

DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-11>
УДК 17:37.033

Маркус Кнауп

Нове мислення природи як основа етики: актуальність Ганса Йонаса¹



What about nature's worth
It's our planet's womb
What about us
What about animals
What about it

Michael Jackson, *Earth song*

Статтю присвячено біоетичній реконструкції теоретичної спадщини Ганса Йонаса (1903-1993) – відомого німецького, а згодом і американського філософа. Йонас показав, що опанування етикою, а саме етикою живого, має стати невід'ємною частиною становлення сучасної людини, її повноцінної освіти. Він був одним з найбільш видатних умів двадцятого століття, про що свідчать його комплексні новаторські роботи, які досі викликають серйозні дискусії, особливо у сфері етики та натурфілософії. В цих публікаціях він представляє глибокі філософські роздуми щодо відносин між людськими індивідами та природою, а також того, як ми ставимося до нашої взаємодії з технологіями. Зокрема, у світлі можливостей, представлених сучасними технологіями, Йонас насамперед цікавився новим підходом до філософії природи як основи етики глобальної відповідальності. У статті реактуалізовано думки та аргументи Йонаса, які є особливо актуальними зараз, на початку XXI століття. До таких належать: зміна технікою самої природи, а не лише ставлення людини до природи; зміна технічними науками самої лю-

¹ Стаття перекладена з творчої та дружньої ініціативи **Ганни Губенко, Галини Ярмолевич**. Така співпраця підсилює кооперацію між Україною та Німеччиною, активізуючи розуміння концепції «інтегративної біоетики». Маркус Кнауп уже кілька років поспіль є співорганізатором Літньої школи «Bioethics in Context» (2012; 2013; 2016; 2017; 2018; 2019). До Літньої школи запрошуються спеціалісти різних галузей та дисциплін, що пов'язані з біо-, медико-етичними питаннями. Точка дотику в багатоголоному дискурсі залишається «інтегративна біоетика». Маркус Кнауп та Ганна Губенко підтримують партнерські відносини між кафедрами та Університетами, розпочавши знайомство на одній із таких Літніх шкіл.

З українського боку: співпраця між Одесою та Сумами між кафедрами німецької філології факультету Романо-Германської Філології Одеського Національного Університету імені І.І. Мечникова та громадського здоров'я Медичного інституту СумДУ стали також доброю традицією міждисциплінарного спілкування і це дійсно породжує добрі ініціативи та забезпечує підтримку в складний час.

дини, математизація природи призводить до зміни не лише оцінки людини, але і її цінності; критика епіфеноменалізму за недооцінку ментальних станів і виявлення нередукованості живого до його частин; пошуки потенціалу суб'єктності в царині живого як цілого; опертя на принцип відповідальності як шлях до забезпечення гарантованого, хоча й обмеженого у можливостях майбутнього людства. Виховання людини на засадах принципу відповідальності відкриває можливість врахувати інтереси майбутніх поколінь та усього живого, частиною чого завжди була, є і буде кожна людина. Філософія природи як живого цілого створює передумови і підґрунтя для етики відповідальності як постконвенційної універсалістської етики. Новий спосіб мислення в природі є основою етики в технологічну епоху: окрім філософії та природничих наук, повинні бути також почуті голоси релігії, політики, освіти та громадськості, щоб знайти відповіді на поточні життєві питання.

Ключові слова: Ганс Йонас, біоетика, природа, сучасні технології, життя, епіфеноменалізм, відповідальність.

Ганс Йонас (1903-1993) – один із найбільш видатних умів минулого 20 століття. Зокрема у сферах етики та натурфілософії він представив новаторські твори, які донині активно дискутуються, глибоко відображають філософський характер ставлення людини до природи та нашого поводження з технікою¹. З огляду на сучасні технологічні можливості, Йонас наголошував на ідеї нової натурфілософії як основи для етики глобальної відповідальності. Для того, щоб його міркування у 21 столітті залишалися актуальними і надалі, вони мають бути аргументовані [Hösle 1994: 105]. Я пропоную реалізувати цю ідею у п'ять кроків: по-перше, я хочу поглянути на динаміку сучасних технологій, наскільки технологічні розробки змушують світ «обертатися швидше» і породжують нові етичні та філософські питання (I.). На другому етапі варто ознайомитися з сучасною обмеженістю щодо ставлення до природи та відчутних наслідків, спричинених зміною сучасних поглядів (II.). Наступні глави стосуються проявів життя, які, за Г. Йонасом, є більше, ніж простими епіфеноменами (III.) та життя органічного світу (IV.). У кінці статті, розглянемо концепцію відповідальності, яка є центральною у філософському мисленні Г. Йонаса (V.).

1. Динаміка сучасної техніки

На сьогодні люди досліджують морські глибини, розвідують космічні простори, користуються мережею Інтернет, розмовляють по телефону. Вони подорожують літаком і долають шляхи, для прокладання яких

¹ Німецька версія цієї статті була опублікована в: *Imago Hominis*, Vol. 21, 4/2014, pp. 287-302.

минулі покоління мали б докласти неабияких зусиль або й зовсім не були б у змозі впоратися з відстанню. Нині людство володіє знаннями про розпад атомів, може проводити генетичні модифікації тощо. За потреби ми можемо продовжити приклади, вказуючи, наскільки тісно наше життя пов'язане з технікою. Межі вже не здаються такими чіткими та однозначними, як раніше: чи то думаємо про межі між технікою і біологією, між створеним та даним, між живим та мертвим. Саме через це не можна оминати техніку як тему для філософських роздумів. Ідеться як про «центральну», так і про «нагальну» тему [Jonas 1987a: 15].

Ми бачимо, сучасна техніка є динамічною: вона не зупиняється, не стоїть на місці. За словами Г. Йонаса, до певного моменту вона створює проблеми, які завдяки прогресу сама має вирішити [Jonas 1987a: 22]. Усі технічні інновації є умовою прогресу, що постійно зростає. Завжди є щось краще, ніж те, що вже існує. При цьому техніка й наука перебувають у взаємозв'язку: нові технічні досягнення показують нам сфери діяльності, які раніше були приховані від нас. Обчислювальна потужність та об'єм пам'яті сучасних комп'ютерів роблять можливим проникнення до наносвіту клітинних одиниць, який через складність своєї будови продовжував би залишатися схованим від людського ока. Так, навіть коли здається, що наявна певна тенденція переваги створеного над даним, природа залишається неперевершеною у своїй витонченості порівняно з технічним прогресом. За словами Йонаса, наука і техніка взаємно проникають одна в одну і надають руху одна одній.

