

*Тарас  
Добко*

## ЩАСТЯ І ПРИЄМНІСТЬ

### Вступ

За останні тридцять років проблематика щастя стала однією з центральних тем широкого кола наукових досліджень. Щоправда, завдяки не стільки філософам, як емпіричним психологам, соціологам та нейропсихологам. З'явилися порівняльні соціологічні дослідження [Veenhoven, s.a.], які намагаються встановити розподіл щастя у світі за етнічними ознаками, соціальним походженням, статтю, освітою, економічним становищем, формами урядування, культурними цінностями [Dieper, Suh, s.a.]. Широкого вжитку набули рейтинги, які визначають найщасливішу чи найнешаснішу націю на світі. У психологічній теорії і практиці дедалі більшого поширення і популярності набуває позитивна психологія (Мартин Зелігман, Михайл Чиксентмихаї та інші, чії книги стають бестселерами на Заході). А теорія суб'єктивного вгараздіння під проводом американського психолога Еда Динера та його численних послідовників в емпіричній психології претендує на те, щоб замінити економічні показники валового внутрішнього продукту на індекс щастя для точнішого вимірювання стану і прогнозування динаміки розвитку суспільств, а також прийняття політичних рішень. І, нарешті, лавиноподібне поширення вжитку антидепресантів, особливо у США, разом із значним поступом нейропсихологічних досліджень людського мозку у сфері позитивної та негативної афективності, як і фармакологічних винаходів нових більш безпечних і надійних

© Т. ДОБКО,  
2014

препаратів, що підвищують самопочуття і самооцінку через зміни в хімічному стані людського мозку, не тільки дедалі більше ставлять під знак запитання конвенційні уявлення про межі між здоров'ям та душевною хворобою, а й примушують замислитися над етичними наслідками впливу біотехнологій на пошук людиною щастя [President's Council, s.a.]. Останнім часом з'явилося теж кілька філософських досліджень, в яких, скажімо, Вейн Самнер чи Даніел Гейборн намагаються надати поняттям щастя і суб'єктивного вгараздіння, якими оперують сучасні психологи і соціологи, більшої концептуальної точності і тим самим зробити їх уважнішими до певних обмежень як самих понять, так і методологічних засобів відповідних досліджень.

Здебільшого сучасні науковці працюють з двома поняттями суб'єктивного вгараздіння. Їхнім улюбленим поняття є щастя як «задоволеність власним життям», складовою частиною якого є оцінне судження. Іншим є «плюсовий» баланс між позитивними та негативними афектами. Ед Динер вважає за доцільне поєднання обох підходів, хоч і визнає відсутність спільного знаменника між двома поняттями щастя. В кожному разі, філософія може прислужитися до критичної оцінки й перегляду вже проведених емпіричних досліджень щастя і внести в них більшу точність і порядок через проведення розрізнення між щастям у питомому значенні слова та іншими виявами позитивної свідомості людини.

Особливу роль тут може відіграти феноменологія з її увагою до *якісних* відмінностей у змісті самих переживань, їхніх інтенційних корелятивів у предметній сфері і способів їхньої даності людській свідомості. Ця стаття є спробою запропонувати такий аналіз на окремо взятому прикладі порівняння досвіду щастя та приємності. Його підсумки змушують уважніше придивитися як до операційних категорій, з якими працює емпірична психологія щастя, так і до обіцянки «спасіння» і ошасливлення людини з боку біотехнологій та психофармакології. Це не означає, що психологія суб'єктивного вгараздіння чи нейропсихологія вже зараз не роблять цінного внеску у з'ясування проблеми людського щастя. Важко переоцінити знахідки психології, які демонструють унікальний вплив любові і спілкування між людьми на зміст їхнього життя та його переживання. Також дослідження, присвячені вдячності чи прощенню, надають багату емпіричну базу для ствердження тісного взаємозв'язку між щастям та певними способами ставлення людини до світу. Так само нейропсихологія, крім важливих практичних наслідків зцілення від найважчих форм депресії, кидає світло на зв'язок позитивних і негативних афектів свідомості через аналіз їхньої нейрофізіологічної підстави. Людський мозок виявляється настільки пластичним, що може нарощувати свою здатність відчувати позитивний афект під впливом життєвої практики, як це, наприкладі буддійських ченців з тривалим досвідом медитації і практики співчуття, показали дослідження американського нейропсихолога Ричарда Девідсона. В кожному разі феноменологія може зробити

цінний внесок у дискусію на тему щастя, яку з таким успіхом розгорнули в останні десятиріччя представники інших наук.

### Щастя як приємність

Одним з найбільш поширених і впливових уявлень про щастя як у філософії, так і серед невтаємниченої у філософські справи публіки є ототожнення щастя з приємністю. Навіть Кант не зумів уникнути такого погляду на природу щастя і вважав за честь обґрунтувати варіант практичної філософії, яка б не піддалася спокусі гедонізму і водночас знайшла у практичному житті людини реалістичне місце для щастя у його гедоністичному тлумаченні. Згідно з Кантом, у феноменальному світі справність бажання чуттєво подразненого суб'єкта скерована на реалізацію об'єкта, існування якого подано йому розумом як таке, що обіцяє приємність. Щастя є наслідком заспокоєння всіх можливих наявних схильностей і потягів, що наповнюють чуттєве єство людської істоти [Kant, 1966: S.816]. Задоволення, на думку Канта, є ширшою категорією, ніж щастя, і поряд з ним включає в себе все те, що філософ називає більш витонченими радостями і насолодами, за приклад чого можуть правити задоволення, отримуване людиною від культивування її інтелектуальних здібностей чи внаслідок усвідомлення своєї духовної сили під час подолання труднощів при реалізації її життєвих проєктів [Kant, 1976: p.135]. Ще одним особливим різновидом задоволення є інтелектуальне задоволення, джерелом якого є усвідомлення людиною своєї свободи, а отже й влади над своїми потягами й незалежності від них [Kant, 1976: p.221–222].

Щастя, згідно з Кантом, отже, має суб'єктивний характер і стосується тільки того, як людина відчувається, воно окреслює стан її позитивної свідомості. Максиміліан Форшнер переконаний, що Кант «розуміє під щастям... наявний стан суб'єкта, причому не якийсь об'єктивний стан, а суто суб'єктивний настрій, тобто звичайне самопочуття суб'єкта» [Forschner, 1993: S.119]. Кант оперує суб'єктивістським поняттям щастя і, на противагу прихильникам теорії природного права, для яких принципом ідентифікації джерел людського щастя є об'єктивна людська природа, дотримується позиції, що не існує жодного принципу, на підставі якого людина здатна однозначно вирішити, що робить її щасливою. Водночас інтегральною частиною проєкту практичної філософії Канта стає спроба вироблення поняття «розумного» щастя, його своєрідної «об'єктивізації» чи культивуації. Місце такого щастя у практичній поведінці філософ прагне визначити, виходячи з переконання, що моральність і свобода повинні складати передумову постановки та практичної реалізації питання щастя у житті людини.

Подібні погляди про тотожність щастя з приємністю, отриману внаслідок задоволення людських прагнень, чи відсутністю неприємності від їхньої фрустрації одними з перших в історії філософії сповідували гедоністи на зразок Епікура. Не цуралися їх також чільні представники

Просвітництва і модерності, серед яких можна вказати Гобса, Лока, Шопенгауера, Міля. На думку Томаса Гобса, люди називають щастям «постійний успіх в осягненні тих речей, яких людина час від часу бажає, — тобто постійне вгараздіння... Та не буває вічного спокою розуму, доки ми живемо тут; бо життя є завжди рухом і ніколи не може бути без жадання, без страху, не більш ніж без сенсу» [Hobbs, 1994: р. 57—58]. На думку Джона Лока, «щастя у своїй повноті є найбільшою приємністю, яку ми тільки спроможні осягнути» [Locke, 1991: р.266]. Його у свій спосіб підтримує Джон Стюарт Міль, який під щастям має на увазі «приємність і відсутність болю; під нещастям — біль і брак приємності» [Mill, р.137].

