

ZMYSEL REHABILITÁCIE POJMU ŠŤASTIA

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: The Meaning of the Rehabilitation of the Notion of Happiness
FILOZOFIA 58, 2003, No 4, p. 248

The meaning of the rehabilitation of the concept of happiness is decoded by means of the analysis of representative French ethical conceptions: the ethics of happiness of Robert Misrahi and the philosophy of hopelessness and bliss of André Comte-Sponville. It is important to take into account, that beside the conceptions following the eudaimonic tradition, there are also approaches, which revive the forgotten concept of happiness as an autonomous goodness by thematizing its opposite - the total evil. This approach is exemplified by the philosophy of total evil of Marcel Conche. What all these conceptions have in common is not only their closely related intellectual sources, but also their shared methodological presuppositions.

Od dôb Kanta nemá pojem šťastia v etike dobrú povest'. Kým reprezentanti arisotelovsko-spinozovskej tradície vnímali úsilie o šťastie ako vyjadrenie najvnútornejšej intencie ľudského bytia, najdominantnejšej túžby subjektu a zároveň najdôležitejšieho cieľa orientujúceho jeho činy (pričom sledovanie šťastia spájali s cnostným životom), Kant postupoval proti prúdu tohto typu uvažovania. Nepopieral síce dôležitosť ľudskej túžby po šťastí, ale považoval za neprípustné fundovať morálku na takom obsahovo subjektívnom a afektívne zaťaženom pojme, akým je samotné šťastie. Práve nemožnosť definovať šťastie v zmysle univerzálne platného princípu bránila jeho integrovaniu do sféry morálneho. V *Kritike praktického rozumu*, v časti venovanej kritickému objasneniu analytiky čistého praktického rozumu, sa Kant doslova vyjadril, že "odlišenie princípu blaženosti od princípu mravnosti neznamená však ihneď *protikladnosť* obidvoch a čistý praktický rozum nechce, aby sme sa nárokov na blaženosť *vzdali*, ale iba, keď je reč o povinnosti, aby sme na ne vôbec nebrali *ohľad*" ([1], 112). Toto Kantovo stanovisko vyústilo do legalistického chápania samotnej morálky (kde dobré konanie súviselo výlučne s rešpektom k morálnemu zákonu), čo implikovalo nemožnosť simultánneho sledovania morálnej intencie a osobného šťastia.

Pokus utilitarizmu rehabilitovať šťastie jeho povýšením na jediné kritérium morálnosti činov (t. j. pokus posudzovať morálnu hodnotu činov na základe ich schopnosti vyprodukovať maximálne šťastie pre čo najväčší počet ľudí) podľa mienky Kantových nasledovníkov¹ diskvalifikoval sám seba tým, že pripúšťal obetovanie jednotlivca, ak to bolo v záujme všeobecného blaha. Tento prístup bol v principiálnom rozpore s kantovským presvedčením o jedinečnej a neredukovateľnej hodnote každej osobnosti, teda o nemožnosti použiť ju len ako prostriedok.

Pojem šťastia nenašiel priaznivú odozvu ani v existencialistickom exponovaní morálnej problematiky, keďže tu dominovalo presvedčenie, že ľudskú situáciu treba

¹ Kritiku tejto utilitaristickej idey nachádzame napr. u J. Rawlsa.

reflektovať skôr cez pojem tragického, a nie cez primát túžby po šťastí. Pripomeňme, že sartróvsky existencializmus tematizoval existenciu v zmysle nezrušiteľného záväzku individuálneho subjektu vytvárať sa až do najmenšieho detailu; zo slobody sebavytvárania a z moci "objavovania" hodnôt však paradoxne nerezultovala existenciálna radosť, ale naopak znepokojujúca opustenosť a úzkosť prameniaca z ontologického určenia slobody ako bremena (túto ideu vteliť Sartre do známej formulácie "odsúdenosti na slobodu"). Z existencialistickej perspektívy sa teda existencia javila ako ontologická skúsenosť úzkosti a ničoty, a nie pozitívnej životnej sily ako zdroja šťastia.

Trend znovuoživenia reflexie o šťastí v súčasnej filozofii možno teda vnímať ako kritickú reakciu buď na rozličné formy problematizácie tohto pojmu (či už v podobe radikálneho pesimizmu vnímajúceho šťastie ako utopický ideál, resp. psychologického redukcionizmu definujúceho šťastie ako afekt rezultujúci z uspokojenia pudov, príp. v podobe anarchisticko-nihilistickej exaltácie solitárnej radosti stimerovského typu, obhajujúcej egoizmus), alebo na dlhodobú elimináciu tejto problematiky z oblasti etiky.

Zmyslom myšlienkového úsilia sústredného na problematiku šťastia je teda vybudovať etiku, ktorá by zohľadňovala fakt, že túžba po šťastnom živote je ľudskou prioritou, a ktorá by všeobecnejšie vzala do úvahy, že morálka a ľudské túžby predstavujú afinity, ktoré nemožno eliminovať ani z poľa etickej reflexie, ani z reálneho života. V sledovaných koncepciách ide o to, prinavrátiť pojmu *šťastie* teoretickú legitimitu kryštalizačného jadra etiky: pochopiť ho ako základnú výstuž etiky, ako fundamentálny princíp, ktorého primát je zdôvodnený presvedčením, že šťastie je finalita, po ktorej ako ľudia nielen najviac túžime, ale ktorú aj skutočne objektívne sledujeme ako najbohatšie a najplnšie vyjadrenie našej existencie. Otázka, čo je etika, sa potom dá zodpovedať len v kontexte reflektovania tohto (život orientujúceho) cieľa, práve v ňom sa zároveň identifikuje kľúč k novému prístupu k životu.

