

Monika Korzeniowska
Bydgoszcz

„O szczęściu” i radości

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja koncepcji radości Władysława Tatarkiewicza w kontekście jego badań nad zagadnieniem szczęścia. Fenomen radości stanowi ważny, acz rzadko występujący w opracowaniach filozoficznych motyw, pojawiający się natomiast w istotnym charakterze w pismach Platona, Plotyna, Pseudo-Dionizego, Mistrza Eckharta, Schopenhauera, Nietzschego czy Lévinasa, nie tylko w kontekście etycznym, lecz także – co warto podkreślić – epistemologicznym. W platońskim *Faidrosie* mowa o radowaniu się duszy z poznania bytu, co w *Enneadach* zostaje określone mianem ekstazy i użyte później przez Eckharta dla opisu partycypacji mistycznej. Podobnie rzecz ma się w filozofii nowożytnej i współczesnej: w ujęciu Schopenhauera radość towarzyszy poznaniu nicości wszechrzeczy, u Nietzschego koegzystuje z wolą mocy, w myśli Lévinasa przybiera formę rozkoszowania się. Interesujący nas fenomen był też obiektem rozważań Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Descartes’a, Feuerbacha, Schelera czy Camusa.

Ze względu na istnienie niewielkiej literatury przedmiotu w polskiej humanistyce, dzieło Tatarkiewicza potraktować można jako znaczący punkt wyjścia dla opracowania rodzimej euforiologii filozoficznej. Refleksja autora *Dziejów sześciu pojęć* niesie ze sobą porównanie radości i szczęścia z uwzględnieniem takich różnic pomiędzy nimi, jak intensywność, transcendentność, trwałość, umysłowość czy refleksyjność. Równocześnie zauważa Tatarkiewicz ważną rolę radości jako podłoża – pojętego psychologicznie – szczęścia, plasując ją w swej hierarchii pozytywnych stanów ducha pomiędzy przyjemnością a weseleniem się. Dzieło *O szczęściu*¹ przynosi też typologię tego, co radosne, wyróżniającą radość życia, radość elizejską, radość mistyczną, radość miłosną, szal radości, a także opisującą

¹ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

radość jako szczęście jednej chwili. Osobny wątek w refleksji Tatarzkiewicza stanowi relacja radości i cierpienia, ze szczególnym uwzględnieniem przemieniania cierpienia w radość w duchowości chrześcijańskiej.

Ze względu na nikłą ilość opracowań podejmujących zagadnienie radości w sposób monograficzny syntetyczne przedstawienie rozważań Tatarzkiewicza na ten temat może stanowić ważny przyczynek do dalszych poszukiwań. Oczywistym punktem odniesienia niniejszych rozważań jest zatem rozprawa *O szczęściu* wraz z szeregiem poprzedzających ją artykułów, jak *Trzy etyki Arystotelesa*² czy *O hedonizmie psychologicznym*³ oraz nieliczne istniejące opracowania opisujące zjawisko radości z całą powagą, na jaką ono zasługuje⁴. Reprezentanci filozoficznej klasyki, którzy pisząc *O brzydocie, zlu i fałszu*, *O bycie i istocie*, *O duchu praw*, *O śmiechu* czy też *O duszy* – tytuł *O radości* pozostawili takim myślicielom, jak wybitna postać kultury chińskiej John Wu⁵, a w Polsce o. Leon Knabit⁶.

Źródłem o szczególnej wartości, z punktu widzenia niniejszych rozważań, będzie autobiografia filozoficzna Cliva Staplesa Lewisa pod wiele mówiącym tytułem *Zaskoczony radością*. Autor *Listów starego diabła do młodego* odróżnia radość od szczęścia czy przyjemności, zauważając, iż jedyną ich cechą wspólną będzie to, że stanowią one pewien stan pożądany, jednakże pytając o istotę radości, odpowiada paradoksalnie, że trzeba by ją nazwać szczególnym rodzajem smutku lub przygnębienia. Za cechą wspólną wszystkich zjawisk nazwanych radością Lewis uznaje to, że przynoszą ze sobą niezaspokojone pragnienie, które samo w sobie jest bardziej godne pożądania aniżeli wszystko, co mogłoby je zaspokoić. Miałyby więc radość być pewnym wyjątkowym rodzajem smutku, za którym się tęskni. „Wątpię czy ktoś, kto go doświadczył, chciałby gdyby to było w jego mocy, zamienić jedną chwilę radości na wszystkie przyjemności świata. Radość jednak, inaczej niż przyjemność, nigdy nie zjawia się na zawołanie”⁷. Chwila radości ma trwać we wspomnieniu, bardziej niż całe lata szczęścia i jako zjawisko tak mocno zapadające w pamięć stanowić może oś ludzkiego życia.

