

TÉMA ŠŤASTIA V MORÁLNEJ FILOZOFII

MILAN FULA, Detašované pracovisko Katedry filozofie RKCMBF UK, Žilina

FULA, M.: The Problem of Happiness in Moral Philosophy
FILOZOFIA 59, 2004, No 2, p. 110

The paper outlines Aristotelian and Aquinian eudaimonistic conception of happiness and its criticism in modern ethics in the context of the rehabilitation of this concept in contemporary moral philosophy. On the background of the modern discussion it presents the objectivist theory of happiness in the frame of Neoaristotelian ethics of virtues. In its description the author introduces the inclusive concept of happiness. He defines the true happiness as an optimal relationship between the subject and the world, making a difference between an apparent and a true happiness and stressing the function of practical reason in reaching the latter. The principle of the true happiness is true love, which is made possible by the moral virtues considered as good dispositions, supporting the operative human skills. The ideal of happiness works as an regulative idea, which directs the human behavior and gives it its meaning.

Skúsenosť potvrdzuje, že tak šťastie, ako aj cnosť majú nesmiernu dôležitosť v ľudskom živote. "Sme schopní byť šťastní a schopní byť poľutovaniahodní, a tento fakt nie je pre morálnosť bezvýznamný, ale centrálny." ([18], 15) Preto neprekvapuje, že v posledných desaťročiach došlo k znovuoživeniu reflexie o šťastí vo filozofii i teológii. Filozofické diskusie charakterizuje nielen rozličnosť škôl, ale aj kritická konfrontácia s klasickým filozofickým myslením. Okrem nebyvalého záujmu o predstaviteľov dvoch typických koncepcií šťastia, Aristotela a J. Stuarta Milla, sa teoretická pozornosť venuje Sokratovi, Ěpikurovi, Auguštínovi, Tomášovi Akvinskému, Kantovi a Nietzschemu.

V kontexte obnoveného etického záujmu o šťastie, u nás nedostatočne reflektovaného,¹ sa umiestňuje aj naša štúdia. Vo svetle nových rozlišovaní v nadväznosti na morálnu perspektívu Aristotela a jeho autentického pokračovateľa Tomáša Akvinského ([17], 180) chce osvetliť povahu šťastia a jeho vzťah s cnosťami. Nazdávame sa totiž, že obe otázky je možné vypracovať najprimeranejšie v rámci aristotelovsko-tomistickej etickej tradície.

1. Problematickosť diskurzu o šťastí. Každý diskurz o šťastí naráža na množstvo ťažkostí. Napriek tomu, že v centre pozornosti každého človeka je šťastie, teda to, čo každý chce, väčšine nie je jasné, v čom spočíva ([22], 7). V odpovedi na otázku, čo je šťastie, aká je jeho podstata, sú masa i mudrci v ťažkostiach a nezhodnú sa vo vyjadrení ([3], I,2,1095a). Skutočnosť opísaná termínom šťastie je tak komplexná, že sú potrebné viaceré termíny na jej opis, ktoré sú zvyčajne nepreložiteľné z jedného jazyka do druhého: naplnenie, kvalita života, blaho alebo rozkvet osoby, sebarealizácia, úspešný

¹ O prvé priblíženie rehabilitácie pojmu šťastia v etických koncepciách niektorých francúzskych autorov sa pokúsili D. Smreková a Z. Palovičová: ([23], 124 - 140).

a vydarený život, *épanouissement, felicit, Erfüllung, Wohlbefinden, fulfilment, flourishing, wellbeing*. Aj samotný termín *šťastie* je poznačený sémantickou viacznačnosťou, ako na to poukázal Tatariewicz vo svojej štúdií *O šťastí* ([24], 1 - 36), kde rozlišuje štyri základné pojmy: 1. šťastie ako nesmierne osudovo priaznivá skúsenosť; 2. šťastie ako stav spokojnosti s vlastným životom chápaným ako celok; 3. šťastie ako úspech, dobrý osud, šťastena; 4. šťastie ako eudaimonia čiže ako vlastnenie najväčšieho dobra prístupného človeku.

Nazdávame sa, že rozlišovanie medzi druhým a štvrtým pojmom šťastia, ktoré E. Telferová [25] systematicky rozvinula s označením dvojčlena *happiness* (= hedonické šťastie) a *eudaimonia*, je základné a má veľký význam nielen z historického hľadiska, ale aj pre vypracovanie adekvátnej teórie šťastia. Práve presadenie sa moderného pojmu hedonického šťastia viedlo k zanedbaniu stáročnej tradície filozofie ako vedy o šťastí. Preto najprv v krátkosti predstavíme eudaimonistickú koncepciu šťastia u Aristotela, rozvinutú Tomášom Akvinským, i jej kritické hodnotenie v modernej etike. Zúžitkujúc modernú diskusiu následne rozvedieme náčrt teórie šťastia v rámci neoaristotelovskej etiky cností, keďže *eudaimonia* nemôže byť upresnená bez odvolania sa na cnosti ([2], 71, 88).

2. Koncepcia šťastia u Aristotela a Tomáša. Aristotela možno považovať za najvýznamnejšieho (antického) predstaviteľa teórie o šťastí.² Otázkou o šťastí umiestnil do rámca ľudskej činnosti videnej z vnútra konajúceho subjektu. Podľa neho každou činnosťou sme vždy zameraní na dobro, ktoré chceme uskutočniť.³ Spomedzi všetkých dobier je najdôležitejšie realizovať dobro, ktoré dá zmysel ľudskej existencie ako takej. Každý človek totiž chce, aby sa jeho život vydaril *ako celok*.⁴ Šťastie (*eudaimonia*) ([3], I, 1 - 2, 4 - 5, 7 - 12)⁵ je teda konečný cieľ konania, dokonalé a sebestačné dobro, ktorého dosiahnutie "samo o sebe urobí život žiaducim bez toho, aby mu niečo chýbalo" ([3], I, 7, 1097b). Podľa Aristotelovej koncepcie šťastie nie je stav vedomia alebo možnosť tešiť sa z pôžitkov, nie je ani dôsledkom činnosti, ani súladom činnosti s vonkajším normatívnym kritériom. Šťastie je intímnou podstatou šťastného života, ktorý je koncipovaný ako vlastnenie ľudskeho dobra, ako dokonalá, neprerušená a sebestačná činnosť v hraniciach možného ([16], 163).

²Opísal ju v prvej knihe a v posledných kapitolách desiatej knihy *Nikomachovej etiky*. Súčasne diskusie o Aristotelovom chápaní šťastia zhŕňa dielo Kennyho [11] i Annasovej [2].

³Na rozdiel od Aristotela Kant vo svojej *Logike* tvrdil, že vlastná otázka etiky znie: "Čo mám robiť?" ([10], 25) Táto otázka nejde však dosť ďaleko; nie je prvou otázkou. Pred otázkou povinnosti je otázka *dobra*. Dobro nie je dobré, pretože sa "musí robiť". Pravdou je opak: veď povinnosť potrebuje svoje zdôvodnenie, svoj základ. Dobro je to, k čomu treba rozumne ašpirovať.

