

Pierre Hadot: Historia troski

Dla Platona „troska o siebie” i „poznanie siebie” stanowią w pewnym sensie jedno i to samo podejście. Troszczyć się o siebie to porzucić zamartwianie się tym, co nie jest mną, to znaczy tym, co się ma lub chce mieć, dobra, sława, czyli to, co nam służy, jak na przykład nasze ciało, a więc troska o swój byt, czyli o duszę – pisze Pierre Hadot w książce „Filozofia jako edukacja dorosłych”, która ukaże się niebawem nakładem wydawnictwa Teologii Politycznej.

Wesprzyj wydanie książki Pierre'a Hadota *Filozofia jako edukacja dorosłych*

Pytanie: Wydaje się, że temat troski należał najpierw do filozofii greckiej. W jakich okolicznościach się pojawił?

Pierre Hadot: Wyjaśnijmy najpierw, że od początku swojego istnienia pojęcie troski jest niejednoznaczne, jak dobrze zauważył Martin Heidegger na głównych stronach, które poświęca temu tematowi w *Byciu i czasie* (§ 42): rzeczywiście, troska to zarówno dbanie, poświęcenie, staranie, jakie wnosimy przy zadaniu lub osobie, jak również niepokój i obawa, które nas napadają lub torturują.

W myśli greckiej troska pojawia się najpierw u Hezjoda, tragików czy sofistów, w postaci niepokoju spowodowanego trudnościami życia, na przykład zaangażowaniem w małżeństwo i ojcostwo, procesami sądowymi lub sprawami Miasta. Troska wiąże się z życiem w Mieście, a zwłaszcza z nadmierną aktywnością, z aktywizmem, z tym, co Grecy nazywają πολυπραγμοσύνη, co jasno pokazał Paul Demont w swojej niezwyklej książce o greckim i klasycznym mieście oraz o ideale spokoju.

Nowością u Sokratesa, a przynajmniej w tym, co każe mu mówić Platon, jest przede wszystkim to, że wprowadza on pojęcie „troski o siebie”. Ateńczycy dbają o sprawy polityczne, o swoje bogactwo, o swoją reputację, o swoje ciało, o wszystkie rodzaje rzeczy, które nie są „nimi”, ale nie troszczą się o siebie, to znaczy o jakość własnego bytu, o swój sposób bycia: szczerzy lub obłudny, sprawiedliwy lub niesprawiedliwy, lojalny lub nielojalny. Sokrates zachęca ich zatem do nawrócenia się ku sobie, właśnie do zmiany przedmiotu ich troski.

Troska o siebie oznacza zatem gest, który sprawia, że człowiek wraca do siebie i że, wracając do siebie, zmienia swoją hierarchię wartości.

Zasadniczo nadajemy wartość temu, na czym nam zależy. Zmiana przedmiotu zainteresowania to operowanie odwróceniem wartości i zmiana kierunku uwagi. Użyte przez Sokratesa słowa na określenie troski: επιμελεια, επιμελεσθαι, oznaczają także „zwracanie uwagi” na rzecz i odpowiadają innemu podejściu platońskiemu: „przyłożeniu umysłu do siebie” (προσεχειν τον νουν εαυτω). W tej właśnie postawie

„skoncentrowania się na sobie” pojawia się Sokrates na początku *Uczty* Platona (174 d 5). Jeśli Sokrates wzywa ludzi do odwrócenia się, nawrócenia i zmiany kierunku ich uwagi i troski, to dlatego, że on sam troszczy się o innych. Jak każe mu powiedzieć Platon w *Obronie Sokratesa*, niewielu jest ludzi, którzy tak jak on przez lata całkowicie porzucili swoje osobiste interesy, by zająć się każdym ze swoich współobywateli. Dlatego dla Sokratesa troska o siebie nigdy nie jest oddzielona od troski o innych.

Właśnie, jak powstaje połączenie między troską o siebie a troską o innych? Dbanie o siebie wydaje się raczej egoistycznym gestem?

