DISCUSSION PUBLISHERS
Research Center · Open Access Edition

Philosophy of garden as a philosophy of loneliness

Piotr Domeracki

Discussion Research ID	DPR-2026-1501
Year	2008
Field	Arts and Humanities
Author ORCID	0000-0003-1339-9500
Licence	CC-BY-SA
Original source	Nicolaus Copernicus University Repository (Nicolaus Copernicus University)
Permanent link	https://discussionpublishers.com/research/573ee6f8-ed7d-4bc8-b9b8-55de61d90a9d
Publisher	Discussion Publishers discussionpublishers.com

Abstract

Epicurean philosophy of the Garden is a special case of the philosophy of solitude, a fact which is usually not mentioned at all. Philosophy of the Garden is, indeed, the philosophy of solitude. In other words, the philosophy of the Garden is solitude understood in a simplest and unambiguously positive way. It is a solitude understood as isolation, resigning form contact with others to spend time with oneself. Epicurean solitude means apatridism (statelessness) and self-reliance.

Republished by Discussion Publishers under the original CC-BY-SA licence. Copyright remains with the original authors; please cite the original work.

Cite as: Piotr Domeracki (2008). Philosophy of garden as a philosophy of loneliness. Discussion Publishers, DPR-2026-1501.

Piotr Domeracki

Filozofia ogrodu jako filozofia samotności

Ogród daje się rozpatrywać na różne sposoby: jako miejsce, jako stan układu, jako symbol, jako metafora, jako środek artystycznego wyrazu, jako figura literackiej ekspresji, jako obiekt naukowej eksploracji. Zasadniczo jednak ogród jest rodzajem miejsca, w sposób określony ukwalifkowanego, którego cechą charakterystyczną jest podatność na rozmaite translacje. Ogród to nie tylko miejsce pracy, to także miejsce wytchnienia. Ogród to nie tylko dosłowność inwentarza ogrodowego, to także uobecnienie niewysławialnego, które nurtuje, zachwyca i inspiruje. Bodaj nawet ta metafizyczność ogrodu bierze górę nad jego dosłownością. Inaczej pewnie nigdy byśmy się tym problemem nie zajmowali, ba, nawet nie byłby to dla nas żaden problem. Jest, zatem, w ogrodzie, ponad powierzchnią dosłowności, jakaś warstwa głębinowa, na poziomie której ogród staje się dla nas zjawiskiem. Ogród jawi nam się na różne sposoby. Toteż odnosimy się do niego w sposób zróżnicowany i tę jego wielorakość zamykamy w różne pojęcia. Wielowymiarowość fenomenu ogrodu w sposób konieczny pociąga za sobą wieloznaczność pojęcia, które sobie o nim wyrabiamy. Pierwotna jednoznaczność miejsca zwanego ogrodem, wraz z odkryciem jego idealności, ulega rozszczepieniu. Do nas należy uchwycić, niejako po platońsku, jak idea ogrodu manifestuje się w dostępnej nam naoczności. Z perspektywy czasu w większym nawet stopniu, niż opisem przejawień samej idei ogrodu, wypada się zająć krytycznym omówieniem oraz systematyzacją opisów, które już istnieją w kulturze słowa, obrazów i dźwięków. Moja praca zmierza w tę właśnie stronę.

Ponieważ, jak starałem się wykazać, ogród jest fenomenem wielowymiarowym, co w warstwie pojęciowej rzutuje na jego wieloznaczność, zatem nie można inaczej go rozpatrywać, jak tylko w układzie transdyscyplinar-

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

nym. Ja będę próbował naświetlić problem z filozoficznego punktu widzenia, który, zgodnie z przyjętym założeniem, traktuję jak jeden z możliwych, w żadnym zaś razie jako jedyny.

Perspektywa badawcza, którą przyjmuję, i zadanie, które tu sobie stawiam, są więc następujące: pokazać próbkę filozoficznej heurezy ogrodu, rozpatrywanego w jego idealności, ze wskazaniem na funkcje, które może pełnić w kulturze. Do realizacji tego celu postanowiłem wykorzystać teorię, która posiada wysokie kwalifikacje i spełnia kryteria, jakie przed nią stawiam. Wybrałem więc koncepcję, która jest klasyczna, której pozycja jest ugruntowana, która wyrosła z inspiracji ideą ogrodu, a także która tej idei stanowi rozwinięcie. Jest to koncepcja, która w filozofii nie ma analogonu. Tylko tej jednej przysługuje nazwa filozofii Ogrodu. Chodzi mi o teorię Epikura Ateńczyka (341–270 a. Ch.), założyciela pierwszej szkoły hellenistycznej.