Zmysel rehabilitácie pojmu šťastia v súčasnej etike sa pokúsime dešifrovať na základe analýzy reprezentatívnych (a u nás prakticky neznámych) etických koncepcií francúzskej proveniencie - etiky šťastia Roberta Misrahiho [2] a filozofie beznádeje a blaženosti André Comte-Sponvilla [3]. V tomto kontexte sa treba dotknúť aj etickej tradície, ktorou sa tento typ etickej reflexie nasycuje, a ukázať, ktoré idey z nej sa núkajú ako zdroj reinterpretácie a reintegrácie v rámci súčasného etického myslenia. V neposlednom rade považujeme za dôležité všimnúť si, že popri koncepciách, ktoré dnes otvorene nadväzujú na eudaimonistickú tradíciu, existujú prístupy, ktoré zabudnutý pojem šťastia ako zvrchovaného dobra znovuoživujú sprostredkovane cez tematizáciu jeho kontrapunktu - absolútneho zla. Za inštruktívny príklad tohto prístupu pokladáme filozofiu absolútneho zla Marcela Concha [4]. Toto navonok nesúrodé spoločenstvo filozofických koncepcií, ktoré sme si v tomto príspevku dovolili zastrešiť jednotnou témou, zjednocujú nielen príbuzné ideové zdroje, ale - ako ukážeme v závere - aj spoločné metodologické predpoklady.

* * *

Etika šťastia a radosti (Robert Misrahi). R. Misrahi (1926) pôsobil ako profesor filozofickej etiky na parížskej univerzite; zároveň je známy ako znalec Spinozu a znovuoobjaviteľ a obhajca produktívnosti spinozovských ideí pre súčasnú etiku. Jeho

zámerom je využiť spinozovskú inšpiráciu na rehabilitáciu etiky šťastia, ktorá by sa neodvolávala na transcendentný ideál či na hodnoty obrátené proti životu a ktorá by nehľadala dôvody pre morálnosť v príslube spásy na "onem svete", ale vychádzala by z reality životných podmienok *tu a teraz*. Dodajme, že tematizácia eschatologickej dimenzie sa vnucuje vtedy, keď reálny život nedokáže potrebu šťastia saturovať, keď z pohľadu individua šťastie predstavuje utopický ideál cudzí a vzdialený jeho prítomnej existencii, ktorá sama osebe je biedna a postrádajúca zmysel.

R. Misrahi na Spinozovom diele vyzdvihuje fakt, že na rozdiel od idealistických systémov Platóna a Kanta ponúka prístup k druhu dokonalosti. Totiž to, čo má spinozovský slobodný človek realizovať, je dokonalá, trvalá a zvrchovaná radosť, teda v skutočnosti absolútne. Podľa Misrahiho však Spinoza nesituuje ľudskú dokonalosť do noumenálneho a metafyzicky neprístupného sveta; neodvrháva realizáciu skutočnej radosti mimo nášho sveta a nepreneháva Bohu, ale človeku moc ustanoviť ľudskú dokonalosť. Pojem radosti je podľa Misrahiho v spinozovskej etickej vízii povýšený na *blaženosť* vo význame spôsobu sebasatisfakcie, totálneho súladu individua so sebou samým, a tento cieľ je človek schopný realizovať navzdory ťažkostiam ([5], 15). Možno to vyjadriť i tak, že človek má zabudnúť na transcendentno, má sa zbaviť predstavy všemocnosti neviditeľnej božskej ruky, pretože moc žiť a realizovať ľudskosť tým, čo je v každom jednotlivcovi najlepšie, je takpovediac v jeho exkluzívnej osobnej licencií. Zvrchované dobro je integrované do tohto sveta, je imanentné existencii *tu a teraz* a stesňuje to, po čom človek najviac túži, čo si najviac želá realizovať, a to *satisfakciu a radosť*, resp. potvrdenie *samotnej existencie v čine* ([5], 24). Pojmy túžby a radosti sa v Misrahiho reflexii zároveň transformujú na inštrumenty reinterpretácie Spinozovej filozofie v duchu existenciálnej etiky blaženosti.

Misrahi reprodukuje vo svojej etickej vízii presvedčenie, stojace v pozadí aristotelovsko-spinozovskej etickej tradície, v zmysle ktorého šťastie je jediným cieľom, ktorý sledujeme kvôli nemu samému, je teda jediným cieľom hodným toho, aby sme ho nasledovali ([2], 30). Ak teda hľadá niečo ako východiskový bod alebo prvopočiatok reflexie, ktorá by mala viesť k osnovaniu morálky na inom princípe, ako to bolo doteraz, nachádza ho v tom, čo je v našej skúsenosti prvotné a čo má existenciálny základ - a to je radosť z existencie ako spôsob prístupu k šťastiu. Analogicky ku Spinozovi identifikuje v túžbe po radosti dynamickú realitu, pôvodný pohyb smerujúci mimo seba k plnosti existencie; vidí v nej pôvodný fundament existencie aj myslenia, keďže "skutočný život" musí byť podľa neho definovaný cez istú modalitu radosti. Túto novú modalitu existencie nazýva *šťastím* ([2], 17)³ a ustanovuje ju ako východisko konštituovania novej etiky.

