

KLASYCZNA KONCEPCJA SZCZĘŚCIA: UJĘCIE ROBERTA SPAEMANNA

Słowa kluczowe: filozofia, szczęście, rzeczywistość, moralność, dobro, bezpieczeństwo

Key words: philosophy, happiness, reality, morality, good, security

Schlüsselwörter: Philosophie, Glück, Realität, Moral, Güte, Geborgenheit

Moralność to kwintesencja szczęśliwego życia¹

W klasycznej myśli europejskiej (Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu) szczęście postrzega się jako najgłębsze pragnienie i naturalne dążenie ludzkie, jako cel ostateczny człowieka, rzeczywistość obiektywną, warunkującą spełnienie, a jednocześnie jako dar wymagający maksymalnego wysiłku duchowego (poznawczego i moralnego), w życiu doczesnym dany za ledwie w niedoskonałej postaci. W duchu tej właśnie myśli swoją teorię szczęścia rozwija Robert Spaemann, jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów niemieckich. Obfitość jego rozważań w tej materii nie pozwala na pełne ich zaprezentowanie. Z konieczności więc analiza ta ogranicza się do zarysowania wybranych aspektów stanowiska niemieckiego filozofa. Wśród nich wymienić należy: rozumienie szczęścia przez Spaemanna (z jednej strony dwuznaczność szczęścia, a z drugiej obiektywny jego wymiar i związek z rzeczywistością) oraz dokonana przezeń interesująca i wnikliwa interpretacja kluczowych w dziejach ludzkości wizji życia szczęśliwego: stoickiej, hedonistycznej oraz platońskiej i arystotelesowskiej². Ponadto poniższe dociekania podejmą się próby ukazania, w jakiej mierze na kanwie zagadnienia szczęścia można mówić o bezpiecznej egzystencji człowieka.

* Ks. dr hab. Józef Kożuchowski – doktor nauk teologicznych; habilitacja w dziedzinie nauk humanistycznych i filozofii [Wydział Humanistyczny UMK w Toruniu 2018]; kanonik żuławski, proboszcz parafii Kmiecin, profesor metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, wykładowca Gdańskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej oraz Wyższej Szkoły Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku; adres do korespondencji: jozefkożuchowski@gmail.com

¹ R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, [w:] W. Welsch, W.Ch. Zimmerli, *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück*, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg 1994, s. 18.

² Zostaną również naświetlone niektóre elementy kantowskiej koncepcji szczęścia w ujęciu Spaemanna.

GŁÓWNE TEORIE SZCZĘŚCIA WEDŁUG SPEAMANNNA

Złe i dobre życie – platońska wizja szczęścia

Czy można wieść szczęśliwe życie za cenę nieszczęścia innych – pyta dość prowokująco Spaemann³. Czy byłaby to decyzja sensowna? Czy złe życie może być szczęśliwe, a każde dobre życie musi być takim (czyli szczęśliwym) niejako automatycznie? Kwestię tę, którą można nazwać wielką bitwą o szczęście (zresztą podobną toczono o byt), podejmował Platon. Platon, w opinii Spaemanna, usiłował wykazać, że ten, kto nie panuje nad żądzami swego ciała i nie staje się cnotliwym, nie tylko nie potrafi żyć w zgodzie ze sobą samym⁴, ale ostatecznie zamyka przed sobą perspektywę szczęśliwego życia. W swym postępowaniu nie kieruje się bowiem właściwą miarą, gdyż tą może być – jak podkreśla w swoim dialogu *Fedon* – tylko Bóg oraz cnoty, zwłaszcza czystości i umiarkowania⁵. Głębką prawdę o tym, że człowiek zły nie może żyć szczęśliwie, zawsze uznawano w filozofii za niepodlegającą dyskusji – podkreśla Spaemann⁶. W XVIII wieku kwestia ta została podjęta na nowo przez materialistyczne oświecenie. Julienowi de La Mettrie postawiono kiedyś zarzut, że uczy aktów przestępczych. Tłumaczył wówczas, że za cel stawia sobie kształtowanie umiejętności zachowania spokoju i zadowolenia w trakcie ich popełniania. Ponieważ tylko nieliczni ludzie są zdolni do tego rodzaju wykroczeń, większości z nich należy odradzać zbrodni jako drogi do szczęścia. Zaznacza się tutaj, zdaniem Spaemanna, z całym radykalizmem indywidualistyczny hedonizm (praktyczna strona nominalizmu)⁷. Klasyczna tradycja filozoficzna, jak dotąd, nie stwierdziła wprawdzie, że przestępca nie może być szczęśliwy, domagała się wszelako takiego rozumienia szczęścia, które z gruntu wykluczałoby tezę, zgodnie z którą mógłby on być osobą szczęśliwą. Filozofia bowiem to rozmowa wzajemnie respektujących się podmiotów i sprzeczny jest z nią, dochodzący nieraz do głosu w dyskusjach, fanatyzm namiętności.

Wróćmy jednak jeszcze na chwilę do Platona. W przywołanej rozmowie z *Fedona* rozpatruje się szczęście, które nie jest wyłącznie moim szczęściem, czyli prawdę, która nie jest tylko moją prawdą. Dlatego pod koniec toczonej dysputy Sokrates apeluje do swego rozmówcy, aby wspólnie stworzyli pojęcie szczęścia, które będzie

³ R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, [w:] Idem, *Philosophische Essays*, Philipp Reclam, Stuttgart 1994, s. 95.

⁴ Ibidem, s. 95.

⁵ Według Platona dusza, która w czystości i umiarkowaniu przeszła przez życie, dostaje za towarzyszy podróży bogów i zamieszkuje każde miejsce, które jej odpowiada. Platon, *Fedon*, [w:] Idem, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta*, przełożył oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, posłowie napisał M.A. Wesoly, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, LVII C, s. 180.

⁶ R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 95.

⁷ Ibidem, s. 96.

harmonizować z ich racjonalną naturą⁸. Dodajmy tutaj nawiasem, że nieprzypadkowo szczególną rolę w wychowaniu przypisuje się muzyce. Kształtuje ona bowiem harmonię natury człowieka dla dobra wspólnego. Z tego właśnie tytułu już dzieciom w kołysce powinny być śpiewane pieśni, ukazujące w swej treści ścisły związek szczęścia i dobra – podkreśla Spaemann⁹. Filozofia nie stwierdza tej jedności naukowo, lecz ją postuluje. Istnieje bowiem przeciwstawne doświadczenie, o którym mówi Platon, podając za przykład ukrzyżowanie człowieka sprawiedliwego. Z pewnością zgodzimy się z tym, że człowiek zły nie może być szczęśliwy, ale czy człowiek dobry uchroni się przed życiem nieszczęśliwym? W odpowiedzi na tę trudność Platon wskazuje na egzystencję po tamtej stronie życia, gdzie zapanuje jedność dobrego działania i dobrostanu, czyli dobra i szczęścia¹⁰. Podobnie, zdaniem Spaemanna, uważał później Kant. Nie możemy wiedzieć, mówił myśliciel z Królewca, że tak rzeczywiście jest (będzie), musimy jednak to przyjąć, skoro jesteśmy istotami racjonalnymi¹¹. Właśnie na taki sposób widzenia należy uwrażliwić swoją duszę.

