

## ЕГОЇЗМ ЯК ПЕРШОПРИЧИНА ЛЮДСЬКИХ УЧИНКІВ

Оксана КОВАЛЬ

Copyright © 2003

**Постановка суспільної проблеми:** нові соціально-економічні та культурні реалії суспільства вимагають зміни теоретичних акцентів в оцінці таких понять і явищ, як егоїзм та “особистий інтерес”, які більше півстоліття слугували ознакою буржуазності, були віднесені до негативних проявів особистості, а зараз почали розглядатися як рушійна сила економічних процесів та отримали майже протилежну оцінку. Але будь-які зміни у сприйнятті людиною дійсності не можуть відбуватися миттєво, а потребують часу та деяких зусиль з боку людини. У цьому суспільному аспекті досить актуально розглянути проблему “егоїзму” та “особистого інтересу” з аналітичного погляду етики та психології.

**Мета статті** – дослідити психологічну природу егоїзму та особистого інтересу, визначити їхні формовияви; обґрунтувати теоретичні підходи до розробки цієї проблеми; розкрити феномен амбівалентності як провідний механізм розвитку особистості упродовж її життєвого шляху.

**Авторська ідея.** Усвідомлення і вільний формовияв суперечностей у сфері мотиваційної амбівалентності дає змогу особистості повно реалізувати свої потреби-прагнення щодо внутрішнього комфорту і свободи, принципово протистояти тиску соціальної психіки, утвердити конструктивну поведінку, вибудувувати тенденцію до утвердження власного Я, реалізації своїх природних можливостей і внутрішніх вершин самоактуалізації.

**Сутнісний зміст:** теоретично обґрунтовуються та порівнюються явища егоїзму та особистого інтересу; аналізуються основні напрямки дослідження цих явищ у контексті різних підходів до розв’язання даної проблеми (позитивного, негативного, нейтрального); використовується поняття амбівалентності для опису суперечливих психологічних феноменів (передусім егоїзму – альтруїзму, апатії – інтересу); вказує на “егоїстичний тиск” соціальної психіки як інтегральної властивості соціуму на психіку індивіда.

**Ключові слова:** *альтруїзм, амбівалентність, архетип, безкорисність, гуманізм, егоїзм, егоцентризм, економічна людина, любов до інших, любов до себе, нарцисизм, особистий інтерес, психофрактал, розумний егоїзм, своєкорисний інтерес, себелюбство.*

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У праці “Критика цинічного розуму” Петер Слотердаjk нетрадиційно висвітлює проблему моральної свідомості, взаємозв’язку добра і зла, розвінчує фальш раціоналізму. За його словами, все, що визнається абсолютним, добром як моральною цінністю, постає в релятивному світлі. “Зникає будь-яке вкорінення, настають часи моральної хитавиці” [11, с. 194].

Досить цікавими видаються погляди О.А. Донченко на проблему свободи індивідуальної психіки людини у вітапсихологічному вимірі. Розчиняючись у грандіозному потоці повсякдення, людина навіть не уявляє того, наскільки

її спосіб буття, життєва стратегія, настанови і принципи наповнені історико-психологічною несвідомою мотивацією, наскільки вона невільна. Авторка зробила спробу розшифрувати архетипи соціальної психіки. Вона вважає, що психіка будь-якого суб'єкта (людина, група, соціум) має елементом своєї структури трансперсональні конструкти, які є глибинними мотиваційними орієнтаціями цього суб'єкта [3, с. 44–45].

Питання механізму впливу комбінаторної схеми архетипів (психофракталу) також торкається Ю.В. Романенко [9, с. 14]. Поняття фракталу не є синонімічним поняттю архетипу. Автор припускає, що фрактал – це матриця певної множини архетипів. Розрізняючи архетип та фрактал, він відзначає, що архетип відноситься до колективного несвідомого і завжди не актуалізований повністю, тоді як фрактал присутній у соціальної психіці – у свідомості і водночас у несвідомому, охоплюючи всі формоутворення психіки (спілкування, діяльність, самосвідомість, поведінку) й увесь універсум культури (побут, політику, економіку, релігію, право). Психічна реальність індивіда, соціалізованого в межах даної спільноти, також є фрактальною. Однак автономність індивідуального фракталу від фракталу спільноти є незначною.

