

УДК 17:[7.7 + 026.3 + 026.1]

Фельдман О. Б.

Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди

АЛЬТРУЇЗМ І ГУМАНІЗМ: ДО МЕТОДОЛОГІЇ РОЗРІЗНЕННЯ

У статті розглядається проблема методологічного розрізнення між альтруїзмом і гуманізмом. Обидва є життєстверджувальними позиціями, що посилюють одна одну, але мають різний рівень буттєвої укоріненості. Альтруїзм, на відміну від гуманізму, не може бути ідеологією, але його смисли прояснюють гуманістичні настанови та орієнтири, переводять імперативи абстрактного гуманізму у практичну площину.

Ключові слова: альтруїзм, гуманізм, методологія розрізнення, егоїзм, альтруїстичні практики, альтруїстична поведінка, гуманістичні настанови, життєтворчість, людина, людство.

В статье рассматривается проблема методологического различия между альтруизмом и гуманизмом. Оба они являются жизнеутверждаемыми позициями, усиливающими друг друга, но имеют разный уровень бытийной укорененности. В отличие от гуманизма, альтруизм не может быть идеологией, однако его смыслы проясняют гуманистические установки и ориентиры, переводят императивы абстрактного гуманизма в практическую плоскость.

Ключевые слова: альтруизм, гуманизм, методология различения, эгоизм, альтруистические практики, альтруистическое поведение, гуманистические установки, жизнотворчество, человек, человечество.

In the article examines the problem of methodological distinction between altruism an humanism. Both of them are life-affirming positions, that reinforcing each other, but has different level of existential embeddedness. Unlike of humanism altruism can't be an ideology, but its meaning make clear humanist setting and orientation, translate imperatives of abstract humanism at practical field.

Key words: altruism, humanism, methodology of distinction, egoism, altruistic practice, altruistic behavior, humanistic setting, viability of creativity, man, mankind.

Сучасні розвинуті суспільства демонструють тенденцію перетворення на суспільства споживання. Антропологічні наслідки цієї тенденції знаходять прояв у дегуманізації суспільних відносин і втраті буттєвої укоріненості людини, що перетворюється на homo economicus. Протидією таким патологічним трансформаціям людського буття можуть служити альтруїстичні практики та гуманістичні орієнтири життєтворчості. В свою чергу це актуалізує дослідження альтруїзму і гуманізму у площині філософсько-антропологічного аналізу.

Почасти ця проблематика розглядалась у працях класиків сучасної філософської антропології та екзистенціалізму – М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера. Серед значних досягнень у зазначеній тематичній площині варто назвати роботи І. Бичка, В. Іванова, І. Карпенка, С. Кримського, В. Пазенка, В. Хамітова, В. Табачковського. Разом з цим все ще недостатньо з'ясованою залишається методологічна проблема розрізнення між альтруїзмом та гуманізмом, яка має принципове значення для розширення сфери застосування альтруїстичних практик, що в свою чергу має значення для оптимізації соціальної політики у демократичних суспільствах.

Метою цієї статті є обґрунтування необхідності методологічного розрізнення між альтруїзмом та гуманізмом як передумови розробки стратегій цілеспрямованого формування людських якостей, необхідних для гідного існування людини як у кризових умовах, так і в нормальній повсякденності.

Встановлення такого розрізнення, на перший погляд, взагалі видається зайвим, бо альтруїзм і гуманізм є не протилежними, а дотичними поняттями, що доповнюють одне одного. Але якщо відмінності між альтруїзмом та егоїзмом – попри можливості існування їхніх взаємопереходів та гібридних форм – встановлюються вже на рівні їхньої природної настанови на підставі їхньої протилежної інтенціональності, то гуманізм та альтруїзм мають сутнісний взаємозв'язок, що начебто робить розрізнення між ними суто теоретичною процедурою. Але їх взаємопроникнення, спорідненість смислів, конституювання спільного проблемного поля не знімає проблему значення їх методологічного розрізнення також і на практичному рівні.

Альтруїзм і гуманізм є життєстверджувальними позиціями, що посилюють одна одну, але мають різний рівень буттєвої укоріненості. Так альтруїзм уходить своїм корінням в глибинні пласти людської історії. Стратегія боротьби за виживання людства закріпила стереотипи альтруїстичної поведінки у скрутних життєвих умовах. Саме укоріненість альтруїзму в людській природі забезпечує її здатність до соціабілізації (Sozialisierung). Під останнім терміном у сучасній філософській та соціологічній літературі називають «процес формування у індивіда фундаменту для розбудови його емоційності, активізації інтенціональності та розвитку здатності до встановлення формальних зв'язків» [1, с. 173].

Альтруїзм включає в себе комплекс об'єктивних та суб'єктивних смислів, де раціональне тісно переплітається з ірраціональним. Наявність у його смисловому полі об'єктивних смислів (життя, свобода, людина, світ, батьки, діти тощо) перетворює його на життєвсмислову настанову, яка передбачає готовність безкорисно діяти на благо інших людей, або навіть на благо усього людства. Повний обсяг цієї настанови та її світоглядна й емоційно-спонукальна складові реалізуються передусім у площині практичної дії та вчинку. Ідея альтруїзму, її смисли та аспекти ґрунтуються на досвіді переживання людиною екстремальних ситуацій, подолання тваринного інстинкту самозбереження, відходу від архаїчних форм територіальної поведінки, а також на усвідомленні ролі особистісного, персонального начала у цивілізаційному процесі. Альтруїстичні настанови та відповідні вчинки є здобутком еволюції людства, його викристалізованим досвідом.

Зауважимо, що альтруїзм може бути спонтанним (поклик серця) або раціонально обґрунтованим (голос розуму), але важливим є те, що він розкривається в дії. Через це теорії альтруїзму характеризуються широким діапазоном практичного застосування. Альтруїзм не потребує ідеологізації, хоча його смисли все частіше використовуються в політичних деклараціях та заявах. У демократичній державі хіба не кожний політик присягається служити народу, робити кроки назустріч людям, відкривати і віддавати їм своє серце. Але у подальшій діяльності такі обіцянки часто-густо забуваються і витісняються егоїстичними інтересами. Егоманія здавна навчилася приховуватись за альтруїстичною риторикою, тож її інколи одразу важко помітити.

З альтруїзмом тісно пов'язана ідея гуманності, якщо розглядати її як *differentia specifica* людини. О. Гюффе, підсумовуючи різні концептуалізації гуманності, пише: «Гуманність у буквальному сенсі означає те, що відрізняє людину від усіх інших живих істот, це її природа або її сутність. За своєю природою людина не має встановлених раз і назавжди певних моделей поведінки та життєвих форм» [2, с. 134-135].

Гуманізм, так само, як і альтруїзм, ґрунтується на ідеї гуманності, але й ідеологізує її. Якщо альтруїзм може виступати у рефлексивних та нереклексивних формах, то гуманізм ґрунтується на виключно на рефлексії. Гуманізм доби Відродження, неогуманізм, що виник на ґрунті німецької класичної філософії, марксистський, екзистенціальний та інші різновиди ідеології гуманізму ґрунтуються на покладеному в його основу абстрактному образі людини. Спроби перетворити абстрактний гуманізм на конкретний завжди наштовхуються на проблему легітимації того чи іншого образу людини, покладеного в основу ідеологізованих версій гуманізму. Як приклад тут можна навести різні інтерпретаційні схеми фундаментальних прав людини, в основу яких, за спостереженням В. Кренбергер, покладено різні образи людини і відповідні ідеологізовані версії теоретичного гуманізму [3, с. 24].

Гуманізм налаштовує людину на розвиток своїх сутнісних сил, задає перспективу життєтворчості, яка зрештою виявляється обумовленою тим розумінням гуманності, що існує в ту чи іншу історичну добу. Гуманізм акцентує у людині її творчий потенціал, креативність, яка проголошується основною ознакою богоподібності людини. Адже тільки людина-творець проголошується вже в німецькій класичній філософії носієм свободи, а митець – вищим втіленням людського призначення. Гуманістично орієнтовані соціальні практики і відповідні культурні форми відкрито або латентно намагаються змінити людину та її соціальне й природне довкілля, сформувати нову людину тощо. В гуманізмі завжди присутній елемент конкретної або абстрактної утопії, бо ставиться певна надмета удосконалення людини або людства. Оскільки альтруїзм розгортається у сфері дійсного, а не можливого або бажаного, йому бракує утопічного натхнення, романтики очікування майбутнього, але саме гуманістичні ідеї допомагають мобілізувати внутрішні ресурси альтруїзму.

Теоретичні версії альтруїзму висувають менш амбітні домагання. Конструювання образу людини в цих версіях не виходить за межі емпіричної даності людського буття і конкретної ситуації людини у хронотопі «тут і зараз». Альтруїсти як суспільні агенти завжди мають конкретних адресатів, вони є силами швидкого реагування як у повсякденних кризових ситуаціях, так і в екстремальних випадках. Альтруїст здатний йти на жертви, віддавати своє життя не за ідею, а за конкретну людину, яка потребує допомоги.

Загальновідомо, що теоретичний і практичний гуманізм ґрунтується на християнській етиці, яка є однією зі складових сучасної ідеї Європи. Евристичний потенціал гуманізму розкривається через визначення місця людини в світі та виявлення її перспективи. Здобутком же альтруїзму у його рефлексивних і не рефлексивних формах є відкриття антропологічної і соціокультурної значущості Іншого, відокремлення від якого веде до егоманії.

Альтруїзм є наслідком психогенетичного розвитку людства. Він є проявом органічної солідарності людей і формується, з одного боку, через самоспостереження індивідів і встановлення системи контролю і самоконтролю за своєю поведінкою та емоційно-афективними станами, а з іншого – сам потребує для своїх проявів мотивації і психологічного підкріплення. Зупинимось дещо детальніше на цьому моменті.

Відкриття Іншого, зіткнення з ним завжди є ризиком для людини. Закритість архаїчних суспільств мінімізує цю небезпеку, але проблематика засвоєння, опрацювання, інтеріоризації Іншого тим самим не знімається, а у сконцентрованому прояві зосереджується у мікропросторі родоплемінних відносин. Забігаючи наперед, скажу, що сучасна родина потенційно також є місцем накопичення позитивних енергій, необхідних для повноцінного розвитку як дітей, так і дорослих. У суспільствах споживання, які є патологіями модернізації постіндустріального зразка, поширюється мода на капсулізацію, яка описана Р. Сеннетом. Він зокрема говорить про те, що сингли створюють закриті структури у середині відкритої урбаністичної культури [5, с. 51-52], що в свою чергу спричинює ерозію характеру, втрату вміння любити і довіряти [6, с. 11]. Це ж саме торкається і тих родин, які задля добробуту і споживання відмовляються народжувати або виховувати дітей. Тим самим поширюючи вірус егоманії.

Крок на зустріч іншій людині або іншій культурі однак не є зовнішнім примусом, а радше внутрішнім імперативом, бо відповідає людській природі. Адже людина є відкритою світові і здатною до трансценденції вже за сутнісними характеристиками свого буття. Притаманний їй соціальний інстинкт спонукає її встановлювати контакти з іншими, будувати мережу комунікативних зв'язків.

Усе це неможливо без розвитку у людини соціальних почуттів, які відрізняють її чуттєвість від чуттєвості тварин. Людина у своїй соціогенезі розвиває та удосконалює свою здатність до емпатії та симпатії. З цими психічними станами пов'язана не в останню чергу її спроможність встановлювати соціальні зв'язки на зразок органічної солідарності. Співчуття, здатність до співпереживання відкривають людину світові, готують її до позитивного сприйняття Іншого. Альтруїстичні практики завжди розгортаються на перехресті Свого-Чужого. Нейтральне Інше, як правило, не так бентежить людину, як Чуже, на тлі якого вона усвідомлює свою самість. Співчуваючи іншій людині, індивід активізує свої душевні сили, емоційно переживає можливість свого іншого буття, ставить себе на місце іншого.

Ця здатність, безсумнівно, є здобутком психогенези людства, на її основі розвивається моральна свідомість, стає можливим ствердження постконвенціональної моралі (за шкалою Л. Кольберга), але на рівні онтогенези вона потребує неабияких виховних зусиль, спрямованих на формування особистості, здатної співчувати. Повертаючись до відомого соціально-антропологічного дослідження Р. Сеннета під красномовною назвою «Корозія характеру», хочу зазначити, що в модерній, а ще більшою мірою у постмодерній культурі здатність співчувати, співпереживати, співстраждати руйнується через капсулізацію індивідів, конституюючи непродуктивне усамітнення.

Це торкається не тільки індивідів, а й великих соціальних груп. Так, відома представниця психоаналітичного напрямку М. Мічерліх наприкінці 60-х рр. минулого століття поставила німецькій нації невтішний психологічний діагноз, а саме: «нездатність до скорботи» (Unfähigkeit zu trauern). Переживання горя, скорботи є симптоматикою психічних травм, ознакою атрофії душі, а також не в останню чергу реакцією на гострий дефіцит людяності. «Скорбота не схвалювалась нацистами. У воєнні часи дозволялось висловлювати скорботу

загиблим на фронтах або через бомбардування тільки у тому випадку, коли вину за це можна було покласти на підступного ворога, який проголошувався нелюдом (Unmensch). Скорбота з її інтровертним зосередженням на праці, пов'язана із пригадуванням та самоаналізом не відповідала ментальності людини-володаря. Радше варто було ушанувати і прославляти чоловіків, батьків, братів та синів, що віддали своє життя за фюрера і батьківщину» [3, с. 65]. Особливо це торкалось дітей війни.

Тут виникає парадоксальна ситуація. Німецькі діти війни самі винесли її тягар, страхіття і жахи, послаблення впливу релігії і моралі, що позначилось на їх чутливості до горя інших на здатності співстраждати. Це, за спостереженнями М. Мічерліх, вплинуло на якісний бік їхньої культури почуттів. «Ці діти війни, – зауважує вона, – постарівши, вже самі звинувачують ту генерацію молоді, що заявила про себе у 68 р. <...>, а також своїх звинувачувачів як у себе вдома, так і за кордоном, що ті заборонили їм прилюдну жалобу через тяжкі людські і духовні втрати, які були їм заподіяні у дитинстві або у підлітковому віці. Оскільки їхні страждання не знайшли відгуку та розуміння в інших, залишилось хіба що їх забути або витіснити. Наслідком цього стали психічні розлади у вигляді депресії. Але фактично ніхто не забороняв ані їм, ані їхнім співвітчизникам висловлювати скорботу за загиблими і жертвами війни або за втратою своєї батьківщини. Вони самі не змогли цього зробити через гори трупів, про яких вони дізнались і сперечались одразу після війни. У ті часи це не дозволяло німцям – старим чи малим – звинувачувати інших у своїх стражданнях, шукати співчуття для тих, хто розв'язав війну і сам був причиною усіх подальших жаклих наслідків. Їх почуття у часи життя улюбленого фюрера були заблокованими через заборону на жалобу» [3, с. 64-65].

Німецький досвід є повчальним як самоаналіз і самокритика. Альтруїзм стає можливим лише на основі підвищеної чутливості до болю, страждань, до базових проблем інших людей. Якщо людина або нація опиняються у полоні егеманії, це ще не означає безвихіддя. Спокутування вини перед іншими за нанесені їм страждання, навіть елементарне вибачення за скривдження у побутових ситуаціях є шляхом виходу зі стану егеманії у нові горизонти, які відкриває милосердя, співчуття, любов до людей. М. Мічерліх, застосовуючи метафорику Ніцше, так описує цей процес: «Ніцше у своїй праці «По той бік добра і зла» зображує витіснення у такий спосіб: «Я це зробив», – говорить моя пам'ять. «Я не міг цього зробити», – непохитно стверджує моя гордість. Насамкінець пам'ять поступається. Щоб таке відбулось, людина повинна бути зрілою з розвинутим Над-Я, або совістю, яка уможлиблює наведений приклад розщеплення спогадів, що в свою чергу передбачає наявність у мозку мовного центру» [3, с. 67].

Повернення здатності прислухатись до голосу совісті супроводжується неприємними переживаннями і почуттями, але іншого шляху до людяності не існує. Адже тут йдеться про зміну ідентичності (Identitätswechsel): той, хто вважав себе героєм повинен визнати себе злочинцем, а також емоційно опрацювати перехід від уявного світу до дійсності. Наведемо хронологію цього духовно-душевного оновлення німецької нації, встановлену М. Мічерліх: «У 50-60-х рр. з'являються численні книжки, доповіді, ведуться процеси, де розглядаються злочинні дії Третього рейху та їхні наслідки. Активна робота зі спогадами починається у 60-70-х рр., з процесу над злочинцями Аушвітца, настроїв та звинувачення якого були підхоплені студентським рухом. Але фаза «я-нічого-не хочу-про-це-знати» (Phase des Nichts-darüber-wissen-Wollen) завершилась як на рівні індивіда, так і у родині та школі тільки в 80-х рр.» [3, с. 71].