Znamienne, że filozofia Epikura, która, jak wspomniałem, nazywana jest filozofią Ogrodu, nie rozwija systematycznej refleksji nad pojęciem ogrodu. Jest raczej tak, że na tym pojęciu jest tylko ufundowana. Z niego wyrasta. Jest jego teoretyczną wariacją, bazującą na jego multifunkcjonalności. W epikureizmie nie znajdzie się i nie ma co poszukiwać regularnego studium „ogrodowości". Jeszcze za wcześnie na fenomenologię Ogrodu. Zresztą nie to dla Epikura było najważniejsze. Wytykanie mu tego braku jest z gruntu chybione i nie jest wobec niego żadnym zarzutem. W epikureizmie figura Ogrodu zdaje się być sama filozofią daną w gotowej postaci. W teorii tej chodzi nie tyle o filozofowanie o Ogrodzie, ile o wydobycie z Ogrodu filozofii, którą ten *implicite* w sobie zawiera. W takim też duchu należy pojmować odniesione do teorii Epikura wyrażenie „filozofia Ogrodu". Jest to filozofia Ogrodu również dlatego, że powstawała jakby z wnętrza ogrodu; że jest jego jakby ponaddosłowną emanacją. Cóż to za filozofia?

Filozofia Ogrodu Epikura jest pierwszą w historii doktryną, która umiała powiedzieć „nie", która umiała się sprzeciwić, która ze sprzeciwu wyrosła. Projektując tę myśl na pojęcie Ogrodu, można o nim już teraz powiedzieć tyle, że jest to pojęcie, które jest znakiem sprzeciwu, niepogodzenia, odrzucenia, opowiedzenia się po przeciwnej stronie. Filozofia Epikura z takiego sprzeciwu wyrasta. Jest to sprzeciw wobec skompromitowanego, jak się okazało, *ethosu polis*. Platońsko-arystotelesowska promocja państwa-miasta nie wytrzymała próby czasu. Poległa w starciu z praktyką życiową. Platońsko-arystotelesowska formuła, określająca człowieka jako *zwierzę*

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

polityczne, czyniąca zeń obywatela *polis*, bezwzględnie i we wszystkim jemu podporządkowanego, tworzącego z nim naturalną jedność, budującego własną tożsamość przez odniesienie do niego, winnego kształcić się w cnocie obywatelskiej, która by go doskonaliła jako obywatela, ta formuła na oczach Epikura i w jego przeświadczeniu uległa całkowitej dyskredytacji. Stała się nieuprawnionym uproszczeniem. Filozofia *polis* dobiegała swego końca. Właśnie jej koniec wieszczy Epikur. Zdawałoby się może, że Epikur nie ma nic więcej do zaoferowania, jak tylko łatwą krytykę czegoś, czego niepodobna już bronić. Filozof pewnie odparłby, że z jego strony nie jest to żadna krytyka, lecz tylko stwierdzenie faktu. Niezależnie od tego, z czym mamy tu do czynienia, jedno jest pewne: Epikur nie ogranicza się tylko do samej krytyki. Mistrzostwo Epikura nie na tym polega, że w miejsce starej utopii wprowadza nową, ani nie na tym, że kontestuje porządek, który wyczerpał swoje moce albo jemu nie sprzyja. Owszem, retoryka Epikurejska jest z ducha rewolucyjna. Niemniej nie ma nic wspólnego z wywrotowością. Owszem, jest to retoryka dysjunktywna, niemniej alternatywa, którą zakłada, nie jest rozłączna. Filozofia Ogrodu jest próbą twórczego przekroczenia filozofii *polis*; próbą znalezienia rozsądnej alternatywy, ale takiej, która nie jest zwykłą negacją odrzucanego porządku; jest także pierwszą w dziejach próbą przewartościowania tradycyjnych wartości, w tym przypadku związanych z filozofią *polis*. Filozofia Ogrodu jest propozycją alternatywną w tym także sensie, że stara się zachować własną autonomię, jednak bez naruszenia autonomii teorii konkurencyjnych, nie wyłączając filozofii *polis*. Obrazowo mówiąc, jak ogród może istnieć niezależnie w obrębie lub na obrzeżach miasta, tak Epikurejska filozofia Ogrodu stanowi samodzielną enklawę w obrębie filozofii *polis*. Jednakże nie jest to jakaś nowa filozofia *polis*, ani żadna odmiana tamtej. Jest to w pewnym sensie filozofia *post-polis*, gdyż jej powstanie przypada na okres burzenia ideałów filozofii *polis*. Jest to filozofia *trans-polis*, bowiem wykracza się w niej poza ideały i wartości *polis*. Jest to również filozofia *kontr-polis*, określa ją bowiem sprzeciw wobec tych ideałów i wartości. Widać to już w tak prozaicznej sprawie, jak wybór miejsca na lokalizację szkoły filozoficznej. Już samym tym wyborem Epikur daje do zrozumienia, jakie ideały i wartości są mu bliskie i drogie, za jakim *ethosem* będzie się opowiadał. Na siedzibę swojej szkoły Epikur wybiera budynek z przyległym ogrodem, na przedmieściach Aten. Można powiedzieć, że Epikur wyprowadził filozofię z *polis* i wprowadził ją do ogrodu. Jak zauważa B. Farrington,

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

> Założenie Ogrodu było jego [Epikura – przyp. P. D.] odpowiedzią na zło panujące w świecie[1].