До проблеми амбівалентності особистості звертається Т.М. Зелінська [5, с. 23], котра теоретично обґрунтовує цей психологічний феномен як динамічний інтегральний конструкт, психотерапевтичне використання якого стимулює конструктивний розвиток особистості. Нею обґрунтовується ідея про те, що усвідомлення і вільний формовий суперечностей у сфері мотиваційної амбівалентності дає змогу особистості реалізувати потребу близько приймати світ і позбутися страху знехтування, досягти повно інтегрального переживання фрустраційної толерантності, утвердити конструктивну, доброзичливу поведінку.

Найзагальнішими поняттями моральної свідомості, що мають статус категорій, є добро і зло, під якими нерідко уявляється моральне й аморальне. Вважається, що добро – все те, що забезпечує у розвитку суспільства і людини гуманність, свободу, єднання людей, духовну злагоду; водночас це доброзичливість і взаємодопомога, взаєморозуміння і співпраця, милосердя і повага, співчуття і співпереживання, тобто чинники, котрі характеризують моральну культуру спілкування. На противагу цьому моральне зло – будь-яка заґата, що перешкоджає єднанню, гармонізації суспільних відносин, що найперше – насильство і злочинність, скупість і грубість, байдужість та агресивність, підлість і жорстокість.

До зла прийнято відносити і егоїзм як категорію, що несе у своєму змісті негатив соціального життя у найширшому розумінні. Егоїстом вважають людину холодну, байдужу до страждань і проблем своїх ближніх, здатну використовувати слабкості оточуючих заради власного самоствердження. “Зосередженість на собі” сприймається як заплямованість, вада, “своєцентризм” [4, с. 99], генератор морального зла. Але, що є зло і що знаходиться потойбіч добра і зла? Вігальний аморалізм, як сподівався Ф. Ніцше [11, с. 194], чи нескінчені сутінки й фундаментальна амбівалентність? Можливо, зло стає так званим злом, оскільки його вважають саме засобом для добра; добро стає так званим добром, оскільки воно править за щось руйнівне, передусім в інституціональному контексті. [11, с. 194]. Звідси проблема: що є егоїзм і чи є це справді зло?

Свого часу філософи виділяли таке поняття, як “любов до себе”, відмежовували його від егоїзму, висловили своє позитивне ставлення до самолюбства на відміну від негативного ставлення до егоїзму. Так, міркували Арісто-

тель, Е. Фромм та І. Екхарт. Це можна проілюструвати думкою першого: егоїзм полягає не в любові до самого себе, а в надлишку цієї любові. Іншими словами, вони засуджували егоїзм як надмірну прихильність до самого себе, себелюбство, хоча любов до себе вважали необхідною складовою гармонійного існування людини в суспільстві, тому що без неї неможлива щира любов до інших.

Ставлення до егоїзму як до сили, котра змушує людину діяти, перш за все у власних інтересах, але при цьому найкращим чином задовольняти інтереси суспільства, остаточно сформулював родоначальник класичної школи в економічній науці – Адам Сміт. Але було б невірно вважати, що йому першому спала на думку така ідея. Ще Епіктет казав, що все робити для себе одного зовсім не означає чинити всупереч загального блага. Він допускав можливість досягнення загального блага шляхом задоволення власних інтересів, а А. Сміт прийшов до висновку, що, тільки діючи у власних інтересах, людина найкраще може досягнути загального блага.

Нейтральне ставлення до егоїзму насамперед ґрунтується на думці, що егоїзм є лише стимулом до дії, а тому не може бути ні позитивним, ні негативним. Він тільки викликає певну дію, котра, залежно від наслідків, оцінюється. Так, з одного боку, егоїзм може призвести до насильства, війни, шахрайства, а з другого – до благодійних учинків, допомоги іншим, відкриттів та винаходів, корисних усьому людству. Тому не треба поспішно давати оцінку егоїзму, найкраще зачекати та виважити наслідки дій, першопричиною яких був егоїзм.

Якщо звернутися до тлумачного словника, то егоїзм (лат. Ego – я) – це себелюбство, надання переваги власним, особистим інтересам перед інтересами суспільства та інших людей, зневага до оточуючого світу [7, с. 453]. Вже у самому визначенні відчувається негативна

характеристика цієї якості людини. Але, заглянувши в минуле, ми не помітимо такої однозначності у поглядах. Навіть основоположник комунізму Ф.Енгельс писав: “Якщо ми бажаємо чимось допомогти якійсь справі, то вона спочатку повинна стати нашою власною, егоїстичною...” [1, с. 311]. Може це й трохи дивно, але, звернувши увагу на цитату, відчувається відсутність негативного забарвлення у розумінні егоїзму, який є необхідною передумовою для успіху будь-якої справи і тому позитивно впливає на процес досягнення мети.