To, co jest egoistyczne, to troska większości ludzi o rzeczy „zewnątrzne”, to znaczy troska o podporządkowanie tych rzeczy ich osobistym i częściowym interesom. Jest to troska, która mieści się w porządku posiadania. Jak mówi Sokrates w *Obronie*, nie powinniśmy troszczyć się o to, co mamy, ale o to, czym jesteśmy. Nadal trzeba wiedzieć, jaka jest nasza prawdziwa istota. Dla Sokratesa, jak powiedzieliśmy, jest to nasza jakość bycia, nasz sposób bycia. Jednak nie chodzi tutaj o ja, które byłoby usytuowane tylko na poziomie naszej szczególnej indywidualności, ale o ja, które w ten czy inny sposób wzniosłoby się do uniwersalności poprzez dialog. Sokrates jest istotnie jednostką, która opiekuje się innymi jednostkami, ale sprawia, że dzięki racjonalnemu dyskursowi, który daje dostęp do uniwersalności, odkrywają one inny poziom siebie, poziom rozumu. Taki jest cel dialogu sokratejskiego. To dzięki niemu Sokrates zaprasza innych ludzi do troski o siebie. Zadając im pytania, uświadamia im ich ignorancję dotyczącą wartości, które kierują ich życiem. Jednak przede wszystkim chce, aby w dyskusji nauczyli się podporządkowywać temu wspólnemu arbitrowi, jakim jest rozum, racjonalny dyskurs. Wymaga zgody swoich

rozmówców. Innymi słowy, dialog jest wspólnym postępowaniem, poprzez kolejne porozumienia między dwoma rozmówcami. W ten sposób poddają się oni wymogom racjonalnej spójności i wznoszą się w ten sposób do punktu widzenia, który nie jest już tylko punktem widzenia ich indywidualności, ale który jest wspólnym punktem widzenia. Dlatego w samym dialogu ujawnia się i realizuje troska o innych. Chodzi o uświadomienie sobie, że istnieje inny punkt widzenia niż nasz i konieczne jest, aby zarówno pytający, jak i odpowiadający wyszli poza swój punkt widzenia, aby poddać się obiektywnym wymaganiom rozumu. W tej perspektywie dbanie o siebie oznacza wyjście poza własną indywidualność, aby uzyskać dostęp do uniwersalnej, racjonalnej i obiektywnej wizji.

Co więcej, dla Sokratesa, a zwłaszcza dla Platona, troska o siebie ma sens tylko z perspektywy troski o innych – trzeba dbać o siebie, aby móc angażować się w życie „polityczne”, ponieważ pierwszą cechą polityki jest aby móc zobaczyć rzeczy z uniwersalnej i racjonalnej perspektywy, o której właśnie wspomnieliśmy.

Jaki jest związek między troską o siebie a „poznaniem siebie”, z którym zazwyczaj utożsamiamy Sokratesa?

Możemy powiedzieć, że w *Alcybiadesie* Platona „troska o siebie” i „poznanie siebie” stanowią w pewnym sensie jedno i to samo podejście. Troszczyć się o siebie to porzucić zamartwianie się tym, co nie jest mną, to znaczy tym, co się ma lub chce mieć, dobra, sława, czyli to, co nam służy, jak na przykład nasze ciało, a więc troska o swój byt, czyli o duszę. Jak powiedział Sokrates do Alcybiadesa, dowodem jest to, że w dialogu dwóch istot dusza przemawia do duszy, a w miłości dusza

kocha duszę – kocha ciebie tylko ten, kto kocha twoją duszę, ponieważ nie opuści cię, gdy twoje ciało straci kwiat swojej młodości. Widzimy, że to, co Sokrates w *Alcybiadesie* Platona nazywa „duszą”, jest ostatecznie tym, co my nazywamy „osobą” lub „podmiotem”. Poznać siebie to zatroszczyć się o siebie, to znaczy odwrócić uwagę od tego, co nie jest naszym prawdziwym bytem, zwrócić ją ku temu, kim naprawdę jesteśmy, a raczej ku temu, kim musimy być, a troska o siebie to poznawanie siebie, poznawanie, które w rzeczywistości, poprzez uświadomienie sobie tego, czym ono jest, jest przemianą, „ulepszeniem” siebie.

