

MAREK DRWIĘGA

Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Institute of Philosophy, Jagiellonian University, Cracow

Troska o siebie a rozwój człowieka

Care of the self and human development

Summary. In the paper *Care of the self and human development* the author would like to draw readers' attention to the concept of self-care. This concept, according to the Czech philosopher Jan Patočka, is crucial for humanity formation. Patočka and another 20 century thinker Michel Foucault tried to revive the tradition of the care of the self. It is a matter of fact that this tradition lost its significance in the modern time partially because of the growing importance of scientific approaches toward human being. Despite this, care of the self can still be an important element in the human life. Care of the self can be understood as an alternative in the world dominated by scientism and instrumentalism because it tries to see human development as a process in which two approaches scientific and spiritual become one in the art of living.

Słowa kluczowe: bycie sobą, duchowość–naukowość, formowanie człowieczeństwa, Jan Patočka, Michel Foucault, rozwój, sztuka życia, troska o siebie

Key words: art of living, be a true self, care of the self, human formation, Jan Patočka, Michel Foucault, scientism, self-development, spirituality

WPROWADZENIE

W artykule opiszę problematykę troski o siebie. To stare i znaczące pojęcie było przez wiele wieków częścią składową kultury europejskiej. Niektórzy, jak Jan Patočka, uważają nawet, że troska o siebie, czy dokładniej bardzo blisko z nią spokrewniona troska o duszę, to jeden z elementów, który ukształtował kulturę Europy i człowieka europejskiego¹. Niestety, pojęcie to zostało niemalże całkowicie zapomniane i poza nielicznymi wyjątkami przez długi czas nie stanowiło przedmiotu uwagi myślicieli. O pewnym wzroście zainteresowania można mówić w drugiej połowie XX wieku. Wtedy pojawiło się kilku autorów, którzy starali się, jeśli nie odnowić, to przynajmniej przypomnieć tę zapomnianą tradycję. Do tego grona należą wspomniany już czeski

filozof Jan Patočka oraz francuski myśliciel Michel Foucault². Obydwaj, jak się zdaje, inspirowali się poglądami Heideggera. Nawiązując do nich, postaram się przedstawić niektóre charakterystyczne cechy problematyki skupiającej się wokół pojęcia troski o siebie. Będę się starał szczególnie uwzględnić kwestię rozwoju człowieka, która w tym kontekście odgrywa istotną rolę. Co charakterystyczne i godne zauważenia, pojęcie troski o siebie można między innymi interpretować jako odnoszące się do rozwoju człowieka i jako pojęcie z zakresu pedagogiki, niemniej u swego źródła jest to kategoria o wiele szersza, obejmująca o wiele rozleglejszy obszar aktywności człowieka. Krótko mówiąc, jest to pojęcie wchodzące w skład tego, co starożytni Grecy nazywali Paideią. Jest więc związane z kształtowaniem siebie (niem. *Selbstbildung*), z for-

owaniem się człowieczeństwa, na który to proces ma wpływ wiele czynników. Mieści się tu także rozwój i regres człowieczeństwa, wiedza o świecie i ludziach oraz wiele innych elementów, które można dostrzec w tej bogatej problematyce.

1

Czym zatem jest troska o siebie? Jakie cechy charakterystyczne da się w niej wyróżnić? Trzeba zacząć od tego, że greckie pojęcie *epimeleia heautou*, co oddano po łacinie jako *cura sui*, jest fundamentalne, nie tylko dla filozofów. Jest to bowiem zasada, która stała się zasadą każdego racjonalnego postępowania, zasada obecna w każdej formie aktywnego życia, które chce podporządkować się pewnej postaci racjonalności. „Nakłanianie do zajmowania się sobą – podkreśla autor *Historii seksualności* – nabrało tak wielkiego zasięgu, że stało się prawdziwym zjawiskiem kulturowym” (Foucault, 1995, s. 11). Sam Foucault zajmował się tym zjawiskiem, biorąc za punkt odniesienia jego historię zaczynającą się od IV wieku p.n.e., a biegnącą aż do IV–V wieku n.e., z kolei Patočka skupiał się przede wszystkim na trosce o dusze w Grecji okresu klasycznego. Osobną kwestią, która powinna się tutaj pojawić, jest pytanie o stosunek, jaki istnieje między antyczną kulturą bycia sobą w różnych jej odmianach: greckiej, helleńskiej, rzymskiej i wczesnochrześcijańskiej, a dzisiejszą, współczesną kulturą podmiotowości. Jest to relacja złożona. Nie można jednak dokonać prostego utożsamienia antycznych i współczesnych zabiegów wokół siebie ani też, jak sądzę, ich całkowicie przeciwstawić. Trzeba raczej powiedzieć, że niektóre elementy starożytnej kultury podmiotowości, w bardziej szczątkowy lub całościowy sposób, podlegały transformacjom i w różnej formie pojawiały się w czasach nowożytnych, na przykład w renesansie czy kulturze XIX i XX wieku. Posiadają one, także współcześnie, swoje znaczenie. Sądzę, że w trakcie wywodu stanie się to jeszcze bardziej oczywiste. Chodzi o to, by uchwycić te elementy, gdzie „zjawisko kulturowe może

ukonstytuować decydujący moment, w którym zostaje zaangażowany, aż do naszych czasów, sposób bycia współczesnego podmiotu” (Foucault, 1995, s. 11).

