Stanisław Kowalczyk

Ku integralnej koncepcji szczęścia

Collectanea Theologica 46/3, 61-79

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
46(1976) f. III

KS. STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN

KU INTEGRALNEJ KONCEPCJI SZCZĘŚCIA

Pragnienie radości i szczęścia jest organicznie związane z egzystencją człowieka, wpisane w jego ciało i duszę, kierując aktywnością jego intelektu, woli i sfery afektywnej. Uniwersalność oraz intensywność pragnienia szczęścia kontrastuje paradoksalnie z różnorodnością jego koncepcji. W dziejach europejskiej myśli filozoficzno-teologicznej dominują dwie interpretacje natury szczęścia: subiektywno-relatywistyczna oraz obiektywno-absolutna. Pierwsza interpretacja ujmuje szczęście najczęściej w aspekcie naturalistyczno-horyzontalnym, interpretacja druga dostrzega eschatologiczno-wertykalny wymiar ludzkiego szczęścia. Relatywistyczne pojmowanie natury szczęścia, zainicjowane w starożytności przez Demokryta i cyrenaików, odżyło i upowszechniło się w kulturze nowożytnej oraz współczesnej. Absolutno-eschatologiczna interpretacja szczęścia, zapoczątkowana przez Platona i Arystotelesa, upowszechniła się w kulturze chrześcijańskiej — głównie dzięki św. Augustynowi i św. Tomaszowi z Akwinu. Współczesny relatywizm eudajmologiczny łączy się często z konsumpcyjnym modelem życia. Wielu ludzi pojmuje szczęście jako chwilę bieżącą czyli teraźniejszość, w oderwaniu od kontekstu przeszłości i przyszłości. Szczęście pojmowane jest naskórkowo, zacieśniane jest bowiem do sfery wrażeniowo-przeżyciowej człowieka, oderwane zaś od jego osobowości. Subiektywno-relatywistyczna koncepcja szczęścia, mimo odmiennych pozorów, jest destruktywna. Nie jest to bowiem ani integralna, ani personalistyczna koncepcja szczęścia. Pragnienie i nasycenie szczęściem to fenomeny, w których uaktywniona jest całość ludzkiej osoby. Z tego też względu integralna koncepcja ludzkiego szczęścia winna bazować na filozoficznej antropologii,

Literatura, poświęcona problematyce szczęścia, jest bogata. Wiele jednak prac posiada charakter dydaktyzujący, bądź popularnonaukowy. Na szczególną uwagę zasługuje praca polskiego historyka filo-

zofii, Władysława Tatarkiewicza, zatytułowana: *O szczęściu* [1]. Ta obszerna monografia z zakresu felicytologii omawia różnorodne aspekty problematyki szczęścia: historyczno-semantyczne (pojęcie szczęścia), psychologiczne (szczęście w kontekście innych przeżyć człowieka), biotechniczne (sposoby osiągania szczęścia) i etyczne (analizy normatywno-oceniające). Książka prof. Tatarkiewicza — interesująca i twórcza w skali światowej — posiada profil wyraźnie historyczny, w wyniku czego zawężony w niej został element oceny. Autor dokonuje oceny różnych teorii szczęścia w aspekcie formalnologicznym i fenomenologiczno-psychologicznym. Brakuje natomiast oceny systemowo-merytorycznej, ponieważ ocena taka wymaga odwołania się do kryteriów ontologiczno-antropologicznych, aksjologicznych i — ewentualnie — teologicznych.

Problematykę szczęścia, na terenie literatury polskiej, omawia również ks. Stanisław Olejnik w interesującej książce pt. *Eudajmonizm* [2]. Autor wyróżnił dwojaki eudajmonizm: subiektywistyczno-normatywny i personalistyczno-normatywny, podejmując się ich oceny merytorycznej. Praca uwzględnia głównie etyczne aspekty różnych form teorii eudajmonizmu, nas interesuje bardziej sama koncepcja szczęścia ujęta w aspektach ontologiczno-antropologicznych. W literaturze światowej, omawiającej problematykę szczęścia, ceniona jest praca Josefa Piepera pt. *Glück und Kontemplation* [3]. Autor uwzględnia jednak przede wszystkim teologiczny aspekt zagadnienia, identyfikując szczęście z oglądem Boga w życiu przyszłym.

W artykule podejmujemy te aspekty problemu szczęścia, które — do pewnego stopnia — zostały pominięte w sygnalizowanych pracach. Naszym celem jest syntetyczne zreferowanie bardziej typowych koncepcji szczęścia, następnie zaś ich ocena — z uwzględnieniem kryteriów antropologicznych i aksjologicznych. W tym celu: I. omówimy w aspektach historycznym i systematycznym opisy pojęcia szczęścia, II. przedstawimy relatywno-subiektywistyczną koncepcję szczęścia, III. zarysujemy integralno-personalistyczną koncepcję szczęścia — inspirowaną przez Arystotelesa, a kontynuowaną przez filozofię chrześcijańską. Fenomen szczęścia jest cząstką ludzkiej rzeczywistości, dlatego należy go omawiać w kontekście teorii człowieka jako psychofizycznej osoby.

I. Opisy pojęcia szczęścia

W starożytnej Grecji pojęcie szczęścia najczęściej oznaczano terminem *eudaimonia,* jego sens etymologiczny (*eu* — dobrze, *dai-*

[1] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu,* Warszawa 1970. Praca tłumaczona jest na język angielski.
[2] S. Olejnik, *Eudajmonizm,* Lublin 1958.
[3] J. Pieper, *Glück und Kontemplation,* München[3] 1962.

mon — bóstwo) identyfikował szczęście z zewnętrzną pomyślnością i dobrym losem [4]. W języku łacińskim istniały już dwa terminy: *felicitas* — oznaczało szczęście zwyczajne, ziemskie (sens ekstensywny), natomiast *beatitudo* — to szczęście wyższego rzędu, duchowe (sens jakościowy). Ostatni termin nabrał z czasem sensu religijno-teologicznego.

Same nazwy mało mówią o znaczeniu pojęcia szczęścia, dlatego należy odwołać się do różnorodnych określeń piękna. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* stwierdził, że „być szczęśliwym to dobrze żyć i dobrze się mieć" [5]. Wypowiedź łączy dwie koncepcje: 1. szczęścia jako realizacji dobra, 2. szczęścia jako pomyślnego losu. Ostatni motyw nawiązuje do starogreckiego terminu *eudaimonia* oznaczającego zewnętrzną pomyślność, dlatego Stagiryta cierpienia i niepowodzenia życiowe uznał za przeszkodę w przeżywaniu szczęścia. Na uwagę zasługują dalsze analizy Arystotelesa, w trakcie których znajdujemy stwierdzenie, że „szczęście jest najwyższym dobrem" [6]. Opis ten ujmuje szczęście w kategoriach absolutno-eschatologicznych, utożsamiając pełne szczęście człowieka z posiadaniem najwyższego dobra czyli Absolutu.