Co zatem dzieje się z pojęciami troski i troski o siebie?

Wydaje mi się, że nie odgrywają one wielkiej roli u Arystotelesa, ale stają się niezwykle ważne w filozofii hellenistycznej, zwłaszcza w epikureizmie i stoicyzmie.

Można powiedzieć, że we wszystkich szkołach hellenistycznych, nawet wśród sceptyków, głównym zadaniem filozofii będzie zawsze uwalnianie człowieka od jego troski. Zaś te troski dla ludzi zawsze wynikają z faktu, że mają nadzieję lub boją się rzeczy, nad którymi nie mają kontroli. Aby uwolnić się od trosk, trzeba więc wytyczyć sferę, w której troski znikają lub są zredukowane do minimum, ponieważ znajdujemy się w tej istotnej części bytu, której nic nie może nam wyrwać.

Dla epikurejczyków wyznaczymy tę sferę, rozróżniając pragnienia, które nie są ani naturalne, ani konieczne, następnie pragnienia naturalne, ale niekonieczne, wreszcie pragnienia naturalne i konieczne, które są wystarczające dla naszego szczęścia i pozwalają nam, jeśli są zaspokojone, doświadczyć szczęścia. Podstawowymi pragnieniami epikurejczyków są pragnienia ciała i z tego punktu widzenia troska o siebie jest dla nich, zdecydowanie, troską o własną indywidualność. Nie jest to jednak egoizm w potocznym tego słowa znaczeniu. To raczej dla ja znaczy umiejscowienie się w ogólnej perspektywie natury i uniwersalnego bytu, a tym samym uzyskanie dostępu do przyjemności czystej egzystencji.

Dla stoików będzie to kwestia rozpoznania, co dokładnie ode mnie zależy, a co ode mnie nie zależy. Nie zależy ode mnie to, czy będę piękny, bogaty, silny, zdrowy, czy odniosę sukces zawodowy czy polityczny, czy będę miał dobrą reputację, czy doznam przyjemności, czy uniknę cierpienia. Wszystko to zależy od elementów, które są obce mojej woli, a więc i mnie. Ale to ode mnie zależy, czy dobrze zrobię. W ten sposób ja skupia się na tej wąskiej sferze intencji moralnych, która jest absolutnie nietykalna, nienaruszalna. Dlatego nadałem mojej książce o *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza tytuł *Twierdza wewnętrzna*.

Troska o siebie polega tu zatem, podobnie jak u Platona, na ponownym odkryciu istotnego ja, poprzez oddzielenie od niego wszystkiego, co jest mu obce. Ale stoicy i epikurejczycy wiążą to podejście z radykalną zmianą relacji, jaką mamy z czasem. Oddzielenie się od tego, co jest nam obce, to także uwolnienie się od przeszłości i przyszłości. Jeśli człowieka dręczą troski, to dlatego, że żałuje przeszłości i martwi się o przyszłość. Zaś przeszłość i przyszłość nie zależą od nas. Troska o

siebie oznacza zatem koncentrację na teraźniejszości, jedynym czasie, w którym żyjemy, jedynym czasie, w którym jesteśmy sobą, ponieważ tu działamy.

Dlatego w stoicyzmie i epikureizmie zawsze jest ten wysiłek, aby uwolnić się od trosk w liczbie mnogiej, koncentrując się na zasadniczej trosce o siebie

Używając nieco banalnej formuły, trzeba by zadbać o siebie, żeby nie mieć więcej trosk...

