



Філософія

УДК 1 (091): 502.1: 165: 168

DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.15694577>

**Антропологічний чинник екологічної кризи в інтерпретації К.-О. Апеля:
епістемологічні та методологічні аспекти**

Ковтун Наталія Михайлівна,

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри
філософії та політології, Житомирський державний університет
імені Івана Франка, м. Житомир, Україна,
<https://orcid.org/0000-0002-5529-8655>

Прийнято: 28.05.2025 | Опубліковано: 19.06.2025

***Анотація.** Метою статті є аналіз антропологічного впливу на екологічну кризу в розумінні К.-О. Апеля. Для досягнення поставленої мети використано методологію герменевтичного аналізу для інтерпретації філософських ідей і текстів та методологію порівняльного аналізу у площині розуміння умов та детермінант екологічної кризи в різних країнах світу.*

У статті з'ясовано, що К.-О. Апель, з одного боку, обґрунтовував зростаюче відчуття безсилля і песимізм сучасної людини щодо масштабів екологічних викликів, а з другого боку, визнавав потенційну готовність сучасного людства змінювати індивідуальний спосіб життя та виробити нове екологічно вмотивоване ставлення до природи.

Доведено, що К.-О. Апелю сформулював три методологічні вимоги у площині вироблення нової парадигми колективної відповідальності людства: 1) принципове визнання необхідності реорганізації або створення «нових інституцій» (міжнародних конфедерацій) з метою дотримання екологічного законодавства; 2) досягнення достатньої освітньої компетенції, наявності свободи волі у більшості громадян різних країн світу та функціонування правової держави як засадничих умов упровадження колективної моральної відповідальності за природне середовище існування; 3) досягнення етичного універсалізму на основі взаємодії та «співіснування різноманітних соціокультурних життєвих форм» та принципове визнання людством необхідності обмеження деяких ціннісних і споживацьких інтенцій різних етнонаціональних і релігійних спільнот.

У дослідженні розкрито обґрунтування К.-О. Апелем необхідності використання принципу антропоцентризму в універсальній макроетиці через перебрання людиною на себе функції захисту, опікування за живими істотами за умови обмеженої комунікативної компенсації і взаємності. Новітня концепція макроетики колективної відповідальності людства вимагає поваги, благоговіння перед природою і перед життям, що має стати у перспективі критерієм для прийняття законів і реалізації практичних заходів щодо обмеження негативного техногенного впливу людини на природне середовище.

Ключові слова: людина, людство, екологічна криза, колективна відповідальність людства, критика антропоцентризму, філософія К.-О. Апеля.

The Anthropological Factor of the Ecological Crisis in the Interpretation of K.-O. Appel: Epistemological and Methodological Aspects

Nataliia Kovtun,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy and Political Science Zhytomyr Ivan Franko State University, Zhytomyr, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-5529-8655>

Abstract: *The purpose of the article is to analyze the anthropological impact on the environmental crisis of our time in the understanding of K.-O. Appel. To achieve this goal, the author uses the methodology of hermeneutical analysis for the interpretation of philosophical ideas and texts and the methodology of comparative analysis in terms of understanding the conditions and determinants of the environmental crisis in different countries of the world.*

The article shows that K.-O. Appel, on the one hand, substantiated the growing sense of powerlessness and pessimism of modern man regarding the scale of environmental challenges, and on the other hand, recognized the potential readiness of modern humanity to change individual lifestyles and develop a new environmentally motivated attitude towards nature.

It is proved that K.-O. Appel formulated three methodological requirements in terms of developing a new paradigm of collective responsibility of humanity: 1) a fundamental recognition of the need to reorganize or create “new institutions” (international confederations) in order to comply with environmental legislation; 2) achievement of sufficient educational competence, free will of the majority of citizens around the world and the functioning of the rule of law as fundamental conditions for the introduction of collective moral responsibility for the natural environment; 3) achievement of ethical universalism based on interaction and “coexistence of various socio-cultural life forms” and the fundamental recognition



by humanity of the need to limit certain value and consumer intentions of different ethno-national and religious communities.

The study reveals K.-O. Appel's justification of the need to use the principle of anthropocentrism in universal macroethics through man's assumption of the function of protection and care for living beings under the condition of limited communicative compensation and reciprocity. The newest concept of macroethics of collective responsibility of mankind requires respect and reverence for nature and life, which should become a criterion for the adoption of laws and implementation of practical measures to limit the negative human impact on the natural environment.