Епікур визначає щастя як стан душевної безтурботності і відсутності фізичного болю. «Коли, отже, йдеться про приємність як мету, маємо на увазі не приємності розпусників чи ті, що полягають у насолодах, як дехто з несвідомих може припустити і не погоджуватися з нами чи нам їх приписувати, а радше відсутність болю в тілі і стурбованості в душі» [Forschner, 1993: S.336]. На відміну від «вульгарних» гедоністів, Епікур вносить у сферу приємності важливе розрізнення — між природними та неприродними приємностями. Природні є наслідком сповнення «природних і необхідних» прагнень, до яких належать потреби у їжі, питві, даху над головою і які не призводять до подальших неприємностей. Ці потреби мають загальний характер і не стосуються того чи того *різновиду* їжі, напою чи прихистку. Як пояснює Джулія Анас, «природні потреби є тими, що ми їх не можемо не мати, відтак у сповненні їх ми слідуємо нашій природі, радше ніж її примушуємо... вони включають не тільки бажання їжі і питва, а й бажання на зразок відплати — чого й можна очікувати, беручи до уваги, що наша природа має як тілесні, так і душевні потреби» [Annas, 1993: р.7]. Їх, на думку Епікура, легко заспокоїти саме тому, що вони не передбачають прив'язаності до *специфічних* речей, здобути які не так просто. Вони є загальними за характером, відтак задоволення потреби в їжі можна осягнути за допомогою будь-чого їстівного, а не тільки якоїсь конкретної страви. Крім того, філософ проводить розрізнення між статичними та кінетичними приємностями, яке полягає у тому, що одні є наслідком стану спокою і відсутності людських потреб, а інші належать до процесу їх динамічної сатисфакції. Кінетична приємність є приємністю, яку відчуває спрагла людина під час заспокоєння своєї спраги, а статичну приємність вона відчуває із остаточним її заспокоєнням. Тільки статичні приємності, на думку Епікура, заслуговують на привілей визначення справжнього людського щастя.

Важливо підкреслити, що ототожнення щастя з приємністю веде до уявлення, що щастя є наслідком задоволення якоїсь наперед існуючої тілесної або ментальної потреби. Так принаймні гадає Епікур. Виглядає, що це була також думка Шопенгауера, для якого будь-яка насолода має форму задоволення якоїсь потреби. Подібного погляду, як вже згадувалося, дотримується і Кант. У зв'язку з цим цікаво зазначити, що Аристотель не зводить

приємність до задоволення попередньо заданої потреби. На його думку,приємність не обов'язково повинна мати форму заповнення дефіциту [Aristotle, 1962: 1173b, 10 — 15], тобтоприємність у нього стає ширшою і формальною категорією, яка включає особливий різновид «приємності», що його можна назвати щастям.

Люди часто схильні ототожнювати щастя зприємністю, яка вінчає задоволення якоїсь наперед заданої тілесної або ментальної потреби, оскільки відносно звільнення від безпосередніх турбот про власний фізичний і психічний добробут вони сприймають за необхідну умову подальшого практичного поступу за межі сфери життєвих турбот про самозбереження і так починають усвідомлювати себе істотами, відкритими для світу. Людина, вільна від нестерпного тиску життєвих потреб, більш спроможна відокремити себе від свого «Я» і відкрити вищу мету свого існування. Ситуація людини у світі, як правило, не дуже сприятлива для здобуття нею необхідної дистанції до себе самої як вітальної істоти. Тож не дивно, що досягнення цього стану люди схильні вважати багато важливішим компонентом щастя, ніж будь-що інше.

### Щастя якприємність? Контраргументи

Можна навести кілька контраргументів, які змушують засумніватися у правомірності ототожнення щастя зприємністю. Передусім такий підхід неминуче вводить у поняття щастя специфічний різновид неприємності, яка є наслідком притаманних будь-якому прагненню моментів «ще ні» і «вже ні». Будь-яке прагнення («жадання», «брак», «потреба») істотно пов'язане з переживанням болю від ще не задоволеного прагнення. А якщо взяти до уваги правдоподібне спостереження, що жодній людині ще не вдавалось уникнути фрустрації своїх потреб і прагнень, яке, до речі, спонукало Зигмунда Фрейда до репліки, що людське щастя не включене у план творіння, то стане зрозумілою проблематичність зведення щастя до переживанняприємності. З досвіду відомо, що людські потреби потенційно є нескінченними і жоден скінченний об'єкт не може раз і назавжди заспокоїти людське бажання. На думку Лока, «ми рідко заспокоєні і достатньо вільні від підбурювання наших природних чи набутих бажань, а постійні занепокоєння почергово турбують нашу волю; і щойно одна дія завершується, інше занепокоєння готове спонукати нас до нової праці» [Locke, 1991: p.262]. У зв'язку з цим Роберт Шпеман говорить про релятивізацію людських цілей і описує кілька шляхів, як це відбувається. Скажімо, на його думку, цей феномен зустрічається у патологічній формі, знаній як невротичний розлад. «Людина націлена на реалізацію якоїсь мети і одночасно засвідчує цю націленість як страждання. Невротики можуть бути звільнені від їхнього страждання через усвідомлення, що насправді вони шукають чогось іншого, а їхня актуальна дія є символічною компенсацією. І навіть у звичному житті трапляється, що об'єкт нашого бажання перестає виглядати цінним, щойно цілі досягнуто» [Kant, 1966: S.18].