Arystotelesowskie ujęcie szczęścia

W wolnej społeczności obywatelskiej panuje zasadniczo zgodne ogólne przeświadczenie, że człowiekowi dobremu życie układa się dobrze. *Polis* jest miejscem urzeczywistniania się działań warunkujących życiowe spełnienie¹². Obywatel *polis* żyje dobrze, jeśli jego życie jest użyteczne dla jej współobywateli¹³. Użyteczność ta jednak nie ma na względzie dobra niewolnika, którego aktywność służy korzyści innych, albowiem on sam nie jest częścią tej całości, której wiedzie się dobrze. Życie niewolnika nie może być życiem spełnionym. Natomiast obywatel tej wolnej wspólnoty utożsamia się z nią. To bowiem, co użyteczne dla *polis*, zaspokaja jego

⁸ Sokrates zdaje się to pojęcie szczęścia sformułować wspólnie m.in. z Kebesem i Simiaszem w kontekście dysputy o szczęśliwości wiecznej i rozwijaniu argumentacji w tej kwestii. Platon, *Fedon*, dz. cyt., XXXIV B, s. 153.

⁹ R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 95.

¹⁰ Prawdziwe życie, według Platona, jest na tamtym świecie, w którym dusza zostaje oszczędzona na podstawie jednego kryterium: sprawiedliwości i niesprawiedliwości, umiarkowania i rozwiązłości, cnoty i wady. Ibidem.

¹¹ Zdaniem Kanta bycie moralnym nie gwarantuje wprowadzie proporcjonalnego stopnia szczęścia w egzystencji ziemskiej. Jednak rozum nakazuje nam żywić nadzieję, że człowiek dobry otrzyma należną mu szczęśliwość w przyszłym życiu. O. Höffe, *Immanuel Kant*, przełożył A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 252.

¹² *Polis* to wspólnota ludzi w starożytnej Grecji (organizacja życia szczęśliwego), która warunkowała samospełnienie się człowieka w społeczeństwie. Stwarzała bowiem możliwość funkcjonowania struktur i form zapewniających jego urzeczywistnienie (chodzi tu m.in. o perspektywę życia duchowego, ekonomicznego, rodzinnego, zdobycia wykształcenia, zapewnienia bezpieczeństwa).

¹³ Trzeba tu dodać jeszcze jedną ważną rzecz, której Arystoteles oczekuje od *polis*: powinna ona umożliwiać życie na miarę wszelkich słusznych wymagań i upodobań jednostek, które chcą osiągnąć szczęście w zgodzie z sobą. Z. Pańpuch, *Polis*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* 8 [Pap – Sc], red. A. Maryniarczyk, W. Daszkiewicz, T. Zamojska, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 329.

dążenia. Dzieje się tak dlatego, że powodzenie obywateli *polis* polega na niczym innym, jak na spełnieniu ich życia¹⁴.

Gdy *polis* jest samowystarczalna, wtedy owa jedność dobra i szczęścia nie jest pozostawiona losowi i przypadkowi. *Polis* może nawet tę jedność do pewnego stopnia zagwarantować, dopóki zachowuje swą wolność i samowystarczalność. Z tego względu polityka jest dla Arystotelesa najwyższą formą praktycznej filozofii. Oczywiście *polis* jest w istocie rzeczywistością skończoną. Nie jest ona w stanie dokonać definitywnie integracji tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej ani od wewnątrz, ani od zewnątrz. Dlaczego nie może uczynić tego do wewnątrz? Ponieważ istnieją w niej, z natury lub z pochodzenia, ludzie uprzywilejowani i pokrzywdzeni. Na zewnątrz zaś to dzieło nie okaże się niezawodnie skuteczne, ponieważ *polis* może utracić swą wolność. Arystoteles, nauczyciel obywatelskiego szczęścia, wskazuje więc na taką jego formę, która nie jest skazana na skończoność. Ma on tu na myśli boską teorię szczęścia. Za jej sprawą, dzięki kontemplacji (oglądowi) całej rzeczywistości, udaje się nam wyżyć wszystkim, co nieistotne, co ma charakter przygodny, i przekształcić w ideał (niem. *Inbild*) całość tego, co jest i nie może być inne. Poprzez tego typu wgląd (niem. *Einsicht*) stajemy się, jak akcentuje Stagiryta, tą całością, a nasze dążenie poznawcze (*Interesse*) utożsamia się (uzgadniamy się, stajemy się jednością lub jednym i tym samym) z tym, co jest. Ta idea filozoficznego szczęścia stała się po upadku *polis* ujęciem wzorcowym.

W opinii Spaemanna Arystotelesowska teoria szczęścia filozoficznego, a nie obywatelskiego, oddziaływała mocno w stoicyzmie, jak też w myśli późniejszych filozofów – od Barucha Spinozy poprzez Maxa Schelera aż do Ludwiga Wittgensteina, skoro ten ostatni pisze: „Życie poznania jest życiem szczęśliwym na przekór nędzy świata”¹⁵. Jedyne takie szczęście jest tym, co według tych myślicieli motywuje człowieka do bycia dobrym, to znaczy uznania szczęścia innych ludzi za część własnego szczęścia. Jak zaznacza również Spaemann, z drugiej strony idea teoretycznego szczęścia została przekształcona w duchu chrześcijańskim w naukę o uszczęśliwiający widzeniu Boga w życiu po tamtej stronie, za granicą śmierci. Natomiast Arystotelesowska nauka o obywatelskim szczęściu w *polis* była w gruncie rzeczy przysłowiową sową Minerwy – opisuje zanikający sposób życia¹⁶.

Stoicka koncepcja szczęścia

W Arystotelesowskiej teorii szczęścia występowały nierozłącznie dwa elementy: samowystarczalność (gr. *autarkia*) i spełnienie. Już jednak w początkach epoki hellenistycznej, kiedy powstały m.in. szkoły stoicka i epikurejska, oba te elementy zostały rozdzielone, przyjmując bardziej radykalne formy niż proponowane przez Stagirytę. Tak więc stoicyzm radykalizuje ideę autarkii aż do utraty związku z rzeczywistością. Widmo mądrości stoickiej, według Spaemanna, towarzyszy całej europejskiej kulturze. I dziś nie brakuje ludzi, którzy do niej się stosują. W pewnym sensie jednak

¹⁴ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Klett – Cotta, Stuttgart 1993, s. 77.

¹⁵ Cyt. za: R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 97.

¹⁶ Ibidem, s. 98.

jej ideał jest nierealny. Kierujący się nim człowiek (mędrzec) dlatego zawsze jest szczęśliwy, gdyż jako wolny od namiętności wystarcza sam sobie. Wszelkie bowiem dobra, które fortuna może dać i zabrać, są mu obojętne¹⁷. Nawet bogowie nie mogą temu człowiekowi w czymś zaszkodzić, albowiem on z góry aprobejuje wszystko to, co nie może być inne, niż jest, i czyni to, co i tak się wydarza. Nie może go spotkać coś, co jest wbrew jego woli, jeśli wszystko, co się zdarza, zyskuje jego akceptację¹⁸. „Dla dobrego człowieka, jak podkreśla Seneka, nieszczęście nie istnieje poza tym, że coś z tego, co w świecie istnieje, uważa on za nieszczęście”¹⁹. Kto bowiem w ten sposób postępuje, jest wolny jak Bóg. Stoicy, nauczając postawy beznamiętnej, potępiali nawet współczucie²⁰. Wprawdzie nie umieli powiedzieć, czy kiedykolwiek żył taki mędrzec, niemniej wykreowany przez nich wzorzec najsilniej oddziałał w europejskiej historii. Według słusznej oceny Spaemanna nie ma w tym ideale motywu (elementu) spełnienia wszelkich ludzkich aspiracji, ale też nie o spełnienie w tym ideale chodzi, lecz o zadowolenie w oderwaniu od spełnienia²¹. Stoicką bowiem namiastką spełnienia, czyli szczęśliwości, jest zadowolenie²². Tę namiastkę zaleca również epikurejski hedonizm, acz motyw spełnienia zostanie zradykalizowany ponad wszelkie empiryczne uwarunkowania w chrześcijańskim ideale szczęśliwości: „Żadne oko nie widziało, żadne ucho nie słyszało ani serce nie zdoła pojąć, co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Jak łatwo się domyślić, ten ideał spełnienia się jest nie pogodzenia z ideałem autarkii, a nawet jest mu wyraźnie przeciwstawny. Jeśli bowiem św. Paweł mówi: „I gdybym [...] ciało swoje wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże” (1 Kor 13,2–3), to w oczywisty sposób wypowiada się przeciwko stoikom. Warunkiem szczęśliwości, w sensie spełnienia się, jest w chrześcijaństwie nie samopotwierdzenie, lecz samozapomnienie, czyli miłość.

We wczesnej nowożytności ponowiono próbę kreowania szczęścia jako celu możliwego do realizacji, a nie jako wybujałego ideału. Stoicki ideał stał się od czasów Kartezjusza teorią na temat zadowolenia, a prowizoryczna nauka moralna tego myśliciela, zdaniem Spaemanna, jest niczym innym niż oderwaną od życia nauką o wytwarzaniu zadowolenia. (Wszakże progresywny moment spełnienia jest projektowany w przyszłość ludzkości). Realizacja wszelkich pożądaných dóbr, jak powtarza za Boecjuszem Kartezjusz, stanie się za sprawą nauki²³. Jest to przedsięwzięcie skierowane na pomnażanie uniwersalnego szczęścia wszystkich ludzi. Bada ona organiczne i psychiczne warunki szczęścia oraz dostarcza materialnych środków do ich spełnienia²⁴.

¹⁷ Ibidem, s. 98.

¹⁸ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, München 1994, s. 104.

¹⁹ W ten sposób się wyraził Seneka w swym 96 liście umieszczonym w zbiorze adresowanych do Lucyliusza stu dwudziestu czterech listów o charakterze diatrib filozoficznych. Za: R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Klett – Cotta, Stuttgart 1993, s. 71.

²⁰ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 104.

²¹ R. Spaemann, *Philosophie als Lehre*, s. 98.

²² R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, w: W. Welsch, W.Ch. Zimmerli, *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück*, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg 1994, s. 29.

²³ R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 99.

²⁴ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 93.

W stoickiej teorii szczęścia tkwi głęboka sprzeczność. Właściwie to zastępuje się w niej pojęcie szczęścia przez inne pojęcie, określające najwyższy ideał, jakim winien kierować się mędrzec stoicki. Ideałem tym jest apatia: brak cierpienia i brak namiętności (tych ostatnich w ogóle powinno się wyzbyć). Dlatego bez znaczenia jest relacja bliskości czy oddalenia od innych ludzi – stwierdza Spaemann²⁵. Należy właściwie zrezygnować z tego, by być szczęśliwym. Jeśli bowiem pragnie się żyć w spokoju ducha, to nie można żywić żadnych pragnień, życzeń, potrzeb, oczekiwań. To jest jedyne możliwe do osiągnięcia dążenie. W przeciwnym wypadku doświadczać się będzie tylko rozczarowania. Z uwagi na to zasadniczym pojęciem stoicyzmu, konsekwentnie podkreśla Spaemann, jest niewzruszoność (gr. *ataraxia*) oraz beznamiętność (gr. *apathia*)²⁶.

Życie szczęśliwe zatem zależałoby, według stoików, ostatecznie od własnych starań i własnej cnotliwości. Mówiąc obrazowo, znajduje się ono w naszych rękach. Sami mamy być jego kowalami. Jest to jednak bardzo ograniczone rozumienie szczęścia. Szczęście jest zdecydowanie czymś innym, a mianowicie darem – akcentuje niemiecki myśliciel²⁷. Nie do wszystkiego mamy klucz w swoich rękach. Najwyższe szczęście wiąże się z miłością, ale ta ujawnia w całej wyrazistości naszą zależność i niewystarczalność. („Tylko człowiekowi kochającemu może się przytrafić, że czegoś nie otrzyma albo coś drogiego straci, a to właśnie znaczy być nieszczęśliwym”)²⁸. Konieczne jest odwzajemnienie uczuć, którego brak szczególnie unieszczęśliwia.

Sprzeczność ideału autarkii zaznacza się również w akceptacji przez stoików samobójstwa – podkreśla Spaemann. Radzili oni bowiem, żeby w radykalny sposób zakończyć swoje życie, gdy określona sytuacja (np. silny ból cielesny) może wstrząsnąć prawie każdym zadowoleniem. Samobójstwo ma okazać się ostateczną formą tak samopotwierdzenia autarkii, jak i własnej podmiotowości. W rzeczywistości jednak ten, kto zabija siebie, zamienia się w zwykłą rzecz. Będąc niezadowolony ze swego istnienia, gdyż uniemożliwia mu ono czerpanie z niego satysfakcji, postanowił zachować za wszelką cenę zadowolenie²⁹.

Hedonizm

Czy istnieje w człowieku taka głęboka chęć, będąca celem jego działań, która mogłaby się stać miarą zarówno ludzkich pragnień, jak i norm przyjmowanych w społeczeństwie? Odpowiedź twórców i zwolenników hedonizmu brzmi: dla każdej istoty żyjącej jest nią stan indywidualnego zadowolenia, z czym łączy się nastawienie na osiągnięcie maksimum przyjemności i unikanie wszelkiej przykro-

²⁵ Na podstawie wywiadu przeprowadzonego ze Spaemannem przez autora artykułu w październiku 2004 r. w Stuttgarcie.

²⁶ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 72.

²⁷ Tenże, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 99.

²⁸ J. Pieper, *Über die Liebe*, Kösel Verlag, München 1972, s. 118.

²⁹ R. Spaemann, *Dwuznaczność szczęścia*, [w:] Idem, *Granice*, przełożył J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 142.

ści – stwierdza Spaemann³⁰. Możemy bowiem odróżnić dwie odmiany hedonizmu: pozytywny i negatywny. W hedonizmie pozytywnym chodzi głównie o pomnażanie przyjemności, w negatywnym zaś o unikanie przykrości. Dobrem jest to, co tym celom służy, złem zaś to, co od nich odwodzi. Każda istota szuka tego, co przyjemne i stroni od rzeczy przykrych³¹. Filozoficzny hedonizm, według najbardziej subtelny i przenikliwy reprezentanta tego nurtu – Epikura, to sztuka maksymalizacji przyjemności. Myśliciel ten pouczał, aby nie dać się pochłonać rzeczom, dobrom i wartościom, lecz uświadomić sobie to, o co ostatecznie i wyłącznie może nam chodzić, a mianowicie o szczęśliwość (gr. *eudaimonia*). To zaś może znaczyć tylko jedno: maksymalne subiektywne dobre samopoczucie (niem. *Sichwohlfühlen*). Naszym celem są bowiem zawsze i tylko własne stany przyjemnościowe³² (niem. *Glückzustände*)³³. Brzmi to zaskakująco, ale Epikur z założeń swej teorii wyprowadził wyraźnie ascetyczne wnioski – podkreśla Spaemann³⁴. Grecki filozof zauważył mianowicie, że przyjemności nie można dowolnie mnożyć, gdyż współokreślają one potrzeby człowieka. Ten, kto konsekwentnie prowadzi proste, ubogie w potrzeby życie, temu kawałek chleba z serem i szklanka herbaty smakują równie dobrze co wyrafinowanemu smakoszowi najbardziej wymyślny posiłek, a jeśli ma dobry apetyt, to prawdopodobnie nawet lepiej. Głód jest bowiem najlepszym kucharzem – konstatuje niemiecki myśliciel, dodając, iż mądre jest takie ograniczanie własnych potrzeb, aby ich zaspokojenie było łatwe i regularne³⁵.

