

Отримана 28.09.2024

Прорецензована: 08.10.2024

Прийнята до друку: 07.11.2024

Електронна адреса: elisabeth_borysenko@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-55-60

Борисенко Єлизавета. Відповідальність: повернення відчуженої природи і майбутнє людського буття. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 55–60.

УДК 504.03:174

Єлизавета Борисенко

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: ПОВЕРНЕННЯ ВІДЧУЖЕНОЇ ПРИРОДИ І МАЙБУТНЄ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Екологічна криза сьогодні стала чи не найбільш обговорюваною темою на всесвітніх самітах та наукових конференціях. Екологічна катастрофа тепер є не примарною загрозою майбутнього, а чітко окресленим діагнозом, який уже почав себе проявляти. Саме тому важливим стає виявлення причин цієї кризи, спровокованої руйнівними діями людини. Зокрема, слід розглянути ставлення людини до природи з позиції етики. Довгий час люди сприймали природу лише як засіб задоволення потреб. Таке ставлення відчутно посилюється з розвитком технологій, який виявився вкрай руйнівним для довкілля. Тому в наш час слід розглянути природу не як об'єкт, а як рівноцінний суб'єкт, що є важливою частиною не лише теперішнього, а, головне, майбутнього спільного життєвого світу. Однак причина байдужого ставлення людини до природи криється якраз у відчуженні. У процесі виробництва відчуженою для робітника стає не лише його власна праця, а й сировина, тобто природні ресурси – і відчужена природа сприймається людиною як щось зовнішнє й далеке. Саме тому природу легко використовувати задля досягнення поставленої мети. Відтак відчужується як зовнішня, так і внутрішня природа людини, про що свідчить, наприклад, індустрія пластичної хірургії, коли тіло є лише предметом для маніпуляцій. Однак відчуження природи має загрозливий наслідок не лише для довкілля, а й для людської свободи. Наприклад, письменник-фантаст О. Гакслі у своєму найвідомішому творі «Який чудовий світ новий!» змоделивав світ, у якому природа повністю підкорена наукою та технологіями, однак виявляється, що з підкоренням людської природи зникає і людська свобода. Схожих висновків доходить і філософ Ю. Габермас, який пише, що у майбутньому генна інженерія зможе позбавляти навіть ще не народжену людину свободи вибору. Тож важливим є повернення відчуженої природи до людини. І тут слушним вирішенням є етика відповідальності, запропонована К.-О. Апелем та розвинута його послідовниками. Заснована на його комунікативній філософії, яка передбачає сприйняття природи як суб'єкта, вона виявляється тим методом, що здатен допомогти людині знову возз'єднатися зі світом природи.

Ключові слова: екологічна криза, відповідальність, відчуження, природа, К.-О. Апель.

Yelyzaveta Borysenko

RESPONSIBILITY: THE RETURN OF ALIENATED NATURE AND THE FUTURE OF HUMAN EXISTENCE

Today, the ecological crisis has become the most discussed topic at world summits and scientific conferences. Environmental catastrophe is now not an ephemeral threat of the future, but a clearly defined diagnosis that has already begun to become noticeable. That is why it is important to identify the causes of the ecological crisis provoked by destructive human actions. In particular, one should consider the attitude of human to nature in terms of ethics. For a long time, nature was perceived by people only as something external and only as a means of satisfying needs. This attitude became especially noticeable with the growing development of technology. And as a result, they turned out to be destructive for the environment. Therefore, in our time, nature should be considered not as an object, but as an equal subject, which is an important part not only of the present, but, most importantly, of the future common life world. However, the reason for a human's indifferent attitude to nature lies in alienation. In the process of production, not only the worker's own labor, but also raw materials, i.e. natural materials, become alienated to him. Even more, the worker's own body is also alienated, becoming only a tool. Therefore, alienated nature is perceived by a person as something external and distant. That is why it is easy to use nature to achieve the goal. Thus, both the external and internal nature of a person is alienated. This is evidenced, for example, by the industry of plastic surgery, for which the body is only an object for manipulation. However, the alienation of nature has threatening consequences not only for the environment, but also for human freedom. For example, the science fiction writer A. Huxley in his most famous book «Brave new world» modeled a world in which nature is completely subjugated by science and technology. However, in this world it turns out that with the subjugation of human nature, human freedom also disappeared. Philosopher Ju. Habermas reaches similar conclusions. He writes that in the future, genetic engineering will be able to deprive even an unborn person of freedom of choice. Therefore, it is important to return the alienated nature to person. In this case, a good solution is the ethics of responsibility proposed by K.-O. Apel and developed by his followers. Based on his communicative philosophy, which means considering nature as a subject, it proves to be a method capable of helping man to re-accept and reconnect with the natural world.

