

UNIwersytet Śląski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

Kamil M. Wieczorek

Nr albumu: 286049

**KRYTYKA HEDONIZMU NA PRZYKŁADZIE MYŚLI ARYSTYPA
I EPIKURA**

PRACA LICENCJACKA

Promotor:

dr hab. prof. UŚ. Tomasz Czakon

Katowice 2015

Słowa kluczowe: filozofia starożytna; hedonizm; umiar; przyjemność; cierpienie.

Spis treści

Wstęp.....	4
Rozdział I - Krótkie wprowadzenie do myśli hedonistycznej	5
Rozdział II – Cyrenaizm (hedonizm bezpośredni).....	7
Podrozdział I – wprowadzenie do myśli cyrenaizmu	7
Podrozdział II - cyrenajski umiar	9
Podrozdział III – miara a społeczeństwo	12
Podrozdział V – zmiany wśród uczniów Arystypa	16
Podrozdział IV – wnioski płynące z miary Arystypa.....	19
Rozdział III – Epikureizm (hedonizm pośredni)	21
Podrozdział I – wprowadzenie do myśli Epikura	21
Podrozdział II – trzy kategorie przyjemności	25
Podrozdział III – przyjaźń i kontemplacja	28
Podrozdział III – przyjemność najwyższa.....	32
Podrozdział IV – samobójstwo	36
Podrozdział V – Epikur a intelektualizm etyczny	49
Zakończenie	52
Bibliografia	58

Wstęp

Przedmiotem pracy jest krytyka dwóch koncepcji hedonizmu: Epikura i Arystypa, po pierwsze dlatego, że są oni protoplastami myślenia hedonistycznego, po drugie z tego powodu, iż oba stanowiska są krańcowymi punktami myśli hedonistycznej, w których zakresie mieszczą się wszystkie późniejsze postawy odwołujące się do hedonizmu¹. W wypadku Arystypa i Epikura można mówić o dwóch rodzajach hedonizmu etycznego: bezpośrednim, czyli cyrenajskim, który domaga się przyjemności tutaj i to zaraz; oraz pośrednim czyli epikurejskim (użytecznym), który woli poświęcić mniejszą przyjemność obecną dla większej przyjemności w chwili późniejszej, *de facto* nie będącej przyjemnością aktywną (czucie) a bierną (nieczucie, w tym wypadku nieczucie bólu). Omówienie ich podejść do tego tematu, pozwoli w niejaki sposób odnieść się do całej myśli hedonistycznej.

Celem analizy jest ukazanie trudności i dylematów koncepcji hedonizmu.

Pierwszy rozdział stanowi krótkie wprowadzenie do koncepcji hedonizmu i zarysowanie jego wizji świata. Drugi rozdział problematyzuje cyrenaizm Arystypa, trzeci z kolei odnosi się do Epikura. Zakończenie natomiast podsumowuje i wystawia hedonizmowi stosowną ocenę.

¹ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu*. Warszawa 1979, s. 425.

Rozdział I - Krótkie wprowadzenie do myśli hedonistycznej

By móc cośkolwiek powiedzieć o Arystypie i Epikurze, trzeba najpierw zapytać, czym jest hedonizm? Można powiedzieć, że to „*doktryna etyczna sformułowana przez Arystypa z Cyreny, uznająca rozkosz za najwyższe dobro, jedyny cel i naczelny motyw wszelkich działań, także postawa życiowa oparta na tej doktrynie*”². Nie byłoby to jednak całkowicie zgodne z rzeczywistością, ponieważ hedonizm nie jest tylko myślą Arystypa i nie tylko zagadnieniem z dziedziny etyki. Potrzebne są uściślenia.

Po pierwsze, słowo „rozkosz” jest mylące, można je bowiem zrozumieć na dwa sposoby: (1) jako przyjemność cielesną, co byłoby nieporozumieniem, gdyż zdarzało się często, że teoretyczny hedonista etyczny żył praktycznie jak asceta³; (2) bądź nie jako uczucie a jedynie wrażenie uczuciowe na podłożu cielesnym, które odczytujemy jako przyjemne. Trafniej byłoby stwierdzić, że dla hedonizmu „*przyjemność jest jedyną rzeczą, która sama przez się posiada wartość dodatnią (czyli jest jedynym dobrem pierwotnym)*”⁴, z tym jednak zastrzeżeniem, że słowo „przyjemność” może być interpretowane na różne sposoby. Dziś bowiem wyraz ten kojarzy się głównie z przyjemnościami ciała, a nie ducha, a te (tj. przyjemności ducha) również należy brać tutaj pod uwagę. Po drugie, antonimicznie: wartością negatywną, złem w sensie moralnym, jest tutaj cierpienie (także różnorodnie pojmowane). Po trzecie, powyższe słowa byłyby jedynie połową prawdy, ponieważ można rozróżnić dwa poziomy hedonizmu: psychologiczny i etyczny. W przeciwieństwie do hedonizmu etycznego, mówi się jeszcze o hedonizmie psychologicznym (panhedonizmie). Posiada on wiele odmian, lecz niestety nie ma tu miejsca by je wszystkie należycie omówić. Ograniczę się zatem do jego najwyraźniejszej tezy: „*cokolwiek robimy, robimy to po to, by osiągnąć przyjemność, a uniknąć przykrości; przyjemność jest jedynym celem wszystkich naszych czynności*”⁵. Przyjmując takie stanowisko nie poruszamy się jeszcze na polu etyki, ale psychologii – mowa o samym mechanizmie ludzkiego działania, który rozpoznaje tylko dwa rodzaje bodźców: (1) przyjemne, do których dążymy; oraz (2) przykre, których unikamy. I niekoniecznie trzeba być skrajnym panhedonistą (tzn. można przyjmować możliwość istnienia innych motywacji niż tylko opozycji przyjemność/przykreść), by uważać przyjemność za dobro (hedonizm etycz-

² Słownik wyrazów obcych, Red. I. Kamińska-Szmaj. Wrocław 2002, hasło: *hedonizm*.

³ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 423.

⁴ Ibidem, s. 422.

⁵ Ibidem, s. 398.

ny), tak np. hedonizm pojmuje Bentham⁶; ale i odwrotnie, można być panhedonistą, a zarazem na gruncie moralnym uważać przyjemność za zło. Stanowisko Arystypa i Epikura zgodnie przyjmowały zarazem stanowisko hedonizmu psychologicznego jak i etycznego.

Dlaczego jednak należy rozważać te stanowiska łącznie a nie rozdzielnie? Cóż, odwołanie do cyrenaizmu wydaje się konieczne, by móc należycie omówić stanowisko Epikura a i analiza stanowiska Ogródu zdaje się być potrzebna, aby móc zrozumieć Arystypa. Tego samego zdania jest również Reale⁷. A także Tatarkiewicz, który przy opisywaniu hedonizmu porusza w jednym miejscu obie te postawy. Wynika to z faktu, że szkoła epikurejska, co prawda powstała około sto lat po cyrenajskiej, ale „utrzymała ona to, na czym po przebyciu ewolucji skończyła tamta”⁸.

Powstaje jednak pytanie: który hedonizm jest tym „prawdziwym”? Z jednej strony przeciw Arystypowi przemawia fakt, że uczniowie jego nie byli w stanie utrzymać stanowiska przez niego reprezentowanego. Z drugiej jednak, nie oznacza to bynajmniej, aby należało Arystypa zupełnie wykluczyć. Cyrenaizm znalazł w historii wielu naśladowców, szczególnie w XVIII wiecznej Francji; w czasach tych powstawały liczne stowarzyszenia oparte na myśli cyrenajskiej (np. *Ordre de Félicité*; *La Cociété du Moment*), co świadczy o sile oddziaływania Arystypa⁹. Ludzi, którzy żyli według nauki Arystypa bywało pewnie nie mniej, niż zwolenników myśli Epikura¹⁰, lecz na gruncie teoretycznym myśliciele, „którzy usiłowali zbudować i obronić teorię hedonizmu, dochodzili prawie zawsze do utylitaryzmu”¹¹ (tzn. zbliżali się bardziej do myśliciela z Samos).

Co się zaś tyczy Epikura, to co prawda można zarzucić mu ograniczenie i złagodzenie zasady hedonistycznej, poprzez wycofanie się ze stanowiska postulującego zdobycie każdej przyjemności do jedynie kilku wybranych, to jednak postawa taka rodzi pytanie: czy przypadkiem jego utylitarne podejście, mimo że asekuracyjne, nie przynosi w rezultacie człowiekowi więcej szczęścia? Cóż, by odpowiedzieć na to pytanie, potrzebne staje się tutaj jak najjaśniejsze wypreparowanie istoty tych stanowisk.

⁶ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 429-431.

⁷ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 3. Lublin 2012, s. 249.

⁸ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 424.

⁹ Ibidem, s. 427-428.

¹⁰ Ibidem, s. 427.

¹¹ Ibidem.

Rozdział II – Cyrenaizm (hedonizm bezpośredni)

Przysięgam i przyrzekam w Imię Pana Wszechświata, którego potęga odnawia się nieustannie przez rozkosz, najmiłsze jego dzieło, że nigdy nie wyjawię tajemnic Zakonu Róży. Jeśli złamię przysięgę, to niech moc tajemna nie da mi więcej rozkoszy, niech miast róż szczęścia znajdę tylko ciernie żalu¹².

Podrozdział I – wprowadzenie do myśli cyrenaizmu

Niestety z przykrością muszę zauważyć, że każdy kto przystępuje do wyłożenia myśli Arystypa, napotyka zawsze na ten sam zasadniczy problem. Bowiem gdy chce się opisać stanowisko cyrenajskie, rychło spostrzega się fakt wewnętrznego zróżnicowania tego nurtu. Na domiar tego żadne pisma Arystypa nie przetrwały do czasów dzisiejszych. Zatem tylko z przekazów pośrednich (a te zazwyczaj zacierają pierwotny obraz) można próbować odtworzyć jego myśl. Kolejnym utrudnieniem, jak wspomina o tym Reale, jest to, że nauka Arystypa miesza się z późniejszą myślą jego następców¹³; chociaż zdaniem włoskiego filozofa pierwsi uczniowie pozostali jeszcze wierni swemu mistrzowi¹⁴. Podczas całych następujących wywodów, trzeba o tych zależnościach koniecznie pamiętać.

Jakkolwiek by jednak nie było, kiedy mowa o filozofach o nastawieniu na praktyczną stronę człowieka, wyznawane przez nich poglądy najlepiej wyklądać na podstawie ich życia, bowiem to jak dany myśliciel żył, najlepiej świadczy o jego światopoglądzie. Lecz cały czas należy mieć na uwadze powyższe zastrzeżenie, że opis ten jest tylko pośredni, choć przypuszczalnie zawiera, ba, a wręcz koniecznie kryje w sobie jakieś jedno, może dwa czy trzy ziarnka prawdy. Ale nawet, jeśli byłby ich zupełnie pozbawiony, istotniejsze od prawdy historycznej o jakimś myślicielu jest to, jak jego myśl, nawet nieprawdziwa, oddziaływała na późniejsze pokolenia. Tym samym ważny staje tutaj sam typ cyrenajski, który przekazany nam przez tradycję filozoficzną, funkcjonuje jako realna postawa życiowa, a całkowita zgodność z tym jak było naprawdę (czego się już raczej nie dociecze), schodzi na dalszy plan.

Pytanie zatem: jaki był i jakie życie wiodł „prawdziwy” Arystyp? Miłe i przyjemne, nie uchodzi wątpliwości. Ksenofont wkłada w jego usta następujące słowa: „*Siebie zaliczam jednak do rzędu ludzi, którzy pragną żyć najłatwiej i najprzyjemniej*”¹⁵. Jako pierwszy uczeń

¹² Rota ślubowania Zakonu Róży. Cyt. za: Ibidem, s. 428.

¹³ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Lublin 2012, s. 418-419.

¹⁴ G. Reale: *Historia...*, t. 3, s. 73-74.

¹⁵ Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*. [w:] Idem: *Pisma sokratyczne*. Przeł. J. Joachimowicz. Warszawa 1967, s. 72.

Sokratesa, będący nastawionym na zysk, pobierał opłatę za nauki, co nie podobало się jego mistrzowi¹⁶. Co więcej, dobrem była dlań przyjemność, złem przykrość. Dowodził tego faktem, że już dziecko (i zresztą nie tylko ono, bo również każde inne zwierzę) instynktownie „*ma pociąg*” do przyjemności i gdy ją znajdzie, nie szuka niczego innego; jeśli natomiast mowa o cierpieniu, automatycznie odeń ucieka¹⁷ (podobnie też twierdził Epikur¹⁸). I tu, (tj. jeśli mowa o uznaniu przyjemności za dobro, a przykrości za zło), wśród zwolenników tego podejścia do życia (tj. hedonistów), co nie jest niczym dziwnym, panuje zgoda powszechna, której jednakże brakuje przy konkretyzacji tego, czym owa „przyjemność” jest. Dla Arystypa była to przede wszystkim, a właściwie tylko i wyłącznie, przyjemność cielesna, ponieważ w gruncie rzeczy przyjemności umysłowe i duchowe także do cielesnych się sprowadzają¹⁹. Niemniej jednak to właśnie te *stricte* cielesne są przyjemnościami najwłaściwszymi²⁰. W końcu jakby nie było, skazańców każe się w większości fizycznie a nie duchowo! I ta właśnie większa dotkliwość sankcji korporalnych, ma świadczyć o przewadze ciała nad duchem²¹.

Co równie istotne, przyjemność jest stanem ulotnym, chwilowym, trwającym tak długo, jak działa *bodziec*²². Liczy się zatem tylko przyjemność teraźniejsza, bo wyłącznie ona jest realna, a o przyjemności przyszłe nie warto zabiegać²³. Wynika to z faktu, że „*tylko teraźniejszość do nas należy, a nie to, co już się dokonało, ani to, czego dopiero oczekujemy; pierwsze bowiem już się skończyło, o drugim nawet nie wiadomo czy nastąpi*”²⁴. Co się zaś tyczy cnoty, została ona sprowadzona do umiejętności zdobywania przyjemności i o tyle tylko była ceniona²⁵. Natomiast szczęście stało się ogółem pojedynczych przyjemności, zarówno przeszłych, jak i przyszłych. Ale właśnie z racji, że przeszłe i przyszłe przyjemności są jedynie abstrakcyjne, celem którego pożąda się dla niego samego, jest przyjemność bieżąca. O samo szczęście zabiega się więc o tyle tylko, na ile dotyczy jednostkowych przyjemności²⁶.

¹⁶ D. Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska. Warszawa 1984, s. 113-114.

¹⁷ Ibidem, s. 126.

¹⁸ Ibidem, s. 651.

¹⁹ Ibidem, s. 127.

²⁰ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 423.

²¹ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 650.

²² Atenajos: *Uczta mędrców*. Przeł. K. Bartol i J. Danielewicz. Poznań 2010, XII, 544a.

²³ D. Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska. Warszawa 1984, s. 114.

²⁴ Aeliani: *Varia historia*, IV. [w:] Idem: *Aeliani Varia Historia. Heraclidis Pontici et Nicolai Damasceni Quae Supersunt: Ad Optimorum Librorum Fidem Accurate Edita*. Michigan 2009. Cyt. za: G. Realne: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 425.

²⁵ M. T. Cyceon: *O powinnościach*. [w:] Idem: *O państwie ; O prawach ; O powinnościach ; O cnotach*. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa 1960, III, 33, 116.

²⁶ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 125-126.

Tym samym przyjemność była przez Arystypa ceniona znacznie wyżej od samego szczęścia²⁷.

Oprócz tego wszystkiego dla Arystypa ważna była tylko radość własna, ponieważ stany uczuciowe drugiego człowieka są niepoznawalne i nie ma sensu się nimi zajmować²⁸. Równie wymownie o nieskrępowanym podejściu do życia Arystypa świadczą tytuły przypisywanych mu utworów, takie jak: *Do tych, którzy mają autorowi za złe, że lubi stare wino i kurtyzany* oraz *Do tych, którzy mają autorowi za złe jego wystawny stół*²⁹. Potwierdzają one przypuszczenia, iż cyrenajską przyjemność należałoby pojmować głównie jako radosną rozkosz i wesołe (tj. możliwie jak najdłuższe) upojenie.

Co dalej? Otóż (zdaniem Tatarkiewicza) będąc cyrenaikiem nie należy patrzeć na konsekwencje jakie niosą ze sobą przyjemności. A nawet więcej: powinno się zabiegać o każdą, nawet jeżeli w ostatecznym rozrachunku przysporzy nam ona więcej przykrości³⁰. Jednakże można polemizować z tym twierdzeniem. A to dlatego, że Arystyp wprowadził do swojej hedonistycznej reguły, co może dziwić, pewne organicznie. Otóż uważał, że „rzeczą chwalebna nie jest odmawiać sobie przyjemności, lecz umieć nad nimi panować i nie być ich niewolnikiem”³¹. Ponadto Arystyp uważał, jak opisuje to Reale, że „nie przyjemność jest nikczemna, ale” dopiero „stanie się jej ofiarą”³². Na dodatek Arystyp uczył swojej córki „pogardy dla wszystkiego, co jest ponad miarę”³³.

Podrozdział II - cyrenajski umiar

Cóż, rozważmy tę kwestię dokładniej, a to dlatego, iż umiar jest rzeczą dużej wagi. Niekoniecznie jednak musi to być umiar pospolity – może to być umiar nasz własny, do specyfiki naszego organizmu przystosowany. Jednak w ogóle jakiś umiar jest wymagany, gdyż to właśnie (m. in.) od umiaru (przyjęcia właściwej miary) zależy nasze szczęście – granice informują nas o tym, czego nie robić, by nie wpaść w objęcia cierpienia. Najjaskrawszym (i w miarę obiektywnym) tego przykładem może być możliwość nieuznania przez kogoś grawitacji i hedonistyczna chęć skoczenia z dziewiątego piętra. Rezultatów przekroczenia tej granicy wszyscy się domyślamy – stąd też potrzeba miary w życiu codziennym. I tu też pojawia się zasadnicze pytanie, budzące we mnie radykalną podejrzliwość: na ile skrajny hedonista jest

²⁷ O tyle jednak jest to jedynie kwestia semantyczna – szczęściem definiowanym jako to, co najbardziej pożądane, jest u cyrenaików z całą pewnością przyjemność.

²⁸ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 423; G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 1, s. 423.

²⁹ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 123-124.

³⁰ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu*. Warszawa 1979, s. xxx (= s. 423-424²).

³¹ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 118.

³² G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 1, s. 426.

³³ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 117.

w stanie przestrzegać tej rady? Sam z własnego doświadczenia wiem, jak np. na urodzinach wcale nietrudno jest przesadzić z dogadzaniem sobie na polu jedzenia. I o tyle dobrze byłoby, gdyby człowiek uczył się na błędach. Tak jednak nie jest, szczególnie gdy na horyzoncie pojawia się ulubione przez nas ciasto. Raz za razem człowiek, który na co dzień trenuje swoją wolę, nie pozwalając porywać się słodycznej chuci i odmawiając sobie także wielu innych przyjemności, musi zaciekle walczyć, by nie polec na polu bitwy przeciwko armii wyrobów cukierniczych (w ogóle najlepiej przedmioty pokusy usuwać z pola widzenia, co jednak na przyjęciach jest raczej mało wykonalne). A jeśli on miewa tak duże problemy, to cóż dopiero hedonista, który na każdym kroku sobie dogadza? On, który przyjemności tak pożąda i nie wyrabia w sobie żadnego nawyku (nawyku, który mógłby w stosownej chwili donośnie, chóralnie i basem zakrzyknąć mu „*basta!*”).

Mało tego, miara może być, a właściwie jest w tym wypadku względna: indywidualna dla każdego z nich (tzn. dla cyrenaika i osoby, która ogranicza swoje przyjemności). Arystyp nigdzie nie wyłożył (bądź źródło to do nas nie dotarło), jak dokładnie powinno wyglądać owo „umiarkowanie”. Ogólna zasada „*pogardy tego co ponad miarę*” nie wydaje się być zbyt pomocna, bo o ile dla człowieka walczącego z nałogiem i dbającego o zdrowie (a zatem o przyjemność przyszłą, którą Arystyp odrzucał), złotym środkiem byłoby jedno małe ciastko raz na miesiąc, albo eliminacja słodkości w ogóle (bo szkodzą), o tyle dla hedonisty może nią być taka ilość ciastek, po której się źle nie czuje, albo źle czuje, ale nie wymiotuje. W przeciwnym bowiem razie cyrenaik wiedziałby, że przesadził: prędzej przyjemność nie panowała nad nim, a on nad nią, gdyż nie wywoływała w nim niezależnych od jego woli konwulsyjnych odruchów. Może on sobie pogratulować, bo nie pozwolił się zniewolić (w nawiasie pisząc: pytanie tylko co z nieuświadomionymi zmianami cukrzycowymi, które w przyszłości go zniewolą?).

Ale ktoś też mógłby przecież uznać, że wymiotowanie wcale nie jest niczym złym, jeśli jest nieznaczne, albo że w ogóle żadne wymiotowanie nie jest straszne, jeśli tylko nie doprowadza się do śmierci z przejedzenia. Wtedy (tj. w razie śmierci) cyrenaik wiedziałby, że przyjemność ta była „ponad miarę”, ponad miarę wydolnościowych możliwości jego organizmu, więc ilekroć objadałby się tak, żeby nie umrzeć, zachowywałby rozsądne granice (gorzej tylko, że ową „cienką czerwoną linię”, po której przekroczeniu cyrenaik wiedziałby jak daleko się ona rozciąga, mógłby przekroczyć tylko raz).

Ponadto przeciw realnemu stosowaniu miary w dozowaniu sobie pozytywnych bodźców przez hedonistę tego typu przemawia zadziorny i butny charakter Arystypa, który bez ogródek i uprzejmości mówił innym, co myśli. Nawet jeśli tym samym, arogancją

i cynizmem, narażał się na niebezpieczeństwo utraty życia, jak chociażby, gdy „razu pewnego, odbywając podróż morzem, zorientował się, że statek, którym płynie, jest statkiem piratów. Wyjął wówczas wszystkie pieniądze, które miał przy sobie, przeliczył, po czym jakby nieumyślnie wrzucił je do morza, wydając głośne okrzyki rozpaczy. Wedle innych relacji miał wówczas powiedzieć: «Lepiej, żeby pieniądze zginęły przez Arystypa, niż żeby Arystyp miał zginąć przez pieniądze»”³⁴. W słowach tych wyraźnie widać brak miary słownej... ale z drugiej strony Diogenes zapewnia nas, że „Arystyp umiał się zawsze przystosować do miejsca, czasu i osoby i w każdej sytuacji zachować się najstosowniej”³⁵. Czyżby byłoby to właśnie zatem zasługą owego mitycznego umiaru, tzn. umiejętności odpowiedniego dawkowania „złośliwych uprzejmości” tak, by denerwując rozmówców czerpać z ich czerwonych ze wściekłości twarzy maksimum satysfakcji (tj. cieszyć się ich podenerwowaniem, spowodowanym swoimi uwagami), ale robić to zarazem tak umiejętnie, aby nie stracić życia z rąk wydrwiwanych? W końcu jakby nie było, Arystyp „cokolwiek by się nie zdarzyło, potrafił przedstawić rzecz tak, że władca był zadowolony”³⁶.

Jednakże patrząc na drugą stronę umiaru, pojawia się nam człowiek dbający o zdrowie, który już dawno, jeszcze przed skretem kiszek z powodu przejedzenia, miałby z tego powodu olbrzymie wyrzuty sumienia. Tak samo kiedy zdarzyłoby mu się powiedzieć coś niestosownego – i nieistotne byłoby dla niego to, czy uszłoby mu to płazem. Jeśli już coś powiedział, a nawet ba!, wystarczyłoby aby tylko pomyślał, to dusza jego by mu tego nie wybaczyła. Z tego względu wyraz „umiara” w ustach hedonisty może brzmieć niezwykle cynicznie, bowiem jego umiar nie jest równy umiarowi niehedonisty. Jednakże, który umiar wybrać? Oczywiście cyrenaik może twierdzić, że powściągliwość niehedonisty jest przesadzona (przeciągnięta trochę nazbyt w stronę minimalizmu *à la* ascetyzm), jakkolwiek jednak zbytne folgowanie sobie, nie sprzyja treningowi silnej woli, która w tym wypadku odpowiedzialna jest za powiedzenie sobie we właściwym momencie: „koniec, kropka, jeszcze jeden kawałek ciasta to już będzie za dużo!”. Ponieważ jeśli przyzwyczajam się do brania i wyrabiam w sobie stosowny nawyk, to małe szanse na to, że opamiętam się, zanim będzie za późno.

W takim razie, w rozwiązaniu tego problemu i w ustaleniu czym tak naprawdę jest miara, mógłby, być może, pomóc ktoś, kto stał na stanowisku jednoznacznie kojarzonym z miarą i był jej propagatorem. Mowa oczywiście o Arystotelesie i jego złotym środku. Tak oto środek ten należy rozumieć nie jako średnią arytmetyczną czy średnią ważoną, ale właśnie

³⁴ Ibidem, s. 120.

³⁵ Ibidem, s. 114.

³⁶ Ibidem.

jako właściwą miarę³⁷. Jednak nie taki miał to być środek, w którym wzięłoby się dwie skrajności jak np. zabijanie i niezabijanie, i zdecydowałoby się iść drogą środka... w tym wypadku zabijając tylko co drugą osobę. Sprawa ta ma się zupełnie inaczej: męstwo jest środkiem, którego skrajnymi punktami są wady; w tym wypadku tchórzostwo i zuchwalstwo. Podobnie hojność jest środkiem, którą z dwóch stron otacza wada rozrzutności i wada skąpstwa. Zrazem człowiek wydający lekkomyślnie swoje pieniądze na wszystkie zachcianki, nie może uchodzić za człowieka cnotliwego, ale i skąpiec pokroju Ebenezera Scrooge'a z *Opowieści wigilijnej* Karola Dickensa, który liczy wszystko co do grosza, nie jest kimś, kogo moglibyśmy obdarzyć sympatią i podziwem. Umiarkowanym nie będzie nikt, kto roztrwoni cały majątek na hulanki, ani ktoś, kto będzie oszczędzał na wydatkach rodzinnych (np. na jedzeniu). Będzie nią dopiero osoba na tyle szczodra, iż podzieli się w potrzebie, ale i na tyle, że powstrzyma swoje zakupowe rządze.

Podrozdział III – miara a społeczeństwo

I na tym właśnie polega ów złoty środek – jest to dzielność mieszcząca się między dwoma wadami: właściwa jest tutaj „miara” a nie „nad-miar(a)” i „nie-domiar(a)”. Tym samym widać, niestety, że arystotelesowska miara nijak nie pasuje do miary Arystypa i stoi z nią w sprzeczności, gdyż (ta pierwsza) wymaga od człowieka wielkiego samozaparcia i samokontroli w kształtowaniu swojej cnoty – potrzebny jest tu znacznie większy wysiłek niż ten, na który zazwyczaj zdobywa się cyrenaik, gdyż męstwo i szczodrość nie przychodzą same, ale wymagają wyrobienia w sobie „przyzwyczajenia”, które osiągnąć można tylko poprzez ćwiczenia³⁸. A jak sam Arystyp stwierdza: „– *Ja w każdym razie nie zaliczam siebie do rzędu ludzi, którzy dążą do panowania. Jest to w moim rozumieniu dowodem wielkiej głupoty, (...)*”³⁹. Co prawda owo „panowanie” z przytoczonego fragmentu odnosi się do władzy politycznej (głupotą wykazują się rządzący, ponieważ zamiast zabiegać o zaspakajanie własnych zachcianek, skupiają się na potrzebach obywateli⁴⁰), to jednak ogólny wydźwięk utworu, z którego został ten cytat przytoczony, jak najzasadniej przekłada się także na „panowanie nad sobą”, które jest dla Arystypa czymś niezrozumiałym: „*Ale, drogi Sokratesie, czym właściwie się różnią wychowankowie królewskiej sztuki [tzn. ci, którzy ćwiczą się w panowaniu nad swą zachłanną wolą – K. W.], w której ty, jak mi się zdaje, zakładasz szczęście, czym oni się różnią od ludzi, którzy z konieczności żyją w równie ciężkich warunkach, jeżeli i oni — tyle tylko,*

³⁷ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa 1982, s. 66.

³⁸ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 485.

³⁹ Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*. [w:] Idem: *Pisma sokratyczne*. Przeł. J. Joachimowicz. Warszawa 1967, s. 71.

⁴⁰ Ibidem, s. 71-72.

że z własnej woli — tak samo cierpią głód i pragnienie, tak samo marzną i czuwają po nocach, i znoszą wszelkie inne tego rodzaju trudy? Ja osobiście nie widzę żadnej różnicy, czy ktoś na tej samej skórze odbiera chłostę z dobrej woli, czy też wbrew woli, i w ogóle, czy ktoś z dobrej woli, czy też wbrew woli to samo ciało ma wystawić na te same uderunki”⁴¹, co też (tj. zarazem niedobrowolne poddaństwo jak i nieprzymuszone poddawanie się rygorowi) jest zdaniem Arystypa, podkreślę to raz jeszcze, „dowodem wielkiej głupoty”⁴².

I nawet gdyby próbować w tym miejscu bronić Arystypa, że on to jeszcze o jakiś umiar zabiegał, a bardziej skrajny hedonizm był dopiero stanowiskiem jego uczniów, to jednak jak stwierdza to sam Arystoteles, „nie każde (...) postępowanie i nie każda namiętność dopuszcza średnią miarę; z samych już bowiem nazw niektórych z nich wynika, że są czymś niegodziwym, tak np., radość z powodu niepowodzenia drugich, bezwstydnosć (...), cudzołóstwo, kradzież, morderstwo (...). Nie można tedy w ich obrębie nigdy postępować właściwie, lecz musi się zawsze błędzić; (...)”⁴³. Co prawda Arystyp nikogo nie mordował (co nie znaczy, że żaden hedonista nigdy by się takiego czynu nie dopuścił), to jednak prowadził rozwiązły tryb życia, co automatycznie dyskwalifikuje go jako osobę przestrzegającą (arystotelesowską) miarę.

Jakkolwiek jednak przypuszczam, iż gdyby większość ludzi miała wydać osąd, który „umiar” jest bardziej „umiarowy”, odparłaby, że to ten arystotelesowski. Jednakże to, że do jakiegoś stanowiska jest przekonana większość, wcale nie przesądza o prawdziwości takiego sądu. Tak też zasadniczą aporią jest tutaj kwestia tego, czy można mówić w ogóle o „umiarze” bez jego wartościowania, tj. czy można orzekać o nim *stricte* „naukowo”, jako wartości bezwzględnej? Cóż, wydaje się to chyba niemalże niemożliwe. Fakt, że dziś coś powszechnie uznaje się za „brak umiaru” (czy to w stronę minimalizmu czy totalizmu) nie przesądza sprawy. Tak oto kiedyś w Ameryce funkcjonowała choroba znana pod nazwą „drapetomanii”, która objawiała niczym więcej, jak tylko tym, iż niewolnik decydował się na ucieczkę od

⁴¹ Ibidem, s. 74-75.

⁴² Jakkolwiek wysiłek tego typu hedonisty nijak nie umywa się do wysiłku, jaki musi włożyć osoba o nastawieniu perfekcjonistycznym, to jednak zostanie cyrenaikiem nie jest znowu aż tak całkowicie łatwą sprawą. Tu też potrzebny jest (zależnie od sytuacji) określony nakład pracy, by stać się cnotliwym, która to przecież cnota polega na zdobywaniu przyjemności, co jest istotą hedonizmu. I tak np. o ile człowiekowi, który z urodzenia ma predyspozycje do hedonistycznego stylu życia, umocnione później przez wychowanie, prościej jest zostać naśladowcą Arystypa, o tyle jednak człowiekowi, który rodzi się z możliwościami odpowiedzialnymi za ascetyzm, trudniej byłoby zostać hedonistą cyrenajskim (gdyby tylko zechciał). I również tutaj dąży się do określonej doskonałości – a to, że jest to doskonałość hedonistyczna, to już zupełnie inna sprawa. Tak też cyrenaizm na swój sposób także jest etyką perfekcjonistyczną (ale w dużo mniejszym stopniu niż inne nauki o przykładowym życiu).

⁴³ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*..., s. 59.

swojego pana⁴⁴. Wtedy, w czasach panowania w USA niewolnictwa, było to działanie niezrozumiałe, więc najprawdopodobniej musiała za nie odpowiadać ciężka choroba. Dzisiaj jednak zmieniliśmy opinię i „brakiem miary” oraz niestosownym zachowaniem byłoby posiadanie niewolnika. Podobnie sprawa ta ma się w wypadku homoseksualizmu, który przez dużą część społeczeństwa uważany jest za chorobę (w pewnych ośrodkach próbuje się go nawet leczyć), jednak oficjalnie wykreślono go z listy chorób w trzecim wydaniu DSM⁴⁵. Tym samym walka o ustanowienie punktu granicznego, powyżej którego coś staje się „ponad miarę”, jest właściwie bardzo podobny do sporu o aborcję: kiedy bowiem embrion/płód zostaje człowiekiem, którego życie podlegałoby prawnej ochronie⁴⁶? Odpowiedź brzmi: „co kraj, to obyczaj”.

Tym samym, jak się okazuje, również umiar Arystotelesa jest jedynie jednym umiarem z wielu. A jak trafnie zauważa to Reale, owe cnoty, które Arystoteles wyprowadził za pomocą swojej miary złotego środka, były cnotami, „które ówczesny Grek za takie uważał”⁴⁷. I tak też Arystoteles nie widział nic złego i niecnotliwego w niewolnictwie, które wypływało z natury. Więcej nawet: niewolników za jego czasów miało się za „narzędzia”: „niewolnik, powiada dalej Arystoteles, to «instrument mający zagwarantować przeżycie»”⁴⁸. Jednak to nie wszystko. W ten oto sposób również zuchwalec i tchórz (wykraczający poza środek męstwa wg naszej miary), mogą stwierdzić, że to oni trzymają się postawy umiarkowanej: zuchwalec, że jest odważny; tchórz natomiast, iż jest ostrożny. I tak też, niestety, co trzeba z ciężką ręką na sercu stwierdzić, każde z tych stanowisk inaczej widziało ów „środek”. Co więcej, okazuje się również, że uniwersalna zasada „umiaru” jest dobra chyba tylko w uogólnieniu i kiedy przychodzi do jej ukonkretnienia, traci swoją magiczną moc.

Jednakże, aby w końcu ostatecznie rozstrzygnąć tę kwestię i przyznać ostatecznie komuś stanowisko umiarkowane, by móc dalej toczyć dyskurs (typologizacja jest niezbędna), trzeba zwrócić uwagę na to, jak Arystyp sam o sobie mówił: „*ależ ja nie myślę zaliczać siebie do rzędu niewolników, lecz sądzę, że pomiędzy tymi dwiema krańcowościami musi być jakaś pośrednia droga [tzn. umiar! – K. W.], którą staram się postępować, a która ani przez panowanie, ani przez poddaństwo, ale przez wolność najbardziej prowadzi do szczęścia*”⁴⁹. Tylko czy to jest, aby wykonywalne? I czy tacy cyrenaicy daliby radę żyć poza społeczeństwem

⁴⁴ A. Kapusta: *Spór o pojęcie choroby psychicznej*. [w:] *Bioetyka*. Red. J. Różyńska i W. Chańska. Warszawa 2013, s. 165-166.

⁴⁵ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* – klasyfikacja zaburzeń psychicznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego (APA).

⁴⁶ B. Mepham: *Bioetyka*. Przeł. E. Bartnik, P. Gloik, J. Klimczyk. Warszawa 2008, s. 106, 126-127.

⁴⁷ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3. Lublin 2012, s. 487.

⁴⁸ A. Beşancon: *Wolność*, s. 1 [online]. [dostęp: 06.02.2015]. World Wide Web: <http://www.rpo.gov.pl/pliki/12108590630.pdf>

⁴⁹ Ksenofont: *Wspomnienia o...*, s. 72.

(zwraca na to uwagę Sokrates⁵⁰) ? Albo przynajmniej we własnym gronie? Cóż, najprawdopodobniej życie we wspólnocie byłoby złym pomysłem, gdyż nikt nie przepada za całkowicie skrajnymi hedonistami, a już szczególnie sami hedoniści, którzy tolerują jedynie swój hedonizm (tym samym u skrajnych hedonistów rodzi się konflikt interesów). Co prawda można by wypróbować ich umiar i dać im szansę, gdyż dla cyrenaików „wprawdzie przyjemność jest sama dla siebie godna pożądania, ale przeciw dążeniu do pewnych przyjemności przemawia ta okoliczność, że można je osiągnąć tylko kosztem narażania się na przykrości”⁵¹, co gdyby ustanowić prawa i kary, stwarzałoby nic porozumienia, a to dlatego, iż wizja surowego wyroku mogłaby cyrenaika zniechęcić do jego hedonistycznych czynów, o tyle jednak „zdaniem tych filozofów przyjemność jest dobrem nawet wtedy, kiedy zawdzięcza się ją postępkowi najbardziej haniebnemu (...)”⁵². Wolność od przymusu, czy to politycznego, jako bycie obywatelem, czy to podporządkowania się konieczności wykonywania przykrych obowiązków życia codziennego, na pewno jest dobrym pomysłem... ale na bezludnej wyspie. Jednak w społeczeństwie funkcjonuje pewna zasada, którą już dawno dostrzegł Mill: moja wolność kończy się tam, gdzie zaczyna wolność drugiego⁵³. I nie jest to wcale myśl odkrywcza, gdyż stanowi jedynie jedno z wielu rozwinięć powszechnie znanej złotej zasady („nie czyni innym tego, czego nie chcesz, by czynili tobie”), o której mówił już Konfucjusz⁵⁴, Budda⁵⁵, niektórzy z tzw. siedmiu mędrców, wspomniany Arystoteles czy Ewangelia Mateusza⁵⁶ oraz Kant ze swoim imperatywem kategorycznym. Jednak cyrenaika zasada ta absolutnie nie zobowiązuje, gdyż dla niego liczy się tylko jego przyjemność, bez względu na konsekwencje moralne i prawne. I właśnie dlatego tego rodzaju granice nie są bynajmniej dla niego nieprzekraczalne. A to one stanowią złotą regułę, zasadę środka i umiar przyjmowany powszechnie.

Prawdopodobnie z tego względu podejście cyrenaików budzi w ludziach nieprzychylny do nich stosunek i wywołuje przeświadczenie o ich braku miary – zakres miar u różnych ludzi co prawda może się wahać mniej lub bardziej, to jednak społeczeństwo przyjmuje pewne (zmienne w toku dziejów) zasady, aby móc unormować koegzystencję wielu jednostek, które posiadają różne i rozbieżne cele. „– I rzeczywiście – zauważył Sokrates – gdyby ta droga [tj. droga Arystypa – K. W.] prowadziła nie tylko nie przez panowanie i: nie przez pod-

⁵⁰ Ksenofont: *Wspomnienia o...*, s. 72-73.

⁵¹ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 127.

⁵² D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 126.

⁵³ J. S. Mill: *O wolności*. Przeł. A. Kurlandzka. Warszawa 1999, s. 28.

⁵⁴ Konfucjusz: *Dialogi konfucjańskie*. Przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski. Wrocław 1976, XV:23.

⁵⁵ *Dhammapada* [online]. Przeł. Z. Becker. X:129; XII:159. [dostęp: 19.12.2014]. World Wide Web: <http://mahajana.net/mb3s/publikacje/dhammapada/dhammapada.html>

⁵⁶ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań – Warszawa 1980, Mt 7, 12.

daństwo, lecz także nie przez ludzi [tj. np. przez wspomnianą bezludną wyspę – K. W.], wtedy być może twoje słowa [o tym by ani nie panować, ani nie być poddanym – K. W.] zawierałyby jakąś cząstkę słuszności. Jeśli jednak przebywając między ludźmi nie uważasz za rzecz wskazaną ani sam rządzić, ani podporządkowywać się rządcom, ani chętnie okazywać szacunek rządzącym, śmiem sądzić, że na sobie się przekonasz, jak ludzie wyposażeni we władzę znakomicie potrafią zamieniać w niewolników swoich poddanych i łyż im z oczu wyciskać, zarówno jeśli chodzi o całe państwa, jak i o poszczególnych obywateli”⁵⁷. Co się natomiast dotyczy życia poza społeczeństwem, to już dawno temu Arystoteles dostrzegł, że kto „nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”⁵⁸. Podobne wątpliwości wysuwa Sokrates – nie będąc obywatelem żadnego państwa, nikt się o nas nie upomni i nikt o nas nie zadba (nie schowamy się w konsulacie), tak że ktoś taki jest „(...) człowiekiem, na jakiego najchętniej czyhają złoczyńcy, (...)”⁵⁹ (zawsze zostaje wspomniana już bezludna wyspa, chociaż przeżycie na niej wymagałoby najpewniej o wiele więcej wysiłku od tego, jaki cyrenaik uważa za dopuszczalny).

W ten też sposób dzisiejszy powszechny zdrowy rozsądek zdecydowałby się raczej na odmówienie cyrenaikom prawa do korzystania z terminu „umiar”, szczególnie wtedy, gdyby stałby się on, tzn. ten zdrowy rozsądek, poprzez „umiarkowany” czyn hedonisty zagrożonym. W związku z tym postuluję, by „umiar” traktować jako ideę regulatywną wszelkiej możliwej społeczności, wykluczając z niej jednak, z podanych wyżej powodów, wszelki hedonizm typu cyrenajskiego.

Podrozdział V – zmiany wśród uczniów Arystypa

Jakkolwiek jednak wszelkie próby sprowadzania trudności związanych z myślą Arystypa do problemu miary, są zbytnim redukcjonizmem. Tym samym zwrócenie uwagi na historię tej szkoły ujawni więcej trudności myśli cyrenajskiej i wykaże błędność trafnego rozpoznania natury ludzkiej przez Arystypa.

Tak też w wypadku szkoły cyrenajskiej można mówić o kilku nurtach: „*Niektórzy z nich sami nazywali się nie cyrenaikami, ale od imion swoich bezpośrednich nauczycieli — hegezjanami, annikeryczykami, teodorytami*”⁶⁰. Przechodząc do pierwszego odłamu, trzeba zauważyć, że hegezianie przyjmowali te same cele, co inni cyrenaicy: zdobywanie przyjem-

⁵⁷ Ksenofont: *Wspomnienia o...*, s. 72-73.

⁵⁸ Arystoteles: *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. [w:] Idem: *Dzieła wszystkie*. T. 1. Warszawa 2003, s. 6.

⁵⁹ Ksenofont: *Wspomnienia o...*, s. 74.

⁶⁰ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 125.

ność i unikanie przykrości. Uważali jednak, że nic samo z siebie nie może być przyjemne ani przykre. Otóż jedna i ta sama rzecz w zależności kogo dotyczy, sprawia mu albo przyjemność, albo przykrość. Twierdzili tym samym, iż „ubóstwo i bogactwo nie mają żadnego wpływu na przyjemność: bogaty nie doznaje przyjemności inaczej niż ubogi. Zupełnie tak samo nie wzmacnia ani nie zmniejsza przyjemności to, czy jest się wolnym czy niewolnikiem, szlachetnego czy niskiego pochodzenia, sławnym czy pogardzanym”⁶¹. Wynikało to z podziału na człowieka mądrego i głupiego: dla tego drugiego życie zawsze stanowi wartość, dla mędrca natomiast jest to kwestia obojętna. Twierdzili także, „że nie istnieje ani wdzięczność, ani przyjaźń, ani dobroczynność, ponieważ ilekroć praktykujemy te cnoty, robimy to nie dla nich samych, ale ze względu na płynące stąd korzyści”⁶². Byli ponadto zdania, że szczęście jest niemożliwe do osiągnięcia. Wynikało to z tego faktu, że ciało człowieka nieustannie doświadczone jest różnymi rodzajami cierpienia. Ale nie tylko - otóż dusza cierpi razem z ciałem, sama będąc „narażona na rozterki i niepokoje, a los często wniwecz obraca nasze nadzieje”⁶³. Stąd też byli przekonani, że nie można osiągnąć całkowitej szczęśliwości. Głosili także, że „człowiek mądry wszystko, co robi, robi ze względu na siebie samego — albowiem uważa, że nikt inny nie jest tyle wart co on sam, a największe nawet korzyści, jakie mógłby mieć od innych ludzi, nigdy nie dorównałyby temu, co on sam może zrobić dla siebie”⁶⁴. Nauczali też, że zawsze należy wybierać te postępowanie, które wydaje się być najbardziej racjonalne oraz byli zdania, że w stosunku do błędów ludzkich trzeba podchodzić do nich z wyrozumiałością (wynikało to z tego, iż byli oni przekonani o tym, iż człowiek w rzeczywistości nie błądzi dobrowolnie, lecz tylko wtedy, kiedy zostaje zmuszony do tego przez cierpienie; stąd głosili, iż błędzących nie należy nienawidzić, ale zwyczajnie ich pouczać)⁶⁵. Ponadto „mędrzec posiada przewagę nad innymi nie tyle w wyborze rzeczy dobrych, co w unikaniu rzeczy złych; albowiem celem jego jest żyć tak, by nie cierpieć ani fizycznie, ani moralnie. Cel ten osiągnąć mogą ci, którzy nie robią różnic między rzeczami wywołującymi przyjemność”⁶⁶.

Z kolei stronnicy ze szkoły Annikerisa generalnie przyjmowali te same poglądy co hegezjanie, to jednak opozycyjnie wyrażali przekonanie o istnieniu w życiu przyjaźni, wdzięczności, szacunku dla rodziców i patriotyzmu⁶⁷. Tu też pojawiała się znacząca różnica zdań: w

⁶¹ Ibidem, s. 129.

⁶² Ibidem, s. 128-129.

⁶³ Ibidem, s. 129.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, s. 129-130.

⁶⁷ Ibidem, s. 130.

ich mniemaniu „jeżeli mędrzec, uwzględniając te pobudki, narazi się na pewne przykrości, w niczym nie umniejsza to jego szczęścia, nawet gdyby miał się przez to pozbawić pewnej liczby przyjemności”⁶⁸. I tu też pojawiał się postulat miłości w stosunku do przyjaciół: należy ich kochać nie tylko za ich użyteczność (inaczej należałoby zrywać kontakty w momencie, w którym przyjaźń przestawałaby przynosić profity), ale z samej sympatii, która powstaje z obcowania z drugim, a ostatecznie prowadzi do tego, że człowiek pomagając swojemu przyjacielowi, gotów jest ponosić dla niego i za niego krzywdy. „Toteż ten, kto za cel swój uważa przyjemność, a pozbawienie się przyjemności odczuwa jako przykreść, mimo to dobrowolnie narazi się na cierpienia, jeśli wymaga tego przyjaźń”⁶⁹. Uważali także, iż sama mądrość nie wystarczy, aby sprawić, by człowiek mógł wznieść się ponad mniemania pospółstwa – głosili potrzebę ćwiczenia i wyrabiania w sobie stosownego nawyku w właściwym postępowaniu (wszystko po to, aby móc zwalczyć w sobie dyspozycję do zła)⁷⁰.

