

КАНТ ПРО ЩАСТЯ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ У ПРАКТИЧНОМУ ЖИТТІ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ. СПРОБА ПРЕДСТАВЛЕННЯ І КРИТИКИ

В статті розглянуто погляди Іммануїла Канта про щастя та його зв'язок з моральністю. Автор розглядає етичну систему Канта як взірець деонтологічної етики, яка ставить у центр практичного життя людини непохідне поняття обов'язку. Кант у своєму розумінні ролі щастя в практичному й моральному житті допускає більшу увагу людини до власної долі й щастя в контексті її моральних завдань, ніж на це дозволяє ригористичне тлумачення його практичної філософії. За допомогою осмислення щастя Кант має намір утвердити двовимірну єдність людської істоти як мешканця двох гетерогенних світів – розуму і чуттєвості. Попри намагання Канта знайти для щастя таке місце у людському житті, яке було би сумісним з гідністю людини як особи, йому не вдається поцінувати персоналістичний характер людського щастя. Приналежність щастя та зацікавлення ним до життя людини як особи виходить за рамки кантівської концептуалізації етики й антропології.

Ключові слова: щастя, індивідуальна мораль, насолода, обов'язок, етика, ригоризм, Іммануїл Кант.

В цьому дослідженні ми спробуємо проаналізувати погляди одного із найвидатніших європейських філософів, Іммануїла Канта про щастя і його зв'язок з моральністю. Кант цікавий тим, що входить у практичну філософію як мислитель, який прагне робити послідовні висновки зі свого базового розуміння людини як особи. З іншого боку, він вбачає у щасті «недоособову» реальність, істотно залежну від чуттєвої природи людини. Оперуючи цим емпіристським і, на наше переконання, штучно звуженим поняттям щастя, Кант, попри все, намагається знайти для щастя таке місце у людському житті, яке було би сумісним з гідністю людини як особи. Він робить це надзвичайно винахідливо, однак, на нашу думку, не настільки, щоб вповні віддати належне значенню щастя в житті людини.

Вслід за традицією, ми розглядаємо етичну систему Канта як взірець деонтологічної етики, тобто теорії, яка ставить у центр практичного життя людини непохідне поняття обов'язку. У цьому позицію Канта у питаннях моралі часто протиставляють так званим телеологічним і евдемоністичним версіям етики, згідно з якими моральна доброта є наслідком реалізації питомих потенцій людської природи чи об'єктивно визначених людських цілей. У контексті такого суперництва між деонтологічним і евдемоністичним тлумаченнями людської моралі особливої інтриги набуває питання про місце, яке у деонтологічній етичній схемі може займати щастя й людське зацікавлення ним. Від відповіді на нього в підсумку залежить наше розуміння практичного життя і поведінки людської істоти. Будь-яка не-евдемоністична теорія моралі мусить виразно відповісти на принциповий закид прихильників евдемонізму, що всяка відмова витлумачити моральне життя людини в термінах щастя й самореалізації внаслідок своєї доктринерської ригористичності приречена зазнати невдачі у визначенні властивого місця у цьому житті для легітимного й повноцінного зацікавлення людини своїм життям і щастям. Щонайменше, ця теорія неспроможна пояснити, чому щось «приємне» може бути добрим для особи. Подібний закид може виходити як з кола теоретиків, філософів природного права, які ототожнюють *eudaimonia* з людським благополуччям, так і пересічної людини, схильної вбачати у людському щасті щось більш приземлене і поверхове, наприклад, звичайний стан приємності. Чи справді питома моральна точка зору повинна повністю абстрагуватися від будь-яких міркувань, пов'язаних з раціями щастя, і бути різновидом

альтруїзму? В підсумку, деонтологів зараховують до так званих етичних ригористів, виставляючи їм на карб неспроможність належним чином потвердити важливість питання щастя у людському житті.

Такий ужиток терміну «ригоризм» буде звісно відрізнятися від усталеного значення, яким окреслюють етичну теорію, що відкидає значення наслідків у моральному оцінюванні вчинку. Наше означення певної етики як ригористичної вказує на її принципову схильність вимірювати важливість «зарядженої дією» ситуації виключно або принаймні передусім «об'єктивними» чи, краще сказати, не-реляційними, безвідносними критеріями. Практичний вибір і дія мають керуватися тільки тими міркуваннями, які не мають жодного відношення й не є релятивними до щастя діяча. Тож зараз ми подамо три версії ригоризму у нашому значенні з метою випробувати етичну систему Канта на збіжність її бодай з однією з них.

По-перше, до етичного ригоризму, як ми вживаємо це поняття, можна віднести етос так званого екстремального або «героїчного» альтруїзму, згідно з яким будь-яке, навіть найбільш невинне, зацікавлення своїм власним щастям несумісне з моральністю і є для неї чужорідним елементом. Хто бодай найменше переймається собою і своїм щастям, неминуче нівечить досконалість свого морального життя і тим самим виявляє гідне осуду самолюбство. Безумовно, нелегко зустріти ідеальне втілення такої доктрини на практиці, якщо взагалі можливо. Переважно такі погляди ставали раціоналізацією скрайньої реакції на доктрини неотесаного евідемонізму, які, зі свого боку, теж вдавалися до абсолютизації власної вигоди і сповідували твариноподібну концепцію людського щастя. Такою була, наприклад, вражена гедонізмом атмосфера французького Просвітництва, реакцією на яку став Фенелон з його надто ригористичним розумінням шкоди, завданої людській природі первородним гріхом, і тісно з ним пов'язаною доктриною «безкорисливої любові», що в окремих моментах балансує на межі етики екстремального альтруїзму.

