когда, в отличие от первого этапа эпохи Возрождения, выдвигаются и получают распространение скептические идеи, – это период, когда культура Ренессанса достигла высшей точки своего развития, подводя человечество вплотную к культуре, в том числе и философии нового времени. Не упадок, не крах культуры Возрождения, а ее кульминацию, вершину ее достижений – вот что подарила нам эта эпоха, которую по справедливости следует именовать высоким Возрождением.

ПОНЯТИЕ СЧАСТЬЯ В СИСТЕМЕ И. КАНТА

Т.И. Ойзерман

Философия обычно характеризуется как учение о весьма абстрактных, умозрительных, чуждых повседневному человеческому опыту вещах. Однако это лишь частично правильная характеристика, которая относится главным образом к изложению, а не к содержанию философии, которое в значительной мере почерпнуто из обыденного опыта и становится предметом критического анализа. Поэтому то, что исследуют, осмысливают философы, нередко оказывается предметом, который оживленно обсуждается в кругу далеких от философии людей. Едва ли найдется человек, который не размышляя бы о счастье, не пытался бы определить хотя бы только для себя самого, что же это такое. Но если этот человек не занимался изучением истории философских учений, ему, конечно, не придет в голову, что вопрос о счастье является одним из основных вопросов, проблемой (т.е.подлежащей исследованию задачей) философии, поскольку предметом ее исследования становится нравственность.

Родоначальник древнегреческой философии Фалес, отвечая на вопрос "Кто счастлив?", утверждал: "Кто телом здоров, натурой богат, душой благороден"[1]. Весьма показательно, что уже на этой начальной стадии философского развития понятие счастья связывается с нравственностью.

Ученик Сократа Антисфен, глава школы киренаиков, пошел уже несравненно дальше Фалеса, поскольку он полагал: "Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым"[2]. При этом он вовсе не касался того обстоятельства, что многие добродетельные люди отнюдь не счастливы, а счастливые (или считающие себя таковыми) сплошь и рядом лишены добродетелей.

Платон понимал счастье как созерцание трансцендентных идей, которое в этой земной жизни становится возможным для человека лишь в той мере, в какой ему удается отрешиться от чувственного восприятия

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 103.

[2] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 237.

внешнего мира, возвыситься над своей телесностью, приблизиться к сверхчувственному[3].

Аристотель, склоняясь, в противоположность Платону, к эмпирическому пониманию счастья, характеризовал последнее как совершенную деятельность души, добродетельный образ жизни при достаточной обеспеченности человека внешними благами.

Тема счастья составляла важнейшее содержание эпикуреизма и стоицизма – двух наиболее влиятельных школ эллинистической эпохи. Именно эти школы непосредственно привлекают внимание Канта, который справедливо видит в них наиболее яркое выражение *эвдемонизма,* теории, согласно которой счастье является высшим благом и главным мотивом всех человеческих стремлений, а следовательно, и нравственных поступков.

Характеризуя эти школы, Кант отмечает: "как Эпикур, так и стоики выше всего ставили счастье, которое возникает в жизни из сознания добродетели"[4]. Это, однако, не означает, что Кант не проводит различия между учениями этих школ. "Понятие о добродетели, по учению эпикурейцев, заключалось уже в максиме – содействовать своему счастью". Позиция стоицизма существенно отлична, подчеркивает Кант: "Стоик утверждал, что добродетель есть *все высшее благо*, а счастье – только сознание обладания этой добродетелью как принадлежащей к состоянию субъекта". В противоположность стоику, эпикуреец "утверждал, что счастье есть *все высшее благо*, а добродетель – только форма максимы поисков этого счастья..."[5].

Кант отдает предпочтение стоикам, подчеркивая, что они "совершенно верно выбрали свой главный практической принцип, а именно добродетель как условие высшего блага"[6]. Тем не менее он подвергает критике оба течения как *эвдемонистические* теории, поскольку для них главной смысложизненной проблемой оказывается счастье, которое они неправомерно отождествляют с добродетелью.