Historia troski o siebie, historia samego pojęcia *epimeleia heautou* jest długa. Zaczyna się wraz z Sokratesem, choć samo pojęcie było już znane przed nim, i biegnie do pierwszych wieków chrześcijaństwa. W trakcie tej historii, co oczywiste, zakres pojęcia poszerza się, a jego znaczenia podlegają modyfikacjom. Pomimo to można wyodrębnić kilka podstawowych jej elementów. Po pierwsze, w *epimeleia heautou* można wyróżnić element pewnej ogólnej postawy, sposobu odnoszenia się do rzeczy, świata, działań i relacji z drugim człowiekiem. Jest to zatem postawa wobec świata, innych ludzi oraz siebie samego. Patočka umieszcza te elementy postawy w następujących po sobie kręgach. Najpierw jest obszar, który nazywa ontokosmologicznym, dotyczący tego, czym jest świat w ogóle, następnie sfera związana z życiem z innymi ludźmi we wspólnocie, wreszcie krąg własnego wewnętrznego życia (Patočka, 1983, s. 105–107)³. Po drugie, *epimeleia heautou*, troska o siebie jest także jakąś formą uwagi. Innymi słowy, troszczyć się o siebie oznacza odwracać uwagę od tego, co zewnętrzne, i kierować ją do siebie samego. Jest to rodzaj czuwania, skupienia się nad tym, co się dzieje w myślach, to jednocześnie rodzaj ćwiczenia i medytacji. Po trzecie, pojęcie to nie wskazuje wyłącznie na ogólną postawę zwrócenia się ku sobie. Odnosi się także do pewnych działań wykonywanych na sobie. W działaniach tych rzeczywiście bierzemy za siebie odpowiedzialność, modyfikujemy siebie, oczyszczamy, przekształcamy, formujemy, kształtujemy itd.

W przeszłości troska o siebie była obecna w różnych postaciach. Paradoksalnie jednak mimo że odegrała niezwykle ważną rolę, to obecnie kojarzy się ona albo z egoizmem, albo z ascetyzmem, czyli z surowymi regułami wyrzeczeń lub czymś podobnym. Dlaczego tak się stało? Jest wiele powodów, które zdecydowały, że zapomnieliśmy o trosce o siebie. Patočka zwraca uwagę na przerost „obiek-

tywniej strony troski o siebie” połączonej z jej praktycznym zastosowaniem, co dokonuje się z pominięciem, zapomnieniem drugiego ważniejszego jej aspektu, którym jest formowanie siebie. Z kolei Foucault jeden z ważnych powodów wiązał z tzw. momentem kartezjańskim. Wydaje się, że obaj myśliciele wskazują na coś wspólnego.

Skupmy się na Foucaulcie. Co oznacza to użyte przez francuskiego filozofa określenie i jaką rolę ów moment odegrał? By to wyjaśnić, należy powiedzieć, że Foucault przeciwstawia sobie duchowość i naukowość. Najogólniej rzecz ujmując, wspomniany „moment kartezjański” odnoszący się do naukowości jest związany z nadaniem nowej jakości starej greckiej formule *gnothí seautou*, poznaj samego siebie, jednocześnie dyskwalifikując *epimeleia heautou*. Należy pamiętać, że w tradycji antycznej poznanie samego siebie było częścią troski o siebie, a dokładniej zawierało się w niej jako jeden z ważnych jej elementów. Uległo to jednak zmianie. „Moment kartezjański”, który najlepiej widać w *Medytacjach Kartezjusza*, umieszcza u początków aktywności podmiotu oczywistość poznawczą i reguły, dzięki którym ją osiągamy. Właśnie to poznawcze, naukowe podejście określa w całości sposób bycia podmiotu. W historii idei można zauważyć w XVI/XVII wieku u Kartezjusza, Pascala czy Spinozy proces, w którym następuje przejście od duchowości do poznania. Innymi słowy, dostęp do prawdy o sobie samym podmiotu zostaje w całości określony przez procedury poznawcze.