Jest to doniosły kontekst krytyczny dla refleksji Tatarzkiewicza, uznającego nadrzędność szczęścia wobec radości i nie w pełni doceniającego, jak się zdaje, tradycję filozoficzną wiążącą się z opisywanym tu fenomenem. Dlatego warto uzupełnić wykład Mistrza pewną uproszczoną s u m m ą, przytaczającą

² W. Tatarzkiewicz, *Trzy etyki Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny”, 1933, z. 1-2, s. 13-25.

³ W. Tatarzkiewicz, *O hedonizmie psychologicznym*, „Ruch Filozoficzny”, 1939 (1946), T. XVI, nr 3.

⁴ Zob.: *Radość i cierpienie. Fenomenologia rozwoju*, red. H. Romanowska-Lakony, Wydawnictwo UMW, Olsztyn 2000. To opracowanie – zawierające tezy sformułowane głównie z punktu widzenia psychologii, teologii czy estetyki – nie może zostać uznane za wystarczające i zdecydowanie ustępuje wobec w pełni interdyscyplinarnego podejścia zastosowanego w książce pt. *Fenomen radości* (red. J. Grad, A. Grzegorzcyk, P. Szkudlarek, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007). Zagadnieniu tego, co radosne poświęcony jest również tom „Zeszytów Karmelitańskich” (2010, nr 2).

⁵ J.C.H. Wu, *O radości*, przeł. R. Malek SVD, Verbinum, Warszawa 1987.

⁶ L. Knabit, *O radości*, Znak, Kraków 1994.

⁷ C.S. Lewis, *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*, przeł. M. Sobolewska, Podagra, Warszawa 1999, s. 21.

najbardziej znaczące stwierdzenia na temat tego, co radosne, jakie pojawiły się w dziejach filozofii.

Rola pojęcia radości w dziejach filozofii

Krytykę koncepcji uznających przyjemność zmysłową za najwyższą wartość Platon łączy ze specyficznym rozumieniem radości intelektualnej, najpełniej sformułowanym w kontekście rozważań nad drogą autentycznego poznania w *Faidrosie*. Mowa tam o istocie

[...] pozbawionej barw i kształtów, nieuchwytnej, dającej się oglądać za przewodem umysłu jedynie duszy. Ona to jest przedmiotem prawdziwej wiedzy. Zatem, ponieważ boski umysł karmiony jest myślą i czystą wiedzą, przeto również umysł każdej duszy, która chciałaby oglądać to, co godziwe, gdy od długiego czasu wpatruje się w Byt, raduje się [podkreśl. – M.K.], a oglądając prawdę rozrasta się i napełnia szczęściem, dopóki po obiegu koła ruch okrężny nie doprowadzi jej do Niego⁸.

W świetle zarysowanego związku byt – poznanie – radość interesujące nas zagadnienie zostaje umieszczone w samym sednie nie tylko Platońskiej etyki, lecz także epistemologii.

Intuicje Platona zyskują wartościowe rozwinięcie i dookreślenie w *Enneadach* Plotyna. Ich autor prezentuje sokratejsko-platoński pogląd o niesprowadzalności wizji świata szczęśliwego mędrca oraz szerokich kół, zauważając, że wszystkie przeciwieństwa losu, jakie spotykają człowieka mądrego nie są przez niego postrzegane w kategoriach zła czy nieszczęścia tak, jak skłonne byłoby myśleć otoczenie. W refleksji Plotyna pojawia się więc wizja zapewniającej szczęście mądrości, która chroni przed wszelkim złem, a nawet sprawia, że trudne doświadczenia wzmagają szczęśliwość⁹. Twórca *Ennead* z całą mocą podkreśla, że jedynym czynnikiem stanowiącym o szczęśliwości czy też jej braku jest postawa wewnętrzna. Radość z rzeczy zewnętrznych nie ma w tym wypadku nic do rzeczy. Wszystkich raduje ocalenie ojczyzny, nawet gdy jest dziełem złego człowieka, jednakże tym, co stanowi o prawdziwej radości szczęśliwego mędrca, jest wyłącznie jego wewnętrzność.