Pokrewne rozumienie istoty szczęścia znajdujemy u myślicieli chrześcijańskich. Interesował się tą problematyką szczególnie św. Augustyn (†430), autor traktatu *De beata vita*. W dziele swym pisał: „Jeśli [człowiek] chce dobra i posiada je, jest szczęśliwy, jeśli zaś zła, to choćby je posiadał, jest nieszczęśliwy" [7]. Podobnie wypowiada się w *De Trinitate*: „Zatem szczęśliwi nie są ci, którzy albo nie mają tego, co chcą, albo mają to, czego pragną w nieprawy sposób. A więc szczęśliwy jest jedynie ten, kto ma wszystko, czego chce, a zło odrzuca" [8]. Wypowiedzi starochrześcijańskiego myśliciela akcentują obiektywny charakter szczęścia: nie jest nim jeszcze sama zewnętrzna pomyślność czy subiektywne przyjemne przeżycie. Istotę szczęścia stanowi posiadanie obiektywnej wartości — dobra, a radość przeżywania stanowi fenomen wtórny. Cytowane wypowiedzi Augustyna są wyrazem realistycznego eudajmonizmu. Szczęścia nie usuwał poza ramy ziemskiego życia oraz akcentował konieczność posiadania upragnionego dobra. Zastrzegał się

---

[4] Pokrewny sens wyrażają terminy niektórych języków europejskich: francuskie *bonheur* od *bon-heur*, dobra zmiana; angielskie *Happiness* od *happen* — zdarzać się, dziać się przypadkowo; niemieckie *Glück* od *Gelingen* — korzystna zmiana; słowiańskie *szczęście* od przyimka dodatniego *su* i słowa *część, udział* — los. Por. W. Tatarkiewicz, *dz. cyt.*, 57—59; P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, 74.

[5] Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (tłum. D. Gromaska) I, 4 1095 a 20; Warszawa 1956, 8.

[6] *Dz. cyt.* I, 7 1097 b 22—23 (pol. tłum., 20). Tatarkiewicz nie wspomina o tej definicji szczęścia Arystotelesa.

[7] *De vita beata* 2, 10 (PL 32, 964).

[8] *De Trin.* 13, 5, 8 (PL 42, 1020).

tylko, że człowieka może uszczęśliwić dobro odpowiadające randze ludzkiej osoby, ponieważ „żyć szczęśliwie" to „żyć zgodnie z tym, co stanowi najlepszą część człowieka" [9]. Autentycznie ludzkie szczęście nie może więc wykluczać domeny jego intelektu i woli.

Inni przedstawiciele filozofii chrześcijańskiej również akcentowali obiektywno-realny aspekt szczęścia. Boecjusz (†525) określił szczęście jako „stan doskonały dzięki nagromadzeniu wszystkich dóbr" [10]. Św. Tomasz z Akwinu (†1274) szczęście rozumiał jako doskonałe dobro rozumnej natury ludzkiej [11]. W ujęciu obu myślicieli szczęście nie ogranicza się do momentu przeżycia, uwarunkowane jest natomiast posiadaniem wartości odpowiadających godności ludzkiej osoby. Są to wartości związane z życiem psychicznym człowieka, mianowicie wartości intelektualno-poznawcze, etyczne i religijne. Człowiek, poszukując szczęścia, pragnie dopełnienia swej osobowości w jakimś aspekcie i pełnej aktualizacji swych możliwości. Fakt pragnienia czegoś wskazuje na istniejące ciągle braki, co wyklucza stan pełnego szczęścia. Akwinata, choć wyakcentował obiektywny element szczęścia, jednak dostrzegał również element subiektywny szczęścia — przeżycie ludzkie. Oba elementy uwzględnia w następującej definicji: „Szczęście jest doskonałym dobrem, które całkowicie zaspokaja pragnienie" człowieka [12]. Ludzkie szczęście to stan pełnego nasycenia człowieka poprzez dobro, pełna aktualizacja jego intelektu i woli. Jest to więc ostateczne zaspokojenie podstawowych pragnień i tendencji życiowych człowieka, wynikłe z posiadania odpowiedniej skali dóbr. Oczywiście ten ideał szczęścia nie jest w pełni osiągalny w życiu ziemskim, w trakcie którego człowiek ciągle przeżywa wewnętrzny niedosyt.

Obiektywno-eschatologiczna koncepcja szczęścia przetrwała do wieku XVII, przyjmowali ją jeszcze: Kartezjusz, Spinoza i Leibniz. Po tej samej linii idzie Błażej Pascal (†1662), który w *Myślach* pisał: „Instynkt daje nam uczuć, że trzeba nam szukać szczęścia poza nami. [...] Tak więc filozofowie daremnie mówią: 'Schrońcie się w samych siebie, znajdziecie tam wasze dobro'; nikt im nie wierzy; a ci, co wierzą, najbardziej są puści i głupi. Stoicy mówią: 'Wróćcie w samych siebie, a tam znajdziecie spokój'; i to nie jest prawda. Inni mówią: 'Wyjdźcie z siebie; szukajcie szczęścia w rozrywce'; i to nie jest prawda; przychodzą choroby. Szczęście nie

[9] Contra Acad. 1, 2, 5 (PL 32, 908).

[10] *O pocieszeniu jakie daje filozofia* (tłum. W. Olszewski), III, 2, Warszawa 1962, 51.

[11] „Nihil enim aliud, sub nomine beatitudinis intellegitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae". I, q. 26, a. 1, c.

[12] „Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum". I—II, q. 2, a. 8, c. Za opisem Tomasza idzie E. Elter, który następująco definiuje szczęście: „Beatitudo enim, sensu pleno, est status satietatis immobilisque quietis intellectus et volutatis, in quo omnis potentialitas harum facultatum, ex toto, completur" — *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris*, Gregorianum 9(1928)273 (por. 269—306).

jest ani poza nami, ani w nas; jest w Bogu i poza nami, i w nas" [13]. Pascal odcina się zarówno od hedonistycznej, jak stoickiej koncepcji szczęścia, opowiadając się za interpretacją eschatologiczną. Szczęście rozumie jako spotkanie człowieka z najwyższym dobrem.

W okresie Oświecenia nastąpiło istotne przeobrażenie pojęcia szczęścia, które coraz częściej zaczęto identyfikować z przyjemnością. J. Locke (†1704) następująco charakteryzuje fenomen szczęścia: „Szczęście zatem, w pełnej jego realności, to największa przyjemność, do jakiej człowiek jest zdolny, nieszczęście zaś — to największa przykrość" [14]. Jest to pełna subiektywizacja pojęcia szczęścia, którego istotę autor dostrzega w przeżywaniu przyjemności. Za najniższy stopień szczęścia uznany został stan negatywny — brak cierpienia. Locke nie trywializuje jednak problemu, pojmując szeroko pojęcie przyjemności. Twierdzi więc, że i „wiedza bywa źródłem przyjemności" [15]. Przyznał również, że nie ma prawdziwego szczęścia bez kontaktu człowieka z różnego rodzaju wartościami. Subiektywnie pojmował naturę szczęścia również materialista francuski, P. H. Holbach (†1789), w przekonaniu którego: „Szczęście jest to sposób istnienia, na którego trwaniu nam zależy lub który chcemy utrzymać. Mierzy się ono czasem swego trwania i swą intensywnością. Trwałe szczęście jest szczęściem największym; szczęście przelotne lub krótkotrwałe nazywamy przyjemnością" [16]. Innym razem krótko stwierdził: „Człowiek szczęśliwy — to ten, który umiał korzystać z dobrodziejstw przyrody" [17]. Holbach swoją koncepcję szczęścia oparł na metafizyce naturalizmu i materializmu, w ramach którego brak jakichkolwiek podstaw do afirmacji jakościowej różnicy pomiędzy przyjemnością a szczęściem. Szczęście to po prostu długotrwała przyjemność, której źródeł należy upatrywać w pełnym „zanurzeniu" się człowieka w otaczającą go przyrodę.