Хоча техніка імітує природу (ми можемо це побачити на прикладі конструкції літака, у якій відтворено обтічну форму тіла птахів), вона також глибоко втручається у природу. «Штучність або творче конструювання за абстрактним ескізом проникає у центр матерії» [Jonas 1987a: 34]. Завдяки сучасним біотехнологіям конструювання біологічних одиниць вже не здається нам науковою фантастикою. «Припустимо, генетичний механізм уже проаналізовано, а генетичний код повністю розшифровано. Таким чином, ми можемо взятися за редагування тексту» [Jonas 1987a: 39], – стверджував Йонас у вісімдесятих роках двадцятого століття. На протигагу минулому, рамки можливого стали ширшими, проте навіть сьогодні багато подальших розробок та наслідків їхнього впливу залишаються для нас неосяжними. За словами Г. Йонаса, людина робить себе «Майстром успадкованих патернів» [Jonas 1987: 215]. У той час, коли Йонас на тлі генної інженерії тих часів стверджував, що амбітна мрія людства – «взяти власну еволюцію у свої руки» [Jonas 1984: 52], один із провідних фахівців синтетичної біології Крейг Вентер наголошував під час актуальних дебатів на тому, що генеалогічне древо життя може бути розширене за допомогою іншої галузі, а саме завдяки синтетичній біології. Розпочата «нова фаза еволюції» [Venter 2009:

538]. У синтетичній біології йдеться про створення біологічних одиниць нового зразка, які не зустрічаються в природі. Наприклад, створення «найменшого організму» («*Minimalorganismus*»), що був би обмеженим в основних еволюційних функціях, у який потім могли бути введені певні генні послідовності. Доречною тут буде настанова Йонаса: «Різниця між штучним та природним зникла, природне поглинуте штучним; разом з тим, усі штучно створені об'єкти, людські витвори, які впливають на світ та завдяки яким діють, надають «природі» нового образу; це означає, що конфронтація власної динамічної необхідності та людської свободи набуває нового сенсу» [Jonas 1984: 33].

Технологія дотримується певної мети. Тому, можна аргументувати, що вона нероздільна з етикою, оскільки людська діяльність підлягає випробуванню рефлексією. Призначення технічних досягнень неоднозначне: вони можуть бути використані як з добрими, так і зі злими намірами. Зважаючи на можливості сучасних біотехнологій, потрібно враховувати суперечність наслідків впливу техніки. З позитивної точки зору це, наприклад, створення інсуліну для діабетиків. З іншого ж боку, наслідки можуть стати жахливими: наприклад, цілком можлива повна реплікація 185 000 основних пар генетичного матеріалу вірусу віспи. У 2006 році одному журналісту, як приватній особі, вдалося безперешкодно замовити в одній із фірм фрагмент вірусу віспи [Epping 2008: 86]. За допомогою зброї нового зразка, війни та теракти можуть проводитися набагато швидше та ефективніше. Список схожих прикладів можна продовжувати. Сумнівним залишається одне: «Не тільки тоді, коли технікою зловживають, умисно завдають шкоди, але й коли вона використовується з позитивними намірами, з метою досягнення конкретних і цілком легітимних результатів – вона є носієм загрози, яка може отримати заключне слово в довгостроковій перспективі» [Jonas 1987a: 43].

Радіус сучасної технічної практики зараз набагато більший, ніж у стародавніх технологій. Цей факт проявляє себе у масштабах часу та простору. Те, що ми робимо, отримало завдяки техніці глобальну і далекосяжну перспективу в майбутнє. Вигляд Землі, сутність людини та природи можуть бути докорінно змінені завдяки сучасній техніці, наприклад, я згадував вище синтетичну біологію. За словами Г. Йонаса: «Трансцендентним обов'язком людства стане захищати найменш придатний для переробки, найбільш незамінний з усіх «ресурсів» – неймовірно багатий генофонд, який був депонований еонами еволюції. Саме надлишок влади покладає на плечі людини цей обов'язок; і саме від цієї влади, а отже від самої себе, людині потрібен захист. Таким чином, техніка, холодне прагматичне творіння людського лукавства, надає людині роль, яку їй іноді надавала лише релігія: роль хранителя або вартового світобудови» [Jonas 1987a: 47].

II. Математизація природи в Новий час та її наслідки

Здатність систематично створювати щось штучно – це примітна ознака, яка відрізняє *Homo sapiens* від його волохатих родичів. Причини і наслідки мають бути пов'язані, а цілі продумані. Прикладом та умовою для техніки та етики в античні часи була природа. Дія всупереч природі, на думку наших предків, не могла б зробити людину щасливою. Оскільки природа була в змозі попідкуватися про себе, вона не була об'єктом людської відповідальності. Роль людини була радше маленькою. Природа височіла над нею.

Це змінюється нині. Якщо раніше людина була ланкою природи, то тепер уже зазіхає на те, щоб бути „*maître et possesseur de la nature*“¹. Природа вже не викликає благоговіння, надалі людина їй наказує. У розмові про ставлення людини до природи Г. Йонас стверджував: «Техніка і природничі науки перетворили тих, хто підкорювався природі, у тих, хто підкорив її» [Jonas 1993a: 13]. У передмові до «Принципу відповідальності», опублікованого 35 років тому, прозвучали такі слова: «Підкорення природи, що мало на меті щастя людства, своїми надмірними успіхами, які поширюються й на природу самої людини, перетворилося на виклик людському буттю як такому» [Jonas 1984: 7].

З початком Нового часу було багато чого досліджено. Люди шукали те, що раніше ще було невідомим. Набули ваги відкриття. Наприклад, Колумб та його подорожі. Прикметною ознакою Нового часу був розквіт природничих наук. Особливу роль у цьому взаємозв'язку зіграв математичний метод: те, що існує, має бути підраховано та квантифіковано. Йонас писав: «Сучасне природознавство виникло з рішення насадити природі власну правду через активне втручання, саме через інтервенцію в об'єкт вивчення. Ця інтервенція називається «експериментом» [Jonas 1987a: 98]. Йонас звертався тут до значення експериментальних досліджень, що зросло у Новому часі. Йшлося про концентрацію уваги на аспектах, які в основному повторюються: у різних місцях, з іншими людьми. Те, що думають самі люди, у що вірять, не має значення.

Надалі технічні засоби стали потужнішими і просто краще спроектованими. Були освоєні нові світи, відкрита нова перспектива, про яку раніше не наважувалися навіть мріяти. Технічні засоби також усе частіше використовувалися для посилення наших відчуттів. У центрі уваги – те, що можна виміряти, обчислити та порівняти, відсуваючи при цьому питання якості. Те, що відчувають двоє закоханих, коли мають «метеликів у животі» і разом спостерігають за заходом сонця, складно виміряти. Таким же важким є питання сенсу та цінностей, наприклад, питання про те, чи людина, з якою ти спостерігаєш за червоно-золотавим заходом

¹ Майстром і власником природи – фр. (пер.)

сонця, годиться у партнери твого життя. Або, наприклад, коли виникає питання, що таке червоний колір, то ідеться про довжину (електромагнітних) хвиль, а не про побачене, пережите і не про значення кольору й те, що з ним пов'язано (колір любові, колір юрисдикції, попереджувальний знак небезпеки, літургійний колір мучеників і Святого Духа).

Особливим чином заявляє про себе фізика, яка бере на себе піонерну роль. Здається, що вона створена для того, щоб показувати, як практикувати науку і працювати точно й емпірично. Ставлення до інших людей та до природи не залишається при цьому не порушеним. Природа стає математизованою. Люди хочуть зазирнути до «Майстерні природи», щоб зрозуміти як вона все робить: не тільки, щоб її зімітувати, але й з метою сприяння виникненню у природі чогось такого, що вона за інших умов не створила би [Gebhardt 1994: 200]. Йшлося про те, щоб пізнати природу, дослідити її, володіти нею, схилити її до власних цілей.

