

*Анатолій
Лой*

УДК 316.323

МОВЛЕННЯ ТА ЕМПАТІЯ В СОЦІАЛЬНОМУ МИСЛЕННІ ЛЮДИНИ. Філософсько-антропологічний підхід

Замість вступу

Сучасним викладкам тих чи тих проблем філософської антропології властиві поєднання різних підходів. Наприклад, трансценденталістський погляд, а саме він домінував у класичних філософсько-антропологічних доктринах ХХ сторіччя, раніше мало поєднували з еволюційно-антропологічними концепціями, які спираються на масив емпіричних даних з боку біологів, палеоантропологів, психологів, етнологів або лінгвістів. Утім, результати біологічної науки, звісно, завжди якось брали до уваги, особливо нині, коли науковий загал усвідомлює її вагомість у кругозорі сучасної доби. Філософську антропологію деякі її представники саме й сприймають у контексті цього впливу, коли порушують питання навіть про «філософську антропологію за доби біології» [Шієс, 2006] (але стосунки з природознавством тут не обмежуються біологією). Варто врахувати й іншу обставину: змінились конфігурація та контент соціально-гуманітарних дисциплін, і їхній статус не міг не датися взнаки у появі цілого «букета» антропологічних доктрин: культурної, правової, соціальної, історичної антропологій. Власне філософська антропологія не може існувати осторонь розмаїття антропологічних проєктів, що її оточують, а тим паче бути зверхньою щодо них. І якщо філософія загалом не належить філософам як така, що є запитуваною самою природою людського розуму (Кант), то антропологія й поготів — мотивації її

© А. ЛОЙ,
2017

розвитку насичені осмисленнями, інкорпорованими в найрізноманітніших рефлексіях у царині науки, релігії, мистецтва, культури загалом. Філософській антропології, за визначенням, варто відповідно до природи властивих їй питань пам'ятати про явну чи неявну пов'язаність тих викликів, які містяться в локальних антропологічних проєктах.

На наш погляд, саме феномен мовлення можна вважати одним з найбільш значущих явищ в сучасній антропології, його розуміння, здавалось би, малопомітно, але доволі наполегливо й суттєво спонукає до зміщення зрештою фундаментальних філософських наголосів і мимоволі вносить бажаний момент новизни. Саме про живе мовлення у реальному соціумі, а не просто про мову, та про мовленнєві акти так багато говорили у другій половині ХХ сторіччя філософи, починаючи з Вітгенштайна та його учнів, а також, звичайно, лінгвісти, психолінгвісти, культурологи та ін. На цій ниві заявлена тема у суттєвих рисах виглядає наразі відносно окресленою.

Деякі зауваження про біологічні засади мовленнєвої активності

Предметом наших роздумів буде зміщення уваги до мовлення на теренах еволюційної антропології, де воно набуває значень інституційної фактичності, де не просто мовою говорять, висловлюються про щось, коли у мовленні перебувають й безпосередньо-практично занурюються у стихію соціального інтелекту («соціальної когніції»). Подібні зміщення наголосів, що йдуть з боку еволюційної антропології, не можуть не підхоплюватись антропологією власне філософською, для якої завжди будуть важливими інваріантні, «безумовні умови» можливості людини як присутнього у світі явища. В уяву науковців й філософів кількох десятиків років тому назад не вкладалась можливість постановки питання про «мову як інстинкт», як це зробив Стивен Пінкерс [Пінкерс, 2004]. На мову раніше дивились цілковито історично, маючи на увазі її становлення у процесі антропо- та соціогенези, посилаючись на багатоманітність чинників мінливого культурного середовища, які впливали на мовну еволюцію. Мова виглядала як суто історичний здобуток людського соціуму, яким оволодівали у процесі соціалізації. Звичайно, звертали увагу на те, що людські малюки народжувались з анатомічними та фізіологічними задатками, які «розраховані» на оперування мовою. Але наявність при народженні таких задатків пояснювали довготривалим природним відбором, що мав місце у межах еволюції людського роду та його еволюційної передісторії. Версії про якусь вродженість або інстинктоподібність щодо природи мови виглядали позбавленими сенсу. Якщо ж нині постановка питання в дусі Пінкерса «не ріже слух» нашому сучасникові, хоча у подібній гіпотези тут можуть бути свої опоненти, то це може говорити про те, що у сприйнятті проблеми завдяки успіхам генетиків та нейробіологів суттєво змінився фактологічний контекст розуміння проблеми, який спонукає до зміни теоретичних налаштувань щодо її розуміння.

Скидається на те, що історичну концепцію пояснення природи мови ніхто не відкидає, але вона втрачає провідну роль і розрахована радше на окреслення соціального контексту, де мовлення не просто інкорпороване у дію, але й само є соціальною дією.

Сучасні генетичні дослідження ставлять нас перед фактом, що *homo sapiens* дуже ймовірно став *мовлячою* істотою набагато раніше, ніж це уявляли донині. Ті амінокислотні комбінації білка, які сконцентровані у гені FOXP2, що були спільні для майбутніх людей поряд з багатьма ссавцями, завдяки мутаціям обернулись новою власне людською версією зазначеного гену. Така нова модифікація цього гену гіпотетично виникла близько 200 тисяч років тому, що узгоджується з даними палеонтологів про час виникнення людей із сучасними анатомічними характеристиками. Від цієї обставини відштовхується припущення, що пошквалене зростання людської популяції було викликане саме появою у людей мовленнєвих здатностей, які виникли внаслідок корисних мутацій всередині FOXP2. До речі, на хвилі відкриття людської мутації цього гена частина науковців поспішила назвати його «геном мови», хоча сьогодні домінує більш поміркована інтерпретація його ролі: він радше є провідним серед сукупності інших, що забезпечують мовленнєву активність людини. Власне людську модифікацію на тлі найближчих нам родичів, якими є шимпанзе, вирізняють всього лише дві амінокислотні послідовності. Саме ці комбінації амінокислот локалізовані перш за все у тих зонах мозку, які регулюють мовлення, його артикуляцію. Хоча дослідники попереджають про те, що ще рано робить якісь висновки, але все ж таки великою є ймовірність пояснення відмінностей між мозком людини та шимпанзе саме цими двома, здавалось би, незначними змінами в одному гені. Цікаво, що коли в ході лабораторних дослідів вживляли людський варіант FOXP2 мишам, ті ставали неймовірно контактними, «говіркими», «балакучими», нестримними в бажаннях «озвучувати» себе. Цілком імовірно, що модифікований людський ген спонукав її «озовнішнювати», артикулювати свої наміри, самовідчуття, переживання й т.ін., виносити їх — і себе разом з ними — у простір безпосередніх стосунків з іншими. Виходячи за власні межі, виносячи себе у спільний для всіх простір мовленнєвої артикуляції, люди формують суттєво нове для них життєве середовище — соціум з властивими йому беззаперечними умовностями, правилами озвучування (граматики), соціальною нормативністю загалом, пошануванням певних ідеалізованих сутностей тощо, які стають надбаннями культури.

