

набула реальних обрисів у низці проєктів. Вони презентують здатність людини трансцендувати сутнісні параметри біопсихосоціальної природи, змінюючи їх на власний розсуд. Могутність, яку надають людині високі технології, з одного боку, виявна в пануванні над речами і над людиною, а з другого – потребує самоконтролю у формі відповідальності не лише за теперішнє становище людини, а й за віддалене майбутнє. Передбачувані загрози для людини сприяють пошукам етики далекосяжної відповідальності, усвідомивши зобов'язання перед майбутнім і сформувавши відповідальне ставлення до нього. Етика відповідальності вимагає від кожного обов'язку збереження набутого, не ризикуючи задля ймовірного поліпшення людської природи.

Розділ 2.2. ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПРОЦЕС ЯК ЗДІЙСНЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОЇ ЕТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ РОЗГОРТАННЯ ЕМПАТИЧНОГО РОЗУМУ

Проблема, яку пропоную для розгляду, стосується того, наскільки наше соціальне облаштування залежить від розуму і якщо залежить – то в чому і яким чином? Йдеться про розум не в плані інтелектуальної кмітливості, яка рівною мірою притаманна для представників усіх історичних культур, але про відмінності, обумовлені символічною сферою, чуттєво-емоційним залученням людини до соціального конструювання, особливостями здорового глузду й теоретичними міркуваннями релігійного і світського спрямування. Трагічний досвід утворення радянської соціальності, комуністичного і націонал-соціалістичного тоталітаризмів, деспотично-теократичних режимів Азії й Африки, не залишають сумнівів в тому, що вони виникли не з географічних і кліматичних причин, але породжені ментально-символічним конструюванням.

Проте існує приклад суспільно-цивілізаційного розвитку Західного типу, який складався в тісній співпраці з людським розумом і, врешті, після Другої світової війни, втілювався в формування стійкого громадянського суспільства, самосвідомого в тому, що політична влада і держава не є тотожними з ним, а мають виконувати службові функції заради забезпечення свободи людини і громадянських прав. Процес формування громадянського суспільства - це явище, яке зародилося, розвивалося й дійшло зрілості під впливом розумової активності людини й відповідної дискурсивно-етичної практики. Досить звернути увагу, що фактично в усіх найвагоміших філософських теоріях Нового часу обґрунтовується потреба в громадянському суспільстві, або в громадянському стані як умові звільнення від феодального підданства, політичного деспотизму і державного патерналізму задля здійснення індивідуальної (приватної) свободи людини.

Метою пропонованого тексту є прагнення: а) простежити ключові концептуальні моменти витлумачення суті розуму в європейській філософії у зв'язку з організацією соціального життя; б) висвітлити особливості того типу розуму й відповідної дискурсивно-етичної практики, що спричинилися до створення сучасної громадянської ідентичності й конгруентного з нею цивілізаційного процесу.

До питання про визначення концептів. Дослідження громадянського суспільства в політичній філософії, соціології і правознавстві за останні десятиліття призвело до виникнення понад 50 визначень його суті. Тут немає потреби аналізувати й проводити порівняння між ними. Пропоную зупинитися властиво на філософському підході, який в основі громадянського суспільства завбачає передусім процесуальне здійснення індивідуальної відповідальної свободи людини через форми самоврядування та демократичний політичний менеджмент.

Громадянська ідентичність сформована в контексті розгортання комунікативної інтенції на звільнення людини від насильства й домінування. Жадання свободи у філософії Нового часу витлумачувалося як природне людське право

бути вільним від насильства та від посягання на приватність в межах окремої політичної спільноти. Громадянський процес та конгруентна з ним ідентичність нового типу розгортається з кінця XVIII ст. в єдиному ідейному контексті визнання людини унікальною та неповторною, спраглою відкрити своє індивідуальне творче покликання та досягти суспільне визнання. В цьому сенсі громадянська ідентичність хоча й формується в контексті національної політичної ідентичності, проте вона набуває такого етичного значення, яке сягає поза партикулярні спільнотні межі етнічного, релігійного, соціального й національного характеру. Під впливом зазначених ідей, формується нова соціальна культура, набуває філософського обґрунтування ідея «самовизначення» персони в секулярному просторі життя. Шотландський просвітник Адам Фергюсон в «Есе про історію громадянського суспільства» (1767) вважає найнагальнішою соціальною потребою визнання людської гідності, доброзичливості, ввічливості й толерантності. Запит на окреслені персональні й соціально-етичні цінності походить від «звичайних людей», що під впливом бурхливого розвитку комерційного суспільства прагнуть подолати «брутальну корупцію, соціальні, релігійні й політичні конфлікти та війни». Фергюсон конструює позитивний образ нової, громадянської особи, в якій переважають «м'які, ввічливі, чутливі й приязні манери в мові та поведінці, манери – джентльмена». Цей ввічливий громадянин налаштований на визнання іншого, він є «особою творчою, здатною до саморозвитку на основі знань та втілення своїх навичок, умінь, талантів і мрій»¹. Громадянське суспільство формується не «згори» через його абстрактно-теоретичне й раціональне втілення, але складається як взаємопов'язаний процес розгортання суспільних відносин, культурних норм, епістемних настанов, дискурсивно-етичної практики й семіотично-комунікативного контексту життєдіяльності. Воно є, в тому числі, аксіологічним простором соціально-культурної

¹ Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society, eighth edition. Ann Arbor, Michigan, U.S.A. 1971.

солідарності, що формується на основі публічного генерування міжлюдської довіри, або соціального капіталу. Громадянське суспільство стає сферою опосередкування між суспільством і державою, політичними відносинами та економічною діяльністю. Кожне суспільство має принаймні кілька дискурсивно-етичних практик, проте лише символічна сфера і дискурс, що генерується потребами відповідальної свободи індивіда та життєвої правди, ведуть до громадянського стану й поступу. Генеративним чинником громадянської ідентичності є дискурсивно-етична практика свободи-автентичності.

Не вдаючись у деталі, зазначу, що в пропонованому тексті концепт «розуму» вживається на означення того типу людської активності, яка здійснюється при свідомості, або в притомному стані з опертям на відання і знання та раціонально-логічні й семіотично-репрезентативні особливості мислення. Розумова активність не зводиться винятково до її дискурсивно-логічних форм; вона стосується форм репрезентаційних, притаманних для вербального й невербального мистецтва та літератури; також поширюється через релігійну репрезентацію людини в світі. Проте така думка далеко не є однозначною в історії філософії. Через це варто відстежити принаймні деякі принципові підходи стосовно тлумачення природи розуму та його ролі в процесі соціального розвитку, адже західна філософія дуже прискіпливо до цього ставиться, особливо з XVII століття.