Keywords: ecological crisis, responsibility, alienation, nature, K.-O. Apel.

Екологічні проблеми вже давно стали не просто примарною та віддаленою перспективою, а цілком нагальними та злободенними. Нині вчені з усіх країн не лише вибудовують прогнози щодо погіршення екології у майбутньому, але й уже сьогодні констатують їх. Забруднення світового океану, забруднення повітря та інші руйнівні наслідки людської діяльності вже зараз виливаються у глобальному потеплінні, погіршенні якості повітря тощо. З часом, становище лише погіршуватиметься, адже підготовлений ООН перший за сім років звіт щодо клімату (2021 рік)¹ проголошує людству невтішні прогнози, адже на даний момент, через людську діяльність, Землі загрожує підвищення темпів глобального потепління та значне підняття рівня Світового океану.

Усе це є руйнівними наслідками того, що людина довгий час ставилася і нині продовжує ставитися до природи як до засобу для досягнення своїх цілей. У ході модернізації природа опинилася відчуженою від людини, яка почала відмовляти собі у будь-якому зв'язку з нею. Людина почала відноситися інструментально не лише до довкілля, але й до усього природного у собі – свого тіла. Відчуження природи призвело до того, що людина не задумувалася про наслідки своєї діяльності над нею. Відтак, лише відчуття відповідальності зможе повернути людині відчуття єдності з природою. Якщо природа перестане сприйматися як засіб, а як необхідний елемент життєсвіту, його довкілля, добробут якого необхідно враховувати, то, таким чином, вона припинить бути лише зовнішньою чужою та незрозумілою силою.

Таким чином, виникає гостра потреба в універсальній відповідальності. Її необхідність проголошує, зокрема, К.-О. Апел. Подібні думки ми також зустрічаємо у роботах К.-М. Маєра-Абіха, Д. Бюлера, Л. Ловеллі, А. Єрмоленка та інших. Згадані мислителі розвивають концепт відповідальності у дусі етики дискурсу. До того ж питання екології стають уже питаннями саме етики, адже «... знати про екологічний кризовий стан можна тільки тоді, коли ми його у змозі відрізнити від екологічного некризового стану, а це вже проблематика, пов'язана зі сферою ідеального, належного та нормативного, тобто з етикою» [4, с.213].

Поняття відповідальності є загалом досить важливим для усієї етики дискурсу. Тому одним з філософів, чії міркування повпливали на її творців, однозначно можна вважати Г. Йонаса й, зокрема, слід відзначити його фундаментальну працю «Етика відповідальності». Він одним з перших наголосив на тому, що у зв'язку із розширенням технічних можливостей людства розширюється також сфера втручання у природу, що має далекоглядні наслідки. Г. Йонас закликає перейти від етики, базованої на антропоцентризмі до етики, яка би враховувала і світ природи. Відтак, етика дискурсу переймається проблемами спільної відповідальності за майбутнє.

Беручи до уваги розмірковування Йонаса, К.-О. Апел також говорить про те, що «... ми повинні зняти всі види антропологічного суб'єктивізму на користь орієнтацій на привабливу телеологію або на не менш привабливу цінність буття чи природи» [2, с. 428]. Німецький філософ твердить, що уся попередня філософія не брала до уваги і не проблематизувала стосунки людини та природи. Лише у ХХ столітті філософи почали цікавитися цими питаннями. Серед них є і Апел, який пропонує розвивати етику спільної відповідальності на засадах етики дискурсу. Її основою є суб'єкт-співсуб'єктне відношення, яке Апел пропонує розповсюдити і на відносини людини та природи, відкинувши модерну оптику бачення природи як об'єкту для людських маніпуляцій. З одного боку, в умовах сучасності людство здатне до глобальної співвідповідальності, адже кожна людина має розумітися як член «спільноти мовленнєвого порозуміння та співпраці» [2, с. 421]. З іншого боку – сама природа має розглядатися як ще один учасник глобальної комунікації, інтереси та добробут якої необхідно враховувати.