Logika Misrahiho úvah je približne takáto: V skúsenostnej rovine všetci pozorujeme alebo prežívame šťastie; šťastie je to, po čom najviac túžime, je to "totálna

³Šťastie tu nie je ekvivalentom radosti. Misrahi odlišuje radosť ako záležitosť okamžiku (ktorá sa vymyká konceptualizácii a reflexii) od šťastia ako "posledného cieľa" života, kvôli ktorému sa všetko deje, a ako základu všetkých morálnych hodnôt (ako také je vždy predmetom reflexie). Kým radosť je pohybom, šťastie je totalitou, je cieľom usmerňujúcim a zvyšnamňujúcim existenciu ([2], 26), odrážajúcim jej pozitívne momenty. Šťastie vo význame, aký mu prisudzuje R. Misrahi a po ňom aj A. Comte-Sponville, splýva s pojmom blaženosti.

požiadavka" ([2], 9), vzťahujúca sa na našu existenciu ako celok. Každý zvláštny cieľ a každá parciálna preferencia čerpajú svoj zmysel a svoju silu práve z väzby na túto najvyššiu hodnotu, šťastie je fundamentom a pôvodcom každej hodnoty a konečným determinantom každého zmyslu. Šťastie - ako "plnosť", resp. "radosť" z existencie - nie je teda neprístupným objektom, nie je cudzím a vzdialeným horizontom prítomnej existencie. Naopak, reálna skúsenosť so šťastím - aj keď vždy singulárna, individuálne jedinečná - je dostatočnou oporou presvedčenia, že existuje reálna možnosť prežívať to, čo sa nazýva šťastím, a že úsilie o šťastie ako finálny cieľ života je zmysluplné.

Túto víziu reality však treba podľa Misrahiho konceptuálne analyzovať a teoreticky zdôvodniť. Treba vysvetliť, prečo by sa kritérium etiky nemalo hľadať mimo rámca toho, čo predstavuje najvyššiu túžbu a potrebu človeka a čo je predmetom jeho prirodzeného úsilia. Totiž fakt, že máme so šťastím určitú životnú skúsenosť, nedokáže sám seba ospravedlniť, nemôže byť sám sebe normou. Treba objasniť dôvody, ktoré vedú k ospravedlneniu postulovania šťastia ako kryštalizačného jadra etiky adekvátnej z hľadiska našej doby, t. j. ako orientujúceho životného princípu. Inými slovami, aby sme pochopili, kým sme, treba vziať do úvahy celok aspektov etického vedomia vrátane túžby byť šťastný.

Hlavným predmetom Misrahiho etiky šťastia sú potom dve kľúčové otázky. Po prvé, či má pojem šťastia, označujúci istú skúsenosť, nejaký evidentný obsah a význam, či teda dokážeme dešifrovať, čo znamená "byť šťastný". A po druhé, za akých podmienok je šťastie prakticky realizovateľné.

Reinterpretácia pojmu šťastia implikuje v prvom rade požiadavku zbaviť tento pojem jeho redukcionistických konotácií. To predpokladá odmietnuť psychologizujúcu definíciu pojmu šťastia redukujúcu ho na stavy vedomia, pocity alebo na afektívne obsahy, pretože v takom prípade ide podľa Misrahiho o apriórne deskripcie situované v psychologickú perspektívu, ktoré nemôžu vypovedať o skúsenosti radosti obsiahnutej v pojme šťastia. Navyše, aj Misrahi si je vedomý Kantovej výhrady, že väzba na afektívnu definíciu šťastia vysúva do popredia jeho relatívny, subjektívny a napokon svojou podstatou nekomunikateľný charakter. Súhlasí s Kantom v tom, že obsahy takto (subjektívne) definovaného šťastia sú divergentné a nezdôvodniteľné, čo znemožňuje jeho reintegráciu do akejkoľvek koncepcie morálky. Odmieťa však kantovskú antinómiu zákona (ako dobra) a túžby (ako zla), pretože sa tu podľa neho stavia morálny charakter zákona do opozície voči "nemorálnemu" (morálne škodlivému) charakteru radosti. Prechod medzi nimi sa pokladá za priestupok, za zlo, zatiaľ čo poslušnosť zákonu za dobro. Morálka sa teda definuje ako poslušnosť zákonu, kým skúsenosť a princíp radosti podľa tejto optiky situujú individuum mimo jej dosahu: buď do sféry voči morálke neutrálnej, alebo do sféry zla a prekročenia tohto zákona ([2], 115). Navyiac, morálka založená na princípe transgresie (kde prechod od povinnosti k radosti sa pokladá za priestupok) znamená zablokovanie invencie v oblasti etiky, keďže za jediný možný zdroj inšpirácie činu sa považuje zákon ([2], 126).

Prioritným predmetom Misrahiho etickej koncepcie nie je šťastie ako také, ale vlastný obsah šťastia. Toto striktné vymedzenie predmetu etiky má nepochybne svoje dôvody v uvedomení si ambivalentnej povahy princípu šťastia: vôľa môže mať totiž na

zreteli blaženosť, aj keď jej vnútornou intenciou je konanie zla. Zlo teda nemusí byť vždy nepríjemné a naopak, dobro nemusí vždy pôsobiť radosť.³