Keywords: *man, humanity, ecological crisis, collective responsibility of humanity, criticism of anthropocentrism, philosophy of K.-O. Appel.*

Постановка проблеми. Проблематика екологічної кризи в останні декілька років, на перший погляд, відходить на другий план на фоні російсько-української війни та загрози її переростання у глобальний ядерний конфлікт. Утім, розвиток людської цивілізації в останні декілька років ще раз засвідчив, що саме екологічна криза як руйнування життєвого простору всіх живих істот на Землі є ключовою загрозою для теперішнього людства. Про це зокрема засвідчує й агресивна боротьба тоталітарних і авторитарних режимів сучасності за життєво важливі ресурси (нафту і газ, рідкоземельні метали, водні ресурси), що стало причиною багатьох міждержавних і регіональних конфліктів. І останні події, а саме черговий етап індо-пакистанського військового конфлікту в квітні-травні 2025 року, за одну з ключових причин має боротьбу двох ядерних держав, Індії та Пакистану, за водні ресурси у басейні річки Інд. Так само й зазіхання РФ на природні ресурси України (титанові й уранові руди, рідкоземельні метали), які використовуються у виробництві електроніки і сфері ядерної енергетики є не останнім із факторів

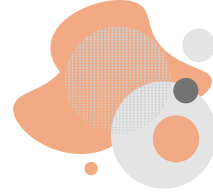


агресії путінського режиму проти України. Окрім цього, на сучасному етапі розвитку вкрай актуальним є розуміння глобального характеру екологічних загроз і чітке усвідомлення людством неефективності практичних заходів та урядових ініціатив щодо захисту природного середовища. У зв'язку з цим виняткової актуальності набуває дослідження в межах комунікативної філософії К.-О. Апеля методології вироблення моделі колективної відповідальності людства за майбутнє існування природного середовища, меж і форм співвідповідальності різних регіонів світу, держав і релігійних спільнот за збереження природи.

Практична значущість запропонованого дослідження базується на необхідності вироблення якісно нових підходів до розуміння антропогенного впливу на сучасну екологічну кризу в ситуації зростаючої геополітичної і соціально-економічної невизначеності та соціальної транзитивності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика дослідження дискурсивної етики і комунікативної філософії К.-О. Апеля знайшла відображення в цілому ряді публікацій таких вчених, як Д. Бьолер, М. Вернер, Ю. Габермас, Г. Йонас, В. Кауфман, Л. Ловеллі, Р. Стрідом, Д. Тома, В. Хосле, У. Шмід, Р. Шомберг та ін. Зокрема, німецький дослідник Д. Бьолер розглядає вчення К.-О. Апеля у контексті проблеми «граничного обґрунтування моральних норм і цінностей, що корелює з консенсуальною теорією істинності знання та правильності моральних норм» [1, с. 7]. Натомість його співвітчизник Р. Шомберг детально дослідив ключові положення критики дискурсивної етики К.-О. Апеля у контексті екологічної кризи та соціально-технічних змін [2].

Сучасний ірландський дослідник Р. Стрідом зосередив увагу на переході К.-О. Апеля від трансцендентальної прагматики до когнітивної соціології [3]. Іспано-німецька дослідниця Л. Моліна-Моліна дослідила різні етапи розвитку філософії К.-О. Апеля, зокрема його зацікавленість



проблематикою антропології знання та комунікативної етики у контексті відповідальності людини за екологічну кризу [4]. Поряд з цим іспанський дослідник Й. Санчо значну увагу присвятив аналізу впливу філософії К.-О. Апеля на прийдешні покоління у контексті етики колективної співвідповідальності людства [5].

Означена проблематика знайшла відображення і в публікаціях вітчизняних дослідників. Відомий український філософ А. Єрмоленко зауважує, що саме в працях К.-О. Апеля розкривається широкий спектр філософської проблематики: дискурс колективної відповідальності, аналіз граничного обґрунтування моральних норм, застосування морально-етичних категорій у сфері політики, права, економіки, науки і екології [6, с. 24]. Підсумовуючи розуміння універсалістської макроетики К.-О. Апеля, А. Єрмоленко і В. Кебуладзе обґрунтовували, що, з одного боку, вона є етикою дискурсу, яка має усталені правила. Утім, з другого боку, наявність цих правил засвідчує їх вироблення в межах самої дискурсивної етики [7, с. 127]. У зв'язку з цим актуальність дослідження розуміння К.-О. Апелем сутнісних ознак і чинників екологічної кризи та ролі моральної відповідальності людини в її подоланні є свідченням магістрального звернення у філософському дискурсі ХХ століття до проблематики практичної філософії.