Natomiast teodorycy przyjęli myśl Teodora Ateisty, który „za najwyższe dobro uważał radość, a za największe zło — zmartwienie. Radość — uczył — bierze się z mądrości, a zmartwienia z głupoty. Mądrość i sprawiedliwość są dobrami, ich przeciwieństwa — rzeczami złymi, a przyjemność i przykreść stanami pośrednimi”⁷¹. Niemniej jednak Teodor nie uznawał przyjaźni, dowodząc, że ta nie istnieje ani wśród ludzi mądrych ani głupich: „dla głupca przyjaźń kończy się z chwilą, gdy przestaje dawać mu korzyści, a mędrzec — jako człowiek, który sam sobie wystarcza — nie potrzebuje przyjaciół”⁷². Wyznawał również pogląd, wedle którego rozsądek miał nakazywać człowiekowi, aby nie narażał swojego życia dla ojczyzny (wynikało to z tego, iż jego zdaniem w godności mędrca nie leżało poświęcanie swojej mądrości po to tylko, by pomagać głupim). Z tej prostej przyczyny jego zdaniem ojczyznę dla mędrca stanowił cały świat. Przyjmował on także twierdzenie – co stoi w sprzeczności z chęcią stworzenia i utrzymania państwa w łądzie – iż jeśli „tak się ułożą okoliczności, może on też popełnić kradzież, cudzołóstwo czy świętokradztwo, albowiem żaden z tych postępków nie jest zły [z natury]; za złe każde je uważać tylko opinia, stworzona po to, ażeby trzymać w korbach głupców”⁷³.

Tak też widać, że już bezpośredni uczniowie Arystypa zeszli z wytyczonej przez niego drogi, co świadczy o niezbyt trafnym dopasowaniu rozwiązania do natury ludzkiej. I co

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem, s. 131.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

prawda jedni bardziej, drudzy mniej byliby w stanie żyć wedle ładu społecznego, to ostatecznie i tak ten typ hedonizmu nie sprawdził się najlepiej.

Podrozdział IV – wnioski płynące z miary Arystypa

Jakkolwiek by jednak kwestii Arystypa nie rozstrzygnąć, trzeba być świadomym, choć nie jest to bezwzględna reguła, że wiele anegdot o Arystypie może być zmyślonych, przesadzonych albo podkoloryzowanych. Przemawia za tym fakt, że u Diogenesa Laertiosa jedna historia przypisana Arystypowi opowiedziana jest jeszcze w przypadku dwóch innych postaci⁷⁴. Niestety, jak już to podkreśliłem na początku tego rozdziału, na tym polu można snuć jedynie domysły, pewności nie zyskamy (raczej) nigdy. Jednakże z opowieści o tym hedonistycznym filozofie można wyciągnąć na pewno jedno, przyjmując założenie, że w mitach tkwi zawsze jakieś ziarenko prawdy: Arystyp był bezceremonialnie obcesowym i zuchwałym Grekiem, wysoko cenił przyjemność cielesną, nie bał się konsekwencji, nie zabiegał o przyszłość, żył dniem dzisiejszym wedle zasady *carpie diem*. Co do tego, nie znalazłoby się zbyt dużo głosów sprzeciwu.

Jakkolwiek jednak by ostatecznie ocenić Arystypa, zmuszony jestem odwołać się do ostatniej linii obrony... tzn. do autorytetu: Tatarkiewicz jest zdania, że postawa bardziej umiarkowana, czyli ta polegająca na ograniczaniu uciech życiowych, była dopiero rezultatem zmian, jakie nastąpiły w myśli i postawie uczniów Arystypa⁷⁵. Osobiście jednak noszę w sobie przekonanie, że wiele opowieści o skrajności hedonizmu Arystypa może być jedynie wyrazem polityczno-społecznej nagonki na hedonizm, który to hedonizm raczej niszczy państwa, niż je tworzy. Jednak szczerze wątpię by ktoś o takiej sławie i renomie jak Arystyp miał się zachowywać jak rozkapryszony panicz z bogatej rodziny. Jakkolwiek by jednak nie było, pomijając już wszystkie moje wątpliwości, co do rzeczywistej możliwości stosowania zasady „powstrzymywania swojej chuci” przez takiego rodzaju hedonistę i tego, ile w Arystypie naprawdę było Arystypa (tego najsukrajniejszego), taki też za Tatarkiewiczem sukrajny punkt widzenia, taki właśnie typ cyrenajski, przyjmuję i ja. Nawet, jeśli stronniczo uskrajniony na potrzeby wyrażanych tu myśli i nieprawdziwy historycznie, czego właściwie nie można by dowieść, o tyle jednak wyraża on pewną ideę, która przez wielu była inkorporowana jako swoja własna i rzeczywiście empirycznie wyrażana w takiej postawie do życia. W każdym wieku na przestrzeni tych wszystkich tysiącleci (a wybitnym tego przykładem jest wspomniany już wiek XVIII z D. A. F. de Sadem na czele) żyło wielu świadomych albo nieświadomych Ary-

⁷⁴ Por. przypis 1, [w:] Ibidem, s. 115.

⁷⁵ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 424.

stypów (pojawili się oni nawet znacznie prędzej, jeszcze przed samym ich protoplastą), bardziej albo mniej zbliżonych do myśli swego mistrza, nieznających w oczach społeczeństwa żadnej miary. Więcej nawet: i dziś osobiste doświadczenie poucza nas o doświadczeniu istnieniu tego typu osób - chyba prawie każdy z nas zna kogoś o podobnej orientacji praktycznej: a to ludzie bez miary w jedzeniu, a to w zażywaniu różnego rodzaju używek, a to w miłości cielesnej itd. Widok takiego zachowania podsuwa nam od razu tylko jedno na nich określenie: cyrenaicy (i z tych też właśnie powodów o wiele stosowniej niż o Arystypie byłoby mówić ogólnie o samych cyrenaikach – jako o skrajnym typie hedonizmu).

Dodatkowo na obronę takiej typologizacji hedonizmu przemawia przede wszystkim niedoskonałość narzędzia, jakim jest tworzenie typologii: bowiem typy to tylko „(...) narzędzia porządkowania rzeczywistości, a nie rzeczywistość sama, ta bowiem w swym nieskończonym bogactwie wymyka się nieustannie schematom, według których badacz chce je uporządkować”⁷⁶. Ponadto ktokolwiek chciałby opisać, czym jest brak umiaru, musiałby znaleźć jakiś punkt odniesienia (bez porównania nie można zrozumieć różnicy). Tak też słowo „umiary” zachowam dla typu epikurejskiego, który częstokroć posądzany o hedonizm, w rzeczywistości przyjmował postawę z gruntu ascetyczną, nie epatującą jednak i nie pragnącą cierpienia samego (jak ma to miejsce w czystym antyhedonizmie), przez co przyjmował on, można by tak przynajmniej powiedzieć, filozoficznie drogę umiarkowaną⁷⁷. Słowo to jest tam o wiele bardziej zasadne niż tutaj, u cyrenaików, chociaż równie dobrze może stanowić *faux pas* dla innego punktu widzenia, który uznałby taką klasyfikację za niezbyt trafną. I tak też np. jakby nie było, a jak już o tym wspomniałem, umiar wyznaczany jest przez potoczną większość: „zachowaj umiar” to znaczy: „nie przesadź ani w jedną, ani w drugą stronę”, tzn. bądź taki, jak my. A zarówno Arystyp, jak i Epikur, w stosunku do typowego człowieka współczesnego, który posiada jakieś granice, choć niezbyt szczelne i niekoniecznie trwałe, zajmowali stanowiska skrajne. I tak jak większość ludzi nie jest ani nieskrępowana Arytypem, tak i nie przyjmuje drogi wyrzeczeń właściwej Epikurovi. Jednakże opisując postawę tego drugiego myśliciela, spróbuję wykazać, chociażby intuicyjnie, iż „umiary” zdecydowanie bardziej pasuje do niego, aniżeli do Arystypa.

⁷⁶ J. Szacki: *Spotkania z utopią*. Warszawa 2000, s. 63.

⁷⁷ Totalny hedonizm Arystypa – hedonizm Epikura – totalny antyhedonizm.

Rozdział III – Epikureizm (hedonizm pośredni)

*Nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, uczciwie i sprawiedliwie [ani nie można żyć mądrze, uczciwie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie]*⁷⁸.

Podrozdział I – wprowadzenie do myśli Epikura

Po omówieniu myśli Arystypa, przyszła pora na opisanie poglądów Epikura, które na tym samym gruncie hedonistycznego postrzegania eudajmonii są zaprzeczeniem wizji tego pierwszego. Niestety, ponownie pojawia się problem źródeł bezpośrednich, choć sytuacja jest już nieco lepsza niż w wypadku Arystypa. Wynika to z tej sytuacji, iż po Epikurze zachowały się jedynie trzy listy u Diogenesa Laertiosa, dwa zbiory cytatów (jeden również u Diogenesa, drugi to tzw. „Sentencje Watykańskie”) i tylko część jego głównego dzieła „O naturze” odnaleziona wśród papirusów z Herkulanum. Jest to dość skąpe dziedzictwo, jeśli wziąć pod uwagę relację Diogenesa, który szacował twórczość Epikura na około trzysta prac⁷⁹. Stąd właśnie potrzeba posilkowania się dodatkowo zachowanymi przekazami pośrednimi. Niestety, tu od razu na wierzch wypływa następny dylemat, ponieważ wiele relacji oczernia Epikura: chociażby Epiktet, który „nazywa go pornografem i beszta niemiłosiernie” albo Timokrates twierdząc, że „Epikur wymiotował dwa razy dziennie z przejedzenia”⁸⁰. Z jednej strony może to być prawda – niejednokrotnie publiczny obraz jakiejś ważnej osobowości różni się diametralnie od jej usposobienia prywatnego. Lecz z drugiej, można podejrzewać (wspomnianą już przy Arystypie) nagonkę na przeciwnika filozoficznego. Za tą wersją przemawiają zapewnienia samego Diogenesa, który przekonuje o niezasadności obelg rzucanych pod adresem Epikura⁸¹. Z tych źródeł powstaje zupełnie inny obraz, ukazujący myśliciela z Samos jako zacnego i dobrego męża. W razie jednak, gdyby wizja cnotliwego Epikura była mistyfikacją i propagandą zapatrzonych w niego uczniów, czego nie skorygujemy, bo nie dotrzemy do tego jak było naprawdę (podobnie jak przypadku Arystypa), skupię się tutaj na samym typie epikurejskim, a nie na dochodzeniu prawdziwości życiorysu Epikura. Powtórzę raz jeszcze: nie próbuję dociec jak było naprawdę, ale pragnę odnaleźć tę formę myśli filozofa, która oddziaływała na jego potomnych (bądź tę, która oddziaływać dopiero może).

Przechodząc do życia i myśli „prawdziwego” Epikura można spostrzec, iż wszelakie poznanie teoretyczne, jak i każda inna działalność człowieka, zawsze były dla epikurejczy-

⁷⁸ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 652.

⁷⁹ Ibidem, s. 597.

⁸⁰ Te, jak i inne oszczerstwa pod adresem Epikura, por. Ibidem, s. 586-588.

⁸¹ Ibidem, s. 589.

ków podporządkowane praktyce, czyli tzw. „*spokojowi ducha*”⁸², z racji tego, że „(...) *gdyby nas nie dręczył strach przed zjawiskami niebieskimi i obawa, że śmierć w jakiś sposób stale nam zagraża, a także i to, że nie znamy granic bólu i pożądań, zbyteczne by było studium filozofii*”⁸³. Co jednak trzeba szczególnie podkreślić, to jego wydawałoby się dychotomiczny sposób patrzenia na przyjemność – przyjemność, która przechodziła w ascezę. Co prawda podobnie jak dla cyrenaików również dla tego sposobu patrzenia na świat dobrem była przyjemność (ta jest bowiem zgodna z naturą wszystkich istot żywych), a przykreść złem (ta natomiast niezgodna z naturą)⁸⁴, to jednak filozof ten wcale nie był łakomczuchem, jakby tego niektórzy chcieli, ale jak sam mówił w swych listach: „*woda i zwykły chleb wystarczą mi w zupełności*”⁸⁵, a uczniowie stosując się do jego zaleceń praktycznych, „*prowadzili niezwykle prosty i skromny tryb życia. Zadowalali się kubkiem wina, a najczęściej pili wodę*”⁸⁶. Jak widać zachodzi tu olbrzymia różnica w stosunku do stanowiska Arystypa. A to dlatego, że dla epikurejskiego sposobu myślenia ważne stawały się dwa czynniki, zmieniające całkowicie wizję hedonizmu, których to cyrenaizm był pozbawiony.

Pierwszym z tych elementów był rachunek przyjemności⁸⁷, o wiele bardziej rozwinięty i bez porównania ważniejszy niż jego ewentualna, słabsza, wręcz marginalna wersja u Arystypa. Rachunek ten stanowił pragmatyczne narzędzie, które powstało z potrzeby odpowiedniego roztrząsania danej kwestii życiowej, ponieważ „*zdarza się czasem, że dobro bierzemy za zło i, na odwrót, zło za dobro*”⁸⁸. Nie oznaczało to nic innego jak tylko to, iż ludzki umysł, niestety, nie jest pozbawiony błędu i stąd „*w każdym wypadku trzeba wszystko dokładnie zbadać pod kątem pożyteczności i szkodliwości*”⁸⁹. Natomiast stawką tego rachunku, i to niebagatelną, jest nasze szczęście. Wyliczanie to, niczym dodawanie w matematyce, wiązało się z przyjemnością postrzeganą utylitarnie, czyli z taką wizją przyjemności, w którym jest ona dobrem, lecz z zastrzeżeniem że nie o każde dobro należy zabiegać. Kłóciłoby się to jednak ze stwierdzeniem, które przed chwilą padło, mianowicie z tym, iż każda przyjemność jest zgodna z ludzką naturą. Pojawia się zatem zasadnicze pytanie: czy powinno się dążyć do każdej przyjemności czy może jednak nie? Otóż, co się niespodziewanie okazuje, istotna jest tutaj większa korzyść: jeśli jakaś przyjemność w ostatecznym rachunku przyniosłaby więcej cierpienia niż pożytku, należy z niej zrezygnować; ale i odwrotnie nieraz stawiamy przykreści

⁸² Ibidem, s. 625.

⁸³ Ibidem, s. 653.

⁸⁴ Ibidem, s. 590, 601-602, 647.

⁸⁵ Ibidem, s. 590.

⁸⁶ Ibidem, s. 589-590.

⁸⁷ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 256.

⁸⁸ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 647.

⁸⁹ Ibidem.

wyżej od przyjemności, „co zachodzi wówczas, gdy po przeżyciu długotrwałych boleści spodziewamy się doznać większej przyjemności”⁹⁰.

Otóż większość ludzi uwielbia smak słodki, jest on dla nich przyjemny, a zatem również dobry. Tylko kiedy (na wspomnianych już urodzinach) pojawia się suto zastawiony stół z ogromnym wyborem słodczy... to nic a się zajadać! Może to nam tylko wyjść na dobre! Jednakże tak postąpiłby jedynie cyrenaik. Epikurejczyk korzystający z rachunku, antycypowałby ból brzucha spowodowany obżarstwem i zrezygnowałby z hedonistycznego dogadania sobie, właśnie w imię hedonizmu (sic!), ale takiego, który uwzględnia przyszłe skutki. Bowiem, jeśli epikureizm „każe unikać przyjemności, to właśnie dlatego, by ich sobie tym więcej zapewnić”⁹¹.

Jednak osobę taką (tj. stosującą się do przyjemności użytecznej) nie nazwalibyśmy jeszcze całkowitym epikurejczykiem, a jedynie konsekwencjalistą. Wynika to z faktu, że epikurejczyk poza tą regułą, o wiele bardziej od przyjemności czynnych ceni sobie proste przyjemności katastroficzne niewymagające wysiłku, a oparte na nieobecności bólu, które są największą możliwą rozkoszą⁹². I to właśnie ten ważny element odróżnia drastycznie epikurejczyka od cyrenaika (rachunek jest drugorzędny, gdyż jego znamion można doszukiwać się także w owym „arystypowym umiarze”). Tak też cyrenaicy zaprzeczali przyjemności biernej, którą porównywali do stanu śpiącego człowieka. A ten przecież nic nie odczuwa⁹³! Jednakże fakt, że ideę epikureizmu, opartą na przyjemnościach pasywnych i nieaktywnych, z powodzeniem stosowało na przestrzeni wieków wielu ludzi, dowodzi, że przyjemność katastroficzna nie jest urojeniem, jak chcieliby tego cyrenaicy.

Czym jednak dokładniej jest ta przyjemność katastroficzna poza tym, że wypływa z braku bólu? Po pierwsze, jak już to wspomniałem, nie może pociągać za sobą przykrych konsekwencji. Po drugie, o czym także napisałem, jest łatwa do zdobycia⁹⁴. Jednak kwestia ta wymaga szerszego wytłumaczenia, bowiem może zostać źle odebrana: brak przykrych konsekwencji i łatwość nie oznaczają bynajmniej, aby Epikur był unikającym życia leniem, asekurującym się jak tylko może, byle tylko się nie zmęczyć i nie dać Dzeusie się skaleczyć (jak cyrenaik): postawę bojaźliwej i egoistycznej ucieczki przed życiem przyjmowali cynicy, na poziom czystej teorii wznosili się platonicy⁹⁵. Natomiast filozofia Epikura obwieszczała jak „*Arria podająca małżonkowi broń, którą się zraniła: Paete, non dolet [Nie boli, Petusie]. To*

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 427.

⁹² D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 650.

⁹³ Ibidem, s. 125.

⁹⁴ Ibidem, s. 654.

⁹⁵ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 276

śmiało wyzwanie rzucone losowi, to heroiczne kłamstwo rzucone prawu natury będzie jego [Epikura – K. W.] *chwałą*”⁹⁶. Ale czym było owe „heroiczne kłamstwo”? Zaprzeczeniem, że śmierć jest czymś złym oraz negacją bólu, gdy ten jawnie występuje⁹⁷. Jak to jednak możliwe? Wszak śmierć i ból, szczególnie gdy jest silny, należą do tych elementów naszego życia, które stanowią o jego tragiczności i na ile umiemy, staramy się ich unikać. Natomiast Epikur nie widział nic przykrego ani w cierpieniu, ani w śmierci. Czyżby był on zatem jakimś bogiem albo herosem?

Otóż wcale nie. Jego stanowisko było tylko konsekwencją stwierdzenia, że „*prawdziwym dobrem jest życie samo, a do podtrzymania życia potrzeba bardzo niewiele i to niewiele leży w zasięgu każdego innego człowieka*”⁹⁸. Stąd właśnie wynika brak potrzeby wysiłku. A nie z domorosłego filisterstwa. I w ten też sposób kryteria katastroficzne spełniała w najwyższym stopniu radość z samego życia, czyli przyjemność płynąca z naszego własnego ustroju, z samego procesu życiowego⁹⁹. Ta jest łatwa do osiągnięcia, ponieważ by ją odczuć, wystarczy zaspokoić tylko najbardziej podstawowe potrzeby, albowiem „*zasoby znajdujące się w naturze są ograniczone i łatwe do zdobycia, natomiast te, które tkwią w czczych domysłach, nie mają granic*”¹⁰⁰ i nie można ich zaspokoić. Jak widać, brak wysiłku bynajmniej nie oznacza tutaj próżniactwa.

Tak też Epikur zdaje się wołać: prawdziwe potrzeby zaspokoić nietrudno, a wszelkie niedogodności (jak np. ból i śmierć) nie są właściwie żadnym problemem! Matka Natura tak nas wyróżniła, że dała nam możliwość szczęścia niesłychanie małym kosztem! Jak jednak osiągnąć ten zachęcająco opisany stan? Cóż, rozwiązanie jest proste: ograniczyć swoje potrzeby do tych, których zaspokojenie jest ostateczną koniecznością. Tylko, które to potrzeby? I jak to się dzieje, że te zapewniają szczęście a drugie nie? Cóż, odpowiedź ta wymaga już o wiele większego wysiłku filozoficzno-praktycznego, jeśli ma być po pierwsze zrozumiana i po drugie wdrożona przez człowieka w codzienne życie, ponieważ właśnie o tym tu głównie mowa – by wieść życie szczęśliwe, a nie tylko wiedzieć jak to robić. Bo co prawda potrzeby naturalne są łatwe do zaspokojenia, to jednak wypracowanie w sobie postawy nastawionej tylko na nie, z odrzuceniem potrzeb niekoniecznych, co jest zalecane i młodym, i starym¹⁰¹, wymaga częstokroć ogromnego wysiłku, którego przeciętny leń bądź cyrenaik by nie podjął.

⁹⁶ E. Bignone: *Epicuro, opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*. Bari 1920, s. 40. Cyt. za: G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 277.

⁹⁷ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 310.

⁹⁸ Ibidem, s. 276.

⁹⁹ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 425; D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 646-648.

¹⁰⁰ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 654.

¹⁰¹ Ibidem, s. 643.

Tak też epikureizm, mimo że hedonistyczny, wymaga od człowieka nuty perfekcjonizmu, by nie wypaść przypadkiem z obranej drogi na nieco większym zakręcie życiowym.

Podrozdział II – trzy kategorie przyjemności

Zatem: przede wszystkim, by rozwiązać zagadkę szczęśliwości, trzeba zauważać, że Epikur mówiąc o potrzebach, dzielił je na trzy rodzaje¹⁰². Pierwszymi były (1) konieczne i naturalne, tzn. takie jak jedzenie, ale tylko gdy jesteśmy głodni; picie, kiedy naprawdę jesteśmy spragnieni; oraz spanie, jeśli akurat dręczy nas zmęczenie. Bez zaspokajania tych potrzeb obejść się nie można i należy się nimi zajmować na tyle tylko, by pozbyć się bólu (większej przyjemności i tak nie zyskamy) oraz podtrzymać swoje ciało w zdrowiu. Otóż właśnie dbanie o te potrzeby przynosi prawdziwe szczęście, ponieważ „*jęczmienny chleb i woda sprawiają największą rozkosz, jeśli je spożył głodny*”¹⁰³, a nie gdy bez rozwagi zapychamy się słodkościami, pomimo tego, że zaspokoiliśmy już swoje łaknienie. Najśłodszy miód bez prawdziwego głodu smakuje zupełnie jak najzwyczajniejszy sucharek, ale i gorzki sucharek może smakować jak miód, gdy odczuwamy wielki głód: „*Moi miłośnicy znajdują przyjemność w prostych, niewyszukanych potrawach i napojach, ale też wstrzymują się od jedzenia i picia, dopóki nie czują potrzeby, sen mają słodszy niż ludzie nieutrudzeni i ani z niechęcią nie budzą się ze snu, ani dla snu nie zaniedbują swych obowiązków*”¹⁰⁴. Cyrenaików natomiast dotyczy zupełnie inny, przeciwny opis: „*Nie potrafisz nawet poczekać na pragnienie przyjemności, ale zanim się jeszcze obudzi, już się wszystkim w pełni nasycasz, bo zanim poczujesz głód, już się najadłeś, zanim pragnienie, już się napiłeś; aby bardziej smakowały ci potrawy, wyszukujesz specjalnych kucharzy, abyś miała większą przyjemność w picu, z dalekich krajów sprowadzasz drogocenne gatunki wina i nawet w lecie za pomocą śniegu starasz się chłodzić napoje; abyś zaś spała wygodnie, przygotowujesz nie tylko miękkie pościel, lecz nadto łóża, a pod łóżka podstawiasz kolebiące podkłady. W rzeczywistości bowiem pragniesz snu nie z powodu zmęczenia, lecz dla zabicia czasu i z braku zajęcia*”¹⁰⁵.

