УДК: 130.2:316

Карась А. Ф.

ІДЕЯ ВІЛЬНОЇ ЛЮДИНИ ЯК ІДЕЯ РОЗВИТКУ ЕМПАТІЇ

У статті досліджуються особливості парадигмальних змін в підході до природи людини, обумовлені сучасними глобальними викликами і науковим розвитком знань, зокрема в ділянці нейробіології. Ідея вільної людини, натомість концепту «природа людини», стосується наголосу на процесуальному характері формування самості й суб'єктивності особи, що обумовлюється семіотичним контекстом культурно-комунікативних взаємодій і стосується потреб раціонального мислення й альтруїстичної поведінки, з одного боку, та їхнього чуттєво-емоційного супроводу, – з іншого. Цей «супровід» спостерігається в феноменах егоїзму та безкорисливості, але має своєю основою еволюційно обумовлену потребу у співчутті та емпатії. Ідея вільної особи стосується процесу персоналізації людської неповторності в ході якого людина усвідомлює себе як «відкритий проект» для здійснення здібностей і талантів через співчутливо-етичне визначення щодо Іншого, яке проявляється в здатності до емпатії.

Ключові слова: ідея людини, свобода, самоздійснення, егоїзм, альтруїзм, емпатія, дзеркальні нейрони, суб'єктивність, персоналізація.

Karas A.

THE IDEA OF FREE PERSON AS THE IDEA OF EMPATHY

This article explores the features of a paradigm shift in the approach to human nature caused by current global challenges and scientific development of knowledge particularly in the field of neuroscience. The idea of free person, instead of the concept of "human nature" refers to emphasis on the procedural nature of the selfhood and subjectivity formation and driven by semiotic context of cultural and communicative interactions that concerns of rational thinking and altruistic behavior, on the one hand, and their sensory and emotional support, - on the other. This "support" is observed in the phenomena of egoism and unselfishness and has its basis in evolution due to the need for compassion and empathy. The idea of a free person relates to personalization process of human uniqueness. During this process human understands itself as "Open Project" for the implementation abilities and talents through compassion and ethical definition relative to the others, which manifests itself in the ability for empathy.

Keywords: the idea of person, freedom, self-realization, egoism, altruism, empathy, mirror neurons, subjectivity, personalization

Сучасні соціальні дослідження перспектив мирного цивілізаційного поступу людства спираються принаймні на три ключові тези: а) громадянське суспільство є визначальним стосовно політичної організації і державного менеджменту, б) створення передумов для росту соціального капіталу й базованого на його ресурсах в) потенціалу сталого розвитку залишається єдиним адекватним підходом до усунення наслідків екологічної кризи й нерівномірного розподілу багатства в світі. Ключовим моментом формування громадянського стану, соціального капіталу і сталого розвитку є визнання й соціяльне та політичне виборювання індивідуальної свободи людини як базової вартості Західного цивілізаційного розвитку. Додамо лишень, що в другій половині XX століття, коли індивідуальна свобода стала доконаним фактом Західного типу культури й соціально-політичних систем, вкрай актуальною є проблема пов'язання свободи з саморегульованою особистою й колективною відповідальністю. Пошуки відповіді на окреслену проблему в тій або іншій формі знайдемо фактично в усіх напрямах філософії XX століття. Найдетальніше проблематика свободи-відповідальності осмислена в контекстах екзистенціалізму, прагматизму, персоналізму, релігійної філософії й комунікативної, або/і практичної філософії. Вагомі дослідження в аспекті феномену альтруїзму і «свободи волі» за останні 30 років запропоновані представниками аналітичної філософії. У пропонованій статті хочу привернути увагу до того факту, що всі без винятку питання щодо індивідуальної свободи, становища «вільної людини» та умов відповідальності – стосуються витлумачення природи людини. Навіть якщо автор певного тексту чи дослідження не висловлюється відкрито щодо свого розуміння людини, останнє присутнє в них імпліцитно. Тобто, міркування про свободу й відповідальність є водночас міркуваннями про природу людини й, зокрема, про природу її «*суб'єктивності*» і *самості* в аспектах егоїзму, альтруїзму й емпатії. За останні два десятиліття завдяки відкриттю «дзеркальних нейронів» значно поглибилися дискусії щодо феноменів емпатії та «свободи волі». Причому, якщо аргументи стосовно першої мають позитивний характер, то стосовно другої – негативний, аж повного заперечення існування свободи волі й самого концепту як семантично порожнього.

Не вдаючись в детальний огляд концептуальних підходів та відмінностей між ними, – це може бути завданням для монографічного дослідження, – у пропонованій статті маю за мету проаналізувати зв'язок між природою людини й можливостями культурно-цивілізаційного здійснення емпатії. Ключова теза полягає в тому, що емпатія, як чинник міжлюдських стосунків, має водночас генетичне (індивідуальне) і суспільне (видове) обумовлення; це означає, що емпатія притаманна для активного *здійснення* людської природи з часу її народження й стосується (раціональних і нераціональних) потреб *суспільного* життя. Оскільки цивілізаційний розвиток людини полягає зокрема в конституюванні свободи як міри її розкріпачення й розбудови суб'єктивності та зростання індивідуального самоусвідомлення, по новому актуалізується питання зв'язку цього процесу з такими сторонами нашого життя, як співчуття, альтруїзм і емпатія.