Таким чином, інтелектуальний та емоційний зв'язок з природою, який люди мали до того часу, буде припинений: Усе що існує, буде віднесено або до області «фізично-кількісного» або до «особисто-якісного» [Hösle 1994: 55]. Такий феномен, як тепло, якщо звертатись до питань руху частинок, буде розглядатися за певними ознаками в одній царині. А те, як Ви або особисто я відчуваємо тепло: чи то опалення, чи вогонь у каміні чи суп, матиме при цьому іншу роль і буде віднесено до іншої царини. Як зазначає Томас Фукс, між нами та навколишнім середовищем існує несприятливий розрив: «Через те, що феномен тепла виникає від зв'язку нашого тіла і навколишнього середовища, повітря, сонця. [...] Усі ці зв'язки, які вказують нам на якісні ознаки речей буде перервано і розтлумачено інакше, як внутрішньо-фізичні стани. Фактично існують тільки рухи частинок, світлові хвилі, хімічні реакції. Звільнення світу від усіх суб'єктних антропоморфних складових сприяє появі скелету природи, який простіше буде розібрати на частини, яким простіше маніпулювати і технічно володіти» [Fuchs 2008: 19].

Немало нейронауковців і філософів наших днів мають прагнути зрозуміти, що відбувається з людьми, який досвід вони мають, коли вони отримують вимірювану констеляцію у мозку. Таким чином, наслідком новочасного поведження з природою стане скорочення рамок світоглядного сприйняття людини, що зробить її істотою дурнуватою, з мізерним мозком. Спочатку природу, а потім і людину позбавлять таких цінностей як, наприклад, відчуття та реакції. Людина і природа будуть знаходитися під контролем. Хто не хоче проґавити зв'язок із часом, той не може більше орієнтуватися на те, що у природі все повинно мати кінцеву мету.

III. Прояви життя не обмежуються епіфеноменами

Немало мислителів нашого часу переконані в тому, що прояви життя демонструють лише епіфеномени. Вони визнають картезіанський рівчак ментальних проявів життя з одного боку, та фізичних об'єктів з іншого. Сторона фізичних об'єктів цього рівчака не поєднана мостом з іншою стороною, який уможлиблював би тут будь-який вплив.

Теорія епіфеноменалізму тримається на двох опорах: перша – це переконаність у тому, що все, що існує, можна фізично сприйняти на дотик. Інша опора, на якій тримається епіфеноменалізм – це дуалістична спадщина поділу на *мозок та розум*, про яку не можна не згадати. До засновників епіфеноменалізму відносять Томаса Х. Хакслі (1825-1895), британського біолога. На його думку, ментальні прояви життя певною мірою спричинені фізичними станами. Цікавим у цій пропозиції є те, що його погляд на наші ментальні прояви насправді, в дійсності, не може мати ніякого ефекту. На думку Герхарда Рота, одного з провідних німецьких неврологів сучасності, епіфеноменалізм є «серйозним підходом до вирішення проблем редуccionізму» [Roth 1997: 293].

Якщо ми почнемо розмову з епіфеноменалістом, то він не спробує повернути нас до думки, що ментальних проявів життя взагалі не існує. Але він спробує переконати нас у тому, що ментальні прояви життя не мають значення: «Тіні не впливають ні на що! Врешті-решт вони не відіграють ніякої ролі!». Якби ми зараз спитали його, що він має на увазі, то скоріш за все отримали б таке обґрунтування: він міг би нам пояснити, що все приходить до ментальних проявів життя випадково, ніхто і ніщо не мають ніякого реального впливу. Можливо, він також міг би підштовхнути до своїх теорій за допомогою теологічних обґрунтувань, бо це досить розповсюджено серед епіфеноменалістів. Так, наприклад, автор Р. Дітріх виявляє, що наші ментальні прояви життя є особливим подарунком творця. Проте такий подарунок не лише не можна повернути, але й справді нічого не можна з цим зробити, тому що, Дітріх пояснює, ментальні прояви життя у жодному разі не можуть мати причинний ефект [Dietrich 2001: 4-11]. Якщо ми думаємо про творення так, як пропонує Р. Дітріх, тоді нам доведеться видалити з нашого словника такі терміни, як відповідальне, ліберальне планування та дії. Епіфеноменалісти твердо впевнені, що ваші та мої ідеї та наміри абсолютно нездатні спричинити будь-які зміни.

Фатально змінюється ставлення до нашого якісного досвіду, такого, як наше відчуття болю. Лікар або рятівник, якого викликають до жертви нещасного випадку, повинен сказати: «Ваш біль не має ефекту і не має функції. Ваше враження, що ваш біль чимось викликаний, є оманливим і, об'єктивно кажучи, помилковим. Як і інші психічні явища, ваш біль

на щось впливає, обманюючи вас, і, об'єктивно дивлячись, є хибним і базується лише на фундаментальних нейронних процесах! Ваше відчуття болю є ні чим іншим, як побічним ефектом ваших нейронних процесів». Цей сценарій показує, наскільки абсурдними, гносеологічно та онтологічно неправильними є припущення епіфеноменалізму.

Посмішку викликає також факт, що той самий аргумент використовується як для доведення епіфеноменалізму, так і для його заперечення. Група прихильників епіфеноменалізму припускає, що в історії розвитку людства розвивалися найкращі фізичні процеси з метою покращення переваг для виживання. Тому нам не потрібно вступати в бурхливі дискусії про ментальні прояви. Результат їхніх коментарів полягає в тому, що розумові прояви не виконують жодної функції [Edelman 2004: 89]. Розрахунок правильний: відповідна структура мозку = перевага вибору. Ментальні прояви життя в цьому рівнянні не фігурують. Вони не мають жодного значення загалом. Опоненти епіфеноменалізму не згодні з цим твердженням. Ментальні прояви життя, за їхнім припущенням, є істотними, а тому такі твердження повністю ігнорують реальність наявного живого. Було б неправильно заперечувати те, що наші ментальні прояви насправді можуть вплинути на щось [Searle 2004: 50; Popper 2002: 101; Roth 2003: 13; Zoglauer 1998: 81-84]. Таким чином, епіфеноменалістам ставлять таке питання: чи можна було б обійтися без гарної гри тіней під назвою дух або ментальний прояв життя, якби все це не мало сенсу? Ваше і моє життя навряд чи було б таким, як ми його знаємо, якби ментальні прояви життя не були його частиною.