Dotychczasowa filozofia powstawała pod *dictandum polis*, w jego otoczeniu, na jego użytek i ku jego pożytkowi. Filozofia Epikura, wyzwalając się z tych ograniczeń, mimowolnie popadła w nowe, chociaż jej twórcy wydawało się inaczej.

Żeby poznać przesłanie, które Epikur wywodzi z Ogrodu, wystarczy się temu Ogrodowi dobrze przypatrzyć. Wiele mówi już samo jego położenie. Z dala od gwaru *polis*, zabezpiecza dziewiczą ciszę i spokój. Nadto uwalnia od obciążeń obywatelskich i *tumultu życia „politycznego"*[2]. Nastraja poczuciem samostanowienia i samowystarczalności. Pejzaż, który tworzy przestrzeń ogrodu, przemawia do wyobraźni, zachwyca niepowtarzalnym urokiem, rozbudza najcieńsze struny ludzkiej wrażliwości, napawa beztroską, dostatkiem i szczęściem, płynącym z przyjemności, których dostarcza.

Na tej podstawie opiera się filozofia Epikura. Na czoło wysuwa się w niej problem życia. W otoczeniu Ogrodu wszystko inne staje się nieważne. Najważniejsze jest życie, sam fakt istnienia, to, że żyjemy. Nic więcej. Wszystko inne nabiera znaczenia, o ile służy życiu, jeśli jest mu bez reszty podporządkowane. O jakim życiu tu mowa? Z pewnością o życiu spędzanym w Ogrodzie. Może nawet więcej, o życiu samego Ogrodu. Jakie jest to życie? Z pewnością różne od życia w państwie i życia samego państwa. Na czym jednak ta różnica polega? Życie Ogrodu jest życiem prostym, ukrytym, zwyczajnym, cichym, spokojnym, niezależnym (bo niepodległym nikomu, ani niczemu poza sobą samym), samostarczalnym (bo czerpiącym z własnych zasobów), równym dla wszystkich, którzy w nim uczestniczą; jest życiem radosnym, przyjemnym, szczęśliwym, upływającym beztrosko według naturalnego rytmu. Życie w Ogrodzie podlega tym samym, co on, prawom. Dotyczy to także życia ludzkiego, wobec którego Epikur żywi mistyczny wręcz szacunek. Życie człowieka zharmonizowane z życiem Ogrodu owocuje nowym *ethosem*. Tego *ethosu* nie trzeba na siłę nigdzie poszukiwać. On po prostu zawarty jest w atmosferze Ogrodu. Wystarczy się tylko na niego uwrażliwić i według niego postępować. Jaki to *ethos*? Z pewnością nie

---

[1] Por. B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, London 1967, podaję za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, przyp. 33, s. 190.

[2] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 189.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