Ze względu na późniejszą tradycję refleksji nad radością mistyczną trudno przecenić wartość Plotyńskich badań nad fenomenem ekstazy. Gdyby szukać specyficznie neoplatońskiego pojęcia radości, trzeba by umieścić je zapewne pomiędzy szczęściem a ekstazą. Obydwa stany ducha odróżnia przede wszystkim stosunek do czasu – o ile szczęście, w duchu przesłania *Ennead*, ma być stanem trwałym czy wręcz, w wersji idealnej niezmiennym, to ekstaza jest rzadkim, efemerycz-

⁸ Platon, *Faidros* 247 c-d (przeł. W. Witwicki).

⁹ Podkreślić trzeba, że głoszone w ostatniej spośród swych rozpraw (*O szczęściu*) poglądy potwierdził Plotyn przykładem własnego życia. Omawiane dzieło pisał, będąc człowiekiem w podeszłym wieku, ciężko chorym i samotnym, czego śladów nie sposób dostrzec w jego wizji szczęśliwego mędrca (zob.: A. Krokiewicz, *Wstęp*, w: Plotyn, *Enneady*, przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, s. LXXII).

nym aktem odkrycia jedności wszechrzeczy. Owo doświadczenie można jednak potraktować jako bardzo znaczące dla całego życia i jego szczęśliwego przebiegu.

Z punktu widzenia rozważań nad późniejszymi koncepcjami radości misticznej szczególne znaczenie będzie miało stwierdzenie Dionizego Pseudo-Areopagity, głoszące że świętej iluminacji towarzyszy radość, a także sformułowanie swoistej typologii radosnych stanów ducha. To, co w filozofii Plotyna zyskuje miano „ekstazy” rzekomy uczeń świętego Pawła określa już dosłownie pojęciem „boskiej radości”. Oprócz owego stanu towarzyszącego doznawaniu przez świętych iluminacji Areopagita wyróżnia jeszcze inne rodzaje tego, co radosne: radość Boga z nawrócenia grzeszników, towarzysząca jej radość anielskich zastępów, radość związana z sakramentem kapłańskim, a także z inicjacją laika.

W życiu ziemskim radość ma towarzyszyć zetknięciu się świata doczesnego z wiecznym, które dokonuje się podczas sakramentów. Areopagita przytacza np.:

[...] rytuał pocałunku, który wymieniają między sobą członkowie stanu kapłańskiego i który symbolizuje tę świętą wspólnotę podobnych do siebie intelektów oraz ich radość płynącą z wzajemnej miłości – dzięki niej bowiem utrzymuje się w pełni, w całej hierarchii, piękno jej największego podobieństwa do Boga¹⁰.

Podobnie rzecz ma się w wypadku inicjacji laika, gdzie „pocałunek, którym kapłan obdarza inicjowanego, a także i inni święci, uczestniczący w ceremonii, jest świętym znakiem tego wewnętrznego zjednoczenia boskich intelektów, które wypełnione uczuciem słodkiej miłości – łączą się ze sobą boską radością”¹¹.

Kontynuujący linię platońsko-plotyńsko-dionizjańską Mistrz Eckhart napisze, że aniołom i świętym przypisana ma być radość, której źródłem są ludzkie dobre uczynki, dobra wola i dobre pragnienia. Najgroźniejszym wrogiem ludzkiej radości ma być zaś niezachowywanie wiary. Nie są więc sprawiedliwymi ci, których jedne rzeczy cieszą, a inne smucą.

Jeśli sprawiedliwi raz są radośni zawsze są tacy – natomiast jeśli raz są mniej a raz bardziej radośni postępują niewłaściwie. Kto miłuje sprawiedliwość trzyma się jej tak mocno, że to, co kocha jest jego bytem. Nic nie zdoła go od niej odwieść, na nic innego nie zwraca uwagi¹².

Radość nie jest zatem, w ujęciu Eckharta, chwilową emocją, jest natomiast stanem permanentnym. Chciałoby się rzec „stanem rzeczy”, gdyż na pojęciu radości oraz umiłowaniu tego, co sprawiedliwe zostaje zbudowana cała ontologia egzystencjalna – prawdziwe umiłowanie sprawiedliwości ma sprawiać, że to, co się kocha, jest bytem. Staje się bytem, gdy sprawiedliwość jest autentyczna, czego dowodem będzie też autentyczna radość. Autentyczna i niezmienna, gdyż umiłowanie sprawiedliwości daje miłośnikowi wielki dystans wobec wszelkich spraw tego świata, odbiera im moc zasmucającą, a skoro nic nie jest w stanie zburzyć radości sprawiedliwego, trwa ona wciąż i niezmiennie.