Z kolei „duchowość” (*spiritualité*) to badania, praktyki, doświadczenia, za sprawą których podmiot oddziałuje na siebie samego. Są to konieczne przekształcenia po to, by uzyskać dostęp do prawdy o sobie samym. Widać więc wyraźnie, że duchowością jest zespół poszukiwań, praktyk i doświadczeń, którymi mogą być na przykład praktyki oczyszczające, czynności ascetyczne, wyrzeczenia się czegoś, radykalne zmiany uwagi, zmiany sposobów egzystencji itd., a które powstają nie dla wiedzy, lecz dla podmiotu, dokładniej dla spo-

sobu bycia podmiotu. Co ważne, podmiot ten, by uzyskać dostęp do prawdy o sobie, musi zapłacić pewną cenę. W tym sensie w przypadku duchowości zakłada się, że prawda nie jest dana podmiotowi za sprawą prostego aktu poznania. Postuluje się raczej, że podmiot w niekiedy długim i dynamicznym procesie będzie się modyfikował, przekształcał, zmieniał, stawał się aż do pewnego leżącego w jego możliwościach punktu. Nie można nie zauważyć, że przemiana ta łączy się z zakwestionowaniem siebie, ponieważ nie ma dostępu do prawdy o sobie bez transformacji podmiotu, i właśnie ta transformacja może przybierać różne formy. Przykładowo może być to forma pracy nad samym sobą. Co charakterystyczne, w historii istniało wiele różnych form tak rozumianej duchowości, w której, szczególnie w starożytności greckiej, nie była ona oddzielona od poznania prawdy o sobie samym.

Istnieją także współczesne przykłady takiego postępowania. Zdaniem autora *Historii seksualności*, to Jacques Lacan, idąc drogą wytyczoną przez Freuda, starał się umieścić psychoanalizę jako relację między podmiotem a prawdą. Prawda ta nie jest jednak rozumiana jako „kartezjański” akt poznania, lecz właśnie jako kwestia duchowa. Innymi słowy, podmiot ma tu do zapłacenia pewną cenę za powiedzenie prawdy. Znaczenie ma też efekt, jaki wywołuje w podmiocie sam fakt powiedzenia czy mówienia prawdy o sobie samym. „Powodując wyłonienie się tej kwestii – zauważa Foucault – sprawił on, że w obrębie samej psychoanalizy wyłoniła się najstarsza tradycja owej *epimeleia heautou*, która jest najogólniejszą formą duchowości” (Foucault, 1995, s. 31). Na marginesie zauważmy, że Lacan nie jest jedynym współczesnym przykładem. Wydaje się, że wiele interesujących i zbieżnych wątków można odnaleźć choćby u Heideggera. Jego sposób opisu egzystencji zakłada, że dochodzenie do prawdy o sobie jest procesem związanym z krytycznym rozpoznaniem własnej kondycji, podjęciem decyzji oraz z przekształceniami i transformacjami samego siebie.

2

Foucault wyodrębnia trzy ważne momenty w długiej historii troski o siebie. Pierwszy to moment sokratejsko-platoński związany z pojawieniem się w refleksji filozoficznej pojęcia *epimeleia heautou*. Drugi to złoty wiek troski o siebie, który miał miejsce w dwóch pierwszych stuleciach naszej ery. Trzeci moment, na przełomie IV i V wieku, oznacza przejście od ascetyzmu pogańskiego do ascetyki chrześcijańskiej. W tym czasie znaczenie i zakres tego pojęcia się zmieniały. W początkowym okresie, który najlepiej ukazuje dialog Platona *Alkibiades*, konieczność troszczenia się o siebie była związana z wykonywaniem władzy. Ten, kto chciał, jak tytułowy bohater dialogu, Alkibiades, sprawować władzę w państwie-mieście, sprawować władzę nad innymi, musiał troszczyć się o siebie. Należał on, poza tym, do uprzywilejowanego grona ze względu na status społeczny. W tym sensie troska o siebie wyłania się w punkcie, w którym uprzywilejowanie społeczne i polityka stykają się z sobą. Ale to nie wszystko. Troska o siebie wiąże się także z niewystarczalnością wykształcenia. Alkibiades nie otrzymał bowiem tak dobrego wykształcenia, jakie przykładowo otrzymywali młodzieńcy w Sparcie czy przyszli władcy Persji. Troska o siebie wpisuje się zatem nie tylko w kontekst projektu politycznego, lecz także w sam środek deficytu pedagogicznego. Kolejną jej istotną cechą jest to, że odnosi się do pewnego okresu życia. Według przyjętego zwyczaju życie ludzkie dzielono na cztery okresy: dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i starość. Otóż w omawianym przypadku należy troszczyć się o siebie samego, kiedy jest się w tym krytycznym wieku, gdy wychodzi się spod wpływu pedagogów i wchodzi w okres aktywności politycznej, więc jest to przejście między młodością a wiekiem dojrzałym. Warto zauważyć, że tak interpretowana troska o siebie różni się od jej wykładni przedstawionej w platońskiej *Obrońce Sokratesa*, gdzie Sokrates mówi o trosce o duszę jako najważniejszej w życiu człowieka działalności, która, jak można się domyślić z jego słów, nie ogranicza się wyłącznie