Эвдемонизм, подчеркивает Кант, является теорией практического (морального) эгоизма, поскольку она обосновывает стремления изолированно взятого человеческого субъекта к своему личному счастью. Кант пишет: "...*моральный* эгоист – этот тот, кто все цели ограничивает самим собой, кто пользу видит только в том, что полезно ему, и, как эвдемонист, усматривает высшее определяющее основание

---

[3] Эту же, платоновскую точку зрения разделял Гегель в своих ранних работах. Так, в статье "Вера и знание" он утверждал: "...если блаженство постигается как идея, оно перестает быть чем-то эмпирическим и случайным, так же, как чем то чувственным. Разумное поведение и высшее наслаждение суть единое в высшем бытии" (*Hegel G.W.F.* Sämtliche Werke. Stuttgart, 1927 Bd. 1. S. 284). Идея, о которой здесь говорится, понимается в духе Платона как трансцендентная первосущность, идеальный прообраз предметов чувственно-воспринимаемого мира. В "Лекциях по истории философии" Гегель указывает: "абсолютное счастье само по себе, самое блаженную жизнь Платон вообще видит в созерцании этих божественных предметов, в продолжении человеческой жизни" (*Гегель Г.В.Ф.* Соч. М., 1932. Т. X. С. 183).

[4] *Кант И.* Соч.: М., 1965. Т. 4, ч. 1, с. 447.

[5] Там же. С. 443.

[6] Там же. С. 461.

своей цели только в выгоде и собственном счастье, а не в представлении о долге"[7].

Кант не называет представителей эвдемонизма в новое время, но нет оснований полагать, что его критика этого течения относится лишь к далекому прошлому. Эвдемонистами были французские просветители XVIII в., в особенности материалисты, обосновывающие этику разумного эгоизма. Эвдемонизм, строго говоря, был основой теорий естественной морали, которую мыслители нового времени противопоставляли теологической этике. Правильно замечают в связи с этим А. Гусейнов и Г. Иррлитц: "Основным принципом естественной морали было счастье человека. Этика возвышала и санкционировала земные страсти человека, его потребности счастья и стремление к нему. Именно в силу своей эвдемонистической ориентации она приобрела широкое общественное значение, стала лозунгом социальных преобразований"[8].

Было бы неправильно полагать, что расхождения Канта с философами-эвдемонистами нового времени указывали на то, что немецкий мыслитель склонялся к той теологической этике, которая подвергалась эвдемонистами суровой критике. Этика Канта самым обстоятельным образом обосновывает независимость нравственного сознания от каких-либо внешних по отношению к этому сознанию, в том числе и религиозных, мотивов. Принцип автономии практического разума (нравственного сознания) гораздо решительнее порывает с теологической этикой, чем эвдемонистское обоснование естественности, правомерности человеческого стремления к счастью, стремления, которое Кант нисколько не отрицает.

Кант расходится с просветителями-эвдемонистами в *теоретическом,* а не идеологическом отношении[9]. Он вменяет в вину теоретикам эвдемонизма их, по его убеждению, несостоятельный принцип, согласно которому стремление к счастью составляет побудительный мотив нравственных поступков. Он справедливо подчеркивает, что эвдемонистская этика игнорирует понятие долга, которое, как в этом убежден Кант, должно быть основополагающим в теории морали, поскольку эта теория призвана не просто фиксировать факты человеческого поведения, но прежде всего обосновывать *должное*. В противовес эвдемонизму, Кант решительно провозглашает: "Прежде всего я должен быть уверен, что не поступаю противно долгу; только после этого мне дозволено будет искать счастья"[10]. Это значит, что первичным, отправным

---

[7] *Кант И.* Соч. М., 1966. Т. 6. С. 360.

[8] *Гусейнов А.А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 368.

[9] Гегель в своих "Лекциях по истории философии" указывает, что во времена Канта в этической теории господствовало "так называемое учение о счастье, так как понятие человека и характер реализации им этого понятия в морали понималось тогда, как удовлетворение его влечений. И против этого понимания Кант совершенно правильно показал, что это есть *гетерономия,* а не автономия разума, определяемость *природой* и, следовательно, определение, в котором нет *свободы*" (*Гегель Г.В.Ф.* Соч. М.; Л., 1935. Т. XI. С. 420). Это положение Гегеля справедливо указывает на то, что Кант в своей философии морали, в отличие от эвдемонистов, исходит из понятия свободы, понимаемой как автономия разума.

[10] *Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 70.

понятием этики должно быть понятие долга, долженствования, в то время как понятию счастья, нисколько не умаляя его значения в человеческой жизни, следует отвести подчиненное место.

Свою позицию в этике Кант называет *ригоризмом*. Кантовский ригоризм особенно отчетливо проявляется в его учении о категорическом нравственном императиве, согласно которому единственным основанием нравственных поступков может быть лишь сознание долга, свободное от всяких предпочтений и чувственных (пусть даже самых добрых) мотивов вообще. Однако ригоризм Канта не имеет ничего общего с каким бы то ни было умалением счастья, стремление к которому Кант характеризует как внутренне присущее человеческой природе. "Личное счастье, – говорит Кант, – есть субъективная конечная цель разумных существ в мире..."[11]. Речь, следовательно, идет о разумном стремлении, которое не просто подлежит оправданию, но должно быть в полной мере осмыслено этической теорией.

Эвдемонисты считают этику учением о счастье. Как подчеркивает Кант: "...*эвдемонист* говорит: это блаженство, это счастье и есть истинная причина того, почему человек поступает добродетельно. Не понятие долга *непосредственно* определяет волю человека, а лишь *посредством* видимого впереди счастья он побуждается к выполнению своего долга". И несколько ниже, противопоставляя эвдемонизму этику нравственного долга, Кант убедительно разъясняет, что моральный субъект "должен считать себя обязанным исполнить свой долг еще до того и без того, чтобы думать о том, что последствием соблюдения долга будет счастье"[12].

Таким образом, в отличие от эвдемонистов, Кант, нисколько не умаляя первостепенного значения человеческого стремления к счастью, интерпретирует это стремление с точки зрения основных требований теории, принцип которой Кант выражает лапидарной формулой: "...мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья"[13]. Это значит, что философия нравственности, как ее понимает Кант, отнюдь не отводит человеческому счастью какое-то второстепенное место; понятие счастья органически включается в предмет этической теории.

Выше я подчеркивал, что Кант характеризует счастье как *субъективное* стремление разумного человеческого существа. Эта, несомненно, сущностная характеристика счастья не может не войти в определе-

---

[11] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С.81. В "Критике практического разума" Кант развивает свое понимание счастья: "Быть счастливым – это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания" (*Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 339). Указание на стремление к счастью как *определяющее основание* самой способности желания, несомненно, весьма важно для этической теории вообще и для кантовской этики в особенности, поскольку она, вполне признавая указанный факт, доказывает наличие априорных оснований нравственности.

[12] *Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 2. С. 310.

[13] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 463.

ние его понятия, которое тем самым обретает присущие субъективности черты неопределенности. В самом деле, что делает индивидуума счастливым? Богатство? Но оно не гарантирует счастья. Здоровье? Однако, едва ли большинство обладающих здоровьем людей чувствует себя счастливыми. Умудренность знанием? Казалось бы это достоинство *разумного* существа должно составить его счастье. Однако значительная часть интеллектуально образованных людей не испытывает счастья. Понятен поэтому вывод Канта: "к сожалению, понятие счастья столь неопределенное понятие, что хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, что он собственно желает и хочет"[14].

Поистине, субъективность счастья неустранима, не отделима от его содержания. И каждый, чувствующий себя счастливым, переживает свое счастье по-своему. У каждого такого счастливого человека свои, особенные основания его счастья. Значит ли это, что нужно отказаться от понятия счастья? Конечно, нет; необходимо лишь в полной мере учесть его личный характер, его субъективность. Это и делает Кант в своих определениях понятия счастья, подчеркивая, что человек "не в состоянии по какому-нибудь принципу определить с полной достоверностью, что сделает его истинно счастливым, так как для этого потребовалось бы всеведение"[15].

Итак, что же такое счастье с точки зрения Канта? Он не ограничивается одним определением. "*Счастье* – это такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*"[16]. Это определение носит, так сказать, максималистский характер. Нет и не может быть такого индивидуума, в жизни которого *все,* без исключения, происходило бы согласно его воле и желанию. Такое счастье можно было бы назвать абсолютным, в то время как субъективность счастья, несомненно, придает ему относительный характер. Не удивительно поэтому, что Кант, наряду с таким определением счастья, дает и другие, не столь максималистские. Счастье, говорит он в другом месте, состоит "в наибольшей сумме удовольствий"[17]. Такое определение не исключает неудовольствия, неприятности, неизбежные в жизни каждого человека, в том числе и у того, кто чувствует себя счастливым.

Счастье всегда предполагает достижение каких-то желанных целей, исполнение желаний. Соответственно этому, Кант определяет счастье как "совокупность всех целей, возможных посредством природы вне и внутри человека"[18]. Счастье есть идеал не разума, а воображения. Этим последним определением еще более подчеркивается личный характер счастья, существенность его субъективности.

