

Barbara Brzezicka

Filozoficzne sensy troski

Czym jest troska? Ostatnio w Polsce coraz częściej słyszymy to słowo – w listopadzie 2021 roku odbył się w Warszawie „Marsz troski o oszukanych”, a wcześniej w sierpniu tego samego roku odbył się kongres anarchistyczny pod hasłem „Kierunek: troska”. Jest to w języku polskim wyraz wieloznaczny, według *Słownika języka polskiego* PWN troska oznacza „uczucie niepokoju wywołane trudną sytuacją lub przewidywaniem takiej sytuacji”, samą sytuację tego rodzaju, a także „dbałość o kogoś, o coś lub zabieganie o coś”. Może być zatem zarówno synonimem zmartwienia, jak i opieki. Najczęściej te dwa znaczenia pojawiają się łącznie – jeśli troszczymy się o kogoś, dbamy o niego, ale też martwimy się o jego lub jej przyszłość. I odwrotnie – jeśli coś nas martwi, przysparza trosk, to dlatego, że nam na czymś lub na kimś zależy, że zabrakło dbałości o to, co ważne. Jeśli szukać kategorii nadrzędnych, troskę możemy uznać za uczucie, postawę, działanie, ale też za wartość, mimo że trudno się jej doszukać w sondażach pytających o wartości czy też w filozoficznych i językowych katalogach [Puzynina 29-43]. Z pewnością jednak trochę bliska jest opiekuńczość zaliczana przez Marię Ossowską do „cnót miękkich” [Ossowska 180-183], możemy też o troskę zapytać, używając pytania *Leksykonu aksjologicznego Słowian i ich sąsiadów*: „Co dla Ciebie stanowi o istocie prawdziwej troski?” [Bartmiński 10]. No właśnie – co stanowi o istocie troski? Pytanie to nie jest nowe i było zadawane przez filozofki

i filozofów już od starożytności. Przy czym w każdym języku odpowiedniki polskiej „troski” będą miały nieco inny sens, a nieraz znajdziemy więcej słów na przetłumaczenie tego polskiego terminu. W poniższym tekście staram się wstępnie zarysować różnorodność znaczeń troski w wybranych językach i filozofiach w duchu *intraduisibles* – nieprzekładalników przedstawionych przez Barbarę Cassin i jej zespół w *Vocabulaire européen des philosophies*.

W samym leksykonie Cassin odpowiedniki polskiej „troski” pojawiają się trzy razy, przy czym jedno z nich – francuskie *souci* – zalicza się do hasel „kierunkowych” [*Vocabulaire européen* xxiii], ograniczonych do odsyłaczy do innych terminów. Z kolei w opracowanym przez Catherine Audard hasle *care* angielski termin omówiony jest w pierwszej kolejności jako tłumaczenie *Sorge* u Martina Heideggera, a następnie w kontekście rozróżnienia na *Selbstsorge* i *Fürsorge*, czyli troski o siebie i troski o innych (w polskim przekładzie „troskliwości”). Dopiero pod koniec znajdujemy krótkie odniesienie do *ethics of care*, jednak problem przekładu angielskiego *care* w tym kontekście nie jest poruszony. Odpowiedniki podane są tylko w języku francuskim i niemieckim, i są to odpowiednio: *souci*, *soin* i *sollicitude* oraz *Sorge*, *Fürsorge* i *Besorgen* [Audard 211, 212]. Z kolei hasło *Sorge* autorstwa Pascala Davida odnosi się przede wszystkim do filozofii Heideggera, a za odpowiedniki uznaje się francuskie *souci*, greckie *phrontis* i *merisma*¹, łacińskie *sollicitudo* oraz angielskie *sorrow* [David 1198, 1199]. Wreszcie „kierunkowe” hasło *souci* zawiera odniesienia do dwóch powyższych, a także do *anxiety*, *Dasein*, *malaise*, *to be* czy *il y a* oraz do *care*, *justice* i *morals*. Wersja francuska odsyła w tym kontekście również do *welfare* [*Vocabulaire européen* 1199], natomiast wersja angielska dodaje trzeci punkt, który odsyła do *securitas* [*Dictionary of Untranslatables* 1009]. Wszystkie trzy hasła zawierają również odniesienia do szerszego kontekstu filozofii troski, przede wszystkim do tradycji rozumu praktycznego, która opisana została w hasle *phronēsis* [*Vocabulaire européen* 936-942]. W żadnym z hasel nie znajdziemy odniesienia do Michela Foucaulta i jego „troski o siebie”, co wynika prawdopodobnie ze swego rodzaju przezroczyistości francuskiej filozofii i jej języka dla wielu autorów leksykonu. Sama Cassin w jednym z tekstów przyznaje, że wśród nieprzekładalników zabrakło wielu terminów francuskich [*Les pluriels* 163].

