику саме того способу мислення, який і пов’язаний з установкою на безвідповідальну й аморальну втечу від світу. Пізніше він піддає критиці різноманітні сучасні тенденції уникати конкретної відповідальності за світ: фаталізм, езистенціалістський нігілізм, утопізм.

Позиція Йонаса постає прикметнішою особливо порівняно з філософією Мартіна Гайдеггера — учителя Йонаса. Критика модерної технології, пошуки духовних, метафізичних джерел нового часу, глибока недовіра до філософії суб’єкта, відродження метафізичної традиції — усе це властиве і Гайдеггереві, і його учневі — Йонасові. Та незважаючи на те, що Гайдеггерів діагноз нового часу постійно відгукується і в творах Йонаса, існує докорінна відмінність між Йонасом та Гайдеггером. Поділяючи позицію Гайдеггера про те, що “людина — не пан, а пастир буття”, Йонас вказує на самоспричинену незрілість людини, що заважає їй бути пастирем і свого власного буття, і її природого доквілля. Ця незрілість перетворила на гето морально-практичний розум, підпорядкувавши його інструментально-теоретичному розсуду. Звідси — прагнення Йонаса створити етику для технічної доби, ввести прометеївське начало в рамки моральних норм і цінностей³. Тимчасом як Гайдеггер вимоги створити таку етику постійно відкидає, Йонас досить рано звертається до цього нагального завдання нашого століття. Та відроджуючи під впливом Гайдеггера метафізику, він на основі онтології обґрунтовує і аксіологію, і етику.

Отже, важливо не тільки те, що Йонас досить рано зрозумів закладені в модерні загрози. Йонас може претендувати й на те, що одним з перших вгледів саме *екологічну загрозу* модерну, пов’язану з кумулятивним характером науково-технічного прогресу і непередбачуваністю його далекосяжних наслідків, що особливо проявилось в суспільстві останньої

третини ХХ століття. Саме тоді, коли обидві соціально-економічні системи (соціалізм і капіталізм) змагалися в тому, щоб на основі технічного прогресу втілити ідею “споживацького раю”, Йонас швидше і гостріше за інших зрозумів екологічні пастки модерну і їхнє філософське значення. Понад те, на відміну від “діагнозу доби” інших філософів — згадати хоча б доповіді Римського клубу — Йонас витлумачує екологічну кризу як онтологічну, як загрозу буттю як такому. Його заслугою є й те, що він один з перших перевів обговорення цих проблем в етичну площину, розробляючи новаторську стратегію не тільки *реабілітації практичної філософії*, а й створення *нової* етики, яка відповідала б сьогоднішній добі. Ця стратегія спрямована на те, щоб звільнитися від глибоко вкорінених пересудів модерної метафізики, зокрема від постулатів про ціннісно-нейтральну природу, про дуалізм душі і тіла, про безодню між буттям і належністю.

2. Буття й належність.

Онтологія та етика

Розбудовуючи нову етику, Йонас спершу спрямовує свої зусилля на те, щоб дати критику картезіанській, спекулятивно-ідеалістичній та екзистенційно-герменевтичній позиціям. На цьому шляху він зважається не тільки відродити метафізичну традицію, звертаючись до докантівської філософії — Платона, Арістотеля, Спінози, Ляйбніца, а й збагатити метафізику постановкою нових запитань і новими відповідями на традиційні запитання. Його головна філософська мета, як вказує В.Гьосле, полягає “в критичному подоланні дуалізму модерну”⁴, а саме — дуалізму душі й тіла, суб’єктивного цілепокладання і позбавленої мети природи, а отже, дуалізму буття й належності.

Проте під впливом Гайдеггера Йонас вважає, що ця суперечність здавна властива європейській культурі. Фундаментально обізнаний в історії філософії, Йонас, з одного боку, показує, що є такі взірці філософського мислення, які проходять через усю історію філософії, утворюючи певну ло-

гіку її історичного розвитку. Відтак корені дуалістичного досвіду світу він віднаходить вже в гностицизмі. У праці “Гносис та пізньоантичний дух” Йонас вгледів у гностицизмі не тільки проаналізовані Гайдеггером екзистенціалістські мотиви, а й закладені в ньому можливості суб’єктивізації і релятивізації моральних норм і цінностей.

Та, з іншого боку, Йонас не прогледів і глибоких відмінностей між античною та модерною філософією. Дистанція між античним і модерним мисленням конституюється тією дуалістичною позицією, в якій Йонас вперше вбачає прикмету знецінення світу. Беручи свій початок у гностицизмі, ця позиція, постійно поглиблюючись у перебігу історії, набуває своєї завершеної форми в дуалізмі модерну. Природа, з погляду модерної метафізики, на відміну від грецького поняття *phuseos*, позбавляється душі, мети і будь-якої внутрішньої цінності, що особливо позначилося картезіанським поділом суцього на *res extensa* та *res cogitans*. Цих трьох певностей позбавляється й органічний світ, вони приписуються тільки людині, яка вже не тлумачиться як органічна частина природи. Думка Декарта, що тварини — це позбавлені суб’єктивності машини, є тільки граничним вираженням тієї позиції, яка прикметна для усього модерну.

Зворотним боком такої *метафізики* стала *проблематизація* наївного античного погляду на те, що природа сама по собі є доброю, більше того, є джерелом усього блага. Фундаментальна аксіома модерної *метаетики* Д.Юма та І.Канта про невиведеність належності з буття саме й передбачає позбавлене будь-якої цінності поняття природи, буття загалом. Отже, ціннісно-нейтральне поняття природи, яким ми завдячуємо модерному природознавству, є ознакою і юмівсько-кантівської моральної філософії. І навпаки, юмівсько-кантівська версія моралі призводить до позбавлення цінності реальності, коли моральні належності засадничуються тільки на самовизначенні волі. На це достатньо чітко вказув ще Гегель, критикуючи кантівську практичну філософію. І хоча в цій аксіомі є певний сенс, адже вона свідчить про те, що нормативні висловлювання не виводяться з дескриптивних

і їх ототожнення призводить до “натуралістичного хибного умовиводу”, виникає ціла низка проблем, які залишилися не вирішеними і які спонукали Йонаса саме до онтологічного обґрунтування етики. По-перше, просто не можна збагнути, як воля може саму себе зобов’язувати, як вона може бути водночас і суб’єктом, і об’єктом обов’язку. По-друге, строге роз’єднання буття й належності навіює те, що не існує чогось такого у світі, що має незаперечну цінність, що призводить до релятивізму і навіть до нігілізму. І по-третє, виникає запитання, якщо світ (окрім людської волі) виключає будь-яку цінність, чому ми повинні прагнути реалізувати в ньому моральний закон?

Тому, обґрунтовуючи етику, а також аксіологію, Йонас звертається до метафізики. Передусім такою орієнтацією він завдячує своєму вчителю Гайдеггеру. Як відомо, Гайдеггер, долаючи обмеженість “філософії свідомості”, зокрема і її гуссерлівського варіанту, протиставляє “духовному” суб’єкту і його “погляду” на світ смертне Я — Dasein, яке “воліє, страждає, прагне” і яке конститується вже не в неупередженому пізнанні, а передусім у процесі часових, динамічних відносин. Воно є цілями, намірами, моментами волі, які і характеризують Dasein. Оскільки Dasein є смертним і оскільки воно це усвідомлює, воно здійснюється у доцільний спосіб, і тим самим воно водночас пізнає й “турботу” існування, отож смерть є визначальним ставленням людини до світу. У розділі “Можлива цілісність буття Dasein і буття до смерті”, особливо у §§ 51—53, “Буття та часу” Гайдеггер розглядає смерть як єдину, безумовну і при тому невизначену можливість буття. У зв’язку із цим він перевертає відношення між нормами та смертю таким чином, що смерть стає головною смисло- та нормоутворювальною інстанцією, що для Dasein не існує вищої інстанції його здатності до буття, ніж його смерть. Закиди Йонаса Гайдеггеру стосуються передусім двох аспектів, відповідно до яких він розробляє свою власну філософію. По-перше, Гайдеггер відмовляється від будь-якої етичної постановки питання, хоча вже у відмінності “автентичного” і “неавтентичного” Dasein містяться імперативи належного і повинного. По-друге, Гайдеггерівське поняття

й те саме. Буття й належність утворюють різні сфери. Та хоча буття й належність не тотожні між собою, в межах фактичного світу міститься щось таке, що спонукає належність до реалізації; останній сенс належності полягає в тому, щоб стати дійсною. Отже, належність має стосунок до буття. Проте тут міститься і зворотний зміст: належність, досвід морального закону, проступає в реальному світі; і реальний світ був би бідніший, якби належність не зреалізовувалася в ньому. А тому буття здійснює себе в тому, що воно в собі містить вимогу належності.

Проте метафізичне обґрунтування етики можна тільки тоді здійснити, коли ми підійдемо до буття в його цілісності — і коли ми, разом з раннім доробком Йонаса, визнаємо центральність життя для структури буття. Тільки небезпека, яка загрожує людині, показує, що людина є організмом, а ступінь небезпеки — що вона є вищим організмом. Та ця небезпека свідчить, що те, що загрожує людині, загрожує буттю як такому. А тому Йонас розробляє нове вчення про буття, в якому фундаментальне місце посідає ідея миру духу й природи, що проступає в його філософії живого.