Тематизація емпатичних спонук людської поведінки має тісний зв'язок з альтруїстичними мотивами активності, дослідження яких проводиться тривалий час і губиться в минулому філософії й етичних теорій. Знаковою була праця Т. Наґеля «Можливість альтруїзму» [1], опублікована 1970 р. в США. Він обґрунтовував, що

природа альтруїзму випливає з потреби раціонально діяти, яка притаманна для людини так само, як потреба раціонально мислити. Відповідно, на протилежному полісі перебуває ірраціональне мислення й егоїстична настанова в діях. У свою чергу, егоїзм нерозривно пов'язувався з користю, або точніше – з корисливістю. Згідно з концепцією Т. Наґеля, альтруїзм визнається невід'ємною, базовою, властивістю природи людини щодо здійснення раціональної поведінки між членами суспільства: альтруїзм – це не жертовне самозречення, але добровільна дія на основі уважності до інтересів інших людей без прихованих мотивів [1, 37]. При цьому альтруїстична настанова поведінки не є тотожною до повсякденної розсудливості. Остання може бути проявом як звичайного егоїзму, так і здорового глузду, або ж *самозацікавлення* [1]. Альтруїзм є протилежним власне до егоїзму, але не до «самозацікавлення» чи користі. Немає підстав протиставляти альтруїзм і самозацікавлення. Останнє є проявом людської суб'єктивності й не передбачає обов'язкового нехтування інтересами інших. Егоїзм за визначенням стосується нехтування інтересами інших [2, 192]. Це також означає, що альтруїстична поведінка не є протилежною до вигоди і користі; навпаки, вона з ними пов'язана й, можливо, навіть їх обумовлює. Важливим моментом альтруїстичної поведінки, є усвідомлюваність дії, розуміння її спрямування. Альтруїзм є проявленням чогось дуже істотного в людині – він стосується процесу конструювання людської суб'єктивності й *самості особи* загалом в сенсі запиту людини про саму себе: запиту про те, якою людиною я хочу бути, водночас усвідомлюючи, що самого прагнення бути вільною людиною не є достатньо для відповіді не це питання. Пошук відповіді на запит свідомості можливий якщо «природа людини» іманентно «налаштована» на позитивну відповідь і може розгортатися в напрямку конструювання не просто альтруїстичних спонук з потреби раціональної суспільної поведінки, але й конституювання індивідуальної емпатії, обумовленої в тому числі біологічно.

В цьому сенсі «природа людини» є радше «відкритим проектом» її персонального здійснення, або *персоналізації особи*, чинниками чого виступає не тільки раціональний розум, але й «розум тілесний», пов'язаний з розвитком чуттєво-емоційної сфери людського життя. Персоналізація відбувається в тісному зв'язку із соціалізацією індивіда, «вписуванням» суб'єктивності в систему культурних і соціальних цінностей і норм. Проте візьмемо до уваги, що цінності й норми соціально-культурного середовища генеруються не самі по собі, а через осіб та комунікативну мережу їхніх відносин, тобто вони генеруються в процесі персоналізації.

Здійснення «проекту людини» передбачає підходити до цього процесу передусім з погляду «утіленого розуму» й розуму суб'єктивного, а не, як традиційно заведено, – з погляду розуму об'єктивного й «розутіленого» чи безтілесного. Дослідження людського буття з погляду об'єктивного розуму парадоксальним чином, з одного боку, редукуються до відношення між свідомістю і мозком, а з іншого, ментальні процеси редукуються до фізичних і матеріальних. Якщо б справа полягала в тотожності між ментальним і фізичним, то феномен творчої уяви, як найпотужнішого чинника суспільного розвитку, повинен залежати винятково від хімічних процесів у мозку. Наприклад, в такий спосіб, що «зранку випив – і цілий день вільний». Проте чинники віртуальної реальності, до якої належить творча уява, не редукується

[1] Цей термін є штучним для української мови, проте підстави для його застосування знаходжу в тому, щоб розмежувати концепти «егоїзм» та «самозацікавлення» й тим зберегти англомовну денотацію термінів «*egoism*» і «*selfinterest*», які не є тотожними в сучасному філософському дискурсі.

ні до фізичної реальності, яка існує незалежно від людини, ні до чуттєво-емоційної реальності, як частини її самості. Топікою віртуальної реальності є *знакова система*, як автономний видовий операційний інструментарій, засобами якого суб'єктивний світ особи зв'язується з фізичним довкіллям і культурним середовищем.

Це означає, що знакова система людини не редукується ні до мозку з його фізіологією й хімічними процесами, ні до зовнішнього від істоти фізичного світу, ні до стану свідомості чи притомності. Знакова система є умовою референтності між істотою, фізичним світом і культурним середовищем її перебування. Але вона також є передумовою впливу на суб'єктивний світ особи і на її прагматичні настанови. Більше того, знаємо, що вербальна мова, слово людини має силу впливати на іншого й має силу спричиняти великі зрушення. Одначе, якщо філософія несе силу слова, тоді не всі види філософування з необхідності будуть добрими для людськості. З цього приводу Пітер Кемп у вступному слові до XXII Світового конгресу філософії (Сеул, 2008 р.) наголосив, що «філософування ніколи не буває повністю нейтральним. Ми, філософи, несемо відповідальність за те, яким чином речі пов'язані зі словами. … Буває дуже спокусливим для певної групи підкидати харч для масових суджень, навертаючись до найгіршої частини нашої самості. І ця частина нашої самості формується не лише нашими егоїстичними спонуками, вона також конституюється тим, що Томонобу Імамічі назвав "*нозистичними*" спонуками, тобто егоїзмом множини (від латинського "nos" ми), або груповим егоїзмом, який розводить людство на окремі позиції і розглядає кожного як потенційних ворогів, що належать до іноземців, до різних груп, до різних націй чи різних культур» [3, 9].

