

wym, jakim była dla nich lektura tego małego tomiku, były dla mnie zaskoczeniem, ale utwierdziły mnie w tej opinii. To wezwanie skłania nas, jak sądzę, do zgody „na wszystkie wymiary ludzkiego doświadczenia oraz na wszystko to, co w nim tajemne, niewyraźne i transcendentne”.

Jednak w moich oczach tego, co „tajemne”, „niewyraźne”, „transcendentne” nie należy tylko szukać, jak to czyni Plotyn, w perspektywie pierwotnej Inteligencji, Form i Jedności, to znaczy w ucieczce od wielości i świata zmysłowego, ale również, a nawet o wiele bardziej, w perspektywie żywej i konkretnej egzystencji, wyłaniania się i pojawiania się rzeczy widzialnych. Podkreślałem, to prawda, w tej książce wartość, jaką Plotyn wiązał ze światem zmysłowym. Niemniej jednak był on, w jego oczach, rzeczywistością zdegradowaną i niższą, od której trzeba się oddalić. Czy nie można jednak odkryć tego, co niewyraźne, tajemne, transcendentne, być może Absolutu, w nieprzebranym bogactwie chwili obecnej i w kontemplacji rzeczywistości najbardziej konkretnej, najbardziej banalnej, najbardziej codziennej, najbardziej mizernej. Czy nie można odczuć w tej rzeczywistości zawsze obecnej Obecności? „Odrzuć wszystkie rzeczy”, mówił Plotyn. Jednak czy w jaskrawej sprzeczności nie powinno się powiedzieć także: „Przyjmij wszystkie rzeczy”?

*Pierre Hadot*

### *Posłowie do wydania polskiego*

Klasyczne podręcznikowe omówienia przynoszą informację, że Plotyn, kontