

АЛЬТРУИЗМ И ЭГОИЗМ В РЕАЛИЯХ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Максименко Л. А.¹, Лобова Т. Г.¹

¹ГБОУ ВПО «Омский государственный медицинский университет», (644043, Омск, ул. Ленина, 12), e-mail: msw60@yandex.ru

В статье рассматривается проблема трансформации этического сознания в условиях современной культуры, творцом которой является автономная личность. Приоритет автономности обусловлен изменением отношения к телу, произошедшем в эпоху постмодерна: культура стала телоцентричной, ее доминантой оказалось тело. В реалиях телесной обособленности альтруизм как ценностная ориентация оказывается не понятным и не востребованным. Взаимоотношения индивидов регулируются и выстраиваются в логике «разумного эгоизма» в формате конвенциональных договоренностей. Между тем, тело отдельного индивида представляет собой топос Жизни рода (человечества). Имея отношение и к телесной, и к духовной открытости человека, род обнаруживает свое метафизическое измерение, являясь не только «природным фактом», но и «темной подосновой бытия», противоположной автономному «Я», которое в масштабах рода кажется уже чем-то незначительным: «Я» есть вместе и благодаря жизни рода. Тогда реальность тела отдельного человека, отсылая к реальности рода, заявляет об укорененности человека в мире, чем и преодолевается обособленность «Я».

Ключевые слова: альтруизм, эгоизм, телоцентризм, биотехнологии, род, ответственность.

ALTRUISM AND EGOISM IN THE REALITIES OF CONTEMPORARY CULTURE

Maksimenko L.A.¹, Lobova T.G.¹

¹Omsk State medical University, Omsk, Russia (644043, Omsk, Lenin Street, 12), e-mail: msw60@yandex.ru

The article reviews a problem of ethical consciousness transformation in the modern culture, which is created by the autonomous personality. The priority of autonomy is caused by change of the attitude to the body, which took place in post-modern age: the culture has become body-centered, the body has become its dominating idea. In the reality of the bodily isolation altruism as a value orientation becomes non-comprehensible and out of demand. Interrelations of individuals are regulated and built following the logic of “rational egoism” in the frame of conventions. Meanwhile the individual’s body is a *topos* of the kindred life (the life of the humankind) Having relations not only to the bodily, but also to the spiritual openness of the human being, the race reveals its metaphysical dimension, being not only a “natural fact”, but also a “dark under-basis of the existence”, opposite to the autonomous Self, which seems to be insignificant in the scale of the race: the Self is together and due the life of the race. Then the reality of the single human body, referring to the reality of the race, declaring the rootedness of the man in the world, which overcomes the isolations of the Self.

Key words: altruism, egoism, body-centered, biotechnology, race, responsibility.

В реалиях современной культуры обесценивание этического сознания многими исследователями фиксируется как эмпирический факт. Девальвация значения внеличных и объективных моральных критериев, их последующая трансформация в средства достижения блага и счастья отдельно взятой личности – результат «расколдовывания» классической теории морали. Возвращенный на этой почве моральный релятивизм создает парадокс свободы и ответственности в жизни независимых и изолированных индивидов современного разобщенного общества (А. Макинтайр).

Наиболее ярко данную ситуацию обнажают и проблематизируют разнообразные биотехнологии (в медицинской науке и практике). Их фантастически возрастающие возможности, на первый взгляд, представляются неиссякаемым источником блага, на второй – таким же неиссякаемым источником этических конфликтов, связанных с последствиями их

применения. Мы видим, что стремление к счастью, благу и права на жизнь и здоровье одного субъекта действия часто противоречат стремлениям и правам другого субъекта, причем не только живущего, но и еще не рожденного, или уже умершего (сфера трансплантологии, современные вспомогательные репродуктивные технологии, геномика). Конфликты такого рода отображают наличие в современном обществе разнообразия интерпретаций *базовых* для человеческой культуры ценностей – «благо», «свобода», «достоинство», «справедливость», «долг», «альтруизм» и свидетельствуют о тектонических сдвигах в культурной парадигме. Их эпицентром можно считать так называемый «онтологический индивидуализм» (М. Сэндел) – ничем не «связанную самость», явленную в свободной, независимой от общества личности. Роль традиционных источников формирования морали для такой личности естественным образом снижается, и она сама становится точкой отсчета в этическом пространстве современной культуры. Моральные ценности и нормы уже не принимаются на веру, а становятся объектом ее индивидуальных суждений [10].

