

SZCZĘŚCIE (gr. εὐδαιμονία [eudaimonía], μακαρία [makaríá], łac. beatitudo, felicitas) – spełnianie się człowieka w aspekcie życia osobowego: prawdy, dobra i piękna.

Sz. jest stanem ustopniowanym przez przeżywane nasycenie dobrem; związane z przeżywanym dobrem jest, jak samo dobro – analogiczne. O analogiczności dobra świadczy wspólna nazwa dla różnych form. Tradycyjnie doniosłą formą analogii jest analogia przyporządkowania wielu do czegoś jednego, co jest racją scalenia tego przyporządkowania. Arystoteles nazwał ją „odniesieniem do jednego” (πρὸς ἓν [pros hen]), a scholastyczna łacina – „analogią atrybucji”; różne formy jej odniesienia-przyporządkowania ustalił Awerroes, zwracając uwagę, że owo „jedno” jest samozrozumiałym źródłem nadającym sens różnorodnym elementom przyporządkowanym temu jednemu. Przykładem tego typu analogii jest stan zdrowia ludzkiego organizmu. Zrozumiałe jest zdanie: „Jan jest zdrowy”, a na jego podstawie stają się zrozumiałe takie określenia, jak „zdrowa cera”, „zdrowe powietrze”, „zdrowa przechadzka”. Awerroes zwrócił uwagę, że w analogii przyporządkowania zachodzą różnego typu stosunki przyczynowania: formalnego, materialnego, sprawczego, celowego i wzorcowego. Tylko analogat główny (tu: „zdrowie człowieka”) jest rozumiały sam w sobie, natomiast analogaty mniejsze („zdrowe powietrze”, „zdrowy pokarm”) stają się zrozumiałe przez ich przyporządkowanie do analogatu głównego (zdrowia Jana). Analogia przyporządkowania jest jedną z wielu analogii wskazujących na swoistą, właśnie analogiczną jedność bytu, gwarantującą jedność analogiczną ludzkiego poznania i orzekania.

Realnie istniejąca pluralistyczna rzeczywistość jest analogiczną jednością, gdy więc mówimy, że sz. jest analogiczne, znaczy to, że bywa różnorodnie ustrukturalizowane ze względu na przeżywanie różnego rodzaju dóbr i różne nasycenia dobrem ludzkich władz poznawczych i emocjonalnych. Użycie jednego wyrażenia: „szczęście” na określenie różnych jego przejawów świadczy o tym, że samo sz. jest rozumiane analogicznie, a nie jednoznacznie ani wieloznacznie.

W pracy *O szczęściu* W. Tatarkiewicz przeanalizował różne rozumienia sz., posługując się koncepcją „rodzin pojęciowych”, które jednak ostatecznie

sprawdzają się do wieloznaczności, co utrudnia rozumienie sz. – tego, co ze swej natury jest analogicznie jednym.

DZIEJE ROZUMIENIA SZCZĘŚCIA. Początki wyjaśniania sz. pojawiły się w starożytnej Grecji i wiązały się z koncepcją pomyślnego losu człowieka. Pomyślny los, będący darem bóstwa, miał się wyrażać w doznawanej przyjemności, która była trwałą cechą życia (εὐδαιμονία [eudaimonía]). Dla bogów i dusz w Elizjum sz. to trwały stan błogości (μακαρία [makaríá]). Demokryt z naturalnym przeżyciem zadowolenia jako stanem duszy wiązał poczucie sz., które jednak, gdy jest nadmierne, może stać się cierpieniem. Takie poczucie sz. wiązało się z ludzkimi przeżyciami, akcentującymi subiektywną stronę przeżywaną przyjemności.

Obiektywnego charakteru sz. poszukiwali: Sokrates, Platon i Arystoteles. Wg nich, to już nie zadowolenie, lecz dobro-piękno poznawalne przez człowieka czyni go szczęśliwym. Chodzi tu o dobro najlepsze i najcenniejsze dla człowieka, konstytuujące stan sz. (εὐδαιμονία). Etyka arystotelesowska może być w tym aspekcie nazwana etyką eudajmonistyczną, gdyż nakazuje starania o rzeczywiste i najcenniejsze dobra, jakimi są cnoty – przy zachowaniu zarazem dóbr pospolitych (zdrowie, dobra rodzina, nieszpetyność, przyjaciele). Stoicy natomiast za najwyższe dobro uznawali cnotę, rozumianą jako dzieło rozumu.

