

Posłowie tłumacza

Hans-Georg Gadamer (1900–2002) jest postacią szczególną na horyzoncie filozofii XX wieku. Jego twórczość stanowi pomost między wielkimi tradycjami – na płaszczyźnie filozoficznej – tradycją neokantyzmu szkoły marburskiej, fenomenologią i kształtującą się hermeneutyką, a na płaszczyźnie filologicznej – dziewiętnastowieczną tradycją wielkich filologów klasycznych a dwudziestowiecznymi reinterpretacjami myśli greckiej.

W księdze pamiątkowej wydanej na stulecie urodzin H.-G. Gadamera pisze się on nim jako o „Sokratesie z laseczką”, „mistrzu maieutyki”, „wielkim platoniku XX wieku”¹. Wszystkie te określenia kierują ku głównemu przedmiotowi zainteresowań filozofa. Jak pisze sam Gadamer: „Dwie rzeczy stały [...] zawsze i pozostały do dziś na pierwszym planie mej pracy. Platon, któremu poświęciłem moją pierwszą książkę, *Platos dialektische Ethik*, opublikowaną w 1931 roku oraz ogłoszoną obok innych mniejszych tekstów w pięćdziesiąt lat później większą rozprawę akademicką *Die Idee des Guten...* (Heidelberska Akademia Nauk, 1978). Rzeczą drugą była sztuka”².

Znaczenia myśli greckiej w twórczości Gadamera nie można przecenić. Jego praca naukowa jest przykładem prawdziwego splotu dwu horyzontów, wyznaczanych przez obszary filozofii i filologii klasycznej. Większość z tekstów, które powstawały przez dekady filozoficznej aktywności Gadamera, stanowią interpretacje, a nie teoretyczne traktaty. W przypadku tekstów poświęconych filozofii greckiej są to interpretacje oparte na doskonałej znajomości języków klasycznych i warsztatu filologicznego, wielkiej erudycji w zakresie literatury i kultury greckiej. Ten ciągły kontakt ze słowem, z tekstem czy z kontekstami, które poszły w zapomnienie, do tego stopnia wyznacza jego filozoficzną orientację oraz ocenę tego, czym jest prawdziwe filozofowanie, że w swej autobiografii Gadamer

przywołuje słowa F. Nietzschego: „Dawno już przyzwyczałem się oceniać profesorów filozofii po tym, czy są dobrymi filologami, czy nie”³.

Paradoksem jest, że sam Gadamer początkowo nie przejawiał żadnego zainteresowania studiami klasycznymi, mimo tego, że, jak pisze w autobiografii, częstym gościem w domu rodzinnym we Wrocławiu, był wybitny badacz antyku Wilhelm Kroll⁴. Zbliżenie z myślą grecką nastąpiło wraz z rozpoczęciem studiów filozoficznych w Marburgu. Wtedy rozpoczęły się cotygodniowe spotkania u Rudolfa Bultmanna, poświęcone wielogodzinnej lekturze tekstów klasycznych, czy nauka u mistrza, jakim był Paul Natorp, zwieńczona dysertacją o Platonie (*Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, 1922). Jednak studia filologiczne Gadamer rozpoczął dopiero w roku 1924, już jako doktor filozofii, gdy poszukując swej własnej filozoficznej drogi między N. Hartmannem a M. Heideggerem, posłuchał rady Paula Friedländera, wybitnego znawcy filozofii greckiej, a później autora wielkiej monografii o Platonie. Dzięki tym studiom Gadamer wzbogaca swoją wiedzę na temat starożytności klasycznej, kształtuje umiejętność analizy tekstu oraz zdobywa świadomość trudności, jakie wiążą się z procesem interpretacji. Jego znajomość problematyki antycznej kształtują najwięksi: wspomniani już P. Natorp, R. Bultmann, P. Friedländer, a także Ernst Curtius, Walter Bröcker, Georg Rhode, Günther Zuntz, Werner Jaeger, Karl Reinhardt, Wolfgang Schadowaldt, Heinrich Gomperz. Każde z tych nazwisk stanowi osobny rozdział w badaniach nad starożytnością.