Troska o duszę

Pierwszym sensem troski, który warto omówić, jest obecna już w filozofii Sokratesa i Platona tradycja troski o siebie (*epimeleia heautou*) czy też troski o duszę (*epimeleia tes psyches*). Ta pierwsza – tłumaczona na język francuski

1 Ten drugi termin jest najprawdopodobniej pomyłką i powinien brzmieć *merimna*.

jako *souci de soi* – stanowi temat dociekań Foucaulta w trzecim tomie *Historii seksualności*, a także w wykładach prowadzonych w Collège de France. Jak pisze Kamila Anna Kolebac:z:

Termin *epimeleia* oznaczał dla Greków „troskę”, „opiekę” i „uwagę”. *Epimeleia* to również „próba odkrycia czegoś”, a także „podążania za czymś”. To wreszcie „pracowitość” i „staranność” [12].

Tak rozumiana troska jest elementem formowania się podmiotu, a w filozofii Sokratesa i Platona towarzyszy jej słynne *gnothi seauton* – motto znajdujące się nad wejściem do świątyni delfickiej – czyli „poznaj sam siebie”. Tradycja antycznej troski o siebie opiera się bowiem na wiedzy i poznaniu, a często wręcz wymaga obecności nauczyciela, „duchowego przewodnika”. Tę ostatnią cechę widać na przykład w późniejszej filozofii stoickiej, wedle której człowiek młody jest z natury niedoskonały, podobnie jak niedoskonała jest troska i opieka matki, karmicielki czy wychowawcy dziecka [Seneka 212]. Dopiero nauczyciel etyki, sam osiągnąwszy odpowiedni stopień doskonałości, może podjąć się „naprawy” błędów popełnionych przez mniej kompetentne opiekunki i przekazać podopiecznemu wiedzę oraz cnoty pozwalające na „prowadzenie dobrego i pięknego życia” [Rudnicki 128]. Tym samym *epimeleia heautou* wpisuje się w szerszą tradycję *paidei* – „wychowania”, „kształtowania” młodych ludzi czy wręcz „kultury umysłowej”, jak tłumaczy ten termin Władysław Witwicki [Kolebac 13].

W *Fedonie* Platona troska o duchowy rozwój wyrażana jest też innym terminem, a mianowicie *melete*, czyli „zaprawianie się”, „ćwiczenie się”, „przygotowywanie się”, ale też „troskliwość”, „dbałość”, „staranność”, „pilność” czy „pielęgnacja” [18]. Tym razem jednak chodzi o przygotowywanie się do śmierci czy też, jak proponuje Kolebac, „ćwiczenie się w umieraniu”, *melete thanatou*. Tak rozumiana troska o duszę pokrewna jest dążeniu do doskonałości obecnemu w tradycji *epimeleia heautou*, przy czym w *Fedonie* oznacza to odrywanie się duszy od ciała:

bo ona nic wspólnego z nim nie miała za życia dobrowolnie, tylko uciekała odeń i skupiała się sama w sobie, i wciąż o to dbała – a to nic innego nie znaczy, tylko że filozofowała jak należy i starała się rzeczywiście umrzeć lekko – bo czyż to nie jest właściwa troska o śmierć? [Platon 81e].