3. Натурфілософія життя

Без фундаментальної Йонасової філософії життя навряд чи можна зрозуміти його онтологічну “етику майбутнього”, викладену в “Принципі відповідальності” і спрямовану на те, щоб обґрунтувати концепцію збереження і людини, і природи, і буття загалом. Тому невідповідно його перша систематична праця на цьому шляху — “Феномен життя: Основи філософської біології” — була присвячена філософії живого. Вже в цій праці ми відчуваємо Йонасове занепокоєння тим, що величезна могутність модерної людини над природою, яка сама є наслідком новочасного дуалізму, може завершитися катастрофою і для людини, і для природи. Та в цій же праці він показує, що існування людини як свободної істоти не тільки відокремлює її від інших живих істот, а й поєднує її з ними. Отже, питання про можливість подолан-

ня цього дуалізму конкретизується питанням, що об'єднує людину й органічну природу? Це питання своєю чергою поділяється на два підпитання: перше стосується походження людини, а саме — як сталося, що із природи з'являється суб'єктивність. Друге — про духовний зв'язок людини і природи, про моральне ставлення людини до природи. Чи можна людину збагнути тільки через її життєві інтереси, через турботу про саму себе, як це робив Гайдеггер у “Бутті і часі”? Чи ця турбота ґрунтується на ставленні, взаємостосунках з природою? І якщо так, то чи існує безумовний обов'язок, відповідальність дбати про природу і тим самим забезпечити майбутнє і для людини?

Ці питання, а отже, й питання відповідальності за природу, Йонас вирішує на основі гіпотези про еволюцію, яка полягає в тому, що в природі нарощується потенціал свободи. Зауважимо, що праця “Феномен життя” німецькою мовою вийшла у світ під назвою “Організм і свобода”. Відкриваючи в позалюдському житті множину функцій та феноменів, подібних на людські, Йонас стверджує, що людській свободі передують елементарні стадії розвитку в позалюдському світі, що спростовує картезіанський дуалізм (з одного боку, душі, суб'єктивності, свободи, з іншого — матеріальності, необхідності, механізму). Така спорідненість показує, якою мірою наша спроможність до переживання і співчуття властива також і органічній природі загалом. Звертаючись до шаблів розвитку органічного життя (від обміну речовин у клітині через опосередкування в рослинному та тваринному організмі аж до сприйняття і нарешті символічного сприйняття і самосвідомості людини), Йонас не тільки показує складність світу, а й якісне нарощування ризику свободи, який первісно постає вже в обміні речовин найпростішої живої істоти. Вважаючи, що суб'єктивність (внутрішній аспект) властива не будь-якому суцільному, Йонас зокрема вказує на якісний стрибок у самості тварин порівняно із самістю рослин, який утворює новий рівень свободи. Тимчасом як рослини мають безпосередній контакт з довкіллям, тварина, відділяючись від свого джерела харчування, утворює подвійну (часову й просторову) дистанцію щодо свого довкілля.

Отже, свобода і суб'єктивність виникають з німої круговерті природи, їхні зачатки можна вглядіти вже в простому обміні речовин: "Існує фундаментальний феномен органічного, який відрізняє будь-який живий організм від неживого, а саме — обмін речовин. Організм взагалі існує тільки тоді, коли він постійно вбирає в себе світ, перетворюючи його в собі завдяки метаболізму, і знову віддає. Це становище, де перетинаються необхідність і свобода"⁵. Аналіз органічної квазісвободи і спосіб бачення, в якому описується народження свободи з обміну речовин у природі, Йонас називає "філософською біологією", яка, за оцінкою Гьосле, є "найвидатнішим досягненням філософії нашого століття і в її феноменологічному тлумаченні, і в її метафізичних імплікаціях"⁶. І особливо важливим є якраз метафізичний інтерес Йонаса до філософії біології, адже він сподівається через аналіз життя наблизитися до універсальної теорії буття. Матерію Йонас тлумачить як "дух, що спить", як потенцію суб'єктивності. Матерія є "латентною суб'єктивністю"⁷. А живий організм — проміжна ланка між духом і матерією. Тому філософія живого є найважливішою ланкою і в Йонасовому прагненні подолати дуалізм модерну.

Завдяки цим міркуванням Йонас відходить від ідеалістичної філософії, до якої, на його думку, належить і філософія Гайдеггера, і приходять до філософії органічного буття в його доцільності. Самодоцільність живої істоти, що спрямована на збереження життя, властива вже найпростішим формам життя, в обміні речовин зберігається ідентичність, започатковується свобода і доцільність: "доцільність першою чергою має динамічний характер певного способу, збігаючись зі свободою та ідентичністю". На основі Арістотеля і Гегеля, а також Бергсона, а певною мірою і Гайдеггера, Йонас у своїй філософській біології обґрунтовує тезу, що природа життя є телеологічною: "Життя є самоціллю, тобто активною метою, що воліє і прагне саму себе"⁸. Якщо природа має самоціль, то вона має і самоцінність, а отже, уся структура буття має властивість прагнути того, щоб перетворити належність у буття, а тому має в собі об'єктивну, самодостатню цінність. Відтак етика для своїх основоположень по-

требує телеологічної онтології. Отже, філософська біологія Йонаса утворює ланку в його метафізиці.

Передусім підсумуємо міркування щодо першого аспекту питання про духовний зв'язок між природою і людиною. Він полягає в тому, що обидві підпорядковані телеологічній діалектиці свободи організму. А тому і природа людини підпорядкована цій діалектиці. Отже, у філософії Йонаса антропологія є частиною філософії живого, адже люди є організмами. І це проступає не тільки в тому, що він звертається до біблійно-християнської традиції тілесності, за якою тіло — храм духу (Августин), а й у тому, що він обґрунтовує тезу, що людина і природа, яка оточує людину, завдяки відчуттям, доцільності і свободі поєднані одна з одною, а відтак вони мають і цінність. На цій основі, тобто на основі еволюціоністської феноменології свободи, надалі і буде розбудовуватися фундамент концепту моральної відповідальності за природу.

Другий аспект питання про духовний зв'язок людини і природи є морально-практичний, точніше, прикладний. Якщо турбота людини про саму себе як природну і духовну істоту відповідає турботі про природу, то чи не існує обов'язку людини діяти відповідно до цієї турботи? І як підпитання: яку роль відіграє людина “як активна каузальна сила в природі”? Йонас позитивно відповідає на ці запитання. Із “буття-в-природі-проти-природи” людини з'являється турбота другого порядку, яка вже не обмежується буттям індивіда, як це було властиво поняттю турботи у Гайдеггера. Йдеться тут радше про колективну турботу, до того ж таку, яка спрямована на майбутнє людства і природи.

Ця турбота є обов'язком, що має подвійний зміст. Вона містить у собі безпосередній обов'язок уможливлення людського майбутнього як продовження людського життя. І непрямою обов'язком солідарності людства щодо майбутнього природи як докільля людей. Таким чином, відповідальність за природу Йонас обґрунтовує на основі еволюціоністської феноменології свободи, де людина, суб'єктивність є вищим її проявом. Людську суб'єктивність і свободу, попередні шаблі

якої містяться в органічному житті і його способі буття, Йонас розглядає не тільки як вищий щабель еволюції, а й усвідомлює її як умову можливості і значущості моралі, зокрема і моральної відповідальності за природу. А отже, природа, буття загалом можуть бути етичними феноменами, які ми, як вищі істоти, повинні сприйняти і які також мають стосунок до нас, а відтак можуть висувати щодо нашої практики вимоги, до яких нам слід прислуховуватися і ставитися відповідально.

Таким чином, відродженням органічної натурфілософії, відродженням телеології Йонас спростовує тезу Ю. Міттельштраза про те, що “книжки з натурфілософії закриті”. Відтак Йонас стоїть біля витоків не тільки “реабілітації практичної філософії” й відродження натурфілософії. Ба більше: ціннісно спрямована практична філософія обґрунтовується онтологічно. А філософія природи тут постає однією з найголовніших ланок. Саме тому, що люди — природні істоти, які відчувають, прагнуть і домагаються цілей, природа постає і моральною категорією, і фундаментом нашої морально-етичної позиції, і її предметом. Оскільки люди є організмами, а антропологія — частиною філософії живого, то це спонукає до подолання антропоцентризму в етиці.

4. Подолання антропоцентризму в етиці

Звідси випливає вкрай важливий висновок, який полягає в тому, що моральні належності не повинні обмежуватися людиною і людськими стосунками. Услід за А. Шопенгауером і А. Швейцером Йонас закидає західноєвропейській традиційній етиці те, що вона *антропоцентрична*, тобто останньою інстанцією моральних належностей у ній постає людина. Ця традиція започаткована елліністично-юдейсько-християнською етикою, згідно з якою людина є мірою усіх речей, або, якщо згадати Біблію, створена за образом і подобою Бога і є паном над усім сущим на Землі. Відповідно до цієї традиції і *сфера застосування* етики обмежується *людиною і міжлюдським спілкуванням*, а це й передбачає, що тільки людина є *предметом* відповідальності. Йонас прагне

подолати таку антропоцентристську традицію, подолати будь-яку етику, яка обмежує належність тільки обов'язками щодо людей: “Закладені в сучасній технології апокаліптичні можливості навчили нас, що антропологічна винятковість може бути забобою і потребує принаймні перевірки”⁹.