Czy jednak rzeczywiście zawsze jest tak, że naprawdę i przede wszystkim chodzi nam o przyjemność, czyli o to, aby czuć się dobrze? Nie można się zgodzić z tym, że człowiek zawsze jest nastawiony wyłącznie na osiągnięcie przyjemności – akcentuje Spaemann³⁶. Wtedy bowiem nawet jakiś chorobowy stan, na przykład narkomania, byłby usprawiedliwiony. Zasada przyjemności jest, jak twierdził Sigmund Freud, ograniczana przez zasadę realności, to znaczy dążenie do zachowania siebie. Dlatego ludzie, według Spaemanna, zwykle bynajmniej nie pragną, by płacić życiem za osiągnięcie wysokiego stopnia przyjemności. Chcą nie tyle życia rozumianego jako maksymalizacja przyjemności, ile raczej w pełni sensownego, warunkującego samospelnienie, czyli prawdziwe szczęście.

Epikur swoją teorię opracował na podstawie obserwacji zwierząt i niemowląt. Owszem, istoty te kierują się wyłącznie zasadą przyjemności, ponieważ obiektywne cele (takie jak zachowanie istnienia i własnego, i całego gatunku) dla nich nie istnieją. Na przykład ptak, który czuje potrzebę zbudowania gniazda, nie musi myśleć o swoim potomstwie. Wszakże specyficznie ludzka radość jako oznaka

³⁰ Podobnie jak Spaemann hedonizm rozumie A. Szostek, skoro – jego zdaniem – w istocie stanowi on cel każdego działania w dążeniu do przyjemności, podstawowe źródło szczęścia i moralnego wartościowania. Por. A. Szostek, *Hedonizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, kol. 613.

³¹ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 25–28.

³² Cenna jest przyjaźń, ale i ona, zdaniem Epikura, to tylko środek, gdyż celem jest zawsze i wyłącznie przyjemność. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1988, s. 141.

³³ R. Spaemann, *Glück und Wohlfühlen*, s. 55.

³⁴ Tenże, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 22.

³⁵ Ibidem, s. 22.

³⁶ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 27.

szczęścia – w odróżnieniu od stanów czysto fizycznej przyjemności – jest z istoty intencjonalna. Nie jest ona jedynie radością czymś spowodowaną, lecz radością z powodu czegoś. Radość ta jest najbardziej intensywna wówczas, gdy przedmiotem nie jest ona sama, lecz to, z powodu czego się radujemy. Zauważył to również Epikur. Jego zdaniem nieodłączną częścią szczęśliwego życia jest posiadanie oddanych przyjaciół. Nie potrafił sobie wyobrazić autentycznie spełnionego życia, jak pisze Spaemann³⁷, bez radości płynącej z przyjaźni. Jednocześnie zdawał sobie sprawę, że nie można mieć dobrych przyjaciół, jeśli samemu nie jest się dobrym przyjacielem. Dobrym przyjacielem jestem jednak tylko wtedy, gdy zależy mi na dobru mego przyjaciela, który nie jest dla mnie jedynie środkiem do mego dobrego samopoczucia. Zdaniem Epikura autentyczny przyjaciel musi być gotowy, aby w razie konieczności oddać życie za swoich przyjaciół³⁸. Tylko bowiem autentyczna przyjaźń daje to, czego przyjaźń dać może: pełne szczęście. Dlatego mędrzec wybiera właśnie taki sposób życia, który warunkuje jego realizację.

Nieprzypadkowo zatem już u Epikura znajdujemy znane nam z Pisma Świętego powiedzenie: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20,35)³⁹. Również i w tym egoistycznym, jak podkreśla Spaemann, systemie⁴⁰ nie innej żąda się postawy niż ta, którą wyraża zdanie z Ewangelii według św. Jana: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13).

Hedonizm kryje w sobie wiele wewnętrznych sprzeczności. Jedną z najważniejszych odslania kwestia przyjaźni jako niezastąpionego środka do szczęścia. Według hedonistów bowiem najwyższe szczęście osiąga się w bezinteresownym przyjaznym związku. Bezinteresowna wszakże przyjaźń dla zwolenników tej teorii nie istnieje⁴¹. Wszystkie zresztą epikurejskie przepisy oparte były na egoizmie⁴². Jak trafnie konstatuje Spaemann: „Konsekwentny hedonizm znosi więc sam siebie”⁴³. Ostatecznie odkrywa intencjonalną obiektywną stronę szczęścia jako warunek strony subiektywnej: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17,33). Jeśli hedonizm podpisuje się pod tym twierdzeniem, to nie jest już hedonizmem, a Epikur wiedział, że musi się z tym zgodzić. Jeśli zaś jest tak, to szczęśliwość nie może być równoznaczna z maksymalizacją przyjemności. Taki zresztą wniosek wyciągnęli z tej intuicji już Platon i Arystoteles – konkluduje niemiecki myśliciel⁴⁴.

³⁷ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, Klett – Cotta, Stuttgart 2012, s. 255.

³⁸ Tenże, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 23.

³⁹ Ibidem, s. 24.

⁴⁰ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 59.

⁴¹ Pismo R. Spaemanna doręczone autorowi artykułu w kwietniu 2018 r. Spaemann stwierdza w nim m.in.: „Ich habe gezeigt, dass für Hedonismus das höchste Glück in einer uneigennütigen Freundschaft liegt. Uneigennütige Freundschaft aber kann es für den Hedonisten nicht geben“.

⁴² W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, s. 141.

⁴³ „Der konsequente Hedonismus hebt sich selbst auf”. R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 23.

⁴⁴ Ibidem, s. 23–24.