Co ciekawe, termin *melete* został przetłumaczony na łacinę jako *meditatio*, przy czym – jak zauważa w *Hermeneutyce podmiotu* Foucault – obecnie inaczej rozumiemy ten łaciński termin, w którym pierwotnie znacznie bardziej

obecny był sens „ćwiczenia się” [344]. Dla Foucaulta zarówno w terminie *epimeleia*, jak i *melete* kluczowy był właśnie element aktywności, który w języku polskim odnajdujemy w wyrażeniu „praca nad sobą”.

Nieco wcześniej inny filozof europejski również sięgnął po Platońskie pojęcie *epimeleia*, przy czym tym razem chodziło wprost o *psyche* – duszę. Mowa o Janie Patočce, którego większość pism została opublikowana dopiero na przełomie XX i XXI wieku. *Peče o duši* – wyrażenie, w którym słyszymy pokrewieństwo z polską „pieczę” – to tytuł nadany pierwszym trzem tomom dzieł zebranych Patočki. Co ciekawe, mimo że wyjściowy grecki termin jest identyczny jak u Foucaulta, na język francuski tłumaczony był nie tylko jako *souci* – troska, ale też zmartwienie – lecz również jako *soin de l'âme* – troszczenie się, opieka czy pielęgnacja duszy. W tak rozumianej trosce o duszę Patočka widzi fundament Europy, która wyrosła z tego, co nazywa „negatywnym platonizmem”: kwestionowania przez duszę samej siebie, racjonalnego poszukiwania boskości w swoim wnętrzu i wysiłku nieustannego kształtowania się [Bernard 365-366]. Tutaj również istotny jest element poznania – jak pisze Marek Drwięga: „tylko troszcząc się o duszę, możemy ją dostrzec, zrozumieć i uchwycić jej istotę – nie jest ona czymś zewnętrznym wobec samej troski, stanowi jej integralną część” [35]. Troska o duszę ma też u Patočki wymiar polityczny. Po pierwsze, to porzucenie troski o duszę na rzecz troski o dominację nad światem przesądziło zdaniem czeskiego filozofa o stopniowym upadku Europy [Bernard 366; Drwięga 38]. Po drugie, ponieważ dusza zdolna jest „nadać sobie postać pewną, określoną i precyzyjną, jest zdolna utrzymywać relację ze wszystkimi swymi składnikami. A sprawiedliwość jest zbudowaniem takich właśnie relacji” [Patočka 243], to właśnie troska o duszę jest nieodzownym elementem budowania sprawiedliwej wspólnoty i państwa. Wyznacznikiem takiej dobrej wspólnoty był zaś fakt, że nie ginie w niej filozof, tak jak to się stało z Sokratesem. Jak pisze Marion Bernard, proces Sokratesa nie jest tragedią dlatego, że ginie najlepszy z obywateli *polis*, ale dlatego, że ukazuje zepsucie i upadek wspólnoty, która do tego dopuściła. Polityczność jest zatem miejscem świadectwa duszy, a *polis* może dostąpić wraz z nią zbawienia albo upadku [Bernard 368-370]. Wspólnota i państwo są zatem u Patočki „projekcją duszy”, jak pisze Drwięga [45].

Troska i trwoga

Nieco inaczej kształtuje się semantyka Heideggerowskiej *Sorge*, mimo że autor przywołuje łaciński termin *cura*, będący odpowiednikiem omawianej powyżej *epimeleia* w kontekście stoicyzmu i troski o siebie. Dla Heideggera jednak greckim terminem źródłowym jest obecna zarówno

w filozofii starożytnej, jak i w Nowym Testamencie *merimna* [253], która w Wulgacie niemal zawsze tłumaczona jest jako *solicitudo*. *New Testament Greek Lexicon* podaje angielskie *worries/worry* jako odpowiednik w czterech przypadkach oraz *anxiety* i *concern* dla pozostałych dwóch, słownik zaś Liddel-Scott-Jones jako angielskie odpowiedniki podaje *care*, *thought* i *solicitude* [1104]. Widać zatem powiązanie troski ze zmartwieciem, lękiem i obawą, podobnie jak we współczesnym języku polskim. W *Byciu i czasie* troska wprost powiązana jest z trwogą (*Angst*), która jest „wyróżnioną postacią otwartości jestestwa [*Dasein*]” [235]. Wyjaśniając fenomen trwogi w nieco prostszych słowach, niemiecki filozof pisze, że trwoga nie jest konkretnym lękiem przed czymś, ale pewnym położeniem, a to „ujawnia, jak komuś jest”. W trwodze jest nam „*nieswojo*” [*unheimlich*] [241]. Jednak to właśnie owa nieswojość otwiera jestestwo i pozwala mu poznać swoje możliwości, które „pokazują się w trwodze takimi, jakie są w sobie samych” [244], a także ukazać troskę jako istotę bycia-w-świecie [246]. Jak zauważa Sylvain Camilleri, rozumowanie to Heidegger prawdopodobnie zaczerpnął od Marcina Lutra, który pisał, że Bóg ukazuje swoje własne dzieło (*opus proprium*) poprzez swoje dzieło obce (*opus alienum*) [Camilleri 516].

Jednak w *Byciu i czasie* troska nie odnosi się tylko do *Dasein*. Odniesienie do samego siebie czy też „samoantycypacja” jest jej podstawową cechą, a wyrażenie „troska o siebie” jest wręcz dla Heideggera tautologią, jednak „w tym określeniu współzawarte są także oba dalsze strukturalne momenty troski” [246], to jest zatroskanie (*Besorgen*) oraz troskliwość (*Fürsorge*). To pierwsze dotyczy „bycia przy czymś poręcznym”, to drugie zaś wiąże się z „napotykanym wewnątrz świata współjesteństwem [*Mit-dasein*]” [246]. Sens troski rozszerza się zatem na świat, w który *Dasein* jest wrzucony, czyli otoczenie materialne (jak powiedzielibyśmy dzisiaj) oraz byty poręczne, a także na innych ludzi, z którymi pozostajemy w relacji wspólnoty. Inne „współjesteństwa” poznajemy zawsze, „przy pracy”, w kontekście przedmiotów materialnych, z którymi obcujemy w sposób „przeglądowo-zatroskany”, a relację z nimi definiuje „jednakowość bycia” i „współświat” (*Mitwelt*). Nawet samych siebie odkrywamy na drodze abstrahowania konkretnych sytuacji, w których w ten czy inny sposób obcujemy z przedmiotami [151-154].

Istotne w tej filozofii wydaje się podkreślenie, że nie chodzi tutaj o trzy różne rodzaje troski, ale raczej o sposoby funkcjonowania wrodzonej człowiekowi troski, która stanowi niejako materię, z której jesteśmy ulepieni. Tę ostatnią metaforę Heidegger zaczerpnął z mitu spisane go w I wieku przed naszą erą przez Hyginusa, a następnie przepisane go przez Johanna Gottfrieda Herdera i Johanna Wolfganga Goethego:

Gdy pewnego razu „Troska” przebywała rzekę, ujrzała gliniaste dno: w zamyśleniu podjęła grudkę i zaczęła ją formować. Medytuje właśnie nad swoim dziełem, gdy nadchodzi Jowisz. „Troska” prosi go, by tchnął ducha w uformowany kawałek gliny. Jowisz chętnie to czyni. Gdy jednak „Troska” chce teraz nadać imię swemu wytworowi, Jowisz zabrania żądając, by temu czemuś nadać jego, Jowisza, imię. Podczas gdy „Troska” i Jowisz spierają się o imię, podnosi się także Ziemia (Tellus) życząc sobie, by wytworowi nadać jej imię, skoro to przecież ona użyczyła mu nieco swego ciała. Spierający się wezwali Saturna na sędziego. On zaś podał takie oto, słuszne zda się, rozstrzygnięcie: „Ty, Jowiszu, który tchnąłeś w niego ducha, po jego śmierci otrzymasz ducha; ty, Ziemi, która ofiarowałaś mu ciało, otrzymasz ciało. Ponieważ jednak »Troska« pierwsza stworzyła tę istotę, niech podczas jej życia »Troska« ją posiada. Co zaś do sporu o imię, to niech się ta istota nazywa »homo«, skoro z *humus* (ziemi) została uczyniona” [Heidegger 252-253].