Drugim, oprócz klasycznego wykształcenia, źródłem gadamerowskiej fascynacji filozofią grecką jest to, iż właśnie w myśli greckiej – szczególnie u Platona i Arystotelesa – odnalazł on problematykę, która w największym stopniu odpowiadała jego filozoficznym potrzebom i stała się centrum jego własnej myśli. Pod wpływem starożytnych tekstów filozoficznych zrodziła się w Gadamerze świadomość problemu, jaki stanowi sam język, zrozumienie i interpretacja. Jak pisze sam Gadamer, zwrot ku starożytności był wyrazem protestu przeciwko barbaryzacji współczesności, od której formą ucieczki czy też poszukiwania nowej drogi był powrót do źródeł⁵. Niewątpliwą inspirację dla Gadamera stanowił w tym

³ H.-G. Gadamer, *Moja droga do filozofii. Wspomnienia*, przełożyła Jadwiga Wilk, Wrocław 2000, s. 31.

⁴ *Tamże*, s. 7.

⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Zadanie filozofii*, w: *Dziedzictwo Europy*, dz. cyt., s. 105: „W tym czasie uzupełniłem swe studia o klasyczną filologię, której znajomość była mi nie-

¹ Por. *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart 2000.

² Por. H.-G. Gadamer, *Zadanie filozofii*, s. 105, w: *Dziedzictwo Europy*, przełożył i wstępem opatrzył A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 108.

względnie M. Heidegger⁶. Sam Gadamer w przedmowie do polskiego wydania zbioru tekstów pisze: „Filozofia grecka od początku pociągała mnie ku sobie, a później – dzięki potężnemu zaangażowaniu Martina Heideggera – stała się właściwym centrum mojej myśli”⁷. Ta zrodzona jeszcze w Marburgu fascynacja Platonem towarzyszyła Gadamerowi całe życie.

W Polsce H.-G. Gadamer jest znany przede wszystkim jako jeden z twórców filozoficznej hermeneutyki. Tłumaczenie fundamentalnego traktatu, jakim jest *Prawda i metoda*, udostępniło myśl Gadamera szerszemu gronu czytelników⁸. Również zbiór tekstów pt. *Rozum, słowo, dzieje* oraz kilka innych przetłumaczonych prac kreśli pewien obraz gadamerowskiej sztuki interpretacji. Gdy zważy się jednak na znaczenie aspektu historyczno-filozoficznego w twórczości Gadamera, może zdumiewać, że ta część jego działalności jest w Polsce prawie zupełnie nieznaną. Dotychczas z tej olbrzymiej spuścizny niemieckiego filozofa przełożono ledwie kilka esejów⁹. Brak przekładów tak znaczącej części dzieła Gadamera, wydaje się być w pewnej mierze wynikiem szerokości i wspomnianej już dwu- aspektowości jego myśli. Filozofowi, czy nawet historykowi filozofii, prace Gadamera mogą jawić się jako zbyt filologiczne, podczas gdy dla filologa mogą być nadmiernie ufilozoficznione. Bardzo dobrym przykładem takiego splotu dwu płaszczyzn jest praca *Ideji dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*.

O powstaniu tego tekstu pisze sam Gadamer: „Na temat tych studiów przedstawiłem dwa wykłady podczas spotkań Akademii Nauk

zbędna, i prowadziłem – nie bez świadomego przeciwstawienia się demagogicznemu barbarzyństwu, które ogarnęło niemiecką kulturę – rozważania nad myślą antyku”.

⁶ „Inspirację” bardzo szeroko rozumianą. Gadamer pisze bowiem: „Właściwie to dlatego zostałem filologiem klasycznym, że miałem odczucie, że wyższość tego myślenia (sc. M. Heideggera) mnie po prostu przytłoczy, jeśli nie zdobędę dla siebie gruntu, na którym mógłbym stać mocniej niż ten potężny umysł”. (*O uczących się i uczonych*, w: *Dziedzictwo Europy*, dz. cyt., s. 100).

⁷ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, wyd. II, Warszawa. 2000, s. 20.

⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przełożył B. Baran, Kraków 1993.