jest to *ethos* obywatela; tego, kto pozostaje na usługach *polis*; dla kogo życie państwa znaczy więcej, niż jego własne. A przecież nie ma życia państwa bez życia jednostek, które je tworzą. Nie ma też życia jednostek, jeśli pochłania je bez reszty życie państwowe. To błędne koło, którego nie widać z rubieży *polis*. Widać je dopiero z ustronia Ogrodu. Życie w państwie jest tylko protezą życia prawdziwego, jest czystą fikcją. Życie w państwie przebiega pod znakiem ubezwłasnowolnienia. Życie obywatela w państwie jest życiem zideologizowanym; jest gotowym projektem, od początku do końca zaprogramowanym, przekalkulowanym, wliczonym w strategię rozwoju państwa. Tu nie liczą się jednostki. Liczy się całe państwo. Na tej podstawie wmawia się obywatelom, że wszystko, co rozwija państwo, zarazem rozwija ich samych. W rezultacie stają się jego zakładnikami. Nie zdają sobie sprawy, że to, co człowiekowi najdroższe – życie samo, poświęcają czemuś, co je im odbiera. Otumanieni, szukają powodzenia, spełnienia i szczęścia tam, gdzie ich nie ma lub w tym, co jest ich pozorem. By tę sytuację zmienić lub przynajmniej odciąć się od niej, potrzeba *ethosu*, który stworzy możliwość rewitalizacji (renaturalizacji) życia. Zdaniem Epikura, jeżeli taki *ethos* istnieje, to musi on istnieć poza granicami *polis*, którego *ethos* przyniósł „dewitalizację" (denaturalizację) życia. Taki *ethos* musi istnieć w miejscu, w którym życie przebiega bez zakłóceń, w którym sam fakt istnienia wystarcza, by cieszyć się życiem, w którym odsłania się prawdziwy urok, smak i wartość życia, w którym życie nabiera właściwego dla siebie kształtu. Miejscem, które bez zarzutu spełnia te kryteria jest, w przekonaniu Ateńczyka, jedynie Ogród. Nowy *ethos*, zakorzeniony w Ogrodzie, radykalnie zrywa z kolektywizmem reprezentowanym przez *ethos polis*. *Ethos* Ogrodu jest *ethosem jednostki*[3]. Jedynie w Ogrodzie jest miejsce na niczym nieskrępowany indywidualizm, w którym wyraża się cała pełnia i autentyzm życia. *Ethos jednostki* ma na uwadze wyłącznie „pojedynczego człowieka, człowieka prywatnego" w kontekście jego życia. Podobnie jak w zakresie podmiotowości moralnej jednostka przejmuje (lub raczej odzyskuje) kompetencje kolektywu, tworzącego *polis*, tak w wymiarze aretologicznym (teorii cnót) *cnota polityczna* ustępuje miejsca (lub raczej przywraca utraconą pozycję) *cnocie człowieka prywatnego*. Zadaniem tej nowej cnoty jest doskonalić człowieka jako jednostkę, albo inaczej – doskonalić jednostkę w człowieku. Kształcenie się w tej cnocie ma

[3] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 188. Niektóre pisane kursywą określenia stosuję wzorując się na terminologii wypracowanej przez Giovanni Realego w przypisywanej książce.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

wydoskonalać naszą indywidualność, naszą odrębność, niepowtarzalność i wyjątkowość i to niezależnie od naszych uwikłań politycznych. W rezultacie Epikur ogłasza swe potępienie dla tradycyjnej kultury, opartej na filozofii *polis*, a w szczególności dla polityki, która jest, jego zdaniem, „niepotrzebnym utrapieniem".

Skoro tumult życia politycznego jest przeszkodą na drodze do doskonalenia się w *cnocie człowieka prywatnego*, zatem trzeba do tego warunków radykalnie odmiennych. Do wzrostu w tej cnocie potrzeba miejsca, które będzie sprzyjać odosobnieniu, prywatności, skrytości, „oddaleniu od wrzawy polityki"[4]. Takim miejscem jest tylko Ogród.

Na tym etapie analiz coraz wyraźniej widać, jak Epikurejska filozofia Ogrodu nabiera charakteru filozofii samotności. Zanim rozwinę ten wątek, chciałbym postawić to jako tezę, że Epikurejska filozofia Ogrodu, o czym się zwykle nigdzie nie mówi, jest szczególnym przypadkiem filozofii samotności. Filozofia Ogrodu jest w istocie filozofią samotności. Innymi słowy mówiąc, filozofią Ogrodu jest samotność – samotność rozumiana najprościej i jednoznacznie pozytywnie. Jest to samotność pojęta jako odosobnienie, a więc jako rezygnacja z kontaktów z innymi i pozostawanie sam na sam ze sobą. Epikurejskie odosobnienie to apatrydyzm (bezpaństwowość) i wystarczanie sobie. Ale nie tylko i nie przede wszystkim to. Odosobnienie, którego pochwałę głosi Epikur, to przede wszystkim życie w ukryciu[5], w dwóch jego wymiarach: w wymiarze zewnętrznym i wewnętrznym. Oba są nierozdzielne i wzajem się dopełniające. W wymiarze zewnętrznym życie w ukryciu polega na dystansowaniu się od instytucji państwa i ludzi pospolitych. W wymiarze wewnętrznym życie w ukryciu polega na wycofaniu się w głąb siebie, gdzie ludzka natura, jak wierzy Epikur, wciąż – jak ten Ogród – pozostaje nieskażona. Życie ukryte stanowi więc wartość niepowątpiewalną i najwyższą.

Takie postawienie sprawy przesądziło konieczność zakwestionowania Platońsko-Arystotelesowskiej tezy o naturalnym, społeczno-politycznym usposobieniu człowieka. Epikur kontrargumentuje, że nie ma żadnej naturalnej więzi społeczno-politycznej między ludźmi, gdyż „każdy myśli tylko o sobie samym"[6]. Z natury jesteśmy egoistami. Paradoksalnie w jedną spo-

---

[4] Ibidem.

