

Счастье как классическая проблема философии

В современной буржуазной философии и этике в последнее время все более четко обнаруживается тенденция возврата к традиционным моральным проблемам, обращение к нормативной тематике, и в частности к проблеме счастья. Только на протяжении последних десяти лет в ФРГ, например, вышло несколько книг о счастье¹. Среди них особый интерес представляет сборник под редакцией Г. Бина «Вопрос о счастье»², изданный по материалам дискуссии, организованной одной из секций философского общества ФРГ в Штутгарте.

Главное внимание авторы уделили прежде всего историко-философскому анализу проблемы, через который они пытаются поставить и некоторые современные вопросы. Это обращение к истории философии Г. Бин, издатель книги, объясняет тем, что «в начале XIX в. проблема счастья выпала из круга философских интересов» (стр. VII). Более того, подчеркивает он, стало модным иронически применять слово «счастье» и рассматривать понятие счастья, как относящееся к сфере обыденного сознания. Отвергая такой негативный подход, авторы прежде всего показывают, ка-

кое значительное место занимала тема счастья во всей предшествующей философии. Гегель имел все основания утверждать, что «общий принцип всей философии до Канта есть учение о счастье». И если в конце XIX — первой половине XX века проблема счастья, казалось, утратила свое мировоззренческое значение, то в наше время, на фоне громадных научно-технических достижений и в связи с испытаниями, перед которыми стоит человечество, она вновь приобретает первостепенное значение.

Все это позволяет Г. Бину сформулировать следующим образом исследовательскую задачу авторов: «Теме предлагаемой книги составляет вопрос о том, как счастье, ощущение полноты жизни, самореализация понимались в классическом смысле, как они понимаются сейчас и как они связаны с переживанием несчастья и страданий. Она предлагает, таким образом, для обсуждения философии новые воззрения по одной из ее классических тем» (там же). Насколько удалась реализация этого замысла, мы сможем увидеть несколько ниже.

Авторы статей подчеркивают многозначность понятия счастья. По мнению Р. Шпеманна, который ссылается на Теренция Варрона и Августина, в историко-философских текстах можно насчитать около 300 различных значений этого термина. Так, может быть, решение проблемы счастья — это чисто вербальный вопрос? Такой вывод был бы вполне в духе современной лингвистической философии и аналитической этики. Однако в ФРГ, как известно, эти наисов-

¹ M. Kündler. (Hrsg.) Anatomie des Glücks. Köln, 1971; Was ist Glück? München, 1976; «Glück — Gerechtigkeit. Gespräche über zwei Hauptworte». Hrsg. von Mitscherlich, München, 1976; K. Schaffner. Fähigkeit zum Glück. Zürich — München — Köln, 1977.

² Günther Bien (Hrsg.) Die Frage nach dem Glück. Frommann Verlag, München, 1978, 174 S.

ременнейшие разновидности философского позитивизма не пользуются популярностью и никогда не были модными. Поэтому и Г. Бин ограничивается лишь одним умеренным и здравым рассуждением: «Если хотят знать, что такое счастье «по своей сущности», следует рассмотреть семантику, грамматику и прагматику слова «счастье» и его многочисленных субститутов... Может быть, при этом обнаружится, что в различных теориях счастья речь идет не о различных взглядах на одно и то же, но что под одним и тем же названием ведется речь о разном» (стр. XI).

Стало быть, метод чисто семантического анализа понятия счастья не отвергается в принципе, но и не переоценивается. Столь же сдержанное отношение выражается и к другому не менее модному методу решения классических проблем — эмпирическому. «Эмпирические исследования,— отмечает Г. Бин,— все еще весьма необходимы здесь. Но при этом остается философская, т. е. неэмпирическая задача: объяснить имплицитно лежащую в основе эмпирических концептов и стратегий исследования философию. Она сводится—это наше убеждение, и это надо обсуждать—к объяснению всех так называемых учений о счастье» (стр. XIV). Так постепенно все более четко определяется та конкретная исследовательская задача, которая интересует авторов,— выяснение отношения различных учений о счастье к учению о мудрости и правильной жизни, восходящему к Аристотелю и Канту. При этом сразу возникает необходимость строгого размежевания двух философских понятий счастья: понятия, используемого в классической философии, и понятия, подразумеваемого в современных учениях о счастье (включая утилитаризм) (стр. XV).