Водночас В. Куплін проаналізував дискурсивну етику К.-О. Апеля через призму комунікації двох спільнот: спільноти реальної і спільноти ідеальної комунікації. Якщо реальна комунікація проявляється у процесі соціалізації людини, то ідеальна комунікація є уявним конструктом, за допомогою якого можна пізнавати аргументацію етичного дискурсу [8, с. 42-43]. С. Форкош виділив у працях К.-О. Апеля три ключові проблемні поля: теорії пізнання, трансцендентальної прагматики як філософії мови та дискурсивної етики [9, с. 32]. Заслужують на особливу увагу й дослідження



ідей К.-О. Апеля Д. Усовим, який доводив, що у контексті екологічної кризи саме німецький філософ у центр філософії поставив необхідність заміни у сучасному світі «колективної безвідповідальності» на «колективну відповідальність» [10, с. 147]. Ці проблемні поля можуть бути актуалізовані лише за умови визнання наявності «цілісної спільноти учасників аргументації», які уклали між собою формалізовану або неформалізовану угоду щодо правил дискусії.

Окремий кластер літератури, важливий для запропонованого дослідження, становлять розвідки, присвячені проблематиці екологічної кризи в ситуації постіндустріального суспільства. Як наголошує український дослідник Є. Малярчук, людина в інтерпретації К.-О. Апеля повинна взяти на себе усю повноту відповідальності «... за захист природи і реалізувати її у сфері співіснування, враховуючи і репрезентуючи інтереси і права інших істот» [11, с. 131]. У такому розумінні ідеї німецького філософа співвідносяться з етикою «благоговіння перед життям А. Швейцера» і східною (індуїстською) онтологією «тотожності всіх істот» [11, с. 130]. Суголосними з цими дослідженнями є й розвідки О. Сідоркіної, в яких проаналізовано особливості екологічних вимірів буттєвості людини і перших проявів екологічної кризи на ранніх етапах суспільного розвитку [12]. Певним чином узагальнюючи попередні дослідження, Л. Дротянко, запропонувала покласти в основу нової етичної парадигми людства «моральний імператив І. Канта, назвавши його всесвітнім екологічним імперативом» та ідею Е. Морена про формування контекстуального і комплексного планетарного мислення [13, с. 13]. На необхідності якісної зміни світоглядних позицій людини в умовах загострення екологічної кризи настоює й відомий український науковець М. Хилько. На його думку, вкрай важливо для збереження середовища існування «усвідомити, що саме по собі зростання добробуту, поліпшення умов існування ще не робить людей



щасливими» [14, с. 60]. У зв'язку з цим людина має суттєво змінити і вгамувати свої споживацькі прагматичні інтенції і, як наслідок, підвищувати рівень моральної відповідальності за існування всього живого на Землі.

Отже, у науковій літературі, присвяченій аналізу комунікативної філософії К.-О. Апеля загалом і екологічної проблематики в розумінні німецького мислителя зокрема, ключова увага зосереджена на аналізі впливу комунікативних практик на теорію пізнання, філософію мови та дискурсивну етику як основу вироблення модерної етики співвідповідальності людства за майбутнє природного середовища. Водночас недостатньо проаналізованими залишаються концептуальні положення К.-О. Апеля щодо методологічних підходів до вироблення колективної відповідальності людства за природу і можливість використання принципу антропоцентризму в дискурсивній етиці.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми. Незважаючи на значний інтерес в науковій парадигмі до аналізу комунікативної філософії К.-О. Апеля в сучасній українській філософії залишилася недостатньо дослідженою методологія вироблення новітньої моделі колективної співвідповідальності людства за майбутнє природи, межі і форми співвідповідальності різних соціальних, етнічних і релігійних спільнот та інституцій за збереження природи в інтерпретації мислителя.