[5] Epikur, *Główne myśli*, przeł. K. Leśniak, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy pod red. I. Krońskiej, Warszawa 1982, X, 143; Laktancjusz, *Divinae Institutiones*, III, 17, 42; Epiktet, *Diatryby*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, II, 20, 6.

[6] Laktancjusz, *Divinae Institiones*, III, 17, 42.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

łeczność wiąże nas to, co nas dzieli. W tym sensie społeczność, którą tworzymy, jest społecznością na wzór Stirnerowskiego *Zrzeszenia Egoistów*[7].

Dlaczego jednak życie ukryte stanowić ma tak wysoką wartość, podczas gdy życie społeczno-polityczne takiej wartości nie przedstawia? Odpowiedź Epikura jest znów zadziwiająco szybka i pewna siebie. Wysoka wartość życia ukrytego bierze się stąd, że w nim jedynie można znaleźć to, „co człowiek może mieć najcenniejszego"[8], to znaczy szczęście, szczęście prawdziwe. Szczęście (*eudajmonia*) zaś to nic innego, jak *aponía*, *autarkia* i *ataraksja*. Tytułem sygnału pragnę nadmienić, że w tym miejscu wkraczamy na teren Epikurejskiego hedonizmu umiarkowanego, teorii przyjemności, która – nie wiadomo, czy z nieznajomości, czy z niezrozumienia, czy wreszcie z nieżyczliwości – okryła się niesławą na długie wieki. Hedonizm Epikura jest zadeklarowanym naturalizmem. U jego podstaw leży atomistyczny materializm, podbudowujący go od strony ontologicznej, oraz logika eleatyzmu, polegająca na wykluczaniu trzeciej możliwości, na eliminowaniu pośrednich stopni. Tak oprzyrządowany Epikur stwierdza, że naturę człowieka konstytuują homogeniczne zbitki atomów: zbitka atomów duszy i zbitka atomów ciała. Obie są materialne. Jeśli więc, jak z tego wynika, materialna jest istota człowieka, zatem z konieczności materialne musi być dobro, które czyni człowieka szczęśliwym. O tym, co jest tym dobrem, uczy nas sama natura za pośrednictwem uczuć przyjemności i przykrości (bólu i cierpienia). Już bowiem od chwili narodzin, niejako instynktownie, na mocy samej natury, człowiek podąża za tym, co budzi w nim przyjemność, unika zaś tego, co przykre i bolesne. Zatem „przyjemność jest prawdziwym dobrem naturalnym, zasadą i celem naszego działania". Recepta na szczęście tkwi w przyjemności, wszak to jej doznawanie „czyni człowieka" prawdziwie „szczęśliwym"[9]. Reformatorskie zapędy Epikura dają znać o sobie i na tym odcinku. Wbrew cyrenaizmowi, który przyjemność kojarzył z *łagodnym ruchem*, z powiewem rozkoszy[10], filozof Ogrodu powiązał ją z nieobecnością bólu, z brakiem cierpienia, z ustaniem przykrości, z wolnością od niepokoju, słowem z *aponią*. Jest to przyjemność katastematyczna, granica przyjemności, czysta przyjemność, sama przyjemność, najwyższa przyjemność, przyjemność autentyczna. W tym miejscu, jak echo, powraca Epikurejska

[7] Por. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995.

[8] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 269.

[9] Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 128 n.; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 247.

[10] Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 136.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

filozofia życia, która w połączeniu z umiarkowanym hedonizmem Ateńczyka wyprowadza taki oto wniosek, że już sam fakt, że żyjemy wystarcza do tego, by poczuć się szczęśliwym. Do szczęścia wcale nie trzeba gwałtownych doznań, ekstatycznych przeżyć na wysokim diapazonie, przyjemności coraz bardziej przyjemnych (wedle formuły Baumana odniesionej do moralności ponowoczesnej). Do szczęścia wystarcza przyjemność, którą

> charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy[11].

