

Monika Bukowska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID 0000-0003-3246-3010

DOI <https://doi.org/10.21697/ucs.2025.35.1.10>

AKSJOLOGICZNY I TELEOLOGICZNY WYMIAR SZCZĘŚCIA W PERSPEKTYWIE REALIZMU KRYTYCZNEGO

The axiological and teleological dimensions of happiness from the perspective of critical realism

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza pojęcia szczęścia w ujęciu aksjologicznym i teleologicznym, w perspektywie realizmu krytycznego. W tym znaczeniu szczęście odnosi się do dobrostanu człowieka, do jego osobistej tożsamości, refleksyjności oraz sprawstwa. Szczęście oznacza kształtowanie życia człowieka, opartego na jasno określonych wartościach oraz celach.

Słowa kluczowe: szczęście, realizm krytyczny, ja, wartości, cele, dobre życie

Summary

The aim of the article is to analyze the concept of happiness in an axiological and teleological perspective, in the context of critical realism. In this sense, happiness relates to the well-being of a person, to their personal identity, reflectiveness, and agency. Happiness means shaping a person's life based on clearly defined values and goals.

Keywords: happiness, critical realism, self, values, goals, good life

Szczęście odnosi się do wewnętrznego stanu stabilności tożsamościowej, który pozwala człowiekowi na działanie w świecie w sposób spójny i sensowny. Szczęście, w tym ujęciu, nie jest chwilowym stanem emocjonalnym, lecz konsekwencją ontologicznego zakorzenienia – głębokiego przekonania, że nasze życie ma wartość i sens.

Krytyczny realizm, zapoczątkowany przez Roya Bhaskara, a rozwinięty przez Margaret Archer, zakłada, że rzeczywistość społeczna składa się z kilku warstw: rzeczywistości materialnej, struktur społecznych oraz sprawstwa. To oznacza, że nasze życie nie dzieje się w próżni – działamy w określonym kontekście społecznym, ale mamy też zdolność refleksyjnego kształtowania własnego losu. Szczęście z tej perspektywy jest rezultatem głębokiego procesu wewnętrznej autorefleksji, tożsamościowej pracy i praktycznej troski o to, kim się stajemy (Bhaskar 1975).

W ujęciu teleologicznym, w teorii Archer, kluczowa jest koncepcja wewnętrznej rozmowy (*internal conversation*), czyli procesu, w którym jednostki rozważają swoje działania, wartości i cele. To właśnie poprzez autorefleksję kształtuje się nasze poczucie sensu i kierunku życia. Zgodnie z tym poglądem szczęście nie jest uwarunkowane zewnętrznymi okolicznościami, lecz tym, aby nasze działania były zgodne z osobistymi zobowiązaniami (*commitments*), a te z kolei wyrastają z przemyślanej tożsamości. W takim rozumieniu istotny jest dynamiczny związek między strukturą a sprawstwem: ludzie są ukształtowani przez społeczeństwo, ale jednocześnie zdolni do jego przekształcania. W tej perspektywie istotne jest długoterminowe poczucie zgodności między tym, kim jesteśmy, a tym, jak żyjemy. Szczęście, zgodnie z krytycznym realizmem, nie jest więc ani darem losu, ani produktem konsumpcji. To raczej rezultat relacji pomiędzy strukturą a naszym sprawstwem ukształtowanym w procesie refleksyjności (Archer 2010).

Tożsamość stanowi centralny element bycia człowiekiem jako podmiotem zdolnym do autorefleksji, podejmowania zobowiązań i kierowania własnym życiem. W odróżnieniu od ujęć poststrukturalnych, które

traktują tożsamość jako dyskursywny konstrukt pozbawiony spójności, warto przytoczyć założenie oparte na realizmie krytycznym (szeroko rozwinięte przez Margaret Archer), w którym podkreślona jest konieczność istnienia spójnego „ja”. W świetle tego poglądu człowiek jest aktywnym podmiotem, który podejmuje decyzje i ponosi za nie odpowiedzialność. Tożsamość nie stanowi zatem zmiennego zbioru ról społecznych, lecz głęboko zakorzeniony i dynamicznie rozwijany projekt osobisty (Archer 2013: 249–250).

Zdefiniowanie kategorii szczęścia w realizmie krytycznym wynika z podkreślenia szczególnej relacji człowieka ze światem w jego trzech wymiarach: naturalnym, praktycznym i społecznym. Wprawdzie taki kontekst rozumienia człowieczeństwa możemy dostrzec również w nurcie fenomenologicznym, zgodnie z którym charakterystyczne jest ujęcie człowieka postrzeganego w relacji do świata, a nie jako substancjalny byt czy też organizm w ujęciu przyrodniczym. Jest to negacja postawy pozytywistycznej i – co za tym idzie – perspektywa antyredukcjonizmu oraz antynaturalizmu. Człowiek w sferze poznawczej oraz w realacjach z rzeczywistością wykorzystuje cały potencjał charakterystyczny dla gatunku ludzkiego (który częściowo dzieli z innymi gatunkami).

Istotne jest również to, że człowiek posługuje się w swoim postępowaniu intencjonalnością – działania podejmowane przez niego charakteryzuje celowość, co odnosi się również do konkretnych działań sprawczych w podążaniu za szczęściem. To człowiek, jako podmiot refleksyjny, negocjuje swoje miejsce w świecie społecznym poprzez zdolność do wewnętrznej rozmowy (*internal conversation*), czyli procesu refleksyjnego podejmowania decyzji i szukania drogi do dobrego życia. Na drodze do szczęścia, dzięki refleksyjności, człowiek potrafi dokonywać racjonalnych wyborów, określać priorytety, a następnie podejmować właściwe działania.

To właśnie refleksyjność powoduje, że człowiek, aby wieść szczęśliwe życie, potrafi dokonać własnej przemiany wewnętrznej. Nawet jeśli początkowo jest biernym aktorem, pierwotnie umiejscowionym w ramach istniejących wcześniej struktur i niemającym na nie istotnego wpływu.

W moim przekonaniu istotne jest odniesienie szczęścia do naszych własności relacyjnych. Człowiek jest istotą relacyjną, kształtuje więc swoje jestestwo w relacjach ze światem. W przytoczonej teorii Archer jest on realnie umiejscowiony w świecie, a konkretnie w porządkach naturalnym, praktycznym i społecznym. Koncepcja Archer tym się różni od wielu teorii socjologicznych, że zakłada relacyjność człowieka ze światem, a nie jego dominację nad nim.

Często spotyka się pogląd, iż dzięki unikalnej w świecie zwierząt refleksyjności ludzie nie są biernymi istotami, którym „wszystko się przydarza”, ale aktywnymi podmiotami, decydującymi o swoim losie, dokonującymi wyborów życiowych. Dzięki tej unikalnej właściwości człowiek jest w stanie wieść dobre, szczęśliwe życie.

Kategoria szczęścia została w ciekawy sposób sformułowana w koncepcjach wielu myślicieli. Warto podkreślić poglądy Sokratesa, który szczęście łączył z moralnością. Co do kwestii moralnych, wierzył w istnienie i znaczenie głosu wewnętrznego, sumienia – można by rzec (*daimonion*), które chroniło człowieka przed popełnianiem czynów niegodziwych. W kwestiach moralnych grecki myśliciel stał na stanowisku intelektualizmu etycznego. Uważał, że rozum musi doprowadzić człowieka do dobrego, czyli moralnego życia. Ale skoro dobro dostępne jest intelektualnie, to tym samym stajemy się odpowiedzialni za dobre lub złe życie (Copleston 2004: 94–111).

Kategorię szczęścia na gruncie antropologicznym rozwinął uczeń Sokratesa, Platon, który skoncentrował się na transcendentnym odniesieniu. W jego poglądzie droga do szczęścia prowadzi do oczyszczenia (*katharsis*) duszy i skierowania jej ku Bogu. Oczyszczona dusza pragnie bowiem jedynie tego, co „boskie”, a więc poznania prawdy, piękna i dobra absolutnego (Platon 2005).