Возможность этической автономии и этической самоидентификации оказалась связана не только с социально-политическим и экономическим «освобождением» «Я», но и с изменением отношения к телу, которое произошло в эпоху постмодерна. Телоцентризм культуры постмодерна опознается по его «идеологической» доминанте, которой оказалось, прежде всего, *природное* тело человека. Реальность и жизненная перспектива автономного «Я» сегодня во многом определяется телесным бытием. Повышенное внимание и связанные с ним отношения с собственным телом/ к телу исторически заданы логикой «*обладания телом*», которая пронизывает и определяет «процесс цивилизации» как таковой (Н. Элиас). Затрагивая телесную (понятую как животную) природу человека, обозначенный процесс привел к созданию различных «техник тела» – способов пользования своим телом в различных обществах (М. Мосс): это социально-культурные нормы, направленные на контроль, подавление и дисциплинирование «телесных привычек» человека. Постепенно этот внешний контроль над *естественной жизнью*, «топосом» которой было тело человека, трансформировался во внутренний контроль, в значительной степени связанный с медиализацией современной культуры.

Технически оснащенное «углубление» в телесное/природное существование человека было бы невозможно, если бы в свое время тело не стало объектом пристального научного наблюдения и исследования. Оно было девитализировано, превратившись в «анонимное мертвое тело» (М. Фуко, Ж. Бодрийяр, Д. Кампер), которое можно бесконечно делить. Естественное живое тело изымалось и из «жизни вообще», и своей собственной органики (внутренней целостности): *целостность* тела преодолевалась *анатомией* тела. В культуре постмодерна это нашло отражение в появлении устойчивого выражения, подкрепленного

определенными практиками – «тело без органов»: отдельные органы теперь рассматриваются вне целостности тела, вне связи друг с другом, вне связи с человеком. Основной признак «тела без органов» – его открытость вариативному самоконфигурированию: это тело с плюральной, подвижной «картографией», существующее в модусе «выхождения из себя» как ре-де-конструирования своей природы (П. Д. Тищенко). Фактически сегодня можно говорить о «*биотехнологическом дискурсе тела*». Содержанием этого дискурса являются и образы девитализированного «пустого тела», и логика «телоцентричного мышления», и практики «обладания телом», и власть над ним в форме «техновитализма», когда vit (*vita* – жизнь) все чаще заменяется на vitr (*virtual* – виртуальный, воображаемый, симулируемый) и virt (*in vitro* – в пробирке/ искусственной среде) [11].

Этот дискурс реализуется через социально-политическую практику, идеологию «соматических прав» и *био*-счастья (борьба с болезнями, страданиями, борьба за радикальное продление человеческой жизни). Вместе с завораживающей властью над собственным телом мы одновременно сталкиваемся с какой-то удручающей «оголенностью» всего человеческого существа, телесной жалкостью» и встаем перед вопросом: «Что происходит с человеческим «Я», переживающим такие метаморфозы?». Ведь наиболее «плотной» опорой самодостоверности («я есть») является именно «моя телесность» во всем многообразии ее проявлений [4].

Телесность как таковую репрезентирует *идея организма*. Тело – это цельный организм, в котором целостность, холистичность – фундаментальный принцип его организации (потому и организм!), в буквальном смысле оживляющий тело. «Тело без органов» утрачивает собственную витальность, лишаясь цельности. Но в логике «телоцентричного мышления» все выглядит с точностью наоборот. Одно тело и его органы способны служить другому телу и его органам в разнообразных вариациях и конфигурациях. Примеров сколько угодно: исследования на эмбрионах (эмбриональные стволовые клетки) – молодые ткани служат уже пожилому телу; сфера трансплантологии – как живое, так и мертвое служат другому живому (органы живого или мертвого человека, органы животного, а так же искусственные органы); репродуктивная сфера – едва ли не все этапы процесса творения новой жизни легко выносятся за пределы самой естественной жизни тела человека и т.п.