Podľa Misrahiho - a to je jeho kľúčový príspevok k redefinícii pojmu šťastia, ktorá by mala byť odolná voči námietkam kantovského typu - pole delimitované pojmom šťastia nie je afektívnou subjektivitou. Jeho obsah nie je stelesnený v izolovanom afekte, ale je rozptýlený v celku individuálnej existencie ako jej *kvalitatívny obsah*. Tento obsah treba chápať ako *mysliteľný význam* a ako *reflexiu*, teda ako zmysel a myslenie zároveň ([2], 29). Inými slovami, v pojme šťastia sa odráža schopnosť myslieť život ako istý celok, a tak mu porozumieť (keďže šťastie bez jeho reflexívneho zdôvodnenia nie je ničím). Odzrkadľuje sa v ňom tendencia rozumom orientovanej existencie k vnútornej celistvosti, k zjednocovaniu partikulárnych životných cieľov a činov. Kvalitatívny obsah stelesnený v pojme šťastia sa týka individuality v jej psychickom i "praktickom" rozmere, vzťahuje sa na jej vnútornú i vonkajšiu stránku, zahŕňa celok existencie osobnosti v jej aspektoch prežívania i konania. Kým radosť je záležitosťou okamžiku, šťastie sa týka celej existencie. V tomto pojme nejde teda o deskripciu momentálnej radosti, ale o to, porozumieť životu ako celku (a to tak na úrovni významu, kvality, ako aj na úrovni určitého obsahu).

Táto explikácia pojmu šťastia signalizuje jeho väzbu na pojem aktivity, v zmysle ktorej šťastie nie je stav, ale čin, vzťahuje sa na celé pole aktivity (implikujúce subjekt, význam, obsah, vzťah). Ak je túžba po šťastí zdrojom aktivity človeka, orientujúcim jeho voľbu hodnôt, tak slobodná aktivita je na druhej strane podľa Misrahiho jednou z fundamentálnych podôb šťastia ako "najvyššieho cieľa a najbohatšieho významu činnosti" ([2], 29). Toto vymedzenie implikuje rekonštrukciu vzťahov subjektu k svetu, k sebe samému aj k druhým, pričom práve akcent na starosť o druhého má byť dominantný v úsilí o šťastie ako spoločné dielo.⁴

Na druhej strane vzniká otázka objektívnej realizácie túžby po šťastí. Misrahi vychádza z predpokladu, že šťastie nie je ničím mimo jeho objektívnej realizácie, to je však otázka presahujúca hranice etiky smerom k politike. Ak sa totiž šťastie týka existencie subjektu ako celku, treba ho skúmať aj v kontexte sociálnych vzťahov tohto subjektu, teda vo väzbe na určité štruktúry spoločenského života, na určité usporiadanie verejných inštitúcií, predstavujúce vonkajší rámec nášho konania. Misrahi si tu osvojil

³ Ph. Footová v štúdiu *Cnosť a šťastie* [6] uvádza kontrapríklad veliteľa jedného z hitlerovských táborov smrti, u ktorého zlo spôsobované druhým dokázalo vyvolať istý druh satisfakcie a urobiť jeho pôvodcu šťastným ([6], 134). Tento paradox je vysvetliteľný tým, že dvojznačnosť princípu šťastia poskytuje "jedinečný obsahový priestor pre najrozmanitejšie a najviac si odporujúce hodnoty ľudského správania" ([7], 118), čo vytvára tlak na skúmanie morálnej kvality správania. Inými slovami, treba rozlišovať medzi šťastím vyplývajúcim z odsúdeniahodného činu (v tom prípade je šťastie morálne bezcenné) a šťastím prameniacim z činu morálne hodnotného. To značí, že kritériom dobra nie je samotné šťastie, ale jeho *obsah* (ako na to vhodne poukazujú Hartmann, Footová i Misrahi).

⁴ Misrahi sa v tomto kontexte dištančuje od Sartrovej deskripcie vzťahu *ja-druhý* cez pojem konflikt. Argumentuje, že konflikt je len *jednou* z foriem interpersonálnych vzťahov; zmyslom etickej voľby osnovanej na princípe toho, po čom najviac túžime, je naopak definovať pozitívny vzťah k druhému, t. j. odhaliť vzťah s druhým ako *reciprocitu*, ktorej jadrom je ústup od seba a dar ([2], 245).

aristotelovskú ideu, v zmysle ktorej otázky Čo je šťastie?, Aké sú parametre šťastného života? možno zodpovedať len cez situovanosť individua v rámci určitého spoločenstva a spoločenského celku.

Otázka sledovania šťastia má potom podľa Misrahiho aj politické implikácie, týka sa totiž politickej spoločnosti, teda spôsobu, akým sa ľudia organizujú a formujú v sieti sociálnych vzťahov. Šťastie je teda rovnako problémom etickým, ako aj politickým. Podľa predstáv Misrahiho úlohou kritickej reflexie na tejto úrovni je vypracovanie globálnej doktríny budúcej spoločnosti, teda osnovanie politiky na etike, t. j. na filozofii šťastia. Etika má byť vyjadrením istej syntézy prežívania a inštitúcií ([2], 268). Nejde o to, aby sa sociálny eudaimonizmus redukoval na materiálnu politiku blahobytu, pretože rozvoj blahobytu spoločnosti nie je sebastačný. V eticko-politickej rovine, teda na úrovni sociálnej existencie individua v jeho vzťahu k inštitúciám, je podľa Misrahiho práve *kultúra* tou primárnou aktivitou, ktorá dokáže transfigurovať požiadavky materiálneho blahobytu na autentickú radosť. Predmetom kultúrnej aktivity však nemá byť priamo sociálna zmena, ale transformácia túžby, keďže práve uvedomelá túžba informovaná o svojej moci dokáže na seba prevziať riziko odhaliť sa v nových formách vyjadrenia, v nových sférach individuálnej a sociálnej aktivity ([2], 299). Na druhej strane treba presne definovať typ spoločnosti, ktorý dokáže garantovať podmienky pre šťastný život: podľa Misrahiho je ním demokracia, v rámci ktorej reciprocita a univerzalita práv a slobôd predstavujú nevyhnutné objektívne podmienky realizácie radosti a zmyslu existencie ako konštitutívnych zložiek šťastia.