Отже, позитивною чи негативною може бути мета, що стоїть перед людиною, а не егоїзм, який лише підштовхує людину до її досягнення. Залежно від того, як та чи інша особа змістовно характеризується поняттям „егоїст”, формується і її ставлення до цього поняття. Ще Л. Феєрбах радив “розрізнити злий, жорстокий, безсердечний егоїзм та егоїзм добрий, співчутливий, людяний; робити розмежування між незлим, шимовільним себелюбством, котре знаходить задоволення в байдужості, і прямій злості щодо інших” [1, с. 311]. У будь-якому разі спочатку варто зважити наслідки егоїзму, а потім вже давати йому оцінку.

Якщо ставити за завдання з’ясування еволюції наукового розуміння егоїзму, то потрібно розглядати дещо ширшу проблематику, а саме: приділити певну увагу поняттю “любові до себе” та його співвідношенню з аналогічним – “себелюбством”. Якщо Арістотель та Спіноза вважали любов до себе чесною, а не вадою, то Кальвін називав любов до себе “чумою”. Згідно з його теологічним ученням людина за своєю природою зла та безсила, а тому любов до інших – це добродієність, а до себе – гріх. Така думка притаманна багатьом релігійним течіям. Хоча в Біблії написано: “Полюби ближнього свого як самого себе”. Відтак Біблія не вимагає

від людей забувати про себе і все віддавати іншим, вона лише хоче, щоб люди ставилися до інших не гірше, ніж до себе.

Проте не тільки теологи вважали “любов до себе” негативним явищем. Наприклад, для З. Фрейда любов до себе – те ж, що і “нарцисизм” – звернення лібідо на самого себе. Вчений міркував так: “Якщо лібідо спрямоване на інших людей, то це “любов”, а якщо на свого носія, то це “любов до себе; отож “любов” і “любов до себе” взаємно виключаються у тому розумінні, що чим більша перша, тим менша друга”. До того ж ставлення до іншої людини завжди подвійне. Насамперед її треба використати в екзистенціальних цілях, себто – поневолити. Різні форми поневолення мають одну мету – забезпечити власне існування. Але поневолення призводить до того, що поневолений повинен втратити самого себе, жити для іншого, зрештою – злитися з ним у якісь тотожності. Смысл поневолення і полягає у приведенні індивіда до повної відповідності з поневолювачем, у створенні alter ego [10, с. 377].

Щодо Ф. Ніцше, то він вважав альтруїзм та любов до людей ознакою виродження людства, проявом слабкості та самозаперечення [14, с.92]. Питанням співвідношення “любові до інших” та “любові до себе” приділяє увагу Е.Фромм, який пише: „Якщо добродібно любити свого ближнього як людську істоту, то треба добродібно любити і себе, як таку саму істоту. Не існує такого визначення людини, в яке не був би включений я сам” [15, с. 120]. “Я-сам” також людина, отож неможливо звеличувати людей без любові до себе.

Досить цікавою видається думка О.Вишневського, який вважає морально-етичним аспектом прав і свобод людини гуманізм. Суть його відображає гасло: домагайся своєї мети, але ніколи не роби цього на шкоду іншим. Любити ближнього не означає відчувати до нього палку прихильність, а лише не

ображати його і не збиткуватися над ним, не зазіхати на його честь, волю і майно, працю і спокій, права і свободи, врешті-решт, на життя. Досягай цілей власною працею, своїми силами і засобами. Твоє приватне життя і здоров'я, твій добробут є твоєю справою, котру треба обстоювати і вдосконалювати. [2, с. 160].

Заслуговує уваги позиція Е. Фромма, котрий у своїх роздумах чітко розмежовував поняття “егоїзму” та “любові до себе”. Зокрема, він пише: “Егоїзм та любов до себе ніколи не бувають рівнозначними, а є прямими протилежностями. Егоїстичну людину хвилює тільки власне Я, вона бажає всього найкращого лише для себе, почуватися задоволеною не тоді, коли віддає, а коли бере. На зовнішній світ дивиться через формат того, що може отримати для себе: така особа байдужа до потреб інших, вона не поважає їхню гідність та цілісність” [16, с. 77]. І далі: “Справедливо, що себелюбиві (егоїстичні) люди не здатні любити оточуючих і, найголовніше, не здатні любити самих себе” [15, с. 128].

Егоїст, як відомо, – людина, яка керується у житті власними інтересами, хоча це не означає, що вона не здатна отримувати задоволення від того, що буде давати, а не лише брати. Тому егоїзм – це лише рушійна сила людських вчинків, причому як гарних, так і поганих. Про відсутність негативного забарвлення цього явища свідчить думка Герцена: слово егоїзм, як і слово любов, занадто загальне; може бути огидна любов та високий егоїзм. Егоїзм розвинутої, мислячої людини шляхетний, він-то і є її любов до науки, мистецтва, ближнього, широкого життя, незалежності [8, с. 312]. Тому не варто засуджувати егоїзм доти, поки він не призвів до чогось дійсно поганого. Адже це лише мотив до дії, і кожна людина спроможна особисто обирати адекватний їй соціальній зрілості прояв даного явища. Все сказане підтверджує той

емпіричний факт, що егоїзм є першопричиною людських вчинків, а пріоритетними – власні інтереси, тоді як достойні вчинки та допомога іншим – тільки засіб у досягненні власної мети.

Крім того, Е. Фромм пише про людську некорисливість переважно як негативне явище. "Безкорисна" людина "нічого не бажає для себе", "живе тільки для інших", пишаючись тим, що не зважає на свої потреби. Вона дивується, коли виявляє, що такий спосіб життя робить її нещасною, тим більше, що взаємини з близькими людьми не склалися. Вона бажає, щоб її звільнили від того, що вона вважає своїми симптомами, а не від своєї "безкорисності"; у неї паралізована здатність любити та насолоджуватися будь-чим; вона знаходиться під владою ворожості до життя, і за фасадом безкорисності ховається витончене, але від цього не менш сильне зациклення на собі" [15, с. 129]. Про безкорисність у лапках також згадує Заратустра Ф. Ніцше: "Вирятуєтесь у ближніх від самих себе, і вам би хотілося з цього зробити собі чесноту, але я бачу наскрізь вашу "безкорисність" [6, с. 50].

Отож мовиться про нещирі "безкорисність", коли сама людина не розуміє мотивів своїх учинків. Однак не треба забувати, на думку Е. Фрома, про можливість справжньої безкорисності. Критерієм ширості має бути душевний стан людини – якщо вона відчуває душевну гармонію незалежно від реакції оточуючих на її вчинки, то можна говорити про безкорисність, якщо ж "невдячність" навколишніх призводить до невротичного стану, то одразу постає питання, на що сподівалася ця людина і чи був її вчинок повно безкорисним. Водночас корисливість – не лише певні матеріальні блага і вигоди, а й емоційні реакції, стани. Адже посмішка коханої людини це, мабуть, найбільша винагорода, задля якої кожна зріла особа здатна перевернути гори у намаганні вчинково

підтвердити свою безкорисливість, хоча насправді це зовсім не так. Перш за все прийнято піклуватися про себе, своє власне задоволення, яке може стимулюватися широкою посмішкою чи вдячним поглядом. Якщо людина зрозуміє, що її успіх визначається власними інтересами, здобуде більшу внутрішню свободу через те, що перестане відчувати невдячність оточуючих, а від кожного свого вчинку буде отримувати задоволення. У цьому й полягає суть „розумного егоїзму” [7, с. 412]. Якщо людина у своїх діях і вчинках керується не лише особистими інтересами, а обстоює „розумну позицію” відповідно до вимог своєї істинної „природи”, то це, безперечно, матиме соціальний позитив; якщо суспільство буде організовано так само „розумно”, то інтереси окремих особистостей не будуть конфліктувати з намаганнями оточуючих і соціуму в цілому, а навпаки, слугуватимуть їм.

Отже, егоїзм – це чи не єдиний базовий мотив людських учинків, причому як гарних, так і поганих. Тому огульно засуджувати його немає підстав. Адже прагнення отримувати насолоду від життя й уникати страждань, переживати задоволення своїх земних інтересів, бажань, потреб – природно кожній людині. Життя є самоцінністю, таємничим дарунком і треба ставитися з любов'ю до нього. Переживання неповторності власного існування зі всією гамою ситуативних забарвлень – від радощів, злетів і перемог до падінь, пригнічень і страждань – це можливість повнокровно жити і творити свою долю.