Władysław Tatarkiewicz, reasumując historyczny rozwój pojęcia szczęście, pisze: „We wczesnym okresie szczęście nie znaczyło nic innego niż pomyślność. Potem przez długie wieki obejmujące znaczną część starożytności i średniowiecze, znaczyło tyle, co doskonały stan człowieka czyli posiadanie przezeń największych zalet i dóbr. Czasy nowsze pojęcie szczęścia sprowadzały do pojęcia przyjemności. Dziś zaś, nie porzuciwszy tamtych dawniejszych pojęć, posługujemy się jednak najwięcej innym jeszcze pojęcie szczęścia" [18]. Autor, pragnąc wypośrodkować pomiędzy subiektywistyczną a obiektywistyczną interpretacją szczęścia, proponuje opis następu-

---

[13] *Myśli* (tłum. T. Żeleński), nr 464—465, Warszawa 1952, 158—159.
[14] *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (tłum. B. Gawecki), t. I, Warszawa 1955, 354.
[15] *Tamże*, 355.
[16] *System natury* (tłum. K. Szaniawski), t. I, Warszawa 1957, 181.
[17] *Tamże*, 56.
[18] *Dz. cyt.*, 70.

jący: „Szczęściem jest trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z życia" [19]. Polski uczony odcina się od skrajnego subiektywizmu łącznie z hedonizmem, tym niemniej główny akcent położył na subiektywnym aspekcie szczęścia. Szczęście identyfikuje z zadowoleniem z życia, tj. stanem podmiotowym. Zastrzega się jednak, że zadowolenie to winno być pełne, trwałe i uzasadnione, dzięki czemu odcina się od witalno-emocjonalnego pojmowania natury szczęścia. Opis Tatarkiewicza ujmuje fenomen szczęścia w kategoriach psychologicznych, pomijając jego aspekty metafizyczne. Jest to naturalno-horyzontalne ujęcie szczęścia, ale nie jest wykluczony aspekt eschatologiczny.

Zreferowane wyżej opisy szczęścia upoważniają do kilku konkluzji. Wydaje się przede wszystkim, że poszczególne definicje ujmują analizowany fenomen z różnych punktów widzenia oraz uwzględniają najczęściej inne jego aspekty. Trudno pokusić się o globalną definicję szczęścia, raczej należy rozróżniać różne jego aspekty i sensy. W pierwszym rzędzie trzeba wyodrębnić sens przednaukowy i sens naukowy terminu „szczęście". W życiu potocznym nazywamy szczęściem sprzyjający nam los (np. w postaci dużej wygranej), powodzenie życiowe, zewnętrzną pomyślność itp. Szczęście, ujmowane w znaczeniu refleksyjno-naukowym, może być opisywane w różnych aspektach: psychologicznym, aksjologicznym, etycznym, metafizycznym i eschatologicznym. Opis Tatarkiewicza ujmuje szczęście głównie w aspekcie fenomenologiczno-psychologicznym, dlatego utożsamia je z zadowoleniem życiowym. Jeśli ujmujemy szczęście na płaszczyźnie psychologiczno-metafizycznej, to można je opisać jako przeżywanie pełni swego człowieczeństwa, konsekwencją czego jest „pokój głębi". W aspekcie ontologiczno-antropologicznym szczęściem jest pełna aktualizacja potrzeb, twórczych możliwości i pragnień ludzkiej osoby. W aspekcie aksjologicznym szczęście to realizacja i nasycenie wartościami, które odpowiadają psychofizycznej naturze człowieka. Wreszcie w aspekcie eschatologicznym szczęście można określić jako spotkanie człowieka z Transcendencją, której obecność ujawnia się tak w przyrodzie, jak w samej naturze ludzkiej. Eschatologiczny sens szczęścia graniczy z jego sensem religijnym. Ostatnie znaczenie występuje w ewangeliach, kiedy Chrystus mówi o „błogosławionych" (*makários*), tj. ludziach prawych realizujących na ziemi królestwo Boże. Teologia katolicka używa sformułowania *visio beatifica*, mając na uwadze stan wiekuistego szczęścia ludzi zbawionych.

Tatarkiewicz, uwzględniając różnorodność temperamentów i charakterów ludzkich, wyróżnił pięć sposobów pojmowania szczęś-

---

[19] *Tamże*, 40. Definicja Tatarkiewicza nawiązuje do jednego z angielskich etyków (por. *tamże*, 21—22).

cia. „Człowiek typu ambicjonalnego chce przede wszystkim czymś być, typu posesywnego — coś posiadać, aktywnego — coś działać, kontemplacyjnego — coś poznawać czy oglądać, emocjonalnego — jak najwięcej i najgłębiej odczuwać" [20]. Klasyfikacja niewątpliwie interesująca i słuszna, choć nie wydaje się kompletna. Tak np. aktywny typ człowieka występuje w dwu różnych formach: woluntarystyczno-etycznej i pragmatyczno-technokratycznej. Oba typy ludzi posiadają odmienną koncepcję szczęścia: jedni widzą swe szczęście w ofiarnej pracy i poświęceniu dla innych, drudzy zaś poczucie szczęścia łączą z tworzeniem wartości zewnętrznych i kierowaniem przyrodą. Jest niewątpliwe, że koncepcja szczęścia konkretnego człowieka zależy od wielu czynników: temperamentu, wychowania, środowiska rodzinnego i społecznego, pochodzenia narodowego, wykształcenia i powiązań z określonym kręgiem kulturowym. Znaczną rolę odgrywa również przyjmowana ideologia oraz wiek człowieka. Sygnalizowane okoliczności wpływają na koncepcję szczęścia, mimo to nie wykluczają istnienia elementów wspólnych odnośnie rozumienia jego natury. Do istotnych cech autentycznie ludzkiego szczęścia należą: głębia przeżycia, integralne zaangażowanie ludzkiej osoby, pewna stabilność, wewnętrzna radość. Szczęściem jest jedynie takie przeżycie, w trakcie którego człowiek napotyka wartości angażujące jego osobowość w całej jej głębi i bogactwie ontycznym.

Referowane wyżej dzieje pojęcia szczęścia pozwalają stwierdzić, iż było ono rozumiane w dwu istotnie różnych znaczeniach: obiektywnym i subiektywnym [21]. Arystoteles i Tomasz z Akwinu pojmowali szczęście jako fenomen obiektywny, Locke, Holbach i — częściowo — Tatarkiewicz opowiedzieli się za interpretacją subiektywistyczną. Pierwsi za istotę szczęścia uznali przedmiotowe wartości, drudzy szczęście sprowadzali do podmiotowego przeżycia. W naszym przekonaniu bliższa prawdy jest interpretacja pierwsza, która — nie zrywając z realizmem psychologicznym — uznaje personalny i absolutny wymiar ludzkiego szczęścia.

II. Relatywistyczne koncepcje szczęścia

Analiza określeń szczęścia, przeprowadzona wyżej, jest wstępnym etapem przy studium natury tego fenomenu. Obecnie prześledzimy krytycznie kilka subiektywistyczno-relatywistycznych koncepcji szczęścia. Są to między innymi: hedonizm etyczny, hedonizm psychologiczny i utylitaryzm, metafizyczno-socjologiczny naturalizm.

Właściwym twórcą etycznego hedonizmu był założyciel szkoły

[20] *O szczęściu, wyd. cyt.*, 332.

[21] J. Pieper (*dz. cyt.*, 31, 119) także wyróżnia obiektywne i subiektywne rozumienie pojęcia szczęścia.

cyrenaików, Arystyp z Cyreny († ok. 366 przed Chr.)[22]. Sokrates łączył dobro z przyjemnością. Arystyp odwrócił relację, sugerując, że przyjemność jest jedynym dobrem. Teza ta, w swej konkretnej interpretacji, zależy od sposobu rozumienia terminu „przyjemność". Wspomniany myśliciel grecki sądził, że dobrem człowieka są jedynie przyjemności witalno-sensytywne. Są to wprawdzie przyjemności przelotne, ale jedynie realne w ludzkim życiu. Pomiędzy przyjemnościami nie ma różnicy jakościowej, tzn. nie ma wyższych czy niższych przyjemności; różnią się one jedynie intensywnością i czasem trwania. Z takich założeń wynika postulat Arystypa *carpe diem*, zalecający poszukiwanie przyjemności jako naczelny ideał człowieka. Był to skrajny hedonizm askjologiczny, konsekwentnie stosowany przez swego twórcę w jego osobistym życiu.