Проте виникає запитання, що таке антропоцентризм в етиці і чи можна його подолати? Коли йдеться про антропоцентризм в етиці, будемо відрізняти, слідом за Гьосле, дві площини питань, які уможливають вирішення антропоцентризму й антропогенетизму. У *першій площині* виникає запитання, що є незаперечною цінністю, тобто що є предметом цінності. Можливою відповіддю на це запитання і є *антропоцентрична* позиція, яка постає в сильній формі, коли тільки людина разом з імовірними іншими розумними істотами має незаперечну цінність, або в слабкій формі, коли людина хоча й має найвищу незаперечну цінність, проте є не єдиною істотою, яка може претендувати на цю цінність.

Неантропоцентричною є позиція, згідно з якою людина у світовій ієрархії суцього взагалі не відрізняється від інших істот, або тому, що людина, скажімо, як тварина розглядається поряд з іншими тваринами, або тому, що ієрархічна структура світу взагалі відкидається. У першому випадку неантропоцентрична позиція пов'язана з етикою “рівності усього живого”, яка передбачає моральний статус лише для живих істот, у другому — зі створенням голістичної етики, що надає морального статусу всій природі, де людина утворює зі світом єдину систему, що й виражається в концепті “дружньої космосу етики”¹⁰.

У *другій площині* не йдеться про те, що є безумовною цінністю, а йдеться про основу оціночних висловлювань, або *міру* цінностей. У цій площині Гьосле виокремлює *антропогенетичну* позицію, для якої людина є джерелом усіх висловлювань щодо цінностей, і *неантропогенетичну*, яка цю позицію заперечує. Мабуть, не доконечно антропоцентризм містить у собі антропогенетизм і навпаки, хоча багато хто з філософів, плутаючи ці поняття, або визнають їх разом, або разом їх відкидають.

Йонас, як ми знаємо, виходить з буття. Та безпосередня апеляція до буття через відродження метафізики після досвіду трансценденталізму видається досить проблематичною. Таке становище робить питання про подолання антропоцентризму в етиці відкритим. В.Кульман з цього приводу стверджує, що “антропоцентризм в етиці подолати вкрай важко, мабуть, взагалі неможливо”¹¹. Проте буття у Йонаса як найзагальніша категорія містить у собі не лише буття природи, а й буття людини та людського суспільства, і “говорить” буття через людину і через людей. Зрештою, як ми знаємо, людина почала звертати увагу на екологію тільки тоді, коли це стало загрожувати її власному існуванню. А тому не випадково, що і принцип збереження буття у Йонаса, незважаючи на його монологічність, фактично збігається з принципом збереження людини та людства. “Людство має існувати”¹² — головна вимога аксіології, що ґрунтується на метафізиці, яка містить у собі онтологію людини, чи метафізику людини, хоча й не обмежується нею.

Тому Йонаса можна розглядати як філософа, так би мовити, слабкого антропоцентризму, хоча деякі аргументи в “Принципі відповідальності” мають вигляд сильного антропоцентризму. Проте він рішуче виступає проти *антропогенетизму* щодо цінностей, тобто проти того, що останні підвалини значущості норм обмежуються людською волею. Йонас долає етику, яка тенденційно обмежує мораль чистотою і відповідністю принципам волі, тобто етику переконання, яка виходить з того, щоб “правильно діяти” відповідно до моральних принципів, а стосовно наслідків своєї діяльності “покладатися на Бога”¹³. А тому категоричний імператив Йонаса не тільки долає традиційне обмеження етики міжлюдськими стосунками, а й знімає також етику як етику переконання, поєднуючи її з телеологічною етикою відповідальності за наслідки людської діяльності, зокрема і відповідальності за природу. З такої позиції випливає, що не тільки інтереси людини можуть претендувати на моральну цінність, а й позиція захисту природи задля самої природи. Тобто природа входить у нормативну мораль і в прикладну етику.

чення існування людства, його виживання постає першим імперативом етики.

Проте в ситуації, коли людському буттю загрожує небезпека самознищення, услід за теоретиком сучасної німецької соціал-демократії Е.Епплером можна запитати: “а чи не мусимо ми жити інакше, щоб вижити?”¹⁶, або слідом за представником комунікативної теорії К.-О.Апелем — “чи не збігається “принцип відповідальності”, який є відповіддю на сучасну кризову ситуацію, з тим принципом надії, який у моральному та соціально-емансипативному сенсі міститься в підґрунті ідеї прогресу Нового часу?”¹⁷. Таким чином, виникає проблема, чи достатньо для виживання людства орієнтуватися тільки на збереження; може, слід прагнути кращого життя, зберігати й надалі розвивати такі інституції, в яких ідея гідного людини життя втілюється в суспільстві? Обговорюючи цю проблему на сторінках збірника “Етика майбутнього”, і Епплер, і Апель вказують на те, що збереження буття можна досягти тільки за гідних людини умов, отже, на основі принципів етики свободи, справедливості й солідарності. Апель у статті “Відповідальність сьогодні — тільки принцип збереження і самообмеження, чи ще й принцип визволення і здійснення гуманності” розвиває новоевропейські ідеї розуму, перетлумачуючи їх через призму лінгвістично-прагматично-герменевтичного повороту, де розум постає як комунікативний, або дискурсивний. Це означає, що ті норми, якими має керуватися суспільство, щоб вижити, мають бути обґрунтовані через досягнення консенсусу в практичному дискурсі на основі регулятивного принципу ідеальної комунікативної спільноти. Відтак майбутнє тут набуває регулятивного принципу, а тому утопія не вичерпала свого методологічного потенціалу, як не вичерпали себе такі ідеї, як права людини, свобода, гуманізм тощо. І хоча слід відмовитися від змістового конструювання утопії, майбутнє як ідеальне суспільство рівності і справедливості може бути регулятивним принципом для сучасного. Отже, принцип відповідальності не доконечно має суперечити принципу надії. Як зазначає В.Герхардт, “за всієї відповідальності

не можна обійтися без надії. І в Йонаса вона залишається”¹⁸. Та про це говорить і сам Йонас, отже, проблема полягає в тому, чому віддавати перевагу.

6. Перевага негативних прогнозів над позитивними. “Евристика страху”

Критикуючи утопію науково-технічного прогресу, Йонас постійно наголошує на тім, що вороже ставлення до науки і техніки не зарадить, а тільки зашкодить. “...лише дух, великий творець небезпеки, може стати рятівником у цій небезпеці”¹⁹. На протигагу всеосяжній критиці науки і техніки, модної романтичної критики технологічної цивілізації, він наголошує увагу на безальтернативності її подальшого розвитку. У своїй промові з нагоди присвоєння премії миру Німецької книготоргівлі він зазначив: “Технологічний розвиток має йти далі”²⁰. Та, з іншого боку, на протигагу своєму вчителєві Гайдеггеру, Йонас залишився вірний Кантовій ідеї примату практичного розуму над теоретичним. Звідси впливає нова роль науки в моралі і обов’язок мати знання про довгострокові наслідки людської діяльності. Він вказує: “Тільки в єдності з наукою і технікою, які є справою людства, моральнісний розум може сприяти цій справі”²¹. Етика, заснована на засадах метафізики, смислом якої є турбота про збереження буття в майбутньому, повинна мати, як вважає Йонас, проект того, до яких наслідків може призвести теперішня діяльність людей. Звідси зростає значущість максимальної інформації про такі наслідки. Це означає, що близькі цілі мають піддаватися оцінці з боку далекосяжних наслідків. А тому набуває важливого значення футурологія, що спрямована на те, аби якомога далі бачити наслідки людської діяльності. Та нагальна потреба в такому знанні, в такій футурології наштовхується на межу. Оскільки кумулятивні наслідки, зокрема екологічні далекосяжні наслідки, переважають точні прогнози, які можливі тільки в закритій системі. Виникло провалля між нашими прогнозами і силою наслідків наших високотехнологічних проектів, прак-

тиками та відповідними способами життя, що створює нову етичну проблему. “Осягнення непізнаного є зворотним боком обов’язку знання, а відтак і частиною етики”²². Тому наука у своїй прогностичній функції має відмовитися від позитивного конструювання майбутнього. На противагу марксизму і неомарксизму Йонас вважає позитивну утопію хибною. І коли його запитали про позитивне в прогнозуванні майбутнього, він відповів рядками одного з віршів Еріха Кестнера: “Пане Кестнер, а де ж позитивне? А дідько його знає, де воно”.

Це має бути футурологія застереження, а не футурологія бажаного. Її призначення — не збільшувати могутність людини, яка вивільнилася завдяки природничим наукам (це була б футурологія, яка так само ґрунтувалася б на парадигмі науки про природу), а контролювати цю могутність. Відтак футурологія водночас має бути й аксіологією. Така футурологія-аксіологія може впоратися із цим завданням тільки тоді, коли разом з пізнанням виникатиме почуття, яке спонукатиме людину до певної діяльності або утримуватиме її від неї. Завдяки такому поєднанню з почуттям, яке відповідало б майбутньому стану людства, можна було б створити таку програму гуманізації природничо-наукового і технічного пізнання, яка через екстраполяцію в майбутнє поєднувалася б зі знанням про людину. Таким почуттям, яке відповідало б цим вимогам, є, на думку Йонаса, передусім страх. І якщо раніше це почуття посідало незначне місце серед інших емоцій і тлумачилося насамперед як слабкість, як боягузство, то зараз воно має бути піднесене до щабля найважливіших чеснот, його культивування має стати етичним обов’язком. Таким чином, це “почуття отримує нову цінність”. Понад те, “ми — могутні та свідомі своєї могутності — повинні сьогодні навмисне дійти того, щоб “навчатися страху”²³.