do jednego okresu życia. Podobnie zresztą będzie w przypadku filozofów stoickich i epikurejczyków, dla których będzie to obowiązek dotyczący całości życia. Trzeba tu dodać jeszcze jedną cechę – konieczność zajmowania się sobą pojawia się w momencie, gdy Alkibiades uświadamia sobie swoją niewiedzę. Nie wie, jaki jest cel dobrego rządzenia, i „z tego powodu powinien troszczyć się o siebie” (Foucault, 1995, s. 39).

Rodzi się pytanie: Kim jest ten, o którego należy się troszczyć? (gr. *auto to auto*). Foucault uważa, że pytanie to nie dotyczy natury ludzkiej, lecz tego, co będzie nazywał, gdyż słowa nie ma w tekście greckim, jest „kwestią podmiotu” (*la question du sujet*). Czym jest to bycie sobą, czym jest „sobość” (*soi*), czym jest podmiotowość? Oto zasadnicze pytanie ujawniające się w samym środku troski o siebie, pytanie, które jest z nią nieodłącznie związane. Troszczyć się o siebie oznacza zatem odpowiedzieć na pytanie: kim jestem. Troska o siebie powinna dotyczyć duszy jako podmiotu oraz odróżniać się od innego typu aktywności – od dietetyki, ekonomii oraz praktyk związanych z miłością. Niezwykle ważne jest także to, że troska o siebie od samego początku jest czymś, co zawsze potrzebuje zapośredniczenia, przejścia przez relację z kimś innym, tym kimś jest zwykle mistrz, nauczyciel. Te dwa elementy są znaczące. Pozwalają z troski o siebie uczynić całkiem osobną, najważniejszą życiową aktywność, jakiej oddaje się człowiek, oraz wyznaczają doniosłą rolę mistrzowi jako pośrednikowi.

Należy przypomnieć, że w praktyce bycia sobą, w trosce o siebie rola drugiego człowieka jest niezbędna. Stanowi on konieczny warunek bycia sobą. Można nawet stwierdzić, że po to by praktyka bycia sobą osiągnęła swój rzeczywisty cel, rola drugiego jest nieodzowna. Na czym zatem polega rola innego, która jest konieczna w ukonstytuowaniu się podmiotu przez niego samego? W jaki sposób to działanie innego wpisuje się jako niezbędny element w troskę o siebie? Rola drugiego jest szczególnie wyraźna w sytuacji, w jakiej znalazł się platoński Alkibiades, ale widać ją we wszystkich dialogach sokratejsko-platoń-

szych. Relacja do innego, mistrza, jest konieczna w formowaniu się młodego człowieka. Można mówić o kilku typach relacji do drugiego. Pierwszy podkreśla rolę drugiego jako przykładu. Jest on wzorem zachowania, które zostaje przekazywane i proponowane młodszemu, na przykład przez tradycję. Mamy więc tutaj herosów, wielkich ludzi, bohaterów, o których mówi się w opowieściach, pisze w eposach, do których nawiązuje się w mowach itd. Drugi typ relacji można określić jako wzór kompetencji, przekazywanie pewnych umiejętności młodszemu. Może to być wiedza, zasady, postawy itd. Trzeci typ relacji – sokratejski – tworzy się w dialogu, w którym chodzi o wstrząs, zdziwienie i odkrycie jednocześnie. Warto zauważyć, że we wszystkich tych relacjach mamy do czynienia ze swoistą grą pamięci i niewiedzy. Pytanie podstawowe dotyczy tego, jak wydobyc młodego człowieka z niewiedzy, z ignorancji. Potrzebuje on więc przykładów, następnie musi nabyć umiejętności, kompetencje, zasady itd. po to, by pozwoliły mu żyć, jak trzeba. Wreszcie potrzebuje on wiedzy. W relacji sokratejskiej staje się to kwestią centralną. Uświadomienie własnej niewiedzy, pokazanie jej rozmówcy to główna rola Sokratesa. Na tym jednak się nie kończy, następnie Sokrates poprzez odpowiednie stawianie pytań pozwoli umożliwić wyjście z tego stanu. Co jednak dla całego tego procesu istotne, to fakt, że ten ruch wyjścia z niewiedzy nie jest możliwy bez drugiego, bez mistrza. Warto w tym miejscu dodać, że w późniejszym okresie helleńskim i rzymskim relacja do innego przybiera nieco inną formę. Do pewnego stopnia również bazuje ona na fakcie niewiedzy, ale jest istotna nie tyle sama niewiedza, ile fakt, że jest się źle uformowanym czy raczej zdeformowanym przez wychowanie, wykształcenie, złe nawyki, przyzwyczajenia itd. Tutaj nie będzie już chodzić o to, by niewiedzę zastąpić wiedzą, lecz raczej zasadniczo o to, jak wykorzenić złe nawyki, niepotrzebną wiedzę, niedobre przyzwyczajenia itd., które uniemożliwiają uzyskanie właściwego kontaktu z samym sobą. W tym nowym kontekście rola drugiego, mistrza to rola kogoś, kto działa, reformując,