Попытка теоретической реконструкции этого первого, подлинно философски осмысляемого понятия счастья, складывающегося в постоянном противопоставлении второму, узкопсихологическому смыслу, как раз и является предметом подробного исследования в анализируемой книге. Естественно поэтому, что и адекватный для решения этой задачи методом избирается историко-философский.

Прежде всего зададимся вопросом: какова прослеженная авторами книги линия историко-философской преемственности философского понимания счастья? Авторы последовательно выстраивают здесь свое понимание этой линии, куда включены Аристотель, Фома Аквинский, Кант, Гегель; линию, противостоящую этой классической традиции, олицетворяет утилитаризм и отчасти Фрейд. Сама широта этого историко-философского охвата заставляет авторов сделать вывод: «Вся европейская философия есть не что иное, как конструирование идеи счастья» (стр. XII). Эту же идею формулирует Р. Шпеманн в самом названии своей статьи «Философия как учение о счастливой жизни».

Но простое перечисление имен, составивших первую из выделенных линий, уже вызывает в сознании читателя вопрос о правомерности объединения этих столь различ-

ных по духу своей философии мыслителей в единую рубрику. Однако подобное сомнение объясняется в книге весьма просто. «Аристотель, Эпикур, Сенека, Спиноза и Декарт,— пишет Г. Бин,— наверняка не имели абсолютно идентичных убеждений, но различия относительно неважны в силу структурной идентичности их взглядов по сравнению с современным утилитаризмом» (стр. XV). Еще более определенно высказывается Шпеманн, настаивая на том, что ни одно философское направление в этом смысле не лучше и не хуже других: «...не имеется никаких оснований для того, чтобы считать, что новейшие попытки этого рода, скажем, марксизм, аналитическая философия или критический рационализм, превзойдут других» (стр. 2). Действительно, если руководствоваться своеобразной логикой автора, то так ли уж важны внутренние отличия той или иной философской теории, если исходить из того, что ни одна не может дать решения проблемы счастья. «Но какой же смысл имеют тогда вообще философские рассуждения?» — задумается читатель. Среди вопросов, которые может попытаться решить философия, главным Р. Шпеманн называет вопрос, который звучит так: «Что мы, в сущности, хотим в качестве основы и конечной цели» (стр. 6.). «Рефлексия вокруг этих вопросов,— пишет он далее,— и есть именно то, что характеризует философскую этику» (стр. 5). Рассматривая под этим углом зрения различные попытки решить этот вопрос — гедонизм, эвдемонизм, телеологию, фрейдизм,— автор критикует их все за неспособность дать адекватный ответ и делает конечный вывод: счастье — внутренне антиномичное понятие. «В жизни существуют только редкие счастливые мгновения. Счастливые мгновения — это те, в которых жизнь воспринимается как нечто целое... Счастливые мгновения — редкие мгновения, где мы просыпаемся и замечаем, что мы уже всегда были счастливы, что жизнь называется счастьем и что речь о счастливой жизни — это тавтология» (стр. 19). Этот конечный вывод, весьма скудный, как всякая тавтология, вряд ли сможет удовлетворить внимательного читателя уже в силу его полнейшей абстрагированности от конкретного содержания жизни, от реального противоречия счастья и несчастья. Конечно, жизнь есть великое счастье в сравнении со смертью, но для живущих ценность представляет не просто жизнь, а жизнь счастливая — и только здесь начинается реальная философско-теоретическая и конкретно-социальная проблематика счастья. К сожалению, автор закончил тем, с чего обязан был бы начать.