Етику відповідальності потрібно розвивати та імплементувати, адже, як говорять як Г. Йонас та К.-О. Апел, наслідки людської діяльності стають непередбачуваними та загрозливими для природи. У цьому контексті варто згадати твердження Д. Бюлера, який наголошує: «Годинниковий механізм пекельної машини тікає, тимчасом як ми продовжуємо жити, начебто так і треба, чинимо як представники західної технічної цивілізації – за що кожний із нас відповідальний» [3, с.26] та закликає до розширення сфери відповідальності. Окрім цього, інший мислитель, який торкається цієї ж проблематики, Л. Ловеллі зазначає, що «концепція людської гідності, ...орієнтована на раціональність, не означає, що лише людей слід вважати гідними морального розгляду» [16, с. 96]. Іншими словами, ми маємо враховувати те, що «... ми не єдині істоти, здатні жити цінним або хорошим життям: навіть

¹ IPCC Sixth Assessment Report, <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/#SPM>

якщо ми вважаємо, що ми єдині живі істоти, які мають добро і цінність, це не заважає нам приписувати іншим живим істотам здатність жити тим, що ми називаємо добрим або цінним життям» [16, с. 96]. Таким чином, на її думку, етика дискурсу має великий потенціал у вирішенні цієї проблеми.

Подібні проблеми розглядаються К.-М. Маєром-Абіхом у праці «Повстання на захист природи». Філософ стверджує, що «...усі речі і всі живі істоти мають свою самоцінність не в їхній окремішності, а в *природному цілому*. У самому центрі стоїть не окрема річ або жива істота, не вид, а *природа в цілому*, і це має значення для всіх них, а не тільки для людей» [8, с. 106]. Відтак, пройшовши через егоцентризм (відповідальність лише за себе), непотизм (відповідальність за рід), націоналізм (відповідальність за націю), антропоцентризм (відповідальність за людство), мамалізм (відповідальність за вищих тварин), біоцентризм (відповідальність за живих істот), людство повинне прийти до фізіоцентризму (відповідальність за світ в цілому). Це є надзвичайно важливим особливо тепер, коли ми бачимо, що катастрофічні наслідки діяльності людини торкнулися уже атмосфери.

Такий хід подій не могли передбачити філософи доби модерну для яких природа була лише об'єктом спостережень та маніпуляцій. Таке ставлення до неї продовжується і зараз. Природа сприймається людиною як ціннісно-нейтральна завдяки невпинному поступу природознавства, озброєного цілераціональним мисленням: «...наука саме з рішучістю своєї правоти, на яку здатна тільки теорія, відмовляє нам у тому, щоб вважати природу чимось самодостатнім, вона редукує природу до індивідуальних визначень – закономірності й випадковості, а не розглядає як самоціль» [6, с. 23]. У світі починає панувати наука та цілераціональне знання, що зводить природу до певного механізму, який лиш потрібно прорахувати. Однак, згодом, як зауважує Д. Бьолер, «...common sense, донауковий людський розсуд, уже не в змозі впоратися в світі, створеному наукою» [3, с. 31]. Така ситуація виникає тому, що хоч ми і маємо наукове, технічне знання, однак нам бракує етики, яка би урегулювала наші стосунки з природою.

Подібні думки висловлюють також М. Горкгаймер і Т. Адорно, які говорять про те, що у результаті поступу Просвітництва природа перетворюється у «всього лиш об'єктивність». На думку франкфуртських філософів, Просвітництво, з одного боку розширюючи людське панування, з іншого – призводить до відчуження людини над об'єктом свого панування (що, перш за все, стосується природи). Людина починає усвідомлювати себе як *alter deus* (Д. Бьолер), або ж квазі-Бог (А. Єрмоленко). Таким чином, природа сприймається лише як матеріал для подальших маніпуляцій. Таким чином, людина сама редукує себе з *homo sapiens* до *homo faber*, а, відтак і до *homo oeconomicus* (А. Єрмоленко): «... діяльність постає найважливішою характеристикою людини, а економічна діяльність – її сутністю. Засадничим відношенням людини до світу (зокрема й до природи) стає економічне відношення» [5, с. 105]. Відтак, економіка постає відділеною від екології, оскільки світ природи починає сприйматися лише як доквілля, з якого має черпати ресурси *homo oeconomicus*. В результаті цього, відчуження від природи є неминучим.