Йонас пише: “чого ми *не* хочемо, ми знаємо ліпше, ніж чого хочемо. Тому філософія моралі мусить спершу просити поради у наших страхів, а не в наших бажань, аби знати, що ми справді цінуємо”²⁴. Цьому відповідає принцип “*In dubio pro malo*” — перевага негативних прогнозів над позитив-

тиками та відповідними способами життя, що створює нову етичну проблему. “Осягнення непізнаного є зворотним боком обов’язку знання, а відтак і частиною етики”²². Тому наука у своїй прогностичній функції має відмовитися від позитивного конструювання майбутнього. На противагу марксизму і неомарксизму Йонас вважає позитивну утопію хибною. І коли його запитали про позитивне в прогнозуванні майбутнього, він відповів рядками одного з віршів Еріха Кестнера: “Пане Кестнер, а де ж позитивне? А дідько його знає, де воно”.

Це має бути футурологія застереження, а не футурологія бажаного. Її призначення — не збільшувати могутність людини, яка вивільнилася завдяки природничим наукам (це була б футурологія, яка так само ґрунтувалася б на парадигмі науки про природу), а контролювати цю могутність. Відтак футурологія водночас має бути й аксіологією. Така футурологія-аксіологія може впоратися із цим завданням тільки тоді, коли разом з пізнанням виникатиме почуття, яке спонукатиме людину до певної діяльності або утримуватиме її від неї. Завдяки такому поєднанню з почуттям, яке відповідало б майбутньому стану людства, можна було б створити таку програму гуманізації природничо-наукового і технічного пізнання, яка через екстраполяцію в майбутнє поєднувалася б зі знанням про людину. Таким почуттям, яке відповідало б цим вимогам, є, на думку Йонаса, передусім страх. І якщо раніше це почуття посідало незначне місце серед інших емоцій і тлумачилося насамперед як слабкість, як боягузство, то зараз воно має бути піднесене до щабля найважливіших чеснот, його культивування має стати етичним обов’язком. Таким чином, це “почуття отримує нову цінність”. Понад те, “ми — могутні та свідомі своєї могутності — повинні сьогодні навмисне дійти того, щоб “навчатися страху”²³.

Йонас пише: “чого ми *не* хочемо, ми знаємо ліпше, ніж чого хочемо. Тому філософія моралі мусить спершу просити поради у наших страхів, а не в наших бажань, аби знати, що ми справді цінуємо”²⁴. Цьому відповідає принцип “*In dubio pro malo*” — перевага негативних прогнозів над позитив-

формації класичної філософії. І страх, і надія є чинниками передування (антиципації), відтак вони є складовою темпоральної структури людського буття та його ставлення до майбутнього. Те, що Гайдеггер називав “забігання-наперед-буття” (Sich-vorweg-sein), корелюється у Блоха зі “свідомістю, яка передує і трансцендує”, чи “свідомістю-проектом” у Сартра. Та якщо страх ґрунтується на передуванні не-буття, а тому Блох називає його негативним афектом, то надія — на передуванні ще-небуття (Noch-nicht-sein). Йонас тут продовжує традицію Гайдеггера, який тлумачив функцію страху як “фундаментальне виявлення смислу”. Однак у Йонаса — це новий вид страху. Він і конкретний, і метафізичний. Це й екзистенційний страх перед ніщо (Angst), що є джерелом здатності людського буття до можливої свободи, і страх перед чимось конкретним, тобто емпірично спричинений страх (Furcht). Таким, зокрема, і є страх перед можливістю глобальної катастрофи. Здається, цей страх виникає тільки з нашого уявлення, адже у людства немає досвіду такої катастрофи. Але водночас — це “страх, уявлення про який укорінено в житті”, адже він виникає з реальної загрози майбутньому. Отже, “евристика страху” — це живе уявлення про те, що станеться, якщо ми будемо діяти отак і отак, і це уявлення має жахати. Це має бути жах перед тим, що може спричинити наша діяльність, наш спосіб життя і культивування його у майбутньому. Жахнутися цього і є позитивним чинником. Саме зі страху має виводитися наступна максима для наших наукових досліджень, економічної стратегії, виробництва і ринку, прийняття політичних рішень тощо, а саме — *передбаченню неблага слід надавати більшої уваги, ніж передбаченню блага*²⁶. Тому страх має бути покладений в основу публічного діалогу про те, що нам слід робити в сучасному складному суспільстві. З огляду на таку складність “евристика страху” Йонаса отримала соціологічну конкретизацію у представника системної теорії Н.Лумана. Високо оцінюючи цей концепт, Луман вважає, що “страх постає центральною темою комунікації та функціональним еквівалентом смислоутворення”²⁷. На відміну від Йонаса, у якого поняття страху виражається здебільшого словом “Furcht”,

тобто страхом, який має конкретні причини, а тому є предметно визначеним, Луман віддає перевагу поняттю “Angst” як безпредметному, емпірично невизначеному страхові. Він пише: “Страх протистоїть будь-якій критиці чистого розуму. Він є сучасним апріорі, не емпіричним, а трансцендентальним. Цей принцип не відмовляє, коли усі інші принципи відмовляють”²⁸. Таке тлумачення страху пов’язане у Лумана зі зростанням системної складності суспільства, що своєю чергою корелюється зі зростанням складності довкілля. За цих умов страх трансформує невизначеність становища речей у певні очевидності. Тому він є самодостатнім принципом, що не потребує теоретичного обґрунтування. Луман підсумовує: “Мораль, засадничена страхом, посідає місце моралі, підґрунтям якої є повага”²⁹.

Проте виникає запитання: в яких межах має застосовуватися цей принцип. Дискусія Йонаса з В.Ціммерлі з цього приводу, в якій брали участь також менеджери концерну “Сіменс”³⁰, загострила цю проблему. Адже послідовно дотримуючись цього принципу, не можна зробити й кроку у своїй діяльності. Так, один з учасників дискусії — працівник концерну Г.-Р.Шухман — зазначає: “Для мене як для інженера це означає, що я не міг би збудувати жодного моста й по ньому ходити, адже в принципі існує ймовірність, що він не витримає”. Відповідаючи на це зауваження, Йонас вважає непорозумінням так широко тлумачити цей принцип, хоча здебільшого так і робиться: “Коли я летів з Америки до Європи, я ризикував, і якби я віддав перевагу принципу “In dubio pro malo”, я просто не сів би у літак”. І щоб позбутися цього непорозуміння, він вказує на межі застосування цього принципу: “У заходах, майбутні наслідки яких можна передбачити, не слід грати з такою високою ставкою, яка ймовірно стосується долі людства. У таких випадках слід віддавати перевагу аспекту безпеки перед аспектом позитивних наслідків, які хоча й потрібні, проте ними можна знехтувати — досі ж ми якось обходилися без них. Моє висловлювання стосується не моста, а тих напрямів розвитку, які кумулятивно за своєю динамікою можуть справді призвести до небезпеки, яка з великою імовірністю загрожуватиме людству

в цілому, людині й природі. Тобто тут йдеться про альтруїстичний страх, а не про страх за себе”³¹.

Розвиваючи цю думку Йонаса, Ціммерлі вказує, що стосовно ефективності застосування сучасної техніки мають враховуватися не тільки її безпосередні наслідки, а й соціальні, віддалені наслідки. Адже одна справа, коли йдеться про окрему особу, яка сама вирішує — летіти їй чи не летіти, нехтуючи принципом “*In dubio pro malo*”, інакше навряд чи вона могла б зважитися на переліт, інша справа, коли йдеться, скажімо, про розвиток літакобудування, що стосується безпеки великої кількості людей, і тут принцип переваги негативного прогнозу має бути значущим. Певна річ, цей принцип в індустріально розвинених країнах враховується вже на рівні елементарної техніки безпеки на підприємстві. Та логічно було б поширити його за межі вже наявного внутрішнього рівня підприємства, а саме — на соціальний та екологічний рівні, які визначали б сумісність розвитку техніки із суспільством та довкіллям. Окрім цього, додає Ціммерлі, цей принцип конкретизується тим, що називається “сумісністю з майбутнім”. Це означає, що ми мусимо завжди розмірковувати над тим, чи погодилися б ми жити у майбутньому, на яке ми впливаємо відповідною технологією”. Усе це досі ще не було визначальним для людської діяльності.

7. Відповідальність “за” та відповідальність “перед”

З огляду на екологічну кризу і можливе знищення людства Йонас висуває два запитання, які не були актуальними за новочасної доби. По-перше, чому ми маємо обов’язок зберегти планету саме в такому вигляді, щоб майбутні людські покоління могли на ній жити? Найпростішою відповіддю було б те, що ми порушили б їхні права. Та така відповідь не може бути прийнятною, адже як можуть істоти, які ще не існують, мати права? Усі спроби вивести моральні обов’язки з *принципу взаємності*, тобто симетричних відносин між автономними суб’єктами, в цьому випадку, мабуть, не під-

ходять. Тим більше на основі симетричних відносин можна дійти колективного рішення знищити людство, і це рішення буде аморальним, навіть за умов досягнення консенсусу (щоправда, представник комунікативної теорії сказав би, що це був би не ідеальний консенсус). По-друге, виникає запитання: якщо екологічна криза загрожуватиме тільки природі — рослинам, тваринам та іншим істотам, а не майбутнім поколінням або людству в цілому, чи матиме вона й тоді моральне значення? Інакше кажучи, чи виправданий морально такий суспільний розвиток, який не загрожуватиме людству, а загрожуватиме тільки природі? І хоча це важко уявити, виходячи з філософії біології Йонаса, про яку йшлося вище, це запитання можна конкретизувати таким чином: чи має природа самодостатню цінність і чи може вона бути предметом відповідальності незалежно від людини? Певна річ, на основі симетричних відносин відповісти і на це запитання неможливо, адже природа, що “мовчить”, не має можливості брати участі в дискурсі, не може сказати “ні” такому розвитку. Відтак людський консенсус генетично не є останньою інстанцією моральних норм, тобто не тільки людина і не стосунки й очікування людей утворюють останні підвалини моральних належностей.

