

R y s z a r d M o r d a r s k i

Koncepcja felicytologii Władysława Tatarkiewicza na tle współczesnych filozofii szczęścia

Słowa kluczowe: *definicja szczęścia, felicytologia, szczęście a dobro, W. Tatarkiewicz, teorie szczęścia, współczesna recepcja felicytologii*

Traktat *O szczęściu* (1947) Władysława Tatarkiewicza jest jedną z najwybitniejszych polskich książek filozoficznych XX wieku napisanych dla szerokiej publiczności. Dzieło to nie ma charakteru specjalistycznego, co jednak nie znaczy, że zawarte w nim analizy są powierzchowne czy mało precyzyjne. Wręcz przeciwnie, książka posiada wszystkie walory rzetelnej pracy naukowej: jest wszechstronna, oparta na szerokim materiale źródłowym, analityczna w metodzie, a jednocześnie daje pełny, wyczerpujący i syntetyczny ogląd problematyki, której jest poświęcona. Nie było więc przesadą, że traktowano ją jako XX-wieczną *summa de beatitudine*, czyli całościowe opracowanie na temat szczęścia. Jej wartość nie została jednak w pełni doceniona, a można nawet zaryzykować twierdzenie, że właśnie ta rozprawa Tatarkiewicza, pomimo że była powszechnie czytana, nie zdobyła należnego miejsca w twórczości filozoficznej jej autora. Wydaje się, że wpłynęły na to procesy ideologiczne w powojennej Polsce, ale nie bez znaczenia było również, że tematyka szczęścia odbiegała od ortodoksji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, gdzie tego typu badania uznawano raczej za rozważania światopoglądowe niż ściśle filozoficzne.

Poniżej przedstawię, w jaki sposób Tatarkiewicz dochodził do swojej definicji szczęścia, jakie widział trudności z adekwatnym jego zdefiniowaniem, w jaki sposób umieszczał problematykę szczęścia na tle ogólnej refleksji etycznej oraz jaki był odbiór w powojennej filozofii polskiej jego rozważań o szczęściu.

1. Tatarkiewicz a Szkoła Lwowsko-Warszawska

Zadajmy najpierw pytanie, czy Tatarkiewicza można zaliczać do przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Wiąże się to z faktem, że – z jednej strony – studia odbył on nie we Lwowie, lecz na uniwersytetach niemieckich: rozprawę doktorską obronił w 1910 roku na Uniwersytecie w Marburgu pod kierunkiem neokantystów Paula Natorpa i Hermanna Cohena. Z drugiej strony jednak Tatarkiewicz żywił szacunek do Kazimierza Twardowskiego, a proponowane przez niego założenia metodologiczne uważał za wzorcowe w uprawianiu filozofii¹. Dawał temu wyraz w swoich rozważaniach nie tylko z dziedziny szeroko pojętej etyki, ale również w pracach z historii filozofii i historii estetyki. Stosował je także w omawianym tutaj traktacie *O szczęściu*, w którym ogólne postulaty metodologiczne sformułowane przez Twardowskiego realizowane są przez: 1) podejście analityczne, polegające na analizie pojęciowej terminu „szczęście”, 2) przedstawianie twierdzeń jasnych, klarownych, możliwie pewnych i ściśle sformułowanych, 3) całościowe i systematyczne ujęcie omawianego zagadnienia (uwzględniające bogatą literaturę na omawiany temat oraz różnorodne perspektywy), 4) podejście porządkujące, mające na celu metodologiczne zestawienie i uporządkowanie istniejących poglądów na temat szczęścia, 5) podejście teoretyczne, polegające na wyjaśnieniu, na czym polega szczęście, a nie na tym, jak je zdobywać i praktykować. Pomimo tych rygorów Tatarkiewicz zdawał sobie sprawę, że w tego typu problematyce nie da się sformułować sądów pewnych i ostatecznie uzasadnionych, gdyż – jak powtarzał za Arystotelesem – różnym typom przedmiotów odpowiada różny stopień ścisłości, co powoduje, że w rozważaniach dotyczących etyki i mądrości nie da się sformułować definicji z pełną precyzją.

¹ Szerzej o relacjach łączących Tatarkiewicza ze Szkołą Lwowsko-Warszawską zob. Zegzuła-Nowak 2010. Metoda filozoficzną Tatarkiewicza w kontekście metodologii sformułowanej przez Kazimierza Twardowskiego i rozwijanej przez jego uczniów: zob. Brożek, Będkowski, Chybińska, Ivanyk, Traczykowski (2020).

2. Szczęście a dobro

Zanim jednak przejdziemy do sposobów analizy szczęścia stosowanych przez Tatarkiewicza, zapytajmy jeszcze, co skłoniło go do zainteresowania się problematyką szczęścia. Po latach, próbując sam odpowiedzieć na to pytanie, pisał:

Dlaczego więc książkę poświęciłem szczęściu? Nie dlatego, bym je sam intensywnie odczuwał i potrzebował dlań wyjaśnienia; ani też dlatego, by mi go dotkliwie brakowało i bym szukał sposobów na jego osiągnięcie. We własnym doświadczeniu niewiele znajdowałem, co by nadawało się na desygnat tego wyrazu. Nie byłem skłonny ani do upojenia, ani do całkowitego ukojenia, które zazwyczaj nazywamy szczęściem, więc pytałem siebie: Co to takiego może być, co nosi tę nazwę (Tatarkiewicz, Tatarkiewicz 1979, s. 158).

Wynika z tych słów, że nie były to jakieś osobiste potrzeby czy dylematy egzystencjalne, lecz raczej typowe zainteresowanie filozoficzne, pod wpływem którego Tatarkiewicz chciał przemyśleć, do czego w istocie odnosimy się, gdy posługujemy się takim pojęciem jak szczęście. Musimy przy tym pamiętać, że okoliczności zewnętrzne były szczególnie nieprzychylnie do prowadzenia takich badań. Książka powstawała w Warszawie w latach okupacji niemieckiej – w czasach, kiedy nie tylko trudno było doświadczać szczęścia na co dzień, ale zapewne i wszelkie nadzieje na rychłe pojawienie się szczęścia przysłonięte były mrokiem rozpacz i brakiem nadziei². Być może w tych skrajnych warunkach, gdy los ludzki znaczył tak niewiele, szczególnie ważne zaczynało być to, co Tatarkiewicz nazywał „optymistyczną tendencją pamięci”. Wspominał o tym po latach:

Pisząc książkę nie myślałem zresztą o sobie, ale – teraz odnajduję siebie w tym, co kiedyś napisałem. W szczególności: określenie szczęścia jako dodatniego bilansu życia i jako zadowolenia z życia w całości. Bo życie nieciągle emocjonalnie dawało jednakże w sumie zadowolenie z całości. Zawdzięczałem to pewnej łatwości zapominania przykrości doznanych i małej skłonności do martwienia się z góry. Chociaż wiem, że na ogół przyszłość większy ma wpływ na poczucie człowieka niż terażniejszość i przeszłość. Ale równoważyła to zdolność niemyślenia o przyszłości, poczucie, że jakoś przeżyję. To był czynnik mojego zadowolenia z życia. A także to, co bywa nazywane optymistyczną tendencją pamięci, czyli skłonnością pamiętania rzeczy w bardziej różowy sposób niż rzeczywiście były (Tatarkiewicz, Tatarkiewicz 1979, s. 158–159).