Tak, to jest dokładnie to. Jednak znowu troska o siebie nie wyklucza troski o innych. Uważam ponadto, że w tym względzie musimy rozróżnić tradycję platońsko-stoicką od tradycji epikurejskiej, ponieważ ich koncepcje troski o innych są inspirowane radykalnie różnymi modelami transcendentnymi. Rzeczywiście można powiedzieć, że wzorem mędrca, zarówno platońskiego, jak i stoickiego, jest Boża Opatrzność, która o wszystko się troszczy (επιμελεια) (Platon, *Prawa*, X, 903 b 5). Troszczy się o innych, można powiedzieć, bez żadnych zmartwień, ale pozostaje w doskonałej równowadze, zwrócona ku sobie i ciesząca się swoim istnieniem. Gdy mówimy o stoikach, czerpią oni z tego modelu ideał działania skierowanego na innych, ale nie przeszkadzającego temu, kto je wykonuje. Podobnie jak słynny generał z czasów I wojny światowej, mądry stoik ma „zajęcia”, ale nie ma „zmartwień”. Co więcej, swój spokój czerpie właśnie z wiary w Opatrzność. Jego wola stara się być zgodna z wolą Bożą, która jest po prostu uniwersalnym Rozumem.

Tradycja epikurejska nie odwołuje się do boskiego modelu Bożej Opatrzności. To, co uszczęśliwia bogów, zdaniem epikurejczyków, to właśnie to, że nie mają nic wspólnego z procesem stwarzania świata, ale że wiodą przyjemne życie bez żadnych trosk. Dbłość o siebie nie wyklucza jednak troski o innych, ale ta będzie realizowana w przyjaźni, która może przybrać również formę kierownictwa duchowego. Troska o innych, podobnie jak troska o siebie, będzie zatem przyjemnością.

Wraz z neoplatonizmem wracamy do tradycji platońskiej i jej modelu Opatrzności, która troszczy się o rzeczy, nie doświadczając trosk. To właśnie temu modelowi Plotyn przeciwstawi gnostycką koncepcję twórcy poddanego namiętnościom, refleksji, pracy wytwórczej. Platoński twórca działa w samym swoim bycie. To właśnie ten model Plotyn będzie próbował realizować w swoim życiu. Jego biograf mówi o nim, że był obecny zarówno dla siebie, jak i dla innych. Troska, jaką otaczał powierzone mu dzieci, nie odwracała jego uwagi od swojego wyższego ja, Intelaktu.

Od Platona do końca starożytności troska o siebie była praktykowana we wszystkich szkołach filozoficznych w formie ćwiczeń, które można nazwać „duchowymi”, o czym mówiliśmy, jak na przykład medytacja, badanie świadomości czy skupienie się na teraźniejszości.

Jaki jest stosunek chrześcijaństwa do troski i troski o siebie?

Jezus w Kazaniu na Górze zaleca, aby nie martwić się o jedzenie i ubranie. W analogii i w opozycji do tradycji greckiej chodzi tu rzeczywiście o odwrócenie wartości, które są przedmiotem naszych pragnień i naszej troski. Jednak tym razem wartością, która przewyższa jedzenie, ubranie czy bogactwo, jest królestwo Boga, to znaczy panowanie Boga i jego Prawo na ziemi, panowanie, które dla Jezusa jest nieuchronne, ale które jest już obecne, ponieważ spełnia się zgodnie z duchem, przez pokutę, miłość bliźniego, wypełnienie woli Boga. Troska o siebie i uwaga skierowana na siebie, w sensie sokratycznym, są zatem nieobecne we wczesnym chrześcijaństwie.