Nowy etap rozumienia sz. głosiła Ewangelia. Człowiek ma stać się szczęśliwy przez wewnętrzną przemianę myślenia i postępowania realizującego dobro. Chrystus w Kazaniu na Górze nazwał błogosławionymi (szczęśliwymi) tych, którzy czynią dobro dla drugiego człowieka, zwł. potrzebującego. Wskazał na ostateczną pełnię dobra, którą przygotował Bóg tym, którzy Go miłują – jest to sz. wieczne; takie sz. jest zapoczątkowane w życiu doczesnym przez realizowanie dobra, czyli miłość bliźniego.

Filozofia scholastyczna podkreślała, że zadowolenie nie jest istotą sz., lecz jego następstwem: „summa delectatio seu ineffabile gaudium ex essentia beatitudinis necessario sequitur” („najwyższe zadowolenie i niewypowiedziana radość jest koniecznym następstwem istoty szczęścia”). Stojąc na gruncie myśli ewangelicznej, filozofia ta wskazywała na konieczność Bożej pomocy – łaski – w osiągnięciu sz. Rozumienie sz. jako rzeczywistego, obiektywnego dobra przysługującego człowiekowi (ludzkiej duszy) przetrwało średniowiecze

i czasy nowożytne: Kartezjusz, G. Leibniz, B. Spinoza uważali, że sz. to doskonałość płynąca z posiadania najcenniejszych dóbr. Ale już J. Locke sformułował subiektywne rozumienie sz. – jako poczucia zadowolenia („happiness [...] in its full extent is the utmost pleasure we are capable of, and misery the utmost pain” – J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Ox 1990, II, rozdz. XXI, par 42). Tatarkiewicz (*O szczęściu*, Wwa 1962³, 74) wskazał, że nawet I. Kant nie oddzielał sz. od przyjemności, a nie ceniąc przyjemności, nie cenił też sz. We współczesnej myśli podkreśla się przeciwstawienie sz. – zadowoleniu; sz. wyrażałoby swoistą całkowitość, trwałość, głębszą jakość oraz zreflektowaną aprobatę wobec przyjemności.

KONCEPCJA CZŁOWIEKA A POJMOWANIE SZCZĘŚCIA. W filozoficznej analizie sz. konieczny jest namysł nad bytową strukturą człowieka, gdyż różne koncepcje człowieka warunkują różne rozumienia sz. Podstawowe są wizje bytu ludzkiego stworzone przez Platona i Arystotelesa. Tworzone w późniejszych wiekach koncepcje człowieka okazywały się odmianami platonizmu lub arystotelizmu. Platońska wizja bytu ludzkiego, będąca dziedzictwem orfizmu i pitagoreizmu, przedstawiała człowieka jako upadłego ducha wcielonego w ludzkie ciało. Pokrewna tej wizji jest myśl neoplatońska, upatrująca duszę ludzką w emanacji wyłaniającej gradualistycznie hipostazy z Prajedni. Wg stoicyzmu dusza jest częścią wszechnatury, będącej rozumem, zatem przy zaakcentowaniu duchowo-rozumnej natury ludzkiej duszy, jej sz. może być to, co jest przedmiotem życia ducha, a jest nim (tak lub inaczej pojmowana) idea, prawda, piękno, duchowa moc (ἀρετή [areté] – cnota), wolność. Takie stany przeżywane przez duszę mogą być jej sz., gdyż jedynie one są współmierne ludzkiej duszy. Kontemplacja takich duchowych wartości w stopniu możliwie najdoskonalszym może wprowadzić duszę w stan błogości i sz., które, gdy jest intensywne, jako dobro, „wylewa się” na całość ludzkiego bytu i może rodzić stany przyjemnościowe dostępne także niższym pokładom ludzkiej natury.