⁹ H.-G. Gadamer, *Heidegger i Grecy*, „Aletheia” 1 (4) 1990; *Logos i ergon w platońskim „Lizysie”* w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, dz. cyt., s. 284–302; H.-G. Gadamer, *Nauzykaja*, w: „Odra” nr 2 (1995), s. 80–85.

w Heidelbergu (w 1974 i 1976). Tym, co prezentuję w niniejszym tekście, jest dalsze opracowanie moich wykładów, do których mam nadzieję dodać kilka innych badań. Nie wydaje mi się prawdopodobne, by one, czy przedstawiany tu esej, kiedykolwiek okazały się w pełni jednorodnym dziełem. Jest to natomiast seria refleksji i obserwacji na postawione pytanie”¹⁰.

Element poszukiwania, zawarty w sekwencji pytania i odpowiedzi, docierania do znaczeń ukrytych w głębi tekstu, interpretacji rozumianej nie jako wykład, ale dociekliwe wnikanie w tekst – jest już obecny w samym tytule dzieła (*Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*). Wieloznaczne „zwischen Plato und Aristoteles” (dosł. „między Platonem a Arystotelesem”) sugeruje motyw polemiki, pewną opozycję pomiędzy filozofami, ale zarazem ciągłość i kontynuację, a także zakreśliła ramy, w jakich toczy się dyskusja. Ta wieloaspektowość i dialogiczność znajduje swój wyraz w całym tekście.

Idea dobra... stanowi doskonały przykład praktycznego zastosowania hermeneutyki Gadamera, odnoszący jej podstawowe założenia do konkretnego historyczno-filozoficznego problemu. Przedstawiona w tej pracy interpretacja tekstów Platona i Arystotelesa podporządkowana jest bowiem dwu głównym zasadom. Po pierwsze, w centrum uwagi znajduje się rodzaj tekstu poddawanego interpretacji. Jak pisze Gadamer, już w trakcie prac nad swą habilitacją, *Platos dialektische Ethik* (1931) zdał sobie sprawę, że odmiennosc zachowanych przekazów, jakimi są dialogi Platona i robocze szkice Arystotelesa, stwarza poważny problem metodologiczny. Filozoficzna analiza treści nie może być bowiem oderwana od formy, czyli od metody przekazu, przy pomocy której treści są wyrażane. Ta podstawowa dla procesu rozumienia zasada wyznacza perspektywę interpretacji Platona i Arystotelesa. Jak podkreśla Gadamer, dialogi Platona nie są traktatami teoretycznymi, ale *mimesis* dyskusji, w których gra toczy się o pewną stawkę i w których wszyscy gracze mają coś do stracenia. Zupełnie odmienny horyzont interpretacyjny wyznaczają surowe, protokolarne notki arystotelejskich dociekań. Ta zazwyczaj lekceważona wielka odmiennosc formy zachowanych przekazów jest, jak sądzi Gadamer,

¹⁰ Fragment ten znajduje się w angielskim przekładzie *Ideji dobra...* (*The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trans. and with an introduction and annotation by P. Christopher Smith, New Haven and London 1986, s. 5–6). Tłumacz wydania angielskiego wprowadził bowiem do tekstu pewne uzupełnienia i wyjaśnienia zgodnie ze wskazówkami autora.

jedną z przyczyn zafałszowania relacji istniejącej między Platonem a Arystotelesem, zafałszowania prowadzącego do ich przeciwstawienia. Interpretacja świadoma różnicy formy postuluje przekład jednej formy na drugą, czyli odniesienie metaforycznej formy platońskich wypowiedzi do konceptualnego języka, jakim posługuje się Arystoteles.

Fundamentem drugiej zasady hermeneutycznej, obecnej w Gadamerowej interpretacji, jest przekonanie, że błędy interpretacyjne wynikają z niedostatecznego zwrócenia uwagi na okoliczności, w których wygłaszane są twierdzenia. Wskutek tego pominięty zostaje kontekst, który temu, co się mówi, nadaje jego znaczenie. By uchronić się przed tym błędem, należy dać pierwszeństwo pytaniu nad odpowiedzią zawartą w tekście. Należy wydobyć to, co nie jest powiedziane wprost, ale jedynie milcząco założone. Przykładem takiej interpretacji jest w tekście *Idea dobra...* próba nowego odczytania platońskiej metafory jaskini.