Починаючи з Античності, людина західної цивілізації, кажучи словами Ніцше, починає міркувати в душі «сократизму»: «Усе мусить бути свідомим (розумним – А. К.), аби бути гарним»; в Еврипіда ця сентенція подається в іншій формі: «Усе мусить бути свідомим (розумним – А. К.), аби бути добрим»¹. У Стародавній Греції позначилися дві тенденції в поясненні людської природи й

¹ Ніцше Ф. Дві публічні доповіді про грецьку трагедію / Ніцше Ф. Повне зібрання творів: критично-наукове видання в 15-ти томах / упор. Джорджо Коллі та Мацціно Монтінарі, ред. укр. вид. О. Фешовець. – Т. 1. – Львів : Астролябія, 2004. – С. 449. У перекладі запропоновано слово «свідомість», проте в давньогрецькому значенні слова на його місці може бути також «розум».

розуму. Платон обґрунтував, що розум і почуття відокремлені між собою так само, як розділені ідеальне й емпіричне: знання й істина стосуються відстороненого споглядання ідеальної реальності, або ж сфери трансцендентного з її чистими й вічними ідеями. З цієї причини Платон заперечував позитивне значення мистецтва («техно») в «ненависті до власної плоті»¹. Аристотель також вважав, що саме по собі чуттєве сприйняття не веде до наукового знання про світ і суспільство, але не приймає кардинального відриву ідеального від життєвого. Він прагнув пояснити ідеальне й розумне в термінах життя, підкреслюючи його внутрішню доцільність і послідовність. Аристотель вважав, що людські знання й розум є здійсненням людської природи (bios) в її двобічній тенденції прагнути і змін, і сталості. За Аристотелем, знання виникає тоді, коли активність форм, що впорядковують реальність, збігається з їхньою ж активністю щодо впорядкування розуму (nous). Тобто справжнє знання й оцінювання локалізовані не лише в розумі людини. У певному сенсі можна сказати, що їхнє парадигмальне перебування стосується реальності: правдиве людське знання та оцінки походять з нашого поєднання самих себе зі значущістю, що онтично властива речам. Можна твердити, що вони (знання й оцінювання) виникають лише з появою цього зв'язку.

Добу Нового часу прийнято маркувати «ерою розуму», яка усунула й дезавуювала авторитет релігії, церкви й династичної легітимності влади. Принциповий перегляд витлумачення реальності розпочинається з Ф. Бекона та Р. Декарта. Їхній підхід (метод) викликаний новим розумінням «перспективи», що революціонізувало мистецтво. Головна ж ідея, подібно як у Платона, полягала в тому, що для пізнання реальності є один єдиний спосіб – відсторонитися від усього, що матеріально, тілесно існує, й стати на позицію розутіленого розуму, який здатний робити спостереження і звільнені від оцінки судження

¹ Ніцше Ф. Дві публічні доповіді про грецьку трагедію / Ніцше Ф. Повне зібрання творів: критично-наукове видання в 15-ти томах / упор. Джорджо Коллі та Мацціно Монтінарі, ред. укр. вид. О. Фешовець. – Т. 1. – Львів : Астролябія, 2004. – С. 451.

про свою роботу. Р. Декарт піддав радикальному сумніву все, що існує, в світлі вчення про суверенітет Розуму. «Декарт був засновником руху за звільнення від ненадійних, випадково отриманих переконань. Можна сказати, що він запропонував програму звільнення людини від культури»¹, зазначає Е. Гелнер. За Декартом, розум покликаний звільняти нас від поблажливого сприйняття культури, наукове знання має бути очищеним від емоцій, цінностей і традицій, воно генерується чистим Розумом, або мисленням. Картезіанство закладає дуалістичну парадигму, розлучаючи розум і тіло, дух і природу, що невдовзі перетвориться на радикальне протистояння між ідеалізмом і матеріалізмом.

Т. Гобс, опонент Р. Декарта, висловлює ідею (сократизм) стосовно того, що голос розуму – «це голос миру». Однак не всі філософи могли б вважати цю думку ключовою щодо природи розуму. Приклади протилежного плану – Д. Г'юм, який вважав розум безсилим, та доктрина революційного розуму в філософії марксизму, де теоретичний розум виступає передумовою і засобом революційного насильства заради організації нової соціально справедливої дійсності.

Оскільки нас цікавить розум у взаємозв'язку зі свободою та організацією соціального ладу, важливо взяти до уваги програму Просвітництва. Її суть, за І. Кантом, полягає в «здатності людини користуватися власним розумом» заради особистого і громадського блага. Щоб визволитися зі стану «самозавиненої незрілості», «потрібна лише свобода – свобода на відкрите використання свого розуму і всіх його складових...»². І. Кант пов'язує просвітницький розум з громадянським суспільством і говорить, що вільне і публічне використання розуму має здійснитися в створенні «світового громадянського суспільства»³.

¹ Гелнер Е. Розум і культура. Історична роль раціональності та раціоналізму / Пер. з англ. С. Савченка. К.: Акта, 2004. С. 31. (295 с.)

² Кант І. Відповідь на запитання: що таке Просвітництво? // Мислителі німецького романтизму / Упор. Л. Рудницький та О. Фешовець. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. С. 159. (588 с.)

³ Там само.

Саме розум людини, а не структура світу чи реальності, стає для І. Канта точкою опори в пошуках відповіді на питання «що таке людина?». Обґрунтування світового й соціального порядку слід шукати в самій людині, а не зовні її, як це було в Декарта. Відтак помилки, які супроводжують пізнання, стосуються не просто культури, але власне людини та її інтелектуальних ресурсів. Одним з таких ресурсів розуму є діалектика з усією непевністю щодо результатів її застосування. Проте І. Канту, як і Р. Декарту, не вдалося уникнути розколу між раціональним «я», притаманним для індивідуальності, та природним і чуттєвим «я». Проблема взаємодії розуму і природи людини залишалася відкритою. Візьмемо також до уваги кантівське розмежування теоретичного й практичного розумів. Власне останній в І. Канта має справу зі світом свободи й індивідуальної поведінки, де рушійною силою є «не мислення, а воля».