Кожній людині, більшою-меншою мірою, властивий стан внутрішньої свободи та прагнення до самовдосконалення. Світ свободи – це духовний, внутрішній простір особи, котрий, залежно від повноти, дає змогу вибирати за власною волею добро або зло, чинити моральний вибір. Однак часто людину супроводжує невизначеність, вагання у

правильності позиції, амбівалентність почуттів, коли до окремої мети її схиляє багато стимулів і водночас чимало інших причин утримують її від такого вчинання. Це здебільшого призводить до ситуації конфлікту між бажаннями і заборонами. Зрозуміло, що перші заборонити можна, але знищити – ні. Їх можна тільки приховати у глибинах душі. Саме функцію суспільного цензора виконує культура. Культурні традиції, моральні норми формують совість як відчуття провини. Цей “суспільний цензор” не допускає до усвідомлення індивідом справжніх мотивів своєї поведінки. Пригнічені і нереалізовані бажання стають джерелом негативної енергії, спричиняють неврози, руйнують психіку [11, с. 366]. Отож, чим більш повно і серйозно виконує людина заборони і приписи суспільства, тим більший тягар вона несе. Обмежуючи свою свободу, а з наростанням темпів історичного прогресу не лише окрема людина, але й людство в цілому, стають хворобливими [14, с. 95]. З. Фройд це явище розцінює як „колективний невроз”. Тим більше, що соціуму, як і людині, дуже важко прикидатися іншим. Він має внутрішні механізми, на які треба зважати, й у реагуванні на чужі „виклики” намагається адаптуватися до них. Проте є межа, за якою він теж починає протидіяти, тоді опір його набуває різноманітного макросоціального тиску (наприклад, у вигляді антропологічної, демографічної кризи чи екологічної катастрофи) [3, с. 45]. Щоб зрозуміти соціум, треба розкодувати хоча б деякі фрагменти його родової пам’яті, щонайперше пізнати “колективне підсвідоме” – архетипи (архе – першоджерело, першооснова культури, менталітету, загалом становлення і розвитку культурних і соціальних моделей, які формовизначають людське буття) [3, с. 50].

К.Г. Юнг визначає архетип як підсвідомий образ-символ, який передається у спадок й опосередковано впли-

ває на наше мислення і поведінку. Досвід усіх минулих поколінь фіксується у глибинних структурах людського мозку і зберігається в універсальних, єдиних для всіх людей і народів, архетипах. У сучасній психокulturі накопичена величезна кількість цінностей, норм, установок, архетипів, які відіграють роль латентних мотивів у поведінці окремого індивіда. Недарма індивідуальна психіка неспроможна за своєю природою тривалий час протистояти соціетальній (societas, лат. – спільнота). Через „я” людини завжди говорить „ми” – соціум [3, с. 65]. У цьому сенсі в діях і вчинках особистості відсутня риса індивідуального вибору, а відтак і свободи волі. До того ж в Україні на людину діє подвійно суперечливий інформаційний квант – вимоги влади бути „автономно-ринковими” і майже протилежний образ масової свідомості, в якому спотворений стереотип “приватності”.

Встановлено, що однією з домінуючих рис українського характеру є інтровертованість [17, с.50], яка зумовлює дію двох протилежних рис – егоцентризму і загальнолюдської симпатії. Егоцентризм – це, звісно, владарювання Я, власних інтересів над громадськими – аж до повного самовідокремлення. Звідси типова установка українця на перетворення себе, а не оточення, переважання особистого над суспільним, тенденція до ситуативного утвердження власного Я і самоактуалізації [17, с. 50]. Як компромісну форму ставлення українця до світу дослідники виділяють волелюбний індивідуалізм, коли він схиляється до тих громадських організацій, котрі не обмежують його особистої волі, не пов’язані з примусом і владою згори. Загалом українцям властиві неприйняття абсолютизму і природна схильність до демократії, а також вічний дух непокори, властивий предкам, лаконічно виражений у словах козацького полковника Івана Богуна:

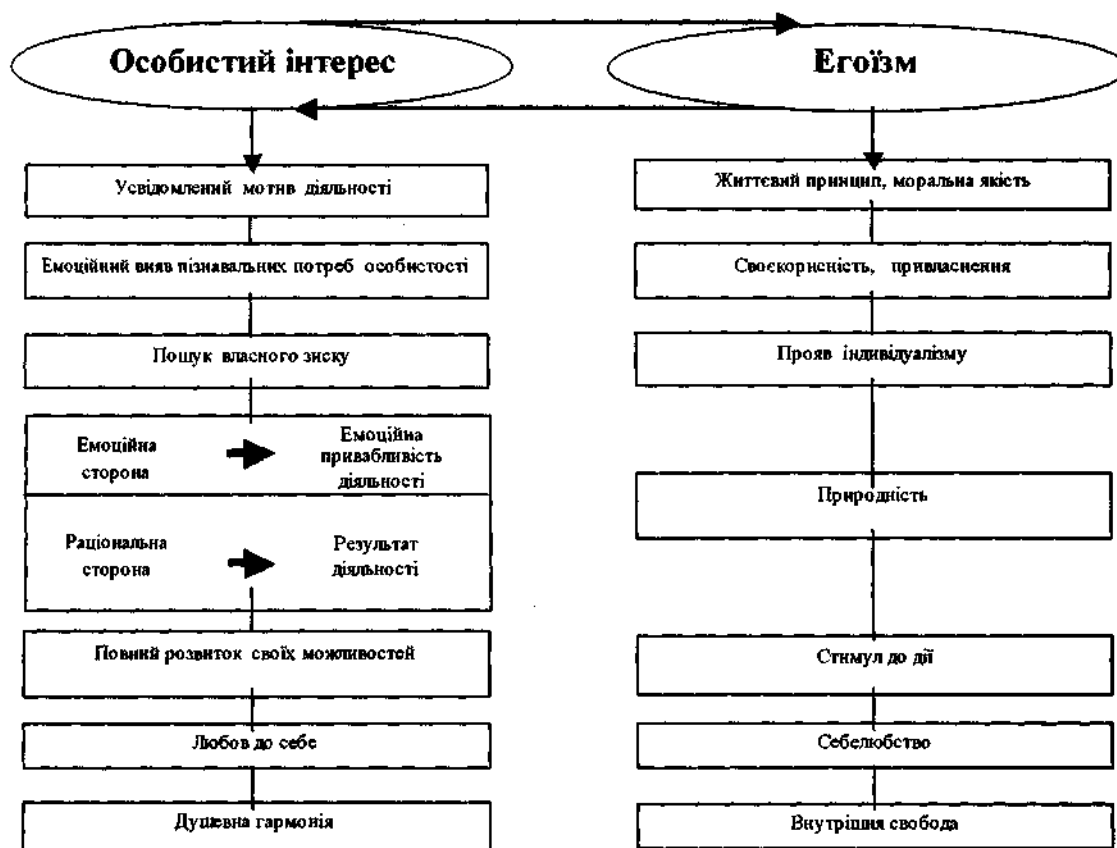


Рис.

Взаємодоповнення характеристик особистого інтересу та егоїзму в позитивному психологічному висвітленні (обґрунтуванні)

“Скидаю шапку лише перед Богом, та й то за власним бажанням”.

Соціальний гуманізм (“загальнолюдська симпатія”) спонукає українця з пошаною і розумінням ставитися до іншої людини і до іншого народу. Цим значною мірою компенсується негативна риса індивідуалізму. Йому властива здатність відчувати душу іншого, ставити себе на його місце.

Отже, наявність таких протилежних рис робить характер українця суперечливим: з одного боку, егоцентризм призводив до розвалу організованого життя, руйнування державності, з іншого – гуманізм вказував на внутрішню культуру та доброту, що далеко не завжди сприяло успіхам у визволенні нації [2, с. 63]. На думку В. Огірчука, “не менш важливою проблемою зали-

шається потреба очищення масової свідомості від рудиментів тоталітаризму, комуністичної та посткомуністичної ідеології, радянського світовідчуття, комплексу „гомосоветікус”, малоросійства, індивідуального та групового егоїзму” [13, с. 184].

### ОСОБИСТИЙ ІНТЕРЕС ЯК ОСНОВНИЙ СТИМУЛ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Особистий інтерес як термін є одним з головних символів сучасного суспільства. Він ще більш двозначний, ніж любов до себе та себелюбство, і тому до кінця його можна зрозуміти лише з урахуванням історичного розвитку як окремого змістовного поняття. Проблема в тому, що вважати особистим ін-

тересом і як його визначити.