Dla Arystotelesa nie do przyjęcia była pitagorejsko-platońska wizja człowieka jako bytu przypadkowego, gdzie do odwiecznie istniejącej duszy-rozumu dołącza się ciało, które raczej przeszkadza, niż pomaga duszy. Wg Arystotelesa człowiek to byt istotnie jeden, gdyż jedno i byt są tym samym. Jeśli człowiek jest bytem, to jest istotną jednością, stąd poglądy o reinkarnacji

są baśnią niedostrzegającą stanu ludzkiej natury jako bytu jednego. Człowiek jako nosiciel ludzkiej natury jest bytem substancjalnym, chociaż złożonym z duszy i ciała jako jednego i tego samego bytu, powstałego wg praw naturalnych (φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γέγονε ἄνθρωπος [phýsei te kai katá physin gégone ánthropos]) – „jako twór przyrody i wedle praw przyrody stał się człowiek”. Dlatego można go pojąć jako rozumne zwierzę (ζῷον λογικόν [dzoón logikón], animal rationale). Człowiek jest rozumny dzięki duszy, zdolnej do aktów duchowych takich jak intelektualne poznanie, miłość i wolność działania. Rozumny charakter ludzkiej duszy stanowi o istocie człowieka, ujawniającej się w działaniu intelektualnym i wolitywnym. Dusza panuje nad wszystkimi innymi władzami, poddając je pod przewodnictwo rozumu. Proces poddawania władz działania pod przewodnictwo rozumu dokonuje się przez wychowanie – usprawniające władze do uległości rozumowi. Gdy przedmiotem kontemplacji rozumowej staje się Byt Pierwszy, czyli Bóg, to człowiek osiąga sz. rzeczywiste. Stan kontemplacji i zrodzone stąd sz. człowieka nie wyklucza, lecz postuluje udział przyjaciół prawych i rodzi ogólną prawość życia i płynące stąd życiowe zadowolenie, stąd sz. (eudajmonia) jest celem ludzkiego życia, kierowanego rozumną etyką.

Platońskie i arystotelesowskie rozumienia sz. wskazywały na dobro obiektywne (idealne i realne), które zinterioryzowane przez człowieka, aktualizuje jego potencjalności duchowe, czyniąc dobrym człowieka i jego działania.

Wątki platońskiego, jak i arystotelesowskiego rozumienia człowieka przejęli myśliciele chrześcijańscy, usiłujący objawienie biblijne dotyczące bytowego stanu człowieka podbudować racjonalnie. Arystotelizm ze swoją rozbudowaną metafizyką i antropologią służył ukazaniu swoistości bytu ludzkiego, otwartego na Boga w aktach intelektualnego poznania i rozumnej miłości, spełnianej przez wolne i odpowiedzialne decyzje. Koncepcje Platona i Arystotelesa podlegały nowym interpretacjom w zmieniających się warunkach życia społecznego i religijnego. Ujawniło się to zwł. w protestantyzmie i jego oddziaływaniu na kręgi ówczesnych elit. Arystotelesowski, naturalistyczny obraz człowieka jako bytu rozumnego poddano procesowi redukowania do łatwiej wyobrażalnych form zmysłowości, wskazując na doniosłość wyobraźni. Procesy kojarzenia wyobrażeń zaczęto nazywać procesami rozumowania,

niwelując różnicę między intelektualnym poznaniem pojęciowym a formami poznania wyobrazeniowo-zmysłowego. Już od czasów Kartezjańskiej spekulacji na temat przedmiotu intelektualnego poznania, jakim miałyby być idee, zaczęto nazywać ideami takie akty ludzkiej duszy (które wcześniej nie mogły być nazywane ideami), jak akty woli, wyobrażenia i akty zmysłowości emocjonalnej (miłości zmysłowej, gniewu). Spowodowało to zredukowanie obrazu człowieka do bytu, w którym świadomość zmysłowa odgrywała główną rolę, co uwidoczniło się zwł. w Th. Hobbesa i D. Hume'a koncepcjach człowieka. Gubiono wypracowane w starożytności rozumienie obiektywnego dobra, wobec czego sz. zaczęto sprowadzać do przeżyć subiektywnych, głównie emocjonalnych. Spowodował to powrót do przedsokratycznego rozumienia sz. jako pomyślności życiowej. Subiektywno-przyjemnościowy charakter sz. wystąpił w subiektywistycznych nurtach filozofii, rezygnującej z wyjaśniania realnie istniejącego bytu i realnego dobra utożsamiającego się z realnym bytem. Wyjaśnianie sz. przez związanie go z realnym dobrem wybiegało poza przedmiot filozofii subiektywistycznej, zamkniętej w obrębie ludzkiej świadomości i jej aktów przeżywanych przez człowieka, stąd pojmowanie sz. musiało charakteryzować się subiektywizmem.