Проте Г. В. Гегель в заочній полеміці з Кантом наголошував, що «воля – це особливий спосіб мислення: мислення, що переводить себе в буття»¹, пов'язавши таким чином «дух свободи» в її історичному поступі зі знаннями, волею, розумом і практичним життям. Гегель прагне надати розуму понад індивідуальний характер і витлумачує його як безособову абсолютну силу, завдяки якій суспільне життя наповнюється раціональним духом, що постійно зростає, спричиняючи історичний прогрес. Мірою прогресу є міра розкріпачення людини й побільшання міри її свободи, завдяки втіленню абсолютного розуму. В цій тезі Гегеля світовий Розум стає рівний Богові. Розум і природа мали б поєднатися в єдиному історичному прогресі. Згідно з Гегелем, головне завдання філософії полягало в обґрунтуванні того, що саме розум визначає спрямування історичного процесу. Неуникненим етапом здійснення Абсолютного Розуму в системі соціальної організації виступає громадянське суспільство як проміжна стадія до раціонального вивершення держави. Гегель підкреслює, що формування громадянського суспільства

1 Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права або природне право і правознавство. Київ : Юніверс, 2000. С. 25.

«належить до сучасного світу...»¹, а найважливіше його питання – як усунути бідність. Найвищим етапом здійснення Абсолютного Розуму в особливій народній (національній) формі є держава: «Держава в собі і для себе виступає моральним цілим, здійсненням свободи, і абсолютна мета розуму полягає в тому, щоб свобода справді була (наголошення моє – А. К.)»².

Гегель намагався ствердити розум (і пов'язані з ним форми раціональності) як об'єктивну основу поєднання суспільства та індивідуальної свободи людей в єдине змістовне і культурне ціле. У його філософії розум об'єктивується в природній та історико-суспільній дійсності, проте зберігає принципово «розутілену» сутність стосовно чуттєвоемоційного життя індивіда, залишаючись в контексті картезіанської ідеалістичної парадигми.

С. К'єркегор не сприймає гегелівське витлумачення розуму, вважаючи його химерним. Він протиставляє йому фактичність індивідуальної екзистенції і внутрішню суть радикального воління до самотності. Йдеться про відмову від редукції людської природи до свідомості чи позатілесного розуму і про повернення із забуття тіла людини та її страждань. Витлумачення суті розуму в його зв'язку з практичним життям стосується розуміння свободи та її морально-етичного здійснення й торкається головного кантівського питання, «що таке людина?». Поряд з цим дедалі більше актуалізується мотив подолання метафізичного мислення й трансцендентального підходу до людини.

На протигагу своїм попередникам, марксизм відходить від філософії, що виводить суспільний процес із людської природи. В основу підходу до суспільних процесів К. Маркс і Ф. Енгельс кладуть позбавлені життя матерію, спосіб виробництва, продуктивні сили, виробничі відносини, економічну детермінацію культурного життя. Марксистський розум виявився відірваним від антропології й, відповідно, від гуманізму. Досвід

¹ Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. С. 169.

² Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права. С. 216. Наведена сентенція Гегеля є також варіантом його відповіді на настанови І. Канта в тому, що практична філософія має спрямовувати на «остаточну мету людського розуму».

комуністичного лихоліття в Радянському Союзі чи не найвиразніше potwierджує тезу про те, що соціальна організація й культурне життя певної спільноти та адаптований нею розум перебувають в тісному зв'язку. Безперечно, що відповідальним за комуністичний тоталітаризм є марксистський теоретичний розум, але не можна нехтувати й тією символічною культурною сферою, що стала живильною передумовою сприйняття, трансляції й, найголовніше, практичного втілення базових ідей та принципів марксистського теоретичного розуму. Йдеться про воління російського шовіністичного месіанства в його знаково-символічних формах православного та художнього закорінення, як тілесного (чуттєво-пристрасного) підґрунтя для зішестя «привиду комунізму» в російське інтелектуальне й політичне середовище.

Важливим етапом переусвідомлення суті філософського розуму через заперечення його метафізичної форми стає позитивістський напрям, який стосувався створення «соціальної фізики». Але з огляду на обмежені рамки цього тексту та через часткове дистанціювання позитивізму від антропології, не торкатимуся його аналізу. Тут важливіше врахувати лінгвістичний поворот у філософії та пов'язані з ним наслідки. Нові пошуки відповіді на питання про природу розуму запропоновані семіотичним та лінгвістичним підходами, критичними щодо картезіанського дуалізму розуму/тіла. Семіотичні студії Ч. С. Пірса стосуються принципового перегляду картезіанської дуалістичної парадигми. В 1868 р. він пише, що більшість філософів нового часу були і залишаються насправді картезіанцями. Проте тепер сучасна наука і сучасна логіка вимагають, щоб ми зайняли повністю відмінну позицію, не повертаючись в той же час до схоластики. Пірс обґрунтовує концепцію, що наші думки є знаками й поширюються засобами знаків, які від мислення невіддільні.

У дослідженнях Ф. Brentano, Г. Frege, Ф. Сосюра, Л. Вітгенштайна (на жаль, поза діалогом з Ч. С. Пірсом), Віденського гуртка, Львівсько-Варшавської школи й аналітичної філософії – розум нерозривно поєднується з вербальними знаково-символічними системами, а також з математичним мисленням, і через них – зі специфікою комунікативного простору

людських відносин. У дослідженні розуму відбувається істотне парадигмальне зміщення від філософії свідомості до філософії мови й знаково-символічної системи.

Реабілітація передумов мислення відбувається в філософській антропології, герменевтиці, персоналізмі й структуралізмі.

Завдяки феноменології Е. Гусерля та аналізу ним «життєсвіту», виникли вагомні аргументи на користь того, що когнітивні процедури вкорінені в практиці повсякдення; вони стосуються здатності людської істоти *відати* про своє середовище на рівні її загальної *притомності* й тілесної *самості* ще до рефлексивного раціонального чи наукового осмислення дії чи явища.

Евристичне витлумачення розуму запропонував М. Гайдегер, який принципово дистанціюється від позиції платонівської споглядальності, враховує феноменологію Е. Гусерля, але презентує новий екзистенціальний підхід: розум класичної (метафізичної) філософської парадигми не надається для дослідження істини. Розум не може зводитися до функції духу, взятого ізольовано від людини та її повсякденного існування. Екзистенційне життя має репрезентуватися в екзистенційному мисленні й розумі – в ньому бере участь «вся людина» в єдності тіла–душі–духу з урахуванням почуттів, тривоги, турботи, страху, страждання, потреб тощо. Врешті, саме в М. Гайдегера *розум постає як філософський проект і як сама філософія*, що веде не до загальних сутностей, – як у Е. Гусерля, – а відкриває доступ до розуміння конкретного людського «тут-буття»; вона покликана експлікувати притаманне людському тут-буттю *предрозуміння* буття як такого. Як зауважує В. Рьод, «світ, за Гайдегером, не пізнають на підставі раціональних міркувань, а «відкривають» у *настрої*. Ця ідея відіграє в Гайдегеровому екзистенційному аналізі вирішальну роль, оскільки вона веде до відмінного від звичних визначення стосунку людини та світу»¹. Цей стосунок «не є епістемологічним зв'язком». «Оскільки настрої, в якому, за Гайдегером, відкривається світ, також не є чуттям, і його не

¹ Рьод В. Шлях філософії: ХІХ–ХХ століття / пер. з нім. – Київ : Дух і Літера, 2010. – С. 188.

можна розуміти як інтенційний феномен свідомості»¹. Стосунок *тут-буття* до світу є дораціональним і дотеоретичним, він позначений *налаштованістю* розуміння завдяки *присутності* людини в світі. Присутності як укоріненості в бутті завдяки навичкам, вмілості, дорефлексивного існування власного тіла як знаряддя оприсутнення довкілля.

Цей принциповий поворот до реального життя людини в її тілесній іпостасі стає можливим на підставі підходу, невід'ємним моментом якого є визнання цінності індивідуальної свободи, що розгортається перед лицем смерті (Гайдегер), через ніщо (Сартр) або усвідомлення абсурду (К'еркегор, Кам'ю, Сартр та інші). Такий поворот реабілітує не тільки тілесне життя перед розумом і філософією, але й культуру, яку тепер треба усвідомити як нероздільну від людської природи та соціальної організації. Погляд на людину зміщується від есенційного підходу – до екзистенційного: людина сама творить свою долю й конструює суспільне буття.

У «Критиці інструментального розуму» М. Горкгаймера йдеться про можливість компліментарності об'єктивного і суб'єктивного розуму й висловлюється турбота про «занепад індивіда» через «збоченість розуму», або його затемнення. Це відбулося «відколи розум став інструментом підкорення людської й позалюдської природи, тобто від найдавніших часів, відтоді нехтують його власною інтенцією – відкривати істину»². Й далі: «розум може здійснити свою розумність тільки через рефлексію хвороби світу... [...] Пригноблення природи відгукнеться пригнобленням людини і, навпаки, це триватиме доти, доки людина не зрозуміє свого власного розуму й процесу, що лежить в його основі, через який вона створила й підтримує антагонізм, що намагається її знищити. ... антагонізм між розумом і природою увійшов у гостру й доленосну фазу»³.

¹ Рьод В. Шлях філософії: XIX–XX століття / пер. з нім. – Київ : Дух і Літера, 2010. – С. 189.

² Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. – Київ : ППС–2002, 2006. – С. 150–151.

³ Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. – С. 151.

Зауважимо ще один варіант розуму, що, здається, є феноменом винятково європейського цивілізаційного процесу – йдеться про розум з його нігілістичною оцінкою дійсності. П. Слотердаjk констатує, що в наш час модним став розум, який виказує невдоволення культурою, але сам цей розум перебуває поза критикою. «Напруження між тим, що хочуть «критикувати», і тим, що має бути «критикованим», посилилось настільки, що наше мислення стало радше стократ більш невдоволеним, ніж точним. Жоден розум не встигає сягнути рівня проблем. Звідси – відмова від критики»¹. На думку Слотердаjка, це призводить до розумової й культурної байдужості та обертається хворобою цинізму й «цинічного розуму». Анатомія цієї розумової дисфункції показує, що в її основі лежить «усвідомлена хибна свідомість», оперта на підмінний зв'язок раціоналізму і цинізму та фальшивий суверенітет розуму, що конституюється поза тілесними термінами й цурається координат болю та задоволення.

Критика цинічного розуму покликана повернути зв'язок між розумом і мужністю, бо тільки так можна осягнути «голу правду» життя і культури. Цинічний розум, або свідомість, – це розум, в якому прагнення свободи цілковито поглинає й анігілює проєкцію відповідальності перед Іншим. На мій погляд, модель цинічного розуму, що достатньо поширена в сучасній Західній цивілізації, лежить в основі генерування *нігілістичної дискурсивно-етичної практики* й відповідних соціальних середовищ, байдужих до будь-чого, окрім егоїстичного задоволення. Вона є підривною за своєю суттю стосовно цінностей громадянського суспільства та й самих громадянських прав. Спостереження на цей рахунок наводить Оксана Забужко: «У гонитві за «сильним почуттям», що її вперше взяли на прапор французькі «прокляті поети», й згодом підхопив увесь європейський модернізм, непомітно відбулася серйозна, ба й епохальна зміна естетичного смаку: психологічна розперзаність і «неповстримність» (цветаєвська «безмірність»),

¹ Слотердаjk П. Критика цинічного розуму / пер. з нім. А. Богачова. – Київ : Тандем, 2002. – С. 11.

емоційне збурення аж до хаосу, до вже «неконтрольованого божевілля» (коли творчість душевнохворих експонується в музеях саме як *творчість*), стали сприйматися в мистецтві за вияв авторської *сили*, а не *слабости* (невміння підкорити собі матеріал), як то було в класичній естетиці – і в естетиці нашої «локальної спільноти» в тому числі»¹.

Таким чином, у другій половині ХХ століття складаються філософські підходи, в яких істотно переусвідомлюється природа культури, розуму, соціальної дійсності і людини. Об'єднувальною ланкою між ними виступає знаково-символічна реальність, що існує віртуально і не зводиться до жодної з названих «сутностей». Розум висвітлюється з погляду на його комунікативну природу, ключовими моментами якої є здатність до раціональної аргументації та дотримання морально-етичних критеріїв. В аргументованій дискусії складається міжсуб'єктна взаємодія й постулюється визнання Іншого, яке передбачає повагу й спільну відповідальність. Комунікативно осягнутий розум у своїй основі стає етичним і практичним. Відповідно, розум є прямо відповідальним за суспільну дійсність та соціальну ефективність, а комунікативний розум, завдяки поєднанню епістемної нормативності з практичною розсудливістю та етичністю, стає конгруентним з дійсністю громадянського суспільства і його демократичною політичною організацією.