¹⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarcha kościelna*, w: *idem*, Pisma teologiczne, przeł. M. Dzielska, wstęp. Ks. T. Stępień, IW ZNAK, Kraków 1999, t. II, s. 175-176.

¹¹ *Ibidem*, s. 182.

¹² Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986, s. 109.

Podobnie jak w wielu innych kwestiach starożytno-średniowieczne koncepcje radości epistemicznej oraz mistycznej są tradycją dla refleksji nowożytnej i współczesnej. Nie będzie w tym względzie wyjątkiem – stanowiąca dalekie echo ustaleń z *Faidrosa* – konstatacja Kartezjusza, który radość zalicza do namiętności duszy, stwierdzając, że jest ona uciechą z dobra¹³. Definicja sformułowana w *Namiętnościach duszy* bliska byłaby ustaleniom zarówno współczesnej epistemologii, jak i psychologii – spostrzeżeniu rozumu konstataującego posiadanie jakiegoś dobra towarzyszyć ma działanie wyobraźni wywołującej w mózgu wrażenie, któremu towarzyszy ruch tchnień życiowych powodujących namiętność radości.

Wobec tradycji platońsko-mistycznej nie pozostał też obojętny Schopenhauer radość autentyczną utożsamiający ze stanem całkowitego wygaszenia woli, polegającym na uświadomieniu sobie nicości wszechrzeczy¹⁴. Również ten opis doświadczenia radości przypomina jej charakterystykę z Platońskiego *Faidrosa* – szczególnie radosny stan ducha jest znamieniem najwyższego poznania, tyle że sednem *epistème* nie jest tu, jak u Platona byt, ale nicość.

Powiązania pomiędzy radością, rozkoszą i wolą mocy oraz żywiołem dionizyjskim ujawniają się również już we wczesnych pracach Nietzschego, najpełniej w *Narodzinach tragedii*. Przedstawioną tam wizję Grecji archaicznej potraktować można jako antytezę kultury demokratyczno-chrześcijańskiej i antycypację późniejszej jej krytyki z *Antychrześcijanina* oraz *Zmierzchu bożyszcz*. W narodzinach tragedii w personifikacji dwóch przeciwstawnych żywiołów są Apollo i Dionizos. To, co apollońskie ma być „postawą radosną – odczucie to jest wynikiem ustanowienia obrazu bytu, w którym jest on uporządkowany i dany za pośrednictwem klarownych form. Nastawienie dionizyjskie jest natomiast ekstatyczne, czerpie ono z nieskrępowanej manifestacji siły, z chaosu życia”¹⁵.

Przedstawione utożsamienia – Apollo-radość, Dionizos-ekstaza – nie zyskują, jak się zdaje, pełnego potwierdzenia w dalszej części *Narodzin tragedii*, gdzie obydwa pojęcia występują wspólnie, a nawet synonimicznie, a także mieszają się z takimi określeniami, jak „zachwyty” czy „oczarowanie”. Istotne jest jednak dostrzeżenie różnych rodzajów postaw radosnych jako typowych sposobów odczuwania istnienia w Nietzscheańskiej wizji archaicznej Grecji,

[...] gdzie nic nie przypomina ascezy, uduchowienia czy powinności; tu przemawia do nas bujne, triumfalne nawet istnienie, w którym ubóstwione zostało wszystko, co istnieje, niezależnie od tego czy jest dobre czy złe. I stoi poruszony widz przed tym nadmiarem życia, zadając sobie pytanie z jakimż to czarodziejskim trunkiem w ciele zażywali ci zuchwali ludzie życia, że gdziekolwiek spojrzeli uśmiechała się do nich Helena, „słodką zmysłowością unoszony” ideał ich własnej egzystencji¹⁶.

¹³ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986, s. 121.

¹⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 620.

¹⁵ M. Moryń, *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Nietzschego*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997, s. 166.

¹⁶ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 43.