⁴Termín "vydarený život" namiesto "šťastný život" začal používať ako prvý R. Spaemann ([22], 24).

⁵"Eudaimonia" doslova znamená byť pod ochranou dobrého (*eu*) démona (*daemon*). Tento termín, ktorý Spaemann ([22], 8) považuje "za takmer mýtický výraz", býva zvyčajne prekladaný slovom "blaženosť". V súlade so známym filozofickým slovníkom A. Lalanda [14] uprednostňujeme termín *šťastie*, ktorým budeme rozumieť maximálny (vždy čiastočný) stupeň pozemskej realizácie človeka, kým termín *blaženosť* vzťahujeme na eschatologickú plnosť šťastia.

Obsah šťastia stanovuje Aristoteles ako "činnosť duše v zhode s cnosťou a v prípade, že je cností viac, tak v zhode s najvznešenejšou a najdokonalejšou cnosťou" ([3], I, 6, 1098a). Aristoteles ukazuje, že najlepšou a najdokonalejšou ľudskou cnosťou je cnosť najušľachtilejšej časti človeka, rozumu - cnosť múdrosti (*sofia*). Dokonalé šťastie teda spočíva v osvedčovaní tejto cnosti, totiž v rozjímavej činnosti ([3], X, 7, 1177a). Kontemplácia pravdy, *theoria*, je žiaduca sama osebe, zahŕňa v sebe svoju realizáciu.

Druhou činnosťou, v ktorej môžeme podľa Aristotela dosiahnuť šťastie, je dobrý život, praktizovanie morálnych cností. Aj morálne cnosti, ktoré sa realizujú v spolunažívaní (*polis*), sú činnosti vykonávané pod vedením rozumu. Z toho Aristoteles vyvodzuje: "Až na druhom mieste je život podľa ostatných cností." ([3], X, 8, 1178a) Ide o šťastie praktického života (*bios praktikos*), charakterizované usmernenou mnohosťou činností pod vedením rozumu. Život osvedčovania mravných cností je šťastím v sekundárnom zmysle.

Aristotelova teória o *dvojitom šťastí (duplex felicitas)* - ako bola neskôr nazvaná - je určitým spôsobom neuspokojivá a poznačená hlbokou dvojnásobnosťou. Aristotelovo šťastie je veľmi neisté a krehké. Šťastie *prvej kategórie* by bol život filozofa, pričom vieme dobre, že málokomu priazeň osudu (*tyché*) umožní venovať sa kontemplácii pravdy, a aj filozofi sú zaťažení mnohými životnými starosťami. Kým šťastie teoretického života (*bios theoretikos*) sa javí viac božské ako ľudské, normálnym, ľudsky možným šťastím je cnostný život ([21], 57). Napriek tomu pravdivosť Aristotelovho tvrdenia o šťastí zostáva nedotknutá: "Pokiaľ je možné, človek sa má snažiť, aby sa stal nesmrteľným, a robiť všetko, aby žil v zhode s tým, čo je v ňom najvyššie... a hodnotou oveľa nad všetkým vyniká." ([3], X, 7, 1177b) Práve intelekt (*nús*), ktorý otvára rozmery pravdy, dobra, absolútneho, nepodmieneného, je najbožskejšia a najlepšia vec v nás a my máme smerovať k tomu najlepšiemu ([22], 76).

Na Aristotelovu náuku o šťastí nadviazal Tomáš Akvinský, ktorý ju doplnil, a tým teologicky relativizoval a filozoficky ohraničil svojou náukou o blaženosti. Podľa neho "posledná a dokonalá blaženosť, ktorá nás očakáva v budúcom živote, spočíva úplne v kontemplácii. Naproti tomu nedokonalá blaženosť, ktorú je možné mať v prítomnosti, pozostáva predovšetkým a principiálne v kontemplácii. Druhotným spôsobom však spočíva aj v činnostiach praktického rozumu, ktorý usmerňuje činnosti a ľudské vášne, ako hovorí Aristoteles v desiatej knihe *Nikomachovej etiky*." ([26], I - II, q.3, a. 5) Šťastie teoretického života, ktoré Aristoteles chápal ako šťastie vnútrosvetskej filozofickej teórie, T. Akvinský vzťahoval na večný život a chápe ho ako definitívny mimosvetský cieľ. Preto rozlišuje *dokonalú* blaženosť (*beatitudo ultima et perfecta*), videnie Boha v budúcom živote (*visio beatifica divinae*) a *nedokonalú* blaženosť (*beatitudo imperfecta*), blaženosť pozemského života, v ktorej sú dve štádiá: kontemplácia (*vita contemplativa*) a praktický činný život (*vita activa*) v zhode s rozumnosťou, ktorá riadi všetky mravné cnosti.

Hoci sa môže zdať protirečením hovoriť o "nedokonej blaženosti", v rámci celkovej Tomášovej teologickej perspektívy to nie je problém. Keďže pozemská blaženosť je len nedokonalá, predstavuje štádium, ktoré smeruje k dokonej blaženosti v budúcom živote. Teda nedokonalá blaženosť sama osebe nejestvuje a budúca dokonalá blaženosť je už prítomná v nádeji. Avšak pre tých, ktorí nepripúšťajú perspektívu dokonej

blaženosti (ako Aristoteles), stále existuje motív, aby sa toto nedokonalé štádium volalo "blaženosťou", lebo tento termín označuje práve to, na čo môžeme rozumne aspirovať ako na cieľ samotný osebe. Je rozumné obmedziť sa na *étos* ľudských podmienok ako odpoveď na túžbu človeka po šťastí. Pre teistu "žiť podľa toho, čo je najlepšie v nás", sa stane prípravou a podmienkou toho, čo očakáva ([21], 66).⁶

3. Problémy eudaimonizmu podľa modernej etiky. Termín "moderná etika" nechápeme v prísne historiografickom zmysle, ale v špekulatívnom význame pochopiteľnom v kontexte diskusií posledných desaťročí v angloamerickej a nemeckej jazykovej oblasti (G. E. M. Ascombová, I. Murdoch, Ph. Footová, A. MacIntyre, S. Hauerwas, G. H. von Wright, J. Endres, W. K. Frankena, M. Baron, A. Kenny atď.).⁷ Celá tradícia modernej etiky, predovšetkým Kantova etika povinnosti, etika utilitarizmu i deontologické etiky a etika spravodlivosti, sú etikami "tretej osoby" alebo etikami (neutrálneho) pozorovateľa, zákonodarcu, ktorý kritizuje a hodnotí vykonanú činnosť iného. Z tohto dôvodu sa v modernej etike nekladie problém šťastného života, pretože šťastný život je problémom konajúceho subjektu ako takého, ktorého usudzovanie je praktické, nakoľko je súčasťou žiaduceho cieľa.

Perspektívu modernej etiky posilňuje aj pluralizmus súčasnej spoločnosti, keďže v nej koexistujú veľmi odlišné koncepcie šťastného života. Vďaka ideológii liberalizmu prevažuje subjektivistická koncepcia šťastia, ktorá chápe šťastie ako zmyslovú skúsenosť "cítiť sa šťastne". Podľa Bienu práve hedonistický a subjektivistický pojem šťastia, vytvorený v čase osvietenstva, viedol modernú filozofickú reflexiu k zanedbaniu témy šťastia a cnosti, resp. k nemožnosti stanoviť vnútorný vzťah medzi (hedonistickým) šťastím a morálnosťou, medzi šťastným životom a cnostným životom ([4], XIV).