Kontynuatorem hedonizmu etycznego był Epikur († 270 przed Chr.), który dokonał jednak istotnych zmian w doktrynie swego poprzednika[23]. Dalej twierdził, że szczęście człowieka polega na doznawaniu przyjemności. Zarazem jednak sądził, że już brak cierpienia jest przyjemnością, tzn. samo życie człowieka jest źródłem przyjemności. Przyjemności zmysłowe uważał za bardziej fundamentalne, ale uznawał również potrzebę przyjemności wyższych — związanych z życiem umysłowym człowieka. Dystansował się także od egoizmu, uznając współzależność między przyjemnościami jednego człowieka a zadowoleniem innych ludzi. Zalecał dokonywanie selekcji przy poszukiwaniu przyjemności, w konsekwencji czego uznał potrzebę szeroko rozumianej cnoty w życiu człowieka. Był przekonany, że tylko życie rozumne i sprawiedliwe może być źródłem przyjemności. Tego rodzaju interpretacją szczęścia dalej pozostaje na bazie hedonizmu eksjologicznego, choć ogranicza go z motywów utylitarnych. W dalszym ciągu jedynie przyjemność jest uznawana za istotny sens życia i nośnik szczęścia, ale nie każda przyjemność i nie każdy sposób jej osiągnięcia.

Hedonizm etyczny, zapoczątkowany w starożytności przez Arystypa i Epikura, odżył i upowszechnił się w filozofii nowożytnej. Szczególnie wielu zwolenników posiadał w XVIII wieku, przyjmowali go: D. Diderot, J. d'Alembert, C. A. Helvetius i P. H. Holbach[24]. Nie zacieśniali wprawdzie pojęcia szczęścia do przyjemności witalno-sensytywnych, ale naturę szczęścia interpretowali w kategoriach naturalizmu i materializmu, deprecjonując wartości umysłowo-etyczne.

[22] Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (tłum. zbior.) II, 8, Warszawa 1968, 113—135. Różne odmiany hedonizmu omawiają: W. Tatarkiewicz, *dz. cyt.*, 503—533; S. Olejnik, *dz. cyt.*, 104—151; J. Ruhnau, *Hedonismus*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. III, Stuttgart 1974, 1023—1026.

[23] D. Laertios, *dz. cyt.*, X, 585—658; R. Massolo, *Il problema della felicitd in Epicuro*, Palermo 1951.

[24] W. Tatarkiewicz, *dz. cyt.*, 33—34, 509—513.

Wielu zwolenników hedonizmu etycznego swoją teorię opierało na tzw. hedonizmie psychologicznym [25]. Teoria ta w historii filozofii występowała w różnych odmianach, ich wspólną bazą była teza: wszelkie ludzkie działania i pragnienia są determinowane przez chęć osiągnięcia przyjemności i uniknięcia nieprzyjemności. Do centralnych przedstawicieli hedonizmu psychologicznego należeli: Spencer, Bentham i J. St. Mill. Zachodziły pomiędzy nimi pewne różnice doktrynalne. Herbert Spencer (†1903) poszukiwanie przyjemności uznał za „konieczną formę intuicji moralnej" człowieka, tzn. za nieukniony sposób ludzkiego działania. Natura ludzka ma być tak skonstruowana, że człowiek pożąda zawsze i tylko przyjemności. Jeremy Bentham (†1832) i John Stuart Mill (†1873) przyjmowali złagodzoną wersję psychologicznego hedonizmu, łącząc go z teorią utylitaryzmu. Dalej utrzymywali, że własne dobro i przyjemność są naczelnym prawem moralnym. Byli jednak równocześnie przekonani, iż szczęście jednostki realizuje się jedynie w kontekście dobra społecznego, dlatego należy dążyć do szczęścia w skali życia społecznego. Jeszcze inni zwolennicy hedonizmu psychologicznego dostrzegali rolę obiektywnych wartości w przeżyciu szczęścia, ale sądzili, że wartości takie są poszukiwane tylko ze względu na spodziewane przyjemności.

Koncepcja szczęścia, proponowana przez hedonizm aksjologiczny i psychologiczny, budzi istotne zastrzeżenia. Zacznijmy od hedonizmu etycznego, którego ocena może być przeprowadzana w różnych aspektach: logiczno-formalnym, psychologicznym, socjologicznym i metafizycznym [26]. Mając na uwadze ostatni aspekt, należy stwierdzić błędność założeń ontologicznych hedonizmu odnośnie sposobu rozumienia ludzkiej natury. Teza, iż jedynym dobrem są przyjemności — w szczególności zaś przyjemności witalno-zmysłowe — symplifikuje bogactwo ludzkiej osoby i deformuje jej globalny obraz. Hedonizm zapomina o pełnej realności człowieka, w którego naturze — obok życia biologicznego i sfery zmysłowej — występuje również sfera życia psychiczno-duchowego. Szczęście dotyczy całości życia ludzkiego, dlatego nie może pomijać płaszczyzny psychicznej: intelektualnego poznania i woli nakierowanej na dobro. Tomasz z Akwinu trafnie rozróżnia pomiędzy przyjemnością (*delectatio*) i radością (*qaudium*) [27]. Otóż szczęście człowieka jest bardziej związane z radością, opartą na władzach umysłowych, aniżeli

---

[25] *Tamże*, 469—502. Autor opowiada się za szerokim rozumieniem hedonizmu psychologicznego.

[26] Por. W. Tatarkiewicz, *dz. cyt.*, 515—517; S. Olejnik, *dz. cyt.*, 145—150. Tatarkiewicz krytycznie ocenia hedonizm głównie w aspekcie empiryczno-psychologicznym oraz wskazuje na brak dostatecznej argumentacji ze strony jego zwolenników, natomiast Olejnik przede wszystkim uwzględnia w swej ocenie aspekt etyczny.

[27] I—II, q. 31, a. 3, c.

z przeżycem przyjemności. Szczęście pojawia się dopiero wówczas, kiedy człowiek poznaje prawdę i napotyka na dobro. Ignorowanie tego faktu jest fałszowaniem osobowości człowieka. Hedonizm, utożsamiając szczęście z przyjemnością, degraduje człowieczeństwo do poziomu życia biologiczno-zmysłowego.

Teoria hedonizmu, uznając poszukiwanie przyjemności za naczelne prawo człowieka, relatywizuje i subiektywizuje pojęcie szczęścia. „Rachunek przyjemności" jest tak różny jak różni są ludzie. Tego rodzaju kryterium szczęścia wymyka się spod kontroli rozumu i dlatego może usprawiedliwiać różnego rodzaju nadużycia. Na bazie konsekwentnego hedonizmu usprawiedliwione etycznie byłoby „szczęście" alkoholika, narkomana, seksualnego zboczeńca itp. Teoria ta kwestionuje sens jakichkolwiek norm etycznych, co w życiu jednostkowym i społecznym prowadzi do konsekwencji katastrofalnych. Życie autentycznie ludzkie nie może redukować się do poszukiwania samych przyjemności, z wykluczeniem jakichkolwiek obowiązków. Zresztą hedonizm etyczny jest fałszywy nawet w aspekcie psychologicznym. Utożsamianie szczęścia z przyjemnością jest psychologicznym fałszem. Wiadomo przecież, że nadmiar przyjemności wcale nie jest przyjemny. Częste i intensywne „wchłanianie" przyjemności jest wrogiem autentycznego szczęścia, może zaś doprowadzić do psychicznego rozstroju.