Уже у К. Маркса у «Філософсько-економічних рукописах 1844 року» ми можемо знайти підтвердження моменту відчуження від природи, яке пов'язане з відчуженням праці, оскільки «Родова сутність людини – як природа, так і її духовне родове надбання – перетворюється в чужу для неї сутність, у засіб для підтримання її індивідуального існування. Відчужена праця відчужує від людини її власне тіло, як і природу поза нею, як і її духовну сутність. її людську сутність» [7]. З одного боку сама природа сприймається робітником лише як зовнішній матеріал для виготовлення продуктів його праці, що також стають для нього зовнішніми. З іншого, робітник сам не усвідомлює себе як частина цього зовнішнього та чужого світу природи.

Окрім відчуження зовнішнього світу природи, людина починає відділяти і усе природне у собі. З'являється проблема дуалізму душі і тіла (відома, зокрема у філософії тілесності як *Mind-body problem*). Людина зосереджується на рефлексії над своїм внутрішнім, душевним світом, відкидаючи своє тіло як щось зовнішнє. У сучасних умовах це виливається у те, що тіло тепер також сприймається як матеріал для маніпуляцій, про що свідчить, наприклад, розвиток сфери пластичної хірургії. Тепер тіло можна повністю переробити під «потреби» душі. Причому, йдеться тепер не лише про естетичне вдосконалення, але й, наприклад, операції по зміні статі.

У своєму прагненні підкорити своє природне начало принципу раціональності, людина навіть відрікається від своїх природних інстинктів. Як показав Г. Маркузе, вона пригнічує їх в угоду цивілізації: «людиноподібна тварина перетворюється на людину, тільки зазнавши фундаментальної трансформації своєї природи, що позначилося не тільки на цілях потягів, а й на їхніх «цінностях», тобто на

принципах, які керують досягненням цілей»[9, с.31]. Людина повинна ставити перед собою цілком раціональні цілі, віддаляючи себе від задоволення своїх природних потреб. Подібно мислять також М. Горкгаймер і Т. Адорно, говорячи, що все буржуазне Просвітництво єдине у вимозі тверезості, почуття реальності, правильної оцінки співвідношення сил, а бажання не сміє бути батьком думки [14]. Людське прагнення підкорити усе природне, що є незрозумілим чи навіть загрозливим, владі розуму у результаті, згідно з франкфуртськими філософами, призводить до влади людини над людиною. Розум Просвітництва – це інструментальний розум, методи, поняття та концепції якого зовсім не були інструментами визволення, а, радше, виявилися інструментами панування. Більш того, це панування над людиною, а не над природою. Тобто, відчуження природи загрожує ще й людській свободі. Протягом історії людство на прикладах СРСР та нацистської Німеччини мало нагоду у цьому переконатися. Тоталітарна держава, фактично, опановувала людську природу.

У наші дні технології розвинулися уже настільки, що людський ембріон можна піддавати певним медичним маніпуляціям, зокрема на генному рівні. Як зазначає Маєр-Абіх «тепер цим «ніщо інше, як» вважають гени, що визначають людську спадковість, і тому все життя постає нічим іншим, як боротьбою за збереження гена, а організм – нічим іншим як машиною для його виживання» [8, с. 51]. Поки що, це лише виявлення та запобігання спадковим хворобам, однак, як прогнозують вчені, у майбутньому потенційні батьків самі зможуть обирати не лише стать дитини, але й, завдяки втручанням медиків, певні схильності та уподобання.

Детальніше про цю проблему можна знайти у книзі Ю. Габермаса «Майбутнє людської природи», який розмірковує над цією проблемою з позицій етики. Він порушує важливе питання – втрата свободи. Якщо Горкгаймер і Адорно говорять про втрату свободи вже народжених автономних індивідів, то Габермас йде далі та говорить про абсолютну втрату свободи ще не народженої людини. Саме уявлення про автономного людського індивіда підважується за умов генетичного втручання. Виникає закономірне питання: чи змінює технізація людської природи саморозуміння з позицій етики виду таким чином, що ми вже більше не здатні розуміти себе як етично вільні і морально рівні, які орієнтуються на норми та основні принципи істот? [13]. Фактично, у майбутньому людина «з пробірки» буде позбавлена навіть елементарної свободи вибору свого життєвого шляху. Спонтанність та свобода вибору є настільки важливими, що деякі філософи (наприклад, екзистенціалісти) вважали її фундаментальною і визначальною характеристикою людського буття. Саме тому, втрата такої можливості призведе до ґрунтовних зсувів у розумінні сутності людини.