Властиво, здійснення «проекту людини» відбувається в ногу з розгортанням тих семіотичних засобів, які обумовлюють віртуальну реальність і відповідне культурно-комунікативне середовище. Альтруїзм і емпатія проявляються в останньому як його цивілізаційні чинники й засоби людяності (в традиційній мові – засоби одухотворення). Таким чином, охоплюючи «природу людини» процесуально, як «здійснення життєвого проекту» й *персоналізацію* (або здійснення долі), а не «сталo», як незмінну даність, доцільно семантично деконструювати термін «природа людини» на термін «ідея особи»[4]. Це означає, по перше, що не існує «фундаментальної», незмінної природи людини, а по друге, – не існує людини, позбавленої культурного, соціального й комунікативного впливу. Про це Яель Тамір пише так: «Сьогодні майже загальним є погляд, що ані цілком ситуативне пояснення «національної особистості», ані ліберальне пояснення особистості як апріорно вільної від будь-яких прив'язаностей не відображає адекватно людську природу. Це спонукає до того, щоб у дослідженні обрати середню позицію, здатну поєднати у собі як націоналістичний погляд, у відповідності з яким індивіди неминуче є витворами тієї культури, до якої належать, так і ліберальний, згідно з яким індивіди є творцями власних способів життя» [4, 368].

У сучасних соціальних дослідженнях і гуманітаристиці спостерігаємо думки, що під впливом глобалізації Західний світ вступає в епоху послаблення громадянської свідомості й активних політичних зв'язків. Атомізований індивід постмодерного суспільства та симулякри його самоздійснення часто посідають місце громадянина з його нормами відповідальності не тільки за власне благополуччя. Дедалі тривожніше лунають думки про спрощення «соціальних зв'язків» і маргіналізацію культурних норм, пов'язаних з визнанням творчого покликання людини. Вказана тенденція обертається прагненням пошуку надкомпенсації в сфері культурних відмінностей і різноманітностей, що під впливом політичних інтересів і групового

егоїзму набирають дедалі більшої диференціації, яка часто видається самоцінною й здобуває нормативне юридичне визнання.

Водночас, тенденція ослаблення політичних націй в Західній цивілізації веде до перегляду прийнятих метафізичних та ідеологічних доктрин і поглядів. Парадоксальність ситуації в тому, що сучасний європейський суспільний лад, який виник внаслідок розгортання ідеї індивідуальної свободи та її культурного, соціального й політичного здійснення, навряд чи вимагає від громадян захищати цей лад ціною власного життя й набутої приватної свободи. Очевидно, йдеться про нову культурну й гуманітарну інтенцію, яку варто вітати. Адже громадянство різних культурних і національно-політичних організацій виявляє спільну раціональну настанову до мирного співіснування і в цьому можемо відзначити корисну тенденцію зростання альтруїстичних настанов поведінки на збереження життя в його широкому екологічному сенсі. Проте в середовищі сусідніх культур не зменшується кількість людей, здатних іти на самогубство і знищувати інших заради власної уяви про свободу, про «праведне життя», про метафізичну відповідальність за долю людства чи про єдино правильний соціальний устрій. Немало політиків на найвищих державних посадах прагнуть всіляко побільшувати ресурси агресивного патріотизму народу, підбурюючи групові егоїстичні інстинкти заохоченням до зверхності над представниками інакших культур. Для цього їм доводиться жертвувати добробутом суспільства й тримати народ в пастці соціально-економічного знедолення, щоб підтримувати належний рівень політичної й повсякденної ворожнечі й агресивності, які водночас служать передумовою легітимності влади. Хоча немає сумніву в тому, що мирне життя людства є його найбільшою цінністю й передумовою вільного розвитку кожного.

З першого погляду, на рівні зовнішнього емпіричного спостереження фіксуються зміни в політичних, економічних, соціальних, культурних і цивілізаційних аспектах дійсності – це експліцитний підхід до оцінки подій та людської природи. Але в центрі соціальних трансформацій перебуває особа зі своїми життєвими цінностями: світоглядними, релігійними, культурними й просто повсякденними. Зовнішні суспільні зміни пов’язані з трансформацією внутрішнього суб’єктивного світу людини й стосуються її свободи, автентичності, ідентичності і відповідальності. Тому експліцитний підхід до аналізу цивілізаційних трансформацій має врівноважуватися імпліцитним. Це означає, що *суб’єктивність* буття людини, її індивідуальна й колективна *культури* набувають особливої ваги, а прагнення свободи й оновлюваної ідентичності стають найважливішими чинниками сучасної суспільно-політичної динаміки в її публічних і приватних проявах. Дослідження останнього часу переконливо показують, що культура значно більше впливає на формування зокрема демократичних інститутів, аніж це вважалося ще зовсім недавно [5, 126].

Виявлення, свідоме чи несвідоме, індивідуальної, групової, культурної й політичної свобод та пов’язаної з її сенсами ідентичності призводило і призводить до суперечностей і конфліктів. Це дає підстави багатьом дослідникам і політикам визнавати основою ворожнечі між державами не економічні та ідеологічні причини, а передусім культурні, цивілізаційні і психологічні. Наприклад, тривалий час у філософії панувала тенденція вважати, що людина згідно зі своєю природою спонукана діяти егоїстично навіть тоді, коли її активність позитивно впливає на суспільні відносини; така ситуація визначалася терміном «розумного егоїзму». Хоча ще І. Кант намагався підважити теоретичні основи «егоїстичної природи» через концепт «категоричного імперативу», проте він залишався в контексті есенціального витлумачення людини. Новий підхід складався під впливом філософської антропології й особливо

– екзистенціалізму. Згідно з духом останнього, людина визнається неповторною й нерозривно пов'язується зі свободою, яка здобувається через самоздійснення.