Výrečným príkladom je Kantova etika.⁸ Kant pod šťastím rozumie podmienku, ktorá "nie je ideálom rozumu, ale obrazotvornosťou založenej na empirických motívoch". Na druhej strane hovorí o "tendencii k šťastiu" ako "prirodzenej nutnosti" každej rozumnej bytosti ([9], A45 - 47). Podľa Kanta je však aspirácia človeka na šťastie prázdna a nebezpečná formula, lebo zatemňuje a odvádza pohľad od toho, čo sa musí robiť ([21], 48). Morálnosť a šťastie vníma ako dve heterogénne skutočnosti, preto dobro a zlo musia byť definované prostredníctvom zákona rozumu proti inklinácii ku šťastiu (alebo aspoň nezávisle od nej). Napriek tomu existenciu konečnej syntézy medzi

⁶Nesúhlasíme s (apriórny?) tvrdením, 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" ([23], 126). Ľudská skúsenosť i etická reflexia autorov rozvíjajúcich aristotelovsko-tomistickú tradíciu (napr. M. Rhonheimer, A. Kenny, J. Finnis, G. Abb, A. R. Luño) potvrdzuje, že práve reálne prežívané šťastie tu a teraz nastoľuje otázku tematizácie šťastia presahujúceho kontingentný horizont.

⁷Tento termín sa vzťahuje na schému myslenia, ktorá je podkladom veľkej časti teórií vypracovaných v posledných storočiach, podľa ktorých etika má riešiť dva základné problémy: určiť, ktorá je správna alebo spravodlivá činnosť a ktoré normy alebo pravidlá ju riadia, a na druhom mieste zdôvodniť tieto normy, pravidlá a povinnosť ich poslúchať ([1], 80).

⁸Kantovou kritikou eudaimonizmu sa podrobnejšie zaoberali Irwin ([8], 63 - 101) i Rhonheimer ([21], 47 - 49, 79 - 80).

morálnosťou a šťastím chápe Kant ako racionálnu a objektívnu nutnosť, na základe ktorej postuluje existenciu Boha odmeňovateľa a nesmrteľnosť duše.

Aj keď Kant svojou kritikou teórie šťastia mylne oddeľuje dobro od bytia a obviňuje z hedonizmu každý možný pojem šťastia, naznačil tri dôležité problémy, na ktoré odpovieme, inšpirujúc sa argumentáciou Luña ([16], 171 - 175). Prvý sa týka *neurčitosti* pojmu šťastného života, a preto nemôže tvoriť vzťažný bod morálky, ktorá chce uniknúť relativizmu. Ako hovorí Tugendhat, v klasickej teórii šťastia "nejestvujú objektívne, univerzálne platné pravidlá správania na dosiahnutie šťastia", lebo "o pravom šťastí môže rozhodnúť len samotné šťastie" ([27], 32 - 33). Ide o neodškriepiteľný fakt, že šťastný život je spočiatku nedeterminovaný a že určenie jeho obsahu je vynikajúci morálny úkon. Podľa Tugendhatovej interpretácie tejto Kantovej tézy o určenie konkrétnej podstaty šťastia sa možno usilovať predovšetkým z objektívnej perspektívy, teda na základe koncepcie osoby a jej dokonalého dobra ([27], 31 - 34). Podľa Kanta to však nie je možné, lebo pre etiku je pojem dokonalosti prázdny a neurčitý: na jeho základe možno vypracovať len uvažovanie v kruhu, ktoré uvádza do teoretického obrazu človeka to, čo sa predpokladá v prakticko-normatívnom zmysle.

Tento Kantov argument sa obracia proti Wolfovmu racionalizmu a jeho abstraktnej idei dokonalosti, ktorá ťažko môže predstavovať praktické pravidlo. Zároveň nemožno od pojmu šťastia vyžadovať funkciu, ktorá mu nepatrí. Idea šťastného života vzniká ako podmienka inteligibilnosti ľudského konania na rovine finality, a nie ako odpoveď na problém bezprostredného pravidla tohto konania. Netvrdí sa, že túžba po dobrom a šťastnom živote je morálne pravidlo, ale že život a morálne pravidlo musia byť vo vzťahu k najvyššiemu dobru. Z toho potom nepramení antinómia medzi morálnou činnosťou, regulovanou správnym rozumom, a morálnou činnosťou, ktorá nachádza svoj najvyšší cieľ v kontemplatívnej činnosti rozumu. Kontemplatívne šťastie predpokladá cnostný život a podstata cnostného života je v tom, aby bol regulovaný správnym rozumom ([15], 330). Treba totiž rozlišovať a klásť do vzájomného vzťahu cieľ chcenia a pravidlo chcenia. Sprostredkovanie medzi obidvomi rovinami realizujú cnosti, ktoré majú intencionálny aspekt (stabilnú túžbu cnostného cieľa - morálne cnosti) a normatívny aspekt (intelektuálno-morálna cnosť rozumnosti (*phronesis/prudentia*)). Určenie podstaty šťastia zo subjektívnej perspektívy, spočívajúce v definovaní konkrétneho zmyslového stavu ako pravého šťastia, podľa Kanta neponúka lepšie možnosti. Veď na základe pôžitku nemožno vysloviť úsudky o jeho hodnote, rozlišujúc medzi pravými/vznešenými pôžitkami a klamlivými/degradujúcimi pôžitkami. Na dosiahnutie šťastia nejestvujú univerzálne platné pravidlá správania: nie je možné všeobecne určiť, ktoré činnosti sú dobré pre mňa. Šťastie ako pôžitok/slasť nemá inú mieru ako samotný pôžitok a táto miera je empirická a posteriórna.

Spomenutá kritika sa netýka klasickej interpretácie šťastia, ktorá nepovažuje šťastie len za pôžitok, hoci aj ten je aspektom šťastia. Pôžitok nikdy nemôže byť určujúcim dôvodom rozumného a oblažujúceho konania: ľudia, ktorí sa "domnievajú, že dobro a šťastie spočíva v rozkoši", "sa javia úplne otrocky, lebo si volia život dobytky" ([3], I, 2, 1095b). Uspokojujú sa totiž so zmyslovosťou, ktorú majú spoločnú so zvieratmi, a nestarajú sa o im špecifický rozum, ktorým sa podobajú bohom.

Druhý, Kantom naznačený problém spočíva v tom, že vzťahovanie morálnej činnosti na šťastie by človeka viedlo k súhlasu s dobrom, nakoľko je "prostriedkom na", a nie nakoľko je dobré. Išlo by o inštrumentálne chápanie etiky. Okrem toho by sa etické požiadavky podriadovali subjektívnej podmienke: Ak chceš dosiahnuť šťastie, správaj sa morálne. Námietka vyplýva z nepresného pojmu šťastia. Šťastie je dobrý a vydarený život, a nie vonkajší cieľ alebo mimo-etický výsledok. Ide o život, ktorý je hoden, aby bol chcený preto, čím je v sebe samom. Z tohto dôvodu ho môžeme a musíme považovať za povinný cieľ ([22], 24).