Zasadnicze znaczenie dla zdefiniowania szczęścia, w rozumieniu celu ludzkiego życia, jego ideałów i wartości, mają życiowe wybory. Teleologiczne ujęcie szczęścia ma sens, gdyż człowiek zdąża do pewnych celów (*telos*), które – co najmniej dla niego – są wartością pozytywną. Stanowisko teleologiczne jest wobec tego zawsze związane z założeniami antropologicznymi oraz aksjologicznymi.

W perspektywie realizmu krytycznego człowiek najpierw poznaje własną naturę, potem określa swój system wartości, a następnie – w odniesieniu do nich – definiuje cele. Człowiek jest nie tylko częścią gatunku, ale też osobą, indywidualnością, która dokonuje własnych wyborów życiowych, w tym również moralnych. To przekonanie o jego wyjątkowości jako osoby ma swoje miejsce i tradycje w literaturze filozoficznej i socjologicznej.

W ujęciu aksjologicznym ważne jest budowanie osobistego szczęścia na fundamencie wartości uniwersalnych. Ksiądz Janusz Mariański pisał: „Z socjologicznego punktu widzenia wartości wiążą się z pragnieniami, potrzebami i preferencjami. Odzwierciedlają cele i dążenia życiowe jednostek mające dla nich znaczenie priorytetowe” (Mariański 2020: 63). A zatem, zdaniem tego autora, są one kluczowe dla dobrej jakości życia.

Warto przytoczyć pogląd Floriana Znanieckiego, wedle którego wartości odgrywają istotną rolę w zakresie podejmowania określonych działań prowadzących do szczęścia. Są odpowiedzią na potrzeby człowieka, w tym najistotniejszą potrzebę sensu życia. Służą rozwojowi tożsamości osobistej oraz społecznej. Wartości są zakorzenione w ludzkiej naturze i dotyczą wprost istoty człowieczeństwa. Definiując człowieka, zawsze określamy jego sferę wartości. Aksjologiczne podejście jest przeciwstawne racjonalności instrumentalnej. Dzięki niemu powstaje w ludzkim świecie tzw. współczynnik humanistyczny, oparty na określonym systemie wartości (Znaniecki 2008: 68–71).

W perepektywie realizmu krytycznego istotne jest budowanie szczęścia na podbudowie troski i emocjonalności człowieka. Nasze szczęście będzie zależało od przywiązania do istotnych dla nas spraw. Mogą temu towarzyszyć określone emocje – radości, spokoju, spełnienia. Jeszcze raz nawiążę do teorii brytyjskiej socjolog; jak pisała Archer: „nie moglibyśmy powiedzieć, że ktoś jest w coś zaangażowany, jeżeli zaangażowanie to nie pociągałoby za sobą emocjonalnego oddania. Takie kategorie, jak zaangażowanie, oddanie, poświęcenie i troska muszą posiadać komponent emocjonalny, ponieważ w innym wypadku oznaczają one coś innego, na przykład «przyzwolenie» (*assent*). Możemy jednak przyzwolić na wiele rzeczy (choćby na zasady arytmetyki), nie przypisując im zbyt wielkiego znaczenia” (Archer 2013: 86). Można zatem rzec, że nasze szczęście jest definiowane przez nasze troski. To, o co troszczymy się najbardziej i co naprawdę ma dla nas znaczenie, ostatecznie definiuje nas jako osobę. Brytyjska socjolog twierdziła, że wszyscy, z natury, czyli z konieczności, mamy trzy troski – dobre samopoczucie fizyczne, kompetencję performatywną i poczucie własnej wartości – i że to właśnie poprzez wewnętrzne rozmowy, które prowadzimy ze sobą w związku z tymi troskami, faktycznie porządkujemy je, definiujemy naszą wizję dobrego życia i w ten sposób nabieramy autentycznej i niepowtarzalnej osobistej tożsamości. Jak pisze Archer: „jesteśmy tym, kim jesteśmy ze względu na to, na czym nam zależy: hierarchizując i uzgadniając nasze troski równocześnie definiujemy samych siebie” (tamże: 14). Jednocześnie zatem te troski w istotny sposób odnoszą się do naszego szczęścia i dobrostanu. Istotne jest też odniesienie osiąganego przez nas szczęścia do otoczenia. W tym miejscu warto sobie zadać pytanie, czy mojego szczęścia nie osiągam kosztem innych? Troski mogą być bowiem moralne, ale nie muszą, mogą być też niemoralne, a nawet haniebne, zaś tworzone na ich podstawie projekty indywidualne mogą być nielegalne, a praktyki bezprawne (Brock, Carrigan i Scambler 2017: xvii). Mamy tu zatem jakieś transcendentne w stosunku do prywatnych pragnień jednostki kryterium oceny moralnej trosk. Najważniejsza z nich to zasadnicza troska, wyrażająca „to, o co troszczymy się najbardziej” (Archer 2013: 8). Wydaje się, że to najważniejsza troska w perspektywie ludzkiego szczęścia. Jest ona istotna w perspektywie naszego osobistego, społecznego i zawodowego życia. Brytyjska autorka definiuje to pojęcie w następujący sposób: „największe z tych trosk w odniesieniu do naszego osobistego rozwoju i wyjaśnienia ról społecznych, w które się angażujemy – a tym samym zdobycie społecznej tożsamości – są naszymi «zasadniczymi troskami»” (Archer 2007: 39).