Ґрунтовні підстави для переусвідомлення причин людського егоїзму на сучасному етапі розвитку наукового знання одержуємо завдяки аналітичній та етичній інтерпретації феномену «дзеркальних нейронів». Їх відкриття (Giacomo Rizzolatti, 1996) генерувало численні філософські праці стосовно висвітлення природи емпатії. Воно стосується також переусвідомлення джерел і суті альтруїзму щодо його зв'язку з емпатією. Нагадаю, Т. Наґель вважав, що людина діє помірковано й альтруїстично не тому, що вона має конкретне в часі й ситуації *бажання* досягти задуманого, але тому, що вона здатна діяти помірковано й альтруїстично. Тобто людина здатна до альтруїстичної дії не з чуттєвих мотивів і навіть не через співчуття, але з розумових: альтруїстична дія базово закорінена в людській природі, пов'язаній з розумом. В окресленому підході Т. Наґеля спостерігаємо прагнення відійти від властивого для класичної філософії розмежування чуттєвої й раціональної сфер людського світосприймання. Водночас Т. Наґель не підтримує властиву тогочасній аналітичній філософії тенденцію редукціонізму розуму до тілесності, зберігаючи місце для автономного статусу свідомості. Одначе він надає перевагу терміну «альтруїзм» перед терміном «емпатія», оскільки остання стосується передусім чуттєвої сфери життя й людського повсякдення, де раціональна дія є тільки частиною відносин, більша ж частина яких викликана діями позараціональними й ірраціональними. Цей підхід також проявляє себе філософською традицією полярно диференціювати альтруїзм (емпатію) і егоїзм, тобто мислити, що називається, «діалектично», через протилежності як суперечності. Справа визначення альтруїзму чи егоїзму стосується аксіологічних координат і має етичне значення. Ми надаємо певній дії значення егоїстичної або ні, в залежності від оцінки її впливу на іншу людину чи суспільне явище.

Після падіння комуністичного Радянського Союзу й під впливом глобальних викликів особливою силою, здатною об'єднувати і роз'єднувати, виявилася культура та пов'язана з нею символічно-комунікативна організація віртуальної реальності. Семіотичне проникнення до суб'єктивності і мислення використовується в політичних технологіях й ідеологічних протистояннях. Сучасна людина опинилася перед небезпекою поглинання її розуму й світогляду маніпулятивними ресурсами захоплення й утримування влади. З особливою гостротою це спостерігається в тому посткомуністичному просторі, який не належить до Європейського Союзу, та в країнах з диктаторськими режимами. Очевидно, що влада, утримувана нечесними технологіями, не може нести людині повноту її вільного самоздійснення. Навпаки, нечесна корумпована влада з метою власного самозбереження всіляко вдається до наклепу, образ та приниження щодо своїх опонентів. Семіотично-віртуальний простір спільного життя (культура) перетворюється на «засіб егоїстичної чи нозистичної зброї» в руках соціально-політичної групи. З цього приводу С. Гантінґтон, міркуючи про чинники зміни світового порядку, вважав, що «для народів, які шукають власну ідентичність і наново відкривають етнічні корені, *наявність ворогів є визначальною*» (курсив мій – А.К.), а найнебезпечніші культурні конфлікти виникають на «лініях розлому між цивілізаціями»[6, 11]. Так, натомість здійснення і побільшання свободи людини, вимальовується нова есхатологічна перспектива блукання між «своїми» та «чужими».

Проте, на мій погляд, такий підхід в оцінюванні причин ворожості імпліковані редукцією «природи людини» до егоїстичних мотивів поведінки, як базових, або сутнісних. Названий автор фактично стверджує, що «етнічне коріння» є синонімом «егоїстичних мотивів» і, навпаки, зречення етнічного чи культурного коріння,

очевидно має викликати альтруїстичні дії. Проте прискіпливим оком часто можна помітити, що особи, які вербально визнають перевагу універсальних цінностей над цінностями локально-культурними й етнічними, здатні поводитися напрочуд ворожо й жорстоко навіть щодо елементарного визнання права людини на свободу і гідність. Достатньо пригадати практику радянських комуністів, значу частину серед яких складали особи, які зреклися не тільки своєї етнічної культури, але й цивілізованої, за їхніми переконаннями, буржуазної, поведінки. Причому, вони вибирали зречення під впливом на позір раціональних аргументів стосовно всезагального щастя всіх трудящих; але ніяк не можна знехтувати тим, що на практиці «зреченці від етнічного коріння», до пори до часу, істотно покращували своє матеріальне становище – тобто тут ніяк не можна уникнути думки про мотиви егоїстичні, як справжні. Доктринально замислений пролетарський альтруїзм на практиці виявився врай рафінованим егоїзмом тих, хто його сповідував і здійснював політику партійного патерналізму над особою, позбавленою індивідуальної (приватної) свободи, перетворюючи її на прохача-клієнта держави-опікуна.

Чи означає це, що нейтралізувати суперечності ворожнечі можна лише через нейтралізацію національної й культурної ідентичностей, яка є наслідком «неправильного» здійснення свободи людини? Саме таким шляхом пропонували рухатися марксистська теорія і комуністична практика, оголосивши зразком «прогресивної» ідентичності пролетаріат, члени якого є найвільнішими з вільних, оскільки не мають «ні власності, ні батьківщини». Насправді виявилося, що свобода від етнічної, національної й релігійної ідентичностей пролетаріату зовсім не стала гарантією миру. Рівно навпаки, марксистська метафізика зречення приватної й національної ідентичностей привела до численних людських жертв, трагічної примусової асиміляції й тоталітарного облаштування суспільного життя. Пам’ятаймо, що культурна спадщина комуністичного тоталітаризму в колишніх республіках СРСР тримається великою мірою на семіотиці радянської ідентичні, ворожій не тільки до національного самовизначення, але й до модернізації соціально-культурного розвитку. Про це пишу як свідок важкого й драматичного шляху до громадянського суспільства й національної організації життя в Україні.