poprawiając podmiot i przez to umożliwiając właściwe jego uformowanie.

Nie bez znaczenia pozostaje także pewna cecha troski o siebie, którą można nazwać osłaniającą. Zwrócił na to uwagę Patočka, dla którego proces kształtowania, formowania człowieczeństwa, słowem troska o duszę, jest połączona także z wyposażaniem człowieka w kompetencje, cechy charakteru, postawę, wiedzę, które umożliwiają mu przeciwstawienie się trudnym doświadczeniom życiowym. Innymi słowy, troska o duszę daje także oparcie w momentach kryzysów, klęsk indywidualnych czy zbiorowych, zatem umożliwia do pewnego stopnia znoszenie i przeciwstawianie się temu, co nieuchronnie jest związane z życiem, to znaczy porażkom, klęskom, chorobom, słabościom, własnej i cudzej ułomnościom, wreszcie pozwala odpowiednio odnosić się do faktu własnej śmiertelności. Jako taka troska o duszę jest „oporem, walką przeciwko upadkowi, przeciwko czasowi, przeciwko tendencji świata i życia skłaniającej się w kierunku upadku” (Patočka, 1983, s. 20). W tym sensie stanowi ona rodzaj oparcia, pomocy w sytuacji nieszczęścia, strapienia także obecnie. „Dzisiaj wciąż – pisze czeski filozof – żyjemy troską o duszę, dbałością o duszę, mimo że w sensie, który odnosi się do upadku (...), troska o duszę jest dzisiaj wciąż podstawą, po której się poruszamy, w oparciu o którą żyjemy i w obrębie której jesteśmy (...), nie uświadamiając sobie tego” (Patočka, 1983, s. 107).

Wspominałem już, że troska o siebie połączona jest z poznaniem siebie. Jest to jeden z konstytutywnych elementów dla platonizmu i „jeden z istotnych epizodów w historii sposobów dotyczących bycia sobą (*technologies du soi*) w tej długiej historii troski o siebie, która zaważyła na całej cywilizacji greckiej, helleńskiej i rzymskiej” (Foucault, 1995, s. 66). Ale w przeciwieństwie do większości współczesnych podejść, które główny nacisk, z rzadkimi tylko wyjątkami, kładą na poznanie, na *gnothi seauton*, marginalizując tym samym troskę o siebie, to u Platona mamy raczej do czynienia z wzajemnością, ze swoistym dynamicznym splotem *epimeleia heautou* i *gnothi seau-*

ton. Podobny spłot występuje w późniejszym okresie.

Z powyższych rozważań można wyciągnąć kilka wniosków. Otóż u początków troska o siebie pojawia się, po pierwsze, w relacji do działania politycznego. W *Alkibiadesie* Platona troska o siebie jest imperatywem, skierowanym do tych, którzy chcą rządzić innymi i jako odpowiedź na pytanie, w jaki sposób można rządzić. Tutaj troska o siebie jest przywilejem rządzących. Po drugie, troska o siebie odnosi się do kwestii pedagogiki, a dokładniej – niewystarczalności tejże pedagogiki. Innymi słowy, trzeba troszczyć się o siebie, ponieważ wychowanie, kształcenie w Atenach jest niewystarczające i nie może zapewnić tego, do czego się dąży. Troska ta ma obejmować szczególnie wiek dorosłości, moment po wyjściu z okresu adolescencji. Trzecim elementem charakterystycznym, na który zwraca uwagę Platon, jest relacja do erotyki. Ten związek troski o siebie z erotyką jest bardzo wyraźny, ale, co podkreśla szczególnie francuski myśliciel, stopniowo zaczyna zanikać w kulturze bycia sobą w następnych epokach.