Від еволюції до семіозу, від природи людини – до ідеї людини. Важливим інтелектуальним ресурсом для формування сучасної комунікативної філософії стала семіотика: її засобами обґрунтована вагомість і неунікненість знаково-символічної сфери, яка відіграє відносно автономну роль у взаємодії людини і природи. Це дозволило оновити еволюційний підхід в плані застосування його потенціалу не тільки в суто біологічному сенсі, але й в сенсах культурного і соціального конструювання та розуміння людини загалом. Людське суспільство не організовується теоретичним і раціональним розумом, що існує

¹ Забужко О. Notre Dame D'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. Київ : Факт, 2007. С. 458–459.

незалежно від тіла, але обумовлюється знаково-символічною сферою, закоріненою в культурних (цивілізаційних) формах і типах. Культура не просто впливає на зміст свідомості людини, вона практично її обумовлює; культура формує розум як засіб інтерпретації соціальної дійсності та її конструювання. Для людей і тварин притаманно передавати свої способи життя від покоління до покоління семіотично. Життя як таке розгортається еволюційно не в розумінні його редукції до біології, воно визначається процесом *семіозу*. Тобто чинником еволюції є знаково-символічні системи. Природа людини не обмежується визначеннями її як символічної чи лінгвістичної істоти. Вона є «семіотична істота», яка застосовує знаки як головний засіб підтримки, продовження і поширення життя¹. Наша еволюційна відмінність від тварин полягає в оволодінні власне *вербальною* знаковою системою, провідною функцією якої є *моделювання* комунікації та суспільних ситуацій з максимальним допуском свободи. В цьому плані людське суспільство, на відміну від біологічних видів тварин, організоване символічно на основі вербальної знакової системи, проте *невербальна* символіка також відіграє потужну репрезентативну функцію через мистецтво й естетику. Тому розум людини та її інтелектуальні пошуки зовсім не протистоять «семіотичному голосу тіла», а, навпаки, – передбачає емпірично-чуттєвий аспект як необхідну умову розуміння й обґрунтування.

Отже, бути людською істотою означає бути істотою семіотично-комунікативною, природа якої не є назавжди сталою. Звідси актуальність проблеми ідентичності та автентичності. Людина прямує до набуття своєї ідентичності через відкривання себе для позитивних змін в контексті своєї життєвої ситуації, яка водночас прагне жаданої (доброї) стабільності. Це згадуваний на початку «сократизм» в новому вигляді: справжньої сталості людської натури не можна здійснити, якщо людина свідомо не буде готова до добрих змін в собі й не бажатиме їх або не

¹ Deely John. *Semiotic Animal. A Postmodern Definition of Human Being Transcending Patriarchy and Feminism.* – South Bend, IN: St. Augustine's Press 2010. P. 49.

знатиме в чому вони полягають. Так від уявлення про «природу людини» філософія приходять до уявлення про «ідею людини». Це означає, по-перше, що не існує «фундаментальної», незмінної природи людини, а по-друге, не існує біологічної природи, 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»¹.

Визнання «ідеї людини» є радше визнанням «відкритого проекту» її персонального здійснення, або *персоналізації особи*, чинниками чого виступає не тільки раціональний розум, але й «розум тілесний», пов'язаний з розвитком чуттєво-емоційної сфери. Здійснення «проекту людини» передбачає підходити до цього процесу передусім з погляду «утіленого розуму» й розуму суб'єктивного, а не, як переважно заведено, – з погляду розуму об'єктивного й «розутіленого» чи безтілесного. Це також означає визнати основою людського здійснення – цінність свободи й заснованого на ній соціального простору, проявом якого є громадянське суспільство.

Сьогодні ми продовжуємо жити тим самим життєвим процесом, проте робимо це в непорівнянно прискорений спосіб. Швидкий поступ і стрімкий розвиток спонукають до гнучких етичних, моральних і юридичних засад для того, щоб успішно скеровувати самих себе і людство через грандіозні зміни. Ніхто не буде заперечувати, що людська свідомість і суб'єктивність змінюється впродовж історії. Проблема, проте, в тому – що лежить в основі змін: свідомість чи соціальна історія. Якщо

¹ Тамір Я. Ідея людини // Лібералізм. Антологія. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 368.

придивимося уважніше, то помітимо, що зміни в розумі, або свідомості, завжди супроводжується зсувом того способу, яким люди організують своє відношення з природою, а особливо, в який спосіб вони організують і проводять комунікацію. Зміни ж в комунікації переоформляють спосіб, яким людський мозок розуміє й організовує реальність. Комунікаційний режим – як режим сигніфікації – змінює людську субективність і розум.

На основі комплексу досліджень за останні 20 років складаються підстави для принципово нової інтерпретації цивілізаційного процесу крізь призму *емпатичної еволюції* людства й того способу, яким вона оформила наш розвиток і, очевидно, мала вирішальний вплив на долю людини як біологічного виду. Йдеться про істотно новий погляд на людську природу, що виникає в біологічній та когнітивній науках. Нещодавні відкриття в біології та психології дитячому розвитку змушують переусвідомити давні переконання в тому, що людські істоти, *за природою*, є агресивними, матеріалістичними, утилітарними й егоїстичними. Усвідомлення того, що ми є фундаментально емпатичним видом має надзвичайно важливе значення для суспільного розвитку. Нове розуміння «ідеї людини» в контексті *семіозу* веде до радикального переусвідомлення фундаментальних моделей філософського, економічного й соціального мислення.

Егоїзм, емпатія і семіоз. 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. Нагеля «Можливість альтруїзму»¹, опублікована 1970 р. в США. Він обґрунтовував, що природа альтруїзму впливає з потреби раціонально діяти, яка притаманна для людини так само, як потреба раціонально мислити. Відповідно, на протилежному полюсі 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. Нагеля, альтруїзм визнається невід'ємною,

¹ Nagel Thomas. The Possibility of Altruism. Oxford : Clarendon Press, 1970.

базовою властивістю природи людини щодо здійснення раціональної поведінки між членами суспільства: альтруїзм – це не жертвне самозречення, але добровільна дія на основі уважності до інтересів інших людей без прихованих мотивів¹. 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*². Альтруїзм є протилежним власне до егоїзму, але не до «самозацікавлення» чи користі. Немає підстав протиставляти альтруїзм і самозацікавлення. Останнє є проявом людської суб'єктивності в сенсі *турботи про себе* й не передбачає обов'язкового нехтування інтересами інших. Егоїзм за визначенням стосується нехтування інтересами інших³, тоді як самозацікавлена турбота веде до актуалізації проблеми автентичності особи.