Як бачимо, генетичні дослідження мимовільно зумовили переорієнтацію антропологів у розумінні визначальних рис власне людського в еволюції наших предків, адже мовлення глибоко зміщується вперед буквально до моменту виникнення прашчурів первісних людей. Раніше припускали необхідність якогось відносно великого періоду для поступового формування мови у процесі освоєння первісними людьми знарядь праці, вважаючи, що сама по собі організація спільного виробництва мимовільно спонукає до

поступового розвитку мовного спілкування. Мовлення виглядало такою собі похідною інструментальної діяльності. Палеонтолог завжди орієнтувався при виявленні залишків первісних людей на сліди хоча б якихось знарядь праці, бо саме вони були елементарним і беззаперечним індикатором людських ознак, що давало йому можливість вважати, що він має справу саме з людською істотою. Встановлення факту користування знаряддями первісними людьми не втратило свого значення і в сьогоднішній антропології. Але, беручи до уваги спостереження нинішніх фахівців з етології, зазначений факт можна інтерпретувати в іншому контексті. Встановлено, зокрема, що людиноподібні мавпи практикують дії зі знаряддями, й кількість таких дій інколи сягає далеко за одного десятка. Але здійснення елементарних інструментальних дій не має своїм наслідком інтелектуальні прориви, які б виводили їх виконавців, хоча б у тенденції, на рівень з людьми. Цілком імовірно, що саме по собі виконання інструментальних операцій не посиляє інтелектові мотиваційного імпульсу такої креативної потуги, щоб перетворити користування знаряддями на значне явище, яке б втягувало в себе багатьох, де бажання до вдосконалення знарядь та дій було б постійним та систематичним.

Певно, вельми примітивні інструментальні практики наших найближчих біологічних родичів залишаються такими, якими вони були й десятки тисяч років тому назад, вони принципово не змінюються. До того ж фахівці зауважують: вправність приматів тут радше варто вважати успадкованою. Можна припустити, що мотиваційний та інтелектуальний імпульси в інструментальну царину життєдіяльності первісних людей від самого початку надходили із соціальних взаємодій (інтерацій), із інкорпорованого в них медуму протомовленнєвого спілкування, де жести, міміка, звукові інтонації й сигнали насичували ще бідну та грубу лексику. Але саме якраз завдяки тому, що в мовленнєвому середовищі виникають власне людські ситуації, які варто розуміти тут і тепер і які змінюються надзвичайно швидко з приводу, здавалось би, найдрібніших обставин, вимагаючи постійного переналаштування уваги до того, про що йдеться. Мовленнєва артикуляція з приводу якихось виробничих дій проходить через ланцюжок зіткнень думок, різних намірів та поглядів і зрештою досягнення взаємопорозуміння — хоча все це виглядає радше чимось дотичним, а не головним у колективно виконуваний роботі над чимось, де потрібно дотримуватись усталених однозначних технологічних операцій та їх послідовностей, але без цього супровідного горизонту, насиченого мовленнєвою включеністю багатьох думок, сама по собі інструментальна дія зависала б, не мала б продовження, коли немає зацікавлення, яке б спонукало повертатись до неї через удосконалення вживаних засобів праці та операцій з ними. Мовленнєва артикуляція сама по собі сприяє неймовірному розширенню зацікавлень у колективному мисленні наших пращурів, їхній спостережливості та кмітливості. Дуже ймовірно, що саме у царині мовленнєво опосередкованої інтерації зацікавленість у використанні

знарядь праці, що виникає з часом, перетворюється на усталений інтерес до власне техніки. Свого часу відомий філософ-антрополог Гелен полюбляв говорити про те, що техніка «розвантажує» людину. Але, як видається, саме у просторі соціальної інтеракції індукується мотивація до регулярного застосування та вдосконалення знарядь праці та, як наслідок, розвитку процесу праці взагалі, саме тут вона опиняється у фокусі постійної уваги, а отже до неї повсякчас повертаються — своєрідний «культурний камбек», бо мовленнево скріплені інтеракції саме й «навантажують» дівців постійним інтересом до неї, завдяки чому знаряддя праці та їх використання постають як невіддільне явище суспільного життя. Знаряддя праці перестають бути предметами «разового користування», про які забувають після їх застосування, що має місце у антропоїдів. Увага до усталених правил технологічної дії набуває значень у соціальному середовищі, яке випрацьовує досвід артикулювання та запам'ятовування речей, які стосуються повсякчасних потреб. Ті дії та засоби, що забезпечують успіх, набувають нормативних значень, їхні операційні модуляції закріплюються у мові. Завдяки інтеракції та мовленню вони форматуються, набувають сталого виду, обростають доступними загальними характеристиками, й зрештою інституціалізуються. Техніку, як і саму мову з властивими їй нормами, наші предки починають сприймати як щось реальне, самоочевидне й природне в життєвому процесі. Мовленнева практика колективно сфокусованого мислення налаштовує на вловлювання й накопичення змін, що полегшують добування необхідних предметів споживання. У технічного досвіду з'явилася своя ніша всередині соціального інтелекту, що огортається й скріплюється мовленневою практикою. Дуже ймовірно, що саме за рахунок її додаткового мотиваційного «навантаження» знаряддева діяльність оформляється як самодостатнє явище в суспільних відносинах. Інтерес до технічного винахідництва й застосування міг «засвітитись» й набути значень, постійно «підігріватись» лише у просторі щільного практичного спілкування, зацікавленого обміну думками. Не будучи проартикульованим, він не міг закріпитись й оформитись. Мовленневі практики спонтанно індукують загальний інтерес до певних тем, які можуть закріпитись як постійні, тим більше, коли вони мають прямий стосунок до життєдіяльності. Безпосередня практичність присутнього у спілкуванні мовленневого медіуму підтримує мислення в спонтанному стані неявної креативності, «підзаряджаючи» первісний інтерес чи то до елементарної мистецької уяви, чи то до спостережень, узагальнень тощо.

Якщо представники еволюційної антропології з меншим ентузіазмом сьогодні роблять ставку на вживанні первісними людьми знарядь праці, не схильні вважати це явище пріоритетним, і слідом за біологами більше звертають увагу на можливість примітивної мовленневої активності, то це не може не знаходити розуміння з боку філософських антропологів, бо нахил до мовленневих практик, їхнього статусу в соціальних інтеракціях став одним із садових трендів європейської філософії ще з другої половини ХХ сторіччя.