Мета та завдання дослідження. Метою статті є аналіз антропологічного впливу на екологічну кризу сучасності в розумінні К.-О. Апеля. У відповідності до заявленої мети у статті поставлено такі завдання: 1) проаналізувати умови та методологічні вимоги для формування колективної відповідальності людства за майбутнє природи і прийдешніх поколінь людей в інтерпретації К.-О. Апеля; 2) з'ясувати рівень і форми відповідальності різних регіонів світу, держав і релігійних спільнот за збереження природного середовища в розумінні німецького мислителя; 3) здійснити дослідження критики антропоцентризму К.-О. Апелем у



контексті вироблення принципів колективної відповідальності людства за майбутнє природи та існування всього живого на Землі.

Дискусії та результати дослідження. Ще в кінці минулого століття, оцінюючи становище сучасної людини в світі, К.-О. Апель вказував саме на екологічні загрози як на засадничі фактори для існування прийдешніх поколінь. Аналізуючи становище сучасної людини у «відкритому світі», він позиціонував його як вкрай нестабільне. Для оцінки ставлення сучасної людини до природи мислитель використав наратив про біблійне «братовбивство Авеля Каїном». Більше того, він вказував, що до останнього часу руйнівні аспекти діяльності людини щодо природи «в межах традиційних інституцій моралі та права» фактично не обговорювалися [15, с. 415-416]. А відтак, саме сьогодні людство має «взяти на себе відповідальність за майбутні (як наукові й технологічні, так і політичні й економічні) наслідки та побічні наслідки нашої колективної діяльності» [15, с. 418].

На відміну від багатьох інших мислителів, К.-О. Апель визнавав потенційну готовність сучасного людства змінювати індивідуальний спосіб життя, виробивши нове екологічно вмотивоване ставлення до природного середовища і до своїх життєвих потреб. Цю готовність від пов'язував, насамперед з концептом «нової помірності (Frugalität)», обґрунтованим Гансом Йонасом і Арне Наес [16, с. 419]. Зауважимо, що ідеї К.-О. Апеля значною мірою співвідносяться з вченням Г. Йонаса, зокрема у контексті їх можливого застосування у виробленні новітніх засад колективної відповідальності людства за збереження усіх виявів життя на Землі [17]. Водночас К.-О. Апель цілком усвідомлював зростаюче відчуття безсилля сучасної людини перед екологічними викликами та їх масштабами і ще більший песимізм значної кількості людей щодо успішності та ефективності практичних заходів та урядових ініціатив щодо конструктивних колективних дій в екологічній сфері.



Для подолання цих викликів німецький мислитель ставить за мету вирішити ряд методологічних завдань, пов'язаних з можливістю колективної універсальної відповідальності людства. *По-перше*, він доводив, що наявний спосіб координації людської волі і діяльності через механізми договорів і їх дотримання засобами санкцій і права є недостатнім в умовах зростаючої екологічної кризи [16, с. 420]. І пов'язане це з неможливістю ефективного і системного упровадження принципів колективної співвідповідальності у діяльність державних інституцій чи корпорацій. Колективна універсальна відповідальність людства, на його думку, може бути упроваджена лише за умови реорганізації міжнародних організацій або через створення «нових інституцій», зокрема міжнародних конфедерацій. Але найтяжчою проблемою є упровадження таких змін «у сферах науки, технології і системи ринкового господарства, які не порушили б при цьому ефективності та сили мотивації» [16, с. 421]. І ці зміни мали б допомогти людству дійти до такого способу життя, який би дозволяв зберігати природне середовище і природні ресурси.

По-друге, у сучасній філософії необхідно «обґрунтувати і довести можливість і розумність моральної відповідальності всіх людей» [16, с. 420]. Рациональне обґрунтування цього факту можливе лише за умови їх достатньої компетенції та наявності у них свободи волі для практичної реалізації екологічно вмотивованих рішень. Магістральну роль при цьому мають відігравати механізми функціонування правової держави. Мотивацію до формування колективної відповідальності людства К.-О. Апель, подібно до Г. Йонаса, прямо пов'язував не тільки з загостренням екологічної кризи, а й зі зростанням рівня ядерної загрози. А тому сучасний людський індивід, становлячи реальну загрозу існуванню всьому живому, має морально відповідати за свою «систему самоствердження», за себе самого, «за свою родину, за соціальну групу, з інтересами якої він себе ідентифікує, нарешті (зокрема як політик) – за державу як самостверджуючу систему» [18, с. 247].