Читаючи «Майбутнє людської природи» одразу пригадується відома антиутопія О. Гакслі «Який чудовий світ новий!». Твір починається з опису «фабрики» по відтворюванню людей. Інженери та лаборанти ретельно відбирають ембріони, а потім програмують їх та визначають ким вони мають бути. «Спільність, ідентичність, стабільність» – головні гасла такої держави. Чи варто зазначити, що ця держава – тоталітарна? До того ж, такі продукovanі однотипні люди якнайкраще підходять під опис маси, яка, як добре показала Г. Арндт, є лояльною до тоталітарного режиму. Твір Гакслі поки що сприймається як творча фантазія та перебільшення. Однак, потрібно зауважити, що на прикладі його твору ми можемо побачити наскільки загрозливим може бути втручання у людську природу. Відповідальність за майбутнє – це не лише відповідальність за фізичний стан доквілля, але й також за майбутнє становище людини як автономного раціонального індивіда.

Повернення відчуженої природи, таким чином, є важливим задля збереження свободи людського індивіда. Це є можливим з етикою відповідальності, запропонованою К.-О. Апелем. Така етика базується на його комунікативній теорії, що накладає відбиток на розуміння відповідальності. Слідуючи за Апелем, Є. Буддеберг пише, що «...нести відповідальність означає передусім брати участь у громадських, комунікативних процесах з іншими» [12, с. 9]. Ще одним наслідком впливу комунікативної теорії є те, що етика відповідальності Апеля вимагає враховувати природу як рівного собі співрозмовника. Будучи учасниками дискурсу ми намагаємося знайти спільний консенсус, який задовольняв би усіх. Для цього ми шукаємо спільні точки дотику та намагаємося сприйняти та врахувати позицію кожного іншого учасника. Таким чином, ми і знаходимо щось спільне та на основі цього вибудовуємо консенсус. Відтак, звертаючись до природи, людина почне шукати природне, перш за все, у собі. А, відтак, і усвідомлювати себе як частина природного світу, а не його повелитель.

Отже, настав час універсальної відповідальності, про яку пише К.-О. Апель. Тому, великий подив викликає у нього те, що тоді, коли люди мають можливість згуртуватися, та разом вирішувати нагальні проблеми, виникає тенденція відсторонюватися одне від одного. Наприклад, Апель не розуміє, чому

в наш час виникають такі егоцентристські етики, як наприклад, етика автентичності Ч. Тейлора чи етика «турботи про себе» М. Фуко. Також Апелю заперечує повну смерть етики у розумінні Ліотара.

Саме віддалення людей одне від одного є ще однією проблемою впровадження етики відповідальності. Нині, як зазначає Рене фон Шомберг, відбувається звуження сфери відповідальності: «...відповідальність більше ототожнюється з роллю, ніж з особою, що ускладнює відповідальну організацію професійних завдань і водночас значно зменшує технічні професійні етичні зобов'язання – лояльність до організацій стала старомодним поняттям» [17, с. 155]. Тобто поки що така відповідальність є все ще відповідальністю правителя та підлеглого, адже асоціюється з професійною роллю.

Важливим моментом відповідальності у термінах Апеля є саме її універсальність. Аналізуючи етику Апеля, А. Єрмоленко зазначає, що «...в умовах глобальної людської кризи Апелю шукає відповідь на відоме питання Канта «Що я маю робити?» перефразовуючи його на запитання “Що ми маємо робити?”» [15, с. 250]. Тож як зазначає Є. Мулярчук: «...покликання на захист природи як дієва відповідь на актуальні екологічні загрози і виклики, має і може бути реалізованим у соціальному вимірі життя людини, стосується не лише збереження живої і неживої природи, а й екологічної справедливості щодо громад. Ентузіазм окремих активістів недостатній, щоб змінити дійсність. Покликання до захисту природи стосується відповідальності усіх людей» [10, с. 134-135]. Тому лише спільний діалог та зусилля усього людства здатні змінити ситуацію. Такий діалог, також, повинен сприяти розвитку прийняття іншого учасника дискурсу як рівного собі такого ж автономного індивіда з власними особливостями та бекграундом.