Важливо взяти до уваги особливості суспільної трансформації в нових незалежних державах, які виникли після розпаду СССР. Зокрема населення Російської Федерації та частково України й інших республік (ймовірно, через приблизно однаковий раціон харчування й обсяг сірої речовини) продовжує добровільно перебувати під ментальним впливом комуністичних та колоніальних ідеологічних уявлень про людину та її соціальну роль.

Отже, існує обґрунтований сумнів у тому, що шлях до свободи й доброзичливості через «пошуки культурної ідентичності» з необхідністю веде до створення «образу ворога». Зауважимо, що культурна ідентичність формувалася й може формуватися довкола різних аксіологічних настанов і метафізичних чи філософських дискурсів. Проте навіть пошук «етнічного коріння» не є апріорі передумовою пошуку ворога, оскільки не є достатньою підставою егоїстичних мотивів. Небезпека криється тоді, коли культурно-етнічна ідентичність приймається за самоціль політичної діяльності держави й обмежується нею, не піднімаючись до ідентичності громадянської.

Прагнення свободи, через усвідомлюється її довкола уяви про символічного *ворога*, не є єдиним варіантом формування культурно-національної й політичної ідентичності; вона має свої особливі історичні, соціальні, метафізичні та дискурсивно-епістемні передумови. До останніх, наприклад, належить розуміння природи

людини в контексті *антропоцентризму* та з погляду теоретичного визнання переважаючими егоїстичних і матеріалістичних мотивів поведінки. Фактично, тут йдеться про культурні й дискурсивно-етичні настанови на «*цінності виживання*», натомість «*цінностям самоздійснення*»[2]. Приклади масової поведінки людей під час українського Голодомору дають яскраві свідчення девіантних дій, викликаних «цінностями виживання», а також альтруїстичної поведінки, спонуканої «розумним співчуттям». Нагадаємо, що свого часу Т. Гобс також пояснював джерела суспільної ворожнечі егоїстичною природою людини і вважав її наслідком прагнення природної (вродженої) свободи.

Зазначу, що «контекст антропоцентризму», як зредукований варіант антропологічного підходу до світу, задається метафізичною *теорією* і формується під впливом відповідного освітнього дискурсу з його настановами на секулярне соціальне середовище[3]. Однак поряд із секулярним, існує й позасекулярний простір *соціального уявлення*. Чарльз Тейлор привертає увагу до важливої відмінності між соціальним уявленням і соціальною теорією. Щодо першого, то йдеться про «спосіб, в який звичайні люди «уявляють» їхнє соціальне середовище, а це часто не висловлюється в теоретичних термінах, а здійснюється в образах, оповідях, легендах тощо. (…) Соціальне уявлення лежить в основі того спільного розуміння, яке уможливлює спільні практики й спільно прийнятий сенс легітимності» [7, 171-172]. У пропонованому тексті проблема вільної особи й відповідної до неї ідентичності усвідомлюється саме в аспекті взаємодії соціального уявлення з теоретичними філософськими візіями.

Прийняття антропоцентричної метафізичної парадигми реальності, особливо з настановою на «цінності виживання» засобами опанування природи, спонукає до зростання недовіри до людини й стає передумовою відповідної політичної й соціальної інженерії. Окреслений підхід обумовлює міркування, що вихід зі стану ворожнечі й егоїзму між людьми, етносами, націями, культурами й цивілізаціями – до стану миру, лежить в площині винятково зовнішнього, політичного обмеження індивідуальної свободи. Відповідальність особи за власні дії в даному разі перекладається на її державно-правове обмеження. Але чи справді, якщо політично обмежити право, наприклад, на етнічну й національну ідентифікацію та соціальну мобільність, то людина перетвориться в добродія? Маркс, Ленін і Сталін вважали, що коли усунути свободу на приватну власність і заблокувати чи обмежити свободу національної ідентичності, людина-егоїст перетвориться в добродія. Однак добродія не вийшло, натомість людській співчутливості прийшла метафізична ненависть до уявного класового ворога й буржуазного світу, чи не головним аксіологічним виміром якого було формування громадянського ґатунку цінностей і відносин.

Існує правда людської природи, якою не можемо знехтувати. У протилежному разі це призводить до погіршення життя й зменшення в ньому свободи. Проблема залишається в тому, що сучасні еліти й державні лідери переважно проводять політику людського розвитку, засновану на ідейній платформі, що походить з 18-19 століть: йдеться про просвітницьке розуміння природи людини та про деякі найпопулярніші теорії другої половини XIX, початку XX століть. Скажімо, Дж. Локк не погоджувався з Гобсом в тому, що ворожнеча є природним станом людського

[2] Про такі два типи культурної орієнтації йдеться в дослідженнях Р. Інглгарта, зокрема, в цитованому раніше: Рональд Інглхарт. Культура и демократия.

[3] Варто взяти до уваги редукцію антропологічного підходу до *антропоцентризму* в українському академічному педагогічному і філософському середовищах. У 2012 році тодішній Президент В. Янукович публічно оголосив державну програму гуманітарної політики як таку, що «заснована на парадигмі антропоцентризму».