Ale, choć uczona jest przekonana, że ludzie zdecydowanie różnią się od siebie również pod tym względem, to jednak twierdzi równocześnie, że jest coś, co nas łączy, a mianowicie fakt, że dla wszystkich ludzi najważniejszą z trosk jest poczucie własnej wartości – o czym była już mowa. Zabiegamy o nie w takich dziedzinach życia, jak praca zawodowa, rodzina, sprawy religijne. Człowiek uzależnia poczucie własnej wartości od pomyślności lub niepowodzenia w tych sprawach. Jednak nawet zasadnicze troski, na których najbardziej nam zależy, nie określają automatycznie kierunków naszego działania.

Człowiek jest aktywny dzięki temu, że definiuje, udoskonala i nadaje odpowiednie priorytety swoim troskom, a następnie tworzy i realizuje własne cele. Każdy musi sam wypracować własną hierarchię trosk i przeanalizować, co należy zrobić, aby je zaspokoić. Jego wybór jest trudny, bo z jednej strony musi promować zasadnicze troski, a z drugiej strony uwzględniać te, których nie może odrzucić. Celem człowieka jest przełożenie własnych konstelacji trosk na projekty, a następnie na szereg praktyk. Końcowym rozwiązaniem jest wypracowanie osobistego *modus vivendi* (Archer 2003: xvii).

Pora powrócić do kwestii jaźni, której ukształtowanie ma istotny wpływ na szczęście człowieka. W perspektywie realizmu krytycznego możemy wyróżnić jej dwa rodzaje. Pierwszy to jaźń o charakterze uniwersalnym, która kształtuje się w naturalny sposób. Charakteryzuje istotę posiadającą wysoce rozwiniętą samoświadomość w każdym aspekcie: cielesnym, duchowym i fizycznym. Warto przytoczyć poglądy Marcela Maussa, które były inspiracją dla badaczy realizmu krytycznego. Mauss pisał, że „ten stały element lub uniwersalny sens polega na fakcie, że nigdy nie istniał człowiek, który nie byłby świadomy swojego ciała, a także swojej indywidualności, zarówno duchowej, jak i fizycznej” (Mauss 1989: 3). Jaźń tę cechuje specyfika gatunkowa i genetyczna, ma ona zatem charakter przedspołeczny. Archer stwierdziła, że „ciała członków gatunku ludzkiego i cechy genetyczne tej *istoty gatunkowej* [...] są z konieczności przedspołeczne w danym momencie” (Archer 1995: 286). Przedspołeczne to znaczy „wcześniejsze i prymitywne wobec naszej społecznej tożsamości” (tamże: 284). Brytyjska autorka podkreślała, że wszyscy ludzie we wszystkich kulturach mają poczucie jaźni w tym rozumieniu (tamże: 283). Drugim rodzajem jest jaźń ukształtowana społecznie i tym samym zmienna historycznie i kulturowo. W tej koncepcji jest raczej ucieleśniona i prywatna niż dyskursywna i publiczna (Archer 2013: 125). Brytyjska socjolog uważa, że tożsamość osobista zależy od emergencji jaźni, ale w przeciwieństwie do jaźni, nie jest ona wcześniejsza od naszego uspołecznienia (tamże: 257).