Morálka blaženosti bez ilúzií (André Comte-Sponville). A. Comte-Sponville (1952), Misrahiho generačne mladší kolega, je pokračovateľom etickej línie charakterizovanej ideou ašpirácie na šťastný život. Jeho práca *Rozprava o beznádeji a blaženosti* (I. 1984, II. 1988) však ponúka odlišný uhol pohľadu na šťastie ako centrálny etický princíp. Podľa A. Comta-Sponvilla cesta k dosiahnutiu šťastia vedie cez procedúru oslobodenia etiky od ilúzií a falošnej nádeje. Koncept blaženosti sa v tejto etickej vízii formuje v zvláštnej symbióze s pojmom beznádeje. Nadväzuje pritom na prvky hlásané kynickou školou (najmä na postulát autarkie, rezignácie na fenomény zahmlievajúce ducha ako cesty k vnútornej slobode a šťastiu), na Epikurovu ideu múdrosti a na Spinozov postulát eliminácie ilúzií, v ktorých korenila viera v transcendentno a falošná nádej.

A. Comte-Sponville uvádza svoju rozpravu o blaženosti konštatovaním, že to, čo sa dnes javí ako čas beznádeje (vplyvom idey "smrti Boha", chradnutia cirkvi, konca ideológií), je v skutočnosti časom sklamaných nádejí. Každá nová nádej je tu preto, aby podopierala ne-realizáciu predchádzajúcej, a toto permanentné utiekanie sa k budúcnosti je jedinou vecou, ktorá nás v prítomnosti utešuje. Autor, idúc v stopách Pascala, argumentuje, že nikdy nežijeme svoj prítomný život, ale sa len nádejame, že budeme žiť. Nádej a sklamanie sú pritom produktom zlého života a nekonečne sa reprodujú ([3], 7).

Inými slovami, A. Comte-Sponville odmieta etickú víziu, v ktorej sme väzňami svojich snov o lepšej budúcnosti, kde sa nevieme vymaniť zo "zajtrajškov, ktoré spievajú" ([3], 15) a nedokážeme sa sústrediť na sledovanie dobra v prítomnom čase. Chce poukazať na to, že tzv. odsúvaním lepšieho života do budúcnosti strácame zo zreteľa

hodnotu reálneho života, ktorý žijeme dnes, *tu a teraz*, akoby ten bol menej dôležitý. Reflektuje aj negatívne historické fenomény zrodené z nádeje: nádej je ľahko zneužiteľným "ópiom", z nej vyrastá každý kult. Sľubované šťastie sa stáva iluzórnym a optimizmus inštrumentom ospravedlňujúcim tyranov.

Ak hľadanie zmyslu života nemá uviaznuť v sklamaníach a ak má byť etika kvintesenciou múdreho, rozvážneho prístupu k životu, treba sa podľa Comta-Sponvilla v prvom rade zbaviť falošných ilúzií, treba z nej vykoreniť nielen nátlak a výčitky (teda hrozbu pekla), ale aj nádej (prísľub raja). Budúcnosť možno totiž podľa neho žiť iba v prítomnosti, tu a teraz. Namiesto spásy mimo tohto sveta a mimo našej doby sa treba pokúsiť znovuobjaviť múdrosť beznádeje, zbavenú mystifikácií.

A. Comte-Sponville, originálne domýšľajúc spinozovskú inšpiráciu, tvrdí, že to, čo sa nazýva beznádej, nie je podľa neho ničím iným ako tým, čomu Spinoza dal meno *blaženosť* ([3], 28). Vyjadrené jasnejšie, etika blaženosti môže vyrásť len na beznádeji ako nulovom stupni nádeje. Beznádej je bodom, kde sa stáva možným obrat k blaženosti a blaženosť samotná je uskutočnením beznádeje. Beznádej je "slobodným priestorom, ktorý ju [blaženosť - D. S.] umožňuje a ktorý ona okupuje úplne celý" ([3], 29). Pritom obrat k blaženosti sa tu chápe v zhode s Epikurom i Spinozom ako efekt poznania (napr. v spinozovskom zmysle, kde poznanie príčiny smútku otvára cestu k šťastiu). Slovmi Comte-Sponvilla: "Múdroťou je nedúfať." ([3], 28)

Koncepcia etiky blaženosti teda vyrastá v tesnej väzbe na beznádej ako svoj konštitutívny prvok a východiskový bod skutočného šťastia. Beznádej sa nechápe negatívne ako stav smútku (keďže smútok by bol výrazom sklamaní z predchádzajúcej nádeje) ani ako niečo pôvodne dané: je neutrálnym bodom rezultujúcim z odmietnutia toho, čo bolo prvotné. Dištancovať sa od toho znamená, metaforicky vyjadrené, pustiť svetlo tam, kde dovtedy vládlo temno utkané zo závoja rozličných klamov a ilúzií. Beznádej znamená zostúpiť až na dno, aby sme sa mohli pozdvihnúť, je teda bodom obratu k blaženosti ([3], 29).

Autentické šťastie sa potom rodí tam, kde sa prekonala nádej a kde sa dosahuje najvyššia jasnosť mysle, kde sa beznádej prevracia na ataraxiu. Šťastie - podľa A. Comte-Sponvilla jediná vec, na ktorej záleží ([3], 51) - je pojmom zastrešujúcim ďalšie hodnoty ako múdrosť, vnútorná vyrovnanosť, duševný mier, jasnosť mysle. Etika teda nachádza skutočnú múdrosť v lone života zbaveného ilúzií a falošných nádejí alebo inak, etika šťastia je životom v pravde. Jeho základom je túžba, prirodzene daná každému človeku, a táto túžba znamená moc: moc konať, silu existovať ([3], 60).⁵

Etika ako tragická múdrosť: odpoveď na absolútne zlo (Marcel Conche). Koncepcia M. Conchea (1922) vybočuje z kontextu etík orientovaných na princíp šťastia, keďže sa vo svojom východisku zameriava na artikuláciu absolútneho zla.