Американський філософ П. Сінгер у своїй революційній книзі «Визволення тварин» показав, що суперечки довкола проблеми рівності, так чи інакше торкалися порівняння людини та тварини, особливо, коли йшла мова про права жінок чи рабів. Зрозуміло, що, зрештою, люди здобували свої права якраз тому, що доводили свою вищість над тваринами. Відбувалося це й не в останню чергу завдяки тому, що раніше пригноблені й відкинуті особи тепер включалися у порядок денний як рівноправні його учасники, інтереси яких тепер починали враховувати. Наприклад, з розширенням жіночих прав починає розвиватися феміністична філософія, яка починає розвивати уявлення про жінку. Тепер, як пише Сінгер, настав час звернути увагу на права тварин, які вони самі не можуть відстояти. Однак, це не означає, що вони є значно примітивнішими за людей: «притримуючись уявлень про світ тварин як криваву бійню, ми ігноруємо те, що у тварин складне соціальне життя, що вони розрізняють одне одного та вважають представників свого виду особистостями» [11, с. 340]. Відтак, людині варто не забувати, що вона є лише одним з представників тваринного світу. Її перевага є лише у тому, що вона може розглядати усіх тварин як рівних природних співмешканців та мінімізувати свій вплив на їх добробут. Зрештою, це є однією з стадій морального удосконалення людства – біоцентризм, що передбачена К.-М. Масром-Абіхом.

Підсумовуючи, варто зазначити, що етика відповідальності у варіанті, запропонованому Апелем, повинна повернути людині відчужену від неї у ході раціоналізації природу. По-перше, людина повинна усвідомити, що екологічна криза стосується перш за все неї самої, адже природа є її довкіллям та запорукою існування людського роду. По-друге, відчуження природи необхідно призводить до втрати свободи. Тому, відповідальність за майбутнє людської природи – це відповідальність за збереження свободи індивіда. Врешті, універсальна відповідальність за добробут усього світу природи – це довершена стадія морального людського розвитку.

Література:

1. Апелю К.-О. *Дискурсивна етика як політична етика відповідальності в ситуації сучасного світу* / Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ: Лібра, 1999. С. 395-412.
2. Апелю К.-О. *Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці* / Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ: Лібра, 1999. С. 413-455.
3. Бьолер Д. *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу*. Передмова Гюнтера Альтнера. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. Київ: Стилос, 2014. 157 с.
4. Єрмоленко А. М. *Дискурс. Комунікація. Моральність*. Київ: Наукова думка, 2021. 437 с.
5. Єрмоленко А. *Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи: монографія*. Київ: Лібра, 2010. 416 с.
6. Йонас Г. *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*. Перекл. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка, післямова А. Єрмоленка. Київ: Лібра, 2001. 400 с.

7. Карл Маркс і Фрідріх Енгельс. *З ранніх творів*. Київ: Видавництво політичної літератури України, 1973. С. 483-597.
8. Маєр-Абіх К. М. *Повстання на захист природи. Від доповіді до спільносвіту*. Перекл. А. Єрмоленко; ред.: В. Єрмоленко. Київ: Лібра, 2004. 193 с.
9. Маркузе Г. *Структура інстинктів і суспільство: Філософське дослідження вчення Зигмунда Фрейда*. пер. О. Юдін. Київ: Ніка-Центр, 2015. 248 с.
10. Мулярчук Є. Закликання до захисту природи: екологічна етика і практика. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. № 1. С. 127-138.
11. Сінгер П. *Визволення тварин*. пер. з англ. Катерина Гуменюк. Київ: Пабулум, 2019. 456 с.
12. Buddeberg, E. *Responsibility to protect as discursive co-responsibility? Global Responsibility from a Discourse-Ethical Perspective*. *Revista Ética Y Discurso*. 2021. 6, 1-18. URL: <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/486>
13. Habermas Ju. *The Future of Human Nature*. trans. William Rehg, Max Pensky & Hella Beister, Cambridge: Polity Press, 2003. 136 p.
14. Horkheimer M. Adorno T. W. *Dialectic of Enlightenment*. Ed. by G.S. Noerr. Translated by E. Jephcott. Stanford, California: Stanford University Press. 2002. 305 p.
15. Yermolenko A. Karl-Otto Apel's discourse ethics as applied ethics of responsibility for ukrainian society. *Topologik*. 2019. Issue 24. p. 248-256.
16. Lovelli L. Why be moral? On the ultimate ground and the ultimate sense of the "moral point of view" (with and beyond Apel). *Topologik*. 2020. Issue 26. P. 89-96.
17. Schomberg von Rene. In Memory of Karl-Otto Apel: the challenge of a universalistic ethics of co-responsibility. *Topologik*. 2020. Issue 26. p. 153-164.