Існує два різних підходи до цієї проблеми. Один, з позицій об'єктивізму, найкраще був сформульований Б. Спінозою. Для нього особистий інтерес чи "пошук власного зиску" тотожні доброчесності. "Чим більше, — каже він, — будь-хто намагається шукати для себе корисного, тобто зберігати своє існування, і може це зробити, тим більше він доброчесний; і навпаки, оскільки хто-небудь недбалий до своєї користі, тобто до збереження свого існування, то він безсилий". Згідно з цим поглядом власний інтерес людини полягає в тому, щоб зберігати своє існування, що тотожно реалізації нею своїх вроджених можливостей. Така концепція об'єктивна в тому розумінні, що "інтерес" інтерпретується не як суб'єктивне сприйняття того, що є інтерес для даного індивіда, а природних координат людини, об'єктивно. Будь-яка особа має лише один реальний інтерес — повний розвиток своїх можливостей, самої себе як людської істоти. Як потрібно знати іншого та його реальні потреби, щоб самовіддано любити, так треба знати саму себе, щоб зрозуміти, які інтереси власного Я і як їх можна задовольнити. З цього випливає, що людина може обманюватися стосовно своїх реальних інтересів, якщо належно не знає саму себе та своїх непідробних прагнень, потреб, а знання нею себе — дієве підґрунтя для визначення того, що становить її особистий інтерес.

Протягом останніх трьох століть поняття особистого інтересу все більше звужувалося, поки не набуло значення майже протилежного тому, яке мало у Б. Спінози. Воно стало тотожне себелюбству, матеріальній наживі, владі, успіху; і замість того, щоб залишитися синонімом доброчесності, утвердилося його антонімом.

Таке своєрідне виродження аналізованого поняття стало можливим внаслідок заміни об'єктивного підходу до

інтерпретації інтересу суб'єктивним. Особистий інтерес вже більше не виводився з природи людини та її потреб; звідси твердження про те, що людина може помилятися у своїх бажаннях і намірах втрачає вплив і замінюється іншою ідеєю: наскільки людина переконана у справедливості інтересів власного Я, те і становить її реальний особистий інтерес.

Е.Фромм [15] у зв'язку з цим порушив ще одну надзвичайно важливу проблему: чи знає людина, що їй найкраще. З одного боку, кожен інколи жалкує за скоєним, тому що вчинив усупереч власним інтересам; з іншого — хто ж, як не сама людина, має знати, що їй краще. Ця суперечність ще довго не буде розв'язана і у кожного погляду будуть свої прихильники, які аргументовано обстоюватимуть свою позицію. Суть цієї суперечності очевидна: з часом людина змінюється, і тому те, що здавалося їй правильним та розумним три роки тому тепер може видаватися безглуздим. Однак аж ніяк не можна стверджувати, що в цій ситуації вона вчиняла всупереч своїм інтересам, хоча з часом її інтереси змінилися. Якщо розглядати вчинки в короткотерміновому аспекті, то крім самої людини ніхто інший не в змозі сказати, що їй краще; але якщо аналізувати їх у довгостроковому висвітленні, то зовсім не обов'язково, щоб індивід діяв незмінно, статично, графаретно. Суперечність між близькими та віддаленими цілям притаманна не лише соціальному індивіду, а й суспільству в цілому. Від уміння доцільно співвідносити різнотермінові цілі, життєві завдання залежить успішність будь-якої діяльності.

Розробці питань цієї проблематики свого часу приділяв значну увагу видатний економіст А.Сміт, який у своїх роздумах спирався на погляди Гельвеція. Останній, намагаючись на філософському рівні звільнити етику від церковно-феодалних кайданів, оголосив его-



їзм природною властивістю людини і фактором прогресу суспільства. Сутнісно нова, фактично буржуазна, етична будувалася на своєкорисному інтересі, на близькому прагненні кожного до своєї вигоди, яке обмежувалося лише таким самим прагненням інших людей. Гельвецій порівнював роль звеличеного ним інтересу в суспільстві з місцем всесвітнього тяжіння у природі. З цим пов'язана ідея природної рівності людей: кожній особі, незалежно від народження та положення, повинно бути надано рівне право дбати про свою вигоду, тоді від цього виграє все суспільство.

А. Сміт розвинув ці ідеї і використав їх у політичній економіці. Створене ним уявлення про природу людини і співвідношення людини та суспільства лягло в основу поглядів класичної школи. Поняття "homo oeconomicus" ("економічна людина") виникло дещо пізніше, і його винахідники спиралися на наукові праці А. Сміта. Головним мотивом господарської діяльності вчений вважає своєкорисний інтерес. Але дбати про свій інтерес людина може, лише надаючи послуги іншим людям, пропонуючи на обмін свою працю та продукти праці. Так розвивається розподіл праці. Громадяни допомагають один одному й водночас сприяють розвитку суспільства, хоча кожен з них егоїст і піклується лише про свої інтереси. Їхній природний потяг до поліпшення свого матеріального положення – це потужний стимул добробуту, і якщо йому дати змогу діяти без перешкод, то він сам здатний забезпечити суспільний прогрес. Дбаючи про свої власні інтереси, він часто більш дієвим способом слугує інтересам суспільства, ніж коли свідомо намагається зробити це [7, с. 332].