Емпатія та співчутливість

Існує ще одна тема, яка знову ж таки прямим чином дотична до мовлення, появи якої слід завдячувати водночас нейробіологам та етологам. Серед перших варто назвати італійських нейробіологів на чолі з професором Ризолатті [Rizzolatti, Sinigaglia, 2008]. Вони ще в середині 1990-х років відкрили так звані дзеркальні нейрони, відстежуючи активність різних зон мозку у піддослідних тварин. Спостереження виявили, що ціла група нейронів, які потім назвали «дзеркальними», активізується не тільки під час виконання тваринами власних рухів, а й тоді, коли вони спостерігають за аналогічними діями когось іншого, подібного до них. Вони сприймають й переживають бачені ними стани чужої активності так, ніби це відбувається з ними самими. Не важко здогадатись, що активність дзеркальних нейронів залежно від видових можливостей інтелекту розрахована на підключення елементарної уяви, бо особина, що спостерігає, переносить себе на місце іншої, яка перебуває у полі її зору, переживаючи її тривогу, страх, біль або ж збудження, бадьорість і т.ін., тобто своїми станами та діями віддзеркалює бачені нею стани та дії інших. Звичайно, дія дзеркальних нейронів проявляється у різних якостях. Наприклад, без них неможливі материнські інстинкти, адже мати надзвичайно чутливо реагує на стани та дії своїх дитинчат у різних обставинах. Або ж інший випадок, коли стан стривоженості або збудженості легко передається від окремих особин до цілого табуна (сім'ї, прайду тощо): подібне емоційне «зараження» властиве не тільки тваринам, але й людям, й особливо проявляється у поведінці натовпу. Й зовсім інший випадок, це прояви співчутливості на рівні міжособистісних стосунків, де співчутливість, здатність уявляти себе на місці іншого — як також іншого на місці себе — є безумовною складовою людської особистості. Феномен емпатії загалом характеризує саме момент реагування на активні стани інших не тільки переживанням та емоціями, але й миттєвим коригуванням поведінки через виявлення підтримки, взаємності чи взаємодії. Емпатичне реагування активністю одного на активність іншого виявляє приховану від стороннього погляду соціальну *інтерактивність* серед тварин, не кажучи вже про приматів, тим більше антропоїдів. Дія дзеркальних нейронів, що проявляється в емпатії, відповідно індукує дію водночас уяви та емоційності, плюс здатності до рефлексії, про що ми скажемо нижче. Завдяки інтерактивним проявам емпатії у тварин має місце явище, яке Шелер колись назвав «практичний інтелект».

Дослідники дзеркальних нейронів від самого початку пов'язували їхні прояви з мовленням. Навчитись мові, перебувати у живому мовленнєвому контакті з партнерами по спілкуванню неможливо без внутрішнього налаштування на те, що тут же висловлюється, без реакції на сказане внутрішньою мовою, чи то жестом, мімікою а то й просто красномовною паузою: у мовленнєвій ситуації неможливо не діяти, вона втягує в себе її учасників. Тут завжди доводиться переналаштовуватись залежно від обговорюваних

тем, складу учасників тощо і, що важливо, залежно від неявно присутніх у мовленнєвих діях контекстів, які треба мати на увазі, щоб не втрачати розуміння сказаного. Мова не залишає байдужим до того, про що мовиться, як не проходить також і повз те, як висловлюються з того чи того приводу. Семантичні «вузлики напам'ять» видають у людині особливості її соціалізованого мовленнєвого середовища, адже неможливо уникнути наслідування інших, реакцій на те, що відбувається у мовленнєво здійснюваних практиках спілкування.

Живим істотам властиво формувати у колективному досвіді величезний масив «латентного навчання», де наявні здавалось би дріб'язкові навички звичної повсякденної поведінки зберігаються у непомітному вигляді. Багато нюансів соціалізованої поведінки неявно наслідуються, їх інстинктоподібно сприймають, не зупиняючись на них, хоча це не означає, що вони є зайвими. Тут не тільки мовленнєвий, а й культурний досвід загалом отримує «прописку» в інстинктах другого порядку. Етологам, які вивчають поведінку тварин, довелося свого часу розвести генетично успадковані інстинкти, завдяки яким задається вроджена програма поведінки (вони і є власне інстинктами), з одного боку, і з іншого — інстинкти, які радше слід вважати своєрідними квазіінстинктами, в яких відклався набутий досвід певних популяцій (спільнот). Якщо раніше обидві категорії інстинктів не розводили, то це було викликано тим, що стереотипність у проявах інстинктів не відокремлювали від їхнього вродженого генетичного характеру. Стереотипність інстинктів похідного (другого) порядку «викарбовується» в царині «латентного навчання», яке притаманне еволюції як тварин, так і людей. Лопнуло як мильна бульбашка уявлення, згідно з яким тварини у своїй поведінці покладаються головно на вроджені інстинкти (плюс на незначну кількість умовних рефлексів), натомість люди мають навчатись набутого колективного досвіду.

Ніхто не міг передбачити, що латентне навчання настільки всеосяжне й глибоке у своїх впливах на життєдіяльність. Дослідники помітили, що стереотипність тих чи тих дій, що однаково виконуються всіма особинами певної популяції, не завжди зумовлена вродженим характером цих дій. Тут досить того, що при навчанні (явному чи прихованому) вони слідували одному і тому самому зразку. Зокрема, самці американської білоголової овсянки, що мешкають у південній Гренландії, співають більш-менш однаково, але не так, як самці того ж виду з Каліфорнії, у яких інший репертуар і характер виконання. Згідно зі спостереженнями орнітологів, подібного роду пісенні діалекти не впадковані, а формуються внаслідок постійного навчання птахів-сусідів один від одного. Це чимось нагадує наявність мовних діалектів у людей, що проживають у різних місцевостях, коли у процесі соціалізації носії мови засвоюють мовні стандарти, що побутують в їхньому оточенні. Людська свідомість також занурена у стихію «латентного навчання», де вона неявно засвоює величезну масу нюансів поведінки своєї

спільноти, які актуалізуються у непередбачуваних життєвих моментах. Інстинкти, на додачу до їхньої стереотипності та вродженості, є, висловлюючись метафорично, «глухими», на які, здавалось, не звертають уваги, не чують їх. Але, будучи непомітними, вони далеко не байдужі для їхніх носіїв, людей, зокрема, коли формуються внаслідок седиментації вражень, які транслюють велику кількість тонких і малопомітних значень пережитого досвіду. Завдяки сформованій текстурі латентного навчання люди, як і тварини, спроможні відгукуватись своїми діями в інстинктоподібному режимі на те, що бачать або чують, хоча цю свою чутливість ми далеко не завжди вловлюємо та усвідомлюємо. Адже люди переймаються культурними зразками, стереотипами чи навіть традиціями значною мірою без особливих усвідомлених зусиль, відкладаючи «на потім» ймовірні для себе зразки дій, які не розглядалися як такі на момент сприйняття їх з огляду на їхню самоочевидність. Інстинкти на базі латентного навчання посилюють «чутливісну спроможність» інтерактивного людського інтелекту. Стосовно цього стереотипність мовленнєвих практик не є порожньою та глухою, вона насичена масою неявних потенційних значень, чинність яких може розкритись у будь-який момент викликаної до життя дії.