Książka powstawała w latach 1939–1943, była więc pisana jako swoiste antidotum na życie w nieludzkich czasach okupacji. Także sam rękopis książki

² Trzeba zaznaczyć, że pewne prace nad traktatem Tatarkiewicz prowadził również w Radoryżu, podczas corocznych letnich wakacji. Nowe światło na kwestie związane z powstawaniem i odbiorem traktatu *O szczęściu* rzucają wydane ostatnio zapiski osobiste Tatarkiewicza (zob. Tatarkiewicz 2019, 2022a, 2022b). Każdy tom poprzedzony jest obszernymi i bardzo szczegółowymi informacjami o życiu i twórczości Tatarkiewicza w odnośnym okresie, a całość stanowi znakomitą biografię intelektualną Władysława Tatarkiewicza.

był narażony na ryzyko zniszczenia przez niemieckich okupantów. Tatarkiewicz wspomina, w jak dramatycznych okolicznościach udało mu się uratować swoje dzieło:

Podczas Powstania Warszawskiego w sierpniu 1944 r. zdołałem zabrać rękopis z podpalonego domu. W drodze do pruszkowskiego obozu odebrał mi go oficer niemiecki, zrewidowawszy walizkę. „Praca naukowa? To już niepotrzebne – krzyknął – nie ma już polskiej kultury”. *Es gibt keine polnische Kultur mehr*. Irzucił rękopis do rynsztoka. Zaryzykowałem i podniosłem – w ten sposób praca się uratowała (Tatarkiewicz 1990, s. 10–11).

Można dodać, że uratowała się tym samym cząstka tej polskiej kultury filozoficznej, którą Niemcy z taką zawziętością usiłowali zniszczyć.

3. Miejsce felicytologii w filozofii praktycznej

Zapytajmy na początek, jakie miejsce wyznaczyć felicytologii Tatarkiewicza w rozważaniach poświęconych filozofii praktycznej. Tadeusz Kotarbiński wskazuje, że etyka ogólna, rozumiana jako ogólna mądrość życiowa, obejmuje trzy działy:

- 1) zagadnienia dotyczące sumienia (etyka w sensie ścisłym),
- 2) zagadnienia dotyczące sprawności (prakseologia),
- 3) zagadnienia dotyczące szczęścia (felicytologia).

Wyjaśnia przy tym, że zagadnienia pierwszego typu mają charakter „ostrzegawczy”, zagadnienia drugiego typu charakter techniczny, natomiast zagadnienia trzeciego typu wiążą się z „potrzebą znajdowania głównych dróg ku celom godnym naczelnego wyboru przy konstrukcji programów działania” (Kotarbiński 1986, s. 14). W felicytologii chodzi zatem o to, by – naśladując myślicieli antycznych – wskazywać najlepsze drogi do osiągnięcia *vita beata*. Powoduje to, że przedmiotem felicytologii są rozważania o naturze szczęścia, sposobach jego realizacji, a także o tym, w jaki sposób powinniśmy rozumnie odnosić się zarówno do wszystkiego, co przyjemne, dające rozkosz i zadowolenie, jak i do wszystkiego, co przykre i co wiąże się z bólem i cierpieniem³. Rozważania te mają nas nauczyć, które potrzeby są w życiu najważniejsze i jaki mieć do nich

³ Należy wspomnieć, że sam Tatarkiewicz nie używał terminu „felicytologia” w swoich pracach. Istnieją także pewne różnice pomiędzy rozumieniem felicytologii u Kotarbińskiego a rozumieniem szczęścia u Tatarkiewicza. W skrócie sprowadzają się one do tego, że przedmiotem felicytologii w ujęciu Kotarbińskiego są moralnie dopuszczalne drogi osiągnięcia szczęścia, natomiast rozważania o szczęściu prowadzone przez Tatarkiewicza mają charakter ogólnoteoretyczny i jedynie częściowo dotyczą etycznej oceny różnych sposobów osiągnięcia szczęścia.

stosunek, aby móc uzyskać zadowolenie. Są to zatem rozważania typu mądrościowego, dotyczące dróg do realizacji nie tyle nawet dobrego, ile raczej najlepszego sposobu życia, możliwego dla człowieka.

Powstaje jednak pytanie, jaka jest relacja felicytologii do etyki w sensie ścisłym, czyli do teorii dotyczącej sumienia w kontekście wyboru dobra. Można oczywiście od razu odpowiedzieć, że nie tylko nie ma tu żadnej wzajemnej relacji, ale nawet następuje nieunikniona kolizja pomiędzy dążeniem do dobra i cnoty a dążeniem do szczęścia. Szczęście związane jest bowiem z przyjemnością, która przychodzi bez wysiłku i daje zadowolenie, a to z konieczności musi wykluczać dążenie do dobra, wiążące się właśnie z pracą nad sobą, wysiłkiem doskonalenia się w cnocie i spełnianiem często trudnych zobowiązań moralnych. Nie można być więc jednocześnie dobrym i szczęśliwym, gdyż działanie w imię imperatywu moralnego siłą rzeczy wyklucza dążenie do szczęścia. Tatarkiewicz omawia jednak trzy inne postawy, które wskazują na wzajemne powiązania zachodzące pomiędzy dążeniem do dobra i do szczęścia. Pierwsza polega na ukazaniu tożsamości obu dążeń, co wynika z przekonania, że życie szczęśliwe jest tym samym, co życie doskonałe moralnie, więc jedno nie może występować bez drugiego. Druga wskazuje na stały związek szczęścia i cnoty: dążenie do dobra jest przyczyną osiągnięcia szczęścia. Trzecia natomiast głosi, że dobro i cnota stanowią warunek konieczny posiadania szczęścia, tak że już samo posiadanie cnoty i realizacja dobra przynosi szczęście jako nagrodę (por. Tatarkiewicz 1990, s. 537–547).

Pomimo wzajemnych powiązań dobra i szczęścia istnieje jednak między nimi zasadnicza różnica. Najłatwiej ją zauważyć, gdy odwołamy się do znanego tekstu Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra* z 1919 roku (por. Tatarkiewicz 1992). Mówiąc o dobru, Tatarkiewicz wskazuje na jego bezwzględność i obiektywność. I dlatego najważniejszymi przeszkodami w dążeniu do dobra są postawy relatywizmu i subiektywizmu, tak szczegółowo i skrupulatnie przeanalizowane w powyższej rozprawie. Zupełnie inaczej jest, gdy mówimy o szczęściu. Jest to pojęcie względne, złożone i uzależnione od indywidualnych decyzji; do jego opisu lepiej nadaje się pióro powieściopisarza niż skalpel analizy filozoficznej. Można je zatem traktować jako uszczegółowienie bardziej ogólnych rozważań o dobru. Stąd też pierwotny tytuł traktatu *O szczęściu* miał brzmieć *O względności szczęścia*, co miało wyraźnie wskazywać zarówno na powiązania z wcześniejszym traktatem *O bezwzględności dobra*, jak i na wyraźne różnice pomiędzy dobrem a szczęściem (zob. Książek 2010, s. 56).

Niemniej jednak określenie rozważań Tatarkiewicza tym terminem nie odbiega od jego intencji, bowiem etymologicznie „felicytologia” oznacza właśnie naukę o szczęściu.

4. Definicja szczęścia

Przechodząc do treściowych analiz problematyki szczęścia, Tatarkiewicz rozpoczyna swoje rozważania od analizy językowej terminu „szczęście”. Dlatego otwiera swój traktat następującą uwagą: „Rozważania o szczęściu muszą być rozpoczęte od analizy językowej: trzeba najpierw wyjaśnić, co znaczy słowo «szczęście», aby móc potem mówić z sensem o szczęściu” (Tatarkiewicz 1990, s. 15). Podejście to prowadzi do wyróżnienia czterech podstawowych znaczeń „szczęścia”. O szczęściu można mówić:

- a) jako o powodzeniu (pomyślnym losie),
- b) jako o intensywnej radości (upojeniu),
- c) jako o największej ilości dóbr dostępnych człowiekowi (maksimum ilościowe),
- d) jako o zadowoleniu z życia.

Dwa pierwsze znaczenia są, zdaniem Tatarkiewicza, potoczne, a dwa kolejne – filozoficzne. Przy czym znaczenie pierwsze i trzecie są obiektywne (odnoszą się do rzeczywistości), a drugie i czwarte – subiektywne (odnoszą się do uczuć)⁴. W praktyce życiowej wszystkie te pojęcia przenikają się wzajemnie, co wywołuje zamęt językowy. Z tego względu Tatarkiewicz postuluje, aby termin „szczęście” zawęzić tylko do jego znaczenia filozoficznego, występującego w kontekstach subiektywnych. Natomiast dla trzech pozostałych znaczeń wskazuje odpowiednie terminy zastępcze: w pierwszym wypadku zamiast o „szczęściu” można mówić o „powodzeniu”, w drugim o „wielkiej radości”, a w trzecim – o „posiadaniu dóbr”. Tylko czwarte znaczenie, jako niezastępowalne, może być uznane za definiens definicji szczęścia. Stąd otrzymujemy definicję szczęścia, która przybiera następujący kształt: szczęściem jest „trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z całości życia”. Inaczej mówiąc: szczęśliwe jest „życie dające trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie” (Tatarkiewicz 1990, s. 40).

W definicji tej można wyróżnić kilka podstawowych elementów, które w przekonaniu Tatarkiewicza są niezbędne do osiągnięcia szczęścia:

1. *Trwałość*. Szczęście to zadowolenie trwałe – nawet jeżeli jest pełne, to nie może być tylko chwilowe, bo każdy z nas w jakiejś chwili jest z życia zadowolony, ale gdy zadowolenie to nie jest trwałe, to nie daje szczęścia. Jesteśmy zadowoleni trwale wtedy, gdy zapytani o to, czy jesteśmy szczęśliwi, zawsze odpowiadamy twierdząco. Nie wyklucza to tego, że mamy nowe pragnienia, do których dążymy.

⁴ Por. analizę wszystkich czterech znaczeń „szczęścia” (Pepliński 2011, s. 663–664).

2. *Pełnia*. Szczęście to zadowolenie pełne – nie może to być zadowolenie względne, czyli takie, które nie sięga do głębi świadomości, lecz pozostaje na powierzchni; istnieje potrzeba, by w szczęściu „odzywał się głębszy nurt życia” (por. Tatarkiewicz 1990, s. 35).
3. *Posiadanie uzasadnienia*. Szczęście to zadowolenie uzasadnione, a więc coś dodatniego i rzeczywiście godnego pożądania, a nie jakaś namiastka, szczęście złudne, rozgrywające się tylko w sferze marzeń.
4. *Całościowość*. Szczęście to zadowolenie z życia w całości – nie jest szczęściem, gdy jesteśmy zadowoleni z czegoś konkretnego, nawet jeśli jest to coś ważnego dla naszego życia. Gdy cieszy nas jakiś fragment życia, to te szczegóły możemy rozszerzyć na całość życia, co powoduje, że cieszymy się życiem.
5. *Odniesienie do życia*. Szczęście to zadowolenie z życia – chodzi tu bowiem zawsze o konkretne (moje) życie przeżywane w kontekście wewnętrznym i zewnętrznym, które nadaje poczucie sensu i wartości wszystkiemu, co robimy.

O ile wiem, nikt z komentatorów Tatarkiewiczowskiej definicji szczęścia nie dostrzegł dotychczas, że wykazuje ona analogie strukturalne do definicji wieczności Boga sformułowanej przez Boecjusza w utworze *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Co prawda Tatarkiewicz odwołuje się w swoim traktacie cztery razy do dzieła Boecjusza, ale nigdy w kontekście tej definicji. A to właśnie ta definicja zawiera niemal dokładnie wszystkie te cechy, które posiada definicja szczęścia podana przez Tatarkiewicza.

Przypomnijmy, że Boecjusz definiuje wieczność Boga następująco: „*Eternitas [...] est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”, „Wieczność [...] jest nieograniczonym, całym naraz i doskonałym posiadaniem życia” (Boecjusz 1962, ks. V, 6). W definicji tej możemy wyróżnić następujące cechy (por. Senor 2008, s. 39–60):

1. *Nieograniczoność*. Wieczność to nieskończoność, a więc nieposiadanie początku i końca, choć nie w sensie nieskończonego trwania w czasie, lecz w sensie aczasowej nieograniczoności co do zakresu.
2. *Jednoczesna całkowitość*. Wieczność to posiadanie naraz całości czasu z perspektywy pozaczasowej; to sposób istnienia nieulokowany w czasie i nierozciągający się poprzez czas, nieposiadający żadnego czasowego następstwa, istniejący w beczasowej obecności, bez żadnego „przed” i „potem”.
3. *Trwanie*. Wieczność to pełnia trwania, polegająca na całkowitym posiadaniu całości życia, nierozłożonego na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, czyli nieposiadającego sekwencji czasowych.

4. *Życie*. Wieczność to pełne i całkowite posiadanie życia umysłowego i zdolności do działania, nieobjawiające się jednak w następstwie stanów intelektualnych lub w następstwie działań, lecz istniejące jako pełnia bez zmiany, czyli bez utraty przeszłości i przyszłości.

Można powiedzieć, że w obu definicjach występują następujące paralele:

Definicja Tatarkiewicza	Definicja Boecjusza
Trwałość	Trwanie
Pełnia	Nieograniczoność
Całościowość	Jednoczesna całkowitość
Odniesienie do życia	Życie