По-друге, більш поміркована версія альтруїзму, на відміну від його скрайньої форми, толерує прагнення щастя у людському житті, однак не вважає його чимось істотно менш чужорідним для людини як моральної істоти. Тому ця доктрина відводить для щастя та вияву зацікавлення ним екстра-моральний простір або так звані морально нейтральні ситуації, й за умови, що це прагнення евентуально не становитиме загрози для моральної точки зору. Оскільки в наше практичне життя входять також ситуації, в яких моральна напруга відсутня і жодна моральна вимога не накладає прямого зобов'язання на людську особу, людина має право перейматися собою тією мірою, щоб тільки це не зашкодило цілості її моральної конституції. У цих морально нейтральних ситуаціях, яких, здавалося б, чимало у людському житті, людина залишена на себе і на своє власне рішення. Тут моральність немовби тільки накладає обмеження на слідування людини за її власним інтересом і, відповідно, слугує негативною умовою практичних рішень у таких ситуаціях. Поміркований ригорист все ще має поважні сумніви щодо того, чи може мати щастя хоч якийсь позитивний зв'язок з моральним життям, і тому вважає, що будь-яке зацікавлення ним має залишатися поза моральністю і як принцип дії, і як об'єкт людської практичної поведінки. Відповідно до цієї етичної постави, факт, чи переймається людина своїм щастям, чи ні, не має прямого позитивного стосунку до моральної якості її життя.

Існує, врешті, третя формула ригористичного тлумачення місця й ролі щастя у практичній сфері людського життя, яка, як виявиться, матиме для нас особливу вартість при оцінці позиції Канта у цьому питанні. Тут наше щастя й наше прагнення його займає законне місце не тільки у практичному житті особи взагалі, а й в межах її морального простору існування. У цьому «м'яка форма» альтруїзму помітно і вигідно відрізняється від двох попередніх інтерпретацій. Не заперечення місця власного щастя у моральності уповноважує нас вбачати у цій концепції ще один, хоч і м'який вияв ригоризму, а те, як вона уявляє собі це місце. Згідно з цією позицією, зацікавлення власним щастям може

навіть мати моральну вартість, але тільки в ситуаціях, що безпосередньо не вимагають від людини моральної ініціативи, яка б виходила за межі її власного благополуччя (коли, наприклад, немає вимоги причинитися до щастя іншої особи). Хоч щастя й не проганяють зі сфери моралі, зацікавлення ним має найменшу вагу в ієрархії моральної поведінки.

Можна, мабуть, вказати й на інші спроби відповісти на наше початкове запитання і дотичне до нього евдемоністичне заперечення. Цей привілей ми залишимо нашим рецензентам і критикам. Ми обрали тільки ті з можливих тлумачень проблеми місця щастя в етиці, які можуть наблизити нас до кращого розуміння позиції нашого героя, Іммануїла Канта. При ближчому розгляді виявиться, що розуміння Кантом ролі щастя в практичному й моральному житті не підпадає під жодну із запропонованих інтерпретацій альтруїзму і дозволяє на більш гнучку увагу людини до власної долі в контексті її моральних завдань, ніж на це погодиться ригористичне витлумачення практичної філософії Канта. З іншого боку, ми намагаємося показати, що, попри намір Канта утвердити двовимірну єдність людської істоти як мешканця двох гетерогенних світів, розуму і чуттєвості, якраз за допомогою поцінування ролі щастя у людському житті, в кінцевому підсумку цей проект зазнає невдачі. З огляду на його розуміння щастя і чуттєвості, таке поцінування стає не більше, ніж неминучою й вимушеною поступкою з боку розуму чуттєвій і твариноподібній природі людини. А це, звісно, не відповідає персоналістичному розумінню взаємозв'язку між людською особою та її щастям.

1. Чим є щастя? Відповідь Канта

Навряд чи можна на цьому місці обійтися без короткого представлення поглядів Канта на саму природу щастя. Справність бажання чуттєво подразненого суб'єкта скерована на реалізацію об'єкта, існування якого уявляється йому, чи, точніше кажучи, представлене (у репрезентації) йому розумом як таке, що обіцяє задоволення. Максима, яка визначає волевиявлення цього суб'єкта, черпає свій матеріальний зміст з однієї з численних схильностей, що ними наповнене чуттєве єство людської істоти. Згідно з Кантом, отже, щастя є одним з різновидів задоволення, яке є результатом заспокоєння всіх можливих наявних в людині схильностей і потягів [6, 816]. На його думку, задоволення є ширшою категорією, ніж щастя, і поряд з ним включає в себе все те, що Кант називає, «більш витончені радості і насолоди», прикладом яких можуть послужити задоволення, отримуване людиною від культивування її інтелектуальних здібностей чи внаслідок усвідомлення своєї духовної сили під час подолання труднощів при реалізації її життєвих проєктів [4, 135]. Ще одним особливим видом задоволення є так зване інтелектуальне вдоволення, джерелом якого є усвідомлення людиною своєї свободи, а отже й влади над своїми потягами й незалежності від них [4, 221-222].

При цьому всьому напрошується запитання, якої ж тоді природи щастя за Кантом – об'єктивної чи суб'єктивної. Або, іншими словами, чи щастя стосується тільки того, як людина почувається, і окреслює стан її позитивної свідомості? Йдеться, отже, не більше, ніж про самопочуття суб'єкта у його свідомому триванні чи швидше Кант має на увазі особливий афективний корелят виконання дії, питомої для вияву певної об'єктивної досконалості, приналежної до природи цього суб'єкта? М. Форшнер переконаний, що «Кант, на відміну від аристотелівсько-схоластичної традиції, розуміє під щастям не певну діяльність суб'єкта на основі відповідних здатностей і спроможностей, а наявний стан суб'єкта, причому не якийсь об'єктивний стан, а суто суб'єктивний настрій, тобто звичайне самопочуття суб'єкта» (виділення та переклад мої – Т.Д.) [1, 119].