Za właściwych odkrywców radości uważa Greków nie tylko Nietzsche, lecz również Mircea Eliade¹⁷, który twierdzi, że grecki człowiek:

[...] odkrywa i udoskonala religijny sens „radości życia”, sakramentalną wartość przeżycia erotycznego i piękno ludzkiego ciała, religijną funkcję wszelkich zbiorowych rozrywek – procesji, gier, tańców, śpiewów, zawodów sportowych, spektakli, uczt itd. [...] Odkryta przez Greków „radość życia” nie ma charakteru świeckiego użycia: ma objawiać szczęśliwość istnienia, współuczestniczenie – nawet przelotne – w spontaniczności życia i majestacie świata¹⁸.

Tym samym mają Achajowie realizować model radości o statusie uniwersalnym, pierwszy jednak raz na tak dużą skalę, w wymiarze całej społeczności, „to znaczy jak wielu przed nimi i wielu po nich Grecy pojęli, że najpewniejszym sposobem wyrwania się z kręgu czasu jest korzystanie z bogactwa przeżywanego chwili, którego na pierwszy rzut oka nawet się nie podejrzewa”¹⁹.

Rola pojęcia radości w felicytologii Władysława Tatarkiewicza

Za odkrywców i dojrzałych „propagatorów” radości uznaje Greków również autor *Historii estetyki*. Dziełem w tym względzie instruktywnym będzie oczywiście rozprawa *O szczęściu*, w którym radość zostaje uznana za odrębny fenomen, bliski tytułowemu bohaterowi, jednakże różniący się odeń zakresem, intensywnością, a także takimi cechami, jak transcendentność, trwałość i intensywność²⁰. W interesujących nas rozważaniach szczęście będzie oczywiście pojęciem wyjściowym, jednakże rekonstrukcja sposobów jego rozumienia przez Greków przynosi szereg danych umożliwiających dostrzeżenie znaczenia zjawiska radości.

Tatarkiewicz, wyróżniając cztery zasadnicze sposoby rozumienia tytułowego pojęcia, mającego oznaczać: 1) pomyślny los, 2) intensywną radość, 3) eudajmonię, oraz *last but not least* 4) „pełne i trwałe zadowolenie z całości życia”²¹ zwane dawniej „szczęśliwością”, załączków wszystkich tych ujęć dopatruje się w kulturze greckiej. O ile wątpliwości nie budzi w tym wypadku Arystotelesowska eudajmonia, to warto podkreślić, że zdaniem autora omawianej rozprawy archaiczna refleksja o szczęściu miała charakter religijny i inspirowana była mitem radości elizejskich oraz pomyślności zsyłanej przez bóstwa. Pojęcie sprzyjającego losu właściwe ma być już konceptualizacjom doby przedfilozoficznej, podobnie jak określenie przyjemności istniejące jako: 1) *chara*, 2) *eufrozyne*, oraz 3) *olbos*,

¹⁷ Otwarte pozostaje pytanie na ile wizja dionizyjskości uznawana przez rumuńskiego religioznawcę została ukształtowana przez opisy Dionizosa w *Narodzinach tragedii*.

¹⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, PAX, Warszawa 2007, t. 1, s. 185.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Dokładny spis aspektów różniących radość i szczęście w badanym ujęciu podaje R. Polak w pracy pt. *Szczęście w koncepcji filozoficznej i dorobku naukowym W. Tatarkiewicza*, „Cywilizacja”, 2008, nr 25.

²¹ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 31.

oznaczające odpowiednio: 1) stan trwałej przyjemności²², 2) usposobienie pogodne i wesołe, 3) poczucie pełni i radości życia.

Najbliższym „szczęściu” miało być jednak pojęcie „błogości” czy też – jak można by dopowiedzieć – błogiej radości, jakiej miały doświadczać dusze bytujące w Elizjum. Termin ów, mający – co podkreśla Tatarkiewicz – charakter nie filozoficzny, lecz eschatologiczny stanowił, jak można przypuszczać, początek późniejszych chrześcijańskich koncepcji widzenia uszczęśliwiającego czy też radości wieczystej. Już ten znacząco uproszczony rys etymologiczny pozwala zauważyć istotną rolę pojęcia radości w Tatarkiewicza definicjach szczęścia i równocześnie dostrzec w jego dziele przyczynki do rozwinięcia badań nad zagadnieniem radości potraktowanej jako samodzielny fenomen.

Stanowisko Tatarkiewicza polega zatem na potraktowaniu radości i szczęścia jako słów bliskoznacznych, a nawet na zdefiniowaniu szczęścia pojętego psychologicznie, tzn. jako stan emocjonalny, poprzez pojęcie radości. Warto podkreślić, że punktem odniesienia autora rozprawy *O szczęściu* stają się głównie teksty literackie, dostarczające barwnych opisów radosnych stanów ducha, a w szczególności proza psychologiczna Stefana Żeromskiego, którego nie tylko z powodu uznania ze strony Tatarkiewicza, lecz także ze względu na inne dzieła pisarza można uznać za mistrza w dziedzinie opisu radości chwili²³.