Мова у цьому разі надзвичайно посилює спроможність відгукуватись на те, що діється, набутими заготовками потенційної дії. Це той випадок, коли досвід неможливий без притаманної йому «надлишковості» (*Überschuß*), який завжди прихований, неявний і багатоликий. Недарма соціологи, зокрема, часто-густо застосовують у своїх викладках уявлення про латентне навчання, коли постає питання про властиве суспільству поліпшення його самоорганізації завдяки набутому досвіду, неявному «навчальному процесу» (*Lernprozeß*). Саме цю доктринальну версію латентного освоєння людьми апробованого й закріпленого суспільного досвіду використовує потім також Габермас, у чому, зокрема, може переконатись читач нещодавнього українського перекладу «До реконструкції історичного матеріалізму». Відкриття біологами величезного ареалу прихованого в інстинктах латентного навчання спонукало гуманітаріїв по-іншому подивитись на цей феномен на рівні людської реальності.

Ми вже говорили про якісно різні прояви у психіці різноманітних тварин, які внутрішньо реагують на дії їхніх родичів, відповідаючи на них суголосною налаштованістю власної поведінки. Зрештою готовність реагувати на поведінку іншої особини у такий спосіб дає необхідний шанс на виживання. Дзеркальні нейрони можна вважати важливим нейрофізіологічним чинником для існування живих істот. Але лише у видів з високим рівнем інтелекту психічні прояви активності дзеркальних нейронів можна більш-менш впевнено характеризувати як емпатію, коли, спостерігаючи за діями інших, істота в змозі уявно поставити себе на їхнє місце. Сучасне уявлення про емпатію асоціюється першою чергою з працями відомого етолога Франка де Ваала (Нідерланди), перу якого належить книга «Принцип емпатії»

[Waal, 2011]. Сьогодні етологи — і тут де Ваал не є винятком — порушують питання про соціальну поведінку тварин з відносно великим обсягом мозку. Це стосується приматів, і гомінідів насамперед, але ними не обмежується, бо у цей перелік потрапляють представники різних видів (слони, вóрони, дельфіни та ін.). Уявно опиняється на місці іншого — це своєрідний ментальний і соціальний інстинкт. У минулому психологи та етологи, вивчаючи мисленнєві можливості людиноподібних мавп, зосереджувались на тому, якою мірою їм властиві задатки до абстрагування і відповідно до уявлення. Нині ситуація змінилася: стало ясно, що можливості тваринного інтелекту більше зосереджені й розкриваються у просторі соціального спілкування. Соціальна поведінка приматів стала благодатним матеріалом для досліджень.

На думку авторитетного етолога та антрополога Дорис Бішоф-Кьолер, феномен емпатії можна вважати вихідним, базовим елементом соціального мислення, притаманного нашим найближчим родичам — антропоїдам, зокрема шимпанзе. Дослідниця звертає увагу на те, що емпатичні прояви поведінки у них не обмежуються співчутливими переживаннями становища іншого, якщо той опиняється в скруті, переживаючи біль і страждання, у них виникає також бажання щось «змінити у *ситуації іншого*», а це можуть бути і намагання втішити або ж поділитися здобутою їжею, чи навіть опікуватися хворим родичем, товаришем тощо [Bischof-Köhler, 1999: S. 98]. Шимпанзе може не тільки поділитись їжею, але й показати спосіб її добування. Емпатію у позитивному вигляді супроводжують прояви співчутливого, доброзичливого переживання з намаганнями допомогти, полегшити становище іншого. Але соціальна ментальність антропоїдів зосереджує у собі також надзвичайну конкуренцію, що підігривається лідерськими амбіціями альфа-самців, розшаруванням спільноти на групи впливу, запеклою політичною боротьбою за владу, що обертається можливостями доступу до їжі, до самок, до затишного місця для сну й т. ін. Немилосердне, жорстоке ставлення до конкурентів та недругів тут також наявні. Тож негативну тенденцію у проявах емпатії можна узагальнено назвати «*злорадством*» (*Schadenfreude*), коли задоволення та втіху приносять спостереження за безпомічністю, смертельним страхом та стражданнями іншого. «Зрештою навіть *навмисне спричинення шкоди*, яке зазвичай вважають головним критерієм агресії, немислиме без емпатії. Агресія, яка, природно, мала місце і на більш ранніх філогенетичних етапах, але без будь-яких намірів нашкодити, але саме у людиноподібних мавп досягає можливості емпатично співпереживати страждання іншого, головню його безсилля. За умови подібного передбачення саме це готує ґрунт для радощів мучити другого, уможливорює жорстокість і садизм і зрештою дає можливість говорити про інсценізовану деструктивність. Шимпанзе, які регулярно воюють з чужинцями одного виду, поводять себе у такий спосіб, що це дає привід вважати їх такими, що переступають рубікон» [Bischof-Köhler, 1999: S. 99–100].

Поряд із зазначеною негативною рисою соціальної ментальності антропоїдів, яка успадкована людьми, етологи помічають у них паростки усвідомлення власної провини (*Schuldbewußtsein*). Деякі спостереження дають підставу вважати, що, спостерігаючи дискомфорт у психічному стані співплемінника, його партнер здатен збагнути, що саме він спричинив цей стан. На думку дослідниці, цілком імовірно, що тут мотив спокути вини теж бере свій початок [Bischof-Köhler, 1999: S. 99–100]. Щодо наявності у антропоїдів зачатків моральних чуттів, то тут де Ваал іде ще далі, вважаючи, що суспільство далеко не унікальне у своїй моральності. На чому тримається мораль? Це взаємність і співвідносні з нею справедливість і чесність. Інша складова — це співчуття та співстраждання. Звичайно, на його думку, царина моральності набагато ширша, але саме ці два принципи (емпатія та фернес) є невіддільними для неї. Взаємність, послуга за послугу, можливість отримати підтримку й допомогу, коли це буде потрібно в майбутньому, — все це в елементарному вигляді вже присутнє у протоморальній поведінці тварин. Але тут не можна не погодитись з принциповою думкою Бішоф-Кьолер: для виникнення й розвитку власне людського почуття провини й відповідальності потрібно, щоб у ментально активне сприйняття іншого увійшло відчуття часу. Зокрема, вона наголошує фундаментальність присутнього у людській ментальності переживання часу, де важливу роль відіграє відчуття невідворотного майбутнього, далеко не завжди приємного, що навіює тривогу і страх. Відчуття часу, звичайно, розширює й змінює горизонт емпатії.