Т. Нагель 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. Нагеля спостерігаємо прагнення відійти від властивого для класичної філософії розмежування чуттєвої й раціональної сфер людського світосприймання. Водночас Т. Нагель не підтримує властиву тогочасній аналітичній філософії тенденцію редуccionізму розуму до тілесності, зберігаючи місце для автономного статусу свідомості. Однак він надає перевагу терміну «альтруїзм» перед терміном «емпатія», оскільки остання стосується

¹ Nagel Thomas. The Possibility of Altruism. С. 37.

² Цей термін є штучним для української мови, проте підстави для його застосування знаходжу в тому, щоб розмежувати концепти «егоїзм» та «самозацікавлення» й тим зберегти англomовну денотацію термінів «egoism» і «selfinterest», які не є тотожними в сучасному філософському дискурсі.

³ Feinberg Joel. «Psychological Egoism», in: Russ Shafer-Landau (ed.), Ethical Theory. An Anthology, Oxford : Blackwell, 2007. P. 192.

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. 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 в сенсі запиту і турботи 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 на 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.

Нейробіологи відкрили так звані дзеркальні нейрони (1996 р.), які ще називають нейронами емпатії, – вони відповідальні за встановлення генетичної предиспозиції для емпатичної реакції серед ссавців. Відкриття дзеркальних нейронів вважається настільки ж революційно важливим для психології й гуманітаристики, як відкриття свого часу ДНК для біології. У світлі нових досліджень впливає, що розвиток емпатії і розвиток самості йдуть плече в плече упродовж історії. На відміну від симпатії, яка фіксує переважно пасивний стан, емпатія фіксує стан активний: йдеться про воління спостерігача ставати частиною процесу переживання чогось Іншим й добровільно

поділяти почуття такого переживання. Проте стан емпатії не можемо зводити винятково до «я чую твій біль», – вона стосується також стану переживання радості. Відтак, недоцільно тлумачити емпатію як «співстраждання», а не співчуття. Дзеркальні нейрони дозволяють людям – і всім тваринам – в такий спосіб схоплювати «думки інших» (*grasp the minds of others*), ніби вони поведуться й міркують так, як вони самі. «Найдивовижнішим було те, що дзеркальні нейрони дозволяють нам схоплювати «розум інших» не через концептуальне розумування, але через пряму симуляцію: через чуття, а не мислення»¹.

Сучасні вчені приходять до думки, що життя не редукується винятково до виживання й репродукції. Людина впродовж еволюції створює дедалі складніші соціально-культурні й комунікативні системи, що дозволяють «стискати» час і простір. Ми фактично поширюємо нашу колективну центральну нервову систему задля охоплення дедалі більшого простору для існування. Йдеться про семіотичну еволюцію, яка «на рівні організації нейронів мозку поєднана з еволюцією комунікативною між особами виду: «від жестів до протознаків, далі – до протомови й до людського мовлення; це відповідає розвиткові емпатичних зв'язків у мозку. Відповідно, прогрес в комунікації забезпечує багатші засоби для відчитування почуттів, інтенцій розуміння й створення емпатичних зв'язків»². Природа людини в Західній філософії Нового часу переважно витлумачувалася з погляду її матеріалістичних інтересів та індивідуального егоїзму, що веде до агресивної, конфліктної і користоловної поведінки, головними спонуканими якої є жадоба до задоволення матеріально-тілесних потреб. Такі ідеї й погляди на людину поширювалися й розвивалися в супровідному контексті економічного фундаменталізму, викликаного апологією комерційного суспільства й вільного ринку, які на першу пору відігравали позитивну роль в подоланні феодальних суспільних відносин. Проте окреслені наукові відкриття остаточно кладуть край

¹ Rifkin Jeremy. *The Empathic Civilization. The Race to Global Consciousness in a World in Crisis.* – Penguin Group. New York, 2009. P. 83.

² Там само. С. 99–100.

картезіанській парадигмі розчакнутого «тіла/розуму», згідно з якою розум лежить поза тілесною чутливістю, відчуттями й емоціями й витлумачується як автономна позатілесна сила.

Нові відкриття роблять цілком реальною запропоновану ще Ч. С. Пірсом альтернативу картезіанському дуалізму. Подібно як відкриття дзеркальних нейронів спростовує картезіанський дуалізм між тілом і розумом (або душею), воно також спонукає по-новому подивитися на зв'язок між біологією й культурою та принципово переглянути переконання про їхній розрив й ізольованість. Йдеться про визнання біологічного фундаменту для культурної еволюції і, навпаки: дзеркальні нейрони безпосередньо абсорбують культурні норми. Це стосується і людини, і тварини. Якщо ще недавно вважалося, що поведінка тварин повністю обумовлюється інстинктами і не стосується виховання, то тепер більшість біологів визнає, що поведінка багатьох видів тварин настільки ж є наслідком навчання, як і успадкування. «Розум не є позбавленим тілесності, як це приписує тривала традиція, але виникає з природи нашого мозку, тіла й тілесного досвіду. ... Ті ж самі нервові й когнітивні механізми, що дозволяють нам сприймати й орієнтуватися в середовищі, також створюють наші концептуальні системи й розумові модуси... Розум жодним чином не є трансцендентним чинником універсуму чи позатілесним духом. Навпаки, він сформований принципово завдяки особливостям людських тіл, завдяки особливим деталям нейронної структури нашого мозку і завдяки специфікованості нашого повсякденного функціонування у світі»¹.

Підхід до розуміння природи людини, що спирається на принципи спільної участі, або втіленого розуму, змушує переусвідомити базові поняття людського мислення, які включають не лише наше сприйняття реальності, але також концепт того, як конституюється правда і яким чином ми визначаємо свободу й рівність. Зокрема, відбувається корекція в розумінні свободи, а отже, і в розумінні громадянського

¹ George Lakoff, and Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York : Basic Books, 1999. P. 4.