Слід зауважити, що в німецькій мові (до речі, так само, як і в українській) слово “відповідальність” (Verantwortung) має два, тісно пов’язані одне з одним, значення. Це відповідальність “за” щось, когось, і відповідальність “перед” кимось. Перше значення передбачає відповідальність людини за свої вчинки, за наслідки своєї діяльності, і відповідальність за когось, задля когось. У такому розумінні це поняття має монологічний, асиметричний зміст. І друге значення — відповідальність *перед* кимось: перед іншими людьми, суспільством загалом, нарешті, перед Богом. Тобто тут мається на увазі комунікативний зміст цього поняття. Відповідати за щось у цьому випадку означає тримати відповідь і пропонувати в діалозі з іншими (дійсними або уявними) людьми прийнятне підґрунтя для своєї власної позиції. Така відповідальність передбачає симетричність відносин і рівноправність участі в дискурсі.

Тимчасом як модерна етика загалом, і осучаснений її варіант — дискурсивна етика зокрема, цікавляться насамперед симетричними відносинами, Йонас віддає перевагу асиметричним. Місце Кантового почуття обов'язку, що засадничується повагою до морального закону, у Йонаса заступає почуття відповідальності. Відповідальність розглядається як універсальна здатність людини, так само невідокремлена від неї, як і здатність говорити. І в цьому сенсі належність чітко виражена в бутті людей. А тому Йонас пропонує іншу парадигму відповідальності: не відповідальність суб'єкта перед ним самим встановленим моральним законом (як у Канта), і не відповідальність перед моральним законом комунікативної спільноти (комунікативна теорія), а відповідальність “за” — за те, щоб людство існувало. Це — монологічна відповідальність, підґрунтям якої є суб'єкт-об'єктне відношення. Тому відповідальність “за” має перевагу у Йонаса перед відповідальністю “перед”. Її моделлю є відповідальність людини за людину, яка передбачає одностороннє, асиметричне відношення, хоча може містити в собі і можливу взаємність. А тому *архетипом* такої відповідальності є відповідальність “за” дитину, яка не може аргументувати і обстоювати свої права. Безпомічна дитина є тим архетипом суцього, де перетинається буття й належність: дитина повинна бути. А тому Йонас апелює до відповідальності, яка викликана не формальним законом, а почуттям відповідальності, це відповідальність, що зумовлена предметом — покликом безпомічної дитини. Те саме стосується і природи як такої. Не будучи рівноправним партнером дискурсу, природа домагається існування, висувуючи до людини свої вимоги, і ці вимоги моральні.

8. Проблеми обґрунтування етики. Онтологічна етика цінностей і комунікативна етика норм

Апеляція Йонаса до дитини як архетипу відповідальності здебільшого критикується як така, що не має стосунку до філософії. І ця критика не безпідставна, адже сила почуття не підміняє роботу філософії щодо обґрунтування значущості цього почуття. І хоча заслугою Йонаса є те, що в “Принципі

відповідальності” він за умов індустріальної доби стверджує незамінність безпосереднього морального почуття (щоправда, це почуття особливого гатунку, це почуття відповідальності, адже Йонас, як ми бачили, усвідомлює недостатність почуття і здорового глузду, до яких зверталася традиційна етика), він не розмежує ці поняття — поняття морального почуття і обґрунтування. Справді, коли йдеться про турботу, відповідальність за буття, то перед етикою виникає два головні завдання: завдання мотивації і завдання обґрунтування того, що така турбота має стати безумовним обов’язком. Те, що Йонас прагнув зробити і що йому вдалося, то це розв’язання мотиваційного завдання, де почуття відповідальності відіграє найважливішу роль. А тому справедливим є положення Йонаса про те, що раціональне обґрунтування значущості моралі має закінчуватися емоційною мотивацією. Слід визнати, що моральне почуття безперечно має надзвичайне значення на рівні життєвих форм, або життєвих світів, які утворюють матеріальне апіорі етичних норм і цінностей. Як показав М.Шелер у праці “Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей”, моральне почуття, моральні інтуїції, покликання серця або що до будь-якого обґрунтування і будь-якої рефлексії є чинниками безпосередньої моральності. Як не згадати тут зауваження Арістотеля (Топіка), що коли хтось має сумнів, чи повинен він любити своїх батьків, він потребує не доказів, а осуду. Жахливо, коли людина не прислуховується до свого морального почуття, скажімо, опікуватися новонародженою дитиною, яка кричить. Не менш жахливо не чути “волаючого по допомогу” крику природи. Проте не слід отожднювати емоції й аргументи, рівень мотивації і рівень обґрунтування. Адже ще Кант показав, що почуття, схильності, будь-які феномени емпіричного світу не можуть претендувати на аподиктичну вірогідність, а отже і загальнозначущість в обґрунтуванні моральних належностей. Проблема обґрунтування може бути вирішена тільки на раціональному рівні, а не через апеляцію до емоцій, виправданість яких ще тільки має бути перевірена. Разом з Кантом Йонас визнає необхідність категоричного, а не суто гіпотетичного імперативу для етики, інакше взагалі годі й казати про об’єктивність

моральних належностей. Проте, за Кантом, категоричний імператив може бути тільки формальним, і він може мати за основу тільки самовизначення волі, що для Йонаса, як ми бачили, неприпустимо. До того ж кантівський категоричний імператив залишається необґрунтованим, він постає як “факт розуму”, на що звертає увагу зокрема й Апель. Йонас також висуває питання про обґрунтування категоричного імперативу, аби на цій основі обґрунтувати конкретні норми. Рішуче відкидаючи формально-логічне обґрунтування етики, Йонас вважає, що це обґрунтування не можна здійснити в межах самої етики, а тому він визнає тільки метафізичне обґрунтування, коли об’єктивний характер морального закону постає зовнішнім стосовно волі — він іде від буття або його джерела, тобто Бога.

Таким чином Йонас для обґрунтування моральних належностей застосовує “онтологічну аргументацію”, яка здійснюється на основі метафізичної дедукції певного обов’язку відповідальності, а саме — відповідальності за майбутнє людства, із феномена відповідальності як такого. Сенс “онтологічного аргументу” полягає у виведенні змісту з деякої сутності: зі здатності до відповідальності — обов’язок до відповідальності та збереження здатності до відповідальності загалом. Такий підхід, проте — і про це говорить сам Йонас, — приховує у собі можливість логічного кола на зразок відомого “онтологічного доказу” буття Бога, при якому з чистого поняття “Бог” виводиться існування Бога.

До того ж здатність до відповідальності, на підставі якої розбудовується онтологічна аргументація Йонаса, задається передусім як факт досвіду, із сутності якого виводяться наслідки, серед яких — обов’язок продовження власного існування. Отож, як вважає Йонас, цей аргумент не є пустим і не веде до логічного кола. Разом з тим, на думку Йонаса, це не є доведенням у строгому сенсі цього слова. Адже воно ґрунтується на певних недоведених, аксіоматичних передумовах, а саме на тому, що здатність до відповідальності сама по собі є благом; і що взагалі існують “цінності самі по собі”, які укорінені в бутті, а останнє має телеологічну структуру (прагне самого себе, а не ніщо), а відтак і є об’єктивно цін-

ним, тобто благом. Той факт, що телеологічне тлумачення буття, онтологічне вчення про цінності не можуть дати граничних висловлювань щодо обов'язку захистити буття, а радше містять у собі тільки орієнтаційну цінність евристики цінностей, усвідомлює і Йонас. Тому буття як благо, і буття людства як благо є аксіомою, що не потребує подальшого обґрунтування. А перехід від онтологічних передумов до аксіологічних відбувається на підставі інтуїції. Йонас пише: “Особливо для першої аксіоми ми закликаємо до безпосередньої інтуїції”³². Таким чином, обґрунтування цінностей у Йонаса розбудовується за допомогою дедуктивного методу виведення із принципу, який лишається необґрунтованим. Цінності приймаються шляхом інтуїції, яка доповнюється зверненням до практики прийняття рішення, тобто децизіонізму.

Таким чином, філософська етика у Йонаса — це онтологічна теорія цінностей, яка розробляється на противагу формальній, зокрема і дискурсивній, нормативній етиці. Отже, проблема обґрунтування пов'язана із ширшою проблемою — проблемою співвідношення матеріальної етики цінностей і формальної етики норм, обговорення якої в ХХ ст. було започатковано Шелером. І ця проблема актуалізувалася також наприкінці ХХ століття, зокрема в дискусії між ціннісним консерватизмом і дискурсивною етикою.