Drugi okres troski o siebie, zwany przez Foucaulta „złotym wiekiem” troski o siebie, przynosi zmiany. Na czym one polegają? Przede wszystkim troska o siebie staje się zasadą ogólną i bezwarunkową, to znaczy nakazem, jaki dotyczy wszystkich, w każdym czasie oraz bez względu na status społeczny. Następnie troska o siebie nie odnosi się już do jakiejś szczególnej aktywności, która polegałaby na rządzeniu innymi, a zatem nie posiada ostatecznego celu, którym jest państwo-miasto. Trzeba raczej powiedzieć, że obecnie troska o siebie odnosi się do siebie samego jako celu. Jest to rodzaj „samofinalizacji” (Foucault, 1995, s. 81). Wreszcie, w porównaniu z wcześniejszym okresem, wezwanie do poznania siebie zmniejsza się, zostaje zintegrowane w obrębie szerszej całości obejmującej wiele różnych praktyk.

Co ciekawe, kiedy analizuje się proces generalizacji, to można dostrzec dwa jego aspekty. Po pierwsze, generalizacja ma miejsce w obrębie życia jednostki, co oznacza, że troska o siebie rozszerza się na całość życia

człowieka; po drugie, generalizacja obejmuje wszystkie jednostki, wszystkich ludzi, a nie tylko wybraną ich grupę. W porządku indywidualnym troska o siebie staje się sztuką życia, sławną *technē tou biou*, sztuką egzystencji i jako taka obejmuje całość życia. Widać więc wyraźnie, że w przeciwieństwie do Platona, w okresie hellenistycznym i rzymskim, troska o siebie nie łączy się z kryzysem pedagogicznym mającym miejsce między adolescencją a wiekiem dorosłym. Troska o siebie jest obowiązkiem, który powinien trwać całe życie człowieka, co zostało dobitnie podkreślone w tekstach Epikura, Epikteta czy Seneki. Warto dodać, że z tego rozszerzenia wynika szereg konsekwencji, między innymi ta, że troska o siebie staje się aktywnością dorosłego człowieka, której funkcja krytyczna się zwiększa. Istotne jest także to, że praktyki wokół bycia sobą zaczynają odgrywać rolę poprawiającą, korygującą, a nie tylko formatywną, kształtującą. Krótko mówiąc, praktyka skupiająca się na byciu sobą staje się coraz bardziej aktywnością krytyczną w stosunku do samego siebie, w stosunku do świata kultury, w której się żyje, oraz w stosunku do innych ludzi. Foucault podkreśla to zdecydowanie, pisząc: „tego aspektu kształtującego nie można absolutnie oddzielić od aspektu korygującego, który (...) staje się coraz ważniejszy. Praktyka bycia sobą nie nakłada się już zwyczajnie na tło niewiedzy, jak w przypadku Alkibiadesa. Praktyka ta nakłada się na tło, które tworzą błędy, złe nawyki, powstałe i utrwalone deformacje i zależności, które należy wytrzebić. Poprawienie – uwalnianie się bardziej niż formowanie – wiedza: w takim kierunku będzie się rozwijać praktyka bycia sobą” (Foucault, 1995, s. 91). W konsekwencji troska o siebie zaczyna coraz bardziej odwracać się od systemu wartości przekazywanego i nakładanego przez rodziny, łączy się z krytyką wychowania, z krytyką mistrzów, dotyka także krytyki istniejących instytucji itd.

Bardzo charakterystyczną cechą, która w związku z tym się pojawia, jest pojęciowe podobieństwo między filozofią w ogóle a medycyną. Widać to wyraźnie w przypadku epikureizmu, a jeszcze bardziej stoicy-

zmu. Tutaj praktyki związane z byciem sobą są często przyrównywane do czynności medycznych, na co bardzo precyzyjnie wskazuje język, jakim posługiwali się ówczesni autorzy, na przykład często spotykamy grecki czasownik *therapeuein*. Praktyka wokół siebie jest postrzegana jak terapia, operacja medyczna. Leczenie choroby poprzedza opis jej powstawania. Bardzo jasno oddaje to greckie pojęcie *pathos*, które oznacza uczucie, namiętność, pasję, ale także cierpienie. Jak wiadomo, stoicy opisywali ewolucję namiętności tak, jak opisuje się ewolucję choroby. Najpierw stadium powstawania, następnie właściwy *pathos*, czyli irracjonalne poruszenie duszy, po nim choroba, która przechodzi w stan chroniczny, wreszcie ostatnie stadium *kakia*, oznaczające ten moment, gdzie człowiek zostaje całkowicie zniekształcony, zdeformowany i ostatecznie podporządkowany wewnętrznie jakiejś namiętności, która zawładnęła nim w całości. Leczenie na różnych etapach choroby można porównać do operacji chirurgicznej, w której należy nie tyle modyfikować własne namiętności, ile pozbyć się ich w całości, by uzyskać oczekiwany stan, określane jako *apatheia*, stan beznamiętności.