Hermeneutyczne zwrócenie uwagi na formę i kontekst wypowiedzi prowadzą Gadamera do poddania krytyce wielu tradycyjnie przyjętych rozstrzygnięć. Gadamer jest przekonany, że rozdzielenie Platona i Arystotelesa oraz przyjęcie koncepcji rozwoju ich myśli, koniecznej do wyjaśnienia wewnętrznej niespójności ich systemu, jest wynikiem niedostatecznego uwzględnienia tych dwu elementów: formy i kontekstu wypowiedzi. W przypadku obu filozofów – zarówno Platona, jak i Arystotelesa – panuje bowiem błędne przekonanie, że odrzucili oni swoje wcześniejsze przekonania i ewoluowali poza swoje pierwotne pozycje.

Te dwie zasady hermeneutyczne znajdują zastosowanie w szczegółowej analizie zagadnienia dobra u Platona i Arystotelesa. Przedstawienie zawartości tego ogromnie wielowątkowego dzieła jest bardzo trudne. Trudności te są wynikiem erudycyjności tekstu, którego narracja przebiega przez prawie cały *opus Platonicum* – od dialogów sokratycznych po *Timajosa* – oraz dużą część spuścizny Arystotelesa. W tekście pojawiają się kluczowe elementy myśli greckiej – rozważania na temat relacji zachodzącej między jednością a wielością, rozważania na temat całości i części związane z zagadnieniem partycypacji części w całości oraz, określające cały bieg argumentacji, zagadnienie sokratejskiego pytania o dobro. Analizy prowadzone przez Gadamera są bardzo wnikliwe – spotykamy w nich elementy krytyki tekstu, rozważania nad jego spójnością, wnikliwą analizę sensu i jego ukrytych znaczeń. Gadamer operuje tu nie tylko warsztatem filozofa, ale i filologa. Również forma, w jakiej dokonuje się wykład, nie ułatwia lektury. Autor nieustannie przebiega przez

wiele tekstów, odsyła do poszczególnych ustępów, posługuje się aluzjami i dokonuje polemicznej reinterpretacji, wymagającej niejednokrotnie od czytelnika bardzo dobrej znajomości tradycji.

Główną tezę Gadamera, którą realizuje on w swych rozważaniach poświęconych idei dobra i filozofii praktycznej, jest – głoszone wbrew tradycyjnej koncepcji – przekonanie o bliskości Platona i Arystotelesa. Przekonanie to wywodzi się z kilku źródeł. Po pierwsze, Gadamer zwraca uwagę na fakt, że rozdzielenie obu filozofów jest historycznie zjawiskiem względnie nowym. Przeciwstawienie obu filozofów było całkowicie nieznaną przed Galileuszem, a dokonało się w okresie nowożytnym. Ta tak silnie zakorzeniona w historii filozofii, przypieczętowana przez Hegla antytetyczność obu filozofów winna być poddana rozważnej ocenie, a w ostateczności, jak sądzi Gadamer, zarzucona. Skoro rozdzielenie obu filozofów jest wynikiem pewnego sztucznego zabiegu, konieczny jest zwrot do tradycji i ponowne odkrycie tego, co obu im wspólne. Właśnie to stanowi cel poszukiwań przedstawianych przez Gadamera w tekście *Idei dobra...*

Tej bliskości czy wspólnocie filozoficznej obu filozofów Gadamer nadaje miano „jedności oddziaływania” (*Wirkungseinheit*). Z jednej strony określenie to implikuje filozoficzne pokrewieństwo obu filozofów, wzajemne oddziaływanie zachodzące pomiędzy Arystotelesem a Platonem, z drugiej natomiast zaznacza, iż przez całe wieki byli oni postrzegani jako bardzo sobie bliscy. Gadamer chce więc wydobyć to, co wspólne, wbrew tradycji nowożytnej, wbrew trudnościom, które wiążą się z zachowanymi przekazami – z literackimi tekstami Platona i notatkami Arystotelesa – wbrew samej metodzie przekazu – mitycznemu, metaforycznemu sposobowi wypowiedzi Platona oraz arystotelejskiemu sposobowi ostrożnej konceptualizacji.