Wydaje się, że w przekonaniu Tatarkiewicza definicja szczęścia powinna przedstawić absolutne szczęście, a więc nie ma żadnych przeszkód, aby była ona wzorowana na doskonałym szczęściu bytu absolutnego. Dodajmy jednak, że cechy bytu wiecznego zawarte w definicji Boecjusza charakteryzują sposób istnienia Boga, który jest bytem żywym, dynamicznym i osobowym, chociaż przebywającym poza czasem. Można powiedzieć, że definicja ta opisuje doskonałe szczęście bytu całkowicie zrealizowanego lub w pełni zaktualizowanego. Tatarkiewicz zdawał sobie z pewnością sprawę, że w tym miejscu obie te definicje całkowicie się rozchodzą. Życie bytu Bożego jest szczęśliwością usytuowaną poza czasem, natomiast życie istot ludzkich jest poddane czasowi i zanurzone w czasie. Być może zatem również z tego powodu w traktacie *O szczęściu* znajdujemy cały rozdział zatytułowany „Szczęście i czas” (Tatarkiewicz 1990, s. 239–254). Tatarkiewicz podkreśla w nim, że zadowolenie, będące definitywnym składnikiem szczęścia, nie może być skoncentrowane tylko na terażniejszości, lecz musi być rozciągnięte retrospektywnie na przeszłość i prospektywnie w przyszłość. Poczucie szczęścia musi zatem uwzględniać w jakiś sposób cały projekt naszego życia. Teraźniejszość jest wprawdzie perspektywą uprzywilejowaną, bo pozwala na doświadczanie szczęścia w sposób bezpośredni. Pozwala również na odpowiednie sprofilowanie doznań minionych („optymistyczna tendencja pamięci”) i oczekiwanych (z nadzieją i ufnością lub z lękiem i przerażeniem). Jednak z drugiej strony terażniejszość jest zbyt krótką perspektywą, by cieszyć się w pełni życiem. Ponadto, co ciekawe, nie tyle dawna przeszłość i odległa przyszłość, lecz niedawno minione wspomnienia i oczekiwania najbliższej przeszłości wydają się dla szczęśliwego życia najważniejsze. Dopiero jakby wtórnie przeszłość i przyszłość rozciągają się na całe życie, kształtując ogólny obraz jego dodatniego bilansu. Widzimy zatem,

że perspektywa czasowa ogranicza możliwości ludzkiego życia i do pewnego stopnia formatuje je – by tak rzec – jedynie na ludzką miarę.

Również u Boecjusza występuje porównanie dwóch sposobów istnienia: czasowego i aczasowego. Istnienie bytu wiecznego modelowane jest na bezruchu, statyczności, trwaniu, umożliwiającym posiadanie życia od razu w całości i pozwalającym na istnienie w pojedynczym, nierozciągniętym *nunc stans*. Dla Boecjusza jest to szczególny rodzaj pełni życia, polegający na takim aczasowym trwaniu, które nie jest w żadnym aspekcie zredukowane do czasu i które jest charakteryzowane przez trwanie bez następujących po sobie sekwencji czasowych. Zostaje ono przeciwstawione rozciągłości czasowego życia, które nie jest dostępne od razu w całości. Byty czasowe mają istnienie rozciągnięte w czasie i podzielone na sekwencje czasowe. Jeżeli zatem jakiś byt posiada całe życie od razu, to musi być pozaczasowy lub aczasowy. Nieskończone trwanie Boga jest pełnią trwania, a więc pełnią istnienia, w przeciwieństwie do przemijania i zmienności wydarzeń czasowych. Ponieważ istnienie bytu wiecznego jest pozaczasowe lub aczasowe, to nie ma przeszłości i przyszłości, nie ma „przedtem” i „potem”, nie ma również następstw (jak w czasie) i nie ma uporządkowanych sekwencji; jest ono raczej jak punkt niż jak rozciągłość, nie ma różnych symultanicznych pozycji ani różnych momentów. Z perspektywy bytu wiecznego żadne wydarzenie czasowe nie może być wcześniejsze lub późniejsze, przeszłe lub przyszłe, bo inaczej taka wieczność sama byłaby częścią czasowej serii. Jeżeli jakaś istota istniejąca w tak rozumianej wieczności ma życie, to można powiedzieć, że w jakiś sposób ma istnienie terażniejsze i jest obecnie istniejąca. Gdy zastanawiamy się, w jaki sposób pojęcie „obecności” odnosi się do wiecznej istoty, to możemy tylko powiedzieć, że jest to wieczna terażniejszość, polegająca na nieskończeniu rozciągniętym, bezprzeszłościowym i bezprzyszłościowym trwaniu. W odróżnieniu od tego, czasowe życie człowieka jest tylko niedoskonałym naśladowaniem pełni aczasowego istnienia. Z tego też powodu – paradoksalnie – dopiero w momencie śmierci, czyli z perspektywy już w pełni przeżytego życia, możemy prawdziwie orzec, czy było ono szczęśliwe.

Można oczywiście postawić jeszcze jeden zarzut w odniesieniu do analogii pomiędzy szczęśliwością wiecznego bytu a szczęściem człowieka. Sprowadza się on do tego, że definicja Boecjusza mówi o szczęśliwości Bożej wprost, podkreślając, że Bóg po prostu jest w pełni szczęśliwy. Oznacza to, że Jego wieczne istnienie wyczerpuje w zupełności wszystkie cechy podane w definicji Boecjusza. W odróżnieniu od tego definicja Tatarkiewicza ma charakter modelowy i idealizacyjny. Jej istotne składniki określają tylko najszerszy horyzont, w którym może realizować się ludzkie szczęście, aczkolwiek żadna realizacja nie może go wypełnić czy wyczerpać. Wydaje się jednak, że ta różnica – na którą Tatarkiewicz zgodziłby się bez wahania – wcale nie narusza analogii stosowanej przez niego pomiędzy szczęśliwością Boga a szczęściem człowieka.

Jak wszystkie analogie atrybucji, wykorzystywane w orzekaniu o Bogu, analogia tego typu wskazuje tylko na odpowiednie podobieństwo, przy zachowaniu wszystkich różnic. Dlatego w teologii, stosując ten rodzaj analogii, możemy mówić, że Boża wszechwiedza czy wszechmoc powinny być rozumiane analogicznie do ludzkiej wiedzy lub mocy. Podobnie jest z kwestią szczęścia: prawdziwe szczęście człowieka może być rozumiane „analogicznie” – przy użyciu analogii atrybucji – w odniesieniu do szczęśliwości Bożej. Przyjmując taki rodzaj orzekania, nie możemy zapomnieć o wszystkich różnicach pomiędzy bytem absolutnym i bytem przygodnym. Gdy używamy tej analogii w odniesieniu do zagadnienia szczęścia, dostrzegamy od razu, że podstawową kwestią różnicującą jest w przypadku Boga istnienie wieczne i pełna realizacja szczęścia, a w przypadku człowieka – istnienie zanurzone w czasie, powodujące rozciągnięcie tej realizacji na przeplatające się, różnorodne zdarzenia w poszczególnych sekwencjach czasowych. Analogiczność tych dwóch realizacji szczęścia nie tylko pozwala nam lepiej zrozumieć szczęśliwość Bożą poprzez pryzmat szczęśliwości ludzkiej, ale także umożliwia lepsze zrozumienie szczęścia ludzkiego w najszerszym możliwym horyzoncie odwiecznej szczęśliwości Boga.