Широкі текстуальні посилання, наведені в цій статті, переконують, що у своїй практичній філософії Кант оперує суб'єктивістським поняттям щастя. По-перше, в очі кидається постійний ужиток Кантом поняття схильності для роз'яснення його погляду на щастя. Він стверджує, що «в цій Ідеї щастя всі схильності злучені в їхню загальну суму»

[5, 67]. Що більше, поняття щастя перебивається за значенням, на думку філософа, з поняттям «самозбереження» [5, 63]. У цьому зв'язку, природно було би також поцікавитися, чому Кант не проводить одразу розрізнення між, так би мовити, «правдивим» і «фальшивим» щастям, де одне поняття стосувалося б задоволення схильностей, «привітних» з точки зору логіки морального закону, а інше, відповідно, ворожих до його вимог. Хоч таке розрізнення і напрошується згідно з внутрішньою логікою практичної філософії Канта, воно присутнє лише непрямо й імпліцитно в притаманному для філософа усвідомленні поділу чуттєвого світу людина на «*pro*-розумові» й «*contra*-розумові» чуттєві схильності, а також в його тлумаченні конститутивної природи «найвищого блага» скінченної раціональної істоти.

Більше того, на протигагу до теоретиків природного права, для яких принципом ідентифікації предметних корелятивів і джерел людського щастя є об'єктивна людська природа й притаманні для неї досконалості, Кант дотримується позиції, що «не існує жодного принципу, на основі якого людина була би здатна вирішити з цілковитою впевненістю, що ж робить її справді щасливою» [5, 86]. Ми бачимо, що остаточною підставою заперечення Кантом наявності такого принципу є його суб'єктивістське тлумачення, чим є щастя.

З іншого боку, численні текстуальні фрагменти, в яких Кант намагається потвердити єдність двовимірної природи людської особи як раціональної істоти, що перебуває під впливом чуттєвості, не залишають сумніву, що щастя, за Кантом, скоріше об'єктивне за своїм характером. Так, неможливо собі уявити, щоб на людину могли бути накладені будь-які прямі чи непрямі обов'язки сприяння своєму щастю, якщо б воно розглядалося лише в суб'єктивістському значенні, тобто як нічим не обмежене вдоволення загальної суми схильностей. У таких обов'язках Кант би побачив внутрішню суперечність. Але ж він таки говорить про обов'язок плекати власне щастя, а тому може мати при цьому на увазі задоволення тільки тих схильностей, які є чи можуть бути сумісні з розумом.

Можна було би спробувати усунути зазначену непослідовність «по-кантівськи». Наскільки людина усвідомлює себе виключно чуттєвою істотою, підлеглою природній необхідності правлячих законів чуттєвого світу, настільки єдино правомірним є суб'єктивістське тлумачення її щастя. Якщо людське життя підлягає виключно законам чуттєвості, тоді «повне благополуччя й вдоволення своїм станом, яке ще називають 'щастям'» [5, 61], є не більше, ніж суб'єктивним відчуттям, похідним до заспокоєння всіх можливих схильностей суб'єкта. У цьому разі практичний розум стає зайвим і навіть шкідливим для цієї чуттєвої істоти, якій потрібні лише інстинкти, щоб досягнути свою найвищу ціль – самозбереження і щастя [5, 63].

Якщо ж людська особа усвідомлює себе мешканцем двох світів, інтелігібельного світу розуму і чуттєвого світу, вона починає інтерпретувати своє чуттєве благополуччя, так би мовити, в руслі цього вищого за статусом царства розуму. У такому разі, моральність як найвища передумова всього іншого у сфері практичної поведінки стає немовби «формою» чуттєвого щастя. Тільки в такому значенні можна змістовно говорити про якийсь обов'язок шукати своє власне щастя.

На нашу думку, наведена нами спроба примирити відверто різні значення щастя у моральних міркуваннях Канта не здатна повністю усунути тривожну для нас двозначність у його думках. З одного боку, щастя як суб'єктивне самопочуття є для Канта відправною точкою його роздумів над практичним життям людської особи, логічним наслідком констатації статусу людини як мешканця чуттєвого світу. Водночас інтегральною частиною проекту практичної філософії Канта стає спроба вироблення поняття «розумного» щастя, його своєрідної «об'єктивізації».

Надалі ми будемо оперувати об'єктивним значенням щастя, місце для якого у практичній поведінці Кант прагне визначити, виходячи з переконання, що моральність і

свобода повинні складати найвищу передумову постановки та практичної реалізації питання щастя у людському житті. У своєму дослідженні ми й намагаємося встановити, як саме Кант локалізує «розумне» щастя у житті людини, яка впізнає пріоритет і визнає авторитет принципів свободи й моральної автономії.

2. Щастя як принцип дії в морально нейтральній сфері практичного життя

Кант загальновідомий своєю безкомпромісною відданістю принципам не-евдемоністичної етики. Він невтомно наполягає на чистоті морального наміру, вбачає підстави питомо морального волевиявлення у готовності людини підпорядкуватися моральному обов'язку заради нього самого, безкомпромісно відкидає будь-яку форму евдемонізму, відстоює переконання про несумісність принципів дії задля обов'язку і задля власного щастя. Все це справляє враження, що, на думку Канта, всяке зацікавлення власним благополуччям докорінно суперечить моральній поставі людини. «Коли власне щастя стає визначальною підставою воління, результат буде прямо протилежним до принципів моралі» [4, 146]. Якщо волевиявлення визначене матеріально, тобто об'єктом волі, а не формальним принципом універсалізації максими воління, у своїй практичній поведінці людина буде виявляти один з видів гетерономії і таким чином не зуміє дорівнятися до виклику морального життя. Максими благочестя і власного щастя цілком гетерогенні за своїм характером, на думку Канта.

Чи можна з цього зробити висновок, що моральна філософія Канта є окремим, а можливо, навіть показовим втіленням доктрини екстремального морального альтруїзму? Зараз ми переконуємося, що Кант не сповідує «героїчного» альтруїзму у нашому значенні. В одному з уривків «Критики чистого розуму» Кант стверджує, що докорінна «відмінність принципу щастя від принципу моральності не означає сама по собі суперечності між ними, а *чистий практичний розум не вимагає, щоб ми відмовилися від прагнення щастя; він лише вимагає, щоб ми не брали його до уваги завжди, коли постає питання обов'язку*» (виділення моє – Д.Т.) [4, 199].