Просякнута чуттям часу людська емпатія не обмежується увагою до дій інших особин тут і тепер, бо фокусує увагу на тому, як нинішня дія може бути сприйнята, якщо не зараз, то у будь-який момент потім. З'являється винесена вперед «умоглядна точка» можливої відповідальності перед іншими, якщо реально це може навіть обмежитись розуміючим з боку іншого поглядом докору, неминучим і колючим. Ця умоглядна, уявна точка неунікненної відповідальності не обов'язково стосується конкретно когось, вона розрахована також на «віртуального когось»: вона набирає універсального значення й стає ядром самовідношення (*Selbstverhältnis*), завдяки якому кожен представник людності зрештою виособлюється, а отже конститується як конкретна особистість. Саме умоглядна точка беззаперечної відповідальності перед своїми ближніми спільна, одна, універсальна. Вона «трансцендентальна», як кажуть філософи. Як бачимо, уявно присутній у людській суб'єктивності момент подібної умоглядності вирізняє людську особистість від тварини-особини, тож емпатія суттєво трансформується, бо не обмежується здатністю уявно віддзеркалювати, наслідувати чи копіювати дії інших, віртуально вбачаючи себе на місці іншого, але й спонукається уявленням про ймовірного іншого як такого, що сприймає, оцінює і зрештою діє щодо тебе, — здатністю віртуально поставити його на місце себе. До емпатії мимоволі належить властива людській ментальності саморефлексія, коли зрештою емпатія перетворюється на прихований щодо

рефлексії актуально можливий горизонт сприйняття, який явно «не засвічується», але присутній «за кадром» і постійно виявляє мотивувальну потугу. Моральна рефлексія користується цим прихованим ресурсом усядкованої емпатії. Можна сказати, що чистої моральної рефлексії не існує — вона тягне за собою «до-рефлексійний», латентний елемент емпатії.

Тут варто згадати про розвиток теми *симпатії* на теренах філософської антропології, що виникла на початку ХХ сторіччя. Про феномен симпатії заговорили вже на самому початку тематичного й концептуального оформлення новітньої версії філософської антропології. Йдеться перш за все про її фундатора Шелера, який по-новому актуалізував трохи більш ніж сто років тому поняття симпатії у відомій праці «Сутність та форми симпатії» [Scheler, 1973]. Людська особа за визначенням наділена спроможністю «співчуття» (*Mitgefühl*) й «співстраждання» (*Mitleid*). Ставлячи питання про феномен співчуття, Шелер націлював увагу на те, що справа не обмежується суто міжлюдськими стосунками, їхнім етичним аспектом, бо стосується наших взаємин зі світом, з навколишніми. Наша співчутливість фундаментально змінює характер власне людської чутливості, завдяки чому та здатна до споглядальності («теорії» у грецькому розумінні слова), й виявляє наповненість її характерною інтенцією — інтересом, що принципово відрізняє людське устремління від грубих тваринних потягів і бажань. Саме Генгстенберг, учень і послідовник Шелера, у своїй доктринальній праці «Філософська антропологія» [Hengstenberg, 1957] розвиває думку вчителя про симпатію як про неявне, особливого роду співчутливе, доброзичливе умоналаштування людини щодо речей, які опиняються у зоні її уваги. Симпатія виглядає як суто людська настанова розуму, що передбачає попередню, внутрішню готовність перейматись речами такими, якими вони є, як вони постають й виявляють себе. Речі цікаві «по суті», а тому інтенцію подібного ставлення філософ іменує *Sachlichkeit*, що можна перекласти як *по-сутність, істотність*. Така внутрішня настанова принципово відрізняється від того, що розуміють під поняттям *предметність*, де опредметнюють суще для чогось, для якоїсь дії з ним. Там, де керуються симпатією, має місце внутрішня згода з тим, що викликає інтерес, самим по собі. Людина здатна звернутись до певних речей (сущого) задля самого сущого, а не задля утилітарного зиску, коли цікаво, як суще виявляє й показує себе у повному прояві. Тож коли ми відчуваємо втіху, спостерігаючи за розвитком якоїсь рослини, тварини, дитини тощо, то ми переживаємо внутрішню «згоду» зі спостережуваними явищами, і це означає, що суще, яке перебуває в зоні уваги, яке ми споглядаємо, є вартісним саме по собі, а отже, ми попередньо відікли ймовірність наших же дій, які б цьому заважали. У зоні подібного прояву інтересу речі постають у певній вартісній визначеності, «вартісній якості» (*Wertqualität*), за термінологією Шелера.

Подібна інтенція викликає бажання, щоб спостережуване суще досягло повноти прояву своєї суті, показало те, чим воно є за визначенням. Така налаштованість і є симпатією, доброзичливістю до сущого, намаганням наблизити-

тись до нього у властивій йому відкритості. Симпатія і є своєрідною «першоінтенцією», тобто інтенцією на відкритість суцього (як докільця, так і подібних до себе), що корелює з відкритістю себе світові, співчутливості щодо життя іншого. На думку Генгстенберга, саме тут виток того безкорисливого інтересу до суцього, що спонукало до розвою пізнавальну, дослідницьку або природоохоронну діяльність. Зауважимо, що це стосується величезного ареалу проявів людської життєдіяльності, де виключається домінування утилітарного зиску. У таких випадках філософи, з подачі Канта, згадують про моральні та естетичні спонуки, виникнення яких традиційно пояснюють культурно-історичними аргументами. Не заперечуючи тут впливу культурних чинників, не варто ігнорувати припущення про участь у позаутилітарній мотивації людських дій спонук, які мають первинні виток в культурно трансформованих емпатіях, де має місце й природно-генетична складова. Шелер свого часу робив наголос на апріорній даності феномену симпатії. На тлі сучасних біологічних даних природа симпатії не виглядає вже чимось надто загадковим. У цьому випадку для нас важлива та обставина, що емпатія відіграє значну роль у проявах соціального чуття вже у тварин, не кажучи про соціальне мислення (*soziale Kognition*) людей, де діє інтенція симпатії й має місце усвідомлюваний інтерес.