Иллюзией преодоления ситуации «иметь тело» (Г. Марсель) становится своеобразная «соматодицея», заявляемая, в частности, признанием новых соматических прав автономной личности. Получается, что, телоцентризм делает возможным появление нового «формата» эгоизма как особого рода телесной самозамкнутости сознания автономной личности. Личность «падает в тело», ибо теперь оно становится гравитационным центром ее этического сознания, порождая тем самым «аксиологический солипсизм» как отрицание своей связи и целостности с

более широким планом бытия. Результат такого коллапса – сужение в современном цивилизованном обществе нравственно-правовых границ личности как субъекта поступка и ответственности за него, они «практически совпадают с границами биологическими – психосоматической целостности индивида, буквально – с кожно-волосным покровом тела» [7].

Вытекающий из логики телоцентризма режим существования человека мы можем оценивать и интерпретировать в терминах Г. Померанца [5] как «уровень индивидуализма», «уровень особи»: Я – Тело. Озабоченность исключительно собственным телесным бытием приводит к разобщенности, поскольку «замкнутый» и обращенный на *свое* тело (*свое телесное самообладание*), человек предстает «как предмет, окруженный другими такими же изолированными предметами. Все, что вне вашего тела (и тесно связанного с ним пространства), не слишком затрагивает вашу душу» [5]. Отношение к миру, к другим людям определяется позицией «разумного эгоизма»: главной ценностью признается взаимная автономия как выгодный взаимобмен гарантиями по ее обеспечению. В данной ситуации «разумный эгоизм» представляет собой уже не столько ценностную установку, сколько способ бытия личности. Определяющим для этого способа становится чувство собственного достоинства личности и безусловная убежденность в необходимости соблюдения всех своих прав. С «уровня особи» альтруизм оказывается недостижимым (не понятным, не востребованным и неуместным), так как его основания связаны с приобщением к иному уровню бытия.

Автономизация «Я», проявленная на «уровне особи», тесно связана со следующей исторической тенденцией: сначала границы «Я», границы личности, вменяемого, свободного и ответственного субъекта сузились от племени, общины, рода до психосоматической целостности отдельного индивида. В своевременной культуре благодаря науке и биотехнологиям «конус «Я»» – конус свободы и ответственности стал «уходить вглубь тела» под «кожно-волосной покров». И, наконец, достигнув запредельного, вновь стал расходиться. Теперь ответственность за поступки перекалдывается на все что угодно: обстоятельства, наследственность, окружение и даже отдельные части тела («нервная система подвела...») или социальные роли («я действовал как врач, а не человек»), но не на самого человека как субъекта морального действия. Личность утрачивает этическую «корпускулярность», расплывшись на множество «Я»: в социальных ролях, в движениях души, в фантазиях, во сне и т.п. [7]. Ценности и интересы такой личности и общества сходятся только в зоне конвенциональных договоренностей в коммуникативном пространстве современной культуры. Процесс институционализации морали и коллективный характер новых моральных легитимаций сформировал и коллективного, деперсонифицированного, а зачастую и вовсе анонимного субъекта морального действия.

Главная заслуга и достижение постмодернистского теоцентризма, по мысли Г. Л. Тульчинского, в констатации того, что мы уже достигли запредельного («дна индивидуализма») – границ психосоматической целостности личности. У современного человека, с одной стороны, «обостренное чувство собственной индивидуальности и свободы, с другой – все большее отсутствие этой индивидуальности, самоотрицание собственной свободы, бегство от самого себя и распыление» [7]. Это обстоятельство не только проблематизирует наше бытие вопросами: «Где и когда Я/личность?», но и открывает новые возможности его осмысления, представив «Я» и как «точку сборки ответственности».