W omawianym okresie mamy do czynienia z rozszerzeniem zakresu zastosowania zasady troski o siebie, która wydaje się uniwersalną zasadą zaadresowaną do wszystkich. Rodzi się pytanie: czy można wobec tego stwierdzić, że troska o siebie tworzy teraz coś w rodzaju uniwersalnego prawa? Otóż na tak postawione pytanie stanowczo i jednoznacznie można opowiedzieć: nie. Dlaczego? Jest tak, ponieważ nie należy patrzeć na to zjawisko z późniejszej perspektywy, która, na to zwraca uwagę francuski myśliciel, szczególnie rozwinęła się w średniowieczu, a która polegała na stopniowym poddawaniu jurysdykcji zachodniej kultury. Czym był ten proces? Na czym polegała owa jurysdykcja? Jurysdykcja spowodowała, że przyjmujemy prawo, postać prawa „jako ogólną zasadę wszelkiej reguły w porządku praktyki ludzkiej” (Foucault, 1995, s. 109). W przypadku troski o siebie chodzi o coś innego – prawo samo stanowi część, epizod, częściową i przechodnią

postać pewnej bardziej ogólnej historii, historii „technik i technologii praktyk podmiotu w stosunku do niego samego. „Prawo – twierdzi stanowczo autor *Historii szaleństwa* – jest jedynie jednym z aspektów tej długiej historii, w trakcie której ukonstytuował się podmiot zachodni, taki, z jakim mamy do czynienia obecnie” (Foucault, 1995, s. 109). Jak wobec tego można rozumieć uniwersalizację, o której mówimy w przypadku troski o siebie? Wydaje się, że tak w epikureizmie i stoicyzmie, jak i w przypadku chrześcijaństwa, a więc w trzecim okresie rozwoju troski o siebie, gdzie wezwanie do zajmowania się sobą zostaje wyartykułowane wokół problematyki Objawienia, wiary, Tekstu, łaski, itd., jedna rzecz pozostaje wspólna – uniwersalność wezwania rozumiana jako wezwanie dla wszystkich bez względu na rasę, status społeczny, narodowość, zamożność, wiek itp., oraz, jeśli można tak powiedzieć, rzadkość zbawienia. Te dwa aspekty są niezwykle ważne. Francuski myśliciel uważa, że „relacja do siebie, praca własna nad sobą, odkrycie siebie przez siebie były na Zachodzie postrzegane i rozwijały się jako droga, jedyna możliwa droga, która prowadziła od uniwersalności wezwania, które może być faktycznie zrozumiałe tylko przez niektórych, do rzadkości zbawienia, z którego nikt wszakże nie zostaje pierwotnie wykluczony” (Foucault, 1995, s. 116).

Foucault starał się wyodrębnić najbardziej charakterystyczne cechy związane z praktyką wokół bycia sobą w okresie starożytności, które mogły następnie przetrwać i pojawić się w XVI, XIX czy XX wieku. Bez wątpienia jedną z nich jest zintegrowanie, złączenie praktyki troski o siebie z ogólną formą sztuki życia, wspomnianą *technē tou biou*. To złączenie sprawiło, że troska o siebie nie pojawia się już jako rodzaj warunku wstępnego dla tego, co nastąpi później, co następnie stanie się sztuką życia. Przeciwnie, troska o siebie, praktyki związane z byciem sobą są tego rodzaju wymogiem, obowiązkiem niemalże, który ma być wykonywany przez całe życie. Z tym ma się łączyć funkcja bardziej krytyczna niż formatywna, kształtująca. Ponadto w uprawianej sztuce życia chodzi o to, by

za pomocą odpowiednich zabiegów uczynić z własnego życia *technē*, sztukę, a dokładniej dzieło sztuki, a ono ma być piękne i dobre, z konieczności implikuje ono wolność i możliwość wybierania dla tego, kto posługuje się ową *technē*. Tak rozumiane życie nie podlega jakiemuś sztywnemu prawu, raczej zostaje podporządkowane pewnej formie. Jest nim styl życia, rodzaj formy, jaki potrafimy za pomocą dostępnych nam środków nadać naszemu życiu.

Jak widzieliśmy, zasada troski o siebie tworzy się, przynajmniej w okresie rzymsko-hellenistycznym, jako zasada bezwarunkowa, czyli jako reguła, którą można stosować do wszystkich, która może być praktykowana przez wszystkich bez względu na status społeczny, możliwości materialne, wykonywany zawód itd. Foucault podkreśla jednakże, że: „relacja do siebie jawi się odtąd jako cel praktyk odnoszących się do bycia sobą. Ten cel jest ostatecznym celem życia, ale jednocześnie rzadką formą egzystencji. Choć ostatecznym celem każdego człowieka, to rzadką formą egzystencji zarezerwowaną dla niewielu” (Foucault, 1995, s. 123). Formuła troski o siebie staje się zatem nieodłącznie związana z praktykowaniem sztuki życia.