Повертаючись до українських реалій, зауважу, що нам також не завадить навчитись переживати чужу біль як свою, співстраждати, ширі співчувати. Це є вагомою складовою посттоталітарних трансформацій, що сприяють духовному і душевному оздоровленню нації. Заходи, присвячені ушануванню пам'яті загиблих у часи Голодомору, сталінських репресій. Голокосту, жертв Другої світової війни, у нас здебільшого політизуються, що заважає пробудженню совісті та тих емоцій, які супроводжують цей процес.

Емпатія, на якій ґрунтується альтруїзм, створює передумови для формування у особистості оптимістичного світосприйняття, де домінують любов, віра в людей. Для альтруїста важливе не тільки співпереживання болю і стражданням людей, а й відкриття людинотворчого потенціалу радості, якщо розуміти її у достеменному сенсі – як веселість духу.

Похмурість, незадоволеність світом вже давно визнана візитівкою мізантропа, філантроп випромінює любов до людей. Це поєднує філантропа з гуманістом та альтруїстом. А останній, як вже зазначалось вище, спрямовує свою духовно-душевну енергію на інших у конкретних обставинах.

Альтруїзм не можна собі уявити у вигляді проекту або акції. Його цінність полягає у тому, що він є спонтанним людинолюбством у різних соціокультурних контекстах. У ситуації екзистенціального вибору альтруїст завжди опиняється на боці людини, яка потребує допомоги, незалежно від того, де виникла така потреба – у справжньому чи несправжньому бутті. Він культивує в собі небайдужість, занепокоєність долею інших людей. Як відомо, одним з екзистенціалів, через які визначається специфіка людського буття, за М. Гайдгером, є турбота (Sorge).

Описуючи емоційно афективні стани і реакції, на яких ґрунтується альтруїзм і які супроводжують альтруїстичну поведінку, треба окремо зупинитись на вдячності. Адже «чистий» альтруїст ні в якому разі не розраховує на неї. Між тим вдячність належить до екзистенційно значущих настроїв. Через неї людина визнає себе необхідною частиною світобудови та ушановує Бога не тільки за факт свого існування, а й за своє вище призначення служити Богові й людям.

Егоманові не знайоме почуття вдячності. Допомогу інших він сприймає як належне і навіть як обов'язок. Егоман, де б він не знаходився, усюди залишається незадоволеним, бо принципова закритість його буття супроводжується і посилюється негативними душевними силами, які він сам генерує.

Отже, методологічне розрізнення між альтруїзмом та гуманізмом дозволяє виявити не тільки межі їх взаємовпливу, а й розкриває можливості їх взаємопосилання. Таке розрізнення сприяє переходу від спонтанних альтруїстичних дій до свідомо здійснюваних альтруїстичних практик, в яких формується людина-гуманіст, яка, в свою чергу, здатна гуманізувати суспільне життя у цілому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Dimbath O. Einführung in die Soziologie / Oliver Dimbath. – München: W. Fink, 2011. – 339 s.
2. Höffe O. Lexikon der Ethik / Otfried Höffe. – München : Verlag C. Beck, 1997. – 337 s.
3. Krenberger V. Anthropologie der Menschenrechte. Hermeneutische Untersuchungen rechtlicher Quellen / Verena Krenberger. – Würzburg: Ergon Verlag, 2008. – 542 s. – (Studien zur Phänomenologie und praktischer Philosophie. Bd. 7).
4. Mitscherlich M. Die Radikalität des Alters. Einsichten einer Psychoanalytikerin / Margarete Mitscherlich. – Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2012. – 268 s.
5. Sennett R. Fleisch und Stein / R. Sennett // Der Koerper und die Stadt in der westlicher Zivilisation. – Berlin: Akad. Verlag, 1995. – S. 49-72.
6. Sennett R. The Corrosion of Character / R. Sennett. – New York, 1998. – 236 p.