Той факт, що душевно-ментальні прояви життя упосліджені до жалюгідного побічного ефекту, не є виправданням для заперечення подальшого їхнього дослідження. «Тому що саме тим, каже Едіт Штайн, що їх називають побічними ефектами, підтверджується, той факт, що вони не є тим самим, як фізичні процеси, і вимагають власного дослідження» [Stein 2004: 73]. Цікавим є також питання, звідки насправді епіфеноменаліст знає, що ментальні прояви життя – це епіфеномени. Що з цим «знанням»? Це «знання» власне також має бути епіфеноменом, тіньовою роботою, яка нічого не може виправити. Ганс Йонас також наводить аргумент у цьому напрямку, звертаючи увагу на логічну суперечність епіфеноменалізму [Jonas 1997: 224]. Будь-який епіфеноменаліст припустив би, що його власну теорію слід сприймати серйозно й її слід розглядати. Хороша пропозиція, яка може бути внесена до філософських дискусій. А от і пастка: за основними епіфеноменальними переконаннями, навіть найкрасивіші аргументи – це не що інше, як тіні, побічні ефекти. Суть справи полягає в тому, як аргумент може розвинути з системи, де «притаманні їм процедурні потреби не мають нічого спільного з чимось на зразок «сенсу» та «істини», що виноситься на обговорення»

[Jonas 1997: 224]. Отже, коли епіфеноменаліст відстоює свою позицію, це є хорошим аргументом проти його позиції. Епіфеноменалістична теорія призводить, як видно з роздумів Йонаса, до незадовільного самозаперечення. «Епіфеноменалізм проголошує [...] безсилля думки і, таким чином, свою нездатність бути незалежною теорією» [Jonas 1987b: 62; Seifert 1989: 82-110]. Припущення епіфеноменалізму, що матерія є достатньою умовою для ментальних проявів життя, висловлюється, не пояснюючи ні словом того, що означає у нашому розумінні матерія [Jonas 1997: 222].

Класифікувати власну позицію Йонаса не так просто. Найімовірніше ввести його філософію органічного в контекст неаристотеліанських підходів. Тож Ганс-Георг Гадамер надіслав Йонасу листа, коли було опубліковано «Принцип відповідальності» німецькою (1979 р.), де казав: «Мені стало зрозуміло, що Аристотель дійсно стає для нас все більш важливим» [Jonas 2005: 325]. Сам Йонас зізнається, що є вагомими причини класифікувати його в цьому напрямку: «Насправді, це не таке вже й погане сусідство, в яке можна потрапити» [Jonas 2005: 326]. Безумовно корисними виявляються у цьому відношенні «Повчальні листи до Лори Йонас», тобто листи, які солдат Ганс Йонас надсилав дружині під час другої світової війни. У листі від 25 лютого 1944 року зазначається: «Жива істота, що існує як певна агломерація матерії, не тотожна матеріалу, з якого вона складається, і не обмежена її ідентичністю, а є радше організованою формою, що має своє призначення і не залежить від своєї матеріальної структури тою мірою, якою вона постійно змінюється, і лише завдяки цій зміні взагалі зберігає свою власну ідентичність» [Jonas 2005: 351]. Здається, спорідненість ідей тут не лише на мовному рівні. Як і в Аристотеля, у Йонаса йдеться не лише про організм у його психофізичній цілості – також не лише про матеріальний бік чи духовність. Аристотель тут є рушійною силою, особливо у питанні про співвідношення матерії та форми, що стосується органічного життя, ступінчастої структури у царстві живих та різниці між живим та мертвим.

Те, що живе, – це не просто *res extensa*¹, матерія. «Той факт, що байдуже існування матерії вивело це з своєї утроби, свідчить про те, що в ній приховані принципи, які ми не використовуємо для асоціації з її концепцією, але які ми повинні включити в її глибоке розуміння» [Jonas 2005: 354]. Те, що живе, не просто реагує на подразники, але може відчувати себе в них. «У стимулі та в реакції, прагнучи чи тікаючи, приймаючи чи відмовляючись від нього «я» вибірково активізується відносно периферії несамостійного» [Jonas 2005: 350]. За Йонасом, «той факт, що жива істота завтра є такою ж, як сьогодні, тобто, залишається ідентичною

¹ Протяжна річ – лат. (пер.).

самій собі, є її власним невинним виконанням, результатом самоконституції та відновлення своєї форми, яка продовжує діяти» [Jonas 2005: 352]. Форма – це причина, а не наслідок самоінтегративної цілісності організму, яка є більшою, ніж проста сума його частин. Жива істота перестає існувати, коли вона стає просто незмінною. Аристотель стверджував у трактаті «Про душу», що жива істота припиняє своє існування, коли душа випаровується, коли того, що надає організму структури, організації та тривалості, уже не існує [Aristoteles 2009]. «Незалежність живої форми, – говорить Йонас у своїх повчальних листах, – насамперед проявляється в тому, що вона не має свого матеріального запасу раз і назавжди, а навпаки, обмінюється ним з навколишнім світом шляхом постійного поглинання та виведення, лишаючись сама собою» [Jonas 2005: 353].

IV. Життя

У розділі 17 своєї *монадології* Ляйбніц пише: «Уявіть собі машину, сконструйовану таким чином, щоб вона могла думати, відчувати та сприймати, а тепер уявіть її пропорційно збільшеною, щоб ви могли ввійти в неї як у млин. Коли ви заглянете всередину, ви не знайдете нічого, крім поодиноких частин, приладь, які стикаються одне з одним, але не стосуються нічого, що пояснювало б ваше сприйняття». В епоху нейронауки цю ідею можна було б сформулювати таким чином, що ми замість млина уявляємо мозок розміром XXL, у якому можна рухатися і прогулюватися. Тут ми, мабуть, могли б побачити, які сфери є активними та коли. Наші почуття, та наша свідомість не стали б зрозумілішими. За словами Йонаса: «Навіть найповніший зовнішній опис мозку аж до його найтонших структур і функцій не дозволив би запідозрити наявність свідомості, якби ми цього ще не знали з власного внутрішнього досвіду» [Jonas 1988: 15].

Ми перебуваємо в постійному контакті з природою через наше тіло. Ми дихаємо, їмо, п'ємо і метаболізуємо. Тіло – це наше середовище для пізнання природи, природа – необхідна умова, за якої ми можемо існувати як фізичні істоти. Тіло – це наша *точка зору*, умова нашого *погляду з життя*. Взаємозв'язок тілесності та жвавості наочно показують нам, що ізольованих розумових дій просто недостатньо, щоб визначати людські особи.

Через власну плоть ми відчуваємо себе живими. Моє тіло відрізняється від, наприклад, каменя своєю життєвою завершеністю, почуттями, рухами та емоціями. Камінь можна перекласти або знайти. Мені не потрібно шукати своє тіло. Між мною та ним немає посередників. Прямим свідченням існування наших тіл, каже Ганс Йонас, ми можемо назвати те, що жоден безтілесний спостерігач не міг би сказати: «Сенс самого

життя в тому, що існує егоцентрична індивідуальність, яка протиставляє себе всьому іншому світові, із суттєвою межею між тим, що всередині, та тим, що зовні» [Jonas 1997: 149]. Людське тіло – це не млин, і не футуристична машина. Машина або двигун отримують різне паливо, але «самі деталі двигуна, які уможливають рух цього потоку, не беруть у ньому участі. Машина, як самоідентична інертна система, наполягає на зміні ідентичності матеріалу, яким вона «живиться»; і вона залишається незмінною, якщо переривається постачання «палива»» [Jonas 1992: 19].

Йонас аргументує нове розуміння людей та природи. Декартовий дуалізм треба подолати, образ людини та ставлення до природи – особливо їх зневага та непропорційна експлуатація – мають бути змінені. За словами Йонаса, має йтися *про* повернення до бачення людини як частини природи. Але як це можливо?