Згідно з таким підходом, переймаючись такого роду першоінтенцією симпатії, люди мимовільно й неявно налаштовуються на значущість речей, значущість навколишніх людей, їхніх стосунків, думок, культурних надбань тощо. У проявах речей, поведінці тварин, а тим більше у стосунках з навколишніми співплемінниками, людей привертає *істотність* баченого. Недарма у багатьох мовах один корінь для позначення істотності, тобто суті чи сутності, та істоти (напр., німецьке «*Wesen*», російське «*существо*», коли може йтися і про «*существо вопроса*», і про «*живое существо*»). Люди повертаються до речей в їхній істотності. Зрештою, сутність не залягає десь за речами, вона тут, у тому, як речі показують себе у властивій їм відкритості, де наявне (*das Vorhandene*) показує себе як суще (*das Seiende*). Керуватись симпатією в умоналаштуваннях (*Gesinnungen*) аж ніяк не означає мати пієтет щодо когось чи чогось, або ж їх любити, виявляти всілякі сентименти й т.ін., радше інтенція симпатії передбачає, що стосовно цього чогось (чи когось) варто відсторонити міркування, які не сприяють зосередженості на суцшому явищі, на суті справи. Тут важливо своєчасно відреагувати на істотність (суть) справи, яка у певний момент виявляє (відкриває) для нас свою кричущу значущість, бо це все одно, що почути звернення до себе близьких істот (*Wesen*), які перебувають разом з нами у тому ж локусі життєвого простору. Симпатія, якщо її не обмежувати психологічними конотаціями, а й мати на увазі її феноменологічний бік, означає мимовільно здійснюване навернення в зону спільної (колективної) за суттю справи.

Гортаючи філософські енциклопедії, ми легко помічаємо давній інтерес до теми симпатії, тут особливо виділяються представники британської «моралістики», своєрідної у новочасну добу філософії гуманітаристики: Шефст-

бері, Гатчисон, Г'юм, Сміт та інші, а потім також їхні французькі послідовники. Вони розглядали симпатію як явище, притаманне людям і тваринам. Британці особливу увагу звертали на її соціальні прояви, на її присутність у соціальних чуттях, суголосних настроях, інтересах тощо. Симпатію розглядали у вигляді своєрідного природного антипода феноменові природного егоїзму, що стримує його прояви у соціальній поведінці. Слід врахувати зорієнтованість тамтешніх філософів на природні спонуки соціальної поведінки, де на тлі беззаперечної уваги до індивідуальних інтересів поцінують об'єднувальні мотиви права, публічності, здорового глузду, і не в останню чергу — чинність «морального чуття». Саме воно асоціюється з наявною у ньому симпатією. Якщо порівнювати з цією традицією феноменологічну версію розуміння симпатії на початку ХХ сторіччя, то остання зосереджує увагу на інтенційності властивої людям симпатії, прояв якої конститує особистісні засади чуттєвості та мислення. Щоб милуватись й незацікавлено смакувати чимось, треба мати відчуття самозначущості цього чогось, бути «апріорно» небайдужим до його суті, коли на його відкритість ми готові *бути* відкритими. Іntenція на самодостатність значного ареалу позаутилітарного суцього передбачає змогу помітити, означити, виявити повною мірою суттєвість того, на чий виклик ми відгукуємось своїм спогляданням, пізнанням, оцінкою, довірою. Подібна інтенція самодостатності говорить про попередню (апріорну) зорієнтованість людини у вартісних порядках, які не усвідомлюються, проте виявляються. Якість особистісного первня у мисленні, умонастроях «засвічується» у відкритості до навколишніх людей та речей, адже у повсякденні персонально кожним прокреслюється вододіл між утилітарно-предметним і самодостатнім щодо їхньої істотності ставленням до них. Тож інтенція симпатії огортає й скріплює соціум попереднім розумінням вартостей, де люди визначаються, як поєднувати різні модальності щодо сприйняття того чи іншого роду суцього. Охопленість людей чуттям симпатії, з точки зору Шелера, невіддільна від первісно чинних у соціумі вартостей. Але то вже окрема тема.

Підсумовуючи сказане, варто віддати належне феноменологічній доктрині, яка не схильна вважати феномен симпатії чимось вторинним, похідним щодо явищ економічного, політичного або культурного порядку, розглядати його таким собі додатком чи вкрапленням до них. Будучи, здавалось би, проявом індивідуальної свідомості, симпатія разом з емпатією має глибинний характер і у вигляді інтенції мотивує зосередженість мислення на загально-істотних речах, коли за речами (і завдяки речам) бачиться «суть справи» (*die Sache*). Те, що розуміється і вбачається, постає у властивій і бажаній для симпатії повноті й відкритості. В такому повороті інтенція симпатії розглядається серед базових витоків не просто людського, а й особистісного начала.

Отож, емпатія як уявна (ідеальна) дія, реакція на поведінку іншого, яка уподібнюється їй (поведінці), є одним із базових елементів соціальних стосунків серед тварин, а на рівні більш розвинених видів — таких, як мавпи,

а тим паче антропоїди — трансформуються у здатність поставити себе на місце іншого, а це значно посилює потугу соціального мислення у політичних іграх всередині популяцій, де у боротьбі за владу та місце в ієрархії явно позначилося розуміння відмінності між *внутрішніми* намірами і *зовнішнім*, показним боком поведінки. Свого часу де Ваал настійно звертав увагу на те, що шимпанзе, наприклад, можна вважати *політичними тваринами*, а тому розрізнення між замислюваною і реальною діями для них повсякчас актуальне в їхній життєвій практиці. Конкуренція за владу, за місце в колективній ієрархії й т.ін. дає багаті уроки виживання, де лицедійство й лицемірство відіграють не останню роль. Але у життєвий простір людського соціуму увиходить його надзвичайно важливий конститuent — мовлення, що фундаментально змінює ситуацію людського мислення.

Мовлення — соціальний локус відповідального мислення: логос та етос

Коли де Ваал зосереджує увагу на моральності як чинникові соціальної поведінки тварин, то тут мається на увазі перш за все момент взаємності, взаємодопомоги, навіть безкорисливості у стосунках з подібними до себе, що дає дослідникові підстави говорити про фернес, відкритість, чесність [Waal, 2015]. Якщо бути обережним і делікатним щодо вживання терміна «мораль», то тут більш доцільно говорити про протоморальні прояви тваринної поведінки. Вбачати наявність тут фернесу в тому значенні, як ми це зазвичай уявляємо, коли це стосується широкого кола людських взаємин, починаючи від інтимних стосунків і аж до суспільних угод, також виглядає перебільшенням. Фернес у взаєминах особин радше має характер конкретної довірливості і близькості. Не випадково у табунах виникають свого роду приятельські стосунки, які мають вибірковий характер.