5. Wieloznaczność pojęcia „szczęście”

Tatarkiewicz nie był jednak zadowolony ze swojej definicji szczęścia, gdyż wydawała mu się ona zbyt teoretyczna, a nawet techniczna. Z trudem można było się nią posłużyć, gdy chciało się uchwycić całe bogactwo i zmienność konkretnego życia, w którym ulotne przeżycia radości i stany euforyczne przeplatają się z cierpieniem, smutkiem, nudą i zniechęceniem. Wydaje się, że Tatarkiewicz wyraźnie dostrzegał całą specyfikę szczęścia, polegającą na tym, że gdy chcemy ogólne pojęcie szczęścia sprecyzować, to jedynym, do czego dochodzimy, są przeróżne warianty i odmiany szczęśliwości. Powoduje to, że każda definicja szczęścia wydaje się nieadekwatna, gdyż bogactwo przejawów i realizacji życia szczęśliwego skazuje definiującego zawsze na jakieś cząstkowe i tylko aspektowe sformułowania. Tatarkiewicz zestawia je w formie przeciwieństw, a nawet swoistych dwuznaczności, związanych z pojmowaniem szczęścia (por. Tatarkiewicz 1990, s. 43–52). Szczęście – jego zdaniem – jawi się jako:

- 1) konkretne (szczęście pojedynczego człowieka) i abstrakcyjne (zespół cech przynależnych szczęściu),
- 2) podmiotowe (intensywna radość, zadowolenie) i przedmiotowe (pomyślność),
- 3) chwilowe (silne zadowolenie w określonym fragmencie życia) i rozciągnięte w dłuższym okresie (szczęśliwe życie w całości),

- 4) realne (przewaga składników dodatnich, które są istotnie przeżywane, doświadczalne) i idealne (same składniki dodatnie, sprowadzone do konstrukcji umysłowej, marzeń),
- 5) szersze (odpowiadające wszystkim potrzebom człowieka) i węższe (odpowiadające tylko potrzebom materialnym),
- 6) zwykłe (gdy wszystko dobrze się układa w życiu) i nadzwyczajne (głębsze zadowolenie, gdy posiada się szczególnie przeżycia duchowe),
- 7) przychodzące samo (bez trudu) i wymagające wysiłku (asceza, trud, wyrzeczenie),
- 8) spokojne (dobrobyt, beztroska, wygoda, spokój, zdrowie) i zatroskane (w walce, ryzyku, napięciu, trudzie i dramatycznych przeżyciach).

Cała ta różnorodność powodowała, że Tatarkiewicz uważał, iż precyzyjna definicja szczęścia wydaje się nieosiągalna. Powody, jakie wskazywał, były następujące: 1) sam termin jest wieloznaczny, 2) w definicji definiuje się szczęście idealne, a nie realne, 3) definicja obejmuje zjawisko dwustronne, zawierające element subiektywny i obiektywny. Biorąc to pod uwagę, sądził, że najlepszym wyjściem jest podanie definicji szczęścia jako ideału, który odbiegać może od szczęścia przeżywanego przez realnych ludzi. Być może z tego powodu Tatarkiewicz świadomie sięgnął przy definiowaniu szczęścia do tak idealnego wzorca, jakim jest szczęśliwość Boga, istniejącego w pozaczasowej wieczności.

Warto jednak zwrócić uwagę, że u Tatarkiewicza analiza szczęścia nie kończy się ostatecznie na konstrukcji definicji typu idealnego⁵. Analiza za pośrednictwem konstrukcji idealnej przechodzi ostatecznie do prób sformułowania definicji alternatywnej, odbijającej szczęście w konkretnym życiu. Wynika to głównie z tego, że natura realnego szczęścia jest podwójna, co wymusza ujęcie w definicji przeciwstawnych i alternatywnych dążeń. Definicja alternatywna najlepiej, zdaniem Tatarkiewicza, ujmuje całą dwuznaczność szczęścia, ukazując, że nie jest to tylko „trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z całości życia”, lecz swoista jedność i pogodzenie przeciwieństw w „dodatnim bilansie życia”. Wydaje się zatem, że Tatarkiewicz nie chciał pozostać przy definicji typu idealnego, lecz zmierzał do definicji, która będzie najbliższa konkretnemu życiu, co zresztą jest bardziej potrzebne w etyce i estetyce niż w logice i epistemologii. Najlepiej jest to widoczne w tej definicji szczęścia, w której Tatarkiewicz definiuje je właśnie jako „dodatni bilans życia”. Ostatecznie ważna jest pewna przewaga przeżyć pozytywnych nad negatywnymi, która przechyla szalę życia w stronę pogodnego usposobienia; to z kolei po-

⁵ Taką sugestię można znaleźć w książce Anny Brożek (2020, s. 116–118). Wydaje się jednak, że autorka odnosi się tylko do definicji szczęścia jako „trwałego, pełnego i uzasadnionego zadowolenia z życia”.

zwala optymistycznie patrzeć również na różne przeszkody w życiu. Tatarkiewicz w odniesieniu do siebie wyrażał to następująco:

Życie moje – jak chyba większości ludzi – składało się z przeciętnych przyjemności i przykrości, ale przykrości przemijały dość szybko, a przyjemności okazywały się dostateczne, by ogólny bilans był dodatni (Tatarkiewicz, Tatarkiewicz 1979, s. 158–159).

6. Szczęście idealne i szczęście realne

Tatarkiewicz wielokrotnie podkreślał, że trzeba zawsze odróżniać ideał szczęścia i szczęście realne. Wymaga to jednak, abyśmy właściwie stosowali definicję szczęścia w konkretnym życiu. Można tej definicji używać w zastosowaniu do szczęścia realnego, choć wszystkie podane w niej cechy będą miały charakter aproksymatywny, czyli zbliżający się do maksimum szczęścia: szczęśliwy jest już ten, kto się do ideału zbliża. Niemniej jednak łatwiej jest zdefiniować szczęście idealne niż realne: lepiej określony jest bowiem ideał szczęścia, niż konkretne szczęście. Jak podkreślał Tatarkiewicz: „Jest to zresztą stan dość pospolity w świecie pojęć, zwłaszcza etycznych: definiuje się pojęcie idealne, a wtórnie stosuje się je do rzeczywistości” (Tatarkiewicz 1990, s. 39).

Jak słusznie wskazuje Anna Brożek (2020, s. 114), w rozważaniach odnoszących się do doktryn o szczęściu Tatarkiewicz miał wyraźną świadomość potrzeby odgraniczenia definicji (ustalających sensy wyrażen językowych) od teorii (określających treściową zawartość tych doktryn). Definicje były zaledwie wstępem, po którym następowała rekonstrukcja zawartości doktryny, obejmująca jej założenia teoretyczne oraz zalecenia praktyczne. Dopiero doktryna pozwala na zrozumienie, czym jest szczęście w całej rozpiętości realnego życia, gdyż odnosi je do różnych ujęć pokrewnych i konfrontuje z nimi, ukazując spektrum szczęścia rozciągające się pomiędzy stanem doskonałym a stanem przyjemnym. Tatarkiewicz, jako wytrawny historyk filozofii, przedstawiał różnorodne doktryny szczęścia w ujęciu historycznym:

- 1) *Grecja okresu przedfilozoficznego*. Szczęście to pomyślność, pomyślny los, a więc dodatnie warunki zewnętrzne.
- 2) *Sokrates i Platon*. Szczęście to posiadanie rzeczy pięknych i dobrych, zwłaszcza tego, co najcenniejsze (wiedzy, cnoty), co przejawia się w postępowaniu właściwym moralnie i rozumnym.
- 3) *Arystoteles*. Szczęście to życie udane, harmonia i proporcja duszy oraz prawość charakteru i bogactwo umysłu, przynoszące zadowolenie (eudajmonizm).
- 4) *Epikureizm*. Szczęście to przyjemność (rozkosz zmysłowa) oraz dodatnie przeżycia wewnętrzne (hedonizm).