Na tretí problém energicky poukazuje nielen Kant, ale aj M. Scheler. Tvrdia, že túžba po šťastí ohrozuje, ba až ničí každú "morálnosť" chápanú ako čistota motívov, ktoré sú rozhodujúce pre konkrétnu činnosť. Eudaimonizmus by viedol k voľbe akejkoľvek činnosti, ktorou sa môžeme stať šťastnými. Objektívny základ morálnej hodnoty by spočíval v subjektívnej odozve vlastneného dobra pozdvihnutej na absolútnu hodnotu: tým by bol morálny život znehodnotený (duchovnou) *sebaláskou* (pôžitkom z dobrého svedomia, radosťou z eupraxie vyhľadávanej pre ňu samu) ([9], A46).

Je zrejmé, že v praxi je duchovná sebaláska vždy možným nebezpečím. Avšak pojem dobrého a šťastného života nepredstavuje kanonizáciu sebalásky, pretože spočíva v dokonalej kontemplatívnej a morálnej činnosti ducha, ktorá má ako každá dokonalá činnosť pozitívnu odozvu v subjekte. Ako hovorí Aristoteles, pre cnostného človeka je "cnostné konanie slastné samé osebe. Ale tiež dobré a krásne, a obidvoje v najväčšej miere [...]. Jeho život teda vôbec nepotrebuje slasť ako nejaký ozdobný prívěsok, ale má slasť v sebe." ([3], I, 9,1099a) Takáto subjektívna odozva je dôsledkom dokonalého vlastnenia dobra, ale nie je hľadaným a vlastneným dobrom ([15], 312 - 316). Zanedbanie tohto jemného, ale dôležitého rozlišovania vedie ku Kantovmu názoru, že psychologický konflikt medzi hodnotou a afektívnosťou je konštitutívnym prvkom odhaľujúcim dobrú činnosť. Hoci k nemu môže niekedy dôjsť, uvedený konflikt nie je vlastný cnosti a v tomto zmysle je pravda, že ten, kto koná na základe povinnosti (kvôli vnútornému tlaku morálnej povahy), nie je ešte dokonale cnostný: byť neustále nútený konať to, čo nechcem, a vynechať to, po čom túžim, zahŕňa vnútorný rozpor, ktorý je nekompatibilný s pojmom cnosti.

4. Inkluzívna koncepcia šťastia. Odlišnosť diskurzov o šťastí v klasickej i modernej etike je odrazom komplexnosti skutočnosti, ktorú opisuje. Preto najprimeranejší pojem šťastia musí byť inkluzívny, musí zahŕňať a zdôvodniť odlišné významy termínu i odlišné skutočnosti, ktoré prispievajú k integrácii šťastia.

Keďže šťastie je konečný cieľ praxe, prax musí spočívať v určitej korešpondencii medzi subjektom, jeho morálnym životom, jeho skúsenosťami na jednej strane a svetom, jeho dobrami, stavom jeho vecí na druhej strane. Uvedená korešpondencia bola zrejmä aj v Aristotelovej a Kantovej koncepcii šťastia, ktoré dominujú v dejinách filozofického myslenia. Aristoteles si bol vedomý, že šťastie nemôže pozostávať len z (rozumovej) činnosti subjektu: "Zároveň je zjavné, že [šťastie] potrebuje tiež vonkajšie dobré" ([3], I, 9,1099a), ako sú zdravie, blahobyť, priatelia, vydarené deti, štruktúry spoločenského života. Prítomnosťou sveta je poznačená aj Kantova definícia: "Šťastie je stav rozumnej bytosti vo svete, ktorej sa v celej jej existencii všetko darí podľa jej priani a vôle." ([9],

A 224) V tomto súvisi navrhol Krämer najinkluzívnejší pojem šťastia: Dobrý život sa "podstatne realizuje vo vzťahu medzi človekom a tým, čo je pred ním" ([13], 80). Šťastie teda pozostáva z optimálneho vzťahu alebo prispôsobenia medzi subjektom a svetom. Pre subjekt ide o vhodnosť/primeranosť vo funkcii možností vzťahu so svetom, ktoré mu ponúka jeho prirodzenosť, a pre svet, veci, infrahumánne bytosti a osoby ide o vhodnosť vo funkcii disponibility, ktoré svet môže ponúknuť podľa prirodzenosti skutočností, ktoré ho tvoria. Vzťah vhodnosti, spoznaný a chcený subjektom, sprevádza uňho emotívna reakcia uspokojenia, ktorá predstavuje subjektívny aspekt šťastia (hedonické šťastie). Vzťah vhodnosti však neznamená absolútnu maximalizáciu každého možného uspokojenia pre človeka. Šťastná vhodnosť alebo prispôsobenie si vyžaduje proporciu, mieru medzi možnosťami subjektu a disponibilitou sveta. Práve to je príspevok praktického rozumu, ktorý v každej životnej situácii spĺňa regulujúcu funkciu a je kritériom miery.⁹

Šťastie nemôže byť záležitosťou izolovaného a sebestačného jedinca, keďže človek je spoločenskou a dialogickou bytosťou: prežíva vzťah s prírodou, s ľudským ty a s transcendentným Ty. Dobrý život teda musí zahŕňať určitý postoj človeka voči svetu a základnú situáciu človeka vo svete dohier a v sociálnom svete. Preto vzťah medzi subjektom a svetom nadobúda štyri základné formy, Krämerom nazvané kategórie šťastia ([13], 86 - 94) *priaznivý osud (eutychia)*: ide o nečakané, náhodné, dlho očakávané, ktoré vzbudzuje pocit, že som predmetom priazne, milosti, prijatia, a teda vedie k vďačnosti. Kategóriu "šťastného osudu" nemožno nahradiť autarkiou alebo plánovaným šťastím, je nezávislá od vôle človeka a je predpokladom ďalších troch: *disponibilita*: dobrý život sa opiera o vedomie použiteľnosti sveta a o možnosti prirodzenosti samotného človeka. Svet so svojimi dobrami umožňuje subjektu uskutočniť jeho potenciálnosti; *dobré konanie (eupraxia)* subjektu: je uskutočnením potenciálnosti subjektu a relatívnej disponibility sveta. K uvedenému uskutočneniu dochádza činnosťou existenciálneho typu (uskutočnenia vôle: úmysly, rozhodnutia) a skúsenostného typu (vykonanie rozhodnutí prostredníctvom výkonných schopností). V konštituovaní šťastia je nutnou kategóriou; *dobrá vôľa (eudokia)* osôb: keďže vo svete, s ktorým sa usiluje byť subjekt v optimálnom vzťahu, zaberajú osoby a ešte viac Boh, chápaný ako transcendentný a stvoriteľský princíp, hlavné miesto, nemôžeme vylúčiť ani *eudokiu* iných osôb a Boha voči subjektu. Šťastie je teda vytvárané nielen eupraxiou subjektu, ale aj dobroprajnými úkonmi osôb a Boha voči nemu a jeho schopnosťou prijať tento dar ([1], 38). Naznačil to aj Aristoteles: "Ak teda jestvuje niečo iné, čo sa ľudom dostáva ako dar od bohov, je rozumné myslieť si, že aj šťastie je božím darom, a to tým skôr, že je z ľudských dohier najhodnotnejšie." ([3], I, 10, 1099b)

K týmto štyrom kategóriám, ktoré sa menia a sú vo vzájomnej korelácii, treba pridať *časovú bilanciu* čiže hodnotenie života v časovom slede na základe jeho úspešnosti alebo zlyhania. Veď život nepovažujeme za šťastný pre plnosť úspechov, ale preto.