Людські моральні взаємини також важко уявити без подібних явищ: взаємність і довіра — базові елементи етосу, реальність якого перевершує родинні, шлюбні та інші стосунки. Але для скріплення людського етосу, для спонтанного й водночас усталеного процесу його здійснення в просторі всього соціального загалу, незалежно від симпатій та антипатій окремих індивідів, потрібен стрижень, і цим стрижнем, на наш погляд, є відчуття особистої відповідальності перед тими, з ким повсякчас доводиться спілкуватись. Ось тут саме мові доводиться бути своєрідним первинним «соціальним апріорі» (термін Зимеля) й водночас інститутом загальною для всіх гри, яка сукупністю своїх функцій структурно вимагає від дівців мовлення обов'язкового виконання певних ролей, як і обміну ролями в процесі спілкування, коли при виконанні ролей кожному окремо належить показати себе в якості мислячої й дійової особистості. Свого часу Бенвеніст з притаманною йому аналітичною витонченістю розкрив важливість взаємопов'язаних між собою дієслівних та займенникових форм у задаванні особистісного статусу суб'єкта мовленнєвих артикуляцій. Повсякчасне застосування в мовленнєвих ситуаціях займенни-

ків «Я» і «Ти» — на тлі відстороненого «Він» («Вона», «Воно») — окреслює їх унікальність: з одного боку, «Я», яке творить висловлювання від імені першої особи, а з іншого — «Ти», до якого звертається «Я» [Бенвеніст, 1974: с. 264]. Бенвеніст звертав увагу на незвичність референції того, що висловлюється від імені «Я» і «Ти». Будь-яке висловлювання повинне співвідноситись з уявним або реальним предметом, про який говориться, і цим зрештою забезпечується його валідність. Звичайно, коли «Я» і «Ти» обговорюють якусь тему, для них референтність сказаного є безумовно важливою. Але той, що в ролі «Ти», може поставити питання таким чином: «Чи можеш ти поклястися в тому, що ти нині сказав?» Тобто референція баченого, сказаного тощо набирає чинності тоді, коли сказане передбачає неявну клятву, запевнення тощо від імені першої особи, і тоді реальність сказаного невіддільна від подібного висловлювання, яке за своїм характером є дією мовлячої особи.

У мовленні «зарезервовані» локуси, де висловлювання від власного імені напряму мають значення соціальної дії. Клятву, зокрема, вважають класичною ілюстрацією такого роду *перформативних актів*, де поєднуються слово та дія, коли сказане слово і є дією. Впродовж останніх десятиріч цій темі присвячено величезну кількість досліджень у лінгвістиці та аналітичній філософії, починаючи з Дж. Остина, бо її неможливо обійти, коли йдеться про мовленнєві акти. Нас у цьому разі цікавить антропологічний ефект зазначеного явища.

Вживання особою займенника «Я» у реальній ситуації живого мовлення, коли дієвцеві, згідно з роллю у мовленнєвій грі доводиться оживляти, здавалось би, «порожній» знак «Я», — адже він ні за ким не закріплений, — тоді йому треба, як зауважує Бенвеніст, брати «мову на себе» [Бенвеніст, 1974: с. 288–289], і це означатиме, що все сказане від власного імені буде референтним, коли поєднуватиметься з автореференцією, а отже те, що мовиться тут же в акті мовлення, перетворюватиметься на акт твердження, в якій інкорпорована позиція того, хто це робить у ролі «Я». Сказане означає, що сам статус мовленнєвої ролі від імені «Я» мимоволі «навантажує» його тим багажем відповідального ставлення до того, що їй доводиться говорити у ситуації порозуміння «між» суб'єктами мовлення. Особистісна «самість» із властивим їй рефлексійним ставленням до себе є запитуваною саме постійними ситуаціями мовленнєвих дій. Дієвцям хочеться, щоб інші не тільки знали про те, що вони думають, що вони бачили, чули, пережили й т.ін., їм конче потрібно у певних випадках, щоб навколишні перейнялись їхнім баченням, викликати співчуття, і тут запевнення, обіцянки, оцінки тощо відіграють роль автореференцій, коли сказане набуває значень у мовленнєвих актах «Я». У будь-якому разі перебування у ролі «Я» навіює мовленнєвому дієвцеві почуття відповідальності перед навколишніми, бо коли спрямовуються питання на кшталт: «Ти так вважаєш?», «Ти це бачив?», «Чому ти про це не говорив?» і т.ін., де, здавалось би, не треба зайвий раз клястись, але варто лише певно відповідати, мовна структура особистісних ролей спонукає

визначатись у сказаному слові й відповідно усвідомлювати відповідальність щодо публічно вчиненої дії сказаного слова. Варто завжди мати на увазі визначеність (певність) не просто вимовленого, а й водночас вчиненого слова. Однею з характерних ознак *логосу* у давніх греків була визначеність у сказаному слові, визначеність у думці, визначеність у вчинках, справах. Логос — це слово, яке, будучи сказаним від першої особи, чогось вартує, коли прямо тут передає ставлення мовлячого Я до суті справи в ситуації, яка має місце й актуальна за його безпосередньою участю. Навіть пауза у подібних випадках не менш вагома, ніж банальна відповідь. Впевнено сказане від свого імені слово конститує самість дієвця у мовленнєвому оточенні, означає наявність у нього «характеру» з точки зору навколишніх. Давні греки, які поцінювали особистість у її публічних проявах, не користувались терміном «самість», однак полюбили говорити про характер, розуміння якого не зводилось до психології характерів, як це уявляють нині. Вважалося, що без характеру немає належних чеснот. Характер — це стрижень чеснот. Прояв чеснот у відкритому просторі вчинених дій і сказаних слів говорить про те, що на якусь конкретну особистість можна покластись: вона неявно отримує публічне визнання. Адже непевність і невизначеність у сказаному слові може тягнути за собою лицемірство у вчинках і справах. Мовленнєві дієвці, артикулюючи думку у просторі спілкування, користуються шансом бути, перебувати серед інших, не втрачаючи гідності, самоповаги, «власного слова». Позбавлений визначеності логос обертається понівеченим етосом, якому не вистачає віри, довіри до справ та слів, коли не можна покластись на щось і когось. Гегель свого часу говорив про «страждання непевністю», від чого потерпають людська самість та соціальний загал.

Тож мовлення уможлиблює не тільки обмін уявленнями про речі та події, бо мовлення — це такого роду дійство (навіть подія), що навіює й схиляє до «відповідального мислення». Без імплікованої у мислення інтенції відповідальності перед «ближнім», перед навколишніми, які по суті є партнерами турботливого розуміння чогось конкретного, щодо чого сперечаються, що обговорюють і т.ін., воно не може відбутися. Мислення завжди відповідає на виклик з боку обставин і подій, що бентежать загал. Безвідповідальне мислення — то є нонсенс. Ситуації мовлення, даючи можливість кожному учаснику дискурсу сказати своє слово, розраховані на багатоголосся позиціонувань у спільному для всіх учасників просторі мислення. Загальна думка нічого не варта, коли загальне не виявляється, не «засвічується» в особливому, окремишньому її повороті, коли думка є живою, пружинистою, насиченою «енергеєю» (термін Аристотеля) різних позиціонувань. Завдяки позиціюванням присутня в мовленнєвому загалі думка досягає необхідної для неї опуклості, а отже змістовності й повноти, здатної охоплювати реальність мислимого в слові.