ROZWAŻANIA SPEAMANNA O SZCZĘŚCIU

Życie realne a szczęście

Szczęście, wbrew temu, co twierdzą zwolennicy hedonizmu, różni się od subiektywnego doznawania przyjemności tym, że pozostaje w związku z rzeczywistością – akcentuje Spaemann⁴⁵. Hebrajskie słowo *jadah*, użyte w Biblii m.in. na oznaczenie stosunku płciowego, oznacza poznanie: Adam poznał swoją żonę. Każdy kochający wie, o co chodzi. Wszak chwile najintensywniejszego szczęścia to z pewnością nie te, w których miłujące się osoby są zatopione w swych egoistycznych doznaniach i skoncentrowane na maksymalizowaniu przyjemności. Jak bardzo do pełnego pojęcia szczęścia przynależy doświadczenie rzeczywistości, możemy zilustrować ekstremalnym przykładem. Wyobraźmy sobie człowieka, który w sali intensywnej terapii został przymocowany do stołu. Do jego mózgu wprowadzono cienkie druty i przez przesyłane impulsy elektryczne wytwarzany jest w nim permanentny stan euforii, który uwidacznia się na jego twarzy. Lekarz zapewnia nas, że stan ten będzie trwał aż do śmierci pacjenta. Czy chcielibyśmy być na miejscu takiego człowieka, którym zafundowano sztuczne, abstrakcyjne zadowolenie? Zwłaszcza gdy widzimy (z czego on sam nie zdaje sobie sprawy), że wszyscy ludzie śmieją się z niego⁴⁶. Z pewnością nie zdecydowalibyśmy się na taki krok. Wszyscy wolimy raczej pozostać przy naszym przeciętnym życiu, złożonym z przyjemności i nieprzyjemności. Dlaczego nie chcemy takiej zamiany? Człowiek, o którym mowa, znajduje się poza rzeczywistością. Chociaż jego sen wypełniony jest, być może, mnóstwem nieprzeciętnie miłych ludzi, to nam milsi są ci przeciętni, ale realni. Jeśli idąc za propozycją Hare'a – zaznacza Spaemann – nazwiemy szczęściem stan człowieka, z którym gotowi bylibyśmy się zamienić, to ów przeżywający euforię człowiek nie jest szczęśliwy⁴⁷. W istocie pragniemy takiego życia, które ma coś wspólnego z zaspokajaniem rzeczywistych celów, ze spotkaniami z rzeczywistymi ludźmi, mówiąc ogólnie – z doświadczeniem rzeczywistości, niezależnie od tego, czy jest ona przyjazna czy wroga. Nie jest zresztą tak, że rzeczywistość jest dla nas przede wszystkim czymś opornym i wrogim, a nam nie pozostaje nic innego niż dostosować się do niej. Jest ona bowiem zarazem czymś, czego nie chcielibyśmy za żadną cenę utracić. W rzeczywistym świecie ból i przyjemność są ze sobą zmieszane. Ból, jeśli nie jest nazbyt wielki, służy instynktowi samozachowawczemu, sygnalizując to, co zagraża życiu. Jean-Jacques Rousseau zalecał matkom, aby nie nachylały gałęzi, gdy ich dziecko wyciągnie rękę po jabłko, lecz aby dziecko podnosiło do gałęzi. Dziecko miało się uczyć, że rzeczem nie można rozkazywać, ale że sami musimy się ku nim poruszyć. Zdaniem Spaemanna powinniśmy zrozumieć, że jest tak nie tyle „niestety”, ile „na szczęście”⁴⁸. Jedynie bowiem w konfrontacji z rzeczywistością, która stawia nam opór, możemy rozwinąć nasze możliwości. Wszelka głębsza radość życia związana

⁴⁵ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 33.

⁴⁶ Za: R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 91.

⁴⁷ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett – Cotta, Stuttgart 1993, s. 61.

⁴⁸ Tenże, *Moralische Grundbegriffe*, s. 34–35.

jest z rozwojem naszych sił i zdolności. Doświadczenie zatem rzeczywistości nie tylko nie jest przeszkodą w samospelnieniu, lecz raczej jego warunkiem i właściwą treścią – słusznie komentuje niemiecki myśliciel⁴⁹.

Dwuznaczność szczęścia

Zdaniem Spaemanna nie można się wypowiadać adekwatnie o problematyce szczęścia bez odróżnienia dwóch jego aspektów. Specyfika pierwszego z nich kryje się w sformułowaniu „być szczęśliwym”, drugiego zaś w „mieć szczęście”. „Mieć szczęście” to uznać, że jest ono darem, to spostrzegać uszczęśliwiająca dobra (na przykład wiara w Boga, poznanie dobrej żony, możliwość realizacji swego powołania życiowego i wykonywania ulubionego zawodu) jako zrządzenia Opatrzności albo losu. „Bycie szczęśliwym” oznacza subiektywny stan zadowolenia z życia, doświadczania radości ze swej egzystencji i afirmację świata. Tymczasem można mieć szczęście i być nieszczęśliwym – konstatuje Spaemann⁵⁰. Zostało się wprawdzie obdarowanym dobrami warunkującymi życie szczęśliwe, ale nie zauważa się i nie docenia tego faktu. Traktuje się to jako rzecz oczywistą i jednocześnie notorycznie faworyzuje coś innego. W takim wypadku, mimo że rzeczywiście ma się szczęście, to jednak jego perspektywa faktycznie nie może się urzeczywistnić i w konsekwencji musi spełznąć na niczym. Niestety, do tego dochodzi, ponieważ brakuje wdzięcznej świadomości otrzymanych darów⁵¹. I odwrotnie, można mieć pecha, ale być szczęśliwym⁵². Dzieje się tak, gdy potrafimy dziękować Bogu nawet wtedy, kiedy ponosimy porażkę⁵³. Zasadniczo jednak istnieje nierozwalny związek obu wskazanych tu aspektów. Możemy być szczęśliwi pod warunkiem, że mamy szczęście, a więc nigdy nie dotknęła nas poważna choroba, wzrastaliśmy w kochającej się rodzinie itd. Ten bowiem, kto ma wielkiego pecha, jak choćby to, że jest bardzo depresyjny, nie może czuć się szczęśliwy. Niemniej, według słusznego przeświadczenia Spaemanna, również życie człowieka, którego prześladują nieszczęścia, może się spełnić, jeżeli się im przeciwstawia mocą swego ducha⁵⁴.

Filozofowie greccy, stoicy i epikurejczycy, usiłowali uniezależnić bycie szczęśliwym od szczęścia, które się ma. Według nich zatem nie istnieje szczęście jako dar. Dobra kreujące naszą szczęśliwość zawdzięczamy sobie samym i swoim umiejęt-

⁴⁹ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 31–35.

⁵⁰ Tenże, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 15–16.

⁵¹ Pismo R. Schönbergera doręczone autorowi artykułu w kwietniu 2018 r. Są ludzie, którym mimo że obiektywnie sprzyja fortuna i mają szczęście (np. zawarli małżeństwo z urodziwą żoną, pracują w ulubionym zawodzie, nie cierpią na żadną chorobę), to jednak go nie doceniają. Marzą za życiem innego rodzaju.

⁵² Szczęściem w chorobie i cierpieniu staje się doświadczenie obecności Boga i radykalna przemiana życia.

⁵³ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, Klett – Cotta, Stuttgart 2007, s. 223.

⁵⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1101 a, [w:], Idem, *Etyka Nikomachejska, Etyka Wielka, Etyka Eudemejska, O cnotach i wadach, Dzieła wszystkie* tom 5, przekłady, wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 96.

ściom w postaci życia cnotliwego (stoicy), odpowiedniej świadomości, pielęgnowanej cnoty i trafnego wyboru przyjemności (epikurejczycy).

Tomasz z Akwinu, akcentuje Spaemann, wskazał na jeszcze jeden znamieny problem. Zawsze istnieje możliwość choroby czy zaburzenia psychicznego. To odbiera człowiekowi zdolność do kontemplacji, w istotny sposób warunkującej bycie szczęśliwym⁵⁵. (Wówczas filozoficzny projekt staje się do cna bezużyteczny). To potwierdza, że człowiek musi mieć szczęście, by mógł osiągnąć specyficzny stan szczęśliwości. Można, co prawda, abstrahować od dóbr zewnętrznych i dojść do prawdziwej niezależności od nich. Człowiek jednak nigdy nie jest niezależny od własnej wewnętrznej konstytucji. Biorąc to pod uwagę, musimy uznać, że istnieje związek obu tych stanów: „być szczęśliwym” i „mieć szczęście”. Spaemann podkreśla: „Tym samym dysponujemy ważkim argumentem przeciw stoikom i epikurejczykom, którzy nie chcieli przyjmować szczęścia jako daru”⁵⁶. W rezultacie u tych filozofów konstatujemy jego zredukowane rozumienie. Ze szczęścia pozostało już tylko zadowolenie. Nie stanowi ono jednak jego ekwiwalentu – celnie zauważa Spaemann⁵⁷. Zdaniem stoików w gruncie rzeczy my tylko tego pragniemy. Zadowolenie według nich jest czymś ostatecznym, ponieważ daje poczucie samowystarczalności. Tak oni, jak i epikurejczycy nie pozostawili zatem miejsca dla transcendentnej wdzięczności, która wypływa z uświadomienia sobie, że zostaliśmy obdarowani szczęściem. Człowiek, który jej nie doświadcza, płaci za to wysoką cenę, jako że może być tylko zadowolony. Jest on jednak pozbawiony radości. Nie jest on wprawdzie nieszczęśliwy, ale nie można też nazwać go kimś szczęśliwym – konkluduje niemiecki filozof⁵⁸.

Obiektywny wymiar szczęścia

Bardziej bójmy się złego życia niż śmierci – Bertold Brecht⁵⁹

W rozważaniach Spaemanna trzy zasadnicze okoliczności wyznaczają perspektywę obiektywnego spełnienia się człowieka, czyli jego szczęśliwej egzystencji: miłość Boga, miłość życzliwości (*amor benevolentiae*) oraz dobro moralne (działanie cnotliwe). Miłość jest nie tylko wyrazem działania, ale przede wszystkim spełniania się w istnieniu bytu osobowego. Nie kochamy Boga dlatego, że wprowadza nas w stan błogiej satysfakcji, lecz dlatego, że jest dla nas obiektywną treścią szczęścia i jego istotą. W swej miłości do Niego wolni jesteśmy od zamiaru instrumentalizacji

⁵⁵ Według św. Tomasza w tym życiu można utracić szczęśliwość wskutek np. zapomnienia, choroby, zajęć, które niekiedy całkowicie odrywają człowieka od kontemplacji. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna 9: O Szczęściu*, zag. 5, art. 4, odp., przeł. F.W. Bednarski, Veritas, Londyn 1963, s. 105.

⁵⁶ *O dwuznaczności szczęścia, granicach dyskursu i wykroczeniu poza człowieczeństwo. Z Robertem Spaemannem rozmawia Stefan Huber*, „Znak” 2007, nr 621, s. 104.

⁵⁷ R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 99.

⁵⁸ O dwuznaczności szczęścia, granicach dyskursu i wykroczeniu poza człowieczeństwo, s. 105.

⁵⁹ Za: R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 18.

Boskiego Bytu, gdyż Jej celem jest On sam. W tego rodzaju samotranscendencji miłości (przekraczaniu siebie) tkwi nasze spełnienie. Jest to działanie odpowiadające ludzkiej naturze. Potwierdza to św. Tomasz z Akwinu⁶⁰, zdaniem którego każdy człowiek kocha bardziej Boga niż siebie samego, podobnie jak część odnosi się z większą miłością do całości niż swego jestestwa⁶¹.

Według Spaemanna tylko osoba ludzka może być radykalnie egoistyczna, będąc zdolną jednocześnie do bezinteresownej życzliwości. Tutaj zaznacza się szczególna rola naszej miłości do Boga. To właśnie ona uwalnia nas ze skłonności stawiania własnej osoby w centrum zainteresowania i odnoszenia wszystkiego do siebie. Koncentracja na sobie stanowi poważną przeszkodę w realizacji szczęścia. Całkowite wyrzeczenie się egoizmu nie jest samowyrzeczeniem się osoby, lecz właściwym jej samourzeczywistnieniem⁶². Jak podkreśla Spaemann: ojciec Maksymilian Kolbe, gdy ofiarował swoje życie za bliźniego, nie unicestwił się, lecz urzeczywistnił swą osobę w najwyższej mierze.

Spaemann w duchu tradycji chrześcijańskiej łączy zatem szczęście z *amor benevolentiae*, czyli z miłością życzliwości. Świadczy ona o tym, że człowiek przekracza sam siebie (zwłaszcza wtedy, gdy otwiera się na miłość Boga i czyni ją motywem swego postępowania). Mówiąc językiem Ewangelii potrafi cieszyć się z tymi, którzy się cieszą i płakać z tymi, którzy płaczą. Taką postawą właśnie budzi się do rzeczywistości. Staje się ona dla niego naprawdę (faktycznie) rzeczywista. To jest nic innego niż miłość, *amor benevolentiae*. W takiej miłości zostaje zniesione przeciwieństwo, o jakim mówił Kant, między chceniem, a powinnością⁶³. W rezultacie chcę tego, co powinienem (i otrzymuję to, czego chcę). Inaczej mówiąc, to, co powinienem bardzo chcę, ponieważ kocham. To warunkuje moje szczęście. W tego rodzaju miłości szczęście jest doskonale przez to, że pozwala zachować dystans w stosunku do siebie i zapewnić wolność oraz otwartość na prawdziwe dobro. Czy takie szczęście jest utopią? Można byłoby tak sądzić najwyżej w tym sensie, że rzadko jesteśmy w pełni uważni i rzadko mamy to szczęście, by odkryć, iż życie żyje za sprawą miłości i że żyjąc już każdy z nas ma szczęście – akcentuje Spaemann⁶⁴.

⁶⁰ Według Tomasza z Akwinu miłość Boga odpowiada naturze (istocie) człowieka, ponieważ ją udoskonala. Natomiast miłość grzechu nie odpowiada naszej naturze, gdyż ją osłabia i psuje. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, zag. 28, art. 5, s. 222.

⁶¹ Spaemann, *Antinomien der Liebe*, [w:] *idem, Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Klett – Cotta, Stuttgart 2011, s. 18–19.

⁶² *Idem, Osoby*, s. 248–249.

⁶³ Dobro moralne, zdaniem Kanta, nie jest tym, co każdy sam z siebie chce, lecz tym, co każdy powinien czynić. Jak jednak celnie zauważa Spaemann: „Jeśli to, co powinienem nie ma nic wspólnego z tym o co mi chodzi w życiu, wówczas przestaje mnie to obchodzić. Mogę zawsze powiedzieć: dlaczego powinienem?”. A jeśli ktoś próbuje mi to wyjaśnić, wówczas mogę odpowiedzieć: „Ale dlaczego powinienem chcieć tego, co powinienem? Wcale tego nie chcę”. Odpowiedzieć: „powinienesz” nie wystarcza. R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 20–21.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 32–33.