W rozprawie *O szczęściu* mowa o trzech źródłach radości szczególnie intensywnej, którymi mają być natura, miłość i sztuka. We wszystkich wypadkach filozof posiłkuje się literaturą piękną, przytaczając m. in. opis radosnego odczucia piękna przyrody: „Otoczyły mię kwiaty moje, zarośla. Szłam w szczęściu niby w jakim obłoku”²⁴. Podobnie rzecz ma się w wypadku miłości, czego doświadczyć mieli Helena i Rafał z *Popiołów*: „Była to rozkosz zaiste śmiertelna [...] – s z c z ę ś c i e j e d n e j c h w i l i , trwające przez wieczność”²⁵.

Proza Żeromskiego sąsiaduje w dziele polskiego erudyty z opisami szczęścia chwili zaczerpniętymi z dorobku różnych epok i kultur. I tak radość, jaką może dać sztuka, stała się udziałem bohaterki powieści Aldousa Huxleya, która zapytana, czy wysłuchanie kwintetu g-mol Mozarta sprawiło jej przyjemność odrzekła: „Nie, nie sprawiło. To nie jest właściwy wyraz. Przyjemność ma się jedząc lody. Ta muzyka mnie uszczęśliwiła. To nieszczęśliwa muzyka, ale mnie uszczęśliwiła”²⁶.

Przedstawione fenomeny ma łączyć doznanie stanu przyjemnego o największej intensywności, który Tatarkiewicz nazywa raczej radością aniżeli szczę-

²² Przywoływany np. w greckim pozdrowieniu (*chajre!*).

²³ „Radość niewysłowiona wytraciła do cna rozum, pamięć, świadomość, odczuwanie ciemności, wzrok i słuch. [...] Poznała tę chwilę swego życia jako szczęście bez granic, bez miary, bez początku i końca. Oto ta chwila rozstrzygnęła wszystko” (S. Żeromski, *Wierna rzeka*, Warszawa 1973, s. 124).

²⁴ S. Żeromski, *Ludzie bezdomni*, Warszawa 1963, s. 189.

²⁵ S. Żeromski, *Popioły*, Warszawa 1986, s. 387.

²⁶ Tatarkiewicz tłumaczy dosłownie z j. angielskiego fragment, który w polskim przekładzie brzmi: „Nie podobało, nie. To nie jest określenie. Podobać się może pantofel. Byłam szczęśliwa. To nieszczęśliwa muzyka, ale mnie uszczęśliwiła” (A. Huxley, *W cudacznym korowodzie*, przeł. B. Zieliński, Czytelnik, Warszawa 1959, s. 257).

ściem, wprowadzając równocześnie określenie tego, co radosne jako szczęścia chwili. Prosta różnica pomiędzy interesującymi nas zjawiskami, jaka jawiłyby się w świetle tych opisów, dotyczy atrybutu trwałości, a w szerszym kontekście interpretacyjnym również odrębnych sposobów rozumienia czasu, jakie kryją się za opisaniem świata z punktu widzenia radości bądź szczęścia.

To, co stanowić ma „pełne i trwałe zadowolenie z całości życia” – przywołajmy jeszcze raz Tatariewiczowską definicję – wiąże się, jak można przypuszczać, z czasowością pojętą liniowo, jako stosunkowo obszerny przedział, w którym, odwołując się do nomenklatury matematycznej, możemy powiedzieć, że ‘x jest szczęśliwe’. Radość natomiast ma dokonywać się w chwili, która równocześnie – jak sugeruje chociażby opis Żeromskiego – jest wiecznością. Za taką perspektywą, mniej lub bardziej świadomie, przyjmowaną przez Tatariewiczza i cytowanych przez niego autorów, kryje się tradycja ewangeliczna wraz z koncepcją chwili rozumianej jako pełnia czasu oraz późniejsze ustalenia myślicieli z kręgów egzystencjalnej filozofii religii, ze szczególnym uwzględnieniem takich postaci, jak Søren Kierkegaard, Mikołaj Bierdiajew czy Karl Jaspers²⁷.