Складається враження, що зарезервовані для перформанції нашого Я дієслівні та займенникові форми є носіями незалежної від нас «трансцендентальної доцільності» (за термінологією Канта), що передбачає нішу для нашої

особистісної участі в житті загалу й дає у такий спосіб нагоду бути причетним до соціально вмотивованого мислення. Уже сама внутрішня готовність сказати у мовленнєвій ситуації «я так вважаю», «на мій погляд» тощо говорить про спроможність людської самості триматись, бути собою при виконанні різноманітних соціальних ролей. Завдяки мовленню людина постійно відчуває себе потенційно й реально викликаною ситуацією дії серед інших й разом з іншими. Мовлення налаштовує на ситуативний перебіг нашого соціального існування і разом з тим на становлення й самозбереження нашої самості в режимі постійного «ситуювання». Мовлення модулює ситуації соціальної інтеракції. Тут цілком правомірно слідом за Габермасом говорити про «ситуований розум» (*situierte Vernunft*). Мінливі ситуації порозуміння обертаються викликами для мислення, яке мотивується потребою збагнути сенс того, що мовиться й відбувається в ситуації, не загубитись у ній. Підтримувати спілкування (*unterhalten*) означає утримуватись (*erhaltensich*) у ньому, бути готовим до позиціонування себе в ньому, не втратити, зберегти себе. Спроможність до само-відношення неможлива через уникнення ситуацій, бо підтримувати себе можна лише готовністю бути відкритим до викликів. Мовлення як апіорна форма соціальності неявно вводить кожного з нас в спільну з іншими ситуацію, вона не робить нам на цьому терені поблажок, постійно випробовуючи нас, при цьому даючи шанс не розчинитись практичній самості кожної персони у розмаїтті соціальних ролей.

Завдяки мовленню соціальність завжди присутня у нашому мисленні, орієнтуючи на взаємообмін увагою, визнанням, здобутками й т.ін. на умовах елементарної порядності (фернесу) й відповідальності, без чого вона деградує. Не тільки ми завдяки мовленню підтримуємо спілкування, але мовлення латентно й ненав'язливо підтримує нас в стані мислення.

ДЖЕРЕЛА

- Бенвенист, Э. (1974). *Общая лингвистика*. Москва: Прогресс.
- Пинкер, С. (2004). *Язык как инстинкт*. Москва: Эдиториал УРСС.
- Bischof-Köhler, D. (1999). Ichbewusstsein und Zeitvergegenwärtigung. Zur Psychogenese spezifisch menschlicher Erkenntnisformen. In: *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte des anthropologischen Denkens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Illies, Cr. (2006). *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hengstenberg, H.-E. (1957). *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. (2008). *Empatie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Scheler, M. (1973). *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Bern, München: Francke Verlag.
- Waal, F. de (2011). *Das Prinzip Empatie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*. München: Karl Hanser Verlag.
- Waal, F. de (2015). *Der Mensch, der Bonobo und die zehn Gebote: Moral ist älter als Religion*. S.l.: Klett-Cotta Verlag.

Статтю одержано 05.05.2017

REFERENCES

- Benveniste, E. (1974). *General linguistics*. [In Russian]. Moscow: Progress. [=Бенвенист 1974]
- Pinker, S. (2004). *Language as instinct*. [In Russian]. Moscow: Editorial URSS. [=Пинкер 2004]
- Bischof-Köhler, D. (1999). Ichbewusstsein und Zeitvergegenwärtigung. Zur Psychogenese spezifisch menschlicher Erkenntnisformen. In: *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte des anthropologischen Denkens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [= Bischof-Köhler 1999]
- Illies, Cr. (2006). *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [=Illies 2006]
- Hengstenberg, H.-E. (1957). *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer. [=Hengstenberg 1957]
- Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. (2008). *Empatie und Spiegelneurone*. Die biologische Basis des Mitgefühls. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [=Rizzolatti 2008]
- Scheler, M. (1973). *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Bern, München: Francke Verlag. [=Scheler 1973]
- Waal, F. de (2011). *Das Prinzip Empatie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*. München: Karl Hanser Verlag. [=Waal 2011]
- Waal, F. de (2015). *Der Mensch, der Bonobo und die zehn Gebote: Moral ist älter als Religion*. Klett-Cotta Verlag. [=Waal 2015]

Received 05.05.2017

Анатолій Лой

МОВЛЕННЯ ТА ЕМПАТІЯ В СОЦІАЛЬНОМУ МИСЛЕННІ ЛЮДИНИ. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД

Сучасним розвідкам із філософської антропології властиве поєднання різних підходів. У сучасній еволюційній антропології, що спирається, зокрема, на біологічні засади мовленнєвої активності, мовлення набуває значення інституційної фактичності. Дотичною до теми мовлення є проблематика емпатії та співчутливості. Феномен емпатії можна вважати вихідним, базовим елементом соціального мислення, притаманного людині й загалом антропоїдам. Готовність реагувати на поведінку іншої особини на таких засадах дає необхідний шанс на виживання. Поряд із тим, переймаючись першоінтенцією симпатії, люди мимоволі й неявно налаштовуються на значущість речей, значущість навколишніх людей, їхніх стосунків, думок, культурних надбань тощо. Уможливаючи обмін уявленнями про речі та події, мовлення тим самим спонукає до «відповідального мислення». Таким чином, завдяки мовленню соціальність завжди присутня у нашому мисленні.

Ключові слова: мовлення, емпатія, соціальне мислення, відповідальне мислення

Anatolii Loy

SPEECH AND EMPATHY IN THE SOCIAL THINKING OF A HUMAN. PHILOSOPHIC-ANTHROPOLOGIC APPROACH

Modern investigations in the philosophic anthropology are characterized by combining various approaches. In the modern evolutionary anthropology, which is based on biological principles of speaking activity, speech acquires the sense of institutional actuality. Problems of empathy and sympathy are tangential to the theme of speech. The phenomenon of em-

pathy may be considered as the output, basic element of social thinking, inherent in a man and in anthropoids as a whole. The readiness to react to behavior of a person on such a basis gives a necessary chance for survival. At the same time, being imbued with the initial intention of sympathy, people unintentionally and nonobviously are disposed to significance of things, importance of surrounding people, their relations, thoughts, cultural possessions, etc. Making the exchange of ideas, concerning things and events, possible, speech thus prompts people to “responsible thinking”. Thus, owing to speech, sociality is always present in our thinking.

Keywords: speech, empathy, social thinking, responsible thinking

Лой, Анатолій — доктор філософських наук, член редколегії часопису «Філософська думка».

Loy, Anatoliï — Doctor of sciences in philosophy, member of the Editorial Board of the journal “Filosofska dumka” (Philosophic Thought).