---

[14] Там же. М., 1965. Т. 5. С. 256.
[15] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 257.
[16] Там же. С. 457.
[17] Там же. Т. 6. С. 219.
[18] Там же. Т. 5. С. 464.

Я далеко не исчерпал всех определений понятия счастья, которые можно найти в трудах Канта. Но и приведенных определений вполне достаточно, чтобы уяснить кантовский вывод: понятие счастья – *эмпирическое* понятие, его содержание целиком почерпнуто из опыта. Этот вывод делает еще более очевидной всю глубину расхождений Канта с эвдемонистами, кладущими в основу нравственности эмпирическое понятие счастья, в то время как основание нравственности носит, согласно Канту, не эмпирический, а априорный характер, т.е. предполагает принципы, обладающие аподиктической необходимостью. Можно не соглашаться с априоризмом Канта, но его положение о необходимости этических оснований, обладающих всеобщностью и необходимостью, не вызывает сомнений.

Необходимо, указывает Кант, принципиально разграничивать учение о счастье и учение о нравственности: фундамент первого составляют эмпирические основоположения, в то время как второе имеет своей основой аналитику чистого практического разума, т.е. априорные основоположения. Это разграничение, однако, не должно быть противопоставлением. Кант подчеркивает: "Это *различение* принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, *противопоставление* их, и чистый практический разум не хочет, чтобы *отказывались* от притязаний на счастье, он хочет только, чтобы эти притязания *не принимались* во внимание, коль скоро речь идет о долге"[19].

Представляется странным, указывает Кант, что философы-эвдемонисты как в древности, так и в новое время были убеждены в том, что счастье и добродетель находятся в соответствии друг с другом. Между тем господствующий в человеческой природе принцип содействия своему счастью и заложенные в ней моральные задатки, т.е. принцип чистой нравственности не только различны, но зачастую находятся в противоречии друг с другом. Философия нравственности призвана преодолеть это противоречие и, осмыслив различия между эмпирическим принципом счастья и априорным основоположением нравственности, указать реальный путь к их объединению. То обстоятельство, что понятие счастья является эмпирическим, а принцип нравственности носит априорный характер, не может служить непреодолимым препятствием к их объединению. Ведь априорные понятия, по учению Канта (в отличие от учений его предшественников-рационалистов), необходимы не для сверхопытного применения, а для их применения к чувственным, опытным данным.

В "Критике практического разума" Кант рассматривает отношение между добродетелью и счастьем как антиномию, которая разрешается благодаря тому, что человек есть не только явление, но и "вещь в себе"; свободный трансцендентальный субъект, который не подчинен причинно-следственному отношению, господствующему в мире явлений. Чистый практический разум мыслит добродетель и счастье как необходимо соединенные друг с другом, причем это соединение не аналитическое, а синтетическое, ибо речь идет об отношении причины и дейст-

[19] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 421.

вия, каковыми являются поступки. Отношение тезиса и антитезиса антиномии формулируется Кантом следующим образом: "...или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья"[20]. Первое, как это ясно из предшествующего изложения, составляет основоположение эвдемонизма, безусловно, невозможно, поскольку желание счастья представляет собой эмпирический побудительный мотив, в то время как основание добродетели не может быть эмпирическим, т.е. носит априорный характер. Но и второе также невозможно, ибо, как отношение причины и действия, оно подчинено неукоснительным законам природы, которые исключают свободное волеизъявление, без чего невозможна какая бы то ни было нравственность.

Как же разрешается эта антиномия? Первое из двух положений, т.е. утверждение, что стремление к счастью создает основание добродетельного образа мыслей, безусловно, ложно. Что же касается второго положения, согласно которому добродетельный образ мыслей необходимо создает счастье, то оно также ложно, если признавать человеческое существование в чувственно воспринимаемом мире как единственно возможное. Но поскольку человеческое существо, индивидуум есть также трансцендентальный субъект, постольку это второе положение, антитезис, становится истинным. Иначе говоря, поскольку человеческий индивидуум – не только явление, но и ноумен, "нравственность убеждений имеет как причина если не непосредственную, то все же опосредствованную (при посредстве умопостигаемого творца природы) и притом необходимую связь с счастьем как с действием в чувственно-воспринимаемом мире"[21].