суспільства, але вважав, що дитина народжується як «чиста дошка», її свідомість починає формуватися під впливом праці й власності. Адам Сміт визначив матеріальні інтереси й потреби головними для розвитку дитини, хоча в «Теорії морального чуття» він писав, що «любов добродійства (чесноти) є найбільш шляхетною й пристрасною в людській натурі». З нею ж він пов'язував, як і більшість його сучасників, прагнення бути позитивно оціненим і *визнаним* іншими. Проте під впливом контекстуальності культури й етики раннього періоду нагромадження капіталів це базове прагнення людини також трактується крізь призму її егоїстичної суті з корекцією на залучення функції розуму – пропонується прийняти «розумний егоїзм». Джеремі Бентам вважав, що дитина народжується з потребами задоволення й комфорту, які формують її утилітарні інтереси як головні. З. Фройд переконував, що дитина народжена для задоволення своїх інстинктів, які сконцентровані в сексуальній енергії лібідо, а чуттєва насолода – еволюційна мета життя. Виходило, що егоїзм – це не тільки інстинктивна потреба, але й джерело еволюційного розвитку. Здавалося, що популярні метафізичні концепції остаточно з'ясували егоїстичну сутність людської природи як єдиного мотиватора поведінки; з цього випливало, що людині, суть якої в тому, щоб приховувати свої справжні мотиви, в принципі довіряти не можна. Отже, сенс урядування має походити з того, щоб стримувати зовнішніми від індивіда засобами його неправедні вроджені спонуки й жадання. Це є типовою орієнтацією для прийняття політичних рішень, які пропонуються в умовах знедоленого суспільного життя з його «цінностями виживання». Іншими словами, закладаються метафізичні й політичні принципи нехтування так званою «негативною свободою» на користь «позитивної», або, як у марксизмі, заради «родової свободи». Індивідуальна свобода в цьому контексті вважається такою, що потурає егоїстичній суті людини й вивільняє її недобру, приховану природу. Ідея вільної людини редукується до ідеї вродженого егоїзму й людської підступності. Вказаний редукціонізм набуває свого повного втілення лише в концепції радикального матеріалізму. У християнській теології людина визнавалася гріховною і в цьому – егоїстичною, тілесно недосконалою й невільною. Проте від Бога людині дарований дух і свобода волі. Вони здатні позбавити індивіда егоїзму через віру й любов, які належать власне до людської природи.

У намаганні змінити природу людини найдальше зайшов марксизм. Спочатку його засновники звели людину до «сукупності суспільних відносин», вичленили серед них відносини власності як головні і запропонували заборонити й ліквідувати приватну власність, або ж право на свободу приватної власності, в переконанні, що таким чином виникне «нова», «комуністична людина». Вона стурбована винятково позитивною свободою й може її здійснювати лише в контексті спільної *колективної* дії. Для цієї мети насильство держави над людиною одержувало повну легітимацію з боку комуністичної влади. Це й сьогодні яскраво підтверджується підневільним станом людини в доктринально комуністичній Північній Кореї.

Однак причини людської ворожнечі не визначаються вродженою програмою життя, тобто генетично. Якби так було насправді, то треба думати, що життя вже давно було б знищене на рівні кровожерних тварин і людина не мала б шансу навіть з'явитися на світ. Ворожість інтенціюється, переважно, двома джерелами: а) нестачами чи голодом (у сенсі Джона Локка) та б) семіотичними настановами самої культури й конгруентними з ними комунікативними суспільними відносинами. Знову ж таки, йдеться про «цінності виживання» або «цінності самоздійснення». До того ж, голод сам по собі не завжди є джерелом ворожості: відомо, що особи різної культури в стані крайнього голоду вибирають різні моделі поведінки. Це додатково вказує на

те, що природа людського блага стосується культурної і метафізичної дійсності, а економічний розвиток і соціальний прогрес тісно пов'язаний з культурою певного типу. Ворожнеча, як і егоїстичні спонуки поведінки, викликаються передусім нестачею безпеки, життєвої енергії, загрозами, які щоденно виникають перед людиною й змушують її жити не задля творчого покликання й визнання, а *виживати* всупереч ворожому середовищу, що складається з індивідів, які так само позбавлені *соціальної* можливості для здійснення творчого *культурного* потенціалу.