W tym samym duchu pisze przywoływany przez Heideggera Seneka, który wśród czterech natur (drzewo, zwierzę, człowiek, Bóg) za naturę boską uznaje dobro, a za naturę człowieczą właśnie *cura*, która w przekładzie Wiktora Kornatowskiego staje się „wysiłkiem” [674].

Widać zatem, że pomimo wyraźnej specyfiki *Sorge* w filozofii Heideggera nie można mówić o radykalnym zerwaniu z wcześniejszą tradycją filozoficzną, zarówno antyczną (grecko-rzymską), jak i chrześcijańską. Wagę tej ostatniej stara się udowodnić Camilleri, który *Sorge* tłumaczy jako *souci* i używa go również w liczbie mnogiej, co podkreśla znaczenie „zmartwienia” (podobnie jak w języku polskim). Według tego badacza Heideggerowi bliżej do myśli chrześcijańskiej niż stoickiej, w której celem jest uwolnienie się od jakichkolwiek trosk na drodze samodzielnej pracy nad sobą. Tymczasem w teologii chrześcijańskiej niemożliwe jest samodzielne uwolnienie się od troski i trwogi, jednak oddając się Bogu, można uwolnić się od tego, co nazwalibyśmy troskami dnia powszedniego, które odwracają naszą uwagę od rzeczy najważniejszych [Camilleri 508]. Podobnie u Heideggera, troska jest istotową cechą *Dasein*, jednak zarówno zatroskanie, jak i troskliwość mogą funkcjonować w skoncentrowanym na przeciętności modus Sie, co jest „niwelacją [...] wszelkich możliwości bycia” [163], jednak troska jako taka (i źródłowa wobec niej trwoga) pozwala też na autentyczne bycie i poznanie.

Etyka troski

Zupełnie inaczej owa „przeciętność” czy też powszedniość codziennej troski przedstawia się w kontekście XX-wiecznej feministycznej etyki troski czy *ethics of care*. Uwikłanie w codzienną opiekę, martwienie się o kogoś czy bycie przedmiotem troski osobistej lub też pacjentką korzystającą z opieki zdrowotnej – to wszystko nie jest postrzegane jako przeszkoda w rozwoju, ale jawi się jako sama esencja życia we wspólnocie. Relacje nie są tutaj czymś, co podmiot nawiązuje aktem woli, ale punktem wyjścia do myślenia o człowieku jako takim [Gilligan 112, 187; Noddings 95]. *Care* oznacza tu w szerokim sensie właśnie całość relacji, w których nam na kimś w ten czy inny sposób zależy (*care for*), ale istotny jest w tej filozofii również wąski sens *care* jako pracy opiekuńczej w ramach instytucji i poza nimi. Te dwa znaczenia są ściśle splecione – wyróżnione miejsce pracy opiekuńczej w filozofii politycznej wypływa z wizji człowieka, który nie jest silnym podmiotem konstytuującym się na drodze pracy nad sobą, jak u Foucaulta i opisywanych przez niego myślicieli, ale bytem, który cechuje *vulnerability* – podatność na zranienie, wrażliwość, potrzeba opieki, której każde z nas doświadcza z różną intensywnością przez całe życie [Held 132, 165].

Etyka troski ujawnia, jak wiele wcześniejszych koncepcji psychologicznych, pedagogicznych i filozoficznych przedstawiało męską perspektywę, całkowicie pomijając kobiece doświadczenie. Carol Gilligan przytacza badania Jeana Piageta, który obserwując bawiące się dzieci, doszedł do wniosku, że dziewczynki rozwijają się moralnie gorzej niż chłopcy, dlatego że w zabawie „są bardziej tolerancyjne w podejściu do zasad, bardziej skłonne do robienia wyjątków i łatwiej przyjmują innowacje” [49]. Wniosek Piageta płynął oczywiście z jego własnego przekonania na temat przestrzegania zasad i „poczucia prawowitości”, które uważał za kluczowe dla rozwoju [49]. Przekonania, które mogło wynikać z faktu, że sam został wychowany jako chłopiec.