Poważne zastrzeżenia budzi również teoria hedonizmu psychologicznego. Nie potwierdza jej ani świadomość psychologiczna, ani obserwacja zachowania się większości ludzi. Przyjemności, choć niewątpliwie odgrywają dużą rolę w życiu człowieka, to jednak nie stanowią jedynego ani najważniejszego motywu jego postępowania. Człowiek, jako istota rozumna, potrafi kierować się głosem sumienia i poczuciem obowiązku, respektując normy moralne. Potrafi on również, w imię przyjmowanych przekonań religijnych i społecznych, znosić cierpienia i poświęcać się za innych. Altruizm w ramach hedonizmu psychologicznego jest nie do wyjaśnienia. Teoria ta jest fałszywa również z tego względu, że człowiek — obok celów o profilu czysto podmiotowym (przyjemności, doznania) — stawia sobie cele o charakterze przedmiotowym. Wielokrotnie celem człowieka są obiektywne wartości, istniejące poza jednostkowym „ja" i nieredukowalne do niego. Zwolennicy hedonizmu psychologicznego mieszają również motyw postępowania ludzkiego z jego końcowymi efektami. Motywem postępowania człowieka jest często np. spełnienie obowiązku, ale ostateczną jego konsekwencją jest wewnętrzna satysfakcja i płynąca stąd wyższego rzędu przyjemność. Wiele rzeczy w ostatecznym rezultacie sprawia człowiekowi przyjemność, ale motyw szukania przyjemności nie musi być powodem ich realizacji.

Odrzucenie hedonizmu nie jest bynajmniej globalnym potępieniem przyjemności czy afirmacją manichejskiego antyeudajmoniz-

mu. Przyjemności są elementem normalnego życia człowieka, nie są one jednak wartością najwyższą, tym bardziej zaś nie są wartością jedyną. Etyczna ocena przyjemności zależy od konkretnej sytuacji życiowej, nie może np. poszukiwanie przyjemności kolidować z nakazami i zakazami sumienia. Prawdziwym dobrem człowieka nie zawsze jest przyjemność. Często jest właśnie odwrotnie, np. bezwolne zaspakajanie popędu do przyjemności może stanowić — tak w aspekcie biologicznym jak psychicznym — obiektywne zło dla człowieka. Zresztą źródłem radości i szczęścia człowieka jest wielokrotnie to, co istotnie różni się od przyjemności, mianowicie ofiarne służenie innym.

Twórcy marksizmu nie wypowiadali się ex professo na temat szczęścia, ale problem ten łączy się organicznie z zagadnieniem humanizmu [27a]. Marksistowski humanizm jest humanizmem opartym na bazie materializmu dialektycznego i historycznego. W tej interpretacji ekonomiczno-społeczna baza kształtuje ideologiczną nadbudowę. Życie psychiczno-duchowe człowieka jest interpretowane jako epifenomen procesów biologiczno-neurologicznych i materialnego ciała. Konsekwentnie materialistyczna eksplikacja natury ludzkiej, ujętej tak jednostkowo jak społecznie, rzutuje oczywiście na koncepcję szczęścia. Humanizm marksistowski posiada profil optymistyczny. Współtwórcy materializmu historycznego twierdzili, że końcowym etapem rozwoju ludzkości będzie powstanie społeczeństwa bezklasowego, w którym nastąpi likwidacja własności prywatnej oraz wygaśnięcie antagonizmów klasowo-narodowych. Będzie to okres, kiedy szczęście będzie dostępne dla wszystkich. Realizacja tej wizji przyszłości wymaga jednak od współczesnych generacji ludzkich niemałych ofiar i pracy.

Innym rysem felicytologii marksistowskiej jest jej ateistyczny profil. Ludzkie szczęście łączy się nierozerwalnie z pełną wolnością. Skoro zatem religia mówi o zależności człowieka od Boga, to integralny humanizm i pełne poczucie szczęścia wymagają odcięcia się od każdej formy teizmu. Warunkiem szczęścia człowieka jest całkowita autonomia ontyczna i etyczna, źródłem zaś szczęścia jest przede wszystkim praca realizowana w kolektywie. Człowiek jest „kowalem własnego losu", dlatego tylko on jest twórcą własnego szczęścia.

Teoria szczęścia, rysująca się w ramach humanizmu marksistowskiego, posiada wiele interesujących i niewątpliwie trafnych elementów. Jest to przede wszystkim teoria oparta na realizmie społecznym. Człowiek jest istotą psychofizyczną, dlatego trudno mówić o szczęściu — szczególnie w skali społecznej — w warunkach nędzy, niesprawiedliwości i braku możliwości zaspokojenia elementarnych potrzeb życiowych. Pozytywnym rysem tej koncepcji jest również

[27a] Por. A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, 247—254. Uwagi autora na temat szczęścia są, niestety, bardzo ogólnikowe.

teza o solidarności społecznej. Trudno być jednostce naprawdę szczęśliwą wówczas, kiedy brak szczęścia w jego rodzinie czy ojczyźnie. Dobro społeczne — przynajmniej pewne jego minimum jest jednym z warunków szczęścia indywidualnego człowieka. Na uwagę zasługuje również apel o aktywną postawę człowieka w dążeniu do szczęścia, którego nie można przecież traktować jako formy podarunku otrzymanego od innych. Człowiek nie może osiągnąć szczęścia bez własnego współudziału w dążeniu ku niemu.

Jeszcze jedna sprawa wymaga wyjaśnień. Także skrajny naturalizm twierdzi, że uznanie bytowej zależności od Boga — głoszone przez religię — wyklucza pełnię ludzkiego szczęścia. Sugestia ta jest wynikiem niezrozumienia ducha religii — przynajmniej chrześcijaństwa. Ontyczna zależność człowieka od Boga nie wyklucza wolnego działania, tym samym zaś możliwości kształtowania własnego modelu szczęścia. Szczęściu człowieka zagraża nie Bóg, w którym wierzący widzi swego Ojca, ale niewolnicza zależność od rzeczy materialnych czy sfery przeżyć afektywno-sensytywnych. Należy przyznać, w pewnym stopniu, rację stoikom zalecającym człowiekowi postawę dystansu względem świata zewnętrznego.

III. Integralno-personalistyczna koncepcja szczęścia

Referowane powyżej koncepcje szczęścia, ze względu na subiektywizm bądź też relatywizm, budzą zastrzeżenia. Hedonizm aksjologiczny i psychologiczny szczęście redukuje do sfery subiektywnych przeżyć i doznań. Szczęście nie jest jednak tylko p r z e ż y c i e m, ale napotkaniem oraz realizacją obiektywnych w a r t o ś c i. Kryteria ekonomiczno-społeczne nie obejmują całości ludzkiej osoby, dlatego nie są wystarczające przy rozpatrywaniu problemu szczęścia. Integralna koncepcja szczęścia winna bazować na filozoficznej antropologii. Autentyczne szczęście człowieka jest wielokierunkowym i wielopłaszczyznowym rozwojem całej jego osoby, tak w jej aspektach materialno-biologicznych jak psychiczno-duchowych. Z tego względu trudno nazwać szczęściem to wszystko, co angażuje niektóre tylko — zwykle niższe — płaszczyzny jego rozumnej natury.