To prowadzi nas do drugiej kategorii: potrzeb (2) niekoniecznych, ale ciągle naturalnych, jak wykwintne jedzenie i dobre picie, które dla epikurejczyków są zbytkiem, bowiem można bez nich żyć bez utraty zdrowia i życia (cyrenaik by zapewne oponował). Tak też „*proste potrawy sprawiają nam tyleż przyjemności, co wystawne uczyty*”¹⁰⁶, gdyż obie zaspokajają głód w takim samym stopniu. A to już jest szczęściem i większym być już nie może, bo

¹⁰² Ibidem, s. 656. G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 255-258.

¹⁰³ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 647.

¹⁰⁴ Ksenofont: *Wspomnienia o...*, s. 81.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 79-80.

¹⁰⁶ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 647.

po nasyceniu naszego brzucha, bardziej ukontentować go już nie możemy. Dlaczego? Ponieważ urozmaicenie jedzenia szczęścia nie zwiększa, a to z racji tego, iż mowa tutaj nie o przyjemności płynącej ze smaku tortu wiśniowego (tę rozkosz doceniłby cyrenaik), ale o przyjemności braku głodu. A to zadanie spełnia każdy rodzaj pożywienia, więc bezsensowne jest zabiegać o wyszukane dania jak np. niebotycznie drogi kawior posypany szafranem. I w ten oto sposób, drobna zmiana w rozłożeniu akcentów spowodowała, że do bycia szczęśliwym wystarczy przysłowiowy „chleb z wodą”.

Niemniej jednak postawa ta cały czas wynika z rachunku przyjemności, bowiem jeśli „*moje ciało bardzo się cieszy żyjąc o chlebie i wodzie, a pluję na przyjemności zbytłowne*”, to czynię to „*nie tyle ze względu na nie same, ile raczej z powodu przykrości, które one za sobą pociągają*”¹⁰⁷. Przywiązanie do wyszukanych potraw stanie się cierpieniem, gdy tylko ich zabraknie: osoby z nadwagą, które podejmują się odchudzania, są na pewnego rodzaju „odwyku” od słodkiego, tłustego i smażonego, odczuwając cierpienie z powodu ich braku (jak narkomani). Jednak, jeśli oświeci ich nauka epikurejska i wypracują oni sobie umiejętność kalkulacji przyjemności, staną się przez to gotowi poświęcić przyjemności niezdrowej żywności, dla delektowania się zdrową przyszłością (o ile nie zapadną na inne choroby niezwiązane z trybem ich życia – jakkolwiek jednak wizja kilku chorób mniej jest raczej miłą aniżeli złą perspektywą na starość).

Oprócz tego gatunku przyjemności w kategorii tej znajdują się jeszcze uciechy *stricte* cielesne, które w gruncie rzeczy są marnymi radościami, gdyż „*stosunki płciowe (...) bynajmniej nie przynoszą korzyści i należy cieszyć się, jeśli nie szkodzą*”¹⁰⁸. Więcej nawet: epikurejczycy wprost uważali, iż „*mędrzec nie powinien się kochać*”¹⁰⁹. Na potwierdzenie tej postawy, trzeba zauważyć, iż żadne przekazy nie mówią nam o tym, aby Epikur kiedykolwiek się ożenił lub miał dzieci¹¹⁰. A to dlatego, iż „*miłość zdaniem Epikura nie jest darem bożym (...)*”¹¹¹.

Zostaje jeszcze trzeci rodzaj potrzeb, (3) niekoniecznych i nienaturalnych. Do nich należą zarówno, a wybitnie krytykowane przez Epikura, dążenie do władzy, bogactwa i sławy, które jako urojone są niewarte zachodu¹¹². Fantasmagoryczność owych potrzeb wynika

¹⁰⁷ Stobajos: *Anthologium*. T. 3. 17, 33 [online]. [dostęp: 12.04.2015]. World Wide Web: <https://archive.org/details/adw8682.0005.001.umich.edu>. Cyt. za: Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 259.

¹⁰⁸ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 641.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem, s. 641-642, 652-653, 656. G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 268.

z ludzkiej próżności¹¹³, której tylko się wydaje, że ich niezaspokojenie będzie przynosić olbrzymie pokłady cierpienia, a ich zdobycie wprost przeciwnie, zaniesie ich prosto do krainy pieczonych gołąbków¹¹⁴. W rzeczywistości jednak nie można się obejść jedynie bez potrzeb podstawowych (niejedzenie spowoduje śmierć głodową). Natomiast bez władzy, pieniędzy i sławy można spokojnie żyć: dowodem niezliczona rzesza... cóż, może nie niezliczona, ale na pewno jakaś bliżej nieokreślona liczba ludzi, która takich dóbr nie posiada, a jest radosna i wesoła. I jakże bardzo ta część ludzkości byłaby nieszczęśliwa, gdyby przyszło jej w udziale posiadać owe wymyślne dobrodziejstwa współczesnego świata! I dopóty będziemy niezadowoleni, dopóki nie przestaniemy roić sobie, że te fantastyczne imaginacje naszej wyobraźni są nam do szczęścia niezbędnie konieczne.

Jak zatem widać, przyjemność katastroficzna, która stanowi tym samym epikurejską podstawę życia szczęśliwego, sprowadza się do zaspokajania potrzeb pierwszego rodzaju, ponieważ „*przyzwyczajenie do życia prostego i mało kosztownego zapewnia dobre zdrowie i uaktywnia wobec różnych potrzeb życiowych,(...) wreszcie czyni nas ono nieustraszonymi wobec igraszek losu*”¹¹⁵. Wynika to z kilku obserwacji z życia wziętych.

Jedną z nich jest ta, że „*komu nie wystarcza mało, temu nic nie wystarczy*”¹¹⁶ (to tak à propos cyrenajskiego „umiaru”). Drugą rzeczą jest fakt, iż „*dla ciała granice przyjemności są nieograniczone; ich zaspokojenie wymagałoby czasu nieskończonego*”¹¹⁷. Potrzeby te są bezdenne i pochłaniają nas doszczętnie, nie dając nam w zamian nic naprawdę wartościowego. Podobnie niektóre potrzeby (niby) „duchowe”: gdyby dla kogoś liczyła się np. tylko radość z władzy i czerpałby z niej ogromną przyjemność, to w ostatecznym rozrachunku przyniosłaby mu ona więcej przykrości, chociażby wtedy, kiedy jego wpływy poniosłyby duży uszczerbek na znaczeniu, o co w tej dziedzinie ludzkiego życia nietrudno. Nie wspominając już nawet o tym, że ktoś taki cały czas truchlałby właśnie z tego powodu, iż wszystko co ma (tj. władzę), może ostatecznie kiedyś całkowicie utracić. A to do przyjemnych odczuć raczej nie należy.

Zanim jednak przejdę do następnej kwestii, potrzebne jest jeszcze jedno wyjaśnienie, ponieważ po rozważaniu powyższych myśli, co trzeba mocno zaznaczyć, mogłoby się wydawać, iż niniejszy wywód zasugerował jakoby epikureizm całą egzystencję miał sprowadzać

¹¹³ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 259.

¹¹⁴ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 656.

¹¹⁵ Ibidem, s. 648.

¹¹⁶ Aeliani: *Varia historia*, IV. [w:] Idem: *Aeliani Varia Historia. Heraclidis Pontici et Nicolai Damasceni Quae Supersunt: Ad Optimorum Librorum Fidem Accurate Editata*. Michigan 2009, IV, 13. Cyt. za: G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 260.

¹¹⁷ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 654.

do przyjemności katastroficznej rozumianej cieleśnie. Owszem, „*granicą wielkości rozkoszy jest usunięcie wszelkich okoliczności wywołujących ból*”¹¹⁸, co wynika z faktu, iż „*przyjemność cielesna nie potęguje się już więcej, gdy ból wywołany potrzebą został usunięty, może się tylko urozmaicać*”¹¹⁹, to jednak ten rodzaj rozkoszy ma swój odpowiednik również w duszy. Kiedy „*twierdzimy, że przyjemność jest naszym celem najwyższym, to bynajmniej nie mamy na myśli przyjemności płynącej z rozpusty ani przyjemności zmysłowych, (...). Przyjemność, którą mamy na myśli, charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy. Nie pijatyki i hulanki, nie obcowanie z pięknymi chłopcami i kobietami; (...), ale trzeźwy rozum, dociekający przyczyn wszelkiego wyboru i unikania, odrzucający czcze domysły, owo źródło największych utrapień duszy*”¹²⁰.

Jak się okazuje, istotnym jest nie tylko odczuwanie braku katuszy ciała¹²¹, ale i braku zmartwień, czyli doznawanie spokoju, swoistego „ukojenia duszy”. Tą katastroficzną przyjemność duchową wprowadza w życie pozbycie się złudzeń. Stan taki można osiągnąć dopiero po wstąpieniu na ścieżkę filozofii Epikura. W dodatku to właśnie ten rodzaj rozkoszy, w przeciwieństwie do cyrenaików, znajduje się dla Epikura znacznie wyżej od przyjemności cielesnych, „*wszak ciało może doznawać bólu tylko w chwili obecnej, podczas gdy dusza może być dręczona nie tylko cierpieniami teraźniejszymi, ale również przeszłymi i przyszłymi*”¹²². Potrzebny jest więc akuszer, niby-Sokrates (akurat w tym wypadku Epikur), który doprowadzi do narodzenia się w człowieku wiedzy, iż cierpienie jest niczym. O tyle też zadbanie o samo ciało i zostawienie duszy bez jakiegokolwiek pomocy, wydaje się być pomysłem z góry skazanym na porażkę. Mamy już zatem pełny przepis na szczęśliwość. Tylko czy na pewno?

Podrozdział III – przyjaźń i kontemplacja

Bo czy mogłoby się akurat zdarzyć tak, iż Epikur postawił ludzkiej kondycji złą diagnozę? Otóż, co wydaje się być odstępstwem od reguły przed chwilą podanej, a traktującej o tym, iż z pewnych potrzeb lepiej jest rezygnować, to fakt, iż Epikur niezwykle mocno oddawał się pewnym rodzajom przyjemności, które mogą mącić spokój duszy. Ale paradoksalnie,

¹¹⁸ Ibidem, s. 652.

¹¹⁹ Ibidem, s. 654.

¹²⁰ Ibidem, s. 648.

¹²¹ Aczkolwiek Epikur twierdzi, że znoszenie ich jest przyjemne. Por. G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 257. Wynika to jednak z faktu, że epikurejski mędrzec jest niewzruszony na wszelkie cierpienia i nic nie może zmącić jego szczęścia, a te polega na czuciu rozkoszy braku cierpień. Kwestię tę problematyzują w dalszej części tekstu.

¹²² D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 650-651.

to właśnie te dwie czynności są dla epikurejczyka najważniejsze. Otóż „ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται, ὥν τὸ μὲν ἐστὶ θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον”¹²³.

Tak też właśnie do kategorii aktywnych przyjemności duchowych można zaliczyć przyjaźń: „*Przyjaźń jest największym wśród wszystkich dóbr, jakimi nas mądrość obdarza dla zapewnienia szczęścia przez całe życie*”¹²⁴. Lecz to właśnie ona może częstokroć burzyć spokój duszy, kiedy wśród przyjaciół zapanuje niezgoda – a im bliżej się z kimś jest i lepsze ma się z nim kontakty, tym bardziej ostrze noża wbitego w plecy nas rani. Być może z jednej strony obcowanie z ludźmi wydaje się dla nas czymś naturalnym, bo codziennym, ale w rzeczywistości jest to czynność skrajnie niebezpieczna. Ale to nie wszystko: Epikur prowadził także szkołę (tzw. Ogród), co z pewnością wzbudzało w nim troski o jego podopiecznych, którzy byli dla niego także bliskimi towarzyszami. O tej trosce, jak i o dbałości o swych bliskich wychowanków, wymownie świadczy testament Epikura¹²⁵! Zatem czy należałoby stwierdzić, iż Epikur miał po prostu szczęście (tj. fart) do napotykanym ludzi, którzy stawiali się jego bliskimi? W pewnym sensie można tak powiedzieć, ponieważ nie jest to pierwsza lepsza z brzegu przyjaźń, ale jak zauważa to Reale, taka przyjaźń, która jest „*wolnym związkiem jednoczącym ze sobą ludzi, którzy tak samo czują, myślą i żyją. W przyjaźni nic nie zostaje narzucone z zewnątrz i w sposób nienaturalny, a zatem nie narusza intymności jednostki; w przyjacielu widzi Epikur jakby drugiego siebie*”¹²⁶. Wynika z tego, iż przyjacielem mędrca może być tylko inny mędrzec, co wyklucza wszelkie ewentualne niesnaski i kłótnie (dla epikurejczyka są to stany obce) – trzeba więc umieć odróżniać ludzi zdolnych do przyjaźni od ludzi do niej niezdolnych. Gdy się tego nauczymy, będziemy mogli doświadczać beztroskiej przyjaźni. A że ta (tj. przyjaźń) była szczególnie dla Epikura cenna, świadczą słowa, iż „*πᾶσα φιλία δι’ ἐαυτὴν ἀρετὴ· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας*”¹²⁷. Tak też o ile cały epikureizm przenika duch utylitaryzmu i odmierzanie korzyści, o tyle prawdziwa „przyjaźń” okazuje się być celem poza korzyści wychodzącym. I taka właśnie przyjaźń jest „*(...) ukoronowaniem*

¹²³ Epikur: *The Vatican Sayings*, LXXVIII. [dostęp: 26.08.2014]. World Wide Web: <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>. „*The noble man is chiefly concerned with wisdom and friendship; of these, the former is good for a lifetime, and the latter is good for all time*”. Epikur: *The Vatican Sayings*, LXXVIII [online]. [dostęp 28.11.2014]. World Wide Web: <http://www.epicurus.info/etexts/VS.html>. „Szlachetna dusza najbardziej troszczy się o mądrość i przyjaźń – pierwsze z nich jest dobrem na czas życia, drugie natomiast jest dobrem wiecznym” – tłum. własne.

¹²⁴ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 656.

¹²⁵ Por. Ibidem, s. 592-593.

¹²⁶ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 272.

¹²⁷ Epikur: *The Vatican Sayings*, XXIII. [dostęp: 26.08.2014]. World Wide Web: <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>. „*Every friendship in itself is to be desired; but the initial cause of friendship is from its advantages*”. Epikur: *The Vatican Sayings*, XXXIII [online]. [dostęp 28.11.2014]. World Wide Web: <http://www.epicurus.info/etexts/VS.html>. „Każda przyjaźń jest pożądana dla niej samej, choć początkową jej przyczyną jest korzyść z niej płynąca” – tłum. własne.

i przypieczętowaniem szczęścia mędrca”¹²⁸, co rozwiewa wszystkie wątpliwości z nią związane.

Ponadto przy rozważaniu kategorii rozkoszy należących do duchowych, lecz nie biernych a aktywnych można wyróżnić jeszcze jedną przyjemność, którą „*odczuwa się badając i rozumiejąc rzeczy, które wywołują największe niepokoje, i im pokrewne*”¹²⁹. Mowa tu o kontemplacji otaczającego świata, o badaniu go. W końcu sam Epikur oprócz etyki opracował także fizykę i kanonikę¹³⁰. Nadto trzeba zauważyć, że był on niezwykle płodnym literatem (przytoczona wyżej liczba dzieł szacowana jest na trzysta utworów); stąd wnioskuję, iż z pewnością nie były mu obce przykrości osoby piszącej, a przecież ostatecznie dzieła swe kończył i jakoś (a przynajmniej nic nam nie wiadomo by tak było) Epikur nie skarżył się na tę część swojej działalności.

Co więcej, przyjemności te mieściłaby by się najprawdopodobniej już w drugiej kategorii potrzeb: książki nie są tak niezbędne jak pożywienie, ale znowu nie aż tak tragiczne w swych skutkach jak dążenie do władzy. Ale nawet pomimo tego, aktywność ta może przynosić gorycz temu, kto się jej oddaje! I aby zrozumieć problematyczność tych przyjemności, warto nawiązać do opowieści Woltera o uczonym braminie, który posiadał wielką wiedzę, lecz był nieszczęśliwy; w przeciwieństwie do starej i głupiej kobieciny, nigdy się nad niczym nie zastanawiającej, a z tego powodu szczęśliwej¹³¹. Tylko jeśli bramin ten rzeczywiście był tak mądry, to czy nie powinien on wiedzieć, czym to szczęście jest? Niestety wykraczało to poza jego zdolności poznawcze, co w porównaniu ze szczęśliwą, lecz głupią kobeciną jest niezwykle paradoksem (wszak to ona w końcu powinna najmniej być uprzywilejowana w kwestii poznania szczęścia). Epikur już dużo wcześniej zauważył przypadłość wszystkich „mądrych braminów”: uważał on, iż w obliczu zachodów i wschodów słońca oraz innych zjawisk ciał niebieskich, więcej strachu będzie odczuwać uczony, któremu nie są one obce, lecz nie potrafi zgłębić ich istoty (stając się przez to mniej szczęśliwym), niż zwykły człowiek nic na ten temat niewiedzący¹³². Tak oto nieraz wiedza może przysporzyć więcej cierpienia aniżeli jej brak. Pokusiłbym się nawet o stwierdzenie, że przykrość płynąca z władzy jest niczym, w porównaniu z oddawaniem się filozofii! Jakaż czarna tragedia i jakież monstrualne cierpienie budzi się gwałtownie w delikatnym sercu uczciwego filozofa, który całe długie życie próbuje nieskutecznie dojść do wytęsknionej i upragnionej dla niego prawdy, a może się

¹²⁸ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 273.

¹²⁹ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 654.

¹³⁰ Por. Ibidem, s. 602-640.

¹³¹ Voltaire: *Historia dobrego braminy*. [w:] Idem: *Powiastrki filozoficzne*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1955.

¹³² D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 622.

jedynie daremnie pocieszać jej cieniami, śladową obecnością w katastroficznych półprawdach i nieprzyjaznych niedopowiedzeniach. A największy dramat, jaki może go spotkać, to gdy przed tym całym ogromem cierpienia jakiego doznaje, postanawia uciec w skrajny i fatalny dogmatyzm bądź też, gdy umiera powoli w niewysłowionych męczarniach na chorobę znaną pod nazwą *scepticismo totalis*, co w tłumaczeniu oznacza nic więcej jak tylko całkowitym sceptycyzm.

Bo co prawda Epikur twierdził, że *„ból cielesny nie trwa bez przerwy; ból ostry trwa krótko, a taki, który zaledwie przewyższa rozkosz cielesną, nie utrzymuje się przez wiele dni”*¹³³, co daje nam niewymownie ogromne pocieszenie np. w chorobie, to jednak w żaden sposób nie rozwiązuje to cierpienia duchowych. A to dlatego, jak już o tym wspomniałem, że afekty ducha (jak np. depresja) mogą utrzymywać się o wiele dłużej niż ból płynący ze złamanej ręki bądź z brzucha. Czy istnieje zatem jakieś wyjście z tej katastrofy? Cóż, owszem, Epikur daje odpowiedź i na ten problem. Jednak gdybym nie był przekonany co do dobrych intencji myśliciela z Samos, wziąłby ją, tj. tę odpowiedź, za wyraz najwyższego cynizmu i sadyzmu. Dlaczego? Otóż nad wyżej wspomnianymi problemami *„(...) nie ma potrzeby się rozwodzić, ponieważ są one tylko złem wytworzonym przez fałszywe mniemania i błędy umysłu”*¹³⁴. Okazuje się, że i na nie jest rada, ponieważ *„celem poznania zjawisk niebieskich (...) jest spokój ducha i niezachwiana pewność; to samo zresztą dotyczy pozostałych spraw. Nie można brać na siłę tego, co jest niemożliwe do osiągnięcia (...), ani przedstawiać naszych wywodów zawsze jasno, zarówno wtedy, gdy się roztrząsa sprawy należące do życia ludzkiego, jak i wtedy, gdy się tłumaczy ogólne zasady filozofii przyrody, (...)*. Wszakże życie nasze nie potrzebuje ani niedorzecznych teorii, ani czczych domysłów; pragniemy tylko żyć bez strachu”¹³⁵. Potrzeba prawdy jest zatem... potrzebą urojoną?

Cóż, tylko że Epikur sam był uczonym, a przekazy mówią nam o tym, że był on raczej szczęśliwym aniżeli smutnym człowiekiem. Jak to zatem możliwe? Cóż, Epikur chyba dlatego nie cierpiał z tego powodu, iż nie dążył do wyjaśnienia wszystkich tajemnic a jedynie tylko tych, które są w zasięgu człowieka, co więcej, podporządkowując je w głównej mierze filozofii praktycznej, nie teoretycznej. A do tego celu wystarczyło jedynie takie poznanie, które zapewniało człowiekowi szczęście (mowa o przyjemności katastroficznej, co też Epikur osiągnął (przecież to właśnie był jego największy priorytet!). Dalsze badania mogły być już tylko przyjemną rozrywką, o tyle jednak, jeśli nie wkraczały na pole rzeczy dla człowieka

¹³³ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 652.

¹³⁴ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 263.

¹³⁵ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 625.

transcendentnych, których poznać nie mógł. Z tego wszystkie wynikałoby to, że o ile „*powinniśmy poprzestać na zaspokajaniu zawsze pierwszego typu pragnień i przyjemności*”; to jednak „*powinniśmy się*” jedynie „*ograniczać w stosunku do drugiego typu*”, a nie bezwarunkowo z nich rezygnować, jeśli w gruncie rzeczy nam one nie szkodzą; natomiast całkowicie poniechać należałoby jedynie ostatniego rodzaju potrzeb, im „*nie powinniśmy nigdy ulegać*”¹³⁶.

Jeżeli jednak ktoś w wypadku drugiej kategorii odczuwa zbyt dużą potrzebę, urojoną zresztą, wyjaśnienia tego, „*co niemożliwe*”, będzie cierpieć. Tak też Epikur bez uprzejmości i wykrętów stawia wyraźną granicę – „*nie wszystko człowieku możesz poznać, więc lepiej daj sobie z tym spokój, by ten spokój osiągnąć*”. I to tyle, jeśli mowa o dawaniu rad człowiekowi przesiąkniętemu do szpiku kości pasją odkrywania tajemnic bytu: uroił sobie, ma pecha. Tym samym, jeśli komuś te sprawy nie pozwalają osiągnąć spokoju ducha, ponieważ zbyt się naprzykrzają, powinien ich zaniechać, co też łatwiej powiedzieć niż zrobić¹³⁷.

Tu też wnoszę swoje zastrzeżenie: czy prawdziwy mędrzec nie powinien przypadkiem wyzbyć się nie tylko nauki, ale i filozofii teoretycznej, zostawiając sobie tylko praktyczne porady Epikura, najlepiej bez uzasadnień przyjmując je na wiarę? Jeśli tak, to nie powinien nas dziwić w takim wypadku fakt, iż w literaturze poświęconej Epikurovi nie brakuje porównań i odniesień do „proroka” i „mistyka”¹³⁸. Tym bardziej też nie zaskoczy nikogo to, że filozofia Epikura właściwie nie ewoluowała¹³⁹ jak inne, współczesne mu kierunki myślenia. Wynika to z tego prostego faktu, iż epikureizm jest całością zamkniętą, niedopuszczającą właściwie większych, jeśli w ogóle jakichkolwiek, zmian.