Як нам розуміти цю думку? Чи заперечити, услід за Томасом Гілом, твердження, що для Канта всі вчинки або заборонені, або обов'язкові [3, 346–369]? На нашу думку, текстуальні цитування, подані Гілом, поряд з наведеними нами уривками, свідчать, що Канта не можна в жодному разі зарахувати до радикальних етичних ригористів, що застосовують принцип «виключеного третього» стосовно категорій «заборонене» і «обов'язкове». Кантові погляди на людське практичне життя значно багатші, ніж на це дозволяє зазначене протиставлення. Філософ усвідомлює проблему, коли пише у «Метафізиці моралі», що «фантастично добродісно називають ту людину, яка не дозволяє нічому бути морально індиферентним (*adiaphora*) і зважає кожен свій крок, озираючись на обов'язки, що розставлені немов пастки на її шляху... Якщо б тільки фантастична добродісність, яка виявляє себе у стурбованості дріб'язковими деталями, стала частиною доктрини чесноти, вона перетворила би владу чесноти на її тиранію» [7, 209].

Таким чином, Кант залишає місце для морально нейтральних вчинків і дозволяє на пошук людиною власного щастя, коли це не суперечить жодному прямому моральному обов'язку¹. Коли незабаром ми ближче поглянемо на кантівське поняття недосконалого обов'язку, ми знову переконуємося, що, на його думку, морально нейтральні ситуації існують, і що ми можемо у таких ситуаціях шукати наше власне щастя.

¹ У своїй статті Гіл, розкриваючи зміст кантівського поняття «недосконалого обов'язку», обґрунтовує можливість морально нейтральних ситуацій, навіть якщо людина перебуває під зобов'язанням сприяти щастю інших і плекати свої власні здібності [3].

3. Про непрямий обов'язок дбати про власне щастя

У цьому зв'язку було би вкрай важливо з'ясувати, чи може щастя ставати змістом обов'язку та об'єктом похідних з нього вчинків. Кант відповідає на це питання позитивно, хоча, на перший погляд, від нього можна би було очікувати скоріше негативної, ніж позитивної реакції. Оскільки для філософа принципи моралі і щастя гетерогенні, дивним мало би виглядати ствердження з його боку, що може існувати будь-який обов'язок турбуватися про власне щастя.

За Кантом, воля як практична справність за означенням спрямована до об'єкта, чиє існування мало би бути реалізоване внаслідок волевиявлення. Моральна якість волевиявлення не залежить від матеріального об'єкта воління і ґрунтується виключно на визначеності волі через усвідомлення людиною законодавчої потенції максими вчинку. Моральна підстава визначення волі залишається суто формальною. Оскільки об'єкт і визначальна підстава волевиявлення не збігаються, Кант не бачить потреби обмежувати себе різними формулюваннями формального закону категоричного імперативу, а починає наповнювати сам цей принцип матеріальним змістом, формулюючи таким чином цілий ряд специфічних обов'язків. Важливо пам'ятати, що моральним визначником волі у цих обов'язках є лише форма максими у її здатності стати універсально зобов'язуючою, і що це все відбувається незалежно від матеріального об'єкта тієї ж волі. Тож можна сказати, що саме завдяки цій універсальності максими воління, на нас лягає обов'язок реалізувати об'єкт цього волевиявлення.

Відомо, що Кант висловлював думку, що «наказ, щоб кожен подбав про своє щастя, звучить безглуздо, бо ніхто не буде наказувати іншому робити те, що він незмінно й так прагне робити» [4, 148]. Обов'язок має характер примусу щодо певної мети, тож нічого, чого ми хочемо неминуче, не може слугувати ціллю зроджених з обов'язку вчинків. Тлумачення Кантом у цих рядках щастя як неминучої мети людського прагнення ще раз засвідчує, наскільки він тяжіє до суб'єктивістського розуміння щастя. Лише ототожнивши щастя зі станом позитивної свідомості як такої, можна змістовно говорити про таке природне бажання бути щасливим. І якщо б звичайна позитивність свідомості була єдиним мірилом для визначення й оцінки всього того, що ошчасливорює людину, висновок про рівноцінність потвердженої любові і вдоволеної ненависті у їхній здатності ошчасливлення людини був би неминучим. Як вже зазначалося раніше, поєднавши у своїй концепції щастя загальну суму всіх схильностей, Кант не може раз і назавжди позбутися правомірності щойно поданого, хай і збоченого, висновку.

Кант, отже, вважає, що не може бути прямого обов'язку прагнути власного щастя, однак не заперечує, що можна говорити про так званий непрямий обов'язок щодо цього. Цей непрямий обов'язок міг би залишатися категоричним імперативом у гіпотетичній формі, а саме: *Ти повинен шукати власне щастя тією мірою, наскільки це допоможе Тобі не порушувати моральний закон, бо Ти не повинен порушувати моральний закон*. Кант стверджує, що «до обов'язку може певною мірою належати турбота про власне щастя, як тому, що (оскільки до щастя належать уміння, здоров'я і багатство) його наявність означає розпорядження засобами для сповнення самого обов'язку, так і тому, що у його відсутності (напр. злиднях) наявні спокуси до порушення обов'язку» [4, 199].

Так щастя, чи то як сприятливий засіб для виконання людиною свого обов'язку, чи як гарантія відсутності спокуси його порушити, таки входить у сферу моральності, стаючи, згідно з Кантом, об'єктом чи ціллю непрямого морального волевиявлення, яке позичає свою категоричну силу від прямого обов'язку плекання моральної статури людської особи.