By jednak ukazanie tej wspólności stało się możliwe, konieczne jest oddalenie wielu tradycyjnie przyjętych przekonań, wśród których są: historyczno-genetyczna interpretacja chronologii dialogów platońskich (Gadamer przeciwstawia jej swą własną interpretację opartą na strukturze i wewnętrznych podobieństwach), zarzut *chorismos*, czyli skrajnego rozdzielenia sfery idealnej i zmysłowej, następnie, ograniczające się do sfery teoriopoznawczej interpretacje platońskich metafor. Konieczna jest reinterpretacja wielu elementów myśli Platona, która ukazałaby, że istnieje ciągłość między sokratejskim pytaniem o *arete* a platońskimi rozważaniami zawartymi w *Państwie* czy *Filebie*. Jednym zdaniem, niezbędne jest ukazanie, iż wątek praktyczny, czyli wątek dotyczący tego, co dobre „dla

nas”, stanowi przedmiot równie wielkiego zainteresowania Platona jak Arystotelesa.

Wszystkie wspomniane powyżej elementy znajdują swój wyraz w tekście *Idei dobra...* Analiza platońskich dialogów sokratycznych pokazuje, że poszukiwana przez Sokratesa *arete* jest czymś całkowicie różnym od *techne*. Dialektyka jest sztuką „uzasadniania”, „podawania racji” (Rechenschaft geben, λόγον διδόναι), pewną wiedzą praktyczną, „postawą” czy „dyspozycją” (ἔξις), jakimś rodzajem nadnauki, którą charakteryzuje to, że wykracza poza obszar zwykłych nauk (μαθηματικά), przekraczając również różnicę między wiedzą praktyczną a teoretyczną. Innymi słowy jest πρόνοιας.

„Dialektyczna” interpretacja *Państwa* prowadzi Gadamera do przekonania, że radykalne platońskie postulaty, nie tyle stanowią propozycje, które mają zostać wprowadzone w życie, ile ukazują rzeczywiste problemy i stanowią ekstremalną propozycję ich rozwiązania, niejako przeciwwagę dla rzeczywistości polityczno-społecznej. Na tej podstawie Gadamer wyciąga wniosek, że prawdziwą intencją Platona jest odnalezienie środka pomiędzy projektami zawartymi w dialogu a stanem rzeczy, czyli dwoma ekstremami. Tylko tak możliwe jest osiągnięcie środka (die Mitte), czyli rozwiązania pośredniego.

Zgodnie z taką wykładnią wszystkie instytucje przedstawiane przez Platona są metaforami dialektycznymi. Nie są one propozycjami czekającymi na realizację, ale negacją prawdziwych niedomagań i niebezpieczeństw zagrażających trwałemu istnieniu miasta. W tym duchu należy interpretować zagadnienie władzy filozofów. Nie jest ona postulatem, ale ma na celu pokazanie, iż zwrócenie się ku dobru (Orientierung auf das Gute) i znajomość rzeczywistości są nieodzowne w działaniach prawdziwego męża stanu. Wątek ten prowadzi do zagadnienia idei dobra i jej związku z praktyką. W swej reinterpretacji metafory jaskini, Gadamer wskazuje, że kształcenie strażników ma na celu takie ich wychowanie, by stali się odporni na pokusę pochlebstwa. Problem edukacji jest więc problemem praktycznym. Okazuje się więc, że dialektyka, która wieńczy edukację, nie jest jedynie nauką teoretyczną, ale jest umiejętnością rozróżniania tego, co dobre i złe. Z tej perspektywy idea dobra jest nieodłącznie związana ze znajomością celu działania. Dialog przenika więc dorycka harmonia *logos* i *ergon*.

