

M a r t a S z a b a t

Dlaczego to, o co się troszczymy, jest dla nas ważne? Uwagi na marginesach eseju Harry’ego Frankfurta

Ten człowiek, zrodzony ku temu, aby poznać świat, sądzić wszystkie rzeczy, aby władać całym państwem, jest oto cały zajęty i napelniony troską o złowienie zająca. I jeśli się nie zniży do tego i zechce być ciągle w napięciu, okaże się jedynie tym głupszy, ponieważ będzie się chciał wznieść ponad ludzkość, a jest ostatecznie tylko człowiekiem, to znaczy zdolnym dokonać mało i wiele, wszystko i nic: nie jest aniołem ani bydlęciem, ale człowiekiem.

Pascal¹

Słowa kluczowe: *H. Frankfurt, filozofia moralności, popęd, potrzeba, natura ludzka, troska*

W eseju *The Importance of What We Care About* (1982) amerykański filozof Harry Frankfurt zwraca uwagę na możliwość wyodrębnienia trzech zasadniczych obszarów ludzkiego życia. Według niego są nimi: epistemologia, etyka oraz „to, o co człowiek się troszczy” (jak ujmuje tę myśl tytuł eseju). Tematem moich rozważań będą tytułowe ważne rzeczy, ludzie i sytuacje, w które każdy człowiek jest zaangażowany. W odróżnieniu od tych ostatnich spraw, przedmiotem etycznego namysłu są moralne zobowiązania, dobro, zło, relacje międzyludzkie. Natomiast sfera tego, co dla nas, ludzi, ważne, jest zazwyczaj uznawana za oczywistą i podlegającą normom moralno-społecznym. Dlaczego jednak Frankfurt odróżnia sferę tego, na czym nam zależy, od etyki i moralno-

¹ B. Pascal, *Myśli*, § 176, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, s. 79.

ści? Przyjrzyjmy się bliżej jego rozumieniu tego, co jest tak ważne, że zmusza nas do szczególnej uwagi i troski.

Uwagi na temat troski pojawiały się w refleksji filozoficznej od jej zarania. „Od zawsze” była ona też kojarzona z ziemskim życiem, w którym człowiek nieustannie musi o coś zabiegać, o coś się martwić, troszczyć się o byt, rodzinę i inne sprawy, których zawsze jest całe mnóstwo. Można powiedzieć, że troska to synonim doczesnego bytowania. Z drugiej strony szczęście, istnienie poza-ziemskie, rozumiane było, na przykład przez Platona, jako wolne od trosk – w świecie Idei nie ma miejsca na zmartwienia. Po to, aby pozbywać się niepotrzebnych trosk, Arystoteles zaleca dobre życie, regulowane zasadą umiaru, złotego środka. Odpowiednie wyważenie słów i czynów może, według niego, zapewnić człowiekowi spokojne, godne bytowanie, wolne od niepotrzebnych zawirowań. Ten, kto jest wolny od trosk codzienności, ma przyjaciół i środki zapewniające dostatnie życie, i brak mu powodów do narzekań. Pewne przesłanki do tego, aby traktować troskę jako fundamentalne „zajęcie” człowieka, były w filozofii obecne od zawsze. Dopiero jednak Martin Heidegger w *Byciu i czasie* (1927) ujął troskę jako bycie *Dasein*, to znaczy nadał byciu *Dasein* charakter bycia troski (*Sorge*).