Pewną nieprecyzyjność można by zarzucić Tatariewiczowskiej skali stanów przyjemnych, uznającej za punkt wyjścia prostą przyjemność i wznoszącej się poprzez radość i zadowolenie, wesele i nastrój pogodny aż do szczęścia – najbardziej intensywnego, jak i ekstensywnego. Nie jest jednak jasne, czy owym stanem ma być „trwałe zadowolenie z całości życia” (czwarta, najpełniejsza, zdaniem autora, definicja w przytaczanej typologii), mogące wszak różnić się od radości zarówno w wymiarze intensywności, jak i ekstensywności, czy też, opisywana kiedyś przez mistyków, a później przez teologów, kondycja radości niebiańskiej.

Mianowicie teologowie, którzy zastanawiali się nad najwyższym szczęściem dusz zbawionych w niebie, twierdzili, że muszą się one wyróżniać czym innym niż intensywnością: że *intensive* jest takie same, jak szczęście ziemskie, natomiast różni się odeń *extensive*. Chcieli powiedzieć przez to, że przyjemności niebiańskie, największe, nie są bardziej intensywne, nie mają większego natężenia niż te, które znamy – natomiast pełniej działają na jednostkę. W myśl tego stany przyjemne doświadczane w szczęściu niebiańskim nie pozostawałyby na powierzchni świadomości, lecz byłyby „dogłębne”, p r z e n i k a ł y b y j ą c a ł k o w i c i e i do głębi²⁸.

²⁷ W sformułowaniu, mającego posłużyć do opisu fenomenu wolności, pojęcia chwili Kierkegaard wspiera się przesłaniem *Ewangelii*, w *I Liście do Koryntian* św. Paweł głosi: „W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni” (*Kor.* 15, 52). Tak ujętą chwilę Kierkegaard traktuje jako współmierną z wiecznością, argumentując, że chwila przejścia wyraża równocześnie wieczność i jako taka nie jest właściwie atomem czasu, lecz atomem wieczności (S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000, s. 104-107). Chwila ma być też punktem wzajemnego zetknięcia wieczności i czasu. W ten sposób zostaje ustanowione pojęcie doczesności, gdzie czas oraz wieczność mają przynikać się wzajemnie. Problem kontynuacji Kierkegaardowskiego rozumienia chwili w perspektywie egzystencjalistycznego rozumienia czasu, z całą powagą, na jaką on zasługuje, podejmuje Karl Jaspers w *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960, s. 111), a w literaturze polskojęzycznej M. Żelazny, *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim* (Wyd. UMK, Toruń 1986, s. 132-133), a także J. Jakubowski (*Ricoeur a egzystencjalna koncepcja wiecznej teraźniejszości*, „Analiza i egzystencja”, 2005, nr 1, s. 75-86).

²⁸ W. Tatariewicz, *O szczęściu*, s. 86.

Dostrzec trzeba, że W. Tatarkiewicz, rozpatrując zagadnienie ekstensywności szczęścia i intensywności radości, opatrzył cytowany fragment komentarzem o intencji rozjaśniającej, niezrealizowanej jednak, jak się zdaje, do końca.

W twierdzeniu tym wypowiada się myśl psychologiczna, mająca zastosowanie do szczęścia doznawanego na ziemi: że stany najbardziej przejmujące, uszczęśliwiający, są nie tylko intensywne, a nawet nie tyle intensywne, ile ekstensywne, zapewniające całą świadomość (oczywiście nie „ekstensywne” w potocznie dziś używanym znaczeniu). Dla ogólnego poczucia człowieka stany te mają zupełnie inne znaczenie niż te, które szybko i powierzchownie przebiegają przez jego świadomość, nie oddziałując na wyobrażenia, myśli, przywiązania, dążenia²⁹.

Autor nie wyjaśnia na czym ma polegać potocznie rozumiana ekstensywność, możemy się jedynie domyślać, że nie idzie tu tylko o ekstensywność w sensie prostego pojęcia dłuższego przedziału czasu, ale o użytą w definicji Tatarkiewicza „całościowość”, polegającą również na dodatnim bilansie życia, czyli krótko mówiąc, na widzeniu siebie, wraz z całą teraźniejszością i przeszłością, szczęśliwym.