суспільства. Ще в 1974 р. М. Рідель, німецький представник комунікативної філософії, у відомій статті «Свобода і відповідальність» обґрунтував семантичне зміщення в розумінні свободи через співвіднесення її не з необхідністю, як це традиційно робилося, а з – відповідальністю, що стає можливим в парадигмі міжсуб'єктних відносин. Свобода була ключовим концептом Доби Розуму. Бути вільним, вважали раціоналісти, це бути автономним і незалежним від інших. Свобода тісно пов'язувалася з репрезентацією в політичній сфері й вибором в умовах ринкової економіки. Класичні економісти переконували, що кожен індивід є вільним настільки, наскільки він здатний досягати своїх егоїстичних інтересів в матеріальному світі й може забезпечити особисту автономію. Проте, виходячи з парадигми втіленого розуму та сіміозу, свобода має означати таку нашу здатність до самоздійснення, яка не може відбуватися за рахунок не тільки іншої людини, але й за рахунок зменшення екологічного життєвого потенціалу загалом. Свобода радше стосується *самовизначення* людини щодо її покликання й місця в суспільстві; щодо набуття такої автентичної сталості, яка потребує свідомо працювати над зміною власного характеру в напрямку подолання егоїзму та агресії й підтримки природних спонук емпатії. Як зауважує Джеремі Рифкін, «людина є вільною до тієї міри, до якої вона вихована й сформована в суспільстві, з визначеною ним мірою емпатичних можливостей. ... Свобода ніколи не є справою самотності – як вважали раціоналісти – але глибоким громадським досвідом. Ми стаємо справді вільними тільки тоді, коли довіряємо один одному й дозволяємо собі бути відкритими в тому, щоб поділяти нашу спільну боротьбу заради спільного процвітання. Відповідно, довіра відкриває можливості поширювати емпатичні здібності та свідомість на нові значно інтимніші сфери»¹. Справді, війна існуватиме доти, доки ми не досягнемо миру в наших власних головах і в наших серцях.

Відкрити шлях до правди, до істинного знання – це водночас стати на шлях перетворення суб'єкта. Причому під суб'єктом,

¹ Rifkin Jeremy. The Empathic Civilization. P. 157–158.

що перебуває в ситуації теоретичного розуму, йдеться не про мислення чи декартівську душу, якій протистоїть незалежне тіло, але – одухотворене тіло; одухотворене тим, що воно вже є живим тілом, тобто сповненим ментальної енергії. Говоримо про суб'єктивність як мережу відносин, що утворюють *«тіло індивідуального досвіду»*; його складовими є сенсорно-емоційна налаштованість організму в поєднанні з семіотично-дискурсивним типом комунікативної ментальності.

Внутрішнім нервом бесіди, спілкування, комунікації є не просто обмін інформацією про зовнішній світ, але надання інформації семантичного сенсу. Тобто спілкування – це не лише комунікація в плані обміну важливими вже наявними повідомленнями. Це – також створення нових знань про світ і про людину. Ми не можемо генерувати й передавати нові знання про реальність лише на основі самосвідомості. Генерування знань про реальність – це потреба поглибленого розвитку й розбудови людської суб'єктивності. Остання включає в себе відчуття, почуття, емоції, пристрасті, потреби, інтереси, прагнення й жадання, ідеї, ідеали й цінності та чесноти.

Семіотичний підхід самою своєю істотою прокладає місток між тим, що класично вважалося принципово диференційованим на душу й тіло. Якщо ж між людиною і зовнішньою від неї реальністю пролягає система знакового опосереднення, то йдеться про їхню принципову сумісність. В сенсі – «яке тіло, така й душа і, навпаки, яка душа – таке й тіло». Це стає зрозуміло, коли під тілом помислимо людський мозок, нервову систему та емоційну налаштованість людини, а під душею – символічну сферу культури.

Знакова система, яка, звичайно, складається зі знаків-символів і кодів, не існує, проте, сама по собі. Знакова система є операційною функцією тіла і душі. Вона пов'язує тіло й душу в єдину семіотичну когнітивно-ментальну структуру, функції якої проявляються як здатність до відання, розуміння і пізнання. Ця структура водночас і тілесна, і духовна. Розмова, спілкування і комунікація є засобами, якими ми створюємо наші відносини, стосунки й взаємини і формуємо наші унікальні індивідуальні

історії й ідентичності. Оповіді й історії – це засоби, якими організовуємо наш *досвід* і намагаємося знаходити в ньому *значення*.

На відміну від переконання Ніцше в тому, що єдиною інтенційною силою людської природи є *воля до влади*, дослідження в ділянці психології й філософії другої половини ХХ ст. стверджують, що ядром кожного персонального життя є *турбота* про себе щодо пошуку сенсу життя й прагнення суспільного визнання. Однак якщо турбота про себе не переростає в турботу про Іншого, вона занепадає чи втрачається і людина стає апатичною й розгублює волю до життя. Багато хто пише про те, що коріння турботливості, або піклування, полягає в здатності насичувати життя Любов'ю. Відомий вчений в ділянці біології й медицини Ганс Сельє ще в 1970-х роках переконливо доводив, що людина генетично запрограмована на потребу радості як повноти життя, пов'язуючи це з внутрішньою тілесною інтенцією до творчості й самотворення.

Комунікативна інтенція розуму до громадянської ідентичності. 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 культурі 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 відповідальності на основі суспільної співчутливості як центральної ознаки сучасного комунікативного розуму. Очевидно, ми приймаємо за позитивне в сенсі поширення емпатії таке суспільне життя, в якому гарантовані базові людські і громадянські права, оскільки вони визначають необхідні умови соціальної рівності для самоздійснення особи.

Проте в кожному суспільстві існують більше ніж одна комунікативні інтенції, або тенденції. Вони пов'язані з символічним конструюванням дискурсивно-етичних практик, які обумовлюються дуже різними обставинами і чинниками. Дискурс слугує підставою вибору і надання пріоритету одним значенням перед іншими й узвичаюється в певних режимах сигніфікації. Дискурс завжди є дієвим через спільноту, групу людей, інтерпретативна дія яких здійснюється в *по-діях*, окреслюючи знаково-символічний та об'єктний скелет дійсності. Оскільки дискурсивна дійсність відбивається не лише на способах думання, але й на практичній поведінці людей, маємо підстави говорити про її етичну зумовленість. Дискурсивна практика здійснюється й підтримується через продуковані нею ж мову і мовлення, символи і коди, тексти і контексти.

Дискурс, в контексті якого досягається злагода, не є «вродженим». Він передбачає такого гатунку риторичу, яка мотивується здатністю не стільки переконувати, як слухати і чути Іншого заради дотримання миру. Важливим елементом взаєморозуміння були і є знання. Проте знання самі собою, особливо в контексті так званого об'єктивного чи раціонального розуму, відіграють далеко не однозначну роль. Це пов'язано з тим, що носієм і знань, і самого мислення є передусім мова і мовлення, або ж певні нарративні практики, які виникають в процесі діалогу й комунікації і мають автономну функцію щодо повідомлення життєвої правди.