Артур Шопенгауер наголошує, що людина, вбачаючи своє щастя у задоволенні власних потреб, в підсумку не спроможна позбутися страждання, що походить або від фрустрації її прагнень, або ж від нудьги, яка переважно стає наслідком їх задоволення. Люди немовби приречені страждати, доки не позбудуться волі до життя і не віддадуть перевагу естетичному існуванню, на противагу підпорядкування своєї волі вітальним потребам. Це підтверджує інтуїція, що часто пошуки і досягнення задоволення завершує відчуття порожнечі, щось протилежне до щастя. На противагу до досвіду щастя, поява нудьги внаслідок фіксації неприємності є свідченням збідненої суб'єктивності і замкнутості людини у власній іманентності.

Епікур і Шопенгауер усвідомлювали цей зворотний бік будь-якої кінетичної приємності. Свою філософію вони розглядали як практикування життєвого стилю, завдяки якому людина могла б обійтися без таких приємностей у своєму житті. Як наслідок, вони пропагують аскетичний ідеал уникнення окремих чи навіть усіх прагнень і стають виразниками концепції негативного щастя як звільнення від турбот, стресу, інших душевних збурень, тілесного болю, а якщо можливо, то й усіх бажань. Людина повинна заспокоїти всі прагнення, яких не може не мати, але зробити це так, щоб це не викликало появи нового болю і потреб унаслідок їх прив'язаності до хибних прагнень, що перешкоджають вищим формам діяльності людини. При цьому важливо взяти до уваги, що для Епікура здобута свобода є передумовою для здійснення вищої діяльності, а не кінцевою точкою практичного життя. Він не заохочує послідовників до пасивного життя, нехай яким нелегким може видаватися поєднання активного життя у світі з ідеєю атараксії. На думку Анас, «*ataraxia* є не особливим, рафінованим ментальним станом, а передумовою нормального функціонування, не потурбованого болем чи занепокоєнням» [Annas, 1993: p.336].

На думку Морица Шліка, наш повсякденний досвід переконливо показує, що щастя людини не можна звести тільки до заспокоєння наперед заданої потреби чи прагнення. В іншому разі годі пояснити, як утіленням щастя стають такі моменти людського повсякдення, як «дотик теплої руки, відблиск кришталево чистої води, спів пташки, моменти, в яких світ на мить стає досконалим через збіг неочікуваних обставин» [Bien, 1998: S.32]. «Чи можна за таким прагнути?» [Bien, 1998: S.32] — запитує філософ, аргументуючи, що у досвіді такого щастя не знайти феноменологічного наповнення його змісту задоволенням якогось прагнення, потреби, потягу, що виринає в людському єстві і врешті заспокоюється. Це переживання щастя радше увиразнює відкритість людини до дійсності, даної як автономна у своєму значенні, незалежної від нас у своєму змісті і цінності. Таке щастя передбачає установку, звільнену від будь-якого утилітарного наміру, будь-якого міщанського ставлення до суцього.

Ототожнення щастя з приємністю не витримує іспиту досвідом людського щастя. Це, зокрема, підтверджують спостереження платонівського

Сократа й Джона Стюарта Міля. Вони вирізняють у сфері приємного специфічно людський, особовий різновид приємності. У «Філебі» Сократ закликає свого опонента висловитися, чи буде щасливим життя людини і чи можна його вважати найбільш бажаним, якби воно складалося з потоку неперервних приємностей. На його думку, таке життя нагадувало б існування молюска і не було б життям, гідним людини.

Навіть якщо видозмінити приклад Сократа шляхом проведення розрізнення між простою приємністю та усвідомленням цієї приємності, якої немає у молюска, за великим рахунком нічого не зміниться. Чи можна назвати щасливою людину, чие життя полягає в постійному усвідомленні приємності і в нічому іншому? Джордж Мур вважає, що ні. На його думку, для щастя людини більш важливим є сприйняття краси, яка дарує приємність, ніж свідомість цієї приємності. Виразно *людську* приємність, тобто щастя, не можна ототожнювати з іманентним станом свідомості, незалежним від ставлення людини до реальності.