Чим бідніше суспільство, тим менше підстав має людина для проявлення солідарного співчуття. Голод, як відомо, не сприяє масовому добродійству чи доброму гумору, не спонукає до інстинктивної усмішки перед Іншим. Серед нестатків, ворожнечі й підозрюваності, – гримаси стають поважно-настороженими, неприступними, а суспільне мовлення (комунікація) навантажується брутальною лексикою, яка найдоступніше концептуалізує ворожі почуття. Причини глобальної економічної кризи лежать глибше, аніж в самій економічно-фінансовій активності суспільства. Вони стосуються культури й комунікативної сфери життя, де люди обмінюються не тільки інформацією і знаннями, але й ідеями, символами, емоціями, чуттями, естетичними смаками, концептами й цінностями. Якщо первинні жадання тварини завершуються оволодінням нею жаданого об'єкта, то жадання людини є опосередковані: людина не завжди робить щось лише заради того, щоб фізично насититися чи одержати тілесне задоволення. Вона також робить вчинки, які приносять задоволення від *усвідомлення*, що інший від її вчинків одержує задоволення. Це процес *творчості*, дарунку, в якому розкривається таїна людської природи. Суть її полягає в тому, що в нашому людському світі, у світі культури, все, чим людина користується, стало наслідком застосування чиєїсь праці і здібностей, наслідком з'явлення на люди того, що природа сама по собі нам не дає. Процес з'явлення речей і цінностей від людини є її творчим дарунком для Інших в результаті чого приходять емоції радості, а не просто задоволення. Ще в давнину Демокріт переконував, що радість носить субстанційний характер, тоді як задоволення тільки атрибутивний. Простір культури – це передусім простір здійснення здібностей і талантів, або сфера креативності. Там, де ця сфера занепадає, соціальне життя охоплює стагнація і розпад. Прив'язаність людини до культури стосується нашої неусвідомленої прив'язанності до цінностей самотворення. Хоча на практиці, в силу історичних, соціальних та інших обставин, така прив'язаність може перебувати в межах консервації цінностей виживання. Виживання – це орієнтація на матеріальні цінності, тоді, як самоздійснення – на «постматеріальні цінності» з достатньо високим ступенем *міжособової довіри*, на якість життя, а не просто на фізичну безпеку[5, 111]. В настанові на самовизначення через здійснення суб'єктивного світу особи іманентно розгортається альтруїстичний мотив, пов'язаний з розумінням вагомості *раціональної* дії. Його моментами є свідомість і знання, або семіотично-епістемна умова. На еволюційно-біологічному рівні цей мотив пов'язаний зі спрагою життя й когнітивно проявляється як здатність до *розуміння* в сумісності зі здатністю до *співчуття*. А цьому сенсі співчуття, як феномен чуттєво-емоційної сфери людини, під дією розширення семіотично-комунікативного контексту *розуміння*, надається до конструктивних змін: наприклад, людина, яка в силу обставин набула байдужого чи навіть ворожого ставлення до травин, може його цілком змінити на протилежне – співчутливе. Тобто, виявити здатність до безкорисливої емпатії й стати вільною від власної ворожості принаймні до тварин. Це підтверджує міркування К. Гірца про те, що не існує ніякої людської природи незалежної від культури, або семіотичного середовища, в якому вона живе. Люди є

«недосконалими або незавершеними тваринами, які доповнюють і завершують себе в культурі – і не в культурі взагалі, але в дуже особливій її формі» [8, 49].

У наведеній раніше праці натомість концепту «природа людини», Я. Тамір розвиває *ідею особи,* в якій поєднується поняття особистої автономії з належністю до спільноти. Це означає, що «не існує індивіда, вільного від будь- якого контексту, і що він може бути вільним лише в межах певного контексту» [4, 379]. Це також означає, що природа людини не може зводитися до інтересів виживання чи меркантильної вигоди як єдиних в її бутті.

Як істота суспільна й біологічна, людина несе в собі «програму» підтримки життя в рамках спільноти, окремим свідченням чого є поведінка жінки-матері, складність якої не може бути описана лише мовою індивідуального егоїзму. Людина – це відкритий проект до світу з «програмою» відновлювання не тільки власного роду, але й життя як такого. В ньому присутня «еволюційна програма», яка тисячоліттями забезпечує тривалість життя чинниками, не цілком усвідомлюваними й збагненими розумом, проте ми усвідомлюємо, що вони спрямовані на підтримку Іншого, як головну передумову власного виживання. Концепт «ідеї людини» виводить розуміння життя поза звужені матеріалістичні рамки дарвінівської парадигми, яка ввібрала в себе риси світогляду XIX століття, вважаючи головною пружиною еволюції конкурентну боротьбу за виживання, в якій перемагає сильніший. Ця парадигма була ідеологічною й спиралася на дві базові опори: економічну – через поширення конкуренції вільного ринку, й ментальну, через поширення діалектичного розуміння реальності, типовим проявом якого стали теорії діалектики Ґ. Ґеґеля й антагоністичної боротьби за виживання К. Маркса.

Сьогодні звертаємося до усвідомлення життя, спираючись, зокрема, на комунікативне й семіотичне витлумачення розуму й свідомості, яке полягає в тому, що всі наші людські емоційні реакції й форми розуміння та інтерпретації реальності взаємообумовлені комунікативними особливостями селекціонування інформації та її концепційного (поняттєве) перетворення в спільний семантичний простір мови і мовлення.

В усі історичні часи людська природа тісно пов’язана з тим комунікативним середовищем, яке створюється за допомогою певних знаків, символів і кодів, що опосереднюють сприйняття реальності. Відповідно, вихід суспільства з дихотомічної світоглядної (картезіанської) парадигми, притаманної для доби Модерну, веде не просто до переусвідомлення ключових мотивів суспільної поведінки людини, але й до їхньої реальної трансформації. Сучасна комунікативна революція засновується на індивідуалізації життя, з одного боку, й на індивідуалізації інформаційного споживання – з іншого. Коли ще недавно комунікація спиралася на централізовані джерела інформації, – кілька ключових компаній, державна освіта, державне телебачення, державне радіо тощо, – то тепер інформаційні потоки завдяки вільному доступу до Інтернету селекціонуються самими споживачами. Поліпшуючи умови суспільного життя й змінюючи комунікативні основи його забезпечення, вільна від голоду людина еволюціонує (змінюється) в тому, що стосується її смаків та емоційних пріоритетів й свідомо прагне надати своєму життю нового спрямування. В сучасній ідеї людини найважливішим стає запит на доброзичливе, толерантне й співчутливе ставлення до іншого. Цей запит може здійснюватися лише через участь у спільноті та через суспільні форми ідентифікації з цінностями самовизначення й самоздійснення. Таким чином, поглиблення індивідуальної свободи веде також до поглиблення міри суспільної співчутливості як центральної ознаки сучасного комунікативного розуму.