W tego rodzaju rozumieniu troski możliwe są poziomy egzystencjalne sygnalizujące status *Dasein*. Inaczej mówiąc, charakter troski wskazuje na to, czy *Dasein* egzystuje jako „Się”, czy też jest „sobą”. Jeżeli mamy do czynienia z zatroskaniem wyłącznie bytem wewnątrzświatowym, to wówczas *Dasein* nie istnieje w sposób autentyczny, popada w „Się”. Natomiast w przeciwnym wypadku, gdy troska jest rozumiejącym i antycypującym byciem „ku najbardziej własnej możliwości bycia”, wówczas troska troszczy się o bycie „sobą” i staje się „źródłowym całokształtem struktury *Dasein*”. W tym ostatnim wypadku chodzi o troskę nie tylko jako faktyczne zainteresowanie doczesnymi sprawami, lecz także o właściwe rozumienie położenia *Dasein*, które jest „bytem ku śmierci”. W *Byciu i czasie* troska ma więc szczególne, egzystencjalne znaczenie. Jej „korzenie” konstytuują *Dasein*, sięgając aż do fundamentów jego struktury².

Przejdźmy teraz do eseju Frankfurta. Po pierwsze, troszczenie się (*caring*) zmusza człowieka do specyficznego rodzaju aktywności, opartej na świadomości czy nawet samoświadomości – osoba troszcząca się musi wiedzieć, w jaki sposób się troszczyć – tak aby jej działania nie obróciły się w swoje przeciwieństwo. Akt troski powinien więc być poprzedzony wiedzą o podmiocie oraz

² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 256–324. Warto dodać, że niewątpliwie temat troski w filozofii Heideggera zasługuje na głębsze opracowanie, ponieważ jest niezmiernie interesujący. Po Heideggerze analizy filozoficzne nie są już tak skondensowane, ustrukturyzowane, a więc i samego zagadnienia troski nie traktuje się w sposób systematyczny.

o obiekcie troski. Co więcej, osoba troszcząca się, za pośrednictwem troski ujawnia własne zainteresowania, uczucia, fakt, że jej na czymś zależy, stając się w ten sposób „podatną na zranienie”. Można powiedzieć, że „wystawia się” na skrzywdzenie, ujawnia swoje słabości i pozwala, aby jej troska o to, na czym jej zależy, kształtowała jej osobowość – samoświadomość, wolę, charakter³. Decydując się na troskę, przyjmując w danym czasie i miejscu określone warunki i wymagania, osoba kształtuje swoją wolę *intencjonalnie* – podejmuje wyzwanie troski i koncentruje na nim swoje działania. Angażując swoją świadomość, człowiek pozwala temu, o co się troszczy, ingerować w to, kim jest, czy raczej kim się staje, dzięki podejmowanym wysiłkom. Frankfurt stwierdza:

Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że wola osoby jest wpisana w jej działanie, to wówczas to, o co osoba się troszczy, jest znacznie bardziej stosowne, zbliżone do jej własnej woli, niż decyzje czy wybory przez nią podejmowane. To może dotyczyć *intencji* – tego, jaką wolę osoba chciałaby mieć, niekoniecznie zaś tego, jaka ona naprawdę jest⁴.

Każda decyzja czy wybór wydaje się mieć alternatywę, którą jest możliwość wycofania się. To ostatnie nie zawsze jest jednak łatwe i zdarzają się sytuacje, w których osoba podejmująca określone działania, chcąc się z nich wycofać, z różnych powodów nie może tego zrobić i musi je kontynuować nawet wbrew sobie samej. Osoba taka może wówczas odkryć i przekonać się, że działania, jakie zdecydowała podjąć, nie są wyrazem jej osobowości czy wartości, które chciałaby ona reprezentować⁵.

Do podjęcia działań motywują ludzi ich potrzeby (*needs*) i pragnienia (*desires*)⁶. Warto jednak podkreślić, że w motywacji równie istotna jest zdol-

³ Zob. H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, w: tenże, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, New York 1998, s. 83: „A person who cares about something is, as it were, invested in it. He *identifies* himself with what he cares about in the sense that he makes himself vulnerable to losses and susceptible to benefits depending upon whether what he cares about is diminished or enhanced. Thus he concerns himself with what concerns it, giving particular attention to such things and directing his behavior accordingly”.

⁴ „If we consider that a person’s will is that by which he moves himself, then what he cares about is far more germane to the character of his will than the decisions or choices he makes. The latter may pertain to what he *intends* to be his will, but not necessarily to what his will truly is”, tamże, s. 84.