⁵ Pre túto koncepciu je príznačná reinterpretácia pojmu túžby v spinozovskom zmysle, a nie vo význame, aký má napr. u Platóna alebo Sartra (kde je výrazom nedostatku, resp. ničoty). To znamená, že túžba je tu vždy prejavom aktivity, je pozitívnym potvrdením života. Na druhej strane túžba je ambivalentná: je to nielen moc, ale aj determinovanosť moci. Žitie je vždy sila, ale sila limitovaná; práve táto limitácia ponecháva priestor strate a smrti ako prirodzeným znakom konečnosti človeka.

S predchádzajúcimi koncepciami ju však spája nielen odmietnutie viazať zmysel existencie človeka na transcendentný ideál, na "vyššie hodnoty" mimo nášho časopriestorového sveta, ale aj snaha prinavrátiť filozofii relevanciu ako *láske k múdrosti*. V tomto kontexte sa dovoľáva tak kritického ducha nietzscheovstva, ako aj postulátu vychádzania z reality života.

M. Conche zakotvuje svoju etickú víziu v princípe reality.⁶ Vnesenie tohto princípu na pôdu etiky má svoj presný význam. Požiadavka zbaviť realitu závoja ilúzií a príkras, dovedená do dôsledkov, znamená v intenciách jeho úvah zostúpiť až na úroveň absolútneho zla, pretože práve existencia absolútneho zla ako výrazu rozvratu racionality a hodnôt pobáda klásť si otázku Čo je etika? Je etika výzvou na užívanie života prostredníctvom radosti, bez ohľadu na zväzujúce limity? Je apelom vyzývajúcim na poslušnosť, s nádejou na finálnu odmenu na onom svete? Aký typ etiky je adekvátny zoči-voči požiadavke čeliť zlu, ale bez nutnosti odvolávať sa na transcendentné hodnoty, na skrytý zmysel udalostí, na inštanciu mimo tohto sveta?

Reflexia M. Conchea sa odvíja od Dostojevského tézy: podľa nej každá teodícea musí byť posudzovaná z hľadiska jej schopnosti ospravedlniť utrpenie detí ([4], 25). M. Conche však túto tézu problematizuje svojím skeptickým postojom. Kladie otázku, či tento typ utrpenia nie je svojou povahou rezistentný voči akejkoľvek forme ospravedlnenia. Radikalizáciou tejto pochybnosti dospieva k presvedčeniu, ktoré sa stáva hlavným motívom jeho etiky: Vo svete existuje zlo v jeho absolútnej forme - a to v podobe utrpenia detí.

Privilegovanie utrpenia detí odôvodňuje autor jeho radikálnou diferenciou od utrpenia dospelých. Dospelý je podľa neho síce takisto konfrontovaný s krutosťou utrpenia, ale dokáže si udržať od svojho utrpenia odstup prostredníctvom variety možných postojov (od určitého druhu hrdinstva cez jeho trpezlivé znášanie až po opustenosť v beznádeji). Pokiaľ ide o utrpenie dieťaťa, absurdnosť tohto fenoménu spočíva v tom, že dieťa na rozdiel od dospelého nie je schopné vtláčať svojmu utrpeniu zmysel; je bezprostredne konfrontované s jeho čisto javovou stránkou. V človeku existuje "plameň", ktorý nijaká bolesť nemôže zasiahnuť a zásluhou ktorej aj najextrémnejšie utrpenie pre nás nadobúda zmysel - a to sloboda. Z pohľadu dieťaťa však neexistuje možnosť dať utrpeniu zmysel, pretože dieťa slobodou nedisponuje. Dieťa je bolesti naplno vystavené vo svojej bezbrannosti a závislosti. V tom je podľa M. Conchea jeho netolerovateľnosť a neospravedlniteľnosť.

Pre etiku vyplýva z tohto poznania viacero výsledkov. V konfrontácii s utrpením detí nemožno viac hľadať v realite racionalitu a nedá sa naďalej akceptovať optimistická etická vízia, ktorá tematizovala pokojné trvalé šťastie a rozum v stave jasnozrivosti a chladu. Tu má svoj základ Concheom postulovaný princíp reality: Etika sa musí zbaviť ilúzií a postaviť zoči-voči realite života, ktorému je inherentné absolútne zlo. Artikulácia

⁶Princíp reality - odvíjajúci sa od idey, že neexistuje nejaký "postranný svet", ktorým by bolo možné zdôvodniť našu fenomenalitu - nie je, ako upozorňuje francúzska autorka J. Russová, v etickej a axiologickej teórii obvyklý, aj keď má svojich predchodcov. V 19. storočí ho artikulovali najmä Nietzsche a Schopenhauer ([8], 29-30). V posledných desaťročiach sa reaktualizuje v koncepciách filozofov, ktorým záleží na jasnom, ilúziami neskalenom a neprikrášenom obraze reality, neskrývajúcom jej drsnú tvár.

fenoménu zla v jeho absolútnej podobe vyžaduje iný typ myslenia, iný spôsob uvažovania o realite, ako to bolo v prípade klasickej múdrosti neuznávajúcej tragično. Uchopíť zlo v jeho extrémnej podobe predpokladá koncipovať etiku za pomoci toho, čo Nietzsche a po ňom i samotný Conche nazval *tragická múdrosť* ([4], 147). "Tragická múdrosť spočíva teda v potvrdení bytia, to znamená života, a to, čo ju odlišuje, je fakt, že ide o *totálne* potvrdenie...." ([4], 150) Apolónovský mudrc, resp. askéta uchopovali človeka vždy len z nejakej stránky (napr. ako rozum bez vášni, vôľu bez túžby, dušu bez tela) a šťastie dosahovali za cenu tohto zmrzačenia, rozštiepenia človeka. Podľa M. Conchea však niet skutočného šťastia bez istého prekročenia limitov, bez istého opojenia ([4], 150).