Niejednokrotnie mówi się o dwu koncepcjach szczęścia: naturalistycznej i eschatologicznej. Czy obie koncepcje absolutnie się wykluczają? Tylko wówczas, jeżeli obie koncepcje występują w swych interpretacjach skrajnych. Skrajny naturalizm w imię szczęścia ziemskiego kwestionuje szczęście pozaziemskie, skrajny transcendentalizm w imię szczęścia wiecznego przekreśla szczęście doczesne. Chrześcijańska filozofia człowieka, nawiązując do antropologii A r y s t o te l e s a, odcina się od skrajności obu teorii oraz uznaje możliwość koegzystencji obu typów szczęścia: naturalnego i eschatolo-

gicznego [28]. Tomasz z Akwinu, analizując w *Sumie teologicznej* zagadnienie szczęścia, wyróżnił szczęście doskonałe (*beatitudo perfecta*) oraz szczęście niedoskonałe (*beatitudo imperfecta*) [29]. Doskonałe szczęście człowieka łączy się z realizacją celu ostatecznego, tj. oglądem Boga. Natomiast szczęście niedoskonałe to szczęście zwyczajne, codzienne, związane m. in. z domeną umysłowego poznania. Powyższe rozgraniczenie łączy eudajmologiczny realizm z afirmacją eschatologicznego wymiaru ludzkiego szczęścia. Istnieje pewna analogia pomiędzy chrześcijańską koncepcją szczęścia a etyką. Ta ostatnia, choć mówi o transcendentnym celu ostatecznym człowieka, jednak uznaje potrzebę realizowania celów immanentnych w ramach życia ziemskiego [30]. Podobnie jest z fenomenem ludzkiego szczęścia: oczekiwanie szczęścia eschatologicznego nie wymaga rezygnacji czy deprecjonowania szczęścia ziemskiego.

Filozofia chrześcijańska, analizując problem szczęścia, odwołuje się do antropologii. Psychofizyczna osobowość człowieka zakreśla ramy ludzkiego szczęścia. W naturze ludzkiej istnieją różne „poziomy": materialny, biologiczno-witalny, sensytywny, umysłowy. Ontyczna złożoność człowieka wymaga wielokierunkowanego rozwoju, który dokonuje się poprzez różnorodne wartości. Tak więc istnieje wiele „nośników" ludzkiego szczęścia, najważniejsze z nich to: wartości ekonomiczno-materialne, wartości witalno-sensytywne oraz wartości psychiczno-duchowe. Te ostatnie posiadają charakter absolutno-transcendentny, wskazując na eschatologiczny wymiar ludzkiego szczęścia.

Natura ludzka wypowiada się w działaniu, jest ku niemu zdeterminowana. Wynika stąd wniosek, że szczęście nie może polegać na biernej postawie względem życia. Potwierdza to św. Tomasz z Akwinu. Zwraca on uwagę, iż jedynie w Bogu istnienie utożsamia się ze szczęściem, natomiast w człowieku szczęście jest efektem działania [31]. Działania istnieją dwojakie: zewnętrzne oraz wewnętrzne. Jedne i drugie są współelementem ludzkiego szczęścia, bardziej jednak istotne są działania wewnętrzno-umysłowe [32]. One bowiem pozwalają człowiekowi na uchwycenie wartości absolutnych: prawdy i dobra, odgrywających niewątpliwie pierwszoplanową rolę w kształtowaniu się poczucia szczęścia. Średniowieczny

---

[28] Zob. J. E. Royce, *Man and His Nature*, New York 1961; M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974; S. Kowalczyk, *Refleksje z dziejów filozofii człowieka*, Chrześcijanin w Świecie 4(1974) nr 1, 60—70.

[29] I—II, q. 3, a. 6, c; J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine*, t. I—III, Madrid 1942—1947. Praca jest obszernym komentarzem Tomaszowych wypowiedzi na temat szczęścia.

[30] Por. S. Witek, *Teologia moralna*, t. I, cz. 1, Lublin 1974, 184—204.

[31] I—II, q. 3, a. 2, c.

[32] I—II, q. 3, a. 2, c. i ad 3; a. 3, c.

myśliciel broni prymatu myśli przed działaniem zewnętrznym. Jest to stanowisko niewątpliwie słuszne, chociaż dziś — przynajmniej w praktyce — często podważane. Rezultatem tego jest fakt, iż myśl jest podporządkowana technice, a przecież powinno być odwrotnie — technika ma służyć myśli i prawdzie.

Zdecydowana większość myślicieli chrześcijańskich, na czele z Tomaszem z Akwinu, odrzuca platońsko-angeliczną koncepcję człowieka. Tym samym jest to odcięcie się od nadmiernego transcendentalizmu w zakresie koncepcji szczęścia. Człowiek, włączony w świat materii poprzez swe ciało, potrzebuje różnorodnych wartości ekonomiczno-materialnych. Akwinata wyraźnie stwierdził, że warunkiem codziennego szczęścia człowieka są dobra zewnętrzno-materialne: tak naturalne (żywność, zdrowy klimat), jak sztuczne (pieniądze) [33]. Tego rodzaju wartości są niezbędne dla podtrzymania fizycznej egzystencji człowieka, zachowania zdrowia, kontynuowania pracy, zdobycia normalnych warunków do życia. Jeżeli wartości ekonomiczne są niezbędne dla zwyczajnego szczęścia człowieka, to jednak nie należą do istoty szczęścia. Posiadają one bowiem charakter instrumentalny: nie powinny być celem samym w sobie, lecz jedynie środkiem. Wartości takie ze swej natury służą człowiekowi w trakcie realizacji wyższych wartości i wyższych celów. Wartości materialne, ujęte w oderwaniu od innych, nie są w stanie zapewnić człowiekowi szczęścia. Służą one bowiem tylko cząstce ludzkiej osoby — ciału, a przecież szczęście jest fenomenem integralno-osobowym. Zresztą wartości takie są kruche w swym trwaniu, człowiek łatwo je traci. Nawet sama obawa ich utraty pozbawia człowieka wewnętrznego pokoju, niezbędnego dla szczęścia.

Z domeną ludzkiego szczęścia wiążą się wartości witalno-sensytywne i afektywne. Oto niektóre z nich: życie, zdrowie, brak cierpień, integralność ciała, siła fizyczna, piękno twarzy, przeżycia emocjonalne, rozkosz zmysłowa, przyjemności. Hedonizm gloryfikował tego rodzaju wartości, manicheizm całkowicie je potępiał. Chrześcijański eudajmonizm odrzuca obie skrajności, są bowiem ontologicznie równie fałszywe. Św. Augustyn, mimo wpływów platońskich, wielokrotnie polemizował z manicheizmem i jego rygorystyczną etyką (zakaz małżeństwa, zakaz spożywania pokarmów mięsnych) [34]. Św. Tomasz z Akwinu wprost stwierdził, że wartości doznaniowe i przyjemności są elementem składowym ludzkiego szczęścia [35]. Człowiek, dzięki posiadaniu materialnego ciała i biologicznego życia, ze swej natury dąży do przyjemności. Jest to prawo

[33] Św. Tomasz z Akwinu, CG III, c. 30; I—II, q. 4, a. 7; L. Lavelle, *Traité des valeurs*, Paris 1955, t. II, 71 nn. 193, 223.

[34] De vera rel., 16—17; *Contra epist. Manichaei* 36—49; *De mor. Man.*, 1—18; *De natura boni*; *De lib. arb.* 3, 12—16.

[35] I—II, q. 2, a. 6, c. Por. I—II, q. 3, a. 5, c; q. 4, a. 6, c.

natury, któremu podlega każda istota żywa oraz czująca. Wartości witalno-sensytywne są wyższe od wartości ekonomicznych, ponieważ doskonalą bezpośrednio osobę ludzką w jej aspekcie cielesnym.