⁵ Zob. tamże, s. 84–85.

⁶ Na temat rodzajów potrzeb (*needs*) i różnic między potrzebami a pragnieniami (*desires*) zob. H. Frankfurt, *Necessity and Desire*, w: tenże, *The Importance of What We Care About*, dz. cyt., s. 104–116. Frankfurt wychodzi z założenia, że pragnienia (*desires*) powinny być, i faktycznie są, podporządkowane potrzebom. Rozróżnia trzy rodzaje potrzeb: 1) potrzebę uzyskania czegoś czy zrobienia czegoś (*free volitional need*) – jej niezaspokojenie nie jest związane z trwałym poczuciem krzywdy czy z cierpieniem, 2) potrzeby wynikające z przymusu (*non-volition-*

ność człowieka do realizacji potrzeb, co i pragnień. W przypadku niezdolności do realizacji dążeń, może pojawić się poczucie cierpienia, krzywdy. Z drugiej strony, możliwości ludzkiej woli mogą być ograniczone przez różnego rodzaju czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. Frankfurt podaje przykład uzależnienia (*addict*)⁷. Można jednak przywołać inne przykłady, choćby chorobę (psychiczną i fizyczną) czy też psychiczną przemoc, mogącą prowadzić do osłabienia woli decydowania o sobie.

Po to zatem, aby mieć możliwość wolnego decydowania o sobie samym i po to, by mieć zdolność do troszczenia się o to, o co naprawdę warto, ważną życiową sprawą powinna być dbałość o swoją zdolność do wolnych decyzji. Jednak nie jest to łatwe, ponieważ powszechnie ludzie raczej identyfikują się z zastanymi wzorcami zachowań, nie próbując poszukiwać odpowiedzi na swoje własne pytania. W bezrefleksyjnej identyfikacji z pewną liczbą ról społecznych nie sposób wykształcić w sobie samoświadomej zdolności do odróżniania tego, o co naprawdę warto się troszczyć, od tego, co nie jest dla nas konieczne. Z drugiej strony, jeżeli osoba wypracuje w sobie samoświadomość tego, czego naprawdę potrzebuje i pragnie, to wówczas owa zdolność może istotnie wpływać na zdolność odróżniania rzeczy ważniejszych od mniej istotnych. Frankfurt ujmuje to w następujący sposób:

Jeżeli ktoś ma tendencję do odciągania siebie samego od tego, czego chce najbardziej na świecie, to wówczas jego własna siła woli (*volitional necessity*) może ograniczyć go do tego, co naprawdę chciałby robić⁸.

Wydaje się, że gdy filozof rozważa ludzką zdolność do realizowania tego, o co troszczyć się warto, i tego, o co człowiek z głębi swojej natury chciałby się troszczyć, można znaleźć analogie do rozważań Arystotelesa na temat kształtowania charakteru⁹. Przyzwyczajanie samego siebie do świadomej refleksji nad tym, o co warto się troszczyć, jest w końcu jednym z istotnych aspektów etyki cnót.

W odniesieniu do woli, która z jednej strony może wykazać siłę, aktywność i zmotywować do działania, Frankfurt stawia interesujące pytania o drugą stronę woli, która może ograniczać, obezwładniać, demotywować. Parafrazując

nal needs), oraz 3) potrzeby, których niezaspokojenie wiąże się z poczuciem niespełnienia lub krzywdy i wywołuje cierpienie (*constrained volitional needs*).

⁷ Zob. H. Frankfurt, *The Importance...*, dz. cyt., s. 87.

⁸ Tamże, s. 88: „(...) when someone is tending to be distracted from caring about what he cares about most, the force of volitional necessity may constrain him to do what he really wants to do”.