Цю думку поглиблює Міль, коли стверджує, що у сфері приємного «більше» не завжди означає «краще». «Ніхто не сумнівається, що істота, чії здатності до насолоди є низькими, має найвищі шанси на їх задоволення; а щедро обдарована істота завжди відчуватиме, що будь-яке щастя, якого вона шукає у так влаштованому світі, є лише недосконалим. Але вона може навчитися миритися зі своїми недосконалостями, якщо вони не є нестерпними; вони не спонукатимуть її заздрити іншій істоті, яка не усвідомлює своїх недосконалостей тільки тому, що не здатна тішитися добром, недоступним через ці недосконалості» [Mill, 1993: p.140]. На його думку, «краще бути незадоволеною людською істотою, ніж задоволеною свинею; незадоволенням Сократом, ніж задоволенням дурнем. І якщо дурень чи свиня мають на це інший погляд, це тільки тому, що вони знають лише свій аспект питання. Людина знає обидва аспекти» [Mill, 1991: p.140]. Не кількісного, а якісного характеру відмінність відрізняє щастя людини від «щастя» будь-якої іншої живої істоти. Не приємність як така, а типово *людський* різновид приємності складає людське щастя. Якими є умови та джерела такої приємності? І чи є у такому разі сенс застосовувати для концептуалізації щастя настільки багатозначний і екстенсивний термін, як «приємність» чи «задоволення», придатний також для окреслення аналогічних феноменів тваринного світу? Адже «не багато знайдеться людських істот, які б погодилися на перетворення на будь-яку з нижчих істот задля обіцянки повної доступності тваринних приємностей» [Mill, 1991: p.139].

На думку Міля, досвід *людського* щастя має за передумову культивувацію душі. По-перше, це передбачає відмежування людської особи від своїх життєвих потреб, полишення прагматичної настанови і певне дистанціювання від власного «Я». Ці кроки покликані зробити людську душу сприйнятливою до багатства суцього і цінностей. Виховання духу вимагає подолання власної егоцентричності, егоїстичного самозанурення, надмірної

стурбованості своїм «дорогоцінним Я». З цією вимогою Міль заходить настільки далеко, що необхідною передумовою осягнення цієї унікальної свободи від власного «Я» вважає готовність людини відмовитися від усіх перспектив власного щастя. «За умов цього світу, хоч як парадоксальним це може видатися, усвідомлена здатність обійтися без свого щастя дає найкращі надії на реалізацію доступного людині щастя» [Mill, 1991: p.100]. Водночас, на думку Міля, людина повинна розвинути свої духовні інтереси і потенції, розширити своє бачення реальності і відкритися на її багатство. «Поряд із самолюбством, головною причиною незадоволеності життям є брак ментального виховання. Культивованій розум... знаходить невичерпне джерело у всьому, що його оточує: в об'єктах природи, мистецьких досягненнях, поетичних вигадках, історичних подіях, минулих і теперішніх шляхах людства, його очікуваннях на майбутнє» [Mill, 1991: p.145]. Іншими словами, суто людські джерела щастя передбачають такий зв'язок людини з дійсністю, що виходить за межі сприйняття її як джерела задоволення власних потреб і похідної з нього приємності. З усвідомленням себе як мешканця світу, а не частини середовища, людина стає спроможною на досвід справжнього щастя, яке походить з її установки поцінування об'єктивної дійсності загалом та її окремих змістів.

Проблематичність ототожнення людського щастя з приємністю впливає теж зі спостереження, що людське життя не є сумою ізольованих, непов'язаних між собою моментів і ситуацій, специфічний зміст яких визначено тут і тепер (*hic et nunc*), тобто їхнім безпосереднім контекстом. Воно є органічною цілістю, де жоден момент не втрачений у минулому і не визначений там у його остаточному значенні. Іншими словами, кожна ситуація людського життя має зовнішній аспект чи перспективу, яка не звідна до її безпосереднього контексту. З одного боку, афективна якість досвіду людини не обов'язково визначена раз і назавжди. Вона може змінюватися у світлі ширшої перспективи. Буває, що майбутні події істотно змінюють, навіть на протилежне, ставлення людини до того, що вона вважала джерелом нещастя, як це, скажімо, трапляється з переоцінкою хвороби, яка змушує людину відмовитися від улюбленої мандрівки у гори після того, як вона довідується про уникнення внаслідок цієї відмови руйнівного урагану, що міг загрожувати їй смертю у горах. З іншого боку, людське життя як цілість впливає на досвід кожного «тут і тепер». Кожен крок людини у житті позначений її засадовими переконаннями про дійсність, ставленням до Бога, світу і самої себе. Якщо вона в полоні метафізичного песимізму, у кожній її радості буде «ложка дьогтю». На думку Шпемана, життя людини «не складається із серії іманентних станів, емоційну цінність яких можна встановити з якоїсь нейтральної спостережної вежі і звідти включити у загальний підсумок. Радше воно є процесом постійної інтеграції минулого і майбутнього у теперішньому, яке себе постійно оновлює, і, власне кажучи, саме теперішнє визначає змістовність цього минулого і майбутнього» [Spaemann, 2000: p.35].