4. Щастя і недосконалі обов'язки

Тепер ми хочемо розглянути ще одне тлумачення кантівської практичної філософії як одного з різновидів етичного ригоризму. Згідно з цим уявленням, людина має моральне право дбати про свій непрямий обов'язок забезпечення власного щастя тільки за умови, якщо перед нею не постає завдання виконати свій прямий обов'язок доброчинства стосовно інших або обов'язок плекання своїх власних здібностей. Іншими словами, насамперед людина зобов'язана подбати про щастя своїх ближніх, а своїм особистим може зайнятися тільки тоді, коли не має нагоди долучитися до збільшення добробуту інших людей.

Ми побачимо, що, на думку Канта, морально нейтральні ситуації у житті людини існують і саме вони є простором для легітимних дій людини на основі принципу щастя. Та чи не є вони справжньою рідкістю, бо будь-яка ситуація завжди допускає можливість використати її для добра інших чи розвитку своїх власних здібностей, а тому практично позбавляє людину, яка послідовно керується у своєму житті принципом моральності, надії на несуперечливий пошук щастя?

Вихід з цієї ситуації Кант знаходить у розрізненні «досконалого» і «недосконалого» обов'язків. Звісно, це суто технічна, а не оціночна термінологія. Подане розрізнення присутнє вже в «Основах метафізики моралі». Обов'язки, які забороняють самогубство чи лжеприсягу, є «досконалими», а ті, що зобов'язують культивувати власні природні здібності чи сприяти щастю інших людей вважаються «недосконалими». В понятті «недосконалого обов'язку» є три моменти, особливо важливі для нашої дискусії.

По-перше, Кант вважає, що досконалий обов'язок «не допускає жодного винятку в інтересах схильності» [5, 89], залишаючи такий дозвіл для недосконалих обов'язків. Але що це може означати поза тим, що наявність недосконалих обов'язків лише допускає існування морально нейтральних ситуацій?

Здавалося би, таке розуміння підтверджується текстуально з «Метафізики моралі». Кант зауважує, що «обов'язок плекання людиною своєї власної *природної* досконалості є лише *широким* і недосконалим обов'язком; хоч він і містить у собі максимум діяльності, він не конкретизує нічого щодо різновиду дій, а залишає простір для вільного вибору» [7, 240]. Недосконалий обов'язок, пропонуючи підстави для моральної дії, не визначає, яким саме чином повинна діяти людина і що їй конкретно слід робити.

Можна припустити, що тут йдеться передусім про допустимість *якоїсь* дії в межах недосконалого обов'язку, тобто можливість вибору конкретних дій, за допомогою яких людина виконує цей обов'язок, не маючи однак вибору не діяти згідно з обов'язком, коли такий виникає. Це співзвучне з поглядами етичного ригоризму, який стверджує, що особа не має права робити щось, що не відповідає приписам якогось обов'язку, поки вона не опиниться в ситуації, нейтральній з точки зору вимог будь-якого обов'язку. Але оскільки важко уявити ситуацію, в якій, наприклад, обов'язок сприяти щастю іншої особи не має жодної ваги, так виглядає, що насправді людина не має жодного вибору: в кожній ситуації вона зобов'язана діяти з обов'язку.

Однак, згідно з Кантом, таке припущення щодо ролі недосконалого обов'язку в практичному житті слід відкинути. На відміну від досконалого (вузького) обов'язку, який зобов'язує до здійснення дуже конкретної дії, недосконалий обов'язок не вимагає від людини негайної конкретної дії, а ставить перед нею вимогу керуватися певною максимою в своїх евентуальних діях, що ведуть до реалізації заданої мети. Гіл зауважує, що «певна свобода, передбачена недосконалим обов'язком, не означає, що особа має вільний вибір прийняти одні максими, приписані моральним законом, і відкинути інші» [3, 349]. Насправді, йдеться про те, що в конкретній життєвій ситуації недосконалого обов'язку людина вільна або транслювати цю максиму в конкретні практичні учинки, або

діяти на основі інших підстав, не зчитаних зі змісту недосконалого обов'язку, однак у згоді з ним.

Таким чином, Кант може сказати, що людина має право дбати про своє власне щастя як наслідок непрямого обов'язку щодо себе самої, навіть якщо є нагода послужити щастю інших. Звісно за умови, що останній обов'язок є не настільки нагальним, щоб межувати з вимогами досконалого обов'язку (як, скажімо, у ситуації, коли інша людина перебуває у значній скруті і ми маємо можливість їй допомогти).

На завершення цих міркувань варто звернути увагу на ще одне тлумачення Кантом недосконалого обов'язку благодійності. Він пише в «Метафізиці моралі»:

... закон, що заповідає добродійність як обов'язок, в розпорядженнях практичного розуму стосуватиметься й мене, як об'єкту добродійності. ... це означає, що законодавчий розум, який охоплює цілий вид (включно зі мною) в Ідеї людськості, в своїй законодавчій універсальній творчості, відповідно з принципом рівноправності, включає мене разом з іншими в обов'язок взаємної добродійності, і дозволяє мені бути добродійним щодо себе самого за умови дотримання мною вимог добродійності стосовно кожного іншого [7, 245].

Таким чином, принцип добродійності, на думку Канта, дозволяє на певну свободу в пошуку свого власного щастя. І це, безперечно, є чимось новим порівняно з попередньою ситуацією, коли нам дозволялося заопікуватися своїм добробутом внаслідок усвідомлення непрямого обов'язку дбати про власне щастя. Тут наше щастя стає обов'язковою метою, яку варто переслідувати, керуючись максимою добродійності щодо всіх людських істот. Як бачимо, Кант не протиставляє особисте щастя щастю інших, хоча й далі дотримується погляду, що максима сприяти своєму власному щастю не може стати універсальним законом, а тому особистий добробут може стати обов'язковою метою нашої практичної діяльності тільки, так би мовити, в обхід, внаслідок прикладання до себе недосконалого обов'язку добродійності.