⁹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; por. *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010.

jego słowa, możemy więc zapytać: jak to jest, że ta sama wola może mieć „jasną” i „ciemną” stronę? Jak możliwa jest aktywność woli przy jednoczesnej jej zdolności do pasywności? Odpowiedź na oba pytania nie jest oczywista, jednak jest ona „jakaś”. Filozof powiada, że bierność również jest swego rodzaju aktywnością woli. W swojej podmiotowej naturze wola motywuje do działania – aktywnego bądź biernego:

(...) nieobecność woli (*involuntariness*) nie oznacza całkowitej bierności. Osoba jest aktywna mocą własnej woli, kiedy robi to, co chce robić, nawet jeżeli wola działania nie pochodzi wyłącznie od niej samej w tym sensie, że osoba nie ma nad własnym działaniem dobrowolnej kontroli. Wydaje się więc, że jeśli osoba troszczy się o pewne rzeczy, niezależnie od tego, czy zdecyduje się to zrobić, nie będzie podatna na „wyzwolenie”, które mogłoby nadejść ze strony „innej konieczności”¹⁰.

Oczywistym jest, że nie wszystkie ludzkie zdolności i uczucia można kontrolować. O tym dobitnie przekonał nas Zygmunt Freud, tworząc psychoanalizę i wprowadzając w kulturowo-naukowy dyskurs pojęcie nieświadomości (*das Unbewusste*)¹¹. Frankfurt wyróżnia dwa zasadnicze obszary pozostające poza możliwością pełnej kontroli – racjonalność (*rationality*) i miłość (*love*)¹². Obie zdolności są ważne dla człowieka z tego powodu, że mogą mu zapewnić szczęście i wolność. Inaczej rzecz ujmując, bycie racjonalną i kochającą osobą prowadzi do szczęścia i daje wolność. Z drugiej jednak strony, to, co racjonalne, oraz miłość wymykają się ludzkiej kontroli i sprawiają, że człowiek jest nie tylko „pociągany” przez obie te zdolności, lecz rozumność i miłość również w dużym stopniu go przekraczają, wymagają „wychodzenia poza siebie samego” w kierunku, który może rozwijać lub niszczyć. Amerykański filozof używa w tym kontekście słowa *captive* – obiekt, ku któremu kierowana jest uwaga osoby zainteresowanej (chodzi o zainteresowanie ideą lub o bycie pociągany mi sympatią), jak gdyby „więzi” ludzkie Ja:¹³

Wydaje się to mieć swoje źródło w tym, że kiedy człowiek odpowiada na postrzeżenie czegoś jako racjonalnego lub kochanego, jego stosunek zmierza ku bezinteresowności. Jego

¹⁰ „(...) involuntariness does not entail passivity. A person is active when it is by his own will that he does what he does, even when his will is not itself within the scope of his voluntary control. It appears, then, that unless a person cares about certain things regardless of whether or not he chooses to do so, he will not be susceptible to the liberation which volitional necessity can provide”, H. Frankfurt, *The Importance...*, dz. cyt., s. 88.

¹¹ Zob. m.in. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

¹² Szerzej na temat miłości zob. H. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2004.

¹³ Zob. H. Frankfurt, *The Importance...*, dz. cyt., s. 89.

uwaga jest nie tylko skoncentrowana na przedmiocie; lecz jest on w jakiś sposób „ustalany” czy „chwytyany” przez obiekt. Obiekt zachwyca go. Człowiek jest prowadzony raczej przez jego cechy niż przez swoje własne upodobania. Dość powszechne wydaje się odczucie, że obiekt przekracza postrzegającego – kierunek jego własnych myśli i pragnień zostaje usunięty na bok¹⁴.

Analogiczny wątek był rozważany przez filozofa pochodzącego z innej tradycji filozoficznej, Maurice’a Merleau-Ponty’ego, który w *Phénoménologie de la perception*, w *L’oeil et l’esprit* czy w *L’archéologie du visible et l’invisible* zwracał uwagę na rzeczy „patrzące na nas”. Szedł on nawet znacznie dalej, wyodrębniając przestrzeń między-cielesną¹⁵.