Z uwagi na istotne odniesienie jaźni do osiągania szczęścia przez człowieka warto wspomnieć o poglądach Charlesa Taylora na kwestię jaźni i tożsamości. Neguje on zarówno socjologiczny, jak i psychospołeczny sposób rozumienia pojęcia tożsamości. Kanadyjski myśliciel uznaje, że najważniejsze jest to, jak człowiek postrzega sam siebie. Nie zgadza się, aby obraz człowieka musiał być zgodny z ogólnie przyjętymi w społeczeństwie wzorcami (Taylor 2001: 63–64). Píše: „Poszukiwanie tożsamości to poszukiwanie jednostkowej istoty samego siebie” (tamże: 342). Taylor zwraca uwagę na bardzo istotną kwestię, a mianowicie, że tożsamość człowieka jest *stricte* związana z jego samookreśleniem. Podstawowe dla każdego człowieka są kwestie odnoszące się do jego obecności w świecie, zwłaszcza w sferze moralnej. Jeżeli te elementarne pytania dotyczące wymiaru teleologicznego związanego z egzystencją człowieka w świecie nie zostaną jasno określone, to wówczas istnieje ryzyko wystąpienia szeregu problemów psychicznych. Taylor píše: „Aby mieć jakieś wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy” (tamże: 94).

Zrozumienie fenomenu tożsamości osobistej jest kluczem do wyjaśnienia, czym jest osobowość. Przyjmijmy wstępnie, na podstawie tego, co już wiemy o poglądach Archer, że osobowość to zbiór szczególnych cech charakterologicznych, właściwych danemu człowiekowi, rozwijających się przez całe jego życie. Tożsamość osobistą potraktujmy natomiast jako unikalny dla człowieka podmiotowy, spójny, a jednocześnie subiektywny sposób postrzegania oraz doświadczania siebie. Tożsamość decyduje o wyjątkowości człowieka, gdyż stanowi o jego szczególnych relacjach ze światem, podejściu do siebie, do drugiego człowieka. Kształtowanie tożsamości odbywa się zarówno w sferze emocjonalnej, jak i poznawczej już od wczesnego dzieciństwa. Wtedy człowiek zaczyna rozpoznawać siebie, a zarazem swoją odrębność względem otoczenia (Archer 2013).

Możemy więc założyć wstępnie, że tożsamość człowieka nie rozwija się w sposób autonomiczny, samodzielny, ale kształtuje się w relacjach z naszym otoczeniem, z „ja”, z innymi ludźmi, z otaczającym światem. W kształtowaniu tożsamości istotne są różne właściwości człowieka, przede wszystkim o charakterze poznawczym. Szczególnie istotne znaczenie – jak już wiemy – ma w tym względzie pamięć, ale również emocjonalność. Ważne jest, że ludzie posiadają zdolność zapamiętywania emocji związanych z różnymi wydarzeniami czy sytuacjami życiowymi. Warto podkreślić jest także to, że tożsamość stanowi o unikalności człowieka i o swojej unikalności we własnym mniemaniu, dzięki czemu może się on rozwijać z zachowaniem ciągłości w czasie. W kształtowaniu tożsamości człowieka istotna jest też umiejętność określania własnych potrzeb, ale również świadomość przeżywania emocji. Kształtowanie tożsamości człowieka może być zaburzone przez różne mechanizmy obronne – mają one charakter nerwicowy (Archer 2013: 85–88).