- 5) *Plotyn*. Szczęście to skierowanie myśli i życia ku Bogu, pozwalające na osiągnięcie błogości (*felicitas*).
- 6) *Chrześcijaństwo*. Szczęście to posiadanie dobra najwyższego, które jest nagromadzeniem wszystkich innych dóbr i które jednocześnie jest najwyższe i samowystarczalne (*beatitudo* – szczęście najwyższe).
- 7) *Nowożytność*. Szczęście to subiektywne poczucie zadowolenia z przyjemności zmysłowych lub takich jak władza (siła i panowanie), sława (urzędy i zaszczyty), chwała (honor i uznanie).
- 8) *Współczesny ideał mieszczański*. Szczęście to ogólne zadowolenie, różniące się od doskonałości i przyjemności, a polegające na życiu w dobrych warunkach, spokoju, beztrójce, w zamożności (dobrobycie) i w zdrowiu (samowystarczalność); to dodatni bilans życia.

Widzimy zatem, że zdaniem Tatarkiewicza to dopiero współczesność ukształtowała kompromisowe rozumienie szczęścia, streszczające się w „dodatnim bilansie życia”. Polega ono z jednej strony na rozumnym stosunku do rozkoszy, przyjemności, posiadania dóbr, sławy, władzy i uznania oraz – z drugiej strony – na rozumnym stosunku do różnorodnych przeszkód na drodze do szczęścia, w tym do cierpienia, wyrzeczenia, nieszczęśliwego losu, choroby, przemijania. Polega ono również na kolekcjonowaniu małych przyjemności, w czym pomóc ma umiejętne kształtowanie charakteru, aby uzyskać pogodne usposobienie oraz uformować odpowiednio najbliższe otoczenie ludzkie (dobre towarzystwo), dalsze otoczenie społeczno-polityczne (sprzyjający ustrój polityczny), a w końcu całe otoczenie naturalne i przyrodnicze (aspekt ekologiczny). Zagadnieniom tym poświęcona jest niemal połowa traktatu *O szczęściu*, co może tylko wskazywać, jak ważne dla Tatarkiewicza było przedstawienie praktycznych zasad i reguł konkretnych przejawów szczęścia.

Wszystko to wskazuje, że właśnie określenie szczęścia jako dodatniego bilansu życia wydawało się Tatarkiewiczowi bardziej adekwatne i bliższe ujęciu realnego szczęścia niż definiowanie go jako trwałego, pełnego i uzasadnionego zadowolenia z całości życia. Bilans, pomimo skojarzeń z buchalterią, ujmował życie w całym jego kolorycie i dwuznacznościach, nie tylko w radościach i przyjemnościach, ale również w trudach, troskach i zmaganiach ze złem i cierpieniem. Tatarkiewicz określał szczęście realistycznie, jako pewną przewagę tego, co dobre i w istocie pozytywne, nad tym, co złe i destrukcyjne. Było to rozsądne odejście od idealizmu teorii i sprowadzenie szczęścia do indywidualnych przeżyć konkretnego człowieka.

7. Odbiór traktatu *O szczęściu*

Pierwsze wydanie traktatu *O szczęściu* ukazało się w Krakowie w 1947 roku (od tego czasu pojawiło się kilkanaście jego wydań) nakładem Wydawnictwa „Wiedza – Zawód – Kultura” Tadeusza Zapióra i S-ki. Można powiedzieć, że dzieło o tak wyrafinowanym stopniu systematyczności, zarówno merytorycznej, jak i historycznej, musiało wzbudzić w powojennej Polsce wielkie zainteresowanie. Dla polskiej inteligencji niesło ono nadzieję, która miała też wymiar egzystencjalny po okrutnych czasach niemieckiej okupacji, ale również odnawiało wiarę w siłę nauki polskiej, zdziesiątkowanej potwornie najpierw przez okupanta niemieckiego, a następnie przez opresyjny reżim sowiecki.

Należy tylko żałować, że książka nie została szybko przetłumaczona na języki zachodnioeuropejskie, zwłaszcza na francuski i niemiecki. Nie miała więc szansy, by zostać włączona do debat na temat istoty i znaczenia szczęścia, toczonych tuż po drugiej wojnie światowej w środowisku zachodniego egzystencjalizmu. Gdyby wówczas, u progu lat 60., weszła w obieg kultury zachodniej, mogłaby odegrać znaczną rolę w dyskusjach środowisk chrześcijańskich z egzystencjalnym nihilizmem spod znaku Martina Heideggera i Jean-Paul Sartre’a. Ukazanie perspektywy szczęścia z całą klarownością i systematycznością, z jaką zrobił to Tatariewicz, mogłoby być dobrą odtrutką na duchowe frustracje ujawniające się zwłaszcza wśród młodych ludzi w tamtych czasach. Zabrakło jednak okazji, by książka mogła odegrać taką rolę w filozofii zachodniej, jaka odpowiadałaby jej randze i wartości intelektualnej. Została wprawdzie przełożona na język angielski (Tatariewicz 1976), ale – po niemal trzydziestu latach od polskiego wydania – stanowiła już wtedy tylko publikację historyczną, a nowe, strukturalistyczne i wąsko analityczne tendencje w filozofii nie sprzyjały próbom zaszczepienia problematyki felicytologicznej i mądrościowej w społeczeństwach zachodnich.

W Polsce recepcja traktatu *O szczęściu* była bardzo żywa, aczkolwiek nie wpłynęła na rozwój dalszych badań, które w sposób systematyczny kontynuowałyby program Tatariewicza⁶. Powstało oczywiście wiele książek i podręczników poświęconych etyce filozoficznej, które omawiały naturę dobra i cnoty moralnej (warto w tym miejscu również wspomnieć o znakomitych pracach

⁶ Nie mam tu na myśli tego, że nie było żadnych opracowań nawiązujących do traktatu Tatariewicza, bo tych akurat pojawiło się w polskiej literaturze filozoficznej sporo. Chodzi mi raczej o to, że nie prowadzono dalszych systematycznych badań, pogłębiających pewne tezy i rozwijających główne intuicje zawarte w traktacie *O szczęściu*. Nie należy w tym kontekście zapomnieć o pierwszej monografii na temat aksjologii Tatariewicza autorstwa Ryszarda Wiśniewskiego (2013, cz. II, rozdz. 2, s. 179–214). Jest to praca doktorska napisana w 1976 roku i była ona znana Tatariewiczowi. Niestety jej publikacja po 37 latach od powstania spowodowała, że nie odegrała ona należytej jej roli w polskich debatach na temat znaczenia felicytologii Tatariewicza.

z socjologii moralności autorstwa Marii Ossowskiej). Niemniej jednak wszechstronność i zupełność w potraktowaniu problematyki szczęścia przez Tatarkiewicza nie skłaniały do dalszych badań w dziedzinie felicytologii. Do pewnego stopnia uznawano, że Tatarkiewicz opracował temat w sposób mistrzowski i wyczerpujący, a więc jakiegokolwiek dodatkowe istotne ustalenia nie były już potrzebne. Inną sprawą był fakt, że władze komunistyczne nie były skłonne do rozwijania badań tego typu, gdyż dostrzegano w nich zagrożenie dla propagandowej ideologii komunistycznej. Pewnymi wyjątkami były sporadyczne rozważania, które jednak miały charakter niesystematyczny i wyraźnie praktycystyczny. Można do nich zaliczyć na przykład *Medytacje o życiu godziwym* Tadeusza Kotarbińskiego, wydane po raz pierwszy w 1967 roku przez Wydawnictwo „Wiedza Powszechna” (por. Kotarbiński 1986). Książka nie miała jednak charakteru systematycznego, była zbiorem pogadanek i porad etyczno-praktycznych o charakterze sprawnościowo-mądrościowym, dotyczących raczej zagadnień prakseologicznych niż felicytologicznych. Podobną rolę odgrywały powiastki filozoficzne Leszka Kołakowskiego (zob. Kołakowski 1964, 2021). Nawiązując do przypowieści biblijnych, głównie do przykładów starotestamentowych, oraz do bajek greckich typu ezopowego i miniatur literackich w duchu wolteriańskiego, przedstawiały one, często w formie paradoksalnej, różne przykłady dążenia do szczęścia i mądrości, a ganiły głupotę i naiwność, prowadzące do nieszczęścia i cierpienia. Ukazała się także niewielka książka Czesława Głombika *Oblicza szczęścia* (1982), która nawiązywała wprost do traktatu *O szczęściu*, ale była właściwie tylko streszczeniem i uproszczeniem rozprawy Tatarkiewicza, mającym na celu przybliżenie problematyki szczęścia w publikacji dla młodzieży i osób nieposiadających wykształcenia filozoficznego i humanistycznego. Nieco inny charakter miała książka Andrzeja Banacha *O szczęściu* (1988). Autor wprawdzie z szacunkiem przyznawał, że jego praca jest polemiczną rozmową z Mistrzem, jednak formułował szereg krytycznych argumentów wobec ujęcia Tatarkiewicza. Zarzucał mu, że pisze o szczęściu jak historyk, a nie jak filozof; że często popada w zwykły werbalizm i zestawianie sprzecznych poglądów na szczęście; że w swych badaniach nie wykorzystuje dorobku współczesnych nauk, np. semiotyki; że przedstawiona przez niego wizja szczęścia to raczej oferta dla arystokratów, staromodnych konserwatystów i jednostek wybitnych niż dla zwyczajnych ludzi, cieszących się codziennym życiem. Stąd też – powiada Banach – definicja szczęścia Tatarkiewicza wynika raczej z teorii niż praktyki i doświadczenia, a nieprecyzyjność samej definicji, prowadzącej do bilansu życia, powoduje, że mamy do czynienia ze złudnym i nostalgicznym opisem szczęścia człowieka u kresu swej drogi życiowej⁷. W przeciwieństwie do tego,

⁷ „Szczęście to stan satysfakcji człowieka pracowitego, który u schyłku życia, tuż przed jego zakończeniem [...] myśli z satysfakcją o wynikach udanego życia” (Tatarkiewicz 1990, s. 18).

prawdziwego szczęścia doświadcza się w terażniejszości, w dynamice uwzględniającej zmienność, niepewność i ryzyko; przejawia się ono w potocznych doświadczeniach, w zabawie, w radości dzieci, i jest nawet widoczne u zwierząt i roślin. Banach na kartach swej książki przeciwstawia szczęście ludzi wielkiego ducha, szukających go w swej pracy i swym dorobku życiowym, szczęściu zwyczajnych ludzi, odnajdujących je w terażniejszości, beztrójce i prostych radościach.

Wydaje się jednak, że największą konkurencją dla traktatu *O szczęściu* Tatarakiewicza był wydany przez Józefa Marię Bocheńskiego *Podręcznik mądrości tego świata* (Bocheński 1994), którego przesłanie zmierzało do wniosku, że tylko człowiek mądry może być szczęśliwy. Najważniejszą zaletą *Podręcznika* było podejście analityczne i systematyczne, kończące się zbiorem konkluzji sformułowanych w formie krótkich przykazań o charakterze praktycznym. Wydaje się, że Bocheński nawiązał w swym *Podręczniku* do szerokiej literatury teologiczno-sapiencjalnej, która cieszyła się dużą popularnością zwłaszcza w wieku XVI i XVII, a której najwyższym wytworem były poradniki mądrościowo-moralne Baltazara Gracjana (por. Gracián 2016). Można jednak powiedzieć, że rozważania Bocheńskiego w dużym stopniu pokrywają się z tym, co Tatarakiewicz zawarł w rozdziałach 18 i 19 swojego traktatu, w których omawia nakazy i zakazy dla szczęśliwych. Nieco inny charakter mają natomiast fenomenologiczne rozważania Tadeusza Gadacza, który w trzech krótkich pracach, zatytułowanych: *O ulotności życia* (Gadacz 2008), *O zmienności życia* (Gadacz 2013b) oraz *O umiejętności życia* (Gadacz 2013a), formułuje porady dotyczące życia, a zmierzające do tego, aby ukazać spokój i szczęście pośród chaosu, kruchości i prowizoryczności, doświadczanych przez nas na co dzień. Rozważania te również nie mają jednak charakteru systematycznego, lecz usiłują podać pewne wskazówki praktyczne, które można odnaleźć zarówno w filozofii antyku grecko-rzymskiego, jak i w pismach współczesnych filozofów europejskich. W ostatnich latach można dostrzec pewną zmianę tej sytuacji dzięki publikacjom Anny Brożek, Jacka Jadackiego i Mariana Przełęckiego (por. Brożek 2013, s. 11–18; Brożek 2020, s. 111–118; Brożek, Jadacki, Przełęcki 2011, rozdz. 11⁸). Ukazują się również dotychczas niepublikowane dzienniki, listy, zapiski, a nawet utwory poetyckie oraz wspomnienia przyjaciół i osób bliskich Tatarakiewiczowi, które pokazują z perspektywy bardziej osobistej odnoszenie się przez niego do kwestii szczęścia⁹.

⁸ W pozostałych rozdziałach tej książki problem szczęścia pojawia się w tle, przy okazji innych rozważań.

⁹ Oprócz trzech tomów *Dzienników* (Tatarakiewicz 2019, 2022a, 2022b) wydano ostatnio tom listów, wierszy i wspomnień Tatarakiewicza (2022c) oraz jego korespondencję z Romanem Ingardenem (zob. Ingarden, Tatarakiewicz 2021).