Kluczowym elementem całego wywodu zawartego w *Idei dobra...* jest *Fileb*. Wedle Gadamera staranna analiza tego dialogu pokazuje, że między przedstawionym w nim stanowiskiem Platona a poglądami Arystote-

lesa mieszczącymi się w zakresie filozofii praktycznej istnieje duża zbieżność. Tradycyjny zarzut Arystotelesa, wedle którego Platon zhipostazował to, co ogólne, i przez to oddzielił świat zjawisk i idei, czyli zarzut *chorismos*, jest dla całej tradycji interpretacyjnej jednym z głównych argumentów za antytetycznością stanowisk obu filozofów. Jednak wedle Gadamera, przekonanego o przynależności Platona i Arystotelesa do jednego spekulatywnego nurtu, relacja między obu sferami wcale nie polega na całkowitym rozdzieleniu.

Mieszanina rozumu i przyjemności w *Filebie*, która stanowi połączenie dwu rzeczywistości – idealnej oraz zmysłowej, jest wyrazem platońskich poszukiwań zwróconych na to, co dobre „dla nas”, czyli bliskie jest celom stawianym przez Arystotelesa. *Fileb* stanowi zatem główny argument za tym, że sam Platon przewyciężył problem *chorismos*. Znosząc zarzut *chorismos*, jak sądzi Gadamer, usuwa się zarazem główną podstawę rozdzielenia Platona i Arystotelesa.

Jak w takiej sytuacji należy rozumieć niewątpliwą krytykę, jakiej poddaje Arystoteles poglądy Platona w swych traktatach etycznych? Czy sam Arystoteles nie zdawał sobie sprawy ze związku, jaki istnieje między nim samym a Platonem, czy też próbował go w pewien sposób ukryć? Według Gadamera szczegółowe analizy krytyk pokazują, że Arystoteles, niejako wbrew swym własnym intencjom, realizuje główne cele Platona i nigdy nie przestaje być platonikiem. Krytyki nie są bowiem jedynie krytykami, ale raczej udokumentowaniem tego, co wspólne. Gadamer dowodzi, że obaj – zarówno Platon, jak i Arystoteles – czerpią ze wspólnego źródła, jakim jest filozofia *logosu* zapoczątkowana przez sokratejską metodę pytań i odpowiedzi.

U obu – Platona i Arystotelesa – mamy do czynienia ze ścisłym związkiem koncepcji ontologicznej, wizji wszechświata i perspektywy moralnej. Mimo panującego przekonania, że koncepcję Arystotelesa charakteryzuje nacisk na sferę fizykalną, również i Stagiryta, wychodząc od tego, co fizyczne, dochodzi do zagadnienia dobra. Fizycy nie mogą bowiem wyjaśnić kosmosu, jeśli pominają οὐ ἕνεκα (ze względu na co), czyli pytanie o dobro jako cel. Krytyki zawarte w traktatach etycznych wskazują więc, że również sam Arystoteles jest kontynuatorem dociekań podjętych przez Platona, a koncepcja pierwszego poruszyciela jest wyrazem tych samych filozoficznych poszukiwań co idea dobra u Platona.

Echa rozważań platońskich oraz krytyk przedstawionych przez Arystotelesa znajdujemy w całym projekcie filozofii praktycznej. Niewątpli-

wie Stagiryta unika w swych rozważaniach wiązania rozważań praktycznych ze sferą fizyki czy metafizyki. Nie chce on sugerować jednej nauki odnoszącej się do różnych znaczeń dobra. Arystoteles oddziela bowiem rozum praktyczny od ogólnej teleologii. W ten sposób dystansuje się od Platona, któremu zarzuca matematyzację tej sfery i zerwanie z rzeczywistym życiem praktycznym. Wedle Arystotelesa wprowadzone przez Platona rozwiązanie w postaci przyjęcia idei dobra pozbawia filozofię moralną cechy praktyczności. Skoro Arystoteles nie utożsamia jednak praktyczności z wiedzą o tym, co należy czynić w danej sytuacji, to na czym praktyczność ta polega? Z pewnością nie jest to zastosowanie teorii w praktyce w takim sensie, w jakim ma to miejsce w nowożytnym znaczeniu tego słowa. Chociaż twierdzenia Arystotelesa mają teoretyczny charakter, to jednak nie mówią one o tym, co należy czynić, w taki sposób, w jaki zasady techniczne wyznaczają proces produkcji. Nawet zasada złotego środka nie jest regułą, jak należy postępować, lecz pokazuje, co się robi, gdy robi się słusznie. W koncepcji Arystotelesa filozofia praktyczna jest więc pomocna nie jako reguła działania, ale jako coś, dzięki czemu wiadomo, na co należy patrzeć i co wziąć pod uwagę.