Warto przytoczyć poglądy Junga, który twierdził, że osobowość ludzi różni się w zależności od tego, czy w ich naturze dominuje sfera racjonalna, czy przeważają uczucia. Uważał, że w pierwszym przypadku częściej do głosu dojdzie poznawcza analiza oraz refleksyjność danego człowieka. Natomiast w drugim przypadku decydujące znaczenie będzie miało wyraziste poczucie własnej egzystencji. Przypomnijmy, że w rozwoju psychospołecznym człowieka emocje istnieją od urodzenia, a być może co najmniej od trzeciego trymestru

życia płodowego, zatem zdecydowanie wcześniej niż zdolności intelektualne. Warto podkreślić, że sfera emocjonalna stanowi u człowieka fundament tożsamości (Porankiewicz-Żukowska 2016).

Jeśli, jak twierdzi Archer, tożsamość osobista jest rezultatem relacji człowieka ze światem, w szczególności z jego naturalnym, praktycznym i społecznym porządkiem, to jest też zależna od wcześniejszego poznania samego siebie, a tym samym jest funkcją procesu indywidualizacji. W koncepcji uczonej istotne jest to, że człowiek kształtuje swoją tożsamość osobistą w zastanej przez niego rzeczywistości. Archer pojmuje osobowość jako fundamentalny przejaw wymiaru człowieczeństwa, które wiąże się, jej zdaniem, z poczuciem własnej wartości. To, co różni nas od obiektów, to zdolność do odczuwania, przeżywania oraz reagowania na sytuacje wynikające z relacji z resztą świata. Brytyjska socjolog podkreśla, że takie zasadnicze troski stanowią o tym, że jesteśmy „istotami, także w sensie moralnym”. To właśnie kwestie etyczne mają decydujące znaczenie w procesie humanizacji. W tym względzie widzimy podobieństwo z przytaczanymi tu, nie przez przypadek oczywiście, poglądami Taylora. W istocie, tożsamość osobista jest sprawą, na której bardzo nam zależy w życiu ziemskim.

Zgodzić się trzeba z Archer, iż jest coś bardzo niepokojącego, jeśli chodzi o społeczne podejście do osobowości, której posiadanie często uzależnia się wyłącznie od nabywania umiejętności społecznych. To fundamentalnie podaje w wątpliwość nasze moralne zobowiązania wobec tych ludzi, którzy nie nabywają kompetencji werbalnych lub wycofują się z relacji społecznych.

Podsumowując, rozumienie szczęścia w ujęciu teleologicznym oznacza, że jest ono dla nas zasadniczym celem poprzez dążenie do dobrego życia. Z drugiej strony ważne jest, aby szczęście człowieka odnosić do kluczowych, uniwersalnych wartości oraz trosk, w szczególności tych zasadniczych, którym poświęcamy życie.

Bibliografia

- Archer M.S. (1995), *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: University Press.
- Archer M.S. (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: University Press.
- Archer M.S. (2007), *The Trajectory of the Morphogenetic Approach. An Account in the First Person*. „Sociologia, Problemas e Practicas”, no. 54.
- Archer M.S. (2013), *Człowieczeństwo: problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Archer M.S. (2019), *Kultura i sprawczość*, tłum. P. Tomanek. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Archer M.S., Porpora D.V., Collier A. (2004), *Transcendence: Critical Realism and God*. London: Routledge.
- Bhaskar R. (1975), *A Realist Theory of Science*. Leeds: Leeds Books.
- Brock T., Carrigan M., Scambler G. (2017), *Structure, Culture and Agency Selected Papers of Margaret Archer*. New York: Routledge.
- Copleston F. (2004), *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Mariański J. (2020), *Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne (Religia – Kościół – moralność – wartości – godność ludzka – sens życia)*. Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych.
- Mauss M. (1989), *A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self*, in: M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds.), *The Category of the Person*. Cambridge: University Press.
- Platon (2005), *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Porankiewicz-Żukowska A. (2016), *Emocje i uczucia jako narzędzia konstruowania tożsamości. Od symbolicznego interakcjonizmu do neuronauk*. „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 17(4): 121–131.
- Taylor Ch. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniecki F. (2008), *Metoda socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.