"Невидима рука" – це стихійна дія об'єктивних економічних законів, що діють попри волю людей, а часто і проти їх волі. Для А. Сміта його "економічна людина" – вираз вічної та природної людської суті. Це не продукт розвитку,

а скоріше його вихідний пункт. Таке позаісторичне поняття про людську природу видатний економіст поділяв з усіма великими мислителями епохи.

Чи може бути чимось замінена жага людини до збагачення, яка врешті-решт, на думку Адама Сміта, й штовхає вперед капіталістичне виробництво? [1, с. 307].

## ВИСНОВКИ

1. Дослідження егоїзму як характеристики людини, котра керується в житті лише своїми інтересами, дає змогу виділити три види оцінки цього явища:

а) *негативна*: Кальвін, З. Фройд, Е. Фромм, Арістотель вважали, що егоїстична людина може дбати лише про себе, діючи всупереч інтересам оточуючих;

б) *позитивна*: Ф. Ніцше, Ф. Енгельс, А. Сміт, Д. Юм стверджували, що егоїзм є сильним поштовхом до діяльності, який збільшує бажання досягти поставленої мети.

в) *нейтральна*: Л. Фейербах, О. Герцен, Ф. Ларошфуко вважали, що егоїзм може мати як позитивні, так і негативні наслідки, а відтак, не отримавши конкретного результату, немає сенсу оцінювати це явище.

2. Особистість має змогу реалізувати свої бажання внутрішньої свободи, принципово протистояти тиску соціальної психіки, досягнути зростання природних можливостей і самоактуалізації, тільки усвідомлюючи і внутрішньо долаючи суперечності у сфері мотиваційної амбівалентності.

3. Задоволення потреб і бажань у масовому ж масштабі реальне при зміщенні соціально-політичних орієнтирів із парадигми націй, етносів, суспільств на парадигму малих груп і локальних регіонів. "Це було б найліпшим захистом від небезпеки технічного погляду на людину" (А.Кемпінські) [3, с. 102]. Адже тільки в малій групі людина може зберегти свою індивідуальність.

1. *Аникин А.В.* Юность науки: жизнь и идеи мыслителей - экономистов до Маркса. — 4-е изд. — М.: Политиздат, 1985. — 367 с.
2. *Вишневський О.* Сучасне українське виховання. — Львів, 1996. — 160 с.
3. *Донченко О.* Психологія трансперсональних конструктів // Психологія і суспільство. — 2001. — №3 — С. 44–104.
4. *Етика: Навчальний посібник / В.В. Лозовой, М. І. Панов, О. А. Стасевська.* — К.: Юрінком - Інтер, 2002. — 224 с.
5. *Зелінська Т.* Амбівалентність особистості як психологічний феномен // Психологія і суспільство. — 2001. — №3 — С. 23–32.
6. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. — М.: Мысль, 1990. — 829с.
7. *Психология. Словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского.* — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1990. — 494 с.
8. *Разум сердца : Мир правдивости в высказываниях и афоризмах / Сост.: Назаров В.Н., Сидоров Г.П.* — М.: Политиздат, 1989. — 605 с.
9. *Романенко Ю.* Психофрактали як мета-програми функціонування та розвитку соціальних спільнот // Психологія і суспільство. — 2003. — №1 — С. 13–33.
10. *Роменець В.П., Маноха І.П.* Історія психології ХХ століття. — К.: Либідь, 1998. — 988 с.
11. *Слотердайк П.* Критика nihilного розуму. — К.: ВК ТОВ „Тандем”, 2002. — 538 с.
12. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. — М.: Ось-89, 1997 — 256 с.
13. *Феномен пацієнта: основи життєдіяльності / За ред. Попова Б.П.* — К.: Знання, 1998. — 264 с.
14. *Філософія: Курс лекцій / Сілаєва Т.О.,* — Тернопіль: Астон, 2000. — 160 с.
15. *Фромм Э.* Человек для себя. — М.: Коллегиум, 1992. — 253 с.
16. *Фромм Э.* Искусство любить. — М.: Педагогика, 1990. — 160 с.
17. *Фурман А.* Психокультура української мейнгамальності. — Тернопіль: Екопомічна думка, 2002. — 132 с.

Надійшла до редакції 23. 05. 2003.