Jednak szybko je odnajdujemy. Na przykład od II wieku, wraz z Klemensem Aleksandryjskim, a następnie zwłaszcza w ruchu monastycznym, obserwujemy ponowne pojawienie się ćwiczeń duchowych starożytności, które były związane z troską o siebie. Życie monastyczne, czyli najintensywniejsza praktyka chrześcijaństwa, zostanie nawet określone przez greckie pojęcie „uwagi skierowanej na siebie”, jak to ma miejsce na przykład w *Żywocie mnicha Antoniego*, napisanym przez bp. Atanazego z Aleksandrii. W tym samym czasie powraca również grecki ideał niewzruszoności, spokoju duszy (απαθεια, αμεριμνία). Mnich z VI wieku, Doroteusz z Gazy, nie wahałby się powiedzieć, że spokój duszy jest tak ważny, że należy w razie potrzeby zrezygnować z tego, co się podejmuje, aby go nie stracić.

Czy troska o siebie, pójscie dalej w tej historii, jest częścią tych zasad uprzejmości, które odnajdujemy w renesansie i w całej epoce klasycznej?

Mamy tu do czynienia z rozległym polem, którego granice trudno określić. Na przykład, o ile troska o siebie jest powiązana z poznaniem siebie, o temacie poznania siebie powinniśmy mówić już w średniowieczu, na przykład u św. Bernarda. O ile platonizm, stoicyzm i epikureizm przetrwały od XV do XIX wieku, można było wykryć, jak to zrobiłem w przypadku Kartezjusza w niedawnym numerze „Magazynu literackiego”, stałość praktykowania ćwiczeń duchowych, związanych z troską o siebie, u wielu autorów filozoficznych. Doskonałym tego przykładem jest oczywiście Montaigne: cała jego książka inspirowana jest w najwyższym stopniu troską o siebie, chociaż samo pojęcie pojawia się u niego wyraźnie tylko epizodycznie. O ile mi wiadomo, troska o siebie pojawia się jako przedmiot refleksji filozoficznej dopiero w filozofii moralnej (i „popularnej”) XVIII wieku, na przykład u G. F. Meiera (*Sittenlehre*, 1762): „Dbamy o coś, kiedy stawiamy doskonałość tej rzeczy jako cel i szukamy środków do realizacji tego celu. Jednak cel realizacji samego siebie nigdy nie zostaje osiągnięty. To nieustanne poszukiwanie”. To badanie jest właśnie sztuką życia. Analogiczne poglądy znajdujemy u J.-A. Eberhardta (*Sittenlehre der Vernunft*, 1781), a wreszcie i przede wszystkim u Kanta, w rozdziale poświęconym powinnościom wobec siebie, w *Metafizyce moralności*. Zasadą tych powinności wobec siebie jest właśnie poznanie siebie, rozumiane jako badanie czystości naszej intencji moralnej. Jednak według Kanta nie ma moralności dopóki ja, wznosząc się do poziomu uniwersalnego rozumu, nie narzuci sobie maksym życia, które same w sobie mają uniwersalną wartość: „Postępuj tylko według maksymy, którą możesz jednocześnie chcieć uczynić prawem powszechnym.”

Czy troska jest kategorią filozofii XIX wieku?

Myślę, że wraz z Goethem jesteśmy świadkami odrodzenia starożytnego motywu zmartwienia, który dręczy ludzi. Zarysowany na początku pierwszego *Fausta*, temat pojawia się ponownie pod koniec drugiego *Fausta*, na krótko przed śmiercią bohatera, kiedy Troska go oślepia. Zaś dla Goethego, podobnie jak dla starożytnych filozofów, człowiek może uwolnić się od troski jedynie poprzez uświadomienie sobie nieskończonej wartości chwili obecnej. „Tak więc umysł nie patrzy ani w przód, ani wstecz, tylko teraźniejszość jest naszym szczęściem” – mówi Faust do Heleny.

U Nietzschego znajdziemy tym razem ideę starożytnych filozofii, według której zmartwienia tłumią troskę o siebie. Czytamy na przykład w trzeciej części *Rozważań przedwczesnych*: „Czyż wszystkie ludzkie instytucje nie mają na celu uniemożliwienia ludziom odczuwania życia z powodu ciągłego rozproszenia ich myśli? » «Pośpiech jest powszechny, bo każdy chce uciec od siebie. Troski o życie chronią człowieka przed troską o siebie, czyli w zasadzie, jak twierdzi Nietzsche, przed troską o byt.