Podrozdział III – przyjemność najwyższa

W takim oto wypadku pojawia się zasadnicze pytanie: czy warto? Czy warto byłoby przyjąć postawę epikurejską, zawierzyć jej na ślepo, zrezygnować i okroić swoje życie z tych

¹³⁶ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 258.

¹³⁷ *Nota bene* fizyka Epikura, podobanie jak fizyka stoików, nie jest rzetelną fizyką *sensu stricto*, gdyż została ona podporządkowana etyce a nie czystej kontemplacji. I o tyle też w ten sposób można tłumaczyć „przypadkowe” odchylenia atomów Epikura (tzw. *clinamen*), które w rzeczywistości mają zapewniać człowiekowi wolną wolę, aby ten mógł decydować sam o swoim szczęściu. Inaczej człowiek byłby skazany na konieczność. Wtedy też to los wyznaczałby, kto będzie szczęśliwym, a kto popadnie w czeluści żalu do świata. I gdyby tak rzeczywiście było, wówczas etyka Epikura nijak w niczym by człowiekowi nie pomogła. Tym samym spostrzeżenie faktów umieszczenia etyki na pierwszym planie i sprowadzenie fizyki do nauki pomocniczej, może niejako tłumaczyć niewielkie przywiązanie Epikura do bólu związanym z poznaniem teoretycznym – nie to było celem Epikura. Jeśli nauka okazywała się być dla kogoś zbyt przykra, naturalną konsekwencją rachunku przyjemności była rezygnacja z niej. O tyle jednak pasja, zamiłowanie do czegoś, wbrew czystej matematyce wydaje się właśnie wymagać ofiary z cierpień człowieka, co stoi w sprzeczności z przyjemnością katastrofistyczną. Por. M. T. Ciceron: *O przeznaczeniu*. [w:] Idem: *O naturze bogów; O wróżbiarstwie; O przeznaczeniu*. Przeł. W Kornatowski. Warszawa 1960, 10, 23.

¹³⁸ Por. G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 190-191; 279-281.

¹³⁹ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 279-280.

wszystkich bogactw, jakie oferuje świat? Cóż, żeby zdecydować się na tak odważny i szaleńczy krok, potrzebna nam jest w tym wypadku nadzieja i obietnica większej korzyści. Jeśli człowiekowi przychodzi zrezygnować z czegoś, to tylko pod warunkiem odpłaty za poniesione trudności. I to odpłaty sówitej. A Epikur właśnie też taką daje obietnicę – przysięgę o osiągnięciu przyjemności boskiej.

Otóż zdaniem tego myśliciela przyjemności można podzielić na dwie inne jeszcze kategorie: przyjemność najwyższa, która nie może się już potęgować a dostępna bogom (szczęście idealne); oraz ta dostępna zwykłym śmiertelnikom, która ulega wahaniom – raz jest jej więcej, raz mniej (szczęście realne)¹⁴⁰. Jednak dla Epikura przepaść między tymi dwoma kategoriami pozytywnych doznań nie stanowi wcale żadnego problemu. Podział ten okazuje się być całkowicie sztuczny i iluzoryczny. Epikur otwarcie ośmielił się uważać, że człowiekowi dostępne jest także szczęście boskie. Cóż, twierdzenie to na pierwszy rzut oka może wydawać się paradoksalne, to jednak na gruncie myśli epikurejskiej zupełnie uprawnione i oczywiste.

Wynika to z następującej sytuacji: jak wiemy, nieskrępowanym i nieograniczonym szczęściem cieszą się nieśmiertelni bogowie, którzy z tego względu nie mogą odczuwać ani radości ani gniewu¹⁴¹. W tym miejscu niejedną by zakrzyknął: „No dobrze Epikurze, tylko że obiecując nam takie szczęście, nie wspomniałeś o tym, że musimy osiągnąć status boga, co oznacza niedostępny nam stan ataraksji i nieśmiertelność, o której możemy sobie tylko marzyć”. Cóż, wcale nie ma takiej potrzeby i każdemu malkontentowi, który w tym miejscu zrezygnowałby z dążenia do takiego właśnie szczęścia, trzeba by zadać pytanie: „a wiesz przypadkiem, na jakiej zasadzie bogowie odczuwają szczęście (tj. jak ono działa)?”. Odpowiedziałby, że nie wie. A jeśli rzeczywiście nie posiadamy takiej wiedzy, to skąd możemy wiedzieć, że człowiek nie ma możliwości odczuwania aż tak wielkiego szczęścia? Cóż, nie możemy. I tak też tę praktyczną (a nie teoretyczną) wiedzę, stanowiącą klucz człowieka do boskiej przyjemności, posiada jedynie epikurejski mędrzec. Otóż transcendentna rozkosz katastroficzna, jak już wielokrotnie o tym wspominałem, polega na odczuwaniu braku przykrości, a zatem również na braku afektów z nią związanych, tzn. na *aponii*¹⁴².

Tym samym to niewzruszoność zapewnia bogom szczęście. Ale jeśli tak, to czy ich przyjemność różni się czymś od przyjemności człowieka, który także równie dobrze może odczuwać brak cierpienia? Na pewno nie możliwością doświadczania przyjemności katastroficznej – człowiek też jej doświadcza, to pewne. Zatem w takiej sytuacji wydawałoby się,

¹⁴⁰ Ibidem, s. 643.

¹⁴¹ Ibidem, s. 651-652.

¹⁴² G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 261

że jedynym możliwym mankamentem w szczęściu człowieka może być już tylko kwestia czasu – bóg wiecznie odczuwa brak, bo jest nieśmiertelny a człowiek jedynie chwilowo, gdyż kiedyś w końcu umrze i zostanie w pełni pozbawiony odczuwania przyjemności, co jest o tyle tragiczniejsze, iż u Epikura życie po śmierci nie istnieje. Ponadto zwykły śmiertelnik raz jest bardziej wesoły, innym znowu mniej – i jeśli nie jego wewnętrzna konstytucja, to wydarzenia losowe sprowadzają na niego smutek, przez co ciężko zachować mu jest niewzruszoną postawę. Tylko czy w takim razie, aby na pewno wszystko to stawia go na pozycji niezbyt uprzywilejowanej względem bogów?

Cóż, nie, ponieważ stan „wolny od wszelkiego cierpienia oznacza dla Epikura najwyższą rozkosz, tak iż może ona potem przyjmować odmienne i rozmaite postacie, ale nie może zwiększać się i wzrastać”¹⁴³. Przyjemność boga od przyjemności człowieka niczym się nie różni, ponieważ człowiek będąc wolnym od cierpienia w jakieś chwili, którego przecież tak łatwo się pozbyć, osiąga najwyższą możliwą przyjemność z racji tego, że ta nie może się już właśnie ani zwiększać, ani zmniejszać, dlatego, że „granicą wielkości rozkoszy jest usunięcie wszelkich okoliczności wywołujących ból”¹⁴⁴. Brak bólu jest brakiem bólu, większym „niebólem” być już nie może – brak to brak, jest całkowity. Tym samym „nieskończony czas zawiera tę samą sumę przyjemności, co czas skończony, jeśli tylko granice ich ustala rozum”¹⁴⁵. Odpowiednie podejście rozumowe może zapewnić nam bezwzględną rozkosz, gdyż przyjemność (katastatematyczna), „kiedy jest i jak długo jest obecna, jest pełna i całkowita, ma wartość absolutną, a zatem nieskończoną”¹⁴⁶. Brak absolutny, jej „nie zwiększanie” i „nie zmniejszanie” przekłada się również na czas – bogowie wcale nie są szczęśliwsi od ludzi, bo granicą jest ten brak. Jeśli człowiek doznał braku, to sięgnął tym samym najwyższej możliwej granicy, poza którą nie ma już nic, co znaczy tyle, że przyjemność nie może się już zwiększyć. Zrozumienie tego fenomenu może dodatkowo ułatwić spostrzeżenie Realego, według którego Epikur przyjął za eleatami zasadę wyłączonego środka (*tertium non datur*)¹⁴⁷. Tym samym albo jest przyjemność, albo jej nie ma. Innej opcji nie można dopuścić, więc przyjemność musi być absolutna¹⁴⁸.

Jak zatem wyraźnie widać, możliwe jest, aby życie ludzkie w całej swej rozciągłości było stale przyjemnością, nawet mimo przeciwności losu. Co więcej nawet, mędrzec, który

¹⁴³ M. T. Ciceron: *O najwyższym dobru i złu*. [w:] Idem: *Księgi akademickie; O najwyższym dobru i złu; Paradoxy stoików; Rozmowy Tuskułańskie*. Przeł. W. Kornatowski i J. Śmigaj. Warszawa 1961, I, 11, 37.

¹⁴⁴ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 652.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 654.

¹⁴⁶ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 262.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 183-184.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 260-262.

w życiu swym jest niewrażliwy na cierpienia, znosi je z rozkoszą¹⁴⁹! Wystarczy zrezygnować z niekoniecznych przyjemności, a jeśli zdarzy nam się już jakieś cierpienie, to nie jest ono właściwie żadnym cierpieniem, bo albo szybko przeminie, albo doprowadzi nas do śmierci..., która dla człowieka ciężko chorego nie jest właściwie niczym złym, bo przynosi mu w końcu brak cierpienia. Tym samym Epikur utożsamiał szczęście z przyjemnością rozumianą jako wolność od przykrości, a nawet więcej: twierdził, że to „*przyjemność jest początkiem i celem życia szczęśliwego. Ona to bowiem, według nas, stanowi pierwsze i przyrodzone dobro oraz punkt wyjścia wszelkiego wyboru i unikania; do niej w końcu powracamy, gdy odwołujemy się do czucia jako kryterium wszelkiego dobra*”¹⁵⁰. Stan ten okazuje się jedynym celem człowieka: „*przyjemność jest naszym celem najwyższym*”¹⁵¹, a „*kto bowiem posiadał szczęście, ma wszystko, co w ogóle mieć można, kogo zaś szczęście ominęło, ten robi wszystko, by je zdobyć*”¹⁵². I w takim też wypadku nie pozostaje nam już nic innego, jak tylko bezustannie „*(...) zabiegać o to, co nam może przysporzyć szczęścia*”¹⁵³. Tym samym, tak jak dla Arystypa, również dla Epikura szczęście staje się czymś niezwykle ważnym. Takie też jest szlachetne, a jakież proste!, przesłanie Epikura. I taki też jest właśnie jego zacny cel, który przed sobą postawił – uczynić człowieka szczęśliwym w tym nieszczęśliwym i wrogo do niego nastawionym świecie, co w gruncie rzeczy nie wydaje się być znowu chyba aż takie trudne.

Cała ta powyższa, i jakże bardzo szczęśliwa myśl, streszcza się w tzw. czwórmianie leczniczym¹⁵⁴ – niebywałym lekarstwie na życiowe troski. Po pierwsze Epikur wyzwolił nas z obawy przed złośliwą ingerencją bogów. Tego rodzaju przesady uzależnione są bowiem od mniemań tłumu, a te oparte są na „*fałszywych domysłach*”¹⁵⁵, więc nie ma potrzeby, by zawracać sobie nimi głowy. Po drugie ukazał, że lęk przed śmiercią jest bezzasadny, gdyż śmierć „*wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma*”¹⁵⁶, nie ma więc i potrzeby się tym martwić (generalnie wraz ze śmiercią znika podmiot poznający, wobec tego śmierć niejako go wtedy nie dotyczy, bo nie ma już tego, kogo dotyczyć by mogła). Po trzecie dał nam do zrozumienia, że niezachwiana i absolutna przyjemność na wzór boskiej jest osiągalna dla człowieka, ponieważ „*rozum, który sobie zdaje sprawę z tego, jaki jest cel i jakie są granice ciała, i który nas*

¹⁴⁹ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 650-651.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 647.

¹⁵¹ Ibidem, s. 648.

¹⁵² Ibidem, s. 644.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 274.

¹⁵⁵ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 644.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 645.

uwolnił od strachu przed nieskończonością, zapewnił nam życie doskonałe (...)”¹⁵⁷ – wystarczy tylko przestać chcieć rzeczy niepotrzebnych, a życie stanie się dla nas od razu znacznie pogodniejsze. A po czwarte, przekonał nas, że „ból cielesny nie trwa bez przerwy; ból ostry trwa krótko, a taki, który zaledwie przewyższa rozkosz cielesną, nie utrzymuje się przez wiele dni. Co się zaś tyczy chorób przewlekłych, to dostarczają one ciału więcej przyjemności niż przykrości”¹⁵⁸. I tak w skrócie rysuje się cała filozofia Epikura. Tylko czy zatem, by wieść życie szczęśliwe, pozostaje nam już tylko się do nich zastosować? Cóż, prawdopodobnie nie.

Podrozdział IV – samobójstwo

Odpowiedź taka powinna nasunąć się sama, kiedy tylko przeanalizuje się ostatni punkt czwórmianu. Bo co prawda być może nie wydaje się on niczym niezrozumiałym, to jednak w nim tkwi początek pewnej aporii. Otóż słabe cierpienia takie jak ból kostki, uderzenie się łokciem w szafę czy ból brzucha nie dają nam się zbytnio we znaki: pobolą trochę, ale już za chwilę przejdą – nie utrudniają one życia. Zgoda. Do przewlekłego cierpienia rzeczywiście można się przyzwyczaić – zaświadczą o tym np. osoby z szumami usznymi, które nauczyły się żyć ze swoją uciążliwą dolegliwością. Potrzeba na to jednak czasu – spokój nie przyjdzie od razu, ale koniec końców możemy się go spodziewać (oby). Zgoda. Co się natomiast tyczy krótkości wielkich cierpień, to na tym to polega, że jeśli z nich szybko nie wyjdziemy, to nasze życie zakończy się najprawdopodobniej zgonem – ciężka choroba zazwyczaj przyspiesza naszą śmierć, niż ją spowalnia, przez co nie trzeba się jej obawiać, gdyż nie będzie się ciągnęła w nieskończoność.

Przychodzi nam jednak zapytać: a gdyby tak jednak nie było? Tzn. gdyby jakieś cierpienie nie chciało przepuścić naszego ducha przez bramę życia, gdyż nie byłoby na tyle silne aby nas zabić, ale i nie tak średnie, by stać się jedynie niewielkim bólem przewlekłym. Czy moglibyśmy wtedy żyć ze świadomością czekającego nas długoterminowego konania, wiedząc zarazem, że żaden lekarz nie może nam już pomóc? *Nota bene* współczesna medycyna paliatywna, jak i rozwój technik ratujących oraz podtrzymujących życie, niebezpiecznie zatarały granicę między życiem a śmiercią poprzez techniczną możliwość podtrzymywania biologicznych funkcji organizmu pacjenta, wbrew temu, iż niektórzy pacjenci podłączeni do maszyneryj medycznej rzeczywiście cierpią niewysłowione męki. I to tak wielkie, że w pewnym momencie podawanie im coraz większych dawek leków przestaje być już możliwe. W takich

¹⁵⁷ Ibidem, s. 654.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 652.

wypadkach jedynym sposobem uśmierzenia bólu staje się już tylko zastosowanie sedacji paliatywnej¹⁵⁹ bądź letalnej analgezji¹⁶⁰ – te jednak niektórzy zrównują z morderstwem, przez co ich stosowanie nie jest kwestią nie wzbudzającą żadnych wątpliwości moralnych¹⁶¹.

O tyle jednak, jeśli wykluczyć takie rozwiązania, pozostaje nam już tylko nadzieja, że razem z chorobą, dopadnie nas także stan przetrwale wegetatywny, tzn. śpiączka (kiedy wyłączeniu ulega jedynie świadomość, a pozostałe funkcje ciała zostają zachowane¹⁶²). Bowiem w wypadku wielkich cierpień (tu: cierpień o takim rozmiarze, które nawet bez śpiączki i tak uniemożliwiłoby nam zwyczajne funkcjonowanie), jeśli mowa o samym sprawnym przeżywaniu codzienności, odpowiedź na pytanie „bez czy z świadomością?”, nie czyniłaby nam rzeczywistej różnicy, bowiem w obu wypadkach nie byłibyśmy w stanie normalnie funkcjonować (w pierwszym zabrakłoby nam świadomości, w drugim uciążliwy ból uniemożliwiłoby nam podejmowania się jakichkolwiek zadań). W związku z tym jednak, że w grę wchodzi jeszcze jeden fakt, ten mianowicie iż doznawanie cierpień nie jest niczym miłym, lepiej dla nas (o ile nie znajdujemy w tym cierpieniu sensu i samorealizacji), kiedy ta świadomość jest wyłączona. Tak też osobą najdłużej przebywającą w stanie wegetatywnym, czy ktoś może powiedziałby „najdłużej umierającą”, była Elaine Esposito, która straciła świadomość w wieku sześciu lat i zmarła dopiero po trzydziestu siedmiu latach śpiączki. Przez cały ten czas zajmowała się nią jej matka, która zrezygnowała z pracy, by kąpać ją i karmić przez rurkę w gardle, a także wykonywać inne codzienne czynności, których Elaine sama podejmować

¹⁵⁹ „Sedacja paliatywna jest procedurą medyczną polegającą na intencjonalnym podaniu choremu leków sedatywnych zmniejszających stopień świadomości (zazwyczaj aż do wywołania snu) w celu opanowania przykrych dolegliwości opornych na jakiekolwiek inne leczenie”. M. Tomczyk: „Służba Zdrowia” 2011, nr 77-84 (4078-4085), s. 50.

¹⁶⁰ „Stosowana w medycynie paliatywnej terminalna analgezja to podawanie choremu silnych środków przeciwbólowych z grupy opioidów (zwykle morfiny). Efektywne uśmierzenie bólu wymaga często od lekarza stopniowego zwiększania dawek analgetyków – z jednej strony wraz z postępem choroby nasila się ból, z drugiej strony organizm pacjenta przyzwyczaja się do leku (tj. wzrasta jego tolerancja na działanie przeciwbólowe leku). W pewnym momencie dochodzi do „przekroczenia masy krytycznej” i śmierci pacjenta. Nie chodzi tu o umyślne przedawkowanie analgetyku, tj. celowe zaaplikowanie dawki, o której wiadomo, że spowoduje śmierć (takie postępowanie nazwiemy eutanazją); w ogóle nie ma tu mowy o przedawkowaniu jako takim. Środki przeciwbólowe są dozowane przez lekarza zgodnie z regułami sztuki medycznej, a śmierć pacjenta jest efektem tego, organizm – osłabiony chorobą, bólem, a niekiedy i samą terapią – w pewnym momencie przestaje te środki tolerować”. J. Malczewski: *Kodeks Etyki Lekarskiej a prawny status wybranych procedur medycyny terminalnej*. Referat przedstawiony na konferencji *Filozoficzne i prawne aspekty kodeksów etyki lekarskiej*, Kraków 25-27 maja 2007 [online]. [dostęp 09.04.2015]. World Wide Web: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=cnf4&m=44&jh=1&ih=73>.

¹⁶¹ Por. W. Chańska: *Rezygnacja z leczenia podtrzymującego życie*; W. Chańska, Z. Żylicz: *Etyczne aspekty opieki paliatywnej*; A. Alichowicz: *Eutanazja i lekarska pomoc w samobójstwie*. [w:] *Bioetyka*. Red. J. Różyńska i W. Chańska. Warszawa 2013, s. 251-294.

¹⁶² R. Roczeń: *Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka. Esej medyczno-filozoficzny* [online]. [dostęp: 09.04.2015]. World Wide Web: <http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=32&i=3%20&m=22&z=0&n=2&k=4>

nie mogła¹⁶³. O tyle jednak właśnie dobrze, że Elaine nie była świadoma swego położenia. Nie każdemu jednak dana jest ta niezwykła łaska nieświadomego cierpienia – nie zawsze tak się dzieje. A z racji, że takie sytuacje też miewają miejsca, trzeba w takim razie zapytać: co wtedy?

Cóż, wtedy zawsze pozostaje kwestia samobójstwa/wspomagane samobójstwa z udziałem lekarza/eutanazji. Jakkolwiek te tak samo jak sedacja paliatywna i letalna analgeza niosą z sobą wątpliwości natury moralnej. Pomijając jednak współczesną debatę nad tymi zagadnieniami, trzeba zapytać o to, czy jest to właściwe wyjście dla epikurejczyka? Tzn. czy w gruncie rzeczy myśl ta dopuszcza takie rozwiązanie, czy jest może ono z nią sprzeczne? A jeśli jest sprzeczne, to czy epikureizmowi udało się jakoś obejść ten problem? Bo jest to kwestia o tyle bardzo istotna i kontrowersyjna, iż przystępując do rozważań nad filozofią hedonizmu umiarkowanego/ascetycznego należy stanowczo zwrócić na nią uwagę, ponieważ może ona rzucić cienie na filozofię Epikura i niejako zakłócić całą rajską wizję jego szczęśliwości. Istnieje bowiem szansa, że Epikurejska postawa może się okazać, co niewykluczone, nieodpowiednia nawet dla samego wąskiego grona wybranych. Rzecz ta wygląda następująco:

Po pierwsze „*tlum raz stroni od śmierci jako od największego zła, to znowu pragnie jej jako kresu nędzy życia. Atoli mędrzec, przeciwnie, ani się życia nie wyrzeka, ani się śmierci nie boi, albowiem życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia nie uważa wcale za zło*”¹⁶⁴. Póki co, wszystko zachowuje koherentność – lud jest zmienny w swych odczuciach, lecz mędrzec, niedoznający cierpienia, nie może bać się śmierci, gdyż słucha rozumu, który odkrył naturę ludzką. Z tego właśnie względu mędrzec nie jest łąpczywie przywiązany do życia – jeśli się ma skończyć, to niech się kończy, śmierć go nie dotyczy: „*(...) gdy okoliczności zmuszą go do rozstania się z życiem, nie uważa, że zostaje pozbawiony części najlepszego życia*”¹⁶⁵. Bynajmniej jednak również o tę śmierć nie zabiega, ponieważ okazuje się, że samobójca w systemie Epikura zasługuje na litość – samobójstwo świadczy bowiem o słabości i uleganiu złudzeniom, którym człowiek się poddaje: „*μικρὸς παντάπασιν ὃ πολλὰι αἰτίαι εὐλογοὶ εἰς ἐξαγωγὴν βίου*”¹⁶⁶. Mędrzec natomiast nie ma takich powodów, bo przestały być

¹⁶³ Por. Carelli R.: *Elaine Esposito dies after 37 years in coma*. „Lewiston Evening Journal” 1978, s. 10 [online]. [18.01.2015]. World Wide Web: <http://news.google.com/newspapers?id=guApAAAAIIBAJ&sjid=t2UFAAAAIIBAJ&pg=1280,3590088&dq=elaine-esposito&hl=en>

¹⁶⁴ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 645.

¹⁶⁵ Ibidem, s. 654.

¹⁶⁶ „*Anyone with many good reasons to leave this life is an altogether worthless person*”. Epikur: *The Vatican Sayings*, XXXVIII [online]. [dostęp: 26.08.2014]. World Wide Web: <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>. „Ktokolwiek posiada wiele powodów by opuścić życie, jest osobą całkowicie godną litości” – tłum. własne.

one dla niego ważne. Tak też to nad pospółstwem z racji niebycia mędrce należy się litować – mędrzec jej nie potrzebuje, bowiem nie odczuwa strachu, a to właśnie też „(...) o ile (...) strach przed śmiercią zakłóca cały spokój życia, (...) jest czymś godnym politowania”¹⁶⁷. I to również zgadzałoby się z myślą epikurejską. Tym samym „epikurejski pogląd na samobójstwo jest nadzwyczaj konsekwentny. Zasadniczo epikurejczycy nie zalecali samobójstwa, jak to czynili stoicy; uważali je bowiem za wyraz słabości (...)”¹⁶⁸.