Для нього важливо включити теорію еволюції у свої філософські роздуми, оскільки завданням філософії є розглянути все, що проявляється в думці. Розрив між людиною і природою, а також розумовими здібностями та фізичними процесами можна подолати, оскільки тут можлива більш глибока перспектива для ментальних проявів життя. Питання про те, що таке людина і природа, можна краще зрозуміти з теорії еволюції, аніж без неї. Подібності та відмінності між камінням, рослинами, тваринами та людьми можна розглядати більш диференційовано.

Завдяки молекулярно-генетичним дослідженням ми тепер знаємо, що понад 98 відсотків нашого генетичного складу ми розділяємо з шимпанзе. Це означає, що генетична відстань між людиною та шимпанзе навіть менша, ніж між близькородними видами птахів, такими як листовий співак *Fitis* та *Zilpzalp* [Diamond 1994: 10]. Відносини між людьми, шимпанзе й бонобо ще тісніші, ніж між шимпанзе й гориллами [Roth 2003: 49; Roth 2001]. (Різниця у приблизно один відсоток будівельних блоків ДНК спочатку не здається великою, але це щонайменш тридцять мільйонів нуклеотидів) [Gierer 1998: 126]. Зародження власної мови можна знайти у зелених мавп, альтруїстичної поведінки серед членів сімейства летючих мишей-листонош, було доведено ознаки геноциду серед вовків і шимпанзе, зґвалтування спостерігали у качок та орангутанів, війна та рабство широко демонструються серед мурах [Diamond 2006: 219]. Вищі тварини також здатні до короткострокового прогнозування, навіть якщо ця навичка в людини набагато більш розвинена. Почуття тварин подібні до наших, собака також лякається гучного і несподіваного галасу, як і ми. Тварини можуть, як і ми, страждати від голоду, відчувати біль, бажання, знеохоту та свої сексуальні позиви. Однак, ми не знаємо жодної мавпи, яка займається теорією відносності або пише філософські трактати. Також невідомо про жодного дельфіна, який пише вірші, чи собаку, що складає симфонії. Порівняння з тваринами одразу показує, що певні сенсорні

стимули є лише у нас, людей, і можливо, потенційно, що певні теорії та терміни залишаються когнітивно закритими для людини. «Те, що люди беруть участь у тваринному світі, та фізично належать до тваринного царства», – сказав Йонас, – «було виведено не лише за *Походженням видів* Дарвіна, але було вже відомим Аристотелю та, за словами Лінея, очевидно з людської анатомії. [...] Це визнання загального ніколи не заважало нам відрізнити людські істоти від тварин, тобто сприйняти в них трансанімальний елемент» [Jonas 1994: 34].

Як відомо, Гайдегер вважав, що між людьми і тваринами існує прірва, яку ніхто і ніщо не може подолати. Але чи не можливо співпереживати тварині певною мірою, наприклад, коли вона травмована і відчуває біль? Зв'язок спорідненості, стверджує Йонас, – справа двостороння. Якщо ми пов'язані з тваринами, вони теж пов'язані з нами. За словами Йонаса, те, що живе і може рухатися, має певну форму кваліфікованого досвіду. «Якщо людина у спорідненості з тваринами, то тварини також пов'язані з людиною, а тому, певною мірою, є носіями тієї внутрішньої сутності, якою людина, будучи найрозвиненішою зі свого роду, усвідомлює себе. [...] Принцип якісної безперервності, який припускає нескінченну множину рівнів темноти та ясності «сприйняття», став логічним доповненням до наукової генеалогії життя через еволюціонізм. У який момент у величезному діапазоні цього ряду можна буде провести обґрунтовану лінію з «нулем» внутрішньої сутності на зворотному боці, і початком-«оддиницею» на боці, зверненому до нас? Коли ще, окрім як на початку життя, можна встановити початок зародження внутрішності? Але якщо внутрішня сутність невідокремлювана від життя, тоді суто механістичне тлумачення життя, тобто тлумачення через терміни зовнішності, є недостатнім» [Jonas 1994: 17].

За словами Йонаса, розвиток живого можна розуміти як розвиток складних структур з простих попередніх етапів. Фізичне та психічне життя мають за собою спільну історію розвитку. Одне не розвинулося б без іншого. За матерією, що виникла з Великого вибуху, Йонас вбачає дар внутрішньої сутності. З самого початку матерія формувалась і реформувалась: єдність речовини та форми. «Вже та матерія, що формувалась у великому вибуху, повинна була підпорядковуватися можливості суб'єктності – затримувала внутрішній вимір, очікуючи на зовнішню космічну можливість проявити себе» [Jonas 1989: 68]. Правда, мати потенціал до внутрішньої сутності – не те саме, що насправді бути наділений внутрішньою сутністю. Йонас переймається тим, що внутрішня сутність матерії є потенційною. «Розширення наявної внутрішньої сутності до доорганічного і найпростішого, її збіг із матеріалізмом у цілому здається мені сміливою і не розкритою інформацією з нашого досвіду, яка дозволяє нам виявити або запідозрити сліди суб'єктності лише у

складі організмів високої організації» [Jonas 1989: 76]. На думку Йонаса, духовно-ментальне життя людини підпорядковується органічному. Органічне є необхідним для духовно-ментального життя людини, у тій формі, в якій ми його знаємо.

«Пізнай себе!» – багаторазово цитований напис на храмі Аполлона в Дельфах. І саме грецький філософ Сократ продовжував заохочувати своїх співгромадян думати про себе. Можна було б зрозуміти Ганса Йонаса таким чином, що він просить нас пізнати себе, щоб пізнати наші співтворіння та природу. Це означає: щоб визнати інших, я маю пізнати себе. Але я можу пізнати себе і в інших.

Прояви суб'єктності, які, як вважав Йонас, є в організмах умовою існування, повинні вимірюватися різними ступенями ясності – також поза нейронним фундаментом – у цілому царстві життя [Jonas 1988: 28]. Отже, споріднені відносини між людьми і тваринами існують і через спроможність внутрішнього досвіду. Для зовнішнього підходу науки залишається однаково недоступним моє якісне відчуття та якісне відчуття кажана.

Зараз органічне виконання може бути дуже добре вивчене, контрольоване та технічно кероване. Однак, це не дає можливості взяти під контроль тілесність та жвавість. Досвід, який ми переживаємо буквально з перших рук, дозволяє нам усвідомлювати нашу вразливість, наші обмеження та зумовленість нашого існування, а також нашу здатність бути вільними. Наші тілесні рідини, наші виділення та метаболізм також можуть нагадувати про це: камінь, планета, книга та комп'ютер не мають цих талантів. На відміну від них, одноклітинні організми вже чутливі до подразників і здійснюють метаболізм, тобто обмін речовин із своїм оточенням. Усі прояви життя (свідомі та несвідомі) можна трактувати як вираження свободи тією мірою, наскільки в обміні речовин зустрічається дещо, чого не існує в неживій реальності [Jonas 2005: 357; Jonas 1994: 12-22].