Przed Merleau-Pontym to Paul Cézanne „chwycił motyw”, kontemplując przyrodę, pozwalając, by pejzaż do niego „przemówił”, by ukształtowała się pewna „wspólna” płaszczyzna porozumienia. Dopiero wówczas, gdy nic porozumienia pomiędzy nim a przedmiotem czy krajobrazem została nawiązana, przystępował do malowania¹⁶.

Racjonalność i miłość, według Frankfurta, „pociągają” więc osobę, pozabiając ją jakiejś części jej samej i w ten sposób wytwarzając pewien nieosobisty poziom manifestowania się. Na tym poziomie miłość i racjonalność różnią się od siebie również esencjalnie. Filozof stwierdza:

Tym, co czyni te sądy nieosobistymi, jest fakt, że wysuwane roszczenia nie są ograniczane wyłącznie do osoby, która je wysuwa; wynika to raczej z tego, że każdy, kto nie zgadza się z tymi roszczeniami, musi popełniać błąd¹⁷.

Na podstawie powyższego fragmentu można też wnioskować, że nieosobisty poziom, na którym ujawnia się miłość i racjonalność, ma charakter sądu (*judg-*

¹⁴ „It appears to have its source in the fact that when a person is responding to a perception of something as rational or as beloved, his relationship to it tends toward *selflessness*. His attention is not merely concentrated upon the object; it is somehow fixed or seized by the object. The object captivates him. He is guided by its characteristics rather than primarily by his own. Quite commonly, he feels that he is overcome – that his own direction of his thoughts and volitions has been superseded”, tamże, s. 89.

¹⁵ Zob. m.in. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, s. 64–179, 281–419; tenże, *Le visible et l’invisible*, Gallimard, Paris 1964, s. 170–201.

¹⁶ Zob. m.in. P. Cézanne, *Listy*, przeł. J. Guze, PIW, Warszawa 1968, s. 287; J. Guze, *Impresjoniści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 173; W. Juszcak, *Postimpresjoniści*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1985, s. 18; Ł. Kiepuszewski, *Obrazy Cézanne’a. Między spojrzeniem a komentarzem*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 65–66.

¹⁷ „What renders these judgment impersonal is that the claims they make are not limited to the person who makes them; rather, it is implicit that anyone who disagrees with the claims must be mistaken. A declaration of love is a personal matter, on the other hand, because the person who makes it does not thereby commit himself to supposing that anyone who fails to love what he does has somehow gone wrong”, H. Frankfurt, *The Importance...*, dz. cyt., s. 90.

ment). Należałoby zatem przyjąć, że należy on do sfery wartości, do poziomu, na którym oceniamy rzeczy jako dobre lub złe. Ten kierunek potwierdzają dalsze słowa filozofa, nawiązujące pośrednio do Kantowskiego imperatywu kategorycznego, czyli do pewnego obiektywnego poziomu słuszności, niezależnego od ludzkich upodobań, przekonań, chęci itp. Frankfurt podkreśla fakt, że na poziomie obiektywnej racjonalności dotyczącej tego, co dobre i właściwe człowiek zostaje „pociągany” przez określony model rozumowania. Inaczej mówiąc, ów model „ustawia” człowieka w pewnej właściwie moralnej optyce, która nie pochodzi od niego samego, nie jest ona subiektywna¹⁸. Filozof podaje przykład matki, która hipotetycznie chciałaby opuścić swoje dziecko. W momencie decyzji nie tyle wie ona, że zrobi źle, ile zdaje sobie sprawę z tego, że opuszczenie własnego dziecka będzie *moralnie* (również w sensie: obiektywnie) złe. Oznacza to, że potencjalny czyn, którego chciałaby się dopuścić, nie będzie zły wyłącznie dla niej lub nawet nie będzie on za taki uważany przez jej bliskich czy przez społeczeństwo. Opuszczenie dziecka przez jego matkę będzie czynem *obiektywnie złym z moralnego punktu widzenia*. Można też powiedzieć, że ten ostatni, w pewnym sensie, „pozbawia” matkę części jej samej – w tym wypadku tej „części”, która chciałaby opuścić dziecko¹⁹. Filozof amerykański podkreśla, że przez szacunek dla obiektywnie ważnych uczuć i wartości, czyli dla poziomu tego, co nieosobiste w naszym kształtowaniu siebie samego czy siebie samej, moralny aspekt naszej osobowości wydaje się głębiej w nas zintegrowany, nie pochodząc wyłącznie od nas.