W tym miejscu pojawia się pewna subtelna różnica: nie „zawsze” a „zasadniczo” nie zalecali? W takim razie zgłaszam jedno zastrzeżenie: co prawda z jednej strony epikurejczycy „uważali je bowiem za wyraz słabości; z drugiej jednak strony w pewnych wypadkach uważali samobójstwo za dopuszczalne i usprawiedliwione, a zwłaszcza gdy warunki życiowe były nie do zniesienia”¹⁶⁹. I podobnie za Ciceronem relacjonującym poglądy Epikura: mędrzec „nie waha się odejść z życia, kiedy poczyta to za lepsze”¹⁷⁰. Tak oto rodzi się istna konfuzja, bowiem stoi to w jawnej sprzeczności z niemal wszystkimi stwierdzeniami myśli epikurejskiej. Z jednej strony samobójstwo jest potępione, a właściwiej w ogóle niepotrzebne, bo mędrzec jest przecież niewrażliwy na wszelkie cierpienie: „mędrzec nawet wśród tortur [tzn. doznając cierpienia – K. W.] będzie się czuł szczęśliwy”¹⁷¹, a także „szlachetny człowiek cieszy się doskonałym spokojem ducha (...)”¹⁷² ponieważ „(...) rozum, który sobie zdaje sprawę z tego, jaki jest cel i jakie są granice ciała, i który nas uwolnił od strachu przed nieskończonością, zapewnił nam życie doskonałe, (...)”¹⁷³. A życie doskonałe ma to do siebie, że „nieskończony czas zawiera tę samą sumę przyjemności, co czas skończony, jeśli tylko granice ich ustala rozum”¹⁷⁴. Tak też „gdziekolwiek przeto jest rozkosz, w ciągu jej trwania nie ma tam bólu czy smutku ani tych cierpień razem”¹⁷⁵. To może bywają takie okresy w życiu mędrca, w których nie korzysta on z rozumu? Mogłoby to bowiem tłumaczyć w pewien sposób *passus* o możliwości samobójstwa. Otóż nie, bowiem mędrzec „(...) w sprawach największej wagi kieruje się i będzie się kierował przez całe życie rozumem”¹⁷⁶, ponieważ „kto raz stał się mędrce nie może już nigdy zmienić usposobienia ani z rozmysłem przekształcić charakteru”¹⁷⁷.

¹⁶⁷ M. T. Ciceron: *O najwyższym dobru...*, I, 15, 49.

¹⁶⁸ K. Leśniak: *Komentarze do księgi III*. [w:] Lukrecjusz: *O naturze wszechrzeczy*. Przeł. E. Szymański. Kraków 1957, s. 355.

¹⁶⁹ K. Leśniak: *Komentarze do...*, s. 355-356.

¹⁷⁰ M. T. Ciceron: *O najwyższym dobru...*, I, 19, 62.

¹⁷¹ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 641.

¹⁷² Ibidem, s. 654.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 652.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 654.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 641.

Ponadto mędrzec „(...) nawet jeżeli straci wzrok [tj. gdy dozna ciężkich „warunków życiowych” – K. W.], nie odbierze sobie sam życia (...)”¹⁷⁸. Przede wszystkim jednak „(...) the acquisition of such a pleasure [mowa o przyjemności katastroficznej – K. W.] is almost the same as living a complete life”¹⁷⁹.

Po cóż mu więc, pytam się, samobójstwo? Opowiadam: wydawałoby się, że po nic. Bo nawet gdyby mędrzec zacząłby już myśleć o samobójstwie, do rezygnacji z takiego kroku powinno mu wystarczyć przypomnienie sobie czwartej, owej wątpliwej zasady czwórmianu, mówiącej o tym, że „ból cielesny nie trwa bez przerwy; ból ostry trwa krótko, a taki, który zaledwie przewyższa rozkosz cielesną, nie utrzymuje się przez wiele dni. Co się zaś tyczy chorób przewlekłych, to dostarczają one ciału więcej przyjemności niż przykrości”¹⁸⁰, co też sprowadza się do stwierdzenia, iż „każdy ból jest łatwy do zniesienia (...)”¹⁸¹.

Z niewiadomych jednak powodów, wbrew powyższej argumentacji, epikurejczycy dopuszczali możliwość tego rodzaju drogi ewakuacyjnej ze świata. Tylko ponownie zapytam: po co, jeśli mędrzec zawsze jest szczęśliwy, a od „warunków zewnętrznych” niemalże się wyzwolił, gdyż wystarcza mu chleb i woda? Dlaczego miałby sam się zabijać? W końcu brak starucha przed śmiercią, owe „nieuważanie nieistnienia za zło”, nie zostało wprowadzone po to, by w ciężkiej sytuacji mieć możliwość łatwej ucieczki ze świata, jak to w zwyczaju mieli stoicy (a i u nich była to niekonsekwencja), lecz w tym celu aby móc odczuwać pełnię szczęścia, tj. by myśl o śmierci nie zakłócała mędrcewi jego przyjemności, aby nie musiał się jej bać. Bowiem „kiedy ze swoim sądem wdaje się rozum, [rozum ten – K. W.] zdaje sobie sprawę, że granicą przyjemności (...) jest aponia, czyli brak bólu; przyjmuje do wiadomości, że przyjemność nie wzrasta ponad tę granicę, i utrwała przyjemności, usuwając z dusz wszystko, co może w nich wzbudzić niepokój, jak lęk przed śmiercią, strach przed bogami lub pragnienie wieczności”¹⁸². Epikurowi chodziło zatem jedynie o wyzbycie się złudzeń w celu osiągnięcia przyjemności katastroficznej, a nie o zalecanie samobójstwa, które wbrew intencji twórcy weszło do systemu epikurejskiego boczną furtką, ukryte pod nazwą „wyzwolenie się z potrzeb niekoniecznych” (tu: wyzwolenie się z potrzeby życia). Owszem, konsekwencją stanowiska epikurejskiego było nieprzejmowanie się swoją śmiercią, ale w formie zwyczajnej tautologii i obojętności względem niej: „umrę, to umrę”, a nie traktowania jej w sposób czyn-

¹⁷⁸ Ibidem, s. 642.

¹⁷⁹ T. Lockwood: *Facing Death, Epicurus and his Critics. Review* [online]. [dostęp: 10.04.2015]. World Wide Web: <http://bmcr.brynmawr.edu/2005/2005-07-68.html#t3>. „(...) osiągnięcie tego rodzaju przyjemności jest niemalże tym samym, co osiągnięcie pełni życia” – tłum. własne.

¹⁸⁰ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 652.

¹⁸¹ Epikur: *Gnomologium Vaticanum*, IV. Cyt. za: G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 263.

¹⁸² D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 654.

ny, jako ratunku przed bólem, który w końcu przecież, powtarzam, dla mędrca nie stanowi żadnego cierpienia!

Cóż, istnieje dla tej sytuacji pewne wytłumaczenie: można pokusić się o interpretację, w której powodem samobójstwa epikurejczyka nie było i nigdy nie będzie cierpienie własne, ale „inne przypadki”. Te dotyczyłyby sytuacji, w której trzeba oddać życie za przyjaciela, co też jasno wykląda Diogenes: mędrzec „w obronie przyjaciela, gdy zajdzie potrzeba, odda życie”¹⁸³. Byłoby to dobre wytłumaczenie. Lecz tylko do chwili, w której ktoś nie odwołałby się do relacji Cyncerona: otóż wedle jego słów epikurejski mędrzec „(...) pamięta, że największe dolegliwości znajdują kres wraz ze zgonem, że małe miewają liczne przerwy, które pozwalają odpocząć, że nad średnimi panujemy przez to, iż jeśli możliwe są do zniesienia, to je znosimy, jeśli zaś niemożliwe, to z życia – skoro się nam nie podoba – wychodzimy równie spokojnie jak z teatru”¹⁸⁴. W związku z tym fragmentem rodzi się teraz pytanie: na ile to „wyjście z teatru” jest tutaj tylko poetyckim określeniem na śmierć z powodu choroby, która prędzej nam te „niepodobające się” cierpienia zadawała, a na ile enigmatyczną i eufemistyczną nazwą samobójstwa? Mianowicie: czy wedle powyższych słów odejście to powinno dokonać się samo, czy można by mu jednak w systemie Epikura legalnie dopomóc? Cóż, być może w odpowiedzi na to pytanie pomoże nam coś niecoś sposób śmierci samego Epikura. W końcu kto jak nie twórca epikureizmu miałby dać nam przykład najwłaściwszego zachowania się prawdziwego epikurejczyka?

Zatem jak też podają źródła, Epikur „zmarł wskutek kamieni nerkowych po czternastu dniach choroby (...) wszedł do spizowej wanny z wodą i kazał sobie podać do wypicia mocnego wina. Następnie, zaleciwszy przyjaciołom, by zachowali w pamięci jego nauki, zakończył życie”¹⁸⁵. Myśliciel ten był właśnie przypadkiem „największej możliwej dolegliwości, która znajduje kres wraz ze zgonem”, ponieważ ból kolki nerkowej należy do jednych z silniejszych bólów¹⁸⁶, jednak nie postanowił sam „wyjść z życia jak z teatru”, lecz zdecydował wytrwale męczyć się przez czternaście dni. Postąpił jak prawdziwy mędrzec... ale czy do końca? Wino i ciepła kąpiel? Czym innym miałyby być jak nie starożytną formą anestezji¹⁸⁷? „Napisano też o Epikurze, że (...) gdy jego chorobę uznano za beznadziejną, utopił swój żołądek i zmysły pochłaniając wielki haust mocnego wina; skąd ukuto epigram, Hinc Stygias ebrius hausit

¹⁸³ Ibidem, 643.

¹⁸⁴ M. T. Cynceron: O najwyższym dobru..., I 15, 49.

¹⁸⁵ D. Laertios: Żywoty i poglądy..., s. 591-592.

¹⁸⁶ Opis dolegliwości związanych z atakiem kolki nerkowej. Por. K. Ossoliński: *Leczenie kolki nerkowej oraz leczenie ułatwiające wydalanie złoju* [online]. [dostęp 18.04.2015]. World Wide Web: <http://www.przegladyurologiczny.pl/arttykul.php?2341>

¹⁸⁷ J. Malczewski: *Francis Bacon: eutanazja czy opieka paliatywna?*, s. 79 [online]. [dostęp 18.04.2015]. World Wide Web: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/download/47/26>

aquas. Winem złagodził gorycz wód Styksu”¹⁸⁸. Ale czy przypadkiem Epikur nie powinien odrzucić wina jako zbędnego... chyba że miało ono za zadanie jedynie koić cierpienie, stając się tym samym nie artykułem kategorii drugiej (zaspokajającym naturalne i niekonieczne potrzeby), ani kategorii trzeciej (usiłującym ulżyć bezdennym nienaturalnym i niekoniecznym potrzebom), lecz miało być analgetykiem, co wpisywałoby je do kategorii rzeczy naturalnych i koniecznych, które tylko i wyłącznie likwidują ból (zażywanie środków przeciwbólowych przy występowaniu silnego cierpienia byłoby podobne do jedzenia, kiedy jest się głodnym, w ten sposób, iż w obu przypadkach, by podtrzymać życie, potrzebne jest odpowiednie działanie – tam jedzenie, tu środek przeciwbólowy). Jednakże nic z tego – w tym wypadku można bowiem zainsynuować, przypominając sobie stwierdzenie, iż największy mędrzec jest niewrażliwy na wszelkie przykrości, że Epikur znowu aż taki mądry nie był, gdyż musiał się wspomagać środkami przeciwbólowymi: o ile niejedzenie zabija, o tyle sam ból przecież tego nie robi, czyni to choroba z nim związana – w takim razie by podtrzymać „proces życiowy”¹⁸⁹ należałoby jedynie walczyć z chorobą a nie z bólem. Ten w końcu minie albo wraz z chorobą, albo w razie jej niewyleczenia wraz ze śmiercią – nie jest więc niczym złym. Jednakże jak sam Epikur napisał w swoim liście: „choroba przewodu moczowego i dyzenteria sprawiały mi tak wielkie cierpienie, że już nic nie mogło go spotęgować”¹⁹⁰. Cóż to więc za mędrzec, który niemięźnie doznaje cierpienia?

Niemniej jednak w pewnej mierze szansa na rehabilitację dobrego imienia Epikura pojawia się wraz z zauważeniem następującego oświadczenia: „jednakże starałem się równoważyć je [tj. te cierpienia – K. W.] radością, jakiej doznawałem, przypominając sobie nasze dawne dyskusje i rozmowy”¹⁹¹. Otóż Epikur, pomimo tych wszystkich cierpień, próbował zachowywać pogodę ducha, tak charakterystyczną dla epikurejskiego stylu życia: „w samym dniu swojej śmierci, mimo ostrego bólu wywoływanego przez kamień nerkowy, uważał się za szczęśliwego, a zwracając się ku przeszłości mówił, że życie jest piękne, i potwierdzał swe zwycięstwo nad śmiercią”¹⁹². Trzeba to szczególnie podkreślić: Epikur jedynie złagodził ból środkami materialnymi (medykamentami) i środkami duchowymi (poprzez przypominanie sobie lepszych czasów) – nie popełnił samobójstwa. O tyle też zachował godność mędrca. Tylko czy pozwala to uratować epikurejskie zalecenia? Z jednej strony prawdziwość tych

¹⁸⁸ F. Bacon: *De Dignitate et Augmentis Scientiarum Libri IX*. [w:] F. Bacon: *The Works of Francis Bacon*. T. 1. Red. J. Spedding, R. L. Ellis i D. D. Heath. London 1858, s. 594-595. Cyt. za: J. Malczewski: *Francis Bacon: eutanazja...*, s. 76 [online]. [dostęp 09.04.2015]. World Wide Web: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=cnf4&m=44&jh=1&ih=73>

¹⁸⁹ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 425. D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 646-648.

¹⁹⁰ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 594-595.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 309.

wytocznych potwierdzałyby być może Metrodoros, uczeń Epikura, który głosił, że „(...) *when it is time for us to go, spitting contempt on life and on those who here vainly cling to it, we will leave life crying aloud in a glorious triumph-song that we have lived well*”¹⁹³. To jednak są tylko przedśmiertne „slogany” – bowiem kiedy przychodzi co do czego, wszelkie kruche frazesy muszą spotkać się z twardą podłogą rzeczywistości. I tak już np. epikurejczyk Lukrecjusz, przynajmniej według relacji św. Hieronima, popełnił samobójstwo¹⁹⁴, co stałoby w opozycji do śmierci samego Epikura. Tylko czy w takim razie należałoby odmówić Lukrecjuszowi miana epikurejczyka? Temu Lukrecjuszowi, który z wielkim zapałem głosił ideały ogrodu w swojej „O naturze wszechrzeczy”? Czyżby właśnie on pod koniec życia miałby się nagle odwrócić od epikurejskich nauk? Czy to może błąd leżał w samych tych naukach?

Cóż, istotnym czynnikiem rzucającym światło na tę kwestię, może być forma osobowa użyta w przytoczonym już cytacie: „*epikurejski pogląd na samobójstwo jest nadzwyczaj konsekwentny. Zasadniczo epikurejczycy nie zalecali samobójstwa, jak to czynili stoicy; uważali je bowiem za wyraz słabości (...)*”¹⁹⁵. Mowa jest nie o Epikurze, lecz o epikurejczykach, przez co można by zainsynuować, że „rozprężenie” w kwestii samobójstwa, mimo braku większych zmian w doktrynie epikurejskiej, nastąpiło dopiero za czasów jego następców (Lukrecjusz był już rzymianinem, żyjącym jakieś dwieście lat po Epikurze). Niemniej jednak w takim wypadku stwierdzenie „Epikur doskonale rozpoznał naturę ludzką, a zatem szczęście” marniałoby i bladłoby w powyżej odkrytej optyce. Bowiem (falsyfikując): jeśli samobójstwa nie dokonywałoby się w każdym wypadku wielkiego cierpienia, to samobójstwo zawsze pozostaje samobójstwem i jeżeli choć jeden epikurejski mędrzec by się na nie zdecydował, zniszczyłoby to beztruską wizję szczęścia katastrofistycznego¹⁹⁶. Pozostaje zatem za-

¹⁹³ „(...) kiedy przyjdzie czas by odejść, spluniemy pogardliwie na życie i na tych, którzy na próżno do tego życia przyłgnęli i odejdziemy śpiewając głośno chwalebną pieśń triumfu głoszącą, iż dobrze nam się żyło” – tłum. własne. Epikur: *The Vatican Sayings*, XLVII [online]. [dostęp 28.11.2014]. World Wide Web: <http://www.epicurus.info/etexts/VS.html>

¹⁹⁴ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 290. Co prawda relację św. Hieronima zwykło się podważać (był on wrogiem epikureizmu i stąd mogła wynikać chęć zdyskredytowania epikurejczyka), to jednak tłumacz dzieła Lukrecjusza Adam Krokiewicz uznał tezę o samobójstwie za prawdopodobną. A to z racji melancholijnego nastroju całego poematu, zwłaszcza księgi trzeciej. Lukrecjusz: *O rzeczywistości*. Przeł. A. Krokiewicz. Wrocław 1958, s. XXXII. Jakby w końcu nie było, naturalne usposobienie człowieka nie pozostaje bez wpływu na jego życie – melancholijność nastroju mogła wynikać nie z nastroju chwili, ale z osobowości Lukrecjusza, która czyniłaby go przez to bardziej skłonny do samobójstwa. Ale nawet gdyby jednak uznać słowa św. Hieronima o epikurejskim samobójstwie za nagonkę, to dalej pozostają epikurejskie wątpliwości w postaci wina, kąpieli i literalnego przyznania się do odczuwania wielkiego bólu, mimo iż ten nie powinien właściwie sprawiać żadnych problemów i nie wymagać analgetyków, gdyż „*każdy ból jest łatwy do zniesienia (...)*”. Epikur: *Gnomologium Vaticanum*, IV. Cyt. za: G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 263.

¹⁹⁵ K. Leśniak: *Komentarze...*, s. 355.

¹⁹⁶ *Nota bene* ciężko byłoby wyraźnie wskazać kto był, a kto nie był „epikurejskim mędrcelem”. Z definicji bowiem, każdemu „epikurejskiemu mędrcelem”, który popełniłby samobójstwo, należałoby odmówić takiego miana – okazywałoby się bowiem, że „mędrzec” taki był mędrcelem tylko powierzchownie (byłby mędrcelem tylko z nazwy, nie z przekonania). O tyle jednak, a do tej uwagi jeszcze wróć, „mędrcelem” okazywałby się każdy, kto

pytać: czy istnieje desygnat takiego mędrca? Tak, jest nim Lukrecjusz. Tylko czy w takim razie epikurejska wizja szczęścia upadła?

Otóż nie, ponieważ kwestię tę można by jeszcze rozwiązać w zgoła inny sposób i zgodnie w myśl tworzenia typów szczęścia za pomocą uogólnień, przyjąć samobójstwo jako zalecane u stoików. Przecież sam Epikur dał przykład bycia mędrce i nie rozstał się z życiem aktywnie (tzn. poprzez samobójstwo), a nawet wprost przeciwnie, pomimo negatywnych stanów jakich doświadczał, wyczekał momentu naturalnej śmierci, ignorując ból i płynące z niego cierpienie (aczkolwiek potrzebował „małej” pomocy w postaci wina i ciepłej kąpieli). Dalej jednak nie byłoby to znów takie oczywiste, ponieważ u stoików podobnie jak w przypadku Epikura kiedy mowa o samobójstwie, również występuje pewna aporetyczność. Samobójstwo nie jest bowiem zgodne z filozofią przyjmowaną przez stoików. Otóż stoicki „(...) *logos jest niezwyciężony i nie do pokonania*”, przez co „*mędrzec może być szczęśliwy nawet wśród płomieni*”¹⁹⁷, czego konsekwencją na pewno nie powinno być samobójstwo. Tym samym problem epikurejskiego i stoickiego mędrca jest niemalże identyczny. W poszukiwaniu źródeł tej nieścisłości można by spróbować zanalizować sytuację społeczną, z której wyrastało wspólne doświadczenie Epikura i Zenona. Odkryłoby się wtedy niemałą zbieżność ich myśli, co jest prawdopodobnie konsekwencją tego samego gruntu społeczno-politycznego. Z pewnością też jest to niesamowicie interesujący temat, jednak przekroczyłby on ramy poniższej pracy.

Cóż, by jednak ostatecznie wyjaśnić tę kwestię i dowiedzieć się jaki element epikureizmu zawiódł u Lukrecjusza, można by jeszcze spróbować dokładniej przeanalizować wspomnianą troszkę wcześniej wypowiedź Cyserona, tym samym dając odpowiedź na postawione tam pytanie: czy „*wyjscie z teatru*” jest tutaj tylko poetyckim określeniem na śmierć z powodu choroby, czy eufemistyczną nazwą dla samobójstwa? Otóż słowa o tym, iż największe cierpienie kończy się wraz ze zgonem („*największe dolegliwości znajdują kres wraz ze zgonem*”) oraz umieszczenie dopiero w dalszej części tekstu zwrotu „*skoro się nam nie podoba*”, jaśniej wskazujących na samobójstwo a odnoszących się do cierpień średnich, sugerowałyby, że największych cierpień dotyczy śmierć z powodu choroby a nie samobójstwa: samobójstwo w wypadku „*największych dolegliwości*” nie jest jednoznacznie sugerowane, gdyż stwierdzenie „*największe dolegliwości znajdują kres wraz ze zgonem*” nie musi ozna-

nim być nie powinien, ale miałby na tyle szczęścia w życiu (w rozumieniu pierwszym), iż „*warunki zewnętrzne*” nie zmusiłby go do samobójstwa – częstokroć bowiem możemy uznawać jakąś postać za wielką, mimo iż zawdzięcza to ona nie swojemu charakterowi, ale pozytywnym okolicznością zewnętrznym. Najprawdopodobniej jednak istniały w historii również takie osoby, które ze szczerą intencją podjęły decyzję o byciu „mędrce” (próbowały przyjąć postawę epikurejską), lecz im nie wyszło, gdyż posiadały inne usposobienie.

¹⁹⁷ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 437.

czać zabicia siebie, ale wskazywać na spostrzeżenie, że zanim człowiek zdecydowałby się na samobójstwo, bądź gdyby nawet zdecydowałby się na nie, ale nie miał fizycznej możliwości zabicia siebie samego (paraliż, przykucie do łóżka etc.), bądź jeśliby nie chciał się zabić (np. z pobudek ideologicznych jak Epikur), to jednak i tak choroba zrobiłaby to za niego. Natomiast wspomniany przed chwilą zwrot „*skoro się nam nie podoba*” znajdujący się jakimś dziwnym trafem przy średnich cierpieniach a nie przy wielkich, przemawiałby już raczej na korzyść samobójstwa, gdyż średnie cierpienia raczej nas nie zabijają.