Exponovaním zla v jeho hraničnej dimenzii ako kľúčového etického problému sa M. Conche rozchádza s východiskovými teoretickými postulátmi etík šťastia. Za prvoplánovou rovinou tejto koncepcie však presvitá skrytejšia intencija: a to nietzscheovská snaha *potvrdiť* život, ale bez toho, aby sme mu niečo odníмали, teda zámer chápať život ako korelát sveta so všetkými jeho stránkami, presnejšie ako korelát sveta, "ktorému sme neodobrali jeho negatívne aspekty" ([4], 150). Inými slovami, šťastie sa v tejto koncepcii neodmieta, no na druhej strane sa neartikuluje ako "samonosný" etický princíp, ale naopak ako pojem korelatívny s pojmom zla.

V tomto kontexte si treba všimnúť Concheov kritický postoj k pokusom vnímať fenomén šťastia v jeho jednote s bytím ako niečím trvalým, nemenným, čomu sa takpovediac amputovala dimenzia zmeny, diania.⁷ Francúzsky filozof odmieta metafyzický postup štiepenia reality, oddeľovania toho, čo je stále, od toho, čo sa mení. Taký rozkol v realite podľa neho vyúsťuje do projektovania a hypostazovania podoby sveta konformného subjektívnym želaniam: sveta bez bolesti, smrti, absurdna, resp. sveta šťastia zbaveného utrpenia. *Bytie* na jednej strane a *dianie, vývoj* na strane druhej sa tu racionalizujú odlišnými spôsobmi: absencia schopnosti žiť v zmene vyvoláva potrebu *viery* v bytie a tá nesie so sebou korelatívne *znehodnotenie* diania. Ak má šťastie garanciu len v jednote s bytím, tak potom z hľadiska Concheom kritizovaného typu myslenia sa zmena a šťastie navzájom vylučujú ([4], 151).

M. Conche, využívajúc nietzscheovskú argumentáciu, chce ukázať, že porozumieť súvislostiam života ako korelátu určitého sveta znamená "byť šťastný vo svete takom, aký je, *to znamená vo svete utrpenia*" ([4], 151). Preto označuje za fundamentálny omyl chápať šťastie ako absenciu utrpenia - svet a človeka s takými parametrami pokladá za fikcie. Jeho zámerom je nájsť vôľu žiť vo svete najextrémnejšieho zla, pre ktoré niet o-spravedlnenia, a dokázať nad ním triumfovať, a to bez nutnosti hľadať mimo nášho univerza inštanciu, ktorá by ospravedlnila našu fenomenalitu.⁸

⁷M. Conche v zhode s Nietzscheom objasňuje: "Radosť a celistvé potvrdenie nie sú teda možné, ak 'skutočný' svet je svetom platonizmu a klasickej metafyziky" ([4], 151), teda svetom ideálnych podstát stelesňujúcich pravé a dokonalé bytie v jeho nadradenosti reálnemu svetu s jeho nestálosťou a efemérnosťou.

⁸Fakt utrpenia detí - ako absolútne zlo - zakladá podľa M. Conchea "axiologický ateizmus" ([4], 39), kde pre filozofa situovaného mimo oblasť viery odpadá možnosť myslieť Boha ako absolútny rozum.

S vyššie analyzovanými etickými koncepciami spája M. Conchea spoločné presvedčenie, že miestom šťastia je myslenie, teda vnútorný diskurz subjektu so sebou samým o vlastnom živote a jeho zmysle ([4], 88). Nejde mu teda o inštrumentálne chápanie etiky, ale o zdôraznenie toho, že o tom, čo je dobré a čo zlé, resp. o pravde človeka a zmysle jeho života rozhoduje v konečnej inštancii samotný subjekt prostredníctvom dialógu so sebou samým.

Etika je potom v intenciách Concheových úvah akýmsi individuálnym výrazom schopnosti orientovať sa v premenlivom svete zbavenom rozumu, podstát, znamení a na základe konzultácie so sebou samým usmerniť svoj vlastný život tak, aby sa v ňom každý vedel nájsť. Možno to pochopiť i tak, že pozitívne potvrdenie života síce nestráca svoj význam, ale v konfrontácii s tragickou stránkou existencie - ktorú morálne hľadisko nedokázalo ospravedlniť⁹ - má miesto morálky oteraz zaujať etika s jej vždy partikulárnym prístupom k životu.

* * *

Na záver zhrňme spoločné metodologické predpoklady sledovaných etických koncepcii.