5. Щастя як компонент найвищого блага

І, нарешті, проблема щастя як практичного питання людської поведінки постає з новою силою в контексті намагання Канта визначити остаточну й необхідну ціль моральної волі раціональних скінченних істот. Якщо я розумію задум філософа вірно, він прагне знайти безумовну й інклюзивну ціль моральної волі раціональної істоти, яка мала би увібрати в себе всі специфічні цілі так визначеної волі. Така ціль має бути практичною для нас, тобто враховувати нашу спроможність її реалізувати і водночас має володіти здатністю зобов'язувати нас до цього. Це має бути цілісна ціль, *summum bonum*, яка би відповідала природі справності бажання раціональних істот. Тобто, вона повинна брати до уваги як раціональність, так і скінченність людської істоти.

Це питання Кант розглядає наприкінці своєї «Критики практичного розуму», тобто після того як найвищий принцип практичного розуму вже усталено. Обґрунтувавши принцип моральності як провідний принцип практичного життя людської особи, Кант вважає за необхідне визначити зміст остаточного практичного блага. На його думку, вирішення цього питання стародавні філософи вважали першочерговим завданням етичної філософії. Кант намагається зайняти проміжну позицію між поглядами двох основних етичних шкіл еллінської філософії – стоїками та епікурейцями. Обидві школи, за Кантом, зазнали невдачі у вирішенні ключової проблеми. Обидві не зуміли належно відобразити у своїй практичній філософії як єдність, так і складність людської природи. Стоїки вбачали найвище благо в чесноті і вдовolenні, яке випливає з усвідомлення своєї власної досконалості. Епікурейці зробили щастя та його досягнення осердям морального життя і таким чином неправильно відобразили природу моральної чесноти.

Кант, утверджуючи двовимірну єдність, єдність раціональності і чуттєвості людської істоти, вважає, що і чеснота, і щастя є складовими *summum bonum*, найвищого блага. Чеснота, звісно, є першочерговою передумовою окреслення будь-чого іншого як добра. Тільки щастя, яке має за передумову дотримання морального закону заради самого закону, може, за Кантом, бути частиною найвищого блага людини. Як у цьому зв'язку зазначає Кейт Ворд: «свобода і автономія розуму – це свобода не для заперечення чуттєвості, а для впорядкування її згідно з його власними вимогами» [8, 243-258; 254].

Для нас важливо зазначити, що, згідно з Кантом, у цьому випадку на людську особу покладено категоричний обов'язок дбати про це найвище благо. А як же з іншою думкою філософа, що не може бути прямого обов'язку шукати власне щастя? Розв'язок цієї дилеми слід шукати в усвідомленні, що щастя як другий компонент найвищого блага є похідним наслідком моральності, нагородою за моральну стійкість. Прагнення до такого щастя пробуджується самим законом. Жодна людина не прагне такого щастя неминуче. Жоден самолюб не може прагнути його за означенням. Тільки морально загартована воля здатна задовільно відповісти на категоричний імператив Канта щодо реалізації найвищого блага у практичному житті. Що більше, практичним об'єктом людської волі є не стільки щастя саме по собі, а радше цілісне благо, яке поєднує у собі як чесноту, так і щастя, на яке особа заслуговує відповідно до своєї чесноти. Ми таким чином пересвідчуємося, що хай якою є кантівська етика, було би хибно думати, що вона виключає щастя з людського практичного життя.

6. Критичні зауваження на погляди Канта щодо місця щастя в практичному житті

При ближчому розгляді ми переконалися, що погляди Канта на щастя не є настільки прямолінійними, як би могло видатися на перший погляд. Та це не означає, що Кантові вдалося вповні розкрити значення щастя в практичному житті людини. Попри всю його винахідливість, кантівська теорія щастя має фундаментальні недоліки, над якими ми поміркуємо в цьому останньому розділі.

Наразі ми оминаємо увагою всі критичні зауваження, що можуть бути скеровані до кантівського базового уявлення про природу щастя зокрема і афективне життя людини в цілому [2; 9]. Критична оцінка викладеної Кантом *теорії* щастя вимагає, на нашу думку, глибшого осмислення єдності людської природи через висвітлення персоналістичного характеру щастя. З нашої точки зору, однією з найважливіших причин труднощів Канта в адекватному розкритті природи щастя людини є більша лояльність філософа до власної філософської системи, ніж до етичного досвіду людської особи. Складається враження, що Кант іноді розвиває свої аргументи *аналітично*, тобто просто розгортає зміст зі своїх первісних концепцій і категорій. Як наслідок, складається враження, що іноді Кант не помічає, що реальність є завжди ширшою і багатшою, ніж наші уявлення про неї, що вона завжди тримає у резерві більше, ніж ми здатні «заморозити» у нашому категоріальному мисленні. Іншими словами, неможливо замінити звернення до досвіду дедуктивними і аналітичними процедурами, хай як багатообіцяючими вони можуть здаватися з точки зору ясності і логічної послідовності.

Спочатку звернімо увагу на ставлення Канта до чуттєвої частини людської природи. З одного боку, філософ чітко визнає, що людина, будучи членом двох світів, у своєму практичному житті має брати до уваги вимоги обох, віддаючи при цьому перевагу інтелігібельному світу перед чуттєвим. Хоч інтелігібельний світ є незрівнянно вищим, людина не повинна зневажати світ чуттєвості, а радше бачити у першому з них найголовнішу передумову для другого.

Кант переконаний, що прагнення щастя є наслідком *скінченної* чуттєвої природи людини [4, 24]. Внаслідок того, що людські істоти є раціональними і чуттєвими, вони

природним чином прагнуть щастя. Звідси випливає, що щастя є справою раціональних істот, які ведуть не тільки розумне, а й чуттєве життя. Як наслідок, прагнення і досвід щастя прив'язують людину до світу чуттів, змушують усвідомити її чуттєвий характер. Тільки розум і моральний закон підносять людину над її скінченністю і чуттєвістю, утверджуючи її в усвідомленні нею свого особового єства. Таким чином, досвід щастя сам по собі не є, за Кантом, властивим і природним контекстом для саморозкриття людини як особи.