Г. Кремер демонстрирует в своей статье «Самоосуществление» еще один подход к понятию счастья: «Мы понимаем счастье и несчастье... как определенные связи между нами и миром... Наша собственная точка зрения — это категоральный анализ, находящийся между философской антропологией и этикой» (стр. 21). Поскольку появились слова «антропология» и «этика», следует ожидать, что внимание автора привлекут человеческие, личностные, нравст-

венные аспекты счастья. Однако автор сводит их лишь к одному понятию — самореализации (Selbstverwirklichung). Феноменологический анализ взаимоотношения «я» и «мира», пишет далее Г. Кремер, позволяет поставить в качестве главной проблеме самореализации. Это может «послужить основой того, чтобы по-новому поставить вопрос о соотношении этих двух форм этики — деонтологической и эвдемонистической, тогда как раньше они понимались как резкие противоположности» (стр. 27). Если, например, понимать счастье и долг как самореализацию субъекта, то возникает идентичность нормативного и фактического. Но так как она сама по себе многозначна, то, как предлагает автор, необходимо тщательно проанализировать типичные элементы процесса самореализации. Автор рассматривает процесс самореализации через анализ типов действий. Однако он ограничивается чисто описательными констатациями в духе А. Гелена, заканчивая таким вполне логичным для него выводом: «Попытка стать счастливым не через спокойную, а через рискованную жизнь или через полное преобразование своего «я» является иллюзорной... Излишняя устремленность в будущее порождает футуристическое отчуждение от настоящего, в котором счастье только и может получить свое осуществление» (стр. 38).

Исследованию решения проблемы счастья в античной философии посвящена статья Пьера Обенка «Когерентность аристотелевского учения об эвдемонии». Автор обращается к сложным и малоисследованным проблемам: каково отношение Канта — самого остро и последовательного критика философского эвдемонизма к Аристотелю, какова полная теория счастья Аристотеля? Автор убедительно показывает глубину мысли Аристотеля, давшего блестящую разработку взаимоотношения счастья и нравственности, высшего блага, добра как цели деятельности и др. На основании анализа текстов «Никомаховой этики», особенно книг I и X, автор показывает, как в ходе критики гедонизма Аристотель приходит к различению дескриптивного и нормативного, онтологического и аксиологического в содержании счастья, что позволило ему поставить определение счастья в зависимости от содержания тех целей, которые преследует человек, связать дефиницию счастья с деятельностью человека, с разумной жизнью, соразмерной его совершенству. В X книге «Никомаховой этики» Аристотель дает, например, такое определение счастья: «Счастье есть деятельность, которая способствует совершенствованию человеческой сущности». Реконструируя сложное и целостное учение Аристотеля, автор делает целый ряд важных историко-философских выводов, отмечая, например, что эвдемонизм не понимается Аристотелем как эгоизм, а поэтому утверждение Канта, что вся греческая этика основана на принципе себялюбия, не может относиться к Аристотелю.

Как бы продолжением анализа античной этики является статья Э. В. Тильша «Теория Эпикура о личном и социальном сча-