Ów czynnik podmiotowy, sięgające tradycji cynicko-stoickiej stwierdzenie, że szczęśliwym jest przede wszystkim ten, kto się za takiego uważa, stanowić może zwieńczenie omawianej felicytologii, będąc równocześnie tym, co już Plotyn określa mianem szczęścia filozoficznego. Za nietrafione wypada uznać zatem zarzuty formułowane przez Andrzeja Banacha, że o dodatnim bilansie życia można mówić tylko z perspektywy człowieka w podeszłym wieku, a nawet umierającego, czy też, że uzależnienie szczęścia przede wszystkim od jego oceny dokonywanej podmiotowo nie dotyczy tzw. zwyczajnych ludzi, a jedynie jednostek wyjątkowych, których podmiotowość jest wystarczająco silna³⁰.

Odpierając te zarzuty można przytoczyć argumenty sformułowane przez Andrzeja Książka twierdzącego, że:

[...] ‘bilans’ dodatnio odczuwany dotyczy nie tylko wybitnych jednostek, wielkich artystów, naukowców, sportowców, ale również przeciętnych ludzi, którzy zastanawiają się, myślą ogarniając całe dotychczasowe swoje życie. Można natomiast powiedzieć, że jest to definicja filozofa, który zajmował się historią, ze wszelkimi licznymi uwarunkowaniami wynikającymi z tego faktu, a nie przedstawiciela socjologii albo psychologii. Definicja szczęścia w ujęciu przedstawicieli tych dyscyplin przybrałaby inny kształt³¹.

Zabieg Tatarkiewicza polega zatem na odróżnieniu sfery *dóksa* i *epistème*, a w tym wypadku lepiej by było rzec – idei od empirii w celu odnalezienia tego, co określić można szczęściem filozoficznym. W takim sensie radość przypisana wraz z takimi uczuciami, jak uniesienie czy wesele do kręgu doświadczenia pełniłaby rolę kontekstu o charakterze negatywnym, czyli tego, co należy w rozumowaniu odrzucić, aby nie łudziło umysłu zmierzającego ku idei. Odróżniając w związku z tym radość od szczęścia, formułując szereg określeń świadczących o ich od-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ A. Banach, *O szczęściu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 18.

³¹ A. Książek, *Filozofia wartości. Rzecz o dobru, szczęściu, prawdzie i pięknie w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1994, s. 27.

rębności, dowodząc podobieństwa o charakterze pozornym, autor omawianej rozprawy daje przyczynek do badań nad radością potraktowaną jako osobny fenomen. Zarysowane nieliniowe rozumienie czasu mogące stanowić wartościowy kontekst dla badań nad tym niejednoznacznym zjawiskiem, wraz z tradycją filozofii egzystencjalnej potraktowanej jako krytyka metafizyki, pozwalają ujawnić nowe różnice w relacji szczęście-radość.

Przypisanie, na przekór być może Tatarkiewiczowi, pojęcia „szczęścia” wywiedzonego od Arystotelesowskiej eudajmonii do tradycji filozofii metafizycznej wraz ze statycznym pojęciem bytu i liniowym rozumieniem czasu oraz „radości” do kręgu filozofii niemetafizycznej, wywiedzonej od Platona, poprzez teologię negatywną i mistykę średniowieczną po współczesny egzystencjalizm, mogłoby ustanowić kontekst badawczy pozwalający w sposób bardziej jednoznaczny opisać różnice między obydwoma fenomenami, z odpowiednim docenieniem ich specyfiki.

“Analysis of Happiness” and Joy

by Monika Korzeniowska

Abstract

The main aim of this article is to present Władysław Tatarkiewicz’s concept of joy in the context of his research on the issue of happiness. The phenomenon of joy is shown as a very important but not well known problem, playing a clue role in the philosophy of Plato, Plotinus, Pseudo-Dionysius the Areopagite, Meister Eckhart, Schopenhauer, Nietzsche and Lévinas, not only in the ethical but also in the epistemological context. W. Tatarkiewicz’s *Analysis of Happiness* is one of a very few works in Polish humanities, which is possible to treat as the frame of reference for the philosophical euforiology. In *Analysis of Happiness* he compares the joy and the happiness, according to such a differences between them as intensity, permanence, transcendence or mentality. The phenomenon of joy is also interpreted as a base for the happiness in the psychological understanding. Tatarkiewicz formulates a hierarchy of good states of mind, placing the joy between the pleasure and the jollification. The work *Analysis of Happiness* contains also the typology of joy – from the joy of life, Elysian joy, mystical joy, the joy of love, to the joy understood as the happiness of the moment.

Key words: Władysław Tatarkiewicz’s philosophy, joy, happiness.