Chrześcijaństwo, uznając powiązanie wartości cielesno-zmysłowych ze szczęściem człowieka, równocześnie traktuje je jako instrumentalne w odniesieniu do wartości wyższych [36]. Zachowanie oraz rozwój życia biologicznego jest częstym celem aktywności człowieka, ale nie może być celem jedynym ani najwyższym. Życie biologiczno-cielesne jest niezbędne dla funkcjonowania życia psychicznego, ale nie może go niszczyć czy pomniejszać. Z tego powodu wartości cielesne należy podporządkować, zgodnie z naturą człowieka, wartościom życia psychicznego. Bogata skala ludzkich uczuć i przyjemności ma służyć wyższym zadaniom człowieka, m. in. miłości, życiu rodzinnemu i społecznemu. Hedonistyczna koncepcja szczęścia jest błędna, ponieważ cząstkę ludzkiej natury bierze za jej całość. Gdyby szczęście ludzkie identyfikować całkowicie z domeną przyjemności witalno-zmysłowych, to ludźmi najbardziej szczęśliwymi byliby między innymi: alkoholik, narkoman i sadysta. Zresztą życie biologiczno-zmysłowe występuje u zwierząt, a przecież nie nazywamy ich szczęśliwymi. W życiu człowieka wartości witalne współkonstytuują poczucie szczęścia, ale właśnie dzięki ich włączaniu w całość osoby ludzkiej i realizacji jej zadań.

Człowiek, obok życia biologicznego, posiada jeszcze życie psychiczno-duchowe. Na tej wyższej płaszczyźnie szczęście łączy się z posiadaniem wartości odpowiadających rozumnej naturze człowieka. Wartości psychiczno-duchowe zwykle dzieli się na wewnętrzne i zewnętrzne. Te ostatnie, mniej istotne, to między innymi: posiadana władza, zaszczyty, sława, znaczenie, wpływy. Tomasz z Akwinu słusznie stwierdza, że tego rodzaju wartości nie mogą stanowić istotnego elementu ludzkiego szczęścia [37]. Szczęście to dopełnienie bezpośrednie osoby, natomiast władza czy sława posiadają charakter relatywny — funkcjonują w określonej społeczności. Posiadają one charakter przemijający, są utracalne w każdej chwili. Ich zdobycie i utrzymanie okupuje się wielokrotnie dużymi ofiarami, nie wykluczają również różnorodnych ograniczeń, np. władza jednego człowieka jest ograniczana przez władzę innych. Sława i zaszczyty — jeśli są zasłużone — są konsekwencją wartości osobowej człowieka, same w sobie jednak nie stanowią wartości autonomicznej. Celem wszystkich wartości psychiczno-zewnętrznych jest dobro społeczeństwa, mogą one jednak — przy braku etycznej prawości ich posiadacza — kolidować z tym dobrem.

---

[36] CG III, cc. 27, 32, 33; I—II, q. 31, aa. 1, 2, 4. Tomasz stwierdza, że przyjemności w aspekcie etycznym są neutralne, ich moralna ocena zależy od celów, jakim służą.

[37] CG III, cc. 28, 29, 31; I—II, q. 2, aa. 2—4.

Szczególną rolę w formowaniu się ludzkiego szczęścia odgrywają wartości psychiczno-wewnętrzne: poznawczo-intelektualne, estetyczne i etyczne. Tego rodzaju wartości umysłowe są wyższe ontycznie od wartości witalno-sensytywnych, dotyczą bowiem tego, co najważniejsze w osobie ludzkiej — życia duchowego [38]. W ramach wartości umysłowych wiodącą rolę odgrywają wartości poznawcze, nakierowane na poznanie prawdy. Są to następujące wartości: wykształcenie, refleksja, kontemplacja prawdy, nauka, odkrycia naukowe, inteligencja, genialność itp. Pokrewny charakter posiadają wartości estetyczne, związane z intuicją artysty oraz kontemplacją dzieł sztuki i piękna przyrody. Wartości poznawcze i estetyczne były wysoko oceniane przez przedstawicieli filozofii klasycznej. Już Platon głosił, że szczęście człowieka jest wynikiem kontemplacji prawdy, dobra i piękna. Św. Augustyn życie szczęśliwe określił jako radość z prawdy (*gaudium de veritate*) [39]. Również św. Tomasz z Akwinu uznał istotną rolę poznania intelektualnego w przeżyciu szczęścia, ponieważ umożliwia ono kontemplację prawdy — także w jej aspekcie absolutnym [40]. Umysł, odkrywając istnienie najwyższej i pierwszej prawdy, daje człowiekowi szczęście najgłębsze.

Akwinata był jednak świadomy granic ludzkiego poznania, w tym także poznania intelektualnego. Wyciągnął stąd logiczny wniosek, że poznanie intelektualne — tak spekulatywne jak służące działaniu — nie może stanowić ostatecznego celu człowieka [41]. Wartości poznawcze i estetyczne są źródłem szczęścia wysokiej rangi, ale jest to szczęście ciągle niedoskonałe i połączone z wielu brakami. Przede wszystkim radość odkrywania prawdy jest dostępna niektórym jedynie ludziom, posiadającym talent czy choćby odpowiednie wykształcenie. Praca naukowa czy artystyczna jest przywilejem pewnych grup ludzi, tak więc ich szczęście posiada charakter elitarny. Wiadomo również, że trud odkrywania prawdy i proces tworzenia piękna łączy się z dużym napięciem psychicznym, niejednokrotnie nadwątla zdrowie, czasem wywołuje sytuacje konfliktowo-stresowe. Wartości intelektualno-poznawcze dają człowiekowi ograniczony stopień szczęścia z tego także powodu, że odkrycie jednej prawdy wskazuje na szereg nowych problemów i pytań. Kontemplacja pełnej prawdy wymyka się z kręgu możliwości człowieka i zawężonych granic jego życia ziemskiego, dlatego pełne szczęście nie może polegać na poznawaniu świata widzialnego.

Integralnym elementem psychicznego życia człowieka jest do-

---

[38] I—II, q. 31, a. 5, c.

[39] *Confes.* 10, 23, 33 (PL 32, 793).

[40] I—II, q. 3, a. 2, ad 4; aa. 4—5; J. Pieper, *dz. cyt.*, 64—69.

[41] I—II, q. 3, a. 6, c; CG III, c. 36. W *Sumie filozoficznej* Tomasz stwierdza, że sztuka nie może stanowić przedmiotu doskonałego szczęścia człowieka, ponieważ wartości estetyczne posiadają charakter relatywny oraz intencjonalny.

mena woli, umożliwiająca formowanie charakteru i etyczne doskonalenie się. Sfera wartości etycznych jest niewątpliwie ważnym współelementem ludzkiego szczęścia. Stoicy twierdzili nawet, że najwyższym szczęściem człowieka jest etyczne dobro i nabywanie cnót. Człowiek cnotliwy ma być szczęśliwy nawet w godzinie cierpienia czy nieszczęścia, ponieważ dostrzega prawdziwą wartość dobra, którego zło fizyczne nie jest w stanie zniszczyć.