стье людей». Своему истолкованию эвдемонизма Эпикура он предпосылает «историко-методическое предисловие», где указывает на трудности понимания философской системы Эпикура в целом и его этического учения в особенности: «...Слишком много эмоций и сильных партийных пристрастий встает на пути объективного обсуждения начиная уже с античности. Они продолжают в эпоху Возрождения... и в Новое время, когда произведения Эпикура были официально запрещены и их изучение в университетах запрещалось под угрозой смерти» (стр. 59). Далее автор правильно отмечает то глубокое влияние, которое оказали идеи Эпикура на многих крупных мыслителей, в том числе на Коперника, Локка, Руссо и др. Среди идей, усвоенных западноевропейским мышлением благодаря Эпикуру, автор называет эпикуровское учение о человеке и его свободе, его праве на самостоятельный выбор линии поведения и его счастье. Особенно подробно исследует Э. В. Тильш эпикуровское учение о человеческом поведении и его мотивационной стороне, о соотношении совести и боязни наказания и т. д. Однако автор отнюдь не склонен чрезмерно увлекаться учением Эпикура: с самого начала он резко критикует эпикурейскую этику, а его интерпретация учения Эпикура и оценки, которыми он сопровождает вольное изложение эпикуровских мыслей, должны сообщить читателям весьма осторожное и умеренное отношение к его теоретическим достижениям, в частности к его материализму. Не аргументируя свой вывод и искажая фундаментальную философскую позицию Эпикура, Э. В. Тильш утверждает, что «...до рубежа XIX—XX столетий Эпикур оставался скорее объектом «борьбы гигантов» — материализма и идеализма, в то время как действительная его позиция — между обоими направлениями» (стр. 59).

Ссылаясь на вышедшие в последнее время на Западе исследования об Эпикуре, он утверждает, что «Эпикур является прямым продолжателем ионической атомистики и поздней софистики» (стр. 60), что якобы Эпикур одинаково отвергает как материализм, так и идеализм.

Если учесть, что Э. В. Тильш не приводит никаких весомых доказательств для своих утверждений³, придется сделать вывод, что он принимает желаемое за действительное, а классическая марксистская оценка системы Эпикура как материалистической, глубоко обоснованная К. Марксом еще в его докторской диссертации, а также в других работах, остается в силе. Нет никаких реальных оснований для того, чтобы согласиться и с другой оценкой, данной Э. В. Тильшем, что «теория Эпикура о счастье переняла основные понятия о трех типах мотивации — внешнем мире, животных

³ Их нет и в специальной статье Э. В. Тильша, носящей характерное название «Материализм Эпикура. Попытка коррекции» (E. Tielsh. Der Materialismus Epikurs. Versuch einer Korrektur. In: «Philosophia naturalis», 1970, S. 214—260.

потребностях и выборе — из доплатоновских теорий, она не вносит в них поэтому ничего существенно нового. Его заслуга состоит только в том, что это греческое учение о поведении он еще раз ясно сформулировал и защищал его в отличие от платоновско-аристотелевского учения о метафизическом рациональном благе» (стр. 62). Заранее заданная установка на пересмотр материализма Эпикура не смогла не привести к искаженной интерпретации сущности его этической теории. Э. В. Тильш усиленно подчеркивает индивидуалистические элементы этики Эпикура. «Этика Эпикура держится, по нашему пониманию, — пишет он, — на том, что выбор ценностей, которым человек хотел бы посвятить свою жизнь, должен быть свободно осуществлен каждым индивидуумом каждого времени» (стр. 62). Однако марксизм достаточно убедительно показал, что у Эпикура это положение было направлено против божественного предопределения судьбы человека, против фатализма, подчеркивало самостоятельность человека и не имело узкоиндивидуалистического смысла.

Еще менее приглядна попытка автора, апеллируя к Эпикуру как к арбитру в современной борьбе идей, использовать его имя для подтверждения своих сомнительных выводов. Так, он, например, пишет, что «твердое убеждение — как его сегодня дружно разделяют капиталисты и антикапиталисты, — что те, кто располагает внешними условиями для счастья, являются богатыми и счастливыми, а кто имеет их мало, беден и обязательно несчастлив, есть недоказуемое и часто ложное предположение» (стр. 65). Далее он заявляет, что Эпикур хорошо понимал, что «деньги могут делать людей как счастливыми, так и несчастными...». «Экономическая проблема, — делает Тильш окончательный вывод, — тем самым вообще не является столь решающей, как для Карла Маркса. Для бедных, как и для богатых, важнее этическая проблема счастья... Южноамериканские метисы умеют даже при минимуме средств существования лучше развлекаться, чем мы» (стр. 67).