Etykę troski można zatem przeciwstawić etyce zasad czy też tradycyjnie rozumianej sprawiedliwości, przy czym wiele badaczek podejmowało próby godzenia tych dwóch perspektyw [Sepczyńska 55-57]. Z pewnością jednak, podobnie jak u Foucaulta, istotny jest odwrót od momentu kartezjańskiego i późniejszej tradycji racjonalizmu [*Hermeneutyka* 43]. Jak pisze Fabienne Brugère, przed Davidem Hume’em, Adamem Smithem i Immanuelem Kantem afekty, w tym uczucia moralne, były uznawane za fundamentalne dla działalności człowieka, a rozważania moralne były domeną praktyki, a nie myśli. Co więcej, moralność nie zawsze i nie wszędzie wiąże się z uniwersalizmem charakterystycznym dla etyki zasad. Partykularystyczne podejście do moralności jest nadal obecne w wielu kulturach, a i przytaczane przez

Gilligan historie pokazują, że wybory, których dokonujemy w życiu, rzadko polegają na prostym zastosowaniu tej czy innej uniwersalnej zasady.

Perspektywa feministyczna pozwala też ukazać przywilej, który kryje się chociażby za stoicką troską o siebie, nawet w jej współczesnej Foucaultowskiej wersji. Po pierwsze, już sam czas na refleksyjną pracę nad sobą jest dobrem w dalszym ciągu niedostępnym znacznej części ludzkości, która na pracę i opiekę poświęca niemal cały dostępny czas. Czytając Cyncerona czy Senekę, trudno się oprzeć wrażeniu, że owi myśliciele wolni byli od trosk dnia codziennego nie tylko za sprawą siły ducha, ale również (albo przede wszystkim) dzięki temu, że ktoś inny troszczył się o ich „przyziemne” potrzeby. Nieco lepiej materię życia codziennego dostrzega Heidegger, jednak deprecjonuje ją i podobnie jak stoicy widzi „autentyczne” życie w oderwaniu od przyziemnych trosk. W etyce troski natomiast nie dochodzi do tego rodzaju hierarchizacji – praca opiekuńcza czy troska o relacje nie są czymś, co utrudnia nam poznanie czy rozwój, ale wartością, którą należy zrehabilitować, oraz postawą etyczną, na której można budować bardziej sprawiedliwe społeczeństwo [Noddings 230-300].

Drugi rodzaj przywileju to stan, w którym nie potrzebujemy niczyjej opieki i możemy samodzielnie kształtować swój los czy też budować społeczeństwo nie gorzej niż inni, a być może lepiej, jeśli wrodzony talent połączymy z ciężką pracą. Brugère zarzuca filozofom polityki takim jak John Rawls tworzenie iluzji społeczeństwa równych jednostek, która ukrywa fakt, że relacje zawsze są w taki czy inny sposób nierówne. Do tego dodać można inne polityczne wizje, w których mamy do wyboru przeciętność albo wybicie się ponad nią, jednak całkowicie nieobecna jest perspektywa osób, które mogą zaangażować się w życie społeczne na poziomie niższym niż przeciętny, chociażby ze względu na niepełnosprawność czy chorobę.

Etyka troski jako filozofia polityki wychodzi od różnorodności i uznaje za cechę wspólną nie sprawczość podmiotu, ale wspomnianą wyżej podatność na zranienie, chorobę i cierpienie – *vulnerability*. Tym samym podstawowym zadaniem wspólnoty jest zbudowanie społeczeństwa, które zapewnia opiekę. Troska o (współ)obywateli pojawia się też w tradycji analizowanej przez Foucaulta, jednak przeważnie wiąże się z hierarchią – władca jest odpowiedzialny za swoich poddanych, ponieważ ma wyższy (lepszy) status [Rudnicki 193-195]. W filozofii politycznej opartej na trosce ta ostatnia nie jest odpowiedzialnością za „słabszych”, ale rozproszonym systemem instytucji lub pomocy wzajemnej [Held 64], która sprawia, że otrzymywanie opieki czy pomocy nie wiąże się z obniżeniem statusu.