Powyższy proces integracji obiektywnych wartości ma, według Frankfurta, fundamentalne znaczenie dla odróżniania rzeczy, o które zdecydowanie *warto* się troszczyć, od tych, o które można troszczyć się mniej lub wcale. Jednakże filozof podkreśla, że faktyczne dbanie tylko o rzeczy, o które warto dbać, nie zależy wyłącznie od ludzkiej woli. Człowiek może sam z siebie troszczyć się o zupełnie dowolne dla siebie rzeczy, ludzi czy wartości. Te ostatnie nie muszą być obiektywne. Według Frankfurta warto też odróżniać rzeczy czy ideały najbardziej wartościowe od mniej znaczących. Z drugiej jednak strony, to, o co ludzie się troszczą, sprawia, że staje się to dla nich wartościowe, dobre, piękne czy godne upodobania:

(...) istnieją dwa odrębne (choć zgodne) sposoby, na jakie coś może być ważne dla danej osoby. W pierwszym wypadku coś może mieć znaczenie ze względów całkowicie niezależnych od tego, czy osoba troszczy się o to, na czym jej zależy, czy o to nie dba. W drugim

¹⁸ Zob. tamże.

¹⁹ Zob. tamże.

wypadku coś może stać się ważne dla osoby wyłącznie dlatego, że naprawę jej na tym zależy²⁰.

Kryterium odróżniającym rzeczy bardziej wartościowe od mniej znaczących może być wpływ, jaki mają one na człowieka. Często zdarza się przecież, że źle oceniamy rzeczywistą wartość ludzi lub rzeczy. Dlatego rozróżnienie źródła, z którego „pochodzi” nasze zainteresowanie czymś takim lub innym, może pomóc właściwie ocenić wartość tego, o co się troszczymy. Dwoma wymienionymi wcześniej nadrzędnymi wartościami, ze względu na które troszczymy się o rzeczy, są szczęście i wolność. Stąd jeżeli to, o co się troszczymy, prowadzi nas do obu tych celów, wówczas możemy być bardziej pewni, że ma to rzeczywistą wartość.

Wnioski, jakie zdają się płynąć z nauk Frankfurta, mają, z jednej strony, charakter egzystencjalny (troszczymy się o rzeczy dla nas ważne, ponieważ to może dać nam wolność). Z drugiej strony, w rozważaniach amerykańskiego filozofa odnajdujemy prastarą tęsknotę za szczęściem, do którego człowiek zawsze dążył i o którą odwiecznie pytał. Łącząc różne tradycje, filozof próbuje dojść do źródła, do prawdziwej ludzkiej natury, do której mają zaprowadzić go rzeczy i osoby, na których człowiekowi zależy. Dzięki tym ostatnim, w odpowiedzi na fundamentalne pytania o wolność i szczęście zyskujemy wymiar empiryczny – skoro faktycznie na czymś lub na kimś mi zależy, to nie będę wyrzekała się samej siebie, ponieważ to, na czym mi zależy, jest mi potrzebne do szczęścia.