По-третє, за твердженням К.-О. Апеля, ще однією методологічною вимогою упровадження етичного універсалізму є усвідомлення того, що його досягнення можливе лише за умови взаємодії та «співіснування різноманітних соціокультурних життєвих форм». Досягнення цього можливе тільки через обмеження різних «систем цінностей різноманітних культур». Це завбачує не тільки обмеження прав, а й «забезпечення рівної співвідповідальності різноманітних суспільств у площині планетарної співпраці» [16, с. 424]. Ось це і є ключовою вимогою «універсалістської макроетики співвідповідальності», сформованої як відповідь на зростання екологічної кризи в сучасному світі.

Аналізуючи екологічні виклики, які постали перед сучасним людством, К.-О. Апель особливу увагу звертає на захист «атмосфери планети, морів, тропічних лісів, а також усе те, що стосується проблеми перенаселення, а також збереження і водночас справедливе використання (Verwertung) ресурсів Землі» [16, с. 424-425]. І це, на думку мислителя, вимагає якісної зміни системи цінностей у «багатих розвинутих країнах (країнах "першого світу")», адже саме вони споживають не менше 60 % світових енергетичних ресурсів [16, с. 425]. Водночас ці держави не мають жодного морального права вимагати відповідних обмежень від збіднілого населення «країн третього світу».

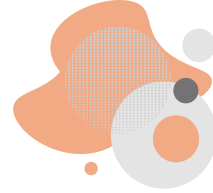
Натомість для країн «третього світу» має бути своє особливе обмеження у напрямку упровадження етичного універсалізму, а саме регулювання «зростання народонаселення», адже саме це, поряд з вичерпанням енергоресурсів та забрудненням природного середовища, утворює «ядро того, що тлумачиться як екологічна криза» [16, с. 425]. Обмеження народонаселення у країнах «третього світу» у розумінні К.-О. Апеля, має супроводжуватись політикою емансипації, розширенням прав жінок та просвітництвом. У значній мірі це стосується не тільки діяльності урядів цих країн, а й відповідальності розвинутих держав світу та



наддержавних інституцій. При цьому мислитель вказує на деякою мірою невідповідальну позицію окремих релігійних інституцій у контексті регулювання рівня народонаселення. Зокрема, він наголошує, що «Папа Римський, відвідуючи такі країни, як Нігерія, Венесуела та Філіппіни, проповідує припинення практики контролю за народжуваністю в цих країнах» [16, с. 425]. І це не стосується проблеми абортів, а лише контролю за народжуваністю у контексті макроетики планетарної співвідповідальності.

Утім зауважимо, що на сучасному етапі розвитку людства не лише католицька чи православна церкви залишаються консервативними у контексті проблеми контролю за народжуваністю. В ісламських країнах це питання навіть не піднімається. Внаслідок цього в останні десятиліття відбулося кардинальне зростання кількості населення в країнах з домінуючою ісламською релігійною ідентичністю, насамперед, це Індонезія, Пакистан, Нігерія, Бангладеш та ін. При цьому навіть за умови переселення в інші немусульманські країни ісламська спільнота зберігає високий ступінь народжуваності. Нагадаємо, що саме через вплив релігійного фактору на народжуваність кардинально змінився етнічно-релігійний склад населення деяких країн світу. Зокрема Ліван та Йорданія за останні 80 років перетворилися з християнсько-мусульманських країн в держави з майже тотальним домінуванням мусульманської спільноти.

Ще однією важливою складовою філософії К.-О. Апеля є зацікавленість мислителя аналізом класичної етики І. Канта і переведення її у сферу колективної відповідальності людства, що вимагає критики і відчуження від принципу антропоцентризму. На противагу йому мислитель обґрунтовує актуалізацію проблеми відповідальності людини «за існування і виживання інших живих істот» [16, с. 440]. Ця ідея вказує на вихід дискурсивної етики за межі виключно людської комунікативної спільноти.



Аналізуючи етичне вчення І. Канта, К.-О. Апель звертається до проблеми введення автором «Критики практичного розуму» тварин, зокрема вищих, у сферу етичної відповідальності людини як «співсуб'єктів у комунікації», адже якщо тварини у розумінні І. Канта «є аналогом людства», то людина має виконувати обов'язки і щодо тварин [16, с. 441]. Однак за слушним твердженням К.-О. Апеля це зовсім не знімало суперечностей у кантівському розумінні розумних суб'єктів і «речей в собі», до яких автоматично відносились і тварини. У підсумку це й зумовило протиставлення у вченні І. Канта епістемологічної й етичної складової, що може бути розв'язаним лише на засадах якісно нової, трансцендентальної, філософії.

К.-О. Апель пропонує з обережністю ставитись до надмірної критики ціннісно-нейтрального пізнавального інтересу сучасних науковців. З одного боку, він визнає необхідність збереження природи як середовища співіснування людей та інших живих істот. З другого боку, саме «цей технологічно операціональний тип науки є неминучою передумовою саме для етики відповідальності, спрямованої у майбутнє» [16, с. 442]. Водночас мислитель рішуче відкидає часто ірраціональні звинувачення сучасних природничих наук в експлуатації концепту «знання панування» [16, с. 442]. Більше того, людство не має жодних шансів подолати вже й так гостру екологічну кризу, якщо усі сучасні технологічні й інноваційні засоби та механізми не будуть спрямовані на усунення шкоди природному середовищу з боку *homo faber*.

У контексті необхідності вироблення універсалістської макроетики співвідповідальності К.-О. Апель доводить, що ми «не повинні залишатися на антропоцентричній позиції Канта у вузькому сенсі, яка цілком визначається суб'єкт-об'єктним дуалізмом пост-картезіанської теорії пізнання» [16, с. 443]. Ставлення людини до «вищих тварин» і до всіх живих істот, виходячи з термінології І. Канта, не може бути таким само, як до чистих «речей», або



просто «засобів» для людини. Воно, на думку К.-О. Апеля, має базуватись на відношенні «відповідального піклування як представництва» [16, с. 443]. У широкому розумінні людина має взяти на себе функцію захисту, опікування за живими істотами за умови обмеженої комунікативної компенсації і взаємності. Таке розуміння ставлення людини до природи співвідноситься ще з середньовічним концептом християнського антропоцентризму, в межах якого природа (а точніше створений Богом світ) розглядається як «божественний сад», в якому людина є садівником, який доглядає в ньому і тварин, і рослин.

Утім цей підхід зовсім не означає повного піднесення живих істот, а саме «вищих тварин», до рівня суб'єктів комунікативної взаємодії між розумними істотами. Це виключається, на думку К.-О. Апеля, нашими «специфічними обов'язками, які ми маємо щодо людей» [16, с. 443]. Водночас у широкому контексті антропоцентричний підхід до світу не може бути повністю елімінований з нашої відповідальності за живих істот, адже вони залишаються невід'ємними етапами в еволюції природи в напрямку до людини розумної.

В інтерпретації К.-О. Апеля люди як представники інтересів тварин мають на основі вже доступного знання про потреби тварин забезпечити їх «нормальне існування» [16, с. 444]. Але це зовсім не означає ухвалення обов'язкових законів щодо ствердження «квазіправ тварин на захист». У зв'язку з цим мислитель заперечує пропозицію Р. Шпаєманна щодо заборони знищення будь-якої живої істоти за допомогою технічного втручання в існуючий біотип. На противагу цьому К.-О. Апель пропонує, йдучи за Г. Ленком, запровадити законодавство про обґрунтовані «вагомні підстави для усіх наших втручань у біотопи» [16, с. 444]. І власне саме це відповідає постулатам якісно нового ставлення до природи у межах дискурсивної етики.



У контексті критики концепту антропоцентризму К.-О. Апель звертається до проблематики визначення сутнісних характеристик поняття «екологічна криза». Мислитель ставить слушні запитання, що загрожує людству більше: небезпека природі чи лише біосфері Землі? Хто є суб'єктом цієї загрози і, якщо це людина (*homo faber*), то чи загрожують її технології світу природи загалом як космосу чи лише виживанню живих істот? [16, с. 430]. І, якщо ми даємо позитивну відповідь про загрозу людині природі як космосу, то це, на думку К.-О. Апеля, є хибною відповіддю, адже вона містить в собі «абсурдне перебільшування руйнівної сили людини» [16, с. 430]. У його розумінні природа поки що ще має імунітет проти руйнівного втручання з боку людини. І це стосується, насамперед, сфери неорганічної природи. Це підтверджується і тим фактом, що планета Земля та її біосфера в минулому за мільйони років існування зазнавали фундаментальних трансформацій. Після катастроф на ній залишалися не тільки мікроорганізми для подальшого відродження біосфери, а й представники більш складніших форм організації білкової форми життя.

К.-О. Апель наголошує, що людина може найбільше шкоди заподіяти, насамперед, тій частині нашої планетарної біосфери, від якої залежить саме виживання людини. І в самому принципі антропоцентризму з самого початку був вже закладений аспект взаємодії людини з іншими живими істотами, адже вона не може «не дбати передусім про ту частину природи (неорганічну та органічну), яка *de facto* утворює екосферу людини, отже про тих рослин і тварин, які мають єдину з людиною долю» [16, с. 431].

Як зауважує німецький мислитель, таке розуміння антропоцентризму не суперечить ідеї, що нова дискурсивна етика як макроетика колективної відповідальності людства має містити постулат можливості еволюції життя як ключового критерію «для реалістичного оцінювання пов'язаних з екологічною кризою ризиків для мешканців сучасної біосфери» [16, с. 431].

Отже, нова інтерпретація антропоцентризму К.-О. Апелем постає як обґрунтування ідеї збереження природи як середовища для реалізації «передісторії людської історії». А точніше ідеї, що екзистенційна загроза екологічної кризи полягає не в тому, що людина зруйнує природне середовище, а в тому що природа буде повністю відчужена від людини та її біологічних попередників.

Відтак, лише тоді, коли ми обираємо і реалізуємо вузьке, егоїстично зорієнтоване, утилітаристське визначення принципу антропоцентризму, можемо говорити про екологічну кризу. На противагу цьому новітня концепція макроетики колективної відповідальності людства вимагає «поваги чи, навіть, благоговіння перед природою і, зокрема, перед життям, ... мала б заступити обмежену концепцію інструменталістського ставлення людини до природи» [16, с. 431]. У перспективі вона могла б стати критерієм для прийняття і реалізації практичних заходів на рівні законодавства щодо обмеження негативного техногенного впливу людини на природне середовище.

Висновки. Загалом, К.-О. Апель оцінював екологічну кризу як екзистенційну загрозу повного відчуження людини від природи, яку співвідносив з біблійним наративом про «братовбивство Авеля Каїном». У межах філософського осмислення екологічної проблематики філософ, з одного боку, обґрунтовував зростаюче відчуття безсилля і песимізм сучасної людини щодо масштабів екологічних викликів і неефективності практичних заходів та урядових ініціатив щодо захисту природного середовища. З другого боку, він визнавав потенційну готовність сучасного людства змінювати індивідуальний спосіб життя та виробити нове екологічно вмотивоване ставлення до природи.

К.-О. Апель сформулював три методологічні вимоги у площині вироблення нової парадигми колективної відповідальності людства: 1) принципове визнання необхідності реорганізації або створення «нових



інституцій» (міжнародних конфедерацій) з метою дотримання екологічного законодавства; 2) досягнення достатньої освітньої компетенції, наявності свободи волі у більшості громадян різних країн світу та функціонування правової держави як засадничої умови впровадження колективної моральної відповідальності за природне середовище існування; 3) досягнення етичного універсалізму можливе лише за умови взаємодії та «співіснування різноманітних соціокультурних життєвих форм» та принципове визнання людством необхідності обмеження деяких ціннісних і споживацьких інтенцій різних етнонаціональних і релігійних спільнот для збереження екосистеми (як-от, скорочення енергетичних витрат в «багатих розвинутих країнах» та скорочення і регулювання народонаселення в країнах, що розвиваються).

У контексті вироблення колективної співвідповідальності людства К.-О. Апель заперечує необхідність повної елімінації принципу антропоцентризму з суспільного дискурсу. Насправді в умовах зростаючої екологічної кризи саме людина має взяти на себе функцію захисту, опікування за живими істотами за умови обмеженої комунікативної компенсації і взаємності. Новітня концепція макроетики колективної відповідальності людства вимагає поваги, благоговіння перед природою і перед життям. І це має стати у перспективі критерієм для прийняття законів і реалізації практичних заходів щодо обмеження негативного техногенного впливу людини на природне середовище.

В умовах техногенної цивілізації евристична цінність і практична значущість дослідження філософії К.-О. Апеля для сучасного наукового дискурсу полягає у можливості формулювання на її основі етики колективної відповідальності людства за майбутнє природного середовища та впровадження її положень у законодавство на рівні державних і наддержавних інституцій.