Отже, позиція Йонаса протистоїть і, власне, є раціональною альтернативою онтотелеологічному (або трансцендентному) обґрунтуванню, дискурсивно-прагматичне (трансцендентальне) обґрунтування післякантівської етики обов'язку К.-О.Апеля, Ю.Габермаса, В.Кульмана, В.Бьолера та ін³³. Слід сказати, що аргументативний рівень цього типу обґрунтування вищий, ніж тип обґрунтування Йонаса. Адже тут йдеться не про фіксований (метафізичний, догматичний, релігійний) масштаб, який ми маємо просто “прикладати” як безпосередній критерій для рішення, а про граничне обґрунтування моральних належностей, зокрема і тих, які регулюють стосунки людини з довкіллям, в аргументативному відкритому дискурсі. Ця теорія виходить з того, що в

аргументативній ситуації вже наявні певні моральні принципи. Маються на увазі симетричні суб'єкт-суб'єктні стосунки в процесі аргументації та відкритість цього процесу. "Застосування його швидше було таким, щоб пов'язати доцільні приписи з доцільними публічними процедурами"³⁴, які є критерієм і наслідком того, що слід перевірити в дискурсі. Оскільки трансцендентальна прагматика обмежується тільки аргументативною спільнотою і відкидає будь-яку теорію онтологічної й аксіологічної вартості життя, то вона не має справи з життям — і з людським, і з позалюдським, як не має вона справи з буттям загалом. Єдиною вимогою дискурсивної етики є пропозиція раціонально дискутувати. Це дає підстави для звинувачення її у методичному соліпсизмі, щоправда, інтерсуб'єктивно трансформованому. Йонас, навпаки, виходить з людського та позалюдського життя, буття загалом, як первісної аксіологічної структури.

Та чи означає це, що ці два підходи — трансцендентний, онтологічно-аксіологічний, і трансцендентальний, формально-нормативний, абсолютно виключають одне одного? Напевне, ні. Адже, як вказує Гьосле, можна встановити аналогію між центральним положенням трансцендентальної прагматики про перевагу розуму над нерозумом і йонасівським онтологічним аргументом, згідно з яким буття має перевагу над небуттям. Зокрема це позначається в тому, що твердження Йонаса про аксіологічну перевагу телеологічної структури над нетелеологічною структурою можна обґрунтувати завдяки трансцендентально-прагматичній рефлексії, що сама аргументація завжди має телеологічну структуру, яка передбачається і тоді, коли ми намагаємося її спростувати. Адже аргумент, який заперечує мету, заперечує самого себе — він має за мету показати, що мети або не існує, або вона не має особливої цінності. Та знову ж таки головне полягає в тому, чому віддавати перевагу — чи то норми мають бути обґрунтованими на основі цінностей, як вважає Гьосле ("без матеріальних етичних критеріїв будь-яка дискусія приречена на провал"), чи то цінності мають бути обґрунтованими на основі нормативної структури їх обґрунтування, як вважають представники дискурсивної етики. І все ж таки

матеріальна етика цінностей та формальна етика дискурсу не є доконечно антагоністичними.

Більше того, вони можуть доповнювати одна одну, особливо на операціональному рівні, який, на мій погляд, не дістав достатнього розвитку у Йонаса, незважаючи на те, що він займався проблемами прикладної етики, зокрема праці “Техніка, медицина й етика. Застосування принципу відповідальності”. Про можливість такої взаємодоповнювальності вказує представник дискурсивної етики В.Бюлер: “саме як евристика онтологічне вчення про цінності добре підходить для дискурсивної взаємодії з етикою обов’язку й належності: Онтологічна ціннісна етика була б прийнятною для відповідальності; нормативна етика надавала б масштаби стосовно того, для якої саме відповідальності ми зобов’язані, *та* розробляла б процедури діалогу, щоб зробити ці масштаби операціональними. Проте обидві сторони не могли б бути встановлені незалежно одна від одної, щоб тільки згодом взаємодіяти; радше з самого початку вони мають становити відношення взаємного доповнення і взаємного пояснення. При цьому онтологічна ціннісна етика була б потрібною для змістового і для мотиваційного примусу, тимчасом як рефлексія щодо принципів і дискурс щодо обґрунтування норм міг би претендувати на логічний примат”³⁵.

І цю настанову можна чітко операціонізувати, зокрема при оцінці наслідків того чи того економічного, наукового чи технічного проекту. Цінність буття стосовно небуття вимагає від нас віддавати перевагу негативним прогнозам і евристиці страху, однак те, що є негативним, має визначатися в дискурсі, який зобов’язує саме *доводити* на основі вагомішого аргументу (а не звертатися до емоцій) те, що наслідки цих проектів справді не будуть шкідливими для майбутнього людства і для відповідальності щодо справедливих домагань сучасних і майбутніх учасників дискурсу. Таким чином, у морально-практичних дискурсах ставляться питання, до чого саме конкретно ми зобов’язані, і виробляються масштаби критичної перевірки і легітимації нашої діяльності. Із цим погоджується і сам Йонас, розглядаючи проблеми

генної технології, коли на кін ставляться наслідки, які важко перевірити. “Коли люди з великим інтелектом говорять, що ми повинні взяти у свої руки власну еволюцію і створити майбутніх людей за своєю власною концепцією, на це я реаую негативно і намагаюся показати, що це в етичному розумінні (тобто в метафізичному, а не в розумінні звичної громадянської моралі) є безвідповідальним. Мое “Ні” цьому є надто категоричним, проте воно не лежить у сфері доведення і аргументації”³⁶. У цьому і постає відмінність онтологічної аргументації Йонаса та трансцендентально-прагматичної аргументації комунікативної теорії. Опосередковано вона проступає і в дискусії Ю.Габермаса з Е.Ціммером щодо проблем клонування людини. Ціммер услід за Йонасом вказує на неприпустимість втручання в людську природу, яка є онтологічною даністю, отриманою нами в спадок, адже клонування поклато б край природному механізму. Інший спосіб аргументації проти клонування у Габермаса: “Я виходжу з того, — зазначає він у збірнику есе “Постнаціональна констеляція”, — що універсалістські принципи егалітарного правового ладу допускають тільки такі рішення, які узгоджуються зі взаємною повагою до рівної автономії кожного громадянина”³⁷. Клонування ж загрожує фундаментальній симетрії відносин між свободними й рівними особами, адже клонування робить одних людей залежними від проекту інших, що призводить, на думку Габермаса, до нових форм рабства, “генетичного расизму” тощо. Висновок Габермаса в назві одного з есе: “Не природа забороняє клонування. Ми самі мусимо вирішувати”³⁸.

Проте метафізичний рівень Йонаса не означає, що він цілковито виключає аргументацію. Адже “етика не є монополією окремих людей, які нею займаються професійно”³⁹. З цього випливає необхідність широкого дискурсу щодо цих проблем. А це вже дискурсивно-прагматичний рівень. Цей рівень полягає в тому, що тільки горизонт громадського дискурсу може бути тією інстанцією, яка в змозі поставити під контроль генно-технологічні проекти та експерименти тог

й людське життя. При цьому не заперечується наукова раціональність. Більше того, остання шляхом доповнення її комунікативною раціональністю тільки й може бути забезпечена. Як вказує Бюлер, “нова експериментальна якість та принципова необмеженість соціо-екологічних наслідків генно-технологічних проектів призводять до того, що наукова раціональність у цій критичній точці уможливується тільки тоді, коли вона забезпечена громадсько-дискурсивною раціональністю і пов’язана з ідеєю необмеженого дискурсивного універсуму як останньої інстанції — отже, трансформується в комунікативний практичний розум”⁴⁰.

Гьосле йде ще далі, об’єднуючи трансцендентально-прагматичний та онтологічний методи, він використовує їх для того, щоб обґрунтувати свою позицію об’єктивного ідеалізму. Гьосле вважає, що розвиток трансцендентальної філософії, який призвів до об’єктивного ідеалізму, свідчить про те, що зв’язок між трансцендентальною філософією і суб’єктивним ідеалізмом аж ніяк не є доконечним. І структури рефлексії, якими позначена, зокрема, філософія Гегеля, можуть бути і об’єктивними. У цьому сенсі такі структури, на погляд Гьосле, властиві і системі Йонаса, яка належить у певному розумінні до традиції об’єктивного ідеалізму. І хоча тип аргументації Йонаса, на думку Гьосле, є трохи антикварним, він за допомогою поняття Бога як фундаментального для філософії доводить, що тільки абсолютний дух — Бог — може бути гарантією об’єктивності етичних цінностей. Трансцендентальними аргументами можна довести, що те, чого ми досягаємо в процесі аргументації, є не тільки суб’єктивною необхідністю мислення, а й реальністю, яка передує нашому мислення. Тому не обов’язково повинні взаємно виключати одне одного трансцендентне і трансцендентальне обґрунтування.

Так само ця доповнювальність потрібна й на рівні політичної теорії. Адже онтологічна відповідальність Йонаса — це монологічна елітарна відповідальність, яка утворюється на основі асиметричних відносин, що своїм корінням вростає в патерналістський етос піклування (батьки — діти), який передбачає відповідальність одних і залежність і невідпо-

відальність інших. Його концепція доволі консервативна. І хоча це — ціннісний консерватизм, а не структурний, якщо скористатися типологією Е.Епплера, Йонасу справедливо закидають те, що його поняття врядування є надто патерналістським. На відміну від Йонасового типу відповідальності, діалогічна егалітарна відповідальність комунікативної етики забезпечується демократичним горизонтом, вихідним пунктом якої є етос взаємності зрілих особистостей та регулятивний принцип справедливості, що передбачає спільну відповідальність на основі розумного консенсусу. А тому, як вважає представник комунікативної економічної теорії П.Ульріх, “етос відповідальності опікування (патерналістська відповідальність. — А.Є.) має бути підпорядкований регулятивній ідеї етосу комунікативної взаємності”⁴¹.