Ujęcie tego, co moralne, od strony tego, o co człowiek się troszczy, nieuchronnie wiąże sferę dobra i zła z ludzkimi potrzebami i pragnieniami. Temu ostatniemu zagadnieniu Frankfurt poświęcił osobny esej *Necessity and Desire*. W tekście tym amerykański filozof podporządkowuje pragnienia (*desires*) potrzebom (*needs*)²¹. Według niego, to, czego ludzie pożądamy i pragną, musi, z samej swojej natury, być ukierunkowane na ludzkie potrzeby. Pragnienia jako takie nie mają więc racji bytu. Idąc tym tropem, trzeba uznać, że istota ludzka jest, z głębi własnej istoty, moralna, dobra, ponieważ jej potrzeby mają przede wszystkim wymiar społeczny – są ukierunkowane na powszechnie respektowane wartości, takie jak wolność, sprawiedliwość, nieczynienie krzywdy, poszanowanie godności itp. „Dzikie”, zwierzęce instynkty, pożądania, pragnienia, jako takie, według Frankfurta, nie dochodzą do głosu – wychodzą na jaw

²⁰ „(...) there are two distinct (albeit compatible) ways in which something may be important to a person. First, its importance to him may be due to considerations which altogether independent of whether or not he cares about the thing in question. Second, the thing may become important to him just because he does care about it”, tamże, s. 92.

²¹ Zob. Y. Denier, *Need or Desire? A Conceptual and Moral Phenomenology of the Child Wish*, „International Journal of Applied Philosophy” 2006, nr 1 (20), s. 81–95.

w potrzebach, odpowiednio społecznie zmodyfikowane. Stąd można uznać, że również to, o co człowiek się troszczy, ma społeczną proveniencję – troszczymy się w dużej mierze o to, o co wypada. Nie dbamy o negatywnie oceniane potrzeby i pragnienia „społeczne”. Będąc wychowani do określonych wartości, przyjmujemy je za własne.

W esejach Frankfurta, poza skonstatowaniem społecznego wymiaru potrzeb i podporządkowaniem im pragnień, wydaje się chodzić o coś głębszego. Sięgnięcie do poziomu potrzeb, do tego, o co się troszczymy, dbając naprawdę tylko o to, na czym nam zależy, ma na celu, z jednej strony, wydobyć na jaw prawdę o ludzkiej moralności, z drugiej zaś strony może pobudzić nas do refleksji nad rzeczywistymi pobudkami naszych działań – doprowadzić do konfrontacji naszych rzeczywiście własnych potrzeb z takimi, które być może zostały nam narzucone i których może wcale nie chcemy i nie potrzebujemy. Amerykański filozof wydaje się zachęcać do auto-konfrontacji przyjmowanych w życiu wartości z głębszymi pokładami emocjonalno-osobowymi, które umożliwiają w ogóle troskę o cokolwiek. Można zatem uznać, że prastara sentencja *poznaj samego siebie* jest nadal aktualna i nic nie wskazuje na to, by w najbliższym czasie miało się to zmienić.

Forma eseju, jaką wybrał autor, nadaje jego rozważaniom charakter niezobowiązujący, co sprawia, że czytelnik nie czuje „ciężaru” fundamentalnych wartości, powinności i obowiązków. W ten sposób jego własna ocena słuszności wywodów Frankfurta ma szansę dojść do głosu. Pozostaje życzyć sobie, by tak się rzeczywiście stało.

Streszczenie

Artykuł jest komentarzem do eseju *The Importance of What We Care About* (1982) Harry’ego Frankfurta. Próbuję przybliżyć poglądy tego słabo w Polsce znanego filozofa i stąd dość wiernie rekonstruuje twierdzenia zawarte w eseju. Ponadto staram się znaleźć dla nich tło historyczno-filozoficzne. Z jednej strony, składają się na nie poglądy filozofów starożytnych, od najdawniejszych czasów próbujących znaleźć środek zapewniający człowiekowi szczęście. Z drugiej strony, próbuję zapytać o wagę rozstrzygnięć Frankfurta, o to, czy troska o rzeczy determinuje nie tylko nasze przekonania i zachowania, lecz w ogóle, jak chce ten filozof, określa ludzką naturę.