⁹ Praktický rozum teda spĺňa pri realizácii šťastia štyri funkcie: Označuje najprimeranejšiu činnosť na dosiahnutie cieľa; porovnáva, hodnotí, zvažuje medzi odlišnými možnosťami činnosti stanovuje pravidlá, princípy, normy; vyžaduje patričnú a nutnú pozornosť voči najvyššej hodnote na základe ktorej sa morálne hodnotia ciele a činnosti, ktoré ho realizujú, a stanovujú princípy, pravidlá a normy ([1], 38 - 39).

lebo si myslíme, že je vydarený a úspešný ako celok. Preto môžeme s istotou povedať, že človek je šťastný, len keď jeho život skončil ([22], 74). Aby sa život vydaril ako celok, je potrebné mať v živote aspoň minimálny stupeň správnosti i dobroty života a využiť všetky jednotlivé možnosti, ktoré postupne život prináša.

Uvedená komplexná štruktúra je vysvetlením, prečo sa v laickej i odbornej reči termínom šťastie označuje raz jeden, inokedy druhý z jeho aspektov alebo momentov.

5. Zmysel rozlišovania medzi pravým a klamným šťastím. Podľa zástancov subjektivistickej koncepcie (Von Wright, Tatarkiewicz, Telferová, Kraut) je jednotlivec najlepším a najkompetentnejším sudcom vlastného šťastia chápaného ako pocit uspokojenia vlastných potrieb a túžob: nikto iný nemôže posúdiť, či sa cíti/necíti šťastný, iba on sám ([28], 99). Hoci je pravda, že každý môže cítiť len vlastné pocity, niečo iné je tvrdiť, že šťastie je len problém subjektívnej citlivosti ([16], 169 - 170). Subjektivistická téza popierajúca alebo ignorujúca akýkoľvek ontologicky objektívny štandard (meradlo) šťastia, je prijateľná, len ak sa vzťahuje na šťastie v subjektívnom alebo hedonistickom zmysle. Avšak tým otázka o šťastí nekončí: okrem možných pocitov šťastia (radosti) jestvuje otázka, ako byť šťastný, ako viesť naozaj vydarený život. Pokus v myslí so "strojom skúsenosti" pomáha pochopiť, čo je potrebné okrem pocitu uspokojenia (eufórie), aby išlo o šťastie ([5], 37 - 42).¹⁰ Pre človeka totiž nie je najdôležitejšie mať uspokojujúce skúsenosti a pocity, ale realizovať naozaj dobrý život, ktorý privedie k završeniu jeho potenciálnosti. Primárnu dôležitosť má samotná činnosť, realizácia skutočných cieľov, ktorú sprevádza subjektívny stav spokojnosti. Zdanie nie je dobrou náhradou za realitu: neexistuje šťastný život za cenu straty skutočnosti ([22], 51 - 52).

Absolútny subjektivizmus je teda neudržateľný z praktického hľadiska ľudského správania, pretože nehovorí nič o tom, ako máme viesť náš život ([12], 192).

Je zrejmé, že pre človeka nie je dôležité akékoľvek šťastie. Preto sa v bežnej i filozofickej reči rozlišuje medzi autentickými a iluzórnymi formami šťastia. Zmysel tohto rozlišovania vidieť už z toho, že šťastie je funkciou dôležitosti, ktorú človek prisudzuje určitým cieľom. Keďže však otázka dôležitosti určitých cieľov nie je čisto subjektívna, možno o nej mať pravdivý alebo mylný úsudok. Okrem toho aj bežné, legitímne používanie termínu šťastie na prehodnotenie života úspešných ľudí potvrdzuje, že má význam kvalifikovať šťastie ako pravé a reálne alebo falošné a zdanlivé ([12], 183 - 187). *Rozhodujúcim kritériom* rozlíšenia pravého a falošného šťastia je autonómny *úsudok praktického rozumu*.

Význam vyjadrenia "pravé šťastie" možno teda charakterizovať nasledovne ([1], 47 - 50):

1. Je v súlade s úsudkom praktického rozumu, ktorý posudzuje, ktoré dobrá má človek bezpodmienečne sledovať alebo realizovať. Preto má byť pravé šťastie vyhľadávané, povinné, hodné, oprávnené, správne. Hoci sa môže zdať, že hovoriť o povinnom šťastí je terminologické protirečenie (šťastie zahŕňa potešenie a povinnosť

¹⁰ Stroj prostredníctvom stimulácie mozgu poskytuje človeku všetky uspokojenia bez jeho pričinenia. Z perspektívy praxe sa ukazuje vnútorná nedostatočnosť takejto skúsenosti: nie je hodná túžob človeka. Aj keď sa takýto človek cíti subjektívne vynikajúco, nikto z nás by s ním nemenil ([22], 52).

záväzok), nie je to tak. Príčinou je dvojznačnosť termínu povinnosť. Bežne sa vo filozofickej i teologickej reflexii chápe povinnosť vo vzťahu k zákonu ako dlh/záväzok osoby voči inej osobe na základe sľubu, dohody, zmluvy. Primárne však *povinnosť* znamená *dobro* hodné človeka, dobro, za ktorým treba ísť, lebo je *dôstojné človeka*. Veď rozumný človek nemôže súhlasiť so záväzkami inak než na základe úsudku, že sú pre neho dobrom. Povinné šťastie neznamená teda šťastie, ku ktorému som zaviazaný na základe zákona, ale šťastie, za ktorým je hodné slobodne ísť na základe toho, že je pre mňa dobrom. Povinné alebo patričné šťastie nie je odmenou človeka za splnenie záväzkov zákona, ale dobro alebo optimálna situácia dôstojná človeka, ktorý v nej nachádza uspokojenie a na ktorú je uschopnený vďaka výchove k cnostiam.¹¹

2. Nie je uspokojením morálne zlých túžob; nezahŕňa klam alebo nevedomosť; je stabilné, a nie prechodné; obsahuje ocenenie najvznešenejších vecí v živote človeka, takže pripísať mu pravé šťastie implicitne znamená hodnotiť osobu, posudzovať, či jej životný štýl je hodný obdivu a nasledovania, "šťastie sa pokladá za závideniahodnú realitu života", kým hanebné, človeka nedôstojné činy sú hodné súcitu a ľútosti ([6], 144).