Відтак егалітарні моменти демократії містять у собі симетричні відносини, та не слід забувати, що будь-яке демократичне врядування неодмінно передбачає аспект асиметрії. І Йонасове побоювання, що сучасні демократичні інституції Заходу не спроможні впоратися із екологічними викликами, тільки достатньо обґрунтовує те, що демократія без мудрого керівництва неспроможна до відповідальності. Отож він не випадково критикує не тільки утопічне мислення та його втілення в “реальному соціалізмі”, а й ліберальне мислення і його реалізацію в сучасній демократії. А тому етична теорія мусить враховувати обидва типи відповідальності, як це мусить робити і реалістична теорія демократії.

9. Філософська мова Йонаса

Насамкінець слід сказати ще про один аспект значення Йонасового доробку, який стосується його філософської мови. Гьосле з цього приводу зазначає: “німецька філософська мова була б біднішою без його книг. Йонас не боявся ані того, щоб показати емоції, ані того, щоб бути зрозумілим інтелектуальним профанам. Принаймні в цьому він має стати взірцем для філософів. До того ж архаїчна патина, якою Йонас займався, позначилася на його думках з величезною

понятійною виразністю й глибоким екзистенційним пафосом, особливо порівняно із сухою супертехнічною мовою сучасних філософів”⁴². І така особливість філософської мови Йонаса прикметна і для “Принципу...”, про що сам Йонас говорить у передмові, коли на пораду одного з рецензентів рукопису “змінити стиль” відповідає, що вважає доречним і в стилі зберегти напруження між сучасним предметом (етика для технологічної цивілізації) і архаїчним методом (докантівська метафізика) дослідження, додаючи до цього те, що, мовляв, де ж його взяти, “ідеального редактора”. І в цьому відчувається і іронія, і гумор, та головне — відповідальність і мудрість філософа, який переосмислює досвід ХХ століття на основі філософської спадщини попередніх віків. Проте архаїчна “пatina” його філософської стилістики завдає неабиякого клопоту перекладачам. Так само викликає складність у перекладі вся онтологічна термінологія, що є подальшим розвитком філософії вчителів Йонаса — М.Гайдеггера, Е.Гуссерля, Р.Бультмана та ін. Це стосується і славнозвісного поняття *Dasein*, яке виходить далеко за межі гайдеггерівських конотацій, а тому залежно від контексту ми перекладаємо його і як буття, і як наявне буття, і як існування, і як “тут-буття”. Іntenція Йонаса подолати віковичну традицію розмежування буття та належності в західноєвропейській філософії дістала своє вираження в понятті “*Seinsollen*”, яке ми перекладаємо як “належність буття”. Коли Йонас говорить про перевагу “*Da- Sein*” над “*So- Sein*”, що ми переклали термінами “тут-буття” і “так-буття”, то мається на увазі те, що теперішні покоління відповідальні тільки за *можливість буття* майбутніх людей, а не за те, *яким саме* (у своїх конкретних змістових визначеннях) буде їхнє буття, за що мають потурбуватися тільки ті, хто житиме в майбутньому. Тобто ми не можемо нав’язувати майбутнім поколінням (так само і своїм дітям) той спосіб буття, той — соціальний, культурний, політичний — устрій, за яким вони мають жити; визначити зміст цього устрою — тільки їхня прерогатива, а наша полягає в тому, щоб потурбуватися про можливість їм просто жити. Становлять складність для українського перекладу й інші терміни, зокрема ті, якими позначена дискусія

Йонаса з Блохом, який представив онтологічно трансформований варіант неомарксизму. Блохівське поняття “Noch-nicht-Sein” дослівно можна було б перекласти як “буття-якого-ще-не-існує”, маючи на увазі, що його наявність ще не дана, та вона має свої передумови. Проте це було б надто громіздким поняттям, тому ми зупинилися на безпосередній кальці цього поняття з німецької — “ще-не-буття”. Слово “Heimat” (вітчизна), яке Блох вживає для характеристики утопії, якщо скористатися старонімецькими конотаціями, походить від Heim — помешкання, оселя, рідна домівка, затишок тощо. Використовуючи цей термін, Блох прагне показати іманентний характер ідеалу, його внутрішню єдність з людським еством. І цей факт враховувався у перекладі.

Підсумовуючи, варто сказати, що “Принцип відповідальності”, з яким ми знайомимо українського читача в цьому томі, започаткував нову тенденцію в сучасній практичній філософії — етику для високотехнологічної цивілізації, яка обґрунтовується на основі метафізики. Тенденція розбудови етики довілля набула подальшого розвитку, згадати б бодай збірник вісімдесятих років “Етика майбутнього”, який підтвердив також, що вирішення сучасних так званих глобальних проблем неможливе без звернення до етики, філософії моралі. Свідченням поглиблення цієї тенденції стала майже однойменна збірка вже дев’яностих років “Етика для майбутнього. Дискурс із Гансом Йонасом”, а також збірка “Практична філософія. Основні орієнтації прикладної етики” та багато інших, матеріали яких, так само як і праці багатьох сучасних німецьких філософів, були використані для написання цієї післямови. “Принцип відповідальності” надає можливість краще зрозуміти також і сучасні тенденції, перекинути, так би мовити, кладку до обговорення цих проблем з останньої третини минулого століття в наш час, а відтак краще зрозуміти, з яким спадком ми вступаємо в ХХІ століття.

Анатолій Ермоленко

Коментарі

- ¹ Naturwissenschaft versus Naturverantwortung? *Hans Jonas im Gespräch mit Eike Gebhardt*//Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — München, 1994. — S.200f.
- ² *Jonas H. Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.* — Frankfurt am.Mein, 1993. — S. 37.
- ³ Нагадаємо, що Прометей, згідно з давньогрецьким міфом, був жорстоко покараний не за те, що дав людям вогонь, а за те, що наважився зганьбити богиню Мінерву, що, як вказує Ф.Бекон у своєму тлумаченні цього міфа, є відображенням людей, які стали надто зарозумілими у своїй майстерності та пізнанні і намагаються підпорядкувати божественну мудрість владі почуття та розуму (*Бэкон Ф. О мудрости древних*//Бэкон Ф. Сочинения, М., 1978. — с.289).
- ⁴ *Hösle V. Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*//Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — München, 1994. — S.108.
- ⁵ *Jonas H. Erkenntnis und Verantwortung.* — Göttingen, 1991. — S.102.
- ⁶ *Hösle V. Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*//Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — S.108.
- ⁷ *Jonas H. Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen.* — Frankfurt a.M., 1992. — S.221.
- ⁸ *Jonas H. Materie, Geist und Schöpfung, Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung.* — Frankfurt a.M., 1988. — S.23.
- ⁹ Див. у цьому томі, с.76.
- ¹⁰ *Kohlmann U. Überwindung des Anthropozentrismus durch Gleichheit alles Lebendigen? Zur Kritik der "Animal-Liberation-Ethik"*//Zeitschrift für philosophische Forschung. 1995, b.49, H.1. — S.15–35.
- ¹¹ *Kuhlmann W. Kant und die Transzendentalpragmatik.* — Würzburg, 1992. — S.136.
- ¹² Див. у цьому томі. — с.72.
- ¹³ Відмінність етики переконання та етики відповідальності вперше тематизував М.Вебер (Див.: *Вебер М. Политика как призвание и профессия*//Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 696).
- ¹⁴ *Jonas H. Prinzip Verantwortung — zur Grundlegung einer Zukunftsethik*//Zukunftsethik und Industriegesellschaft (Hrsg.von Meyer Th., Grebing H.). — München, 1986. — S.8.
- ¹⁵ Див. у цьому томі, с.154.
- ¹⁶ *Eppler E. Mensch, Technik, Natur. Müssen wir anders leben, um zu überleben*//Zukunftsethik. — S.100.
- ¹⁷ *Apel K.-O. Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.* — Frankfurt a.M.: 1988. — S.182.
- ¹⁸ *Gerhardt V. Gibt es eine "Zweckhaftigkeit des Seins"?*//Zukunftsethik. — S.84.
- ¹⁹ *Jonas H. Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.* Frankfurt a.M., 1993. — S.41.