W myśl klasycznej doktryny (Arystoteles, Tomasz z Akwinu) szczęście jest dziełem moralności i życia cnotliwego⁶⁵, czyli realizowania dobra⁶⁶ oraz doskonalenia się, stawania się coraz lepszym i pełniejszym człowiekiem. Jak sądził Arystoteles, szczęście jest już obecne w tego rodzaju zmaganiach duchowych⁶⁷. Z powyższego tytułu każdy z nas może się spełnić jako człowiek i osoba, czyli stać się obiektywnie szczęśliwy. Deficyt, który wyraża się w nieposiadaniu pewnych dóbr sprzyjających poczuciu bycia szczęśliwym (na przykład brak zdrowia, środków materialnych, urody, odbywanie kary w więzieniu) nie może być przeszkodą⁶⁸. Zakłada to jednak, że czynimy to, co powinniśmy czynić, czyli mężnie przeciwstawić się przeciwnościom losu⁶⁹. Dzielne ich pokonywanie to nic innego niż postępowanie cnotliwe i moralnie dobre. Służy ono urzeczywistnianiu się nas jako osób i uszczęśliwia. Staje się tu zrozumiałe, dlaczego każda cnota – według Spaemanna – to element szczęśliwego życia⁷⁰. Do szczęścia dojrzewa się bowiem, przez trud i wysiłek moralny⁷¹. Moralność zatem to kwintesencja tego, co czyni nas szczęśliwymi⁷².

Szczęście i poczucie bezpieczeństwa

W tym miejscu rozważań podkreślić najpierw trzeba, iż nie wypływają one bezpośrednio z dociekań Spaemanna. Niemniej przedstawiona w artykule problematyka prowokuje do krótkiej chociaż wypowiedzi na temat bezpieczeństwa. Spaemann nie wyraża się o nim *explicite*. Zostanie tu uwzględniony (a raczej tylko zasygnalizowany) przede wszystkim jego aspekt subiektywny w postaci osobistego poczucia bezpieczeństwa lub jego braku. Na gruncie teorii klasycznej (Arystoteles, Platon) doświadczenie tak rozumianego bezpieczeństwa pozostaje w bezpośrednim związku ze szczęściem oraz dobrem i złem moralnym. Zło moralne nie może zapewnić człowiekowi ani szczęścia, ani bezpieczeństwa. Odwrotnie dzieje się za sprawą otwarcia się na dobro moralne, gdyż taka postawa może dać nam zarówno szczęście, jak i poczucie bezpiecznej egzystencji. Inaczej mówiąc, ten, kto nie żyje moralnie dobrze i cnotliwie, nie zabiega o harmonijne, przyjazne relacje z otoczeniem i narusza normy, nie tylko nie może żyć szczęśliwie, ale pod znakiem zapytania stoi również bezpieczeństwo tak jego, jak i otoczenia.

⁶⁵ Według królewieckiego myśliciela moralność i cnota nie warunkują naszego szczęścia, lecz tylko sprawiają, że na nie zasługujemy. R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 19.

⁶⁶ Realizowania tego, co jest dobre dla mnie jako człowieka.

⁶⁷ R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, 18–19. Za: K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 62.

⁶⁸ Mimo, iż nie mam szczęścia, jestem szczęśliwy, bo zrobiłem to, co do mnie należało i nie-strudzenie czynię to, co sprawia, że dojrzewam do pełni człowieczeństwa.

⁶⁹ W takim duchu wypowiada się Tomasz z Akwinu: „Zewnętrzne zmiany mogą wstrząsnąć szczęśliwością, ale nie potrafią całkowicie jej usunąć, gdyż samo chwalebne pokonywanie przeciwności pozostaje działaniem cnoty”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna 9: O szczęściu*, art. 4, odp. s. 106.

⁷⁰ R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 18.

⁷¹ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 62.

⁷² R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 18.

Platon postawił ten problem w formie pytania: czy wielki król perski mógł być szczęśliwy? Król okazał się despota, który był gotów posunąć się do najgorszych aktów i decyzji, nie zważając na dobro innych ludzi. Oczywiście nie żył on w zgodzie ze samym sobą, skoro w ten sposób postępował. Król nie tylko nie okazywał empatii podwładnym, ale i całym swoim postępowaniem dowodził, jak bardzo obojętne są mu ich los i sytuacja życiowa. Tymczasem według Platona dla skończonej istoty ludzkiej właściwe jest wchodzenie w bliskie wzajemne relacje, a to oznacza nic innego jak posiadanie przyjaciół. Ponieważ monarcha ten nie potrafił się na to zdobyć, problemem stał się jego bezpieczny żywot. Musiał on żyć w ustawicznym lęku nawet przed swoją strażą pałacową. Przeciwnym motywem znajdujemy w szwabskiej pieśni *Preisend mit viel schönen Reden* („Sławiąc wieloma pięknymi przemówieniami”). Hrabia Eberhard, z charakterystyczną brodą, jest sławiony jako najszczęśliwszy spośród wszystkich książąt i z tego też powodu jego żywot upływa bezpiecznie. Wykazuje on jednak troskę i zrozumienie dla każdego ze swych poddanych.

Z hedonistyczną teorią szczęścia wiąże się natomiast zagrożenie ludzkiego dobra. Nie zapewnia ona i nie warunkuje kontaktu człowieka z rzeczywistością, jego samospelnienia się, czyli szczęścia, działania stosownie do natury i jej celu. Na gruncie hedonizmu, uznającego przyjemność za najwyższą normę, można uzasadnić działania najbardziej niszczące – samobójstwo, eutanazję, narkomanię, a nawet morderstwo dla własnej satysfakcji. Teoria ta zatem absolutnie nie może być uważana za podstawę naszej bezpiecznej egzystencji.

Dlaczego jednak także stoicka wizja szczęścia ujawnia zagrożenia *bonum* człowieka? Jawi się przecież jako próba zapewnienia równowagi ducha w obliczu niepewnego ludzkiego losu. Wszystkiego bowiem należy się spodziewać na tym świecie – zarówno rzeczy dobrych, jak i złych. Dlatego powinniśmy uniezależnić się od nich wewnętrznie, czyli nie przywiązywać się ani do szczęścia, ani do niepowodzeń⁷³. Stoicki ideał autarkii stwarza jednak poważne zagrożenie samospelnienia się człowieka. Ideał ten bowiem naznaczony jest wieloma sprzecznościami i w dużej mierze oderwany jest od rzeczywistości, akcentując znaczenie niewzruszoności, apatii, a nie miłości i bliskich relacji z ludźmi oraz trwania w stanie zadowolenia z egzystencji za wszelką cenę (w tym także akceptacja samobójstwa w razie silnego bólu fizycznego).

Przy rozpatrywaniu problematyki bezpieczeństwa w kontekście szczęścia trzeba jednocześnie pamiętać, że perspektywa życia szczęśliwego nigdy nie zamyka się przed nami i stoi otworem również w sytuacji zagrożenia oraz niepewności własnego jutra⁷⁴.

⁷³ W. Rechlewicz, *Elementy filozofii bezpieczeństwa, Bezpieczeństwo z perspektywy historii filozofii i filozofii polityki*, Difin, Warszawa 2012, s. 99–100.

⁷⁴ Zdaniem Spaemanna pokazała to swoją postawą Róża Luksemburg. W skrajnie trudnych i niesprzyjających warunkach egzystencjalnych, na skutek pobytu w więzieniu, przekonująco argumentuje, dlaczego i tu znajduje powody, by uważać się za osobę głęboko szczęśliwą i radosną. „Leżę tu sobie w cichości sama, wielokroć owinięta w te czarne sukna ciemności, nuda, zniewolenie zimy... I przy tym kołaczę moje serce za sprawą niepojętej, nieznannej wewnętrznej radości. Za R. Spaemann, *Über den Mut zur Erziehung*, w: Ibidem, *Grenzen. Zur ethische Dimension des Handelns*, Klett – Cotta, Stuttgart 2001, s. 496.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc te rozważania warto jeszcze podkreślić dwie kwestie: pierwsza dotyczy ich zawartości. W artykule zaprezentowano zasadniczo stanowisko R. Spaemanna na dwa tematy. Jeden ujmuje jego analizy doniosłych w dziejach myśli ludzkiej wizji życia szczęśliwego: platońskiej, arystotelesowskiej, stoickiej i hedonistycznej wraz z krytycznym komentarzem wybitnego filozofa do nurtów etycznych, reprezentowanych przez Senekę i Epikura. Drugi temat tych rozważań pozwala bliżej poznać pojmowanie szczęścia przez Spaemanna. Według niego ma ono obiektywny charakter i oznacza doświadczenie rzeczywistości. Myśliciel ten ukazuje też dwuznaczność tego pojęcia.