V. Відповідальність

Я вже згадував пропозицію Йонаса розглянути *свободу як лейтмотив*, який проходить через царство живого, якщо вже одноклітинні організми чутливі до подразників і беруть участь у метаболізмі, до якого не здатні мармурові колони, гори чи комп'ютери. Зрештою, вищі форми свободи виростили з цього «зародка свободи». Він характеризує людей як раціональних тварин, здатних ставити під сумнів мету власних дій і, якщо потрібно, вміти приймати те, що іноді вдається краще, а іноді гірше. Людська свобода включає формування власного життя, надання йому напрямку. Етика існує тому, що люди можуть діяти.

Аристотель виявив таке: «Там, де ми, там дія в наших руках, там і бездіяльність. Ми беремо на себе відповідальність за те, що робимо і не робимо кожного дня, і вважаємо, що це правильний вибір» [Aristoteles 2009]. Ми накладаємо відповідальність за вчинки на самих людей, що їх чинять. Якщо запитати про причини певної дії, промайне переконання, що ми також могли б поводитися інакше, ніж ми насправді поведимося. Наша свобода проявляється в тому, що ми можемо спілкуватися з іншими людьми, встановлювати та підтримувати стосунки. Свобода може реально зростати і процвітати лише у взаємодії людей. Якщо все обертається навколо моєї свободи, вони (стосунки) швидко зів'януть та помруть. До нашого вільного вибору належить і можливість піти різними шляхами. Для цього ми знову і знову встановлюємо відповідний курс (також разом з іншими). Наш життєвий шлях – це не визначена однією вулиця без розвилочок у тому чи іншому напрямку. Люди можуть озирнутися на пройдені ними стежки, а також піти абсолютно новими стежками, зробити новий старт. Як пише Ханна Арендт, *люди – це істоти початку* [Arendt 2002: 17].

Ми не тільки реагуємо на подразники, ми можемо також навести причини своїх дій. Наприклад, у сучасних дебатах Юрген Габермас підкреслює, що причини наших дій не слід плутати з (експериментально спостережуваними) фізичними умовами [Habermas 2005: 168; Habermas 2006: 15-29]. Що стосується причин, Габермас каже, що ми маємо на увазі дещо інше. На його думку, було б грубою недбалістю зменшити причини до «ретроспективно раціоналізованої ролі, з лише супроводжуваними коментарями до несвідомої, неврологічно поясненої поведінки» [Habermas 2005: 168]: «Причини не пливуть, як жирові плями, в супі свідомого життя. Скоріше, процеси судження та дії пов'язані з причинами залучених суб'єктів. Якби «наведення і прийняття причин» довелося відхилити як епіфеномен, від біологічних функцій саморозуміння суб'єктів, здатних до мови і дії, залишилося б небагато» [Habermas 2005: 168].

Не мозок, а ми беремо на себе відповідальність за те, що робимо чи не робимо. Те, що ми з вами можемо підтвердити причини, пов'язує нас з іншими людьми. «Можливо, – каже Йонас, – ми не можемо повністю уникнути такої відповідальності або подібних причин. Але якщо це так, то ми повинні проявляти надзвичайну обережність, щоб зробити це справедливо щодо своїх нащадків – таким чином, щоб їхній шанс мати справу з цією іпотекою не був знищений заздалегідь. Сенс у тому, що проникнення далеких, майбутніх та глобальних вимірів у наші повсякденні, життєво-практичні рішення – це етична новизна, яку нам доручили технології; а етична категорія, яку висуває цей новий факт, – це *відповідальність*» [Jonas 1985: 45]. У своїй книзі *«Коллапс»* Джаред Даймонд на прикладі островів Пасхи наочно показує, що довгострокової шкоди

природі завдали ще в домодерні часи [Diamond 2006: 103-153]. Але знищення життя на планеті за лічені секунди або можливість змінити її назавжди – це небачена загроза. Тому етика повинна зосереджуватися на моральному та добродієчному житті людини, а також на виживанні всього людського роду.

Слід зазначити, що наші дії можуть впливати на людей, які не можуть зайняти позицію з цього приводу: наприклад через втрату працевдатності або через те, що ще не народилися [Jonas 1984: 177]. У цьому контексті відповідальність означає, що людей, які не можуть взяти участь у дискурсі, не можна виключати [Jonas 1984: 234]. Йонас вказує, що це прямо впливає на людей, які ще не народилися. «Кожен актор, – каже Роберт Спраеманн, який аргументує схоже, – може діяти лише в тій мірі, в якій інші раніше не позбавляли його сфери дії, надмірно розширюючи свої. Без того, щоб кожне покоління розглядало себе як зв'язок у спільноті солідарності між поколіннями, із зобов'язаннями, – на Землі не буде людського життя» [Spraemann 2011: 177].

Відповідальність не ґрунтується на відносинах протилежності, це «не взаємні відносини» [Jonas 1984: 177], через що Йонас також називає дитину «первинним об'єктом відповідальності» [Jonas 1984: 234]. Коли батьки піклуються про своїх дітей, вони не питають, чого вони можуть очікувати, яка їм буде дяка, як будуть винагороджені їхні зусилля та турбота. Фізичне обличчя дитини – говорить за себе, воно закликає до відповідальності: «Подивись, і ти пізнаєш» [Jonas 1984: 236].

За словами Йонаса, відповідальність за людину стосується не лише інших людей і майбутніх поколінь, але – заради людини – також нелюдських істот і природи в цілому. Уразливість інших живих істот вказує на їхню потребу в захисті [Flannery 2011: 21]. «Соціологи кажуть, що ми «зневажаємо» майбутнє або цінуємо його менше, ніж теперішнє. Ось чому ми робимо ставку на короткострокову вигоду, навіть якщо вона є збитковою у довгостроковій перспективі» [Flannery 2011: 244]. Етика ж в свою чергу повинна стосуватися майбутнього. На думку Йонаса, наші дії повинні бути сумісними з *постійністю реального людського життя* [Jonas 1984: 36]. Ми повинні перейматися тим, що стоїть після наших занять і дій, мислення та дослідження, але що дає можливість життя та свободи: природою [Jonas 1984: 246]. Отже, питання нелюдської природи, а також вивчення біологічних аспектів власної людської природи, таким чином, можна охарактеризувати як «невідкладний дезидерат нашої культури» [Höslle 1999: 44]. Люди характеризуються здатністю брати на себе відповідальність. «Оскільки виключно людина, наскільки нам відомо, може нести відповідальність, вона також повинна нести її. Проста інтуїція показує, що існування відповідальності краще, ніж повна її відсутність. Це вигідний актив для всього світу. Це робить відповідаль-

ність обов'язком, тому що відповідальність продовжує існувати і надалі. А можливо це лише в тому випадку, коли істоти, які можуть нести відповідальність, продовжують існувати» [Jonas 1993a: 44]. Йонас стверджує, що світ не є знеціненим місцем. Існує хоча б одна цінність: наявність відповідальності [Jonas 1993: 45]. І це краще, ніж нічого. У цьому контексті Йонас знову і знову говорить про *евристику страху*: «Можливо, без серйозних попереджувальних пострілів і вже дуже болісних реакцій мученицького характеру людину не вдасться привести до тями» [Jonas 1993: 11]. Страх, очевидно, зможе досягнути того, до чого Розум не дійшов. За словами Йонаса, катастрофи можуть мати певну виховну функцію. Передбачувана небезпека постає як «компас» [Jonas 1984: 7].