Мы видим, как в руках предвзятого историка философии Эпикур превратился в конечном счете из великого мыслителя в заурядного моралиста, не поднимающегося выше примитивных наставлений типа: «Веселая бедность лучше скучного богатства». Историко-философский анализ, принесенный в жертву неверным идеологическим и методологическим установкам, оказался лишенным своего главного достоинства — объективности.

К группе историко-философских статей примыкает также статья М. Зоммера «Кант и проблема счастья». Автор предупреждает читателя, что «на вопрос о счастье от Канта можно ожидать лишь очень скудных ответов, если не отговорок» (стр. 131). Сам Кант, как известно, придерживался мнения, что о счастье нельзя составить сколько-нибудь определенного понятия. Поэтому автор считает возможным применить особый прием для понимания сущности кан-

товского учения о счастье: «Теоретическое раскрытие основных воззрений может быть успешным лишь тогда, когда настраиваются на анализ метафор — они суть форма, в которой еще терминологически не осознанная теория уже может быть понята и стать введением в эту теорию» (стр. 132). Однако именно разработанную Кантом теорию автор и не рассматривает, анализируя лишь «метафорику рая и царства божьего», что для Канта не имело существенного значения, так как именно построение теории, а отнюдь не истолкование библейских текстов составляет его заслугу. Но, повторяем, именно эта, собственно философская проблематика остается вне поля зрения М. Зоммера, что и обесценивает его статью.

Завершает группу статей, имеющих историко-философский характер, статья О. Хёффе «О теории счастья в классическом утилитаризме». Автор обращает прежде всего внимание на своеобразный парадокс: с одной стороны, счастье выполняет роль ключевого понятия в утилитаризме, свидетельством чего является формулировка его основного принципа — «наибольшее счастье для наибольшего числа людей», с другой стороны, такие вопросы, как: в чем состоит счастье, каковы способствующие и мешающие ему условия, каким критерием счастья следует пользоваться и др., — даже не обсуждаются (стр. 147). Объясняет этот парадокс О. Хёффе следующим образом: «Утилитаризм менее всего представляет собой спекулятивную философию, а правовую и социальную критику, направленную на конкретные политические отношения» (стр. 148). Наиболее сильной стороной исследования О. Хёффе, пожалуй, является вскрытие внутренних противоречий утилитаристской этики, критика ее слабостей и недостатков (см. стр. 155, 157, 158, 163, 165). Но эта критика не имеет конструктивного характера, ибо она дается с весьма уязвимых позиций: так, О. Хёффе пишет, например, что утилитаризм не смог решить некоторые свои проблемы потому, что «эти проблемы невозможно решить без помощи психоанализа, критики идеологии и других рефлексивных, критически-герменевтических и эмпирических методов» (стр. 156). Это, однако, лишь абстрактная критика. Несомненно, наиболее последовательная, научная критика утилитаризма дана марксизмом. Давая глубокий социально-классовый анализ противоречий утилитаристской этики, Маркс писал, что Бентам лишь «бездарно повторил то, что даровито излагали Гельвеций и другие французы XVIII века»⁴, «поскольку первая теория соответствует борющейся, еще не развитой буржуазии, вторая — буржуазии господствующей и развитой»⁵.

Отдельно необходимо сказать о тех статьях рецензируемой книги, которые представляют собой попытку предложить пози-

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 623.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 412.