Таким образом, в нравственном законе самом по себе нет какого-либо основания для необходимой связи между моралью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру и, следовательно, всецело зависимым от него. Но человеческое существо как ноумен независимо от мира явлений, т.е. природы; и это делает возможной необходимую связь между нравственностью и счастьем, несмотря на эмпирический характер последнего.

Понятие трансцендентального субъекта, человека как ноумена неизбежно привносит в философию Канта элемент мистицизма. Несомненно мистическим является допущение о существовании живого, телесного человеческого существа не только в мире, обозначаемом словом "природа", но и в сверхприродном, сверхчувственном и, значит, *независимом от природы мире*. И только в этом надприродном мире человеческий субъект свободен; только в этой сфере находятся основания нравственности, проявляющейся в мире явлений в качестве эмпирических действий. И лишь благодаря этому сверхприродному существованию человеческо-

---

[20] Там же. С. 445.

[21] Там же. С. 446. Г. Коген, комментируя эти положения Канта, пишет: "Не один лишь нравственный закон, но вместе с тем и *блаженство в мире* мыслимы как *цель в себе*" (*Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. B., 1910. S. 349). Это значит, что поставленную эвдемонизмом задачу – необходимость связать счастье и добродетель, Кант решает с позиций, принципиально противоположных эвдемонизму.

го субъекта становится возможным более или менее соразмерное трансцендентальному нравственному сознанию счастье. При этом Кант подчеркивает, что только в том случае, если к морали "присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья в той мере, в какой мы заботимся о том, чтобы не быть недостойным его"[22].

Было бы упрощением ограничиться при анализе философии Канта указанием на действительно наличествующее в ней мистическое допущение. Мы имеем дело с великим философом и поэтому его мистическое допущение подлежит рациональной расшифровке. Разве человек как общественное существо, создающее "вторую природу", не достигает тем самым независимости (разумеется, относительной) от внешней природы. Не является ли общество как продукт взаимодействия между людьми отличной от природы реальностью, чем-то в известном смысле надприродным и даже сверхприродным? И кантовский трансцендентальный субъект может и должен быть понят как *общественное* существо, которое посредством общественных связей, благодаря своему индивидуально-общественному развитию, преодолевает свое первоначальное, чуждое культуре естество, которое Кант характеризует как задатки животности в человеке. При таком истолковании кантовского трансцендентального субъекта последний выступает как продукт развития общечеловеческой культуры. И нельзя сказать, что такое понимание трансцендентального субъекта было совершенно чуждо создателю "критической философии". Ведь Кант противопоставляет наличествующим в человеческой природе задаткам *животности* задатки *человечности*. Не ограничиваясь этим, Кант утверждает, что развитие человечности в человеке увенчивается формированием *личности*. И только личности, всемерно развитому человеческому существу Кант приписывает основные черты трансцендентального субъекта.

Таким образом, анализ этической концепции Канта вполне подтверждает сделанный мною вывод: Кант, несмотря на всю противоположность его учения эвдемонизму, нисколько не умаляет понятия счастья. Кантовская этика есть не только учение о нравственном (внутреннем) долге, но также теория человеческого счастья, которую Кант стремится обосновать априорными принципами, т.е. положениями, обладающими аподиктической всеобщностью. Этот вывод я нахожу уже

---

[22] Там же. С. 463–464. Несмотря на исходное положение метафизики нравов, согласно которому этика независима от религии, Кант приходит к выводу, что свободные (и значит независимые от внешних, следовательно и религиозных, мотивов) нравственные поступки, составляющие сущность чистого практического разума, приводят к признанию Бога и бессмертия души. Ставя вопрос – "На что я могу надеяться?", Кант отвечает: "Разум вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки..." (*Кант И.* Соч. М., 1964. Т. 3. С. 661, 666). Это положение ставит под вопрос принцип автономии нравственного сознания. Вера в Бога и загробное осуществление *всей* справедливости становится у Канта необходимым условием нравственной мотивации поступков. Поэтому он утверждает: "без какого-нибудь Бога и невидимого нами теперь мира, на который мы теперь возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления..." (там же. С. 667).

в первой "Критике..." Канта. Ставя вопрос – "*Что я должен делать?*", Кант со всей определенностью отвечает: "*Делай то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым*"[23]. В соответствии с этим тезисом Кант, как было показано выше, определяет предмет теории морали.

В своей третьей "Критике..." Кант вновь возвращается к осмыслению понятия счастья как в высшей степени существенной проблеме человеческой жизни и приходит к следующему заключению: "...*счастье* – при объективном условии согласия человека с законом *нравственности* как достойности быть счастливым – есть высшее возможное в мире физическое благо, которому, поскольку это нас касается, необходимо содействовать как конечной цели"[24].

Кант говорит о счастье как высшем *физическом* благе, имея в виду чувственную природу счастья. Однако он не сводит понятие счастья к одним лишь чувственным удовольствиям. Сознательно выполненный нравственный долг также может быть источником счастья. Кант в связи с этим замечает: "Всякий мыслящий человек, поборовший побуждение к пороку и осознавший, что он выполнил свой, подчас тягостный долг, находится в состоянии душевного покоя и удовлетворенности, которое вполне можно назвать счастьем"[25]. Такого рода счастье едва ли можно назвать физическим благом, пусть даже и высшим. Это – духовное благо, возвышенное состояние нравственного сознания.

Счастьем, и не просто физическим счастьем, является, по учению Канта, свобода, которая рассматривается мыслителем не только как свойство человеческой воли, но как сущность человека, без которой нет и не может быть человеческой *личности*, основным определением которой и является свобода. Практический разум, по Канту, есть нравственное сознание, которое возможно лишь как свобода выбора. Понятны поэтому слова Канта о том, что жажда свободы – "самая сильная страсть". Отсюда следует вывод: "Тот, кто может быть счастливым только по выбору *другого* (при всем благоволении этого другого) с полным основанием чувствует себя несчастным"[26]. Это несколько противоречивое высказывание недостаточно адекватно выражает вполне правильную мысль: никакие пожалованные человеку кем бы то ни было блага, которые обычно составляют содержание того, что принято называть счастьем, не делают человека действительно счастливым, поскольку эти блага не обретены путем свободной деятельности.

Таким образом, понятие счастья, несмотря на всю присущую ему субъективность, приобретает и определенные объективные черты. Не удивительно поэтому, что Кант связывает понятие счастья с деятельностью, творчеством, работой. Поэтому отнюдь не неожиданно звучит его высказывание, имеющее характер признания: "Величайшее чувст-

---

[23] Там же. Т. 3. С. 664.

[24] Там же. Т. 5. С. 486.

[25] Там же. Т. 4. Ч. 2. С. 309–310.

[26] Там же. Т. 6, с. 515.

венное наслаждение, которое не заключает в себе никакой примеси отвращения, – это в здоровом состоянии *отдых после работы*"[27].

До сих пор предметом моего рассмотрения было кантовское учение о счастье индивидуума, т.е. о благополучии, которое каждый отдельный человек по-разному представляет себе соответственно своим склонностям. Однако, поскольку Кант понимает счастье, подлинное счастье, как неразрывно связанное с нравственным сознанием, он, естественно, не может удовлетвориться концепцией счастья отдельно взятого индивидуума, равнодушного к судьбе других людей. Категорический императив – верховный нравственный закон – гласит: поступай так, чтобы максима твоих поступков могла быть принципом всеобщего морального законодательства. Разумеется, этот основной закон нравственности непосредственно относится и к тем поступкам индивидуума, посредством которых он достигает желанных целей, т.е. добивается счастья. Это значит, что человек не должен добиваться счастья вопреки стремлению к счастью других индивидуумов, или, говоря иными словами, он должен добиваться счастья как нравственное существо.

В "Метафизике нравов" Кант ставит вопрос: "Какие цели суть в то же время долг?". И отвечает лаконичной формулой: "Таковы: *собственное совершенство* и *чужое счастье*"[28]. Напомню, что Кант называет эвдемонистов моральными эгоистами. Но не является ли моральным эгоистом и тот индивидуум, который, руководствуясь нравственными мотивами, думает только о своем личном счастье, заботится только о нем? С точки зрения Канта, такой человек лишь по-видимости действует согласно категорическому императиву, ибо этот императив не может быть сведен к долгу лишь по отношению к самому себе. "Долг каждого человека, – заявляет Кант, – благотворить, т.е. по мере возможности помогать людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это какое-либо вознаграждение"[29].