Для Йонаса взяти на себе відповідальність означає також вказати на небезпеку. Він одним із перших висловив занепокоєння щодо визначення смерті мозку. У далекому 1968 році спеціальна комісія з Гарвардської медичної школи заявила, що пацієнти в комі вже не хворі, а мертві. Викнення однієї частини має сприйматися, як смерть усієї людини. Тим не менш, ці люди все ще мають низку проявів життя: від обміну речовин до загоєння ран та до здатності батьківства чи народження дитини. За словами Йонаса, мова йшла про те, що «можна було б видалити органи цих незворотних, коматозних пацієнтів у такому ж свіжому стані, як за їхнього життя» [Jonas 2005: 317]. Декартовий та фізикалістський задум про зображення машини, згідно з яким старі та несправні частини «людської машини» можуть бути викинуті й, у кращому випадку, замінені функціональними іншими виявляється тут особливо потужним. «Оголосити мертвою людину, у венах якої досі рухається кров, стало можливим лише у наш прогресивний час» [Hoff 1994: 154]. Слід зазначити, що у 2008 році – через 40 років після переосмислення діагнозу смерті – деякі вчені з Гарвардської медичної школи уточнили, що люди, з діагностованою смертю мозку, не є мертвими [Кнаур 2018: 462-480]. Тим не менш, це не привід для вилучення органів для трансплантації. У цьому контексті йшлося про «виправдане вбивство». Діагноз смерті мозку сьогодні слід розглядати, як надзвичайно сумнівний з наукових та філософських причин. За словами Йонаса, «немає більш абсолютного права [...], ніж право людини на своє тіло, і [...] ніхто не має права на орган іншої людини» [Jonas 2005: 317; Jonas 1985: 223].

Поступ Йонаса до біоетично релевантних предметних областей уможливорює багатогранну точку зору: окрім філософії та природничих наук, повинні бути також почуті голоси релігії, політики, освіти та громадськості, щоб знайти відповіді на поточні життєві питання. Для нього новий спосіб мислення в природі є основою етики в технологічну епоху. «У майбутньому, – сказав Йонас у своїй промові під час вручення премії миру, «нам усім доведеться жити під загрозою лиха, що наближається»

ся. Але усвідомлення загрози, як ми зараз її усвідомлюємо, стає парадоксальним променем надії: цей промінь не забиває голосу відповідальності. Це світло не сяє, як світло утопії, але його попередження освітлює наш шлях – разом з вірою у свободу та розум. Отже, врешті-решт, принцип відповідальності поєднується з принципом надії – вже не екзальтованою надією на земний рай, а більш скромною для мешкання світу та гуманного виживання нашого виду, на довіреній йому, безумовно, не бідній, але все-таки обмеженій Спадщині. Я хотів би зробити ставку саме на цю карту» [Jonas 1993: 102].

References

- Arendt, H. (2002). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Aristoteles. (2009). *De anima / On the soul*. Cambridge: University Press. Retrieved June 1, 2020, from <https://www.cambridge.org/core/books/aristotles-de-anima/967D62BDEE593D4737065E4A85CDFBA0> <https://doi.org/10.1017/CBO9780511551017>
- Böhler, D. (1994). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: Beck.
- Diamond, J. (1994). *Der dritte Schimpanse*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Diamond, J. (2006). *Kollaps: Warum Gesellschaften überleben oder untergehen*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Dietrich, R. (2001). Bewusstsein. Näherungslösungen für ein unlösbares Problem. In *Evangelische Aspekte*, 11 (3), 4-11.
- Edelman, G. (2004). *Das Licht des Geistes. Wie Bewusstsein entsteht*. Düsseldorf / Zürich: Walter-Verlag.
- Epping, B. (2008). Leben vom Reißbrett – ein bisschen zumindest. In *Spektrum der Wissenschaft*, 11, 82-90.
- Flannery, T. (2011). *Auf Gedeih und Verderb*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Fuchs, T. (2008). *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gierer, A. (1998). *Im Spiegel der Natur erkennen wir uns selbst*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2006). Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54 (5). doi: 10.1524/dzph.2006.54.5.669.
- Hoff, J., & In der Schmitt, J. (1994). Kritik der „Hirntod“-Konzeption. Plädoyer für ein menschenwürdiges Todeskriterium. In Hoff, J., & In der Schmitt, J. (1994). *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 153-252.
- Höfle, V. (1994). *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*. München: Beck.
- Höfle, V., & Koslowski, P., & Schenk, R. (1999). *Die Aufgaben der Philosophie heute*. Wien: Passagen-Verlag.
- Jonas, H. (1981). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Jonas, H. (1984). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1985). *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1987a). *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1987b). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1988). *Materie, Geist und Schöpfung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1989). Geist, Natur und Schöpfung. In Dürr, H.-P. & Zimmerli, H. C. (1989). *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*. Bern / München / Wien 1989, 61-77.
- Jonas, H. (1992). Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1993). *Dem bösen Ende näher*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H., Böhler, D., & Hoppe, I. (1994). *Ethik für die Zukunft*. München: C.H. Beck.
- Jonas, H. (1997). *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (2005). *Erinnerungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Knaup, M. (2012). *Leib und Seele oder mind and brain? Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- Popper, K., & Eccles, J. (2002). *Das Ich und sein Gehirn*. München / Zürich: Piper.
- Roth, G. (1997). *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Roth, G. (2003). *Aus Sicht des Gehirns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Roth, G., & Wulliamann, M. (2001). *Brain evolution and cognition*. New York: Wiley.
- Searle, J. (2004). *Freiheit und Neurobiologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Seifert, J. (1989). *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*. Darmstadt.
- Spaemann, R. (2011). *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stein, E. *Einführung in die Philosophie. (ESGA 8)*. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- Venter, C. (2020). *On the verge of creating synthetic life*. Retrieved June 1, 2020, from http://www.ted.com/talks/craig_venter_is_on_the_verge_of_creating_synthetic_life
- Venter, J. (2011). *Entschlüsselt. Mein Genom, mein Leben*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Zoglauer, T. (1998). *Geist und Gehirn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Notes

1. http://www.ted.com/talks/craig_venter_is_on_the_verge_of_creating_synthetic_life (ab Minute 15:10, eingesehen am 11. Juni 2014).
2. У розділах II та III цієї статті я посилаюся також міркування мого дослідження *Leib und Seele oder mind and brain? Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne*, Freiburg 2012: 33-37; 176-182.
3. Те, що Арістотель сприймає як вищу форму ментального прояву життя, Дарвін подає як еволюційно пізнішу форму. Ступені споріднення, які все ще розпалюють конфлікти між фундаменталістами різних релігій та еволюційними біоло-

гами в 21 столітті, для Арістотеля абсолютно безпроблемні: говорити про *scala naturae* означає вважати тваринами та людей спорідненими та знаходити місце для людини в середовищі життя. Йонас захищає «ідею багаторівневої структури, прогресивного поділу рівнів, причому кожен вищий залежить від нижчих та підтримує всі вищі в якості нижчого».