Ostatnim elementem, który warto omówić w tym kontekście, jest troska o siebie, przy czym w odróżnieniu od angielskiego tłumaczenia trzeciego tomu *Historii seksualności* Foucaulta, mowa tu nie o *care of the self*, ale

o *self-care*. Ten ostatni termin pierwotnie oznaczał zabiegi medyczne, które pacjent lub pacjentka wykonuje samodzielnie, jednak obecnie jego znaczenie rozszerzyło się i można go przetłumaczyć jako „dbanie o siebie”. Od *epimeleia heautou* różni go po pierwsze fakt, że dotyczy ciała lub też holistycznie pojmowanego człowieka, nie zaś duszy czy wyabstrahowanego ja dążącego do doskonałości. Druga istotna różnica to pewna wtórność *self-care* na gruncie etyki troski i innych perspektyw nieuprzywilejowanych, podczas gdy w tradycji opisywanej przez Foucaulta troska o siebie była etycznie pierwsza [Kim pan jest 220]. Kiedy Gilligan pisze o sytuacjach, w których niemożliwe jest uniknięcie zadania komuś cierpienia, tak opisuje przemyślenia jednej z bohaterek swojej książki: „Stając wobec takich dylematów zarówno w życiu osobistym, jak i zawodowym, nie rezygnuje ona z odpowiedzialności za wybór, ale raczej rości sobie prawo włączenia samej siebie w krąg osób, których niekrzywdzenie uważa za moralne” [232]. Nie chodzi zatem o to, żeby pozbyć się odpowiedzialności za innych i troski o nich, ale o to, żeby uwzględnić siebie również jako przedmiot tej troski. W przypadku grup mniejszościowych i doświadczających przemocy *self-care* staje się aktem politycznym, jak w słynnym zdaniu Audre Lorde, kiedy opisywała, jak niszczące dla niej było nadużywanie swoich możliwości fizycznych i psychicznych: „Troszczenie się o siebie to nie dogadzanie sobie. To samoobrona i polityczny akt walki”² [97]. Te przykłady ukazują paradoks myślenia o równości, w którym przyjęcie tej wartości jako przesłanki w myśleniu o społeczeństwie może przyczyniać się do budowania iluzji merytokracji, a co za tym idzie – wzmacniania realnych nierówności; z kolei wyjście od społeczeństwa jako wielości relacji opartych na różnego rodzaju nierównościach [Gilligan 168] pozwala wzmocnić pozycję grup pozbawionych władzy. Tym samym perspektywa troski i wyjściowej podatności na zranienie staje się podstawą myślenia o społeczeństwie jako całości i perspektywą polityczną w sensie polityczności, o której pisała Chantal Mouffe.

Omówione powyżej sensy odpowiedników polskiej „troski” w różnych językach i tradycjach filozoficznych to oczywiście jedynie zarys, w którym trudno uniknąć uproszczeń i skrótów. Niemożliwe jest też w tak krótkim tekście odwołanie się do niezwykle bogatej literatury dotyczącej każdej z omawianych filozofii. Omówione znaczenia mają być raczej inspiracją do dalszych poszukiwań, a także wprowadzeniem do lektury kolejnych tekstów, w których znajdziemy zestawienie troski o siebie i o innych, relację nauczyciel–uczeń, napięcie między uniwersalistycznym racjonalizmem a relacją (czy też cnotą) troski, a także interpretacje literackie i wreszcie

2 W oryginale: *Caring for myself is not self-indulgence, it is self-preservation, and that is an act of political warfare.*

przykłady zastosowania problematyki troski w konkretnych praktykach społecznych. Można powiedzieć, że to właśnie społeczna czy indywidualna *praxis* jest wymiarem łączącym wszystkie omówione powyżej sensy troski, zawsze opartej na doświadczaniu i działaniu, których nie da się oderwać od konkretnych sytuacji i osób.