To właśnie z tej perspektywy, w *Byciu i czasie*, sytuuje się słynna analiza zmartwień Heideggera na temat troski. Zauważmy przede wszystkim, że pojęcie troski o siebie jest dla niego tautologią: istnieje troska tylko o siebie, a jeszcze lepiej troska o siebie konstytuuje ją – esencją człowieka jest ciągłe wyprzedzanie siebie, otwieranie się na przyszłość, nigdy nie będąc całkowicie sobą. Jest to sposób bycia właściwy istocie ludzkiej. Jednak różne są sposoby troszczenia się o siebie. Według Heideggera troska, która powinna stawiać nas przed nami samymi, stwarza ryzyko oddalenia nas od niej, o ile rozprasza nas w kierunku poszczególnych przedmiotów, które składają się na tkanę

codziennego życia i których posiadanie lub utrata nas dotyczy. Współczesny świat jest ofiarą tego aktywizmu. W ten sposób prowadzi nas do nieautentyczności. Podobnie jak w filozofii starożytnej, u Heideggera następuje wyjście poza troskę, ale nie, jak w filozofii starożytnej, w ukojeniu nabytym przez nawrócenie ku sobie, lecz przeciwnie – w niepokoju, którego doświadczamy, odwracając się od poszczególnych przedmiotów, powodujących nasze troski, osiągamy objawienie Istoty.

Heidegger znalazł potwierdzenie na to, że troska jest kontynuowana dla istoty ludzkiej w baśni z końca starożytności, która przedstawiała Troskę, modelującą istotę z gliniastego mułu... Jowisz, Ziemia i Troska kłócili się o to, jakie imię nadać stworzeniu, więc Saturn zdecydował, że będzie się ono nazywać „człowiek”, ponieważ pochodzi z mułu (*humus*, *homo*) i dopóki żyje, będzie należeć do Troski.

Zauważmy, że jest całkiem możliwe, że jesteśmy tutaj w obecności wariantu mitu o Prometeuszu, twórcy człowieka. Słowo „Prometeusz” przywołuje ideę prognozowania, niepokoju i troski.

Jak wytłumaczyć ponowne pojawienie się motywu troski w ówczesnej literaturze filozoficznej?

Sam Heidegger w swojej analizie troski mówi, że przyjął tę perspektywę w kontekście prób interpretacji antropologii augustyńskiej, czyli grecko-chrześcijańskiej, w odniesieniu do fundamentów postawionych w ontologii Arystotelesa. Nie czuję się w stanie w pełni wyjaśnić, co Heidegger ma tutaj na myśli. Sądzę jednak, że ma on na myśli

augustyńskie przedstawienie człowieka jako problematycznej istoty we wszechświecie, jako niepokoju („nasze serce jest zawsze niespokojne...”), jako niekompletności i grzechu. Jednak, jeśli był uwrażliwiony na antropologię augustyńską, to zapewne pod wpływem potężnego nurtu, który przechodził przez XIX wiek od Schellinga przez Kierkegaarda do Nietzschego, i który był bardzo wyczulony na fundamentalną trwogę, która tkwi w głębi istoty ludzkiej, niezależnie od tego, czy jest wywołana świadomością grzechu, czy przerażającym charakterem istnienia. Troska jest w pewnym sensie tylko pierwszym stopniem tej trwogi. Ogłasza ją i ją ukrywa. Jednak nie tylko są to źródła literackie. Jeśli ktoś koncentruje swoją uwagę na trosce i trwodze, to z pewnością jest to wynikiem troski i udręki, które ogarniają współczesnego człowieka jednocześnie duchowo z powodu mitycznego wydarzenia „śmierci Boga” i, społecznie, z powodu warunków życia narzuconych nam przez społeczeństwo przemysłowe.

Ostatnie większe odrodzenie tego pojęcia można znaleźć u późnego Foucault.