Druga kwestia godna wyakcentowania w zakończeniu artykułu wiąże się z zagadnieniem dalszych badań myśli spaemannowskiej w zakresie szczęścia. Jak już zaznaczono, autor artykułu nie rości sobie, by jego analizy uznać za komplementarny opis bogactwa i różnorodności wątków tej problematyki, którą niemiecki myśliciel zawarł w wielu swych znakomitych pracach. W rzeczywistości stanowią one zaledwie mały ich fragment. Dlatego wskazane są dalsze badania na tym pasjonującym odcinku refleksji filozoficznej, wnikliwie podejmowanej przez jednego z najbardziej cenionych współczesnych filozofów z ojczyzny Wolfganga Goethego. Powinny one skoncentrować się na przedstawieniu zagadnienia szczęścia w trzech kontekstach: nauki o cnotach (wyjaśnieniu, czy szczęście jest nagrodą za życie cnotliwe, czy też jest identyczne z tym życiem) oraz tematyce teleologii (celowości) i życziwości⁷⁵.

**KLASYCZNA KONCEPCJA SZCZĘŚCIA:
UJĘCIE ROBERTA SPAEMANNA**

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono wybrane elementy klasycznej koncepcji szczęścia w twórczości Roberta Spaemanna. Przytoczono rozumienie życia szczęśliwego (jego dwuznacznego, a zarazem obiektywnego wymiaru i ścisłego związku z rzeczywistością) i interpretację kluczowych wizji tegoż życia – platońskiej i arystotelesowskiej oraz stoickiej i hedonistycznej. Do tych dwóch ostatnich wybitny filozof odniósł się krytycznie, wykazując ich sprzeczność i oderwanie od rzeczywistości. Spaemann również polemicznie ustosunkował się do kantowskiej koncepcji szczęścia. Nie rozwijał on jednak w swych rozważaniach problematyki bezpieczeństwa. Dlatego w artykule podjęto próbę wykazania, w jakiej mierze i w jakim sensie ta problematyka rysuje się i odsłania na gruncie teorii szczęścia. Ponadto poruszono kwestię obiektywnego wymiaru szczęścia, gdyż Spaemann wyartykułował ją zaledwie

⁷⁵ Pogląd autora artykułu podziela jeden z najwybitniejszych uczniów Spaemanna, kierownik katedry historii filozofii na uniwersytecie w Regensburgu prof. dr hab. Rolf Schönberger. Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Schönbergerem w czerwcu 2018 r.

implicite. W zakończeniu wskazano konkretne obszary dalszych badań nad problematyką szczęścia w pracach tego filozofa.

THE CLASSICAL CONCEPTION OF HAPPINESS: ROBERT SPAEMANN'S PERSPECTIVE

SUMMARY

The article addresses selected elements of the classical conception of happiness in the work of Robert Spaemann. It presents his understanding of a happy life (its ambiguous yet objective dimension and a close connection with reality) and his interpretation of crucial visions of such a life presented by Plato, Aristotle, as well as the representatives of the Stoicism and Hedonism. The latter two are critically appraised by the eminent philosopher, since he claims they are contradictory and removed from reality. Spaemann also shows his polemical attitude towards Kant's conception of happiness, but he does not elaborate on the subject of security. Therefore, the article seeks to demonstrate to what degree and in what sense these issues can be viewed from the perspective of theories of happiness. Also, the question of the objective dimension of happiness is elucidated since Spaemann articulated that barely implicitly. In the conclusion, specific areas of further research on the subject of happiness in the works of this philosopher were indicated.

DAS KLASSISCHE KONZEPT DES GLÜCKS VON ROBERT SPAEMANN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel präsentiert ausgewählte Elemente des klassischen Glücksbegriffs im Werk von Robert Spaemann. Angeführt wurden das Verständnis eines glücklichen Lebens (seine zweideutige und zugleich objektive Dimension und eine enge Beziehung zur Realität) und die Interpretation von Schlüsselvisionen dieses Lebens: platonischer und aristotelischer sowie stoischer und hedonistischer Vision. Der herausragende Philosoph befasste sich kritisch mit den beiden letzteren und zeigte ihre Widersprüchlichkeit sowie Realitätsferne. Spaemann äußerte sich auch polemisch zum Kantischen Glücksbegriff. In seinen Überlegungen erörterte er jedoch keine Problematik der Geborgenheit. Daher versucht der Artikel zu zeigen, in welchem Ausmaß und in welchem Sinne dieses Problem in Bezug auf Glückstheorie betrachtet werden kann. Darüber hinaus wurde die Frage der objektiven Dimension des Glücks aufgeworfen, weil Spaemann sie nur implizit artikuliert. In der Schlussfolgerung wurde auf bestimmte Bereiche der weiteren Forschung zum Thema Glück in den Werken dieses Philosophen hingedeutet.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, [w:] Idem, *Etyka Nikomachejska, Etyka Wielka, Etyka Eudemejska, O cnotach i wadach*, Dzieła wszystkie tom 5, przekłady, wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Höffe, O., *Immanuel Kant*, przełożył A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- O dwuznaczności szczęścia, granicach dyskursu i wykroczeniu poza człowieczeństwo. Z Robertem Spaemannem rozmawia S. Huber*, „Znak” 2007, nr 621.
- Pańpuch Z., *Polis*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8 Pap – Sc, red. A. Maryniarczyk, W. Daszkiewicz, T. Zamojska, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.
- Pieper J., *Über die Liebe*, Kösel Verlag, München 1972.
- Platon, *Fedon*, [w:] Idem, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta*, przełożył oraz wstępami i objaśn. opatrzył W. Witwicki, posłowie napisał M.A. Wesoly, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Rechlewicz W. *Elementy filozofii bezpieczeństwa, Bezpieczeństwo z perspektywy historii filozofii i filozofii polityki*, Difin, Warszawa 2012.
- Schönberger R., Pismo doręczone autorowi artykułu w kwietniu 2018.
- Spaemann R., *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, [w:] Idem, *Philosophische Essays*, Philipp Reclam Stuttgart 1994.
- Spaemann R., *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Klett – Cotta, Stuttgart 1993.
- Spaemann R., *Das unsterbliche Gerücht*, Klett – Cotta, Stuttgart 2007.
- Spaemann R., *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Klett – Cotta, Stuttgart 2011.
- Spaemann R., *Über Gott und die Welt*, Klett – Cotta, Stuttgart 2012.
- Spaemann R., *Dwuznaczność szczęścia*, [w:] Idem, *Granice*, przełożył J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Spaemann R., Pismo doręczone autorowi artykułu w kwietniu 2018 r.
- Szostek A., *Hedonizm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Towarzystwo Naukowe KUL 1993.
- Tatarkiewicz W., *Historia Filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1988.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna 9: O Szczęściu*, przeł. F.W. Bednarski, Veritas, Londyn 1963.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999..