Jest jeszcze jedna rzecz przy tej okazji warta wspomnienia. Otóż, przyjemność jako taka, przyjemność sama w sobie z definicji nie może być złem, ponieważ złem, jak to według schematu eleackiego zostało ustalone, jest tylko cierpienie. Tego samego nie można powiedzieć o wszystkich rzeczach, które zdolne są wywoływać przyjemność. Niejednokrotnie bywa tak, że rzecz zdolna wywołać przyjemność więcej przynosi trwogi, niż przyjemności[12]. Żeby się tego uchronić należy poprzestawać wyłącznie na tym, co daje czystą przyjemność, „bez domieszki bólu czy zmartwienia"[13]. Taką przyjemność daje jedynie samo życie; to, że żyjemy. Jednak, jak wiemy, nie każde życie jest w stanie taką przyjemność zagwarantować. Życie obywatelskie, na przykład, taką możliwość wyklucza. O jaki więc model życia może tu w szczególności chodzić? Odpowiedź Epikura – hedonisty jest tyleż zaskakująca, co oczywista, jeśli wziąć pod uwagę przesłanki, z których wyrasta. Do autentycznej przyjemności niezawodnie prowadzi życie wiedzione w duchu ascezy. Wyraża się ono poprzestawaniem na zaspokajaniu tylko tych przyjemności, które są naturalne i konieczne, i które służą zachowaniu życia. Tylko one naprawdę pomagają, tylko one usuwają ból ciała i oddalają trwogę duszy. I tak dla przykładu:

> jedzenie usuwa głód, picie usuwa pragnienie, odpoczywanie usuwa zmęczenie[14].

---

[11] Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 131 n.

[12] Epikur, *Główne myśli*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 141, 142.

[13] Ibidem, X, 142.

[14] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 258.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

Wszystko inne, ponad to, jest zbędnym dodatkiem i balastem. Jeśli daje przyjemność, to na pewno nie tę, za którą stoi szczęście. Wszystko to więc, co prowadzi do przyjemności *naturalnych*, lecz *niekoniecznych* (które są urozmaiceniem przyjemności pierwszego rodzaju) należy ograniczać, jeśli nie chce się sobie szkodzić. Podobnie nigdy nie należy ulegać pragnieniom, których zaspokojenie daje przyjemności próżne, które są *nienaturalne i niekonieczne* (Ateńczyk ma tu na myśli pragnienia bogactwa, sławy, władzy, zaszczytów i tym podobne)[15]. Dlaczego należy podążać wyłącznie za przyjemnościami służącymi podtrzymywaniu życia? Właśnie dlatego, że tylko one mają wyraźnie określoną granicę, próg przyjemności, poza którym przyjemność nie może już być większa. Tą granicą jest *aponía* – likwidacja bólu. Założenie Epikura jest bowiem takie:

> gdy ból zostanie usunięty, przyjemność już dalej nie wzrasta[16].

Przyjemności drugiej grupy nie są już warte troski, ponieważ nie usuwają bólu ciała, nawet nie potęgują przyjemności, a tylko ją urozmaicają. To zaś bywa w skutkach wysoce szkodliwe. Tym bardziej nie należy hołdować przyjemnościom grupy trzeciej. Nie dość, że nie usuwają bólu ciała, to jeszcze „na dodatek zawsze wnoszą niepokój duszy"[17]. Jak aforystycznie wyrazi ten pogląd Cyceron:

> Skarby natury są łatwe do zdobycia, gdyż natura poprzestaje na małym[18].

Przyjemności grupy trzeciej należą do życia politycznego. Wielu bowiem spodziewa się po nim dla siebie władzy, sławy i bogactwa. Realizacja tych pragnień pociąga za sobą, niestety, przyjemności nienaturalne i niekonieczne. Te zaś są przyjemnościami tylko iluzorycznymi. Dlatego życia politycznego najlepiej unikać, najlepiej od niego stronić, jeśli oczywiście ma się pragnienie życia autentycznego, jeśli ma się pragnienie autentycznego szczęścia.

---

[15] Ibidem, s. 259.

[16] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 259.

[17] Stobajos, *Anthol.*, III, 17, 33, s. 501. Podaję za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 259.

[18] Cyceron, *De fin.*, przeł. W. Kornatowski, II, 28, 91.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

Epikurejski ascetyzm, pozostający pod wyczuwalnym wpływem cynizmu, również dlatego zaleca rozumne poprzestawanie na *przyjemnościach statycznych*, ponieważ do tego, aby je zdobyć, „wystarczamy sami sobie". A na tym wystarczaniu sobie i niepotrzebowaniu niczego (*autarkii*), polega największe bogactwo i szczęście[19]. To pokazuje, że szczęście całkowicie od nas zależy, „niezależnie od tego, jak się układają sprawy poza nami"[20]. Szczęście pochodzi z naszego wnętrza i nikt poza nami nie jest nam go w stanie zabezpieczyć.

Oprócz *aponii* i *autarkii*, do pełni szczęścia potrzeba jeszcze tylko jednego – spokoju ducha, *ataraksji*. Jej to *korona*, jak poetycko wyraził się Epikur, „przewyższa bez porównania koronę wielkich imperiów"[21].