Najpierw oczywiście sprecyzowałbym, że chodzi tu o pojęcie troski o siebie. Jest to część jego badań dotyczących sposobu konstytuowania podmiotu. W świetle starożytnych wątków dotyczących troski o siebie, pracy nad sobą, Foucault proponuje sztukę życia, estetykę istnienia, styl życia, który oczywiście nie powielałby ćwiczeń duchowości starożytności, ale który otwierałby podmiotowi możliwość ukonstytuowania się w wolności, w opozycji do sił zewnętrznych. Zauważa również, że już u Kanta „Jaźń nie jest po prostu dana, ale konstytuowana w stosunku do siebie jako podmiotu”. Tym, co

szczególnie charakteryzuje Foucaultowskie pojęcie troski o siebie, jest być może wprowadzenie perspektywy estetycznej, perspektywy egzystencji, którą tworzy się jako przedmiot sztuki.

Ta nowa orientacja myśli Foucaulta zaskoczyła wszystkich jego uczniów i czytelników. Wydaje mi się, że ta przemiana nie była mi obca. Wiem, że Foucault przeczytał, wkrótce po jego opublikowaniu, mój artykuł „Ćwiczenia duchowe”, opublikowany w Roczniku Sekcji Religioznawstwa École Pratique des Hautes Études (1977). Jego przedwczesna śmierć uniemożliwiła mi przeprowadzenie z nim owocnego dialogu na te tematy. Pewnego dnia oznajmił mi, że zamierza poświęcić filozofii starożytnej całe swoje przyszłe nauczanie, co dowodzi, jak bardzo był entuzjastycznie nastawiony do ponownego jej odkrycia. W każdym razie, jest całkiem oczywiste, że jeśli Foucault wybrał ten nowy kierunek swoich myśli, to dlatego, że było w nim coś, intelektualnie, ale także duchowo, co zachęcało go do pójścia w tym kierunku. Jak już powiedziałem, to pojęcie troski o siebie mogłoby mu się wydawać trafnym rozwiązaniem problemu konstytucji podmiotu. Być może także w jego oczach otworzyłoby ono współczesnemu człowiekowi i jemu samemu dostęp do sensu życia.

Co może reprezentować pojęcie troski we współczesnym świecie?

Powiedziałbym przede wszystkim, że jestem bardzo uwiedziony tezą, która, wiem o tym, jest Pańską: perspektywa troski może korzystnie zastąpić perspektywę odpowiedzialności, która jest dziś tak zdewaluowana. To prawda, że możemy zastąpić jedno słowo innym – na przykład: dbaj o siebie – bądź za siebie odpowiedzialny. Ta idea łączy się z tym, co mówili stoicy: nie powinienem się martwić o rzeczy,

które ode mnie nie zależą, bo nie jestem za nie odpowiedzialny. Zaś o rzeczy, które ode mnie zależą, muszę się troszczyć, bo jestem za nie odpowiedzialny.

Zresztą, chciałbym powiedzieć, że osobiście nie jestem pewien, czy estetyka egzystencji może naprawdę nadać sens życiu – obawiam się, że istnieje ryzyko, że nie pójdzie ona dalej niż moralność samorealizacji rozwinięta w środowisku anglosaskim na początku XX wieku. Jednak, być może nazbyt naiwnie, jestem bardzo przywiązany do starożytnego wysiłku (i Kantowskiego, jak widzieliśmy), aby dążyć do otwarcia siebie na „etyczną” uniwersalność, przy czym troska o siebie i troska o innych są nierozdzielnie związane z pragnieniem człowieka do osiągnięcia uniwersalności w komunii i dialogu.

Wywiad opublikowany w „Philosophie magazine”, nr 345, 1996, s. 18-23 (uwagi zebrane przez François Ewald).

Wesprzyj wydanie książki Pierre'a Hadota *Filozofia jako edukacja dorosłych*

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury - państwowego funduszu celowego.



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