3. Šťastie dobrého a spravodlivého človeka je viac šťastím ako šťastie zlého a nespravodlivého.¹² Pojem šťastia pripúšťa *odstupňovanie* realizácie od minima k maximu. Človeka hodné a povinné šťastie realizuje lepšie pojem šťastia čiže viac zodpovedá jeho celostnej alebo ideálnej podstate, viac sa blíži k optimálnej situácii. Toto povinné šťastie podľa miery človeka môže byť pozdvihnuté a stať sa blaženosťou, ktorá je vo vlastnom zmysle pravým šťastím.

4. Uspokojuje reálne a hlboké potreby človeka (prirodzené inklinácie) a je v súlade so zákonmi vývinu človeka i s cieľom, pre ktorý je vytvorený. Z praktického hľadiska správania človeka však niet iného spôsobu na stanovenie reálnosti alebo nereálnosti nejakej potreby ako autonómny úsudok praktického rozumu. Rovnako z úsudku praktického rozumu možno dôjsť k poznaniu zákonov ľudského rozvoja alebo cieľa ľudskej prirodzenosti.

Takto chápaný pojem pravého šťastia, odlišený od klamného šťastia, predstavuje *objektivistickú koncepciu šťastia*. Nazdávame sa, že človek nemôže byť považovaný za šťastného len na základe subjektívnych štandardov šťastia, ale možno určiť prísnejšie a objektívnejšie kritérium. Ak sa človek rozumne neblíži k ideálu, k čo najlepšiemu a najvydarenejšiemu životu, akého je schopný, nemožno ho považovať za šťastného ([12], 186 - 187). Ideál šťastia, dobrého, úspešného, povinného a človeka hodného života (a teda objektívne štandardy šťastia) nemožno odvodiť s MacIntyrom z tradície ([15], 204) ani z prirodzenosti chápanej empiricky alebo metafyzicky, ale na základe

¹¹ Syntetická konfrontácia chápania morálnej povinnosti v Kantovej etike a v neoaristotelovskej etike cností ([21], 260 - 263).

¹² Šťastie zlého a nespravodlivého človeka ilustruje príklad uvedený Footovou ([6], 134). Opisuje výpoveď nacistického veliteľa koncentračného tábora, ktorý po prežitej skúsenosti s odstupom času verejne vyjadril spokojnosť so svojím životom. Ide o falošné šťastie (subjektívny pocit osobnej spokojnosti), ktoré je konformné s nerestou. Pravom hovorí Sokrates, že "krásny a dobrý muž (i žena) je šťastný, kým nespravodlivý a zlý človek je nešťastný" ([20], I,470e). Kým pravé šťastie *primerane* realizuje formálny pojem šťastia, falošné šťastie ho realizuje *chybne*.

praktického rozumu. Z toho vyplýva, že ideálny život nemožno dokonale definovať, ale predstavuje regulujúcu ideu alebo smer, ktorý orientuje správanie a dáva mu zmysel. Okrem toho u jednotlivých ľudí budú rozdiely v realizácii dobrého života na základe ich individuálnych a neopakovateľných schopností, pohlavia, okolností, životných situácií a možností. Podoba pravého šťastia predstavuje ideál, ktorý počas behu ľudského života môže byť realizovaný len fragmentárne, provizórne, postupne, s veľmi odlišnými individuálnymi akcentami ([12], 194 - 195).

6. Pravé šťastie. Z priestorových dôvodov i kvôli komplexnosti diskurzu o pravom šťastí sa obmedzíme len na náčrt pravého šťastia. Vyjdeme z už definovaného pojmu inkluzívneho šťastia. Aké uskutočnenia subjektu i osôb sveta (iných ľudí a ich pôvodcu) sú optimálne, vynikajúce, žiadané, aby došlo k pravému šťastiu človeka? Z praktického hľadiska sa teda pýtame na dobrá, ktoré subjekt zamýšľa realizovať a ktoré považuje za nutné pre šťastie. Z morálneho hľadiska sa pýtame, ako je disponovaná vôľa, angažovaná v každom uskutočnení, voči všetkým dobrám človeka, ktoré tvoria jeho celkové dobro a dokonalosť.¹³

Keďže konkrétne ľudské uskutočnenia sú nedefinovateľne variabilné, možno najvyšš poukázať na spoločné a globálne ciele, ktoré dávajú zmysel ľudskému správaniu: ide o dobrá, ktoré praktický rozum bezprostredne chápe ako žiaduce pre človeka. Keďže tvoria najvyššie druhy všetkých konkrétnych nedefinovateľne variabilných dober, ktoré človek realizuje vo svojich uskutočneniach, nazveme ich *základné* dobrá. Keďže predstavujú ciele, hovoríme o *realizovateľných* dobrách. Ak sa vyhneme redukcionizmu, môžeme uskutočnenia a im zodpovedajúce základné dobrá s Grisezom ([7], 115 - 140) rozdeliť do dvoch skupín, na skúsenostné a existenciálne dobrá.

Skúsenostnými dobrami označíme uskutočnenia, ktoré, aj keď môžu byť zapríčinené slobodným rozhodnutím, spočívajú v úkone odlišných schopností, ako je vôľa. Skúsenostným dobrom je pre človeka: nakoľko je vteleným duchom; život, jeho zachovanie a starostlivosť oň alebo jeho splodenie a výchova; nakoľko je racionálnym subjektom: poznanie každého typu a skúsenosť krásna; nakoľko ho charakterizuje racionálnosť i živočíšnosť: hra, umenie, práca.

Existenciálnymi dobrami označíme uskutočnenia, ktoré spočívajú v úkone vôle, aby sa prekonal nejaký konflikt a dosiahol intrapersonálny alebo interpersonálny súlad: vnútorný pokoj čiže harmónia v sebe samom medzi vôľou, rozumom a vášňami; autenticnosť a koherentnosť: harmónia medzi vlastnými rozhodnutiami a správaním; harmónia s infrahumánnym svetom (príroda a všetko živé); harmónia s inými osobami v skupine, v spoločnosti, v priateľstve; harmónia s transcendentnou skutočnosťou, ktorá je princípom a zmyslom sveta a človeka.

Z morálneho hľadiska všetky tieto dobrá môžu byť uskutočnené dobrovoľne, pričom vôľa môže byť otvorená voči všetkým dobrám pre všetky osoby alebo uzatvorená voči niektorému dobru pre niektoré osoby. Ak praktický rozum považuje základné dobrá ako celok za nutné pre integrálne ľudské zavŕšenie a dokonalosť osôb ([26], I-II, q.1, a.7), poskytuje vôli morálne pravidlo, ktorým sa riadi v úmysloch a v rozhod-

¹³ Pri rozlišovaní praktického a morálneho hľadiska sa odvolávame na analýzu Griseza ([7], 178 - 189).

nutiach. Inak povedané, vôľa v súlade s morálnym pravidlom je *dobrou vôľou*. V tomto zmysle praktický rozum rozhoduje o pravom a klamnom šťastí. Vynikajúce uskutočnenia, z ktorých pozostáva pravé šťastie, sú teda realizácie základných dobier s dobrou vôľou ([1], 59).