Nieco wcześniej wspomniałem, że ograniczanie się do przyjemności katastematycznych posiada racjonalny charakter. Istotnie, „w ocenie wartości przyjemności po to, aby ją wybrać lub odrzucić"[22], decydujące znaczenie ma *phronesis*, mądrość praktyczna (roztropność, rozsądek). Przyjemności zawsze waży rozum. To on podpowiada, że progiem przyjemności jest brak cierpienia oraz że każda przyjemność, która nie spełnia tego warunku, jest przyjemnością tylko iluzoryczną. Zatem rozumnym jest zawsze tylko taki wybór, który ma na względzie przyjemności pierwszego rodzaju. Konsekwencją takiego rozumowania jest wniosek, że ludzkim szczęściem rozporządza rozum, a nie ślepy traf, czyjś kaprys czy zrządzenie losu.

Z przedstawionych rozważań wyłania się obraz epikurejskiego ideału mędrca. Epikurejski mędrzec to człowiek rozumiejący potrzebę odosobnienia, zdolny do wielu wyrzeczeń, które z obranym trybem życia nierozerwalnie się wiążą. To człowiek posiadający umiejętność rozeznawania pomiędzy przyjemnościami i potrafiący się zadowolić tym, co naturalne i do życia konieczne. Mędrzec to człowiek, który jest panem samego siebie; który zachowuje niezmącony spokój ducha, nawet wbrew kolejom losu; który nikogo, ani niczego się nie trwoży; jest całkowicie niewzruszony. Jak o tym zdawkowo zaświadcza Epikur:

---

[19] Elian, *Varia hist.*, IV, 13; *Gnomologium Vaticanum*, 68; Klemens Aleksandryjski, *Strom.*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, VI, 2; Porfiriusz, *Ad Marcellam*, 28, s. 292, 16 n. Podaję za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 260.

[20] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 276.

[21] Plutarch, *Adv. Colot.*, 31, 1125 c.

[22] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 266.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

Mędrzec nawet wśród tortur będzie się czuł szczęśliwy[23].

Jedynie tak przysposobiony mędrzec – samotnik, indywidualista, myśliciel, asceta – może być pewien swojego szczęścia. Co więcej, „może rywalizować w szczęściu nawet z bogami". Jeżeli tylko pominąć wieczność, „Zeus nie posiada nic więcej niż mędrzec"[24].

Mądrość praktyczna, którą kieruje się mędrzec, dotyczy nie tylko wyboru lub odrzucenia przyjemności. Ujawnia się ona także w obliczu sytuacji, które wieki później Jaspers określił jako graniczne w obliczu cierpienia i śmierci.

Jeżeli chodzi o cierpienia duszy, to Epikur w ogóle się nad nimi nie rozwodzi, ponieważ uważa, że nie ma takiej potrzeby, gdyż „są one tylko złem wytworzonym przez fałszywe mniemania i błędy umysłu"[25]. Najlepszym na nie lekarstwem jest cała filozofia epikurejska. Natomiast jeżeli chodzi o ból fizyczny, to sprawa jest niemal równie prosta, jak w przypadku cierpień duszy. Jeśli ból jest lekki, jest łatwy do zniesienia i nie zaciemnia radości duszy. Jeśli ból jest gwałtowny, trwa krótko i szybko przemija. Jeśli zaś ból jest naprawdę ostry, wówczas szybko prowadzi do śmierci, a ta jest jego unicestwieniem. W każdym przypadku można sobie łatwo z bólem i cierpieniem poradzić, nie uszczuplając nic ze szczęściotwórczego poczucia *ataraksji* (spokoju ducha).

Podobnie absurdalna jest obawa przed śmiercią. Śmierć jest złem tylko dla kogoś, kto – jak w przypadku cierpień duszy – wyrobił sobie na jej temat fałszywe mniemanie. Skoro człowiek jest złożeniem wiązek atomów duszy i ciała, zatem śmierć jest niczym innym, jak jego rozpadem. „Atomy rozpraszają się we wszystkich kierunkach", świadomość ustaje, zmysły tępieją, pozostałe szczątki z czasem niszczeją, tak, że po człowieku nic nie pozostaje[26]. Śmierć nie jest straszna ani sama w sobie, „bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma"[27]; ani z obawy przed tym, co po niej ma nastąpić, bowiem, jak powiedzieliśmy, po śmierci nic z nas nie zostaje, zatem i nic nas czekać nie może. Poza tym

---

[23] Podaję za: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 118.

[24] Por. Elian, *Var. hist.*, IV, 13. Podaję za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 275.

[25] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 263.

[26] Ibidem, s. 264.

[27] Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 124 n.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

śmierć jest „całkowitym pozbawieniem czucia”[28]. Wobec tego niczego już po niej odczuwać nie będziemy, zatem i lękać się tego nie ma powodu. Śmierć nie jest straszna również dlatego, że nie odbiera naszemu życiu niczego. Przyjemność życia jest absolutna i doskonała. By jej doświadczać, nie trzeba wieczności.