Dodajmy na koniec, że również w innych krajach z trudem można spotkać tak wszechstronnie i systematycznie zakrojone próby analizy problemu szczęścia, jakie zawarł w swym traktacie Tatarkiewicz. Dopiero w ostatnich dekadach pojawiły się prace, które z jednej strony, pod wpływem Pierre'a Hadota (2003, 2019) i Marthy Nussbaum (1996, 2003), zwracają się ku antycznej tradycji sokratejsko-platońsko-arystotelesowskiej, a z drugiej strony wpisują się w tradycję stoicką i epikurejską. Badania te koncentrują się na roli rozumu i woli w kształtowaniu cnót moralnych, a także na filozofii uczuć i emocji oraz ich roli w formowaniu dobrego i szczęśliwego życia. Oprócz tego w ostatnich latach rozwijają się badania nad stoicyzmem i epikureizmem, mające charakter raczej przewodników praktycznych. W ramach tak zwanego osobistego „coachingu” filozoficznego próbuje się formułować zbiór zasad służących pomocą w codziennym życiu¹⁰. Tego typu podejście ma na celu nie tyle systematyczne opracowanie starożytnej filozofii mądrościowej, ile raczej wydobyć ze starożytnego skarbcza tych reguł, które mogą posłużyć do kształtowania uporządkowanego życia tym wszystkim, którzy nie do końca radzą sobie z pośpiechem i ulotnością życia, przenikającymi współczesną cywilizację zachodnią. Ponadto ukazał się cały szereg rozpraw retrospektywnych, omawiających życiorysy wielkich filozofów i pokazujących na ich przykładzie różne drogi wiodące do mądrości, która w tym ujęciu ma albo wywoływać szczęście, albo ukazywać strategię radzenia sobie z nieszczęściami (Miller 2011). Takich książek, mających ambicje filozoficzne, choć skierowanych do szerszego grona czytelników, jest obecnie bardzo wiele. Wśród rozpraw tego typu, przełożonych w ostatnich latach na język polski, wyróżniają się trzy kategorie. Do pierwszej należą rozprawy poświęcone filozofii, aczkolwiek ujmujące ją z perspektywy czysto praktycznej, pokazującej – w duchu Arystotelesa – że prawdziwe szczęście kryje się w mądrości życia (por. np. Ferry, Capelier 2016; Lenoir 2016; Ferry 2011). W drugiej grupie znajdują się publikacje wprost poświęcone szczęściu, choć niewnoszące niczego istotnie nowego do tego, co możemy znaleźć już u Tatarkiewicza (Compte-Sponville, Danielou, Farge 2008; d'Ormesson 2011). Natomiast trzecią grupę stanowią prace – by tak rzec – rewizjonistyczne. Ich celem jest ukazanie postaw hedonistycznych i nihilistycznych jako czegoś pożądanego w dzisiejszych czasach (Onfray 2013; Schnabel 2014; Syfret 2022). Czytając te rozprawy, możemy jeszcze raz się przekonać, jak mistrzowskim i niepowtarzalnym dziełem był traktat *O szczęściu* Władysława Tatarkiewicza.

¹⁰ Taki charakter mają prace nawiązujące do praktyki życiowej stoicyzmu (zob. np. Holiday, Hanselman 2022).

Bibliografia

- Banach A. (1988), *O szczęściu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bocheński J.M. (1994), *Podręcznik mądrości tego świata*, Warszawa: Philed.
- Boecjusz (1962), *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brożek A. (2013), *Mierzalność szczęścia*, w: R. Bartkowiak, E. Ostropolska-Kubik, M. Wojakowska-Żeglińska, R. Wojciechowska (red.), *Społeczna granica wzrostu gospodarczego. Przyczynek do ekonomii szczęścia*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie.
- Brożek A. (2020), *Analiza i konstrukcja. O metodach badania pojęć w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Brożek A., Jadacki J., Przełęcki M. (2011), *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Warszawa: Semper.
- Brożek A., Będkowski M., Chybińska A., Ivanyk S., Traczykowski D. (red.) (2020), *Anti-irrationalism. Philosophical Methods in Lvov-Warsaw School*, Warszawa: Semper.
- Compte-Sponville A., Danielou J., Farge A. (2008), *Najpiękniejsza historia szczęścia*, przeł. E. Burska, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Ferry L. (2011), *Jak żyć?*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa: Czarna Owca.
- Ferry L., Capelier C. (2016), *Filozofia. Najpiękniejsza historia*, przeł. E. i A. Aduszkiewiczowie, Warszawa: Czarna Owca.
- Gadacz T. (2008), *O ulotności życia*, Warszawa: Iskry.
- Gadacz T. (2013a), *O umiejętności życia*, Warszawa: Iskry.
- Gadacz T. (2013b), *O zmienności życia*, Warszawa: Iskry.
- Głombik Cz. (1982), *Oblicza szczęścia*, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Gracián B. (2016), *Sztuka doczesnej mądrości*, przeł. Ch. Maurer, Warszawa: Sensus.
- Hadot P. (2003), *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hadot P. (2019), *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Holiday R., Hanselman S. (2022), *Stoickie ścieżki życia. Od Zenona do Marka Aureliusza*, Warszawa: Onepress.
- Ingarden R., Tatarkiewicz W. (2021), *Korespondencja Romana Witolda Ingardena z Władysławem Tatarkiewiczem*, red. R. Kuliniak, M. Pandura, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kołąkowski L. (1964), *Klucz niebieski albo opowieści biblijne zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kołąkowski L. (2021), *13 bajek z królestwa Lailonii dla ludzi dużych i małych oraz inne bajki*, Kraków: Znak.
- Kotarbiński T. (1986), *O życiu godziwym*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Książek A. (2010), *Tatarkiewicz*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lenoir F. (2016), *O szczęściu. Podróż filozoficzna*, Warszawa: Amber.
- Miller J. (2011), *Examined Lives. From Socrates to Nietzsche*, New York: Farrar, Strauss and Giroux.

- Nussbaum M. (1996), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum M. (2003), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotion*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Onfray M. (2013), *Manifest hedonistyczny*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- d'Ormesson J. (2011), *Traktat o szczęściu*, przeł. A. Sylwestrzak-Wszelaki, Kraków: Znak.
- Pepliński M. (2011), *Władysława Tatarkiewicza analiza terminu szczęście*, „Filosofija” 13–14.
- Schnabel U. (2014), *Sztuka leniuchowania. O szczęściu nicnierobienia*, przeł. V. Grotowicz, Warszawa: Muza.
- Senor T.D. (2008), *The Real Presence of an Eternal God*, w: K. Timpe (red.), *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump*, Routledge, London – New York.
- Syfret W. (2022), *Pogodni nihiliści. Jak szukać we wszystkim sensu i wreszcie poczuć ulgę*, przeł. A. Rasmus-Zgorzelska, Kraków: Znak Literanova.
- Tatarkiewicz W. (1976), *Analysis of Happiness*, przeł. E. Rothert, D. Zielińska, Warszawa – The Hague: Polish Scientific Publishers – Martinus Nijhoff.
- Tatarkiewicz W. (1990), *O szczęściu*, wyd. 9, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tatarkiewicz W. (1992), *O bezwzględności dobra*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 17–57.
- Tatarkiewicz W. (2019), *Dzienniki*, t. 1: *Lata 1944–1960*, red. D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tatarkiewicz W. (2022a), *Dzienniki*, t. 2: *Lata 1960–1968*, red. D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tatarkiewicz W. (2022b), *Dzienniki*, t. 3: *Lata 1969–1977*, red. D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tatarkiewicz W. (2022c), *Władysław Tatarkiewicz (1886–1980). Pamięć i wspomnienie*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tatarkiewicz W., Tatarkiewicz T. (1979), *Wspomnienia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wiśniewski R. (2013), *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Zegzuła-Nowak J. (2010), *Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 49, s. 93–112.

The Concept of Felicitology by Władysław Tatarkiewicz Against the Background of Contemporary Philosophies of Happiness

Keywords: *contemporary reception of felicitology, definition of happiness, felicitology, happiness vs. good, W. Tatarkiewicz, theories of happiness*

In the paper, I take up the problem of felicitology examined by Władysław Tatarkiewicz. I try to establish its place in practical philosophy, determine its relation to general ethics, analyse the definition of happiness given in it, and discuss the main theories of happiness. Finally, I show the uniqueness of Tatarkiewicz's treatise *O szczęściu* [Analysis of Happiness] (1947) by juxtaposing it with similar works written nowadays by other Polish and Western European authors.