Путеводной звездой для актуализации принципа ответственности в современной этике стала опасность и масштабность отдаленных последствий от действий, которые совершаются сейчас (Г. Йонас). Ответственность – функция от знания и силы. Предметом ответственности не может быть то, против чего бессильно время. Поэтому «вертикальная», а не «горизонтальная» ориентация ранней и классической этики объясняет не слишком большую акцентуацию понятия ответственности в прежние времена. Ответственным, по Г. Йонасу, можно быть лишь за переменчивое [3]. Но даже в этом случае логика языка вынуждает определить референт ответственности: перед кем (чем) держать ответ? Совершенно ясно, что историческое превращение «знания в силу», низвержение метафизической вертикали и диссипация «Я» в телоцентричном пространстве современной культуры предельно обострили проблему ответственности.

Говоря об уязвимости жизни как таковой и жизни человеческого рода в связи с применением новых наукоемких технологий и их ближайшими и отдаленными последствиями, принцип ответственности впервые фокусирует внимание этики на том, чего необходимо избегать, чтобы выжить. Тем самым автономия «Я» уступает место *витальной зависимости* «Я» от Жизни, которая обращает к новому масштабу бытия «Я» – «уровню рода»: Я – Род. Собственная обособленность впервые осознается как иллюзия, личность впервые сталкивается с тем, что находится вне ее границ, и от чего она объективно зависит. Чувство собственного достоинства, «разумный эгоизм» уступают место страху, который и становится почвой для «разумного альтруизма» – *необходимой заботой о другом/других, равнопорядковой с заботой о себе*. Обязательство по отношению к другому как к себе самому сцепляется с ответственностью, о которой говорит П. Рикер: «Она (ответственность) стала обязательством возратить известные долги, взять на себя известную нагрузку, выполнить известную договоренность. Словом, это – обязательство сделать что-либо, которое выходит за рамки вознаграждения и наказания» [6].

Как и почему возможно данное обязательство? Делает ли *только* страх и проблема физического выживания это обязательство необходимым? Можно ли говорить и об онтологическом, а не только онтическом основании подобного обязательства личности?

Можно. По двум соображениям. Первое вытекает из признания онтологического статуса личности. Его обоснование закономерно выводит к теме естественной телесности человека: «Очень важно отметить, что попытки уничтожить в человеке личность неизбежно ведут к уничтожению человека и как *природного организма тоже*» [1]. Верно и обратное: изменения природной организации тела неизбежно влечет изменения его личности. Отсюда – второе соображение, вытекающее из признания онтологического статуса телесности. Проблема выживания и принцип ответственности фокусируют внимание, казалось бы, все на том же теле человека. Однако, ставя вопрос об онтологическом статусе тела, мы не можем трактовать его как замкнутое. Теперь тело выступает как «топос» Жизни, как «нечто первостепенное и исключительно важное, – осуществленное равновесие внешнего и внутреннего, субъективного и объективного, мистического и позитивистического, корень нашей личности, опора наша в реальности», ибо «в теле своем мы воспринимаем весь космос» [9]. Тогда телесное бытие («быть телом») обнаруживает в себе и собой «приглашение раздвинуться, открыться всему» [2], а известная фраза из «Упанишад»: «*Tad tvam asi*» («Это ты») оказывается манифестацией еще одного масштаба бытия «Я»: Я – Мир. Данная связь характеризует «уровень непостижимого целого»: «Вы чувствуете своим телом весь необъятный мир. <...> Вы чувствуете боль и радость всего вокруг. <...>. Это – уровень свободы, потому что нет больше ничего вне вас, что могло бы ограничить, обусловить» [5]. При этом третий уровень не исключает первых двух («уровень особи» и «уровень рода»), он внутри них: такова физически-метафизическая целостность «Я».

Как и почему это возможно? Потому, что тело не может быть автономным явлением. Тело, подчеркивает П. Флоренский, включено в Жизнь Рода таким способом, что даже анатомия и физиология тела оказываются «непрерывно мистическими». Они есть «*границы*, метафизические поверхности, отграничивающие мистическое от эмпирического», а «тело есть пленка, отделяющая область феноменов от области ноуменов» [9]. Тогда не только тело, но и сам род (тело – это *топос* жизни Рода) обнаруживаются и как физический, и как метафизический феномен. Род, замечает П. Флоренский, связан не только с «кровью и семенем», но и с духом: «Как в области физической, телесной никто не может родиться сам собою, и, как и в области духовной никто не приобретает духовной жизни собственными усилиями, без духовного руководства, без духовного отечества, так же и в области идейной всякая система мысли, всякое звено в развитии понятия непременно имеет своих родителей, а не возникает из ничего, по прихоти, по желанию их автора» [8, с. 46].