Aj keď sú základné dobrá v individuálnom živote šťastného človeka konkretizované variabilne a s odlišnou mierou, všetky sú dôležité a nutné. Skúsenostné dobrá sú predpokladom realizácie existenciálnych dobier, pričom život je z nich najdôležitejší z hľadiska nutnosti. Ak si ho človek nechráni a nestará sa oň, spochybnené sú aj existenciálne dobrá, ktoré sú najdôležitejšie z hľadiska vznešenosti človeka.

Z existenciálnych dobier má určitý primát autenticnosť chápaná ako praktická múdrosť, ktorá účinne riadi správanie, pretože od nej závisí morálna korektnosť všetkých uskutočnení. Spomedzi existenciálnych dobier k najvynikajúcejším patrí priateľstvo a milujúca kontemplácia Boha, ktoré patria k vrcholom završenia ľudských možností.

K pravému šťastiu, spočívajúcemu v optimálnom vzťahu medzi subjektom a svetom, podľa morálneho pravidla, prispievajú: na strane sveta *podstatné dobrá* (veci, príroda, osoby, Boh ako žiaduce dobrá, s ktorými subjekt cez uskutočnenia chce vstúpiť do vzťahu); *realizácia eudokie*, dobrej vôle zo strany osôb i Boha voči subjektu; na strane subjektu uskutočnenia (realizovateľných skúsenostných a existenciálnych) dobier, ktorými subjekt vstupuje do vzťahu s dobrami sveta; *dobrá vôľa*, ku ktorej prispieva správne uvažovanie, správne usudzovanie, správne afektívne cítenie ([1], 60).

V pravom šťastí možno rozlišovať *tri aspekty*. Prvý sa týka podstatných dobier, ktoré tvoria predmet jeho uskutočnení a priťahujú inklinácie subjektu; tento aspekt dáva zmysel zvyšným dvom. *Eudaimonický* aspekt sa týka stavu spokojnosti s dosiahnutím dôležitých cieľov, radosti z lásky k osobám. *Hedonický* aspekt nespočíva v izolovanom pôžitku, ale v zmyslovom potešení, ktoré je významnou súčasťou dobrého života, lásky k osobám.

Pre úplnosť náčrtu pravého šťastia uvedieme aj jeho princíp a cieľ. Do tej miery, do akej ľudia realizujú skúsenostné a existenciálne dobrá morálne správnym spôsobom, ovocím ich eupraxie a ľudskej i božskej eudokie bude *univerzálna harmónia alebo mier*, v ktorom budú mať jednotlivci správny vzťah jeden k druhému, k svetu a k Bohu. Operatívnym princípom pravého šťastia je pravá láska (*amor benevolentiae*). Všeobecne znamená vôľu k dobru osôb: chcem pre ne pravé dobro a pravé šťastie ([22], 106 - 121).¹⁴ Druhý človek je v mojich očiach hodný lásky kvôli nemu samému ([26], I - II, q. 28, a.1).

Uvedený náčrt vedie k presvedčeniu, že pravé šťastie je maximálnym rozvinutím (*flourishing*) osobného i komunitárneho života ([5], 122 a n.) a predstavuje ideál, ktorý môže byť v ľudskom živote konkretizovaný len v rámci neprekonateľných individuálnych hraníc.

Pravé šťastie je pre človeka *inkluzívny* cieľ, tvorený vzájomne súvisiacimi a neredukovateľnými dobrami. Preto aplikácia dvojice ciele/prostriedky na hľadanie šťastia je zjednodušujúca a reduktívna: v ľudskom správaní šťastie nie je konkrétnym

¹⁴ Podstatnú úlohu lásky voči osobám v konštituovaní pravého šťastia zdôrazňuje už spomenuté dielo Oppenheimerovej [18].

cieľom, ktorý môže tvoriť predmet úmyslu, ale *formálny dôvod*, aby sa mohli sledovať konkrétne ciele. Šťastie nazývame konečným cieľom nie preto, že je posledným v sérii konkrétnych cieľov, ale preto, že predstavuje konečný dôvod, vďaka ktorému ich človek môže dosahovať. Preto konkrétne ciele, ktoré sú predmetom úmyslu, netvorí prostriedky na dosiahnutie šťatia, ale sú konkrétnymi spôsobmi, ako ho realizovať v ľudskom živote. Vynikajúca integrálna realizácia človeka a cnosti, ktoré ju umožňujú, sú spôsobmi, ktorými sa pravé šťastie uskutočňuje v živote človeka ([22], 24).

Preto možno dovolene i nedovolene tvrdiť, že hľadám cnosti pre šťastie alebo že hľadám cnosť pre ňu samotnú. Ak hľadám cnosť pre hedonické šťastie, zničím cnosť; ak hľadám cnosť pre ňu samotnú, v zmysle vernosti povinnostiam pre povinnosti, a nie ako spôsob pravej lásky voči osobám, tiež zničím cnosť. Ak však hľadám cnosť ako to, čo umožňuje optimálny vzťah medzi mnou a svetom a pravú lásku voči osobám, potom ju hľadám pre ňu samu, pretože práve to ju definuje.¹⁵ Dobrá vôľa a pravá láska robí subjekt hodným a žiaducim prijať nie niečo odlišné od toho, čo chce a miluje, ale je práve realizáciou toho, čo chce a miluje, čiže pravým dobrom a šťastím pre neho i pre osoby; kvôli nemu sa ovládal, zapieral, vychovával svoje túžby a prispôboval ich pravidlu pravej lásky a dobrej vôle. Morálny život sa teda neredukuje na pragmatické umenie hedonistického šťastia, ale zostáva umením pravého dobra osôb, *umenia milovať* ([1], 66).

7. Nutnosť cností pre pravé šťastie. Pravé šťastie predstavuje pre človeka dobro, ktoré má vytvárať s vynaliezavosťou, prezieravosťou a múdrosťou. Človek chápaný z hľadiska jeho zavŕšenia v pravom šťastí nie je konfrontovaný s praktickým problémom rozhodnúť sa pre alebo proti norme, zvoliť si medzi dopredu definovanými alternatívami, ale má objaviť postup činností, ktoré realizujú pravé šťastie možné v danej situácii.

Na takúto náročnú úlohu nie sú pripravené operatívne schopnosti jednotlivca na základe prirodzených daností. Rozum človeka má síce k dispozícii pôvodné (všeobecné) presvedčenie ohľadom morálnych pravidiel a prirodzenú inklináciu žiť podľa nich. Predstavujú však len semienko, z ktorého sa môže rozvinúť naozaj dobrý život. Jedinec ponechaný v takomto stave by nevedel riadiť svoj krajne komplexný život, aby dosiahol zavišenie v pravom šťastí. Preto potrebuje prostredníctvom výchovy, vzdelávania, disciplíny a sebvýchovy rozšírenie svojich individuálnych operatívnych schopností, ich rast, pozdvihnutie a umocnenie na rovine poznania, záujmov, operatívnej pohotovosti a morálnej múdrosti. Potrebuje, aby dozrela jeho praktická múdrosť, ktorá by vedela objaviť a koncipovať cesty správania, ktoré konkretizujú ľudské ciele; potrebuje prebudiť záujem jeho vôle a afektívnosti pre dobro nielen vo všeobecnosti, ale ako je konkrétne vynájdenej morálnou múdrosťou na rovine konkrétnych sprostredkovaní cieľov.