Перспективним для сучасної української філософії є дослідження розуміння К.-О. Апелем проблематики співвідношення і взаємодоповнюваності етноетики та універсалістської макроетики у контексті нівеляції екологічних загроз в сучасному техногенному просторі постіндустріального суспільства.

Список використаних джерел

1. Böhler D. Unity of mind and its differentiation according to Karl-Otto Apel: 100th anniversary from the birthday of Karl-Otto Apel. *Filosofska Dumka*. 2022. № 2. P. 7–22. URL: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/594> (дата звернення: 20.04.2025).
2. Schomberg Rene Von. In Memory of Karl-Otto Apel: The Challenge of a Universalistic Ethics of Co-Responsibility. *Electronic Journal*. 2020. Issue N°26. P. 151–162. DOI:10.2139/ssrn.3515173 (дата звернення: 14.04.2025).
3. Strydom Piet. From Transcendental Pragmatics to Cognitive Sociology: An Architectonic Comparison in Memory of Karl-Otto Apel. *Topologik*. 2019. Special Issue No. 26. P. 163–82. URL: https://www.academia.edu/41611732/From_Transcendental_Pragmatics_to_Cognitive_Sociology_An_Architectonic_Comparison_in_Memory_of_Karl_Otto_Apel (дата звернення: 02.05.2025).
4. Molina-Molina Laura. Recogiendo el testigo de Karl-Otto Apel. Hacia una integración de la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje. *Pensamiento. Revista de Investigación E Información Filosófica*. 2020 No. 75 (287). P. 1527-1543. URL: <https://doi.org/10.14422/pen.v75.i287.y2019.008> (дата звернення: 26.03.2025).
5. Sancho Jesús Conill. Presentación del número monográfico sobre El legado filosófico de Karl-Otto Apel y su relevancia para afrontar el futuro.

Daimon: Revista Internacional de Filosofía. 2019. No.78. P. 7–11. URL: <https://doi.org/10.6018/daimon/400991> (дата звернення: 07.04.2025).

6. Єрмоленко А. Етика дискурсу Карла-Отто Апеля як «перша філософія» третьої парадигми. *Філософська думка*. 2022. № 2, С. 23–38. URL: <https://doi.org/10.15407/fd2022.02.023> (дата звернення: 03.03.2025).

7. Кебуладзе В., Єрмоленко А. Поняття комунікативної філософії і трансцендентальної прагматики. *Філософська думка*. 2017. № 4. С. 126–129.

8. Куплін В. Трансцендентальна семіотика К.-О. Апеля як моральна філософія історії. *Філософська думка*. 2022. № 2. С. 39–51.

9. Форкош С. М. Трансцендентальна прагматика К.-О. Апеля в контексті комунікативних стратегій дослідження культури. *Грані*. 2017. № 20. С. 30–35.

10. Усов Д. В. Етика відповідальності К.-О. Апеля в ландшафтах контрактуалізму. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. 2015. Вип. 7. С. 140–149.

11. Мулярчук Є. І. Покликання на захист природи: екологічна етика і практика. *Multiversum. Philosophical almanac*. 2021. Issue 1 (173). Vol. 1. С. 107–138. DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.09

12. Сідоркіна О. М. Культурно-екологічні виміри буття людини на ранніх етапах суспільного розвитку. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*. 2022. № 1 (35). С. 53–56.

13. Дротянко Л. Г. Екологічна криза техногенної цивілізації: ризики ХХІ століття. *Вісник Національного авіаційного університету*. 2021. Вип 2 (34). С. 9–14.

14. Хилько М. І. Екологічна криза як криза існуючої системи цінностей. *Політичне життя*. 2019. № 1. С.59–66. <https://orcid.org/0000-0002-0295-5332>

15. Apel K.-O. *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Herausgegeben und mit einem Nachwort von Smail Rapić. Suhrkamp, Berlin, 2017, 369 p.

16. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці. *Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія*. Київ: Лібра, 1999. С. 413–454.
17. Ковтун Н. М. Людство як суб'єкт наукового пізнання і соціальної відповідальності у філософії Ганса Йонаса. *Вісник гуманітарних наук*. 2025. № 7. URL: <https://h-visnyk.com.ua/index.php/home/article/view/61> (дата звернення: 30.04.2025).
18. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема. *Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія*. Київ: Лібра, 1999. С. 231–255.