W nauce stoików istnieją elementy słuszne. Nie ulega wątpliwości, że sprawności etyczne są miernikiem osobowej wartości człowieka i jego najwyższym dobrem w granicach ziemskiego życia. Można również się zgodzić, że prawość serca i sumienia są nieodzownym warunkiem autentycznego szczęścia [42]. „Szczęście" egoisty czy zbrodniarza pozbawione jest wewnętrznego pokoju, jest więc iluzoryczne i krótkotrwałe. Prawdziwie szczęśliwym może być jedynie człowiek dobry, ale nie każdy człowiek dobry jest szczęśliwy. Pełni szczęścia, wbrew zapewnieniom stoików, nie można identyfikować z cnotą. Przemawiają przeciw takiej identyfikacji racje zarówno doktrynalne jak pragmatyczne. Tomasz z Akwinu, stojąc na pozycjach intelektualizmu w interpretacji natury ludzkiej, zwraca uwagę na wtórność działania woli względem intelektu [43]. Szczęście człowieka wiąże się w pierwszym rzędzie z intelektualną kontemplacją prawdy, upodobanie woli jest czynnikiem wtórnym w przeżyciu szczęścia. Zresztą akty etyczne są ukierunkowane ku czemuś, np. mają na celu opanowanie wad i wyrobienie pozytywnych sprawności: posiadają więc charakter relatywny, a szczęście pełne winno być ostatecznym celem człowieka. Również codzienne doświadczenie podważa poglądy stoików. Wielokrotnie zdarza się, że ludzie prawi nie są — na ziemi — szczęśliwi, dotyka ich bowiem fizyczne lub psychiczne cierpienie. Nie jest także łatwe etyczne doskonalenie się, wymagające wielu wyrzeczeń i wytrwałości. Tezę stoików przekreśla przede wszystkim fakt, że moralne dobro — realizowane przez człowieka — jest równie względne oraz niedoskonałe jak wszystkie jego dzieła. Naturalistycznie pojęta moralność, choć niewątpliwie zasługuje na szacunek, nie zapewni ludziom — w oderwaniu od Boga — pełnego i trwałego szczęścia.

W podsumowaniu naszych rozważań należy stwierdzić, że chrześcijańska koncepcja szczęścia harmonijnie łączy realizm z eschatologicznym wymiarem ludzkiego szczęścia. Czołowi reprezentanci myśli chrześcijańskiej, na czele z Augustynem i Tomaszem z Akwinu, dalecy są od manicheizmu czy angelizmu w zakresie problematyki szczęścia. Obca jest im także tendencja dezinkarnacjonizmu, zapominającego o materialno-biologicznym kontekście ludzkiej osoby. Człowiek szuka szczęścia i znajduje je już w ramach

[42] I—II, q. 3, a. 4. Por. S. Podgórski, *Eschatologiczne znamię moralności chrześcijańskiej*, Ateneum Kapłańskie 81(1973)50—71.
[43] CG III, c. 34; I—II, q. 3, a. 4.

życia ziemskiego. Istnieją różnorodne formy szczęścia, dostępne ogółowi ludzi: przeżycie piękna przyrody, radość twórczej pracy, napotkanie przyjaźni, miłość, poszukiwanie i odkrywanie prawdy, solidarność międzyludzka. Wyższą formą szczęścia jest radość ofiary, przezwyciężenie wewnętrzne zła, odkrycie sensu swego życia, siła modlitwy. Chrześcijański eudajmonizm realistycznie pojmuje szczęście człowieka. Nie jest to jednak realizm jednostronny, np. hedonistyczny czy ekonomiczno-socjologiczny, ale realizm integralno-osobowy. Szczęście człowieka realizuje się poprzez różnorodne wartości: począwszy od materialno-ekonomicznych, poprzez witalne i sensytywno-emocjonalne, a skończywszy na wartościach duchowych. Oczywiście każdy człowiek, stosownie do swych aspiracji i warunków życiowych, inaczej — do pewnego stopnia — zaspokajają swe pragnienie szczęścia. Inaczej przeżywa szczęście dziecko i człowiek dorosły, różne jest szczęście artysty, naukowca, podróżnika czy rolnika. Każda jednak forma ludzkiego szczęścia aktywizuje całość osoby człowieka, respektując naturalną hierarchię wartości. Zjawisko szczęścia jest fenomenem integralno-osobowym.

Drugim istotnym rysem chrześcijańskiego eudajmonizmu jest wskazywanie na transcendentno-eschatologiczny wymiar ludzkiego szczęścia. Szczęście, które człowiek osiąga w życiu ziemskim, posiada wiele mankamentów. Przede wszystkim żadne wartości, nie wyłączając intelektualno-poznawczych i etycznych, nie zaspokajają całkowicie ludzkiego pragnienia szczęścia. Człowiek zawsze odczuwa pewien niedosyt, dostrzega granice swego szczęścia aktualnie posiadanego kontrastującego z nieskończoną skalą możliwości. Dostępne człowiekowi szczęście jest nietrwałe, zawiera wiele ograniczeń i nie wyklucza cierpień. Św. Tomasz mając to wszystko na uwadze dochodzi do wniosku, że szczęście realizuje się w ludzkiej osobie, ale jego ostateczny powód pochodzi skądinąd [44]. Szczęście mieści się w człowieku, ale nie zawdzięcza on go wyłącznie sobie. Ludzka osoba, łącznie z władzami intelektu i woli, jest potencjalna i niedoskonała. Każda potencjalność jest ukierunkowana ku aktowi, który jest jej sensem i celem. Człowiek, obok szczęścia napotkanego na ziemi, dostrzega możliwość innego — pozbawionego ograniczeń czasowych i braków ontycznych — szczęścia. Osoba ludzka dzięki intelektowi otwarta jest na nieskończoną prawdę, dzięki woli oczekuje nieskończonej miłości. Tak więc doskonałe szczęście człowieka, polegające na spotkaniu z absolutną prawdą i najwyższym dobrem [45], posiada wymiar transcendentny [46].

---

[44] I—II, q. 2, a. 7, c.; CG III, c. 48; S. Witek, *dz. cyt.*, 195—200.

[45] „Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur". *De lib. arb.* 2, 9, 26 (PL 32, 1254).

[46] „Haec beatitudo non est aliquid naturae sed naturae finis". I, q. 62, a. 1, c.

VERS LA CONCEPTION INTEGRALE DU BONHEUR

L'article est composé de trois parties: la première débat les définitions diverses du bonheur. Aristote, Boèce, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Pascal ont compris le bonheur d'une façon objective — comme possesion du bien, J. Locke, P. H. Holbach et en partie W. Tatarkiewicz ont compris le bonheur d'une façon subjective — comme le plaisir ou la satisfaction de l'homme. Aucune définition générale n'est exacte, c'est pourquoi l'auteur discerne le bonheur d'un point du vue psychologique, axiologique, ontologique ainsi que de la langue courante.

Le deuxième partie est examination de diverses formes du relativisme dans l'interprétation du bonheur. Les partisans du hédonisme axiologique (H. Spencer, J. St. Mill) ont interprété le bonheur comme le plaisir. Leur conception du bonheur est fausse du point du vue ontologique (la personne humaine n'est pas réduite au domaine biologico-sensuel), épistémologique (le plaisir comme le critérium du bonheur est trop subjectif), psychologique (le plaisir n'est ni le motif unique ni principal de l'activité de l'homme).

La dernière partie de l'article présente la conception du bonheur de la philosophie chrétienne, surtout dans l'interprétation du thomisme. Le phénomène du bonheur tient seulement à la personne, c'est pourquoi le problème du bonheur doit être résout à la base de l'anthropologie. Le bonheur c'est une rencontre avec les valeurs et la réalisation des valeurs objectives. La nature humaine psychophysique est compliquée, parce que le bonheur de l'homme est le résultat de beaucoup de valeurs: économiques, biologico-sensuelles, psychicospirituelles (intellectuelles, éthiques). Grâce a ces valeurs l'homme peut obtenir le bonheur, mais seulement le bonheur simple et imparfait. L'homme, grâce à son intellect et sa volonté, cherche la vérité infinie et le bien infini. Dans la conception chrétienne du bonheur le réalisme s'unit avec interprétation eschatologique du bonheur de l'homme.