PODSUMOWANIE

W formie podsumowania powyższych rozważań można stwierdzić, że dla Michela Foucault

troska o siebie jako zestaw praktyk, zabiegów, technik wokół siebie staje się ostatecznie synonimem sztuki życia, przekształca się w estetykę egzystencji, a przynajmniej do tego jako do pewnego ideału usiłuje się zbliżyć. Jest to więc pewien ideał egzystencji możliwej dla wszystkich, lecz w ostateczności zarezerwowanej dla niewielu, dla tych, którzy potrafią w najlepszy możliwy sposób wcielić go w życie tak, by mógł stać się przykładem do naśladowania. Z kolei Jan Patočka w trosce o duszę dostrzega przede wszystkim projekt kształtujący człowieczeństwo. Projekt ten, co oczywiste, zawiera te normatywne, wzorcowe czy, w dosłownym tego słowa znaczeniu, formujące nas elementy, to jednak jego rola nie ogranicza się wyłącznie do tego ważnego aspektu. Ma on także swoje zabezpieczające składowe. Innymi słowy chodzi o to, że w trosce o duszę jest także coś, co dotyczy przeciwdziałania lub umożliwia przeciwdziałanie tragiczności, która jest właściwa ludzkiemu życiu. W tym sensie troska o duszę jest także sposobem przeciwstawienia się temu, co nieodłącznie związane z życiem, a więc upadkowi, nieszczęściu i śmierci.

Obecnie, w czasach zdominowanych przez racjonalność instrumentalną, kult skuteczności, kulturę masową i różne odmiany dyskursu scjentyistycznego wezwanie do zajmowania się sobą, wezwanie do troski o siebie można potraktować jako rzeczywiste wezwanie do samorozwoju i odpowiedzialności za samego siebie.

PRZYPISY

¹ Czeski filozof zauważa: „troska o duszę stanowi centralny temat, wokół którego krystalizuje się projekt życia Europy”. W innym miejscu dodaje: „Dziedzictwo to przekształca się poprzez katastrofy, i mimo niszczących konsekwencji tych katastrof dziedzictwo trwa (...) to dziedzictwo utrzymuje się mimo katastrof i dlatego wydaje mi się, że można zaryzykować twierdzenie, że Europa (...) wywodzi się z troski o duszę, *tes psyches epimeleisthai* jest zarodkiem, z którego zrodziła się Europa” (Patočka, 1983, s. 21, 99).

² Problematykę troski o siebie francuski myśliciel poruszał w wielu swoich tekstach, szczególnie w *Historii seksualności* (tom III tej książki nosi tytuł *Troska o siebie*) oraz w *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*. Ciekawe uwagi na ten temat można także znaleźć w wywiadach, jakich udzielił francuski myśliciel; patrz szczególnie tom II *Dits et écrits 1954–1988*.

³ „Dla Platona – podkreśla Patočka – troska o duszę wyraża się w trzech głównych nurtach, troska o duszę wyartykułowuje się na trzy różne sposoby (...), z których każdy w różnym stopniu pozostaje bliski rdzeniu tego, co najbardziej własne, temu, czym jestem”. Dalej dodaje: „Istnieją trzy nurty troski o duszę.

Pierwszy to ontokosmologiczny. Drugi to troska o duszę we wspólnocie jako konflikcie dwóch sposobów życia. Wychodząc od sfery tego konfliktu śmierć człowieka sprawiedliwego i prawdomównego, oznacza tradycyjną polis, zaś projekt nowej wspólnoty ufundowany jest na prawdzie filozoficznej, na prawdzie ostatecznej. (...) Wreszcie trzeci nurt, najbardziej intymny, najbardziej wewnętrzny. Jest nim troska o duszę pod postacią relacji do jej życia wewnętrznego, jej relacji do ciała i do jej wcielenia, jest tu problem śmierci i nieśmiertelności” (Patočka, 1983, s. 101, 107).

BIBLIOGRAFIA

- Foucault M. (2001), *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*. Edition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Paris.
- Foucault M. (2001), *Dits et écrits 1954–1988*, t. I–II, Edition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Quarto Gallimard, Paris.
- Foucault M. (1995), *Historia seksualności*. Warszawa: Czytelnik.
- Patočka J. (1983), *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*. Traduit du tchèque par E. Abrams, Ed. Verdier, Paris.