Більше того, Кант вважає, що схильності, як рушійні сили практичної здатності бажання у чуттєвому світі, «завжди обтяжливі для раціональної істоти, і, хоча їй годі знехтувати ними, вони тим не менше викликають у неї бажання звільнитися від них» [4, 222]. З цього неминуче випливає, що будь-який досвід задоволення цих схильностей, отже досвід щастя, повинен мати на собі слід цієї прикрої залежності раціональної істоти від чуттєвості. Як наслідок, скінченна раціональна істота, яка гостро усвідомлює велич і незрівнянну гідність своєї раціональності, в кращому разі буде просто толерувати свою чуттєву частину. Усвідомлення, що щастя є неминучою практичною ціллю людини, може тільки загострити відчуття обтяжливої залежності від джерел щастя поза інтелігібельною сферою людської екзистенції і, зрозуміло, не сприятиме поцінуванню досвіду щастя. Дуже сумнівно, що по-справжньому раціональна кантіанська людська істота могла би взагалі насолоджуватися життям у світі чуттів. Вона завжди схилитиметься до думки, що її зацікавлення щастям і досвід щастя є не більше ніж поступкою чуттєвій стороні її буття.

Такий погляд на щастя суперечить нашому досвіду, що навіть найменша легітимна приємність фізичного походження має «дружній» характер для всього єства людської особи. Ми повинні цікавитися чимось приємним не тому, що не спроможні позбутися передумов такого зацікавлення, а, немовби, «заради нього самого». Скажімо, я маю сильне «бажання» грати футбол і читати детективи Рекса Стаута. Як ми переконалися, Кант, згідно зі своєю теорією, може дозволити мені виконати мої бажання за певних умов. Їх виконання може навіть стати моїм непрямим обов'язком, оскільки спорт може сприяти моєму психофізичному здоров'ю, а читання книг – культурному розвитку. Та чи не граю я футбол і чи не читаю детектив просто тому, що це мені подобається робити, а не тільки і навіть не передусім заради цих корисних наслідків? Якщо б хто-небудь по-справжньому перейнявся думкою, що він може грати у футбол чи читати Стаута тільки тому, що будучи членом чуттєвого світу, не може не займатися такими контингентними речами, але як раціональна істота бажав би звільнитися від подібних схильностей, він би перетворився на своєрідного ригориста, для якого його контингентне існування стало б чимось обтяжливим і гнітючим.

Більше того, концептуальна схема Канта не дозволяє на більш позитивне тлумачення категорії «насолоди» як перебування чи тривання людини у чомусь приємному. Виглядає, що, за Кантом, у світі чуттєвості людина у своїх діях керується бажанням задовольнити свої потреби і схильності. Оскільки динаміка бажань походить не від розуму, володіння ними повинно бути обтяжливим для свідомої своєї величі раціональної істоти. Як наслідок, ідеальною для Канта мала би бути відсутність будь-якої потреби, будь-якого бажання. Оскільки досвід щастя тут має форму задоволення потреби, заспокоєння потягу, об'єкт щастя стає важливим тільки тією мірою, наскільки він надається для таких цілей.

Кант не бачить вповні, що людська особа може й повинна мати більш позитивне ставлення до приємного. Вона зовсім не зобов'язана інструменталізувати річ для того, щоб досвідчити її приємність. Людина може просто насолоджуватися приємним об'єктом. Навіть попри те, що «цінність» приємного об'єкта є реляційною категорією, сам об'єкт не повинен внаслідок цього ставати тільки *засобом* насолоди для особи². Якщо людина

² Тут варто звернутися до думок Макса Шелера, який у творі «Формалізм в етиці» відстоює можливість прагнення, скажімо, полуниць заради їхньої приємності без інструменталізації самого об'єкта прагнення. В

береться за книжку чи долучається до цікавої гри, вона не робить цього з єдиною метою викликати в собі якесь задоволення, не перетворює цієї ситуації у тільки нагоду для розрядки своїх потягів. Вона насолоджується самим процесом гри чи читання. Об'єкт її зацікавлення не є важливим тільки як засіб забезпечення задоволення. Як джерело насолоди, він може розглядатися особою як важливий «сам по собі».

Своїм розумінням щастя як задоволення тотальності потягів Кант, навіть якщо й мимоволі, інструменталізує світ чуттів та його об'єктів. Переконавання, що принцип щастя є принципом діяльності у чуттєвому світі, саме по собі ще не означає, що особа, яка діє згідно з цим принципом, є егоїстом. Це стається тоді, щойно наші уявлення про щастя звести до розуміння щастя як задоволення потреби. Той, хто у своїй дії радше зазнає на собі дії своїх потреб, зводить важливість об'єктивного світу до інструменту для свого власного задоволення. Якщо б ми погодилися з Кантом, що в досвіді щастя людина відчуває бажання заволодіти об'єктом внаслідок своєї дії, було б неможливо уникнути досвіду щастя як «свідомості володіння», а не «свідомості поцінування». Тільки у такому разі можна було би сказати, що щаслива людина займається експлуатацією об'єктивного світу, а тому не здатна у цьому досвіді переступити межі психофізичного навколишнього середовища і увійти у спілкування зі спільним для всіх людей світом. Якщо прийняти відоме у філософській антропології розрізнення між «світом» і «середовищем», то можна ствердити, що такі «приємність» і щастя належать не до світу, а лише до середовища.

Що більше, ще одна фундаментальна риса кантівської теорії моралі визначає Канта як ригориста у певному значенні. Йдеться про те, що його інтелігібельний світ розуму є немовби «без серця». Хоч філософ й оперує поняттям блаженства, яке застосовує до божественного буття, воно залишається для нього за формою негативним поняттям. На думку Канта, блаженство вказує на стан повної незалежності від схильностей і бажань.