Wydaje się to być jednak trochę niespójne: mędrzec sam może „*wyść z teatru*” w wypadku nie aż tak strasznych średnich krzywd (w końcu dolegliwości przewlekłe przynoszą więcej przyjemności niż przykrości), ale zabroniono by mu podjęcia tego kroku z chwilą, kiedy doświadczałby największych możliwych dolegliwości? Tym samym zamiast samemu opuścić naprawdę kiepskie przedstawienie przed antraktem (tzn. osobiście zakończyć życie pełne cierpienia), skazywałoby go to przecież na to, iż musiałby on czekać na „ochronę teatru” (chorobę), przez którą to dopiero miałby zostać „wyrzuconym” (tzn. dopadłaby go śmierć z powodu choroby). Ale zdrowy rozsądek podpowiadałby, że jeśli już w ogóle, to właśnie w wypadku wielkich cierpień, a nie średnich, należałoby rozstać się z życiem.

Można by zaproponować następujące rozwiązanie: co prawda ciężka choroba może nam się nie podobać (a w większości przypadków byłoby tak niemalże na pewno), ale niekoniecznie musi nas ona zmotywować do samobójstwa – przecież, jak już o tym wspomniałem, ostatecznie sama w krótkim czasie przynosi koniec życia i nie trzeba ratować się samodzielnie „ostatnią ucieczką”. Przy takim podejściu mędrzec mógłby odejść z przedstawienia z podniesionym czołem i z honorem, gdyż warto byłoby mu się trochę pomęczyć dla zachowania świadomości, że ból mu nie straszny i że jest dobrym epikurejczykiem... ale tylko dlatego, iż miałby on akurat tyle szczęście, że trafiłby na taką chorobę, która szybko wyciągnęłaby go z tego padołu łez.

Co by się jednak stało, gdyby tak przypadkiem mędrzec trafił na wspomniane już cierpienia mieszczące się na skali między bólem średnim a wielkim (tu: cierpień z wieloletnią perspektywą, ale gorszych od przewlekłych, bo znacznie intensywniejszych i ekstensywniejszych, niechających uśmiercić człowieka)? Nie miałby już wtedy wizji rychłej śmierci, która pomogłaby mu dokonać żywota w epikurejskiej chwale. A to dlatego, że cierpienia średnie gorsze są od tych najcięższych, ponieważ co trzeba wyraźnie zauważyć, średnie bóle skazują nas na świadomość wieloletnich cierpień a nie na krótki epizod, po którym umrzemy – śmierć bowiem wcale nie jest najgorszą rzeczą, jaka nas może na tym świecie spotkać. Tym samym wyobrażenie sobie szybkiej śmierci mogłoby być wyraźną motywacją,

żeby się jeszcze trochę pomęczyć, co byłoby też w zgodzie, a o czym trzeba w tym miejscu przypomnieć, z epikurejskim rachunkiem przyjemności. W przeciwnym jednak wypadku, gdyby nawiedziło nas widmo niezmierzonej długości w czasie cierpień, czyli z ludzkiej perspektywy wręcz nieskończonych konań, sława mędrca, na której by nam zależało, przestałaby być dostateczną podstawą dla naszego chwalebego wytrwania w cierpieniach.

Można bowiem dowolnie epatować szlachetnymi zwrotami o odczuwaniu braku cierpienia, ostatecznie jednak każdy człowiek ma swoją granicę. I nikt też nie zabroni nam do woli krzyczeć „*Paete, non dolet [Nie boli, Petusie]*” i ignorować ból, ale w pewnym momencie nie można, czy lepiej byłoby powiedzieć, nie umiemy już dłużej udawać, że nic nas nie boli i że nic nie czujemy. Nawet pierwszy filozof wśród ludzi, który mówił o całkowitym wygaszeniu afektów i uczuć, Zenon z Elei, musiał to przyznać: „(...) *when the skeptic Zeno pursued the study of skepticism by endeavoring existentially to keep himself unaffected by whatever happened, so that when once he had gone out of his way to avoid a mad dog, he shamefacedly admitted that even a skeptical philosopher is also sometimes a man (...)*”¹⁹⁸. Mówi o tym także White: „*stoicy nie przeczyli, że nawet ludzie o właściwej postawie wobec życia doznają przyjemności i bólu. Twierdzili jednak, że jednostki te, inaczej niż większość ludzi, doznają ich tak, jakby nie miały one znaczenia, ani dla nich samych, ani dla powszechnego dobra świata*”¹⁹⁹. Nie byłaby to więc kwestia samego nieodczuwania bólu, co jest niemożliwe, ale jawnego jego negowania – tzn. nie chodziłoby o niewrażliwość, ale o mentalne pokonanie bólu: mimo że ból rozrywa naszą świadomość na strzępy, my dzielnie stajemy naprzeciwko niego i krzyczymy „*Paete, non dolet [Nie boli, Petusie]*”.

I tak wyglądała również sama śmierć Epikura. Przypominam słowa jego listu: „*choroba przewodu moczowego i dyzenteria sprawiały mi tak wielkie cierpienie, że już nic nie mogło go spotęgować*”²⁰⁰. Świadczy to o tym, że także Epikur odczuwał ból – nie mógł go nie odczuwać, jeśli przy okazji nie był bogiem a człowiekiem, mimo że boskiej przyjemności doznawał: „*namiętności mogą go [epikurejskiego mędrca – K. W.] trapić mocniej niż innych ludzi, nie przyniesie to jednak jego mądrości żadnego uszczerbku*”²⁰¹. Niemniej o ile pierwsza część zdania pozostaje bezwzględnie prawdziwa, o tyle druga jest o tyleż fałszywa: ciężko można co prawda sobie uroić, ale nieważne jak bardzo kobieta by tego pragnęła, jeśli rzeczy-

¹⁹⁸ „(...) pewnego razu, kiedy sceptyk Zenon kontynuował swoje dociekania nad sceptycyzmem, usiłując, cokolwiek by się nie zdarzyło, pozostać egzystencjalnie niewzruszonym, spotkał na swojej drodze wściekłego psa, którego zdecydował się jednak ominąć. Wyznał wtedy wstydliwie, że nawet filozof-sceptyk bywa czasami człowiekiem (...)” – tłum. własne. S. Kierkegaard: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Przeł. na ang. D. F. Swenson; W. Lowrie. Princeton 1941, s. 315.

¹⁹⁹ N. White: *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinera*. Kraków 2008, s. 87.

²⁰⁰ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 594–595.

²⁰¹ Ibidem, s. 641.

wiecie nie poczęto dziecka, to żadnym magicznym sposobem go nie urodzi. Nieistotne są szczerze chęci i ogromna determinacja epikurejskiego mędrca by nie poddać się bólom, bowiem „każdy ma swą cenę”: „(...) nawet najzdrowszy, czasem zaś nawet najpogodniejszy człowiek może w pewnych okolicznościach zdecydować się na samobójstwo, mianowicie, kiedy rozmiary cierpienia lub nadciągającego nieuchronnie nieszczęścia przeważą strach przed śmiercią”²⁰².

Potwierdziłoby to niestety tylko spostrzeżenie Epikura, że nie każdy ustrój psychofizyczny jest w stanie wydać prawdziwego mędrca (nie nadaje się do tego np. ustrój chorobliwy). O tyle więc mędrzec może mieć tylko nadzieję, że nie spotka się w swoim życiu z takimi cierpieniami, które okażą się być dla niego ponad miarę. Zależność ta na tym polega, że tak naprawdę ludzie nie znają siebie *a priori*. O tym, kim rzeczywiście są, dowiadują się dopiero *a posteriori*, gdy ekstremalne warunki zmuszą ich do zachowań, o które zupełnie by siebie nigdy nie posądzili – niemniej właściwości te cały czas w nich tkwiły²⁰³.

Tak też w myśl powyższych słów nie powinny istnieć żadne problemy, aby przyjąć interpretację przemawiającą za samobójstwem: kiedy mędrcowi „nie podoba (...) się taki stan rzeczy” (tzn. gdy cierpienia okazałyby się zbyt wielkie, przez co jego wytrwały charakter po prostu by się załamał), ma drogę otwartą i może ten stan ominąć. O tyle też, o ile epikurejski mędrzec nie lęka się śmierci, może spokojnie i swobodnie odejść z tego świata. Bowiem: „mędrzec (...) gdy okoliczności zmuszą go do rozstania się z życiem, nie uważa, że zostaje pozbawiony części najlepszego życia”²⁰⁴. Stąd też właśnie owo wyjście awaryjne, dopuszczające „ostateczne rozwiązanie”²⁰⁵.

Ostatecznie jednak „(...) the Epicurean attitude towards suicide generate inconsistencies between Epicurean theories and actual Epicurean practice”²⁰⁶, ponieważ „the main difficulty James Warren finds in the Epicurean doctrine about death concerns the claim that at-

²⁰² A. Schopenhauer: *Aforyzmy o mądrości życia*. Przeł. J. Garewicz. Warszawa 1997, s. 40.

²⁰³ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1. Przeł. J. Garewicz. Warszawa 2012, s. 442-452, 462-468.

²⁰⁴ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 654.

²⁰⁵ Więcej nawet: można by powiedzieć, że mędrzec dokonując samobójstwa osiąga „przyjemność katastroficznie *par excellence*”, bowiem jeśli ta polega na braku odczuwaniu bólu, to mędrzec w stanie śmierci na pewno go nie odczuje. Problem w tym, że z chwilą śmierci nie ma już nikogo, kto w ogóle mógłby odczuwać, a zatem znika i sama przyjemność katastroficzna. Kwestia ta sprowadza się do tego, że aby odczuwać szczęście, potrzebny jest jakikolwiek podmiot. Gdy go zabraknie – znika także szczęście. Stąd najpewniej Epikur ratował się „pełnością” i „całością” przyjemności katastroficznej.

²⁰⁶ T. Lockwood: *Facing Death, Epicurus...* [online]. [dostęp: 10.04.2015]. World Wide Web: <http://bmcr.brynmawr.edu/2005/2005-07-68.html#t3>. „(...) postawa epikurejska odnośnie samobójstwa powoduje sprzeczności pomiędzy epikurejską teorią a epikurejską praktyką” – tłum. własne.

*απαξία is a necessary and sufficient condition of a complete life (...)*²⁰⁷. Okazuje się bowiem, że nie jest. A wszystko dlatego, że „*it is difficult to capture adequately just what it would be like to live with this attitude. Indeed, it is perhaps questionable whether such an attitude is coherent or whether anyone can hold such an attitude sincerely. Certainly, this kind of day-to-day existence which appears to find in every moment completeness and fulfillment is quite unlike the experience of most people*”²⁰⁸. Można tu przytoczyć spostrzeżenie Tatarkiewicza, że „*dla szczęścia potrzeba tylko, by w pewnych momentach odzywał się głęboki nurt życia*”²⁰⁹. I wynika to nie tyle z minimalizmu, że nie potrzebujemy więcej ekstensywnych doznań, lecz z tego, iż „*głębokiego nurtu życia*” (w rozumieniu przyjemności katastroficznej) nie sposób utrzymać dwadzieścia cztery godziny na dobę, siedem dni w tygodniu. Poprzeczka została tu postawiona zbyt wysoko. Nie przyznano się jednak do tego otwarcie, a jedynie zasugerowano, iż w pewnych wypadkach można przyjąć „*samobójstwo za dopuszczalne i usprawiedliwione, a zwłaszcza gdy warunki życiowe były nie do zniesienia*”²¹⁰.

Po części, tzn. nie wprost, ale jednak aporię tę dostrzega sam Epikur: jak zauważa Warren, z idealnych przepisów Epikura nie wynika fakt, by już młodzieniec nie mógł zostać mędrcem: „*what is appropriate for a human, no matter how old, is to live a life free from pain. Youth, maturity, and old-age are entirely alike in that regard*”²¹¹ (Warren powołuje się tutaj na młodego Pytoklesa). Bo co prawda Epikur uprawianie filozofii zalecał zarówno młodemu jak i staremu²¹²... to jednak jest to tylko teoria, która ponownie rozmija się z praktyką (najgorzej kiedy sytuacja taka ma właśnie miejsce w filozofiach życia, szukających szczęścia). Tak też odnośnie praktyki młodego a starego wypowiedział się sam Epikur: „*οὐ νέος μακαριστὸς ἀλλὰ γέρων βεβιωκὼς καλῶς· ὁ γὰρ νέος ἀκμῇ πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν*

²⁰⁷ Ibidem. „Główna trudność odnośnie śmierci, którą James Warren widzi w doktrynie epikurejskiej, dotyczy twierdzenia że ataraksja [stan spokoju ducha osiągany przez mędrca – K. W.] jest koniecznym i wystarczającym warunkiem doskonałego życia (...)” – tłum. własne. Na marginesie można odnotować, że podejście takie generuje następną, jeszcze większą aporię: „*at any point until ataraxia is reached it is reasonable to fear (...) death. But if it is reasonable to fear (...) death, this is sufficient to make it impossible for anyone not yet in ataraxia to attain ataraxia (...)*” [„w każdym punkcie, dopóki ataraksja nie zostanie osiągnięta, lęk przed śmiercią jest uzasadniony. Jeśli jednak uzasadniony jest strach przed śmiercią, jest to zarazem wystarczający warunek, by uczynić niemożliwym dla nikogo, kto nie wspiął się jeszcze na poziom ataraksji, osiągnięcie jej (...)” – tłum. własne]. J. Warren: *Facing Death, Epicurus and his Critics*. Oxford 2004, s. 157.

²⁰⁸ „Naprawdę trudno w sposób adekwatny jest wyobrazić sobie, jakby to było, gdyby przyszło nam żyć po epikurejsku. W rzeczy samej, być może wątpliwe jest czy postawa ta zachowuje koherentność, albo czy ktokolwiek umiałby szczerze wytrwać na takim stanowisku. Lecz z pewnością tego rodzaju egzystencja, która wydaje się znajdować w każdym momencie życia w dniu po dniu kompletność i spełnienie, jest prawdopodobnie zupełnie różna od doświadczenia większości ludzi” – tłum. własne. J. Warren: *Facing Death...*, s. 152-153.

²⁰⁹ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 34.

²¹⁰ K. Leśniak: *Komentarze...*, s. 355-356.

²¹¹ „Właściwym sposobem życia dla człowieka, bez względu na jego wiek, jest życie pozbawione bólu. Młody, dorosły, czy stary są pod tym względem całkowicie jednakowi” – tłum. własne. J. Warren: *Facing Death...*, s. 133.

²¹² D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 643-644.

πλάζεται· ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρᾳ καθώρμικεν, τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι”²¹³. Do niektórych rzeczy jednak żaden człowiek nigdy nie dorośnie – póki człowiek nie stał się jeszcze magicznie zwiastowanym przez niektórych cyborgiem²¹⁴ i jeśli jest jeszcze istotą biologiczno-psychiczną, ciężko by stał się zupełnie niewrażliwym na wszelkie nieszczęścia: człowiek z pewnością jest istotą fizyczną i jeśli przypadkiem nie ma wrodzonej analgezji (choroby genetycznej polegającej na całkowitym braku odczuwania bólu), marna szansa na to, by został epikurejskim mędrce. Chęć uszczęśliwienia człowieka w ten sposób jest chwalebna, jednak nie przeliczono tu odpowiednio sił na zamiary.

Podrozdział V – Epikur a intelektualizm etyczny

Jakkolwiek jednak powyższe słowa mogły zarysować Epikura jako jakiegoś fundamentalistę, którym przecież nie był. Wprawdzie Epikur miał w starożytności, a także później, licznych przeciwników, zarzucających mu różne niecne rzeczy, to jednak przede wszystkim jego koncepcja miała też wielu zwolenników (i to nie tylko tych mylących epikureizm z cyrenaizmem). Tak też prawdziwa słabość epikureizmu nie polega na fundamentalizmie, tj. jednej recepcie na szczęście dla wszystkich, lecz na pewnej wersji intelektualizmu etycznego, tzn. na przekonaniu, że jeśli wskaże się ludziom źródła ich obaw, to przybliży ich to do szczęścia.

Bo co prawda Epikur otwarcie przyznawał się do stwierdzenia: „*pluję na piękno moralne i na tego, kto je podziwia, jeśli ono nie przynosi przyjemności*”²¹⁵, to jednak tylko na pozór przeczył on cnocie. Ostatecznie bowiem głosił zasadę wedle, której „*nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, uczciwie i sprawiedliwie [ani nie można żyć mądrze, uczciwie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie]*”²¹⁶. Tym samym u Epikura „(...) w swych podstawach arete pozostaje nadal istotnie związana z poznaniem, tak jak to było w Grecji od czasów Sokratesa, ponieważ także według Epikura poznanie – i tylko poznanie – uczy nas prawidłowej oceny i rozumnego rachunku przyjemności”²¹⁷. O tej zależności pisał

²¹³ „It is not the young man who is most happy, but the old man who has lived beautifully; for despite being at his very peak the young man stumbles around as if he were of many minds, whereas the old man has settled into old age as if in a harbor, secure in his gratitude for the good things he was once unsure of”. Epikur: *The Vatican Sayings*, XVII. [dostęp: 16.01.2015]. World Wide Web: <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>. „To nie młody człowiek jest najszczęśliwszy, lecz starzec, który piękne życie pędził; bo pomimo, iż to młody znajduje się na szczycie, potyka się on ciągle, jakby miał wiele myśli, starzec natomiast zacumowany w swym podeszłym wieku jak statek w zatoce, bezpieczny jest w swej wdzięczności za dobre rzeczy, których był kiedyś niepewny” – tłum. własne.

²¹⁴ M. Klichowski: *Narodziny cyborgizacji: nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań 2014, s. 11-14.

²¹⁵ Atenajos: *Uczta mędrców...*, XII, 547a.

²¹⁶ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 652.

²¹⁷ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 267.

już Platon w „Protagorasie”: wykazał on tam dialektycznie, iż nawet po przyjęciu stanowiska hedonistycznego, cnota dalej pozostaje wiedzą, gdyż hedonista musi oprzeć się na rachunku przyjemności, aby przypadkiem nie doznać krzywdy – a taki rachunek z kolei jest wiedzą. „Tak więc również w etyce Epikura jest obecny i funkcjonuje motyw sokratejskiego intelektualizmu, ponieważ prymat przysługuje nie tyle przyjemności pojętej jako alogiczne odczucie, ile raczej rozumowi, który je racjonalizuje, a cnota i dobro moralne są mądrością, czyli praktyczną wiedzą o zdobywaniu przyjemności”²¹⁸. Koniec końców Epikur, wraz z Sokratesem, musi przyjąć konsekwencje swojego stanowiska i uznać, że wada jest brakiem wiedzy, czyli ignorancją: „Nikt nie wybiera zła, jeżeli wyraźnie widzi, że jest złem; ale idzie za nim, jeśli mylnie uzna je za dobro w porównaniu z większym złem”²¹⁹.

Niestety tak jednak nie jest, ponieważ wiedza wymaga (m.in.) także warunków jej realizacji, a nie tylko samego posiadania informacji (o czym już wspomniałem przy omawianiu kwestii samobójstwa). Tak też Epikur był błędnie przekonany, że wiedza, którą daje ludziom, pozwoli im pokonać obawy i stać się szczęśliwymi.

Tu jednak warto dodać, iż intelektualizm u Epikura, to tylko część jego koncepcji. Drugim jej ważnym elementem jest przekonanie o możliwości i konieczności kształtowania siebie tak, aby (korzystając z wiedzy) w rozumnym wyborze „znieczulić się” na cierpienie. Otóż intelektualizm aby (jako przekonanie o możliwości zniesienia cierpienia) zadziałał, musi zostać podbudowany dzielnością, tzn. wyuczaniem się dyspozycji moralnej, która mogłaby zagwarantować mędrcom niewzruszoność na cierpienie: „Niechaj młodzieniec nie zaniedbuje filozofii, a i starzec niech się nie czuje niezdolny do dalszego jej studiowania. Dla nikogo bowiem nie jest ani za wcześnie, ani za późno zacząć troszczyć się o zdrowie swej duszy. (...) A zatem bezustannie należy zabiegać o to, co nam może przysporzyć szczęścia; kto bowiem posiadał szczęście, ma wszystko, co w ogóle mieć można, kogo zaś szczęście ominęło, ten robi wszystko, by je zdobyć”²²⁰. Nie można bowiem zapominać o tym, że filozofie hellenistyczne powstały z potrzeby problematyczności życia: tzn. zrodziły się jako filozofie praktyczne i niezwykle osobliwością byłoby, gdyby miały nagle zapomnieć o praktyce, i oddać się tylko i wyłącznie teoretycznym kontemplacjom²²¹.

W ten też sposób Epikur odwrócił hierarchię arystotelesowską, w której na pierwszym miejscu znajdowała się mądrość teoretyczna i przyznał palmę pierwszeństwa roztropności, to znaczy mądrości praktycznej, bowiem „z tego wszystkiego mądrość [roztropność] jest po-

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Epikur: *Gnomologium Vaticanum*, XVI. Cyt. za: Ibidem, s. 268.

²²⁰ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 643.

²²¹ G. Reale: *Historia filozofii...*, t. 3, s. 21-34.

czątkiem wszelkiego dobra i dobrem najwyższym, a wskutek tego jest cenniejsza nawet od filozofii, jako źródło wszystkich innych cnót. Ona nas uczy, że nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie, i na odwrót, że nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie. Wszak cnoty tworzą wraz z przyjemnym życiem naturalną jedność i życie przyjemne jest od nich nieodłączne”²²².

²²² D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 648.

Zakończenie

Powyższe rozważania wyraźnie uzmysłowiły nam, że można mówić aż o dwóch rodzajach hedonizmu etycznego: bezpośrednim, czyli cyrenajskim, który domaga się przyjemności tutaj i to zaraz; oraz pośrednim czyli epikurejskim, utylitarnym, który woli poświęcić mniejszą przyjemność obecną dla większej przyjemności w chwili późniejszej, która *de facto* nie jest przyjemnością aktywną a bierną.

W pierwszym wypadku uczniowie Arystypa nie byli w stanie wytrwać na tak skrajnym stanowisku i rychło spuścili z tonu, nie trzymając się zbyt restrykcyjnie zasad cyrenajizmu. Spowodowało to powstanie odłamów, różnie nastawionych do myśli mistrza. I tak też spostrzeżenie to zbija z pantałyku twierdzenia Arystypa: ten co prawda twierdził, że wie czym jest szczęście i jak je osiągnąć, jednak już sami jego pobratymcy zadali kłam tym odkryciom.

Oczywiście można argumentować, że byli oni na tyle głupi, że nie dostrzegli światła prawdy głoszonej przez swojego mistrza (to, iż większość przyjmuje jakieś prawdy, nie oznacza bynajmniej by były to prawdy prawdziwe; żeby podać jeszcze jedną egzemplifikację: sytuacja taka miała miejsce chociażby w przypadku teorii heliocentrycznej i geocentrycznej). Jednakże szersza obserwacja, w której jesteśmy w stanie znaleźć już nie tyle jednego (albo nawet i więcej) szczęśliwego ascetę, lecz również (nie jednego, ale przynajmniej kilku) nie-szczęśliwych hedonistów, wydaje się podważać supozycję głupoty przeciwników hedonizmu Arystypa. Co prawda można iść w zaparte i założyć ich (tj. osób szczęśliwych na inny niż cyrenajski sposób) samookłamywanie się w kwestii szczęścia, lecz nie zweryfikujemy tego, gdyż nie wejdziemy do umysłu drugiego człowieka. Można jednak z dużym prawdopodobieństwem odrzucić taką tezę i założyć, iż osoby takie (tzn. te, których przepis cyrenajski nie uszczęśliwia) mówią prawdę poprzez analogię z sobą samym: różnorodność szczęścia dostrzegamy zazwyczaj wtedy, gdy np. inni dziwią się, że to filozofia (bądź coś innego) nas uszczęśliwia a nie np. pieniądze bądź *vice versa*. Można zatem założyć, że to nie samookłamywanie odpowiada za ową szczęśliwość, ale inny jeszcze czynnik.