Имея отношения к телесной и духовной открытости человека, Род представляет собой «темную подоснову бытия», противоположную обособленному «Я», которое в масштабах жизни Рода лишается основания и права быть самодостаточным и самотождественным. Вместе с этим, именно осознание принадлежности Роду позволяет чувствовать себя «не затерявшимся в мире, пустом и холодном, не быть бесприютным, безродным», но иметь «точки опоры, знать свое место в мире – без этого нельзя быть бодрым. Надо чувствовать за собою прошлое, культуру, род, родину. <...> Чем больше связей, чем глубже вросла душа в прошлое, чем богаче она обертонами, тем она культурнее, <...> личность тем более носит в себе то, что более ее самое» [8, с.29].

«Родовой» масштаб жизни «Я» (я есть не только мои дети, но и мои предки, которых я даже не знаю, но благодаря которым я есть) связывает нас через тело не только со своими непосредственными родичами, но в своем пределе доводит это родство до масштабов мира (Всеединство). Тело, будучи включенным в Целое Рода, оказывается включенным в Целое Мира: «Маленькое тело с его интеллектом становится только одним из органов большого тела – единственным, которым вы свободно двигаете». Главное же что только теперь, переживая через реальность жизни рода саму Жизнь, становится возможным относиться к каждому «как к своему ребенку и к миру – будто вы сами с трудом и любовью создали его» [5, с. 58]. В этом случае альтруизм перестает быть «вынужденной мерой». Он основывается уже не на страхе за свою жизнь как жизнь рода, а на признании единства и слитности всего живущего, в терминах русской философской мысли – его единсущности с бытием. Из глубинного родства всего со всем, включенности в это родство своего «Я», органично вытекает и признание ценности другого и ответственности за него. Это задает и совсем другой масштаб личности (как «точки сборки ответственности»). Доказательством ее возможности может служить жизнь и творчество А. Швейцера – выдающегося моралиста и альтруиста.

Таким образом, в реалиях современной «телоцентричной» культуры этическая оппозиция «альтруизм – эгоизм» обнаруживает свою тесную связь с различными модусами/уровнями телесно-физического бытия человека, обращая к вопросу об онтологическом основании человеческого присутствия в мире.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-03-00-710/15

Список литературы

1. Анисин А. Л. Онтологический статус личности // Философия образования. – 2006. – спец. вып. – С. 149–154. URL: http://www.psychologos.ru/articles/view/ontologicheskii_status_lichnosti (дата обращения 25.09.2015).

2. Бибихин В. В. Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998. – С. 49.
3. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 219.
4. Мясникова Л. А. Тайна и смысл индивидуального бытия. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. – С. 14.
5. Померанц Г. Три уровня бытия // Померанц Г. Выход из транса. – М.: Юрист, 1995. С. 54 – 63.
6. Рикер П. Справедливое. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2005. – С. 42.
7. Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма (от феноменологии невменяемости к метафизике свободы) // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 48–52.
8. Флоренский П. А. Имя рода (история, родословие, и наследственность) // Флоренский П. А. Соч.: в 4-х томах. Т.3 (2). – М.: Мысль, 2000. – 623 с.
9. Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. Соч.: в 4-х т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. – С. 437 – 438.
10. Чукин С. Г. Ю. Хабермас versus А. Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Серия «Мыслители». Вып. 11. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 76-97. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/chukin-sg/yuhabermas-versus-amakintayr-k-voprosu-ob-osnovaniyah-sovremennogo-filosofstvovaniya> (дата обращения 25. 09. 2015).
11. Эпштейн М. Постмодернизм и взрывное сознание 21 века // URL: <http://snob.ru/profile/27356/print/80614?v=1441282205> (дата обращения 25.09.2015).

Рецензенты:

Горнова Г. В., д.ф.н., профессор кафедры философии ОмГПУ , г. Омск;

Зенец Н. Г., д.ф.н., профессор кафедры философии ОмГМУ ,г. Омск.