Таким образом, Кант своим учением о счастье принципиально исключает не только этическую концепцию разумного эгоизма, но и любое оправдание эгоцентризма как нравственной позиции индивидуума, равнодушного к заботам других людей. Альтруизм с этой точки зрения представляет собой сущностную определенность нравственного созна-

---

[27] Там же. С. 524. Кант не случайно говорит о наслаждении, лишенном какой бы то ни было примеси *отвращения*, ибо именно это весьма негативное ощущение вызывает в нем представление о счастье как безусловной удовлетворенности. "Быть в жизни (абсолютно) довольным – это признак бездеятельного покоя и прекращения всех побуждений или притупления ощущений и связанной с ними деятельности" (там же. С. 477). Такое состояние, как бы оно ни переживалось субъектом, чувствующим себя удовлетворенным во всех возможных отношениях, Кант, конечно, не называет счастьем.

[28] *Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 2. С. 319.

[29] Там же. С. 393. В другом своем сочинении Кант выражает эту же идею следующим образом: "если речь идет о счастье, способствовать достижению которого как моей цели должно быть долгом, то это должно быть счастье *других* людей, чью (дозволенную) *цель я тем самым делаю также и моей*" (там же. С. 322). Мы видим, таким образом, что понятие счастья, которое сначала толковалось Кантом как чисто субъективное, обретает несовместимое с субъективностью всеобщую общезначимость, становится обозначением поддающегося объективному измерению благоденствия, благополучия народа и составляющих его индивидуумов.

ния. Следовательно, забота нравственного индивидуума о счастье других составляет вместе с тем и его собственное счастье. Это не значит, конечно, что по его учению счастье является атрибутом нравственного сознания, ибо никакой непосредственной связи, никакого соответствия между нравственностью и счастьем не существует. Речь идет о *долженствовании* как принципе нравственности, которая при известных условиях становится совместимой со счастьем.

В начале статьи я указывал на то, что расхождения Канта с эвдемонизмом просветителей XVIII в. носят не идеологический, а теоретический характер. Сейчас, подытоживая изложение, я хочу подчеркнуть, что и эти теоретические расхождения, как бы ни были они основательны, не исключают некоторых существенных общих позиций между Кантом и эвдемонистами. Сошлюсь на такого решительного представителя эвдемонистской этики, как Ж.О. Ламетри. Его можно назвать не только эвдемонистом, но и гедонистом. Тем не менее он в своей работе "Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье" совершенно недвусмысленно заявляет: "Занятый исключительно тем, чтобы хорошо свершить узкий круг жизни, чувствуешь себя тем более счастливым, что живешь не только для себя, но и для своей родины, для своего короля, вообще для человечества, служением которому гордишься. Принося счастье обществу, вместе с тем создаешь и свое собственное счастье"[30].

Я полагаю, что Кант, если бы он прочитал это высказывание, не мог бы не согласиться с ним. И это согласие, несомненно, вынудило бы его внести определенные коррективы в свою оценку эвдемонизма как теории морального эгоизма.

Коснемся воззрений другого, немецкого эвдемониста, жившего после Канта и подвергавшего суровой критике его философию, в том числе и этическую теорию. Я имею в виду Л. Фейербаха и его сочинение "О спиритуализме и материализме". Как страстный представитель эвдемонизма, Фейербах утверждает, что стремление к счастью есть "стремление всех стремлений". Даже стремление к знанию является, в сущности, стремлением к счастью.

Кант, разумеется, не согласился бы с этими тезисами, которые превращают добродетель в нечто вторичное, производное по отношению к счастью. Но как бы отнесся Кант к утверждению Фейербаха, что закон, принимаемый в обществе, если это демократический, а не аристократический или деспотический закон, "является не чем иным, как моим стремлением к счастью, согласованным со стремлением к счастью другого человека"[31]. Возможно, для Канта была бы неприемлема такая по-

---

[30] *Ламетри Ж.О.* Соч. М., 1976. С. 278.

[31] *Фейербах Л.* Соч. М., 1955. Т. 1. С. 460. В цитируемой работе Фейербах также утверждает: "Принцип морали есть счастье, но не такое счастье, которое сосредоточено на одном лице, а счастье, распределенное между различными лицами..." (там же. С. 466). Кант, конечно, не согласился бы с этим пониманием принципа морали. И тем не менее он и Фейербах рассматривают счастье как цель для всего человечества, как смысл того, что именуется божественной целью. "Божественную цель в отношении человеческого рода (сотворение этого рода и управление им) нельзя мыслить иначе, как основанную на *любви*, т.е. цель эта – *счастье* людей" (*Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 2. С. 434).

становка вопроса о непосредственной связи закона и счастья, но он, несомненно, согласился бы с фейербаховским альтруистическим пониманием счастья, с принципом единства личного и общественного.