Práve v tomto spočíva hlavná funkcia cnosti: cnosť je *dobrou dispozíciou operatívnych schopností*, ktoré pozdvihuje a umocňuje, aby boli primerané na konkrétnu realizáciu pravého a povinného šťastia. Aj keď pevne zakorenené cnosti v operatívnych schopnostiach človeka vedú k ráznosti v prijímaní správnych rozhodnutí, k pevnosti v prekonávaní odporu afektívnosti a k stabilite prekonávajúcej svojvoľnosti a menlivosti,

¹⁵ V tomto prípade podľa Aristotela nejde o egoistickú sebalásku, ale o jej zdravú podobu ([3]. IX. 1168b).

nie sú hlavným účinkom cností. Prvým a vlastným účinkom cností je uspošobenie operatívnych schopností konkretizovať pravé a povinné šťastie počas života jednotlivého človeka. V tomto zmysle hovorí MacIntyre, že "cnosti sú práve tie vlastnosti, ktorých vlastníctvo privádza jedinca do situácie, v ktorej je schopný dosiahnuť *eudaimoniou*, zatiaľ čo ich neprítomnosť jeho pohyb k tomuto cieľu (*télos*) marí" ([17], 191).

Cnosti umožňujú chcieť pravé vlastné dobro a milovať osoby správnou, dôstojnou, patričnou láskou, ktorá nadobúda rozličné cnostné uskutočnenia v ľudskom živote, a teda sú niečím obšťašťujúcim pre človeka z hľadiska pravého šťastia. Avšak šťastie cnostného života nie je celým šťastím, ktorého je človek prirodzene schopný. Videli sme, že pravé šťastie si vyžaduje aj dobrý stav vecí zodpovedajúci dobrej vôli, a to zahŕňa realizovateľné skúsenostné dobrá a vlastníctvo podstatných dobier. Vydarenosť života týkajúca sa týchto dobier nezávisí len od rozhodnutí človeka, ale aj od dobrého osudu. Okrem toho pravé šťastie zahŕňa aj optimálny postoj iných osôb a Boha voči subjektu. Človek je naozaj šťastný, nielen keď miluje pravou láskou, ale aj keď je milovaný/obdarený pravou láskou. Láska je *conditio sine qua non* šťastia. Pravé šťastie nie je teda len výdobytok človeka, ale snáď ešte viac je darom. Milovať osobu pravou láskou môže byť obšťašťujúce pre subjekt, ale má to zmysel, len vtedy, ak je dôvod veriť, že práva láska je definitívne silnejšia a môže účinne obsiahnuť pravé šťastie pre milovanú osobu. Ved' nemožno milovať bez nejakej nádeje; inak by život bol o to tragickejší, o čo je láska krajšia ([1], 70 - 71).

V tomto bode sa otvára pre filozofiu teologická perspektíva rozvinutá Tomášom, v ktorej je princíp *eutychie* relativizovaný a prekonaný princípom božej *eudokie*, keďže aj priazeň osudu i uznanie a dobroprajná láska druhých spadá do Božích plánov. Kresťanské zjavenie umožňuje porozumieť vzťahu medzi cnostným životom a božou *eudokiou* v realizácii pravého šťastia. Cnostný život človeka zostáva *nutnou podmienkou*, aby sa mohlo realizovať pravé šťastie, ktorého úmysel je obsiahnutý v pláne stvorenia. V tomto zmysle hovorí Pascal, že "šťastie nie je mimo nás, ani v nás, je v Bohu, i mimo nás i v nás" ([19], č. 465).

LITERATÚRA

- [1] ABB, G.: *Felicit, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. Roma, LAS 1995.
- [2] ANNAS, J.: *La morale della felicit*. Milano, Vita e pensiero, Milano 1998.
- [3] ARISTOTELES: *Etica Nikomachova*. Praha, Rezek 1996.
- [4] BIEN G.: "Die Philosophie und die Frage nach dem Glück." In: IDEM (vyd.): *Die Frage nach dem Glück*. Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog 1978.
- [5] FINNIS, J.: *Fundamentals of Ethics*. Oxford, Clarendon Press 1983.
- [6] FOOT, PH.: "La vertu et le bon heur." In: CANTO-SPERBER, M., *La philosophie morale britannique*. Paris, Presses Universitaires de France 1994.
- [7] GRISEZ, G.: *The Way of the Lord Jesus*. I. zv., *Christian Moral Principles*. Chicago, Franciscan Herald Press 1983.
- [8] IRWIN, T. H.: "Kant's Criticism of Eudaemonism." In: ENGSTROM, S., WHITING, J. (vyd.): *Aristotle, Kant, and the Stoics*. Cambridge, University Press 1996.
- [9] KANT I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava, Spektrum 1990.
- [10] KANT. I.: "Logik." In: *Kants Gesammelte Schriften*, IX. zv., Berlin und Leipzig, Georg

Reimer 1923.

- [11] KENNY, A.: *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford, Clarendon Press 1995.
- [12] KRAUT, R.: "Two Conception of Happiness." In: *The Philosophical Review* 2/88, 1979.
- [13] KRÄMER, H. J.: "Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens." In: *Philosophisches Jahrbuch* 83, 1976.
- [14] LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France 2002.
- [15] LAMBERTINO, A.: *Il rigorismo etico in Kant*. Parma, Maccari 1970.
- [16] LUÑO, A. R.: *Etica*. Roma, Le Monnier 1992.
- [17] MACINTYRE, A.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, University Press 1984.
- [18] OPPENHEIMER, H.: *The Hope of Happiness. A Sketch for a Christian Humanism*. London, SCM Press 1983.
- [19] PASCAL, B.: *Myšlienky*. Bratislava, Chronos 1995.
- [20] PLATÓN: *Gorgias*. Praha, Oikoymenh 2000.
- [21] RHONHEIMER, M.: *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*. Roma, Armando 1994.
- [22] SPAEMANN, R.: *Štěstí a vůle k dobru*. Praha, OIKOYMENH 1998.
- [23] SMREKOVÁ, D., PALOVIČOVÁ, Z.: *Dobro a cnosť*. Bratislava, Iris 2003.
- [24] TATARKIEWICZ, W.: *O szczesciu*. Warszawa, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe 1990.
- [25] TELFER, E.: *Happiness: an examination of a hedonistic and a eudemonistic concept of happiness*. London, Macmillan 1980.
- [26] TOMÁŠ AKVINSKÝ: *La Somma teologica*, 6 zv. Bologna, ESD 1996 - 1997.
- [27] TUGENDHAT, E.: *Problemi di etica*. Torino, Einaudi 1987.
- [28] VON WRIGHT, H. G.: *The Varieties of Goodness*. London, Routledge and Kegan Paul 1972.

ThDr. Ing. Milan FULA, PhD.

Detasované pracovisko Katedry filozofie RKCMBF UK

Rajecká 17

010 01 Žilina

SR

fula@pobox.sk