Дискурс порозуміння – це процес творення такого знання, номінативна функція якого перестає бути функцією влади, а стає інструментом оновленого сприйняття і розуміння в нового гатунку комунікативному просторі. Йдеться про знання в його гуманітарній функції продукувати правдивість і справедливості, що стає можливим у відповідному (адекватному) комунікативному дискурсі. Умовою конструювання такого соціального простору є здатність учасників комунікації ставитися до даного Іншого слова, наслідком чого стає перетворення гуманітарного знання у належні норми і чесноти суспільної і культурної поведінки.

Відповідно, маємо підстави визначити *дискурсивно-етичну практику свободи як відповідальності й автентичності, яка є, з одного боку, розгортанням утіленого розуму, а з іншого – його ж формуванням*¹; саме вона є конгруентною з таким комунікативним середовищем, самоконструювання якого в соціальному й політичному сенсах стає конструюванням *громадянського суспільства* та відповідної йому *національної суспільно-політичної організації*. Проте комунікативна інтенція громадянського суспільства з притаманною йому тенденцією зростання міри суспільної емпатії – трансцендує національні політичні межі й генерує для різних народів, культур і держав можливості спільного *цивілізаційного* (громадянського) простору, носієм якого стає людина зі сформованою *громадянською ідентичністю*. Головним виміром громадянської ідентичності є її етичний зміст людяності й відкритості. В силу *етичного* характеру громадянської ідентичності, йдеться про її трансцендування поза етнічні, релігійні, конфесійні, національні, соціальні та всі інші партикулярні форми ідентичностей, проте не йдеться про примусове зречення від них. Творення Європейської спільноти народів і держав є буквральним втіленням комунікативної інтенції до громадянської ідентичності, що не передбачає утворення

¹ Поряд з дискурсивно-етичною практикою свободи, як відповідальності й автентичності, у суспільствах існують дискурсивно-етичні практики патерналізму й клієнталізму та нігілізму і цинізму. Комунікативне превалювання практики першого типу є умовою перетворення суспільного стану на громадянський.

якогось гіпердержавного примусового політичного простору. Існує достатньо емпіричних спостережень, щоб зауважити, як егоїстичні мотиви поведінки індивіда й цілої спільноти – нозеїзм – виповнюються агресивними репрезентаційними системами й спонукають до жорсткого контролю держави над індивідом.

На порядку денному стоїть проблема оновлення педагогічного підходу до навчання й виховання – воно має засновуватися *не на розпалюванні конкуренції, а на співпраці й кооперації*. Традиційне припущення, що «знання – це сила», яку використовують для особистого росту, тепер замінюється на поняття того, що *знання є виразом спільноподілюваної відповідальності за колективний добробут людства й планети загалом* (Д. Рифкін).

Таким чином, видається можливим стверджувати, що тоталітарні і деспотичні режими легітимуються в контексті так званого «розутіленого розуму» в його різних теоретичних та повсякденних варіаціях, хоча він не є прямою причиною їхнього утворення. Цей тип розуму засадничо тяжіє до метафізичного онтологічного обґрунтування людських потреб та інтересів. Розутілений розум проявляється в намаганні витлумачити найважливіші людські події через абстрагування від людської екзистенції й від чуттєво-емоційної цінності індивідуального життя. Це така інтелектуальна позиція, для якої переживання, страждання, життєві невдачі й успіхи людини витлумачується як неістотні стосовно цінності життя колективу і держави; відповідно, – індивідуальна свобода і життя роз'єднуються на користь цінностей *виживання* умоглядної культурної, колективної чи державної спільноти (наприклад, такої, як комуністична чи «руській мір»).

Цивілізаційний процес конструювання громадянського суспільства збігається з переусвідомленням природи розуму і природи людини. Він стосується філософського і наукового зміщення поглядів від «позатілесного розуму» до «утіленого розуму», що складаються довкола ідеї неповторності людини та потреби її екзистенційного самоздійснення через визнання свободи й відповідальності. В основі розгортання громадянського, або цивілізаційного процесу, лежать етичні

ідеї, що є невід'ємними від природи громадянського суспільства. Історично соціальним середовищем для практики громадянства стала міська життєсфера з її настановами на приборкання агресії та нетерпимості (Н. Еліас).

Центральною віссю, довкола якої розгортається полеміка щодо суті «утіленого розуму», є проблема конструювання такої людської ідентичності та соціальної інтеграції, яка може стати втіленням *емпатичної* життєвої інтенції та відповідної цивілізаційної дискурсивно-етичної практики. Візьмемо до уваги, що слово цивілізація ввійшло в ужиток ще в 16 ст. з французької «civilisé», яке має латинську основу «civilis». Його англійський відповідник – «civil» перекладається і як «громадянський», і як «цивільний». Водночас латинське «civilis» стосується концептів «civis» – «громадянин» (англ. – citizen) та «civitas» – «місто» (англ. – city). Зважаючи на спільну семантичну основу термінів «цивілізація» та «громадянське суспільство», напрошується думка про існування фактично одного (єдиного) цивілізаційного процесу в світі. Всі інші різноманітні культурні типи соціального життя можуть носити назву цивілізацій хіба в переносному або ж уявному значеннях цього слова. Насправді йдеться про реальність універсальної *громадянсько-цивілізаційної* культурної форми семіозу та про інші *культурні* форми суспільної комунікації, які розгортаються на основі інших аксіологічних ідей та принципів.

Що стосується персонального розвитку людини, то йдеться про набуття когнітивних, творчих, епістемних та емпатичних задатків і компетенцій, які вкорінюються в нашій чуттєво-емоційній здатності переживати і співчувати. Розгортання емпатичних задатків людини в контексті втілюваного розуму сьогодні є визначальним стосовно і персонального розвитку особи, і громадянського суспільного розвитку. Стає очевидним, що в сучасному громадянсько-цивілізаційному розвитку відбувається радикальна переоцінка ролі лідерства та суті політичного менеджменту. Тепер не йдеться про лідерство, яке фокусується на концентрації політичної чи іншої ієрархічної влади або ж на харизмі. Ієрархічне одноосібне лідерство (політичне чи корпоративне) практично пригнічує тендітні