- ²⁰ Jonas H. Wissenschaft als persönliches Erleben. — Göttingen, 1987. — S.46.
- ²¹ Ibid. — S.30.
- ²² Див. у цьому томі, с.22.
- ²³ Jonas H. Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. — Frankfurt a.M., 1987. — S.66.
- ²⁴ Див. у цьому томі, с.50.
- ²⁵ Там само, с.51.
- ²⁶ Там само, с.55.
- ²⁷ Luhmann N. Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? — Opladen, 1986. — S.238.
- ²⁸ Ibid. — S.240.
- ²⁹ Ibid. — S.238.
- ³⁰ Див.: Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen. Hans Jonas im Gespräch mit Ch.Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens AG//Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — S.224–243.
- ³¹ Ibidem. — S.225.
- ³² Jonas H. Prinzip Verantwortung — zur Grundlegung einer Zukunftsethik//Zukunftsethik und Industriegesellschaft. — S.8.
- ³³ Докладніше про цей напрям у філософії див.: Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К., 1999.
- ³⁴ Böhler D. Hans Jonas — Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens//Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — S.67.
- ³⁵ Ibidem. — S. 65.
- ³⁶ Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen. Hans Jonas im Gespräch mit Ch.Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens AG. — S.226.
- ³⁷ Habermas J. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden//Habermas J. Die postnationale Konstellation. Politische Essays. — Frankfurt a.M., 1998. — S. 249.
- ³⁸ Ibidem.
- ³⁹ Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen. Hans Jonas im Gespräch mit Ch.Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens AG. — S. S.230.
- ⁴⁰ D.Böhler. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten //Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — S.265.
- ⁴¹ Ulrich P. Transformation der ökonomischen Vernunft: Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft. — Stuttgart, Bern, 1986. — S.318.
- ⁴² Höhle V. Ontologie und Ethik bei Hans Jonas//Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — S. 106.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Августин, Аврелій 342; 369
 Адорно, Теодор В. 360, 361
 Александр Великий 170; 171
 Андерс, Гюнтер 355
 Апель, Карл-Отто 375, 385, 386
 Арендт, Ганна 39; 326; 360
 Арістотель 19; 94; 157; 208; 304; 325; 326; 343; 362; 368; 384
 Ассізький, Франциск 154; 335
- Беньян, Джон** 248
 Бекон, Френсіс 212; 214; 217; 219; 220; 234; 360
 Белліні, Джованні 329
 Бергсон, Анрі 368
 Бірдвуд, Джорж Сер 346
 Бісмарк, Отто фон 352
 Блох, Ернст 217; 280; 283; 284; 294; 295; 298; 299; 301; 304; 307; 308; 312—314; 316; 320—322; 324—329; 350—352; 373; 374; 378; 379; 393
 Брехт, Арнольд 346; 354—356
 Брехт Бертольд 258
 Будда 335
 Бюлер, Дітер 386, 388, 390
- Вебер, Макс** 121; 345; 359; 394
 Вільгельм II 352
- Габермас, Юрген** 386, 389
 Гайдеггер, Мартін 136; 327; 359; 361—365; 367—369; 378; 379; 392
 Гайне, Гайнріх 35; 129
 Гакслі, Олдос 54; 306
 Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх 176; 190; 191; 259; 334; 347; 363; 368; 378
 Герхард, Фолькер 375
 Гоббс, Томас 51; 259; 356
 Гойя, Франціско 327
 Грюнвальд, Матіас 327
 Гуссерль, Едмунд 392
 Гуріон, Бен 348
 Гьосле, Вітторіо 362, 368, 371, 387, 390, 391
 Гьоте, Йоган Вольфган фон 61; 319; 354
- Дарендорф, Ральф** 360
 Декарт, Рене 64; 100; 102; 342; 343
 Достоевський, Федір 327; 328; 348; 355
 Дунс Скот, Йоган 79
- Евклід** 335
 Евріпід 327
 Ейзенштейн, Сергій 235
 Ейнштейн, Альберт 328
 Енгельс, Фрідріх 295; 350; 352
 Епплер, Ерхард 375, 391
- Ісая** 335
- Йонас, Ганс** 358; 359; 361—370; 372—374; 376; 377; 380—385
- Кальвін, Жан** 170
 Кант, Іммануїл 18; 27; 30; 37; 52; 73; 74; 76; 129; 135; 137; 138; 171; 190; 191; 193; 194; 259; 326; 354; 355; 363; 365; 678
 Кафка, Франц 327; 328

- Кестнер, Еріх 377
Кіркегор, Сьорен 135; 378
Конрад, Джозеф 355
Конт, Огюст 347
Кульман, Вольфганг 372, 386
Ленін, Володимир 171—173; 176—178
Леонардо да Вінчі 335
Лисенко, Трохим 236; 237
Лікурґ 32
Лове, Адольф 350; 355
Луманн, Ніклас 379, 380
Люксембург, Роза 176; 345
Ляйбніц, Вільгельм Готфрід 78; 80; 343; 362
Макіавеллі, Ніколо 226; 259
Мандевіль, Жан де 351
Маркс, Карл 190; 192; 218; 294—296; 298—301; 304; 307; 311; 314; 319;
320; 352; 354; 378
Маркузе, Герберт 354
Міттельштраз, Юрген 370
Мойсей 347
Морган, Ллойд 107
Моцарт, Вольфганг Амадей 346
Ніцше, Фрідріх Вільгельм 135; 136; 190; 217; 239; 240; 257; 345; 348
Ньютон, Ісаак 328; 335
Оккам, Вільям фон 74; 75; 110
Паскаль, Блез 31; 65
Перікл 33
Платон 39; 79; 189; 190; 194; 239; 255; 264; 265; 342; 350; 362
Ранке, Леопольд 334; 347
Рафаель 156; 346
Рембранд, Гарменс ван Рейн 335
Ріманн 328
Сартр, Жан-Поль 136; 356; 378
Свіфт, Джонатан 37; 38
Сметс, Ян 343
Сміт, Адам 351
Сократ 33; 153; 248; 255; 257; 335; 358
Солон 32
Софокл 13; 14; 335
Спіноза, Бенедикт 135; 239; 358; 362
Сталін, Йосип 282
Тойнбі, Арнольд 348
Троцький, Лев 176
Ульріх, Петер 391
Філіп Македонський 170; 171
Ціммер, Е. 389
Ціммерлі, В. 380, 381
Швейцер, Альберт 370
Шекспір, Вільям 327; 335
Шелер, Макс 384; 386
Шефтсбері, Антоні Ешлі Купер 135
Шопенгауер, Артур 82, 370
Шоу, Джорж Бернард 37
Шпенглер, Освальд 348
Шухман, Г.-Р. 380

ЗМІСТ

Передмова	7
<i>Розділ 1. Сутнісні зміни людської діяльності</i>	11
I. Приклад античності	13
II. Ознаки дотеперішньої етики	17
III. Нові виміри відповідальності	20
IV. Технологія як "покликання" людства	24
V. Старі та нові імперативи	27
VI. Колишні форми "етики майбутнього"	30
VII. Людина як об'єкт техніки	37
VIII. "Утопічна" динаміка технічного прогресу і надмірність відповідальності	43
IX. Етичний вакуум	45
<i>Розділ 2. Питання про принципи та методи</i>	47
I. Ідеальне та реальне знання в "стиці майбутнього"	48
II. Перевага поганих прогнозів над хорошими	55
III. Елемент парі в діяльності	60
IV. Обов'язок щодо майбутнього	67
V. Буття і обов'язок	77
<i>Розділ 3. Про мету та її місце в бутті</i>	83
I. Молоток	86
II. Суд	87
III. Хола	92
IV. Органи травлення	105
V. Природна дійсність і значущість: від питання про мету до питання про цінність	119
<i>Розділ 4. Благо, належність і буття: теорія відповідальності</i>	123
I. Буття й належність	124
II. Теорія відповідальності: перші відмінності	141
III. Фундаментальні парадигми теорії відповідальності: відповідальність батьків і відповідальність політиків	152
IV. Теорія відповідальності: горизонт майбутнього	166
V. Як далеко політична відповідальність сягає у майбутнє? ...	179
VI. Чому "відповідальність" досі ще не була в центрі етичної теорії	186
VII. Дитина — архетип відповідальності	197

<i>Розділ 5. Відповідальність сьогодні: загроза майбутньому та ідея прогресу</i>	205
I. Майбутнє людства і майбутнє природи	206
II. Небезпека беконівського ідеалу	212
III. Хто здатний краще зустріти небезпеку — марксизм чи капіталізм?	217
IV. Конкретний перегляд абстрактних шансів	231
V. Утопія прийдешньої "автентичної" людини	239
VI. Утопія та ідея поступу	245
<i>Розділ 6. Критика утопії та етика відповідальності</i>	267
I. Знедолені цієї землі і світова революція	270
II. Критика марксистського утопізму	280
III. Від критики утопії до етики відповідальності	336
Коментарі	342
Післямова	357
Іменний покажчик	396

Наукове видання

Ганс Йонас

ПРИНЦИП ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

У пошуках етики для технологічної цивілізації

Переклад з німецької
А.Єрмоленко, В.Єрмоленко

Редактор Г.Лозинська
Коректор Н.Цісик
Художник обкладинки Є.Крига

Підписано до друку 10.04.2001. Формат 84x108/32.
Папір офсетний №1. Гарнітура TimesClassic. Друк офсетний.
Умовн. друк. арк. — 21,6. Облік.-видавн. арк. — 18,6. Зам. 1-78

«Видавництво Лібра» ТОВ
01032, Київ-32, а/с 68
Реєстрац. №21554843. тел./факс (044) 234-76-19

SUMY STATE UNIVERSITY



02 083248 9 1 25.

Єрмоленко

Анатолій Миколайович

(нар. 1952 р.), 1978 р. закінчив Київський університет ім.Т.Г. Шевченка, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету "Киево-Могилянська Академія", провідний науковий співробітник Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАНУ.

Дослідження в царині соціальної філософії, соціології моралі, німецької практичної філософії та теоретичної соціології, серед них: *Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия)*, К.: Наукова думка, 1994; *Комунікативна практична філософія*, К.: Лібра, 1999. Переклади з німецької праць: К.- О.Апеля, Ю.Габермаса, В.Гьосле, Г.Ленка та ін.

Єрмоленко

Володимир Анатолійович

(нар. 1980 р.), 2000 р. закінчив Національний університет "Киево-Могилянська Академія", бакалавр філософії. 1999 р. стажувався в Гарвардському університеті, студент магістерської програми "Історія філософії" Національного університету "Киево-Могилянська Академія". Переклади праць: Т.Гоббса, Дж.Ст.Мила (з англійської), В.Рьода (з німецької).