тивные подходы (наряду с историко-философским) к проблеме счастья. Это прежде всего статья О. Маркарда «Счастье в несчастье. К теории косвенного счастья между теодицеей и историей философии». Статья написана с блеском и остроумием, она весьма оригинальна по форме. Если учесть, что подобное сочетание не так уж часто встречается в современной немецкой философской литературе, можно сказать, что данная статья по своему жанру как бы восстанавливает старую традицию иронической прозы. Автор стремится поставить реально значимые проблемы: «Вопрос о счастье остается абстрактным, когда он отрывается от вопроса о несчастье. Ибо для людей не существует безоблачного счастье... В жизненном мире человека счастье всегда существует рядом с несчастьем, несмотря на несчастье и даже благодаря несчастью: одно завсичит от другого, оба взаимосвязаны» (стр. 93). Сопоставление счастья с несчастьем, правильно отмечает автор, неизбежно ставит вопрос о причинах и источниках несчастья, вызывает необходимость объяснить существование несчастья и зла в этом мире. Над решением этого вопроса вынуждено было с самого начала задуматься христианство, а начиная с Лейбница возникает специальная теория — теодицея, оправдывающая существование зла наряду с добром, несчастья рядом со счастьем. Далее автор пишет, что теодицея Лейбница, утверждающая, что создание «наилучшего из миров» допускает несчастье как неизбежное зло, может быть выражена положением: цель оправдывает средства (стр. 96), и уже поэтому является неприемлемой. Но, пишет автор, понятие теодицеи оказалось очень живучим. В истории философии оно продолжает существовать, хотя и в различных измененных формах: в виде фихтеанского «абсолютного я», гегелевского «мирового духа» и даже марковского «революционного авангарда» (стр. 97). Конечно, теперь это уже теодицея без бога, ибо здесь творцом становится уже не бог, а сами люди, и они сами ответственны за несчастье и зло, даже если конечный мир счастья освещает несчастье движения по пути прогресса (см. там же). Эта вторая форма теодицеи терпит крах так же, как и классическая теодицея, заявляет автор (стр. 98), а потому остаются лишь два других возможных подхода: с одной стороны, попытка нейтрализовать проблему несчастья вместе с проблемой счастья, с другой стороны, попытка сбалансировать несчастье счастьем (см. там же). Здесь

становится важной идея компенсации (стр. 100). И далее автор сосредоточивает все свое внимание на этой идее «компенсации счастьем несчастья», прослеживая ее развитие через всю историю философии — от Цицерона через Франсиска Ассизского, Эмерсона, Мандевилля, Гердера, Канта, Шиллера, Гегеля, Гельдерлина, Шопенгауэра, Ломброзо, Фрейда до Арнольда Гелена включительно. Завершается этот описательный перечень утверждением, что «идея компенсации несчастья счастьем является актуальной и для наших дней» (стр. 103).

Какова же конечная цель, ради которой автор предпринял столь подробный анализ? Что удалось доказать в результате сквозного прослеживания судьбы идеи компенсации через всю историю философии? К сожалению, заключительная мысль автора звучит столь же пессимистически, сколь и неубедительно: «В конце концов остается и некомпенсированное счастьем несчастье... Поэтому я согласен с мыслью, что для человека «самое лучшее было бы не родиться» (стр. 105). Столь неутешительный вывод — результат скудости избранного автором описательного подхода, делающего практически невозможным теоретический анализ социального и психологического контекста счастья и несчастья, анализ реальной борьбы против несчастья.

Рассмотренная книга показывает уязвимость, недостаточность, а иногда и полное отсутствие в ней социально-теоретического и классового анализа одной из важнейших категорий этики. Но специфика проблемы счастья такова, что главным, определяющим и по-настоящему плодотворным является именно метод социального анализа, без которого невозможно решение проблемы счастья, выявление реального конкретно-исторического контакта, позволяющего довести теоретическое решение проблемы счастья до указания путей борьбы за его осуществление. Именно этот метод был последовательно применен к решению философских и этических проблем марксизмом. Можно лишь пожалеть, что при всей широте историко-философского диапазона и несомненной эрудиции авторов сборника именно марксистское решение проблемы счастья выпало из поля их зрения. Имми обйдена и такая заметная веха в решении проблемы счастья, как эфдемонизм Л. Фейербаха. Все это и привело к тому, что книга «Вопрос о счастье» оставила этот вопрос без ответа.

Л. В. КИОНАЛОВА