Французские просветители XVIII в., материалисты в первую очередь, в противовес теологическому мировоззрению обосновывали принцип: люди сами творят свою историю. И, соответственно своим эвдемонистическим воззрениям, они утверждали, что каждый человек и человечество в целом являются творцами своего счастья. Кант, который является не только критиком, но и продолжателем французского Просвещения, в особенности учения Ж.-Ж. Руссо, фактически полностью солидаризируется с тезисом, что люди сами творят свою историю и счастье, к которому они стремятся, может быть только результатом их деятельности. Так, в статье "Идея всеобщей истории во всемирногражданском плане" Кант подчеркивает, выделяет курсивом следующее положение: "*Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело производил из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом*"[32].

Выражение "природа хотела" часто применяется Кантом как указание на объективную обусловленность процесса, о котором идет речь. В данном контексте это выражение означает, что стремление людей добиваться "счастья или совершенства" есть не одно лишь субъективное стремление к некоей, возможно совершенно иллюзорной цели, но и деятельность, имеющая объективное основание, понуждающее человека и человечество действовать определенным образом. Что представляет собой это объективное основание целесообразной человеческой деятельности Кант не говорит, считает это основание непостижимым. Но у него нет ни малейшего сомнения в том, что такая объективная основа субъективных человеческих устремлений существует. А это также означает, что стремление людей к счастью, которому кантовская этика нередко придает далеко не первостепенное значение, в конечном счете, рассматривается как повеление природы и притом, по-видимому, не только человеческой природы. Кант, как уже указывалось, нередко ссылается в связи с этим на Бога, подчеркивая, что существование Бога принципиально недоказуемо, но вера в него необходимо следует из нравственных убеждений.

Приведенное выше положение является одним из принципов его философии истории. Из этого принципа следует вывод, который также касается счастья, стремление к которому в данной связи трактуется как долг человечества. Кант утверждает: "...род человеческий сам должен и *может* быть творцом своего счастья; однако то, что он *будет* им, нельзя заключать a priori из природных задатков, которые мы в нем знаем; об этом можно заключить только из опыта и истории..."[33]. То,

---

[32] Там же. Т. 6. С. 9–10.

[33] Там же. С. 583.

что Кант здесь отказывается от априорного обоснования и оценки перспектив человечества, несомненно, сближает его с французскими просветителями.

Таким образом, теоретические расхождения Канта с эвдемонистскими воззрениями просветителей не исключают некоторых общих с их мировоззрением положений. Эти положения касаются также центральной для эвдемонизма темы – вопроса о счастье.

Можно согласиться с Э. Кассирером в его оценке социальной позиции Канта: "В своем основном политическом воззрении Кант вполне стоит на почве тех идей, которые получили свое теоретическое выражение у Руссо, а свою наглядную практическую действенность во французской революции"[34]. Эта идеологическая общность с философией французского Просвещения во многом объясняет исторический оптимизм Канта, который нашел свое выражение в его концепции человеческого счастья.

КАНТ И КРИТИЦИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

И.З. Шишков

Перефразируя *В. Виндельбанда*[1], можно сказать, что все мы, философствующие в XX в., – ученики *Канта*. Как метко заметил в свое время Виндельбанд, "в обширном уме кёнигсбергского философа представлены в известном смысле все мотивы человеческого мышления о мире и жизни, равномерно затронуты все струны, и это привело к тому, что уже сразу после него из его учения выросло множество разных философских систем, каждая из которых могла притязать на последовательное развитие его принципов, и в дальнейшем в зависимости от господствующей направленности философы брали из его учения то, что представлялось важным им"[2]. Эта мысль Виндельбанда имеет самое прямое отношение к философии критического рационализма.

После Сократа Кант – вторая значительная фигура в истории философии, и ему обязаны все видные представители критического рационализма, несмотря на их критическое отношение к его учению[3]. По признанию самого Поппера, критический рационализм следует рассматривать как концепцию, "придающую законченный вид критической философии Канта"[4]. Если в области эпистемологии позиции критического рационализма и Канта существенно расходятся, поскольку они опираются на совершенно разные основания, то "в области этики позиция критического рационализма приближается к взглядам Канта с *его принципом автономии*"[5]. Этот принцип, по словам Поппера, означает, что "...мы не должны принимать за основу этики власть авторитета... ибо, когда бы мы ни столкнулись с властью авторитета, именно нам су-

[34] *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. B., 1921. S. 398.