Fundamentálnym motívom tohto typu etickej reflexie je hľadanie dobra imanentného tomuto časopriestorovému svetu ako jedinému možnému univerzu. Namiesto kontraktu s absolútnom sľubujúcim spásu na onom svete, namiesto postulovania skrytého pozadia ako nositeľa zmyslu a hodnôt, namiesto a priori definovanej inštancie, vnucujúcej sa zvonku v podobe imperatívu poslušnosti, má byť východiskom etiky realita nášho univerza, zbavená ilúzií. Kým ešte Lévinas celkom antispinozovsky, to znamená nie v rámci totality bytia, ale v jeho transcendovaní, v metafyzickej exteriorite, odhaľuje pravdu medziľudských vzťahov, autori ako R. Misrahi, A. Comte-Sponville, M. Conche, C. Rosset a ďalší problematizujú túto cestu a uvažujú o výstuži etiky vnútri samotnej reality, znovuoživujú záujem o morálnu existenciu zakotvenú v teréne udalostí a konania "tu a teraz", zmierenú s realitou prítomného bytia.

Ďalšia metodologická požiadavka súvisí so znovupremyslením roly filozofie. Impulz na rehabilitáciu pojmu šťastia je totiž v sledovaných etických koncepciách sprevádzaný snahou znovuo obnoviť klasické chápanie filozofie ako *lásky k múdrosti*, teda reflexie subjektu zameranej na seba samého, na vlastný život a jeho zmysel.¹⁰ Tento pohyb subjektu k sebe, tento sústredený akcent na reflexívny rozhovor so sebou samým je bezpochyby reakciou na pociťovanú absenciu schopnosti filozofie byť takýmto perspektívnym médiom seba poznávania subjektu (ktoré by malo individuú umožniť porozumieť svojmu životu ako celku vrátane jeho smerovania a rozpoznania jeho "vyšších cieľov").

Na tomto základe sa etika koncipuje buď v spinozovskom duchu ako cesta k životnému šťastiu cez osobnú múdrosť (tu je jej cieľom umožniť subjektu nielen porozumieť vlastnému životu, ale ho aj uchovať a rozvinúť, to znamená znovuoobjaviť

⁹ V tomto zmysle legitimita každej morálky zlyháva tým, že nedokáže ospravedlniť utrpenie, zvlášť vo forme utrpenia detí.

¹⁰ M. Fürstová a J. Trinks vysvetľujú, že filozofia ako múdrosť "má na myslí analyzujúce, interpretujúce a poznávajúce zaoberanie sa filozofujúceho človeka sebou samým" ([9], 10).

v ňom fenomény radosti a túžby), alebo v nietzscheovskom duchu ako schopnosť žiť v nestabilnom svete, kde sa nemožno na nič spoľahnúť a s ničím počítať (ved' aj najvznešenejšie hodnoty miznú pod tlakom času), ale kde sa dá - vychádzajúc zo skúsenosti utrpenia a aplikujúc "tragickú múdrosť" - dospieť k novému šťastiu.

Idea múdrosti - akcentovaná R. Misrahim, A. Comte-Sponvillom aj M. Concheom - má v tejto etickej vízii svoj špecifický zmysel, chápe sa totiž ako modus bytia samotnej etiky, spôsob, akým sa etika realizuje. Múdrosť nespočíva v kumulovaní znalostí. Múdry je ten, kto sa dokáže zbaviť ilúzií zatemňujúcich jasný pohľad na realitu, kto sa vie oslobodiť od falošných nádejí odpútavajúcich ho od fakticity prítomnosti¹¹ a kto má schopnosť rozpoznať, čo je dobré a čo zlé aj tam, kde miznú garancie poskytujúce istotu, kde koexistuje poriadok s neporiadkom a kde absentuje väzba reálneho na rozumné.

Etiku v tomto význame - integrujúcu aspekt túžby s požiadavkou múdrosti - potom možno vnímať ako "umenie žiť", resp. (ak by sme to chceli vyjadriť aktuálnym jazykom) - ako *osobný* manuál na zmysluplný život.¹²

LITERATÚRA

- [1] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990.
- [2] MISRAHI, R.: *Traité du bonheur II. Éthique, politique et bonheur*. Paris 1983.
- [3] COMTE-SPONVILLE, A.: *Le mythe d'Icare. Traité du désespoir et de la béatitude*. I. Paris 1988.
- [4] CONCHE, M.: *Orientation philosophique*. Paris 1974.
- [5] MISRAHI, R.: *Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie*. Paris 1992.
- [6] FOOT, PH.: "La vertu et le bonheur." In: CANTO-SPERBER, M.: *La philosophie morale britannique*. Paris 1994.
- [7] HARTMANN, N.: *Struktura etického fenoménu*. Praha 2002.
- [8] RUSS, J.: *La pensée éthique contemporaine*. Paris 1994.
- [9] FÜRSTOVÁ, M. - TRINKS, J.: *Filozofia*. Bratislava 1994.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6118/03.

PhDr. Dagmar Smreková, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR

¹¹ "... múdry nepotrebuje viac dúfať: prítomnosť mu stačí." ([3], 16)

¹² Prirodzene, výrazom manuál nechceme navodzovať predstavu, že by etika mala dávať repty na šťastný život (analogické univerzalizite noriem vnucovaných imperatívnu morálkou), príp. poskytovať výchovné lekcie. R. Misrahi sa od podobného chápania etiky dôsledne dištancoval, argumentujúc, že šťastie nie je správaním, ktoré by mohlo byť reglementované, resp. mechanicky vyprodukované zvonka. Teoretická rozprava o šťastí však môže podľa neho poskytnúť *nepriame* prostriedky na realizáciu šťastného života; presnejšie, môže byť médiom konštrukcie vedomia, ktoré bude schopné vytvoriť si svoje "šťastie", resp. angažovať sa v smere, o ktorom tuší, že by mohol viesť k vytúženému cieľu. ([2], 25)