LISTA PRAC CYTOWANYCH

- Audard, Catherine. "Care". *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, edited by Barbara Cassin, Seuil-Robert, 2004, pp. 211-212.
- Bartmiński, Jerzy, editor. *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów. Tom 1, Dom*. Wydawnictwo UMCS, 2015.
- Bernard, Marion. "Patočka et Platon: L'idée d'une politique de l'âme". *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 95, no. 3, 2017, pp. 357-370.
- Brugère, Fabienne. *L'éthique du »care«*. Presses Universitaires de France, 2017, e-book.
- Camilleri, Sylvain. "Du souci »philosophique« au souci »religieux«". *Revue Philosophique de Louvain. Troisième série*, vol. 112, no. 3, 2014, pp. 495-523.
- Cassin, Barbara. *Les pluriels de Barbara Cassin ou le partage des équivoques*. Edited by Philippe Büttgen, et al., Le bord de l'eau, 2014.
- Cassin, Barbara, editor. *Dictionary of Untranslatable. A Philosophical Lexicon*. Translation edited by Emily Apter, et al., Princeton University Press, 2014.
- . *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Seuil-Robert, 2004.
- David, Pascal. "Sorge". *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, edited by Barbara Cassin, Seuil-Robert, 2004, pp. 1198-1199.
- Drwięga, Marek. "Czy »troska o duszę« może być pojęciem użytecznym dla współczesnej filozofii?". *Kwartalnik Filozoficzny*, vol. 44, no. 4, 2016, pp. 33-50.
- Foucault, Michel. *Hermeneutyka podmiotu*. Translated by Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- . *Historia seksualności. Tom 3: Troska o siebie*. Translated by Bogdan Banasiak, et al., Słowo/obraz terytoria, 2020.
- . *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*. Translated by Kajetan M. Jaksender, Éperons-Ostrogi, 2013.
- Gilligan, Carol. *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*. Translated by Barbara Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Held, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press, 2006.
- Kolebacz, Kamila Anna. "Pojęcie »troski« w filozofii Sokratesa i Platona. Epimeleia i melete". *Etyka*, no. 57, 2018, pp. 11-26.
- Lorde, Audre. *A Burst of Light and Other Essays*. Ixia Press, 2017.
- Mouffe, Chantal. *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Translated by Joanna Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.

- Noddings, Nel. *Starting at Home. Caring and Social Policy*. University of California Press, 2002.
- Ossowska, Maria. *Normy moralne*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970.
- Patočka, Jan. *Péče o dusi. T. 2*. Edited by Ivan Chvatík, and Pavel Kouba, Archiv Jana Patočky, OIKOYMENH, 1999.
- Platon [Plato]. *Fedon*. Translated by Władysław Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.
- Puzynina, Jadwiga. *Język wartości*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- Rudnicki, Cezary. *Etyka troski o siebie według Michela Foucaulta. Interpretacja, krytyka, rozwinięcie*. PhD Dissertation, Uniwersytet Warszawski, 2020, <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/3684>.
- Seneka, Lucjusz Anneusz [Seneca, Lucius Annaeus]. *Listy moralne do Lucyliusza*. Translated by Wiktor Kornatowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961.
- Sepczyńska, Dorota. "Etyka troski jako filozofia polityki". *Etyka*, no. 45, 2012, pp. 37-61.
- The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Project Director: Maria Pantelia, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/>.

ABSTRACT

Barbara Brzezicka

Philosophical Senses of Care

This article is an overview of selected philosophical concepts that address the topic of care in the spirit of Barbara Cassin's "untranslatables". In this approach, untranslatability is understood not as the impossibility of translation, but as the recognition of meanings characteristic of different languages, cultures and epochs. Each of the concepts is presented through the prism of meanings present in different languages, starting with ancient philosophy and its concept of care for oneself reinterpreted later in French by Michel Foucault, through care for the soul by Czech philosopher Jan Patočka and Heidegger's *Sorge*, ending with ethics of care, created mainly by English thinkers. The author attempts to bring out the similarities and differences in the understanding of the concepts translated into Polish as "care".

keywords: untranslatables, care, ethics of care, Michel Foucault, Jan Patočka, Martin Heidegger