Epikur stara się zaradzić również innym lękom, z którymi się na co dzień boryka człowiek. I tak lęk przed niemożliwością życia przyjemnego, a zatem szczęśliwego, usuwa wykazując, że właściwie pojęta przyjemność dostępna jest dla wszystkich. Równie nieuzasadnione są obawy przed bogami. Ci bowiem żyją w pełni szczęśliwie, zajęci tylko sobą. Angażowanie się w ludzkie sprawy przeszkadzałoby im w tym szczęściu. Dlatego nie ma potrzeby się ich obawiać, ponieważ człowiekowi ani nie zaszkodzą, ani nie pomogą.

Niezależnie od tego, że system poglądów Epikura etykietuje się mianem indywidualizmu egoistycznego, występuje w nim akcent, który pozornie wydaje się temu przeczyć. Mam tu na myśli epikurejską koncepcję przyjaźni. W rzeczywistości epikurejski model przyjaźni nie koliduje z projektem egoistycznego indywidualizmu, lecz paradoksalnie jest jego potwierdzeniem. Bo przyjaźń jest, według Ateńczyka, „wolnym związkiem jednoczącym ze sobą ludzi, którzy tak samo czują, myślą i żyją”[29]. Przyjaźń wyklucza gwałt na ludzkiej naturze. A wiemy, że w ludzkiej naturze leży wolność, interesowność, przyjemność i spokój. W przyjaźni niczego się nikomu nie narzuca z zewnątrz. Przyjaźń konserwuje intymność jednostki. Przyjaźń nie służy budowaniu państwa, jak tego chcieli Akademicy, lecz jest środkiem służącym celom indywidualnym. Epikurejska przyjaźń nie jest wolna od prawa pożytku. Ona także, jak wszystko, co człowiek w życiu czyni, zaczyna się od korzyści, a kiedy się już rozwinie, staje się dobrem sama w sobie, dostarczycielką wspólnej przyjemności[30]. Najpierw przyjaźń służy osiąganiu różnych przyjemności, później sama staje się źródłem przyjemności i celem działania. Życiowa mądrość objawia się w tym także, że takie przyjaźnie każe zawiązywać i cenić najwyżej. Przytoczmy uwagę Epikura:

[28] Ibidem.

[29] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 272.

[30] Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 120 b.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501

> Przyjaźń jest największym wśród wszystkich dóbr, jakimi nas mądrość obdarza dla zapewnienia szczęścia przez całe życie[31].

Epikurejska przyjaźń tylko pozornie sprawia wrażenie, że chodzi w niej o relacje oparte na równości i otwartości pomiędzy wszystkimi ludźmi. Niestety, prawda jest inna. Przyjaźń między wszystkimi jest czystą utopią. Prawdziwa przyjaźń może wystąpić tylko pomiędzy tymi, którzy są do siebie maksymalnie podobni.

Wszystko, co tu zostało powiedziane, stanowi dogmat epikureizmu. Tego dogmatu nie naruszyły wieki. Do dziś pozostaje on w niezmienionej postaci. I nie o to znów chodzi, żeby ten dogmat obalać, sprzeciwiać się jemu, czy pokazywać jego braki, ale o to, by go sobie zwyczajnie przypomnieć, by odświeżyć przetarte już szlaki myślenia o Ogrodzie i, być może, podążyć za nimi lub je przeorganizować.

Na koniec jeszcze jedna refleksja. Zaznaczyłem wcześniej, że filozofia Ogrodu, w wydaniu Epikura, jest tak naprawdę filozofią podyktowaną przez Ogród i życie, które się w nim toczy. Co zrobił Epikur? Dziką przestrzeń Ogrodu zagospodarował myślą o nim samym. Myśl ta nie była jednak tylko czystą teorią. Przede wszystkim miała charakter praktyczny. Dedykowana była życiowej *praksis*. Jak źródła podają, według tej myśli żył z powodzeniem sam jej twórca i wielu jego naśladowców.

Dzięki podjętym przez Epikura staraniom przestrzeń Ogrodu przeistoczyła się w przestrzeń kultury – z własną wizją świata, z własnym *ethosem*, z własnym modelem stosunków społecznych.

I już zupełnie na koniec cytat z Realego, który warto, żeby wybrzmiał w końcowym akordzie:

> Ogród Epikura powstał po to, by uformować ludzi, którzy byliby w pełni świadomi tego, że są jednostkami, którzy by zrozumieli, że zbawienie może przyjść tylko i wyłącznie od nich samych[32].

---

[31] Epikur, *Główne myśli*, 27, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 148.

[32] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 272.

Discussion Publishers edition DPR-2026-1501