SZCZĘŚCIE W ROZUMIENIU CHRZEŚCIJAŃSKIM. W kulturze chrześcijańskiej uformował się obraz człowieka, syntetyzujący dane objawienia z myślą filozoficzną klasycznego antyku. Człowiek, na wzór Jezusa Chrystusa, jest bytem osobowym, jest osobą. Jak Chrystus jest osobą Boską, który przyjął ludzką naturę i tej naturze udzielił swego Boskiego istnienia, tak każdy człowiek, będąc osobą, istnieje dzięki swej duszy, będącej efektem aktu stworzenia przez Boga.

Wg Arystotelesa człowiek jest dziełem natury, uformowanym wg jej praw. Chrześcijaństwo zanegowało pochodność ludzkiej duszy od przyrodniczej natury. Działania człowieka przekraczają siły natury: poznanie rozumne przekracza i czas, i przestrzeń, ogarnia w sposób powszechny wszystkie byty – całą rzeczywistość – łącznie z własnym człowieczeństwem. Dzięki intelektualnemu poznaniu oraz przez swą wolę, w aktach miłości nacechowanej wolnością znajduje się człowiek w stanie panowania nad sobą i światem danym mu do gospodarowania, w myśl starotestamentowego przykazania, by nie poddawać się prawom ziemi, lecz użytkować ją wg praw

roзумu odczytującego rzeczywistość. W akcie decyzyjnym człowiek determinuje siebie do działania przez wolny wybór sądu praktycznego o konkretnym dobru, zgodnym z jego światopoglądem. W akcie decyzyjnym dokonuje się stanowienie o sobie jako bycie rozumnym i wolnym. Składające się na decyzję stany namysłu poznawczego i wyboru dobra konstytuują człowieka do ludzkiego, tzn. rozumnego i wolnego działania.

Nauczanie Chrystusa mówi o życiu wiecznym człowieka, w bezpośrednim zjednoczeniu się z Bogiem, wypełniającym całkowicie ludzką pojemność poznania, miłości i wolności. Najwyższe dobro, jakim jest Bóg – źródło i cel życia człowieka, stanie się jego udziałem w sposób najpełniejszy i najtrwalszy – gdyż na zawsze. Taki stan jest istotą sz. człowieka.

Każdy człowiek – transcendujący w swych aktach poznania, miłości i wolności naturę otaczającego świata i swą własną naturę – jest stworzony i przyporządkowany do dobra jako dobra, którym ostatecznie jest sam Bóg. Wzbudzone przez poznanie pragnienie dobra i przyporządkowanie dobru nie może się spełnić przez jakiegokolwiek dobro partykularne, lecz jedynie przez dobro jako dobro. Jest nim Bóg. Stąd obecne w kulturze chrześcijańskiej przekonanie, że naturalne pragnienie sz., wtopione w duszę każdego człowieka i będące pierwszą racją każdego realnego działania osobowego – jest nieświadomym pragnieniem Boga, pragnieniem zjednoczenia się z Nim, pragnieniem ostatecznego sz. („desiderium naturale inefficax videndi Deum”), a to może być skutecznie zrealizowane tylko przez samego Boga. Ten stan sz. osobowego, zw. wieczną szczęśliwością, nie wyklucza, lecz pociąga za sobą wszelkie osobowe przeżycia. Tak rozumiane sz. jest czymś analogicznym, w pełni zrealizowanym w ludzkim życiu wiecznym, a w sposób analogiczny jest dostępne jako obiektywne dobro cząstkowe w ciągu życia doczesnego. Dla wzbudzenia ludzkiego działania konieczne jest dojrzenie dobra w świecie; dobro to będzie zdolne wytrącić z bierności możliwość działania człowieka. Obecność dobra w działaniu – chociażby było to dobro partykularne (a nawet pozorne) – jest racją tego działania i przynosi zadowolenie, a więc i jakieś cząstkowe sz. dla człowieka działającego.

M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, I–II, Kr 1915, Wwa 1993; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Kr 1947, Wwa 2004¹¹;

B. Russell, *The Conquest of Happiness*, NY 1951; św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, IX: *Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie* (tłum. F. W. Bednarski), Lo 1963; R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, St 1989, 1993³ (*Sz. a życzliwość. Esej o etyce*, Lb 1997); *Felicità e fede cristiana*, Casale Monferrato 1992; *Ku sz. – bez oszustwa*, Lb 1997; *Anatomia sz. Emocje pozytywne w językach i kulturach świata*, Wwa 2005; Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (tłum. D. Gromska), Wwa 2007.

Mieczysław Albert Krąpiec