Mimo wyższości życia teoretycznego nad praktycznym Arystoteles określa obie postawy – zarówno *sophia*, jak i *phronesis* – jako to, co najwyższe. Związane jest to z konstytucją człowieka, który nie jest w stanie wieść życia całkowicie oddanego teorii. Rozsądek praktyczny, chociaż niższy od rozsądku teoretycznego, stanowi więc jego warunek i możliwość. Praktyka jest zatem tym, co wyróżnia ludzką istotę, a aktywność teoretyczna – najwyższą praktyką.

Przedstawione w *Idei dobra...* rozważania są wyrazem prawdziwego humanizmu H.-G. Gadamera – jego nastawionego na zrozumienie *nil humanum*, którego fundament stanowi „umiejętność słuchania” jako „podstawowe zadanie człowieka”¹¹. Tak pojmowany humanizm nie jest przedstawianiem odpowiedzi zgodnej z takim czy innym duchem, takim czy innym -izmem, lecz rodzi się w wyniku zrozumienia osiąganego w grze pytania i odpowiedzi. Jak pisze sam Gadamer: „...także moja własna zdolność sądenia zawsze znajduje swą granicę w sądzie innego i jego zdolności osądu i zostaje przez nie wzbogacona. Oto dusza hermeneutyki”¹². To przekonanie pozwala Gadamerowi powtórzyć słowa Leibniza:

„Cenię niemal wszystko, co czytam”. I nie są to jedynie słowa, lecz wyraz autentycznej postawy, arystotelejskiej *heksis* prowadzącej do zrozumienia i łączenia tego, co różne, w duchu filozofii, czyli „wspólnego ludzkiego doświadczenia”.

Uwagi do przekładu

Jak przyznaje sam Gadamer, *Idea dobra...* nie stanowi dzieła w pełni zintegrowanego. Mimo prób scalenia tekstu pozostaje ono złożeniem kilku wygłoszonych referatów, połączonych w całość wspólnym tematem idei dobra. Niejednolitość tekstu jest niewątpliwie jednym z elementów, które powodują, że praca Gadamera jest trudna w lekturze. Wspominaliśmy także, że autor podejmuje w *Idei dobra...* szczegółowe problemy, odnosi swe rozważania do dyskusji prowadzonych w kręgach historyków filozofii, wplata w swe wywody wiele greckich słów, oryginalnych cytatów, posługuje się skrótami myślowymi, co w efekcie niejednokrotnie wprowadzić może czytelnika w stan iście „s sofistycznego” (w Gadamerowym rozumieniu tego terminu) zamętu.

Toteż redakcja tłumaczenia w dużej mierze musiała być dokonana z myślą o ułatwieniu lektury. Z tego względu przetłumaczone zostały zwroty i cytaty greckie (w wydaniu niemieckim pozostawione bez tłumaczenia). W przypadku pojedynczych słów greckich przyjęto zasadę podawania ich znaczenia, gdy występują po raz pierwszy. By uniknąć zbędnych powtórzeń oraz uczynić tekst bardziej przejrzystym, sporządzono słowniczek terminów greckich.

Wprowadzone do tekstu przekłady cytatów pochodzą z uznanych polskich przekładów W. Witwickiego, P. Siwka, D. Gromskiej czy W. Wróblewskiego. Jest to o tyle istotne, że tłumaczenie niejednokrotnie posługuje się terminami wprowadzonymi właśnie przez wspomnianych powyżej tłumaczy (dla przykładu: niemieckie Findigkeit, które jest odpowiednikiem greckiego δεινότης, oddaje się jako „spryt” (zgodnie z tłumaczeniem D. Gromskiej)).

Zbigniew Nerczuk

¹¹ Por. *O uczących i uczonych*, w: *Dziedzictwo Europy*, dz. cyt., s. 99.

¹² *Tamże*, s. 99.