Ponadto krytyka cyrenajskiego umiaru zachowuje tutaj swoją moc: chcieć uznać szczęście arystypejskie za te prawdziwe, nie można równocześnie zapomnieć, że część ludzi okrzyknęłaby go degeneratem pozbawionym przyzwoitości i sumienia. I to już nie tylko ze względu na to, iż nie wpisał się on w powszechny paradygmat myślenia i konwencji, lecz dlatego, że wielu ludzi rzeczywiście zupełnie inaczej czuje (widzi) kwestie poruszane przez Arystypa. Tak też to właśnie miara u Epikura, nawet jeśli również motywowana hedonistycz-

nie, jest o wiele bardziej adekwatna, bowiem epikurejczyk rzeczywiście się do niej stosuje. Nie obżera się ciastkami z serem do nieprzytomności jak cyrenaik, bo wie, że życie nie polega na aktualnych przyjemnościach aktywnych. Na potwierdzenie tych słów, trzeba zauważyć, że sam Epikur wypowiedział się pochwalnie o umiarkowaniu, które uważał „za największe dobro nie dlatego, żebyśmy w ogóle mieli poprzestawać na małym, ale dlatego, abyśmy się nauczyli obywać byle czym, gdy nas bieda nawiedzi, w przeświadczeniu, że najlepiej korzystają z obfitości dobra ci, którzy jej najmniej pożądają, (...)”²²³.

Można mieć jednak zastrzeżenie, że o ile ów umiar u Arystypa znajdował się o dwa odchylenia standardowe bliżej zachłannej skrajności, to o tyle umiar Epikura przybierał zabarwienie ascetyczne... i mimo wszystko także stanowi pewnego rodzaju skrajność, ponieważ nawet jeśli epikurejczyk uchodzi pod względem teoretycznym za hedonistę, to w życiu praktycznym (tj. w swoim podejściu do życia) staje się on antyhedonistą²²⁴! Potwierdzeniem tych słów, podobnie jak w przypadku Arystypa, jest życie Epikura, który założwszy ogród w Atenach, wiódł w nim spokojne życie w gronie przyjaciół-uczników, na uboczu, z dala od polityki i zgiełku świata²²⁵, a do szczęścia wystarczyła mu tylko sama „kromka z masłem i woda”. Odwołam się jednak ponownie do potocznego i powszechnego zdrowego rozsądku: gdyby ten miał porównać postawy cyrenaizmu i epikureizmu oraz przyznać jednej z nich stanowisko umiarkowane, z pewnością skłonny byłby opowiedzieć się za tym drugim aniżeli tym pierwszym. Ponadto częstokroć mówiąc o hedonizmie Epikura, nazywa się go właśnie „hedonizmem umiarkowanym”, by odróżnić go od zachłannego i skrajnego hedonizmu Arystypa (odnośnikiem do którego przystawia się tutaj miarkę jest właśnie hedonizm Arystypa).

I tak też być może Arystyp pomógł garstce (wspomniany de Sade jest tu idealnym przykładem), to jednak w żaden sposób nie spełnił filozoficznego standardu próby dotarcia do prawdy i nie można w tym wypadku, tak jak we wzorze pod niewiadome podstawia się liczby, wstawić w miejsce hedonistycznego rozwiązania wszystkich ludzi na świecie. Na pewno rady Arystypa nie mogą pretendować do tego, by stać się podstawą szczęścia w ogóle.

Tym samym rozwiązanie Arystypa nie okazało się zbyt trafne.

*

Co się zaś tyczy Epikura, to ten stworzył szkołę jednolitą nie podlegającą ewolucji, co można by mu poczytać za umiejętne odkrycie natury ludzkiej. Bowiem jeśli myśl się nie zmieniała, to mogłoby to znaczyć, że wszystkich uszczęśliwiła, gdyż rozpracowała odpo-

²²³ Ibidem, s. 647.

²²⁴ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 432.

²²⁵ Ibidem, s. 589, 641, 653-654, 656.

wiednie mechanizmy ludzkiego działania, myślenia, czucia itd. i stosownie na nie wpływała, przynosząc im upragnione szczęście. To z kolei sugerowałoby wzorowość zaleceń Epikura... niestety jednak, sprawa ta nie jest aż tak biało-czarna, jakby można było tego oczekiwać. Również Epikur nie jest bez winy. Przede wszystkim filozofia Epikura miała być remedium na wszystkie utrapienia: „*jasno sprecyzowany pogląd na te sprawy pozwoli skierować wszelki wybór i wszelkie unikanie na korzyść zdrowia ciała i spokoju duszy, a to właśnie jest celem szczęśliwego życia. Wszak cała nasza działalność zdążyła do tego, aby się uwolnić od cierpienia i niepokoju* [w postaci przyjemności katastroficznej – K. W.]. *A gdy raz zdołamy to wszystko osiągnąć, wnet zniknie niepokój duszy; istota żywa nie odczuwa już bowiem potrzeby zabiegania o cokolwiek, czego by jej brakowało, ani też nie będzie szukać czego innego do dopełnienia dobra duszy i ciała* [gdyż znalazła rozkosz najwyższą w odczuwaniu braku – K. W.]. *Bo zaiste wtedy tylko odczuwamy potrzebę przyjemności, gdy z jej braku doznajemy bólu; gdy jednak ból nam nie dokucza, nie potrzebujemy wtedy żadnej przyjemności* [w rozumieniu przyjemności aktywnej – K. W.]. *Dlatego właśnie twierdzimy, że przyjemność* [jako przyjemność bierna – K. W.] *jest początkiem i celem życia szczęśliwego*”²²⁶. Z tej filozofii zarysowuje się postać niewzruszonego na niedoskonałości (tj. cierpienia) świata zacnego mędrca, któremu nie straszny żaden kataklizm ani tortury, gdyż nawet te są mu przyjemne. Ktoś taki jest zawsze i w pełni szczęśliwy, niewzruszony na cierpienie.

Tylko czy każdy ma szansę na takie szczęście? Niestety nie, ponieważ nawet pomimo epikurejskiego indeterminizmu (wynikłego z wspomnianego odchylenia się atomów), „*nie każdy ustrój cielesny może wydać mędrca, a także nie każdy naród*”²²⁷. Tym samym zalecenia te stają się elitarną doktryną dla „wybranych” o właściwym rozumie. Jest to idea nienadająca się do zastosowania dla szerszego grona. Dokładnie tak samo jak w przypadku Arystypa, epikureizm staje się przepisem na ciasto śliwkowe, ale smaczne tylko dla wielbicieli tych owoców. Poza jego filozofią, nie ma szansy na „wybawienie”. I jak to miało również miejsce u cyrenaików, jest to przepis, który kieruje się preferencjami wybranych jednostek. A przecież komuś do szczęścia mogą nie wystarczać najbliżsi przyjaciele i potrzebowalby on do tego szczęśliwego stanu całego społeczeństwa, w którym człowiek będzie chociażby czuł się bezpiecznie, osłoniiony przed atakami z zewnątrz. Mały kolektyw przyjaciół na wzór falansterów miałyby raczej marne szanse w bezpośrednim starciu z najeźdźcą. Ponadto niektórzy spośród tych, którzy weszliby na drogę ascezy, mieliby poczucie, że to nie ścieżka dla nich (że odwołam się tu chociażby do Arystypa, który do szczęśliwych by raczej nie należał).

²²⁶ D. Laertios: *Żywoty i poglądy...*, s. 646-647.

²²⁷ Ibidem, s. 641.

Niemniej jednak elitaryzm epikureizmu nie jest podstawową wadą tej etyki. Nie to jest najważniejsze. W swoim czasie epikureizm był dość popularny. Głosił ponadto dość radykalną koncepcję równości jak na owe czasy, więcej nawet – praktykował ją. W szkole tej było miejsce i dla kobiet, i dla niewolników. I co prawda ewentualnie elitarny w tym wypadku może być tylko rodzaj perfekcjonizmu obecny w epikureizmie, to jednak taki perfekcjonizm był w antycznych filozofiach powszechny i Epikur miał raczej zrozumienie dla ludzkich słabości. Najważniejszym zarzut w stosunku epikureizmu jest bowiem intelektualizm etyczny: Epikur był przekonany, że wiedza, którą daje ludziom, pozwoli im pokonać obawy i stać się szczęśliwymi – tak się jednak nie stało.

*

I tak oto z zarysu obu tych filozofii wyłania się obraz, który przemawia raczej za twierdzeniem, iż są one jedynie partykularnymi przepisami na szczęście, niezapewniającym go w rzeczywistości zawsze i wszędzie. Sytuacja ta sprawia to, że nie można zastosować ich uniwersalistycznie, co dyskwalifikuje je jako filozofie chcące odnaleźć wspólne ludziom szczęście. Niestety nie są w stanie tego zrobić, co smutniejsze z racji tego, że powstały po to, by je ludziom dać. A niekiedy same nie czynią tego nawet w stosunku do własnych wyznawców. Arystyp i Epikur przyznawali wiedzę prawdziwą o doznawaniu rozkoszy tylko sobie, zaprzeczając teoriom adwersarzy. Istna konfuzja, bo okazuje się, że można być szczęśliwym hedonistą na dwa różne sposoby, co filozofowie ci wykluczali (sic!).

Być może jedynym, niespornym podobieństwem między Arystypem a Epikurem byłoby totalne przywiązanie do przyjemności. Taki też sąd wydawałby się chyba najbezpieczniejszy. Jednak u tego pierwszego myśliciela przyjemność dotyczyłaby ciała, kiedy u drugiego wiązałaby się ona z uwielbieniem ducha. Tym samym stwierdzenie, że wspólnym, pozytywnym mianownikiem tych dwóch stanowisk jest „przyjemność”, stałoby się wielkim *faux pas*: w rzeczywistości „przyjemność” łączy ich jedynie co do nomenklatury, nie co do sensu, ponieważ o ile podstawą dostateczną szczęścia u cyrenaików jest doznawanie „przyjemności” w rozumieniu aktywnym, o tyle u Epikura pod tą samą nazwą kryje się unikanie przykrości.

W tej sytuacji można by jeszcze próbować zdyskredytować jedno stanowisko, odmawiając mu prawa do bycia prawdziwie hedonistycznym i przyznać to miano tylko i wyłącznie drugiemu. Wystarczyłoby wtedy odwołać się do Tatarkiewicza, który stwierdza, że *„gdyby nie było na świecie konfliktów między przyjemnością a pożytkiem, czyli między przyjemnością doraźną a przyjemnymi skutkami, gdyby przyjemności nie pociągały nigdy za sobą przykrości, to hedonizm cyrenajski byłby właściwą postacią hedonizmu. Ale nie jest nią w świecie,*

w jakim żyjemy”²²⁸. Można by też odnieść się do Encyklopedii Stanforda, która stwierdza, że „*Epicurean moral theory is the most prominent hedonistic theory in the ancient world. While Epicurus holds that pleasure is the sole intrinsic good and pain is what is intrinsically bad for humans, he is also very careful about defining these two. Aware of the Cyrenaics who hold that pleasures, moral and immoral, are the end or goal of all action, Epicurus presents a sustained argument that pleasure, correctly understood, will coincide with virtue*”²²⁹.

Innym jeszcze sposobem podważenia stanowiska Arystypa byłoby stwierdzenie, że ten nigdy nie był tak naprawdę szczęśliwy: uroił to sobie, albo lepiej – okłamywał nas. Bądź można jeszcze mocniej zaakcentować to stanowisko i rzec, iż Arystyp świadomie okłamywał nawet samego siebie! Niestety, nie wejdziemy w stany mentalne drugiego człowieka, przez co tezy takie pozostaną tylko przypuszczeniami. Jednak odwołując się tutaj ponownie do wnioskowania poprzez analogię z sobą samym: widzimy częstokroć, nie okłamując siebie, że nam przyjemność sprawia co innego, niż komuś drugiemu, co dopuszcza wielość form przyjemnościowych.

Tym samym postulat Tatarkiewicza jakoby utylitaryzm był właściwą postacią hedonizmu i zwrócenie uwagi Encyklopedii Stanforda, że to epikureizm bardziej niż cyrenaizm wiąże się z cnotą, jest tylko subiektywną oceną, ponieważ Arystyp będąc sobą, był szczęśliwy (a nawet jeśli nie, jest to nieweryfikowalne, można jednak, jak wspomniałem, wnioskować tutaj przez analogię). I cóż tu miałyby zmienić opinia Tatarkiewicza i reszty zgorszonych ludzi trybem życia cyrenaika, jeśli Arystyp wiódł życie przyjemne, a nawet więcej, bo szczęśliwe?

Niemniej jednak, którykolwiek hedonizm nie uznać za lepszy w zapewnianiu szczęścia, to żaden z nich i tak nie jest w stanie zrealizować swoich postulatów i zapewnić ludziom szczęścia, bowiem tak jak nie ma „człowieka”, tak nie ma jednego rodzaju szczęścia, a gdyby tak przypadkiem było, to stałoby się to bardzo niebezpieczne (pojawia się tu bowiem groźba powstania państwa totalitarnego, które zechciałoby uszczęśliwić wszystkich ludzi na jedną modłę przez siebie uznaną za najlepszą, dokonując redukcjonizmu i sprowadzając człowieka tylko do jednego wymiaru). A to dlatego, że nie istnieje człowiek, istnieją tylko ludzie, a ludzie – przynajmniej niektórzy – bywali i bywają szczęśliwi zarówno na sposób Arystypa, jak i Epikura.

²²⁸ W. Tatarkiewicz: *O szczęściu...*, s. 427.

²²⁹ „Epikurejska teoria moralna jest najwybitniejszą teorią hedonistyczną czasów antycznych. Co prawda Epikur utrzymuje, że dla człowieka przyjemność stanowi istotową podstawę dobra, cierpienie natomiast istotę zła, to jednak jest on bardzo ostrożny przy definiowaniu tych dwóch pojęć. Z chwilą kiedy światli cyrenaicy utrzymywali, że przyjemność, moralna i niemoralna, jest ostatecznie rezultatem bądź celem wszelkiego działania, to Epikur podtrzymywał argument, że przyjemność, rozumiana poprawnie, zbiega się z cnotą” – tłum. własne. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hasło: *Ancient Ethical Theory*. [dostęp: 22.10.2014]. World Wide Web: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-ancient/#7>.

W tym też miejscu warto przeprowadzić następujący eksperyment myślowy, tzn. zapytać: czy jest do wyobrażenia świat społeczny, w którym wszyscy konsekwentnie praktykowałyby powyżej scharakteryzowane hedonizmy? O ile stosowanie epikureizmu jest (zapewne) do pomyślenia, o tyle stanowisko hedonizmu Arystypa – nie. W drugim bowiem wypadku, gdyby udało się zrealizować taką wizję, jej rezultat musiałby być naprawdę opłakany – wszechogarniający Ziemię skrajny egoizm bezpośredni? Otóż o ile taki hedonizm mogą głosić jednostki, o tyle dla istnienia społeczeństwa ważne staje się nauczanie cnoty dobra wspólnego i kooperacja, gdyż cywilizacja hedonistów bezpośrednich nie bardzo przyczyniłaby się do zachowania jakiegokolwiek społeczności. Problemem jest tutaj fakt zbytniego nastawienia na własne i do tego aktualne (tj. w chwili obecnej) przyjemności, bez rozbudowanego rachunku korzyści i strat (który ujawnia się z całą stanowczością dopiero u Epikura), przez co dobro drugiego człowieka (z pewnymi wyjątkami w niektórych odłamach szkoły cyrenajskiej) traci na ważności i staje się drugo, trzeciorzędne. Tak też o ile w społeczeństwie poza skrajnymi hedonistami bezpośrednimi istnieją inne jeszcze kategorie ludzi, cyrenaicy mają jako takie szanse na życie w nim. A to dlatego, że np. altruści, którzy pomagają drugim bezinteresownie, sprawiają, iż cyrenaicy mają na kim żerować. Także z chwilą kiedy większość społeczeństwa składa się z utylitarystów, którzy potrafią korzystać mniej lub bardziej świadomie z rachunku strat i zysków, staje się ono możliwe do życia, gdyż ludzi w tym wypadku będzie gnać do działania kooperacyjna solidarność, a nie natychmiastowa przyjemność. W pierwszym bowiem człowiek rezygnuje z (przyjemności) „teraz” dla (korzyści w) przyszłości, w drugim z (korzyści w) przyszłości dla (przyjemności) „teraz”, przez co ten ostatni model generuje o wiele więcej konfliktów aniżeli pierwszy.

Gdyby zatem ustanowić społeczeństwo złożone z cyrenaików, eksperyment taki najpewniej by się nie powiódł. I tu też znajduje zasadność i siłę epikureizm, który z takiego rachunku właśnie korzysta, przez co zyskuje możliwość na zrealizowanie się w powszechniejszej skali. Ten ponad to rezygnuje także z dóbr doczesnych, zachęcając do bardziej ascetycznego trybu życia. Tym samym przez to zniknąłby zapewne problem podziału dóbr i wyzysku.

Niemniej jednak, jak zostało to już wyżej powiedziane, wtłoczenie wszystkim takiego rozwiązania, jest wysoce nieprawdopodobne.

Bibliografia

1. Aeliani: *Varia historia*, IV. [w:] Idem: *Aeliani Varia Historia. Heraclidis Pontici et Nicolai Damasceni Quae Supersunt: Ad Optimorum Librorum Fidem Accurate Edita*. Michigan 2009.
2. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa 1982.
3. Arystoteles: *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. [w:] Idem: *Dzieła wszystkie*. T. 1. Warszawa 2003.
4. Atenajos: *Uczta mędrców*. Przeł. K. Bartol i J. Danielewicz. Poznań 2010.
5. Bacon F.: *De Dignitate et Augmentis Scientiarum Libri IX*. [w:] F. Bacon: *The Works of Francis Bacon*. T. 1. Red. J. Spedding, R. L. Ellis i D. D. Heath. London 1858.
6. Beśancon A.: *Wolność* [online]. [dostęp: 06.02.2015]. World Wide Web: <http://www.rpo.gov.pl/pliki/12108590630.pdf>
7. Bignone E.: *Epicuro, opere, framenti, testimonianze sulla sua vita*. Bari 1920.
8. Carelli R.: *Elaine Esposito dies after 37 years in coma*. "Lewiston Evening Journal" 1978, [online]. [18.01.2015]. World Wide Web: <http://news.google.com/newspapers?id=guApAAAAIBAJ&sjid=t2UFAAAAIBAJ&pg=1280,3590088&dq=elaine-esposito&hl=en>
9. Chańska W., Żylicz Z.: *Etyczne aspekty opieki paliatywnej*; A. Alichowicz: *Eutanazja i lekarska pomoc w samobójstwie*. [w:] *Bioetyka*. Red. J. Różyńska i W. Chańska. Warszawa 2013.
10. Chańska W.: *Rezygnacja z leczenia podtrzymującego życie*. [w:] *Bioetyka*. Red. J. Różyńska i W. Chańska. Warszawa 2013.
11. Cynceron M. T.: *O najwyższym dobru i złu*. [w:] Idem: *Księgi akademickie; O najwyższym dobru i złu; Paradoxy stoików; Rozmowy Tuskulańskie*. Przeł. W. Kornatowski i J. Śmigaj. Warszawa 1961.
12. Cynceron M. T.: *O powinnościach*. [w:] Idem: *O państwie ; O prawach ; O powinnościach ; O cnotach*. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa 1960.
13. Cynceron M. T.: *O przeznaczeniu*. [w:] Idem: *O naturze bogów; O wróżbiarstwie; O przeznaczeniu*. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa 1960.
14. *Dhammapada* [online]. Przeł. Z. Becker. [dostęp: 19.12.2014]. World Wide Web: <http://mahajana.net/mb3s/publikacje/dhammapada/dhammapada.html>

15. Epikur: *The Vatican Sayings* [online]. [dostęp 28.11.2014]. World Wide Web: <http://www.epicurus.info/etexts/VS.html>
16. Epikur: *The Vatican Sayings*. [dostęp: 26.08.2014]. World Wide Web: <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>
17. Kapusta A.: *Spór o pojęcie choroby psychicznej*. [w:] *Bioetyka*. Red. J. Różyńska i W. Chańska. Warszawa 2013.
18. Kierkegaard S.: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Przeł. na ang. D. F. Swenson; W. Lowrie. Princeton 1941.
19. Klichowski M.: *Narodziny cyborgizacji: nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań 2014.
20. Konfucjusz: *Dialogi konfucjańskie*. Przeł. K. Czyżewska–Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski. Wrocław 1976.
21. Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*. [w:] Idem: *Pisma sokratyczne*. Przeł. J. Joachimowicz. Warszawa 1967.
22. Laertios D.: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska. Warszawa 1984.
23. Leśniak K.: *Komentarze do księgi III*. [w:] Lukrecjusz: *O naturze wszechrzeczy*. Przeł. E. Szymański. Kraków 1957.
24. Lockwood T.: *Facing Death, Epicurus and his Critics. Review* [online]. [dostęp: 10.04.2015]. World Wide Web: <http://bmcr.brynmawr.edu/2005/2005-07-68.html#t3>
25. Malczewski J.: *Francis Bacon: eutanazja czy opieka paliatywna?* [online]. [dostęp 18.04.2015]. World Wide Web: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/download/47/26>
26. Malczewski J.: *Kodeks Etyki Lekarskiej a prawny status wybranych procedur medycyny terminalnej*. Referat przedstawiony na konferencji *Filozoficzne i prawne aspekty kodeksów etyki lekarskiej*, Kraków 25-27 maja 2007 [online]. [dostęp 09.04.2015]. World Wide Web: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=cnf4&m=44&jh=1&ih=73>.
27. Mepham B.: *Bioetyka*. Przeł. E. Bartnik, P. Gloik, J. Klimczyk. Warszawa 2008.
28. Mill J. S.: *O wolności*. Przeł. A. Kurlandzka. Warszawa 1999.
29. Ossoliński K.: *Leczenie kolki nerkowej oraz leczenie ułatwiające wydalenie złoгу* [online]. [dostęp 18.04.2015]. World Wide Web: <http://www.przegląd-urologiczny.pl/artykul.php?2341>
30. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań – Warszawa 1980.

31. Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Lublin 2012.
32. Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 3. Lublin 2012.
33. Roczeń R.: *Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka. Esej medyczno-filozoficzny* [online]. [dostęp: 09.04.2015]. World Wide Web: <http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=32&i=3%20&m=22&z=0&n=2&k=4>
34. Schopenhauer A.: *Aforyzmy o mądrości życia*. Przeł. J. Garewicz. Warszawa 1997.
35. Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1. Przeł. J. Garewicz. Warszawa 2012.
36. *Słownik wyrazów obcych*, Red. I. Kamińska-Szmaj. Wrocław 2002.
37. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [dostęp: 22.10.2014]. World Wide Web: <http://plato.stanford.edu/>
38. Stobajos: *Anthologium*. T. 3. 17, 33 [online]. [dostęp: 12.04.2015]. World Wide Web: <https://archive.org/details/adw8682.0005.001.umich.edu>
39. Szacki J.: *Spotkania z utopią*. Warszawa 2000.
40. Tatarkiewicz W.: *O szczęściu*. Warszawa 1979.
41. Tomczyk M.: „Służba Zdrowia” 2011, nr 77-84 (4078-4085).
42. Voltaire: *Historia dobrego bramina*. [w:] Idem: *Powieści filozoficzne*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1955.
43. Warren J.: *Facing Death, Epicurus and his Critics*. Oxford 2004.
44. White N.: *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinera*. Kraków 2008.