Навіть найвища форма задоволення, інтелектуальне вдоволення, яке випливає з усвідомлення власної свободи у підпорядкуванні своєї волі моральним максимам, має, за Кантом, форму негативного задоволення. Свобода, на його думку, є передусім безумовною причинністю, в її основі лежить принцип самовизначення, незалежності від будь-яких інших підстав. Відповідно, інтелектуальне вдоволення внаслідок усвідомлення своєї свободи має форму тільки «негативного задоволення існуванням, у якому людина усвідомлює, що не потребує нічого». А тому інтелігібельний світ кантівської моральної людини багато чим нагадує сухий світ ригоризму.

Підсумовуючи, ми б хотіли ще раз звернути увагу на неприпустимість означення Канта як етичного ригориста в будь-якому з трьох поданих на початку цієї статті значень. Якщо зосередитися на базових категоріях обов'язку, чистоти моральності та інших, з якими здебільшого асоціюється моральна філософія Канта, такий висновок виглядатиме дещо несподіваним. З іншого боку, ми переконалися, що є інші значення ригоризму, закорінені у відомому кантівському поділі людської істоти на ноуменальну і феноменальну частини, які можна застосувати до етичних поглядів Канта. Реальність людського щастя, його приналежність до життя людини як особи, виходить за рамки кантівської концептуалізації етики й антропології.

інтенційному акті прагнення, позбавленому будь-якого рефлексивного споглядання самого себе, людина сприймаєприємність як момент 'на' об'єкті. Шелер розуміє цю ситуацію за аналогією до сприйняття кольору. Колір завжди спів-даний з «кольоровим» об'єктом. У досвіді кольори завжди дані як властивості самого об'єкта, як щось, що наділяє нас інформацією про нього. Ми не здатні відокремити конкретний колір від об'єкту, 'на' якому він з'являється, і інтенціонувати цей колір окремо. Навіть тоді, коли, здавалося б, ми відокремлюємо колір від його об'єкта, скажімо, коли вихваляємо барви чудової сукні, елегантність, чарівність і красу її забарвлення («Який чудовий колір!»), ми завжди спрямовуємо увагу слухача на саму річ, а не на його власні відчуття [9].

Література:

1. Forschner M. Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant / Maximilian Forschner. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. – 156 p.
2. Hildebrand D., von. Ethics / Dietrich von Hildebrand. – Chicago: Franciscan Herald Press, 1972. – 470 p.
3. Hill T. E. Kant on Imperfect Duty and Supererogation / Thomas E. Hill // Immanuel Kant: Critical Assessments; [ed. by Ruth F. Chadwick]. – London: Routledge, 1992. – Vol. 3 – P. 346–369.
4. Kant I. Critique of Practical Reason / Immanuel Kant; [trans. by Lewis White Beck]. – New York & London: Garland Publishing, Inc., 1976. – 208 p.
5. Kant I. Groundwork of the Metaphysic of Morals / Immanuel Kant; [translated by H. J. Paton]. – Harper Torchbooks, 1964. – 160 p.
6. Kant I. Kritik der reinen Vernunft / Immanuel Kant. – Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1966. – 554 p.
7. Kant I. The Metaphysics of Morals / Immanuel Kant; [trans. by Mary Gregor]. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – 278 p.
8. Scheler M. Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values / Max Scheler; [trans. by Manfred Frings and Roger Funk]. – Evanston: Northwestern University Press, 1973. – 620 p.
9. Ward K. Kant's Teleological Ethics / Keith Ward // Immanuel Kant: Critical Assessments; [ed. by Ruth F. Chadwick]. – London: Routledge, 1992. – Vol. 3 – P. 337–345.

Тарас Добко. Кант о счастье и его значении в практической жизни человеческой личности. Попытка представления и критики. В статье рассмотрены взгляды Иммануила Канта о счастье и его связи с нравственностью. Автор рассматривает этическую систему Канта как образец деонтологической этики, которая ставит в центр практической жизни человека производное понятие долга. Кантом в своем понимании роли счастья в практической и нравственной жизни допускает большее внимание человека к собственной судьбе и счастью в контексте его нравственных задач, чем это обычно предполагает ригористическое прочтение его практической философии. Посредством осмысления роли счастья Кант намерен утвердить двумерное единство человеческого существа как жителя двух гетерогенных миров – ума и чувственности. Несмотря на старания Канта найти для счастья такое место в человеческой жизни, которое бы соответствовало достоинству человека как личности, в конечном итоге ему не удается адекватно оценить персоналистический характер человеческого счастья. Принадлежность счастья и заинтересованности в нем к жизни человека как личности не вкладывается в рамки кантовской концептуализации этики и антропологии.

Ключевые слова: счастье, индивидуальная мораль, наслаждение, долг, этика, ригоризм, Иммануил Кант.

Taras Dobko. Kant on happiness and its importance in practical life of the human person. An attempt at presentation and criticism. The article presents Immanuel Kant's view on happiness and its relationship to morality. The author examines Kant's ethical system as an exemplary instantiation of deontology, an ethical theory which places a non-derivative conception of duty at the center of the practical life of human persons. Kant in his understanding of the role of happiness in moral life allows for more attention of the human person to his or her happiness in the context of one's ethical commitments than it is usually perceived by the rigorist reading of Kant's practical philosophy. Through the appreciation of the role of happiness in

human life Kant seeks to maintain the dual unity of human being as a genuine inhabitant of the two heterogeneous worlds of reason and sense. In spite of Kant's attempts to allot to happiness a place in accordance with the dignity of the human person, ultimately he fails to appreciate the personalist character of human happiness. The genuine appreciation of happiness and the human person's interest in it transcend the limited framework of Kant's ethics and anthropology.

Keywords: happiness, individual morality, pleasure, duty, ethics, rigorism, Immanuel Kant.