4. «Протягом наступних тридцяти років, за різними оцінками, двадцять п'ять відсотків усіх живих ссавців вимруть, а за п'ятдесят років не залишиться дев'яноста відсотків усіх великих риб, які ще живуть сьогодні».
5. Навіть якщо обов'язок людини продовжує залишатися абсолютним, він тепер включає його до природи як умови власної спадкоємності та як елемент власної екзистенційної повноти. Ми йдемо ще далі і говоримо, що нововиявлена єдність долі людини і природи також дозволяє нам знову відкрити гідність природи і зберегти її цілісність поза утилітарною.
6. Свідомством того, що це не завжди має бути так, є те, що після катастрофи на Фукусімі були введені в експлуатацію подальші атомні електростанції, в той час, як відомо, в німецькій політиці почалося переосмислення.
7. «У їхніх спалахах майбутнього, у світлі їх планетарного розмаху та людської глибини вперше виявляються етичні принципи, з яких можна вивести нові обов'язки нової влади».
8. Невдовзі по тому німецьке товариство з хірургії (Комісія з реанімації та трансплантації органів Німецького товариства з хірургії 1968 р.) та інші спеціалізовані товариства Німеччини дають схожі висновки та оцінки.
9. «Пацієнт повинен бути абсолютно впевнений, що його лікар не стане його катом і, що жодні дефініції не дають змоги коли-небудь стати ним. Його право на цю безпеку є безумовним; і його право на власне тіло з усіма його органами однаково незмінне та необхідне. Абсолютна повага до цього права не порушує жодного іншого права, тому що ніхто не має права на орган чужого тіла. Висловлюючись релігійно: Померла людина повинна бути оточена благочестям і бути захищена від експлуатації».

Marcus Knaup. A New Concept of Nature as a Foundation for Ethics: On the Relevance of Hans Jonas

The article is devoted to the bioethical reconstruction of the theoretical heritage of Hans Jonas (1903-1993) – a famous German and later American philosopher. Jonas showed that the study of ethics, namely the ethics of the living, should become an integral part of the formation of modern human, his complete education. He was one of the most fascinating thinkers of the twentieth century. He has presented groundbreaking works which are still the subject of serious discussion especially in the areas of ethics and philosophy of nature. In these publications he presents an in-depth philosophical reflection on the relationship between human beings and nature, as well as on the manner in which we approach our association with technology. Particularly in the light of possibilities presented by modern technology, Jonas was primarily interested in a new approach to the philosophy of nature as the basis, the foundation for an ethics of global responsibility. The article re-actualizes the thoughts and arguments of Jonas, which are especially relevant now, at the beginning of the XXI century. These include: the technique change the nature itself, not just human's attitude to nature; the technical sciences change a

human being, the mathematization of nature leads to a change not only in human evaluation, but also in human value; critique of epiphenomenalism for underestimating mental states and identifying the non-reducibility of living creatures to its parts; the search for the potential of subjectivity in the realm of living creatures as a whole; reliance on the principle of responsibility as a way to ensure a future humanity as guaranteed, albeit limited in its capabilities. Educating a person on the basis of the principle of responsibility opens the possibility to take into account the interests of future generations and all living creatures, understanding that every person always was, is and will be a part of realm of these creatures. The philosophy of nature as such whole realm creates the preconditions and foundations for the ethics of responsibility as a postconventional universalist ethics. A new way of thinking in nature is the basis of ethics in the technological age: in addition to philosophy and science, the voices of religion, politics, education and the public sphere must also be heard to find answers to current life questions.

Keywords: *Hans Jonas, Bioethics, nature, modern technology, life, epiphenomenalism, responsibility.*

Маркус Кнауп Новое мышление природы как основание этики: Актуальность Ганса Йонаса

Статья посвящена биоэтической реконструкции теоретического наследия Ганса Йонаса (1903-1993) – известного немецкого, а впоследствии и американского философа. Йонас показал, что изучение этики, а именно этики живого, должно стать неотъемлемой частью становления современного человека, его полноценного образования. Он был одним из самых выдающихся умов двадцатого века, о чем свидетельствуют его комплексные новаторские работы, которые до сих пор вызывают серьезные дискуссии, особенно в сфере этики и натурфилософии. В этих публикациях он представляет глубокие философские размышления об отношениях между человеческими индивидами и природой, а также того, как мы относимся к нашей взаимодействиям с технологиями. В частности, в свете возможностей, представленных современными технологиями, Йонас прежде всего интересовался новым подходом к философии природы как основанию этики глобальной ответственности. В статье реактуализованы мысли и аргументы Йонаса, которые особенно важны сейчас, в начале XXI века. К таковым относятся: изменение техникой самой природы, а не только отношения человека к природе; изменение техническими науками самого человека, математизация природы приводит к изменению не только оценки человека, но и его ценности; критика эпифеноменализма за недооценку ментальных состояний и выявление нередуцируемости живого к его частям; поиски потенциала субъектности в области живого как целого; опора на принцип ответственности как путь к обеспечению гарантированного, хотя и ограниченного в возможностях будущего человечества. Воспитание человека на основе принципа ответственности открывает возможность учесть интересы будущих поколений и всего живого, частью чего всегда был, есть и будет каждый человек. Фи-

лософия природы как живого целого создает предпосылки и основания для этики ответственности как постконвенциональной универсалистской этики. Новый способ мышления в природе является основанием этики в технологическую эпоху: кроме философии и естественных наук, должны быть также услышаны голоса религии, политики, образования и общественности, чтобы найти ответы на текущие жизненные вопросы.

Ключевые слова: Ганс Йонас, биоэтика, природа, современные технологии, жизнь, эпифеноменализм, ответственность.

Маркус Кнау, доцент кафедри філософії II: Практична філософія, факультет гуманітарних та соціальних наук, Інститут філософії Хагенського заочного університету, Німеччина.

Marcus.Knaup@fernuni-hagen.de

Ганна Губенко, кандидат філософських наук, доцентка кафедри громадського здоров'я медичного інституту Сумського державного університету; голова ГО «Біоетика».

E-mail: hanna.hubenko@gmail.com

bioethics.ngo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3621-1577>.

Галина Ярмолівич, аспірантка кафедри німецької філології факультету романо-германської філології Одеського національного університету імені І.І. Мечникова.

E-mail: g.i.iarmolovych@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1599-4306>

Dr. Marcus Knaup, FernUniversität in Hagen, Faculty of Humanities and Social Sciences, Institute of Philosophy, Chair Philosophy II, Practical Philosophy.

Marcus.Knaup@fernuni-hagen.de

Hanna Hubenko, Ph.D., Associate Professor of the Department of Public Health of the Medical Institute, Sumy State University; The Founder&Head of «Bioethics» NGO.

E-mail: hanna.hubenko@gmail.com

bioethics.ngo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3621-1577>.

Galyna Iarmolovych, Postgraduate Student at Department of German Philology of Faculty of Romance and Germanic Philology of Odessa I.I. Mechnikov National University.

E-mail: g.i.iarmolovych@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1599-4306>