Це спостереження підтверджується дослідженнями в ділянці нейробіології, зокрема встановленням факту існування так званих «дзеркальних нейронів». Йдеться про те, що коли ми, наприклад, спостерігаємо такі емоційні стани, як біль, страждання, агресію, сміх, плач тощо, то в мозку спостерігача їх супроводжує нейронна реакція того самого типу, якби ці емоції висловлювали ми самі. Очевидно, маємо справу зі сприйняттям знаків-індексів, якими конкретні емоційні стани однієї людини транслюються до іншої. Ці знаки безпосередньо впливають на вегетативний стан організму іншого й викликають неконтрольовану свідомістю реакцію людського тіла. На основі цього відкриття стверджується, що в людському мозку за його еволюційний період збільшилася біологічна схильність не до агресії, утилітаризму й самозацикленого задоволення, а навпаки, – до соціабельності й співробітництва, до сприйняття чужих переживань і досвіду, як свого власного. «Людські істоти не є лихими від народження, внутрішньо егоїстичними й матеріалістичними, а є цілком інакшої природи – емпатичної – а всі ці порухи, які вважалися первинними: агресивність, насильство, егоїстична поведінка, користолюбство, – фактично, є вторинними порухами, що випливають з репресії або заперечення наших базових інстинктів» [9, 18]. Виходить, що первинним рушієм нашого організму є активність емпатії, або співчутливості. Це також вказує на те, що наша людська тілесно-духовна суб'єктивність (самість) послідовно змінюється (завдяки механізму *парезії* [10]) в напрямку нарощення емпатичної здатності, яка є конгруентною з відповідним культурно-комунікативним і соціальним середовищем (умвельтом). Найвагомішими його чинниками-цінностями є здійснення індивідуальної й суспільної свободи через пошук довіри, правдивості, толерантності, справедливості й рівності, як відповідального ставлення до Іншого і до життя як такого.

У наукових популяризаціях дзеркальні нейрони одержали назву нейронів емпатії. «Найдивовижнішим було те, що дзеркальні нейрони дозволяють нам схоплювати «розум інших» не через концептуальне розумування, але через пряму симуляцію: через чуття, а не мислення» [9, 83]. Це відкриття змушує переглянути картезіанську парадигму розчахнутого «тіла/розуму», згідно з якою розум лежить поза тілесною чутливістю, відчуттями й емоціями й витлумачується як позатілесна сила. Ми приходимо до кардинального переосмислення природи розуму: «відкриття дзеркальних нейронів допомагає замостити розрив між когнітивністю й біологією на основі нейронного механізму; це збагачує психологічну теорію й пропонує вирішення багатьох проблем в когнітивних науках» [9, 83].

Таким чином, наукові дослідження за останні роки змушують повністю переоцінити наше розуміння самої природи біологічної еволюції. Конвенційне поняття еволюції з її витлумаченням через конкурентну боротьбу за ресурси заради виживання та репродукування потомства – істотно переусвідомлюється навіть щодо ссавців. Нові відкриття стверджують, що виживання й порятунок життя – це процес подвійного пристосування й формування навичок, як на рівні про-соціальної поведінки й кооперації, так і на рівні мускульно-фізичного вдосконалення й змагання. «Нові відкриття щодо біологічного коріння соціальної поведінки починають носити парадигматичний вплив на те, як ми сприймаємо життєвий світ довкола нас й водночас по новому висвітлюють нашу власну роль в історії розгортання життя на Землі» [9, 81]. Йдеться про те, що ми не самотні в нашій потребі до емпатії.

Ідея вільної особи стосується процесу персоналізації людської неповторності в ході якого вона усвідомлює себе як «відкритий проект» для здійснення здібностей і талантів через співчутливо-етичне самовизначення щодо Іншого. В основі ідеї вільної особи лежить екзистенційна здатність і готовність людини до зміни власного

характеру через відкриття потреби в автентичності та емпатичного типу ідентичності. Відповідно, засноване на свободі індивідуальне конструювання суб'єктивності чи самості дорівнює розвиткові емпатичності, або співчутливості. Умовою ж розвитку емпатії є сприйняття життя через усвідомлення його скінченності, тобто через сприйняття смерті. Тут несподівано навертаємося до думки М. Гайдеґера про розуміння смерті як фіналу життя; це спонукає до оцінки його як чогось незбагненного, незавершеного й дуже податливого, крихкого.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Nagel T. The Possibility of Altruism. - Oxford: Clarendon Press, 1970. – 148 p.
2. Feinberg J. "Psychological Egoism", in: Russ Shafer-Landau (ed.), Ethical Theory. An Anthology. - Oxford: Blackwell, 2007. – 192 p.
3. Кемп П. Переосмислення філософії як сили слова // Вісник Львівського університету. Філософські науки. 2008. Випуск 11. – С. 7-14.
4. Тамір Я. Ідея людини // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 368-385.
5. Інглхарт Р. Культура и демократия // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под. ред. Л. Харрисона и С. Хангтингтона. – М.: Московская школа политических исследований, 2002.
6. Гангтінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. – Л.: Кальварія, 2006. – 346 с.
7. Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass. - London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – 874 p.
8. Geertz C. The Interpratation of Cultures.– New York: Basic Books, 1973. – 469 p.
9. Rifkin J. The Empatic Civilization. The Race to Global Consciousness in a World in Crisis. – Penguin Group. New York, 2009. – 674 p.
10. Foucault M. "The Meaning and Evolution of the Word Parrhesia." In Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia, edited by Joseph Pearson. Digital Archive: Foucault.info, 1999. /Foucault Michel/. In: http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.dt1.wordparrhesia.en.html.