Здебільшого ми очікуємо, що справжнє щастя здатне витримати випробування нашою історичністю, що воно мусить складатися зі стабільних, непорушних моментів людського життя, що їх не може анулювати жодна майбутня подія. До речі, Епікур теж був упевнений в існуванні таких моментів у людському житті, де людина може безпечно перебувати завдяки пам'яті і знаходити в них надійну розраду навіть за найгірших обставин життя. Переживання приємності внаслідок задоволення потреб і прагнень людини не витримує такого іспиту, оскільки вони не роблять вирішального внеску у змістовність нашого життя. Тільки змістовне саме у собі може чинити опір часовості та історичності людини. Справжнє щастя нерозривно пов'язане з досвідом самотнього і самодостатнього сенсу окремих подій чи переживань. Таким чином, знову можна переконатися, що людський досвід заперечує намагання звести щастя до звичайної приємності.

Спроба ототожнення щастя з приємністю є також наслідком вади у розумінні особливої природи позитивності, притаманної щастю. Часто позитивну присутність насолоди (*delectability*) плутають з відсутністю негативних аспектів, що супроводять фрустрацію або незадоволеність потреб. Це може бути зрозуміло з огляду на метафізичну ситуацію людини, коли більшість людей переносять чималі страждання і навіть не мають доступу до елементарних благ життя. Тому їй важливо проаналізувати досвід щастя з перспективи його *якісної* природи.

На думку Штефана Штраснера, щастя визначене надлишком (*superabundance*) позитивності [Strassner, 1977: p.350], на відміну від «лінійної» позитивності задоволення, даного у модусі звільнення від негативної динаміки і напруги, що пронизує людську свідомість, наповнену прагненнями і потребами. Звісно, щастя і задоволення часто супроводять чи навіть взаємно пронизують одне одного, коли, наприклад, повністю присвячений своїй роботі науковець після довгих пошуків нарешті здійснює важливе і цінне відкриття. А проте насолода, притаманна досвіду щастя, відрізняється від позитивної якості приємності тим, що вона не може бути наслідком прямої інтенційної дії, спрямованої на її досягнення. Щастя виявляє себе як форма позитивної свідомості, яка істотно пов'язана з позитивністю духовних ціннісних настанов, таких як любов, захоплення, вдячність. Насолоду, притаманну щастю, не можна підмінити психічною чи фізичною приємністю, що супроводжує людину в різних обставинах. Ось чому Віктор Франкл переконує у непорівняльному характері двох різновидів насолоди, притаманних щастю та приємності. На його думку, це пояснює, чому неможлива компенсація відсутності щастя через осягнення приємності. Сама спроба такої компенсації може призвести до ще більшої порожнечі і розчарування.

Людина, інтенційно націлена на задоволення життєвих потреб, засвідчує себе не незалежним суб'єктом, а перехідною точкою незапочаткованої нею і нав'язаної їй дії. Хоч як парадоксально це звучатиме, людина,

зосереджена на пошуках власного задоволення за рахунок безкорисливого ставлення до дійсності, втрачає те, що вона хоче здобути. Намагаючись інтенційно втримати себе, вона себе втрачає. В пошуках приємності вона не чується потвердженою в своїй суб'єктності, вона переживає відчуженість від себе самої, про що якраз свідчить згаданий раніше досвід нудьги і супровідне явище внутрішньої порожнечі, що є наслідком надмірної фіксації людини на бажанні отримати задоволення. Позитивність, якою наповнює людину осягнення приємності, у своєму якісному змісті докорінно відрізнятиметься від приємності щастя.

Самобутній характер позитивності, притаманний щастю, є увиразненням перебування особи у гармонії із собою, досвіду вдалого спорудження своєї власної самості. Це насолода, яка має за передумову прийняття самого себе, осягнення свого правдивого «Я», ненавмисне потвердження особової цілісності людської особи. Таким чином, досвід людиною справжнього щастя містить у собі значно більше, ніж їй може запропонувати здійснення людського потенціалу відчувати приємність.

Усвідомлення дарчого характеру щастя править за ще один важливий аргумент у спростуванні гедоністичної редукції щастя до приємності і вартий дальшої уваги. Поцінувати цей аспект щастя не було легкою справою для філософії, оскільки вона послідовно оперувала концепцією щастя як евдемонії і торувала свій шлях до розумового осмислення щастя через дистанціювання від розуміння його як чогось незаслуженого людиною й наданого їй богами чи долею. Вже Демокрит кепкував з тих, хто апелював до ідеї щастя як дарунку богів, викриваючи їх, що вони хочуть виправдати цим власну безпорадність. Антична філософія поступово зміщувалась у тлумаченні щастя в термінах зовнішніх благ, що дарують приємність їхнім володарям, до щастя як доброї внутрішньої конституції душі і життя людської особи; від того, що людина має з ризиком його втрати, до того, ким вона є і що може робити сама від себе. Новочасний підхід зберігає формальну структуру традиційного евдемонізму, проте докорінно зміщує змістовні наголоси у тлумаченні щастя, підмінюючи об'єктивне значення античної і середньовічної моделі суб'єктивістським відповідником щастя. Незмінною при цьому залишається орієнтація на щастя як таке, що може бути випродуковане безпосереднім зусиллям людини, яка спрямована до нього як до своєї прямої мети. Єдиним кандидатом на виконання такої умови могла стати тільки чуттєва приємність. Усвідомлення характеру людського щастя як дару може стати вагомим кроком у перегляді гедоністичної концепції.

Щастя постає у досвіді як дар, як щось дане і отримане. Воно приходить «на спині» інтенційної діяльності людської особи, в якій вона потверджує щось добре у собі [Scheler, 1973]. Неможливо *зробити* себе щасливим за порухом безпосереднього волевиявлення. Справжнє щастя передбачає самовіддання людини добру, іншим людям чи гідним цілям у житті. Чимало філософів поділяють точку зору Міля, що «щастя можна осягнути тільки за

умови відмови від перетворення його на безпосередню мету. Щасливими можуть бути тільки ті, чий ум зосереджений на якомусь іншому об'єкті, ніж їх власне щастя: щасті інших, покращанні людства, мистецькій діяльності чи дослідженні, якого прагнеш як самоцілі, а не як засобу. Націлюючись на щось інше, людина немовби знаходить щастя «між іншим» [Mill, 1957: p.92]. Тож щастя в питомому значенні не можна мати за самоціль і досягати безпосередньо, прямим рішенням волі. Дитрих фон Гільдебранд називає цей зв'язок, який існує між щастям і дійсністю, «зв'язком щедрості» [President's Council, p.7] й уперше використовує принцип щедрості (*superabundance*) у дослідженні значення статевого єднання між людьми. Він піддає критиці погляди, які вбачають у подружній любові і статевого єднанні, до якого вона стримить, не більше ніж засіб дітонародження і збереження людського роду. Філософ наполягає, що статево єднання і подружня любов мають значення, незалежне від продовження роду, що перетворює народження дітей у плід любові і відповідальності. Справжнє значення дітонародження спотворюється при зведенні любові і закоріненої в ній єдності до простого засобу дітородної діяльності. І, навпаки, величне значення народження дітей постає тоді, коли в ньому вбачають дар любові, появу нового життя з любові і в любові.

Принцип щедрості полягає, отже, у тому, що певні особові речі співвідносні одна з одною так, що одна з них впливає з іншої тільки за умови, якщо людина усвідомлює і підтверджує іншу реальність в її власних правах, а не як знаряддя для дійсності, що з неї впливає. Щось подібне бачимо у взаємозв'язку між щастям та добром. Потлумачення блага та відповіді людини на нього як інструментів для її щастя є шляхом, що веде до заперечення справжнього щастя і впадання в євдемонізм. Владислав Татаркевіч пригадує спостереження Канта, що «чим більше культивований розум віддається спогляданню життєвої насолоди і щастя, тим більше людина віддаляється від справжнього задоволення» [Tatarkiewicz, 1984: S.395]. Перед людиною постає можливість досвіду правдивого, глибокого і особового щастя тільки за умови самовіддання блага, потвердження іншої особи та її гідності заради неї самої, а не задля стурбованості своїм власним вгараздінням.

Дарчий характер щастя стає більш зрозумілим, зокрема, завдяки усвідомленню, що надмірне зосередження на власному щасті веде до спотворення зв'язку людини з дійсністю. На цьому наголошує Франкл, коли зауважує, що зусиль і напруження, з необхідністю пов'язаних з виконанням вимог добра і змістовних цілей, прагне уникнути тільки той, хто обирає технічно випродуковане «щастя». Але досягає така людина не справжнього щастя, а його субституту у формі фізично чи психологічно спричинених приємностей. Установка на пошук приємності за будь-яку ціну є штучним ставленням і зраджує в людині намагання компенсувати брак досвіду змістовності, свою неспроможність до самотрансценденції. Її наслідком стає фрустрація будь-якої можливості досвіду правдивого щастя [Forschner, 1998: S.156]. Йозеф

Піпер слушно зауважує: «З давніх-давен люди винаходили різні засоби уникати такої установки: намагалися імітувати безтурботність і наївність дітей; наповнювали своє дозвілля захопленням від розваг, пристрасстю, грою, боротьбою та естетичною контемплациєю» [Tatarkiewicz, 1984: S.143].

Феноменологічна наочність дарчого характеру щастя дуже різноманітна. Вона виразняється у зв'язку щастя з вдячністю, яку завжди відчуватиме по-справжньому щаслива людина. А в окремих випадках досвіду найвищого щастя людина навіть може відчувати себе негідною такого дару, і її вдячність буде особливо промовистою. Досвід любові також переконує у дарчому характері справжнього щастя. Той, хто любить, ніколи не розглядатиме отримане ним щастя як простий природний ефект його любові в тому значенні, що любов стає *causa efficiens* його щастя. Він, поза сумнівом, помітить тісний зв'язок між ними, проте усвідомлюватиме, що цей зв'язок є не причиновою залежністю, а зв'язком щедрості.

Відтак є поважні причини не розглядати приємність як доброго кандидата на щастя. Називаючи людину щасливою, маємо на увазі значно більше, ніж її вітальний еквілібріум, сповнення бажань, угамування потреб, реалізацію досвіду приємності. Здебільшого приємність править за самоціль нещасної людини, якій вона дає змогу забутися і бодай на мить не звертати уваги на свої нещастя. Щастя має за передумову інтенційне ставлення людини до світу. Підсумовуючи, можна сказати, що людське щастя не відвертає уваги людини від трансцендентної реальності, не перетворює її на самозосереджену і самозакохану істоту. Навпаки, воно має за передумову здатність людини відкривати світ і виявляти притаманні їй особові потенції на шляхах посвяти себе об'єктивній дійсності добра. Воно дає змогу усвідомити, що щасливе людське життя є за своїм характером істотно діалогічним і неогоїстичним.

#### ДЖЕРЕЛА

- Annas J.* The Morality of Happiness — New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.  
*Aristotle.* Nichomachean Ethics / Trans. Martin Ostwald. — Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1962.  
*Bien G.* Über das Glück // Glück und Ethik / Hrsg. von Joachim Schummer. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.  
*Diener E., Suh E.M.* Subjective Well-Being Across Cultures. — Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000.  
*Forschner M.* Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.  
*Forschner M.* Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns // Glück und Ethik / Hrsg. von Joachim Schummer. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.  
*Hildebrand D. von.* Ethics — Chicago: Franciscan Herald Press, 1972.  
*Hobbs T.* Leviathan / Ed. Edwin Curley. — Indianapolis: Hackett, 1994.  
*Kant I.* Critique of Practical Reason / Trans. by Lewis White Beck. — New York & London: Garland Publishing, Inc., 1976.  
*Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. — Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1966.

- Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding / Ed. Peter H. Nidditch. — Oxford: Clarendon, 1991.
- Mill J.S.* Autobiography. — Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1957.
- Mill J.S.* Utilitarianism // On Liberty and Other Essays. — Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.
- President's Council on Bioethics.* Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness // Електронний ресурс. — Режим доступу: [http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/beyondtherapy/beyond\\_therapy\\_final\\_webcorrected.pdf](http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/beyondtherapy/beyond_therapy_final_webcorrected.pdf). (s.a.)
- Scheler M.* Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values / Trans. by Manfred Frings and Roger Funk. — Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Spaemann R.* Happiness and Benevolence / Trans. by Jeremiah Alberg, S.J. — Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 2000.
- Strassner S.* Phenomenology of Feeling (An Essay on the Phenomena of the Heart). / Trans. by Robert E. Wood. — Pittsburgh: Duquesne UP, 1977. — 412 p.
- Tatarkiewicz W.* Über das Glück — Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- Veenhoven R.* World Database of Happiness // Електронний ресурс. — Режим доступу: [www.eur.nl/fsw/research/happiness](http://www.eur.nl/fsw/research/happiness). (s.a.)
- 

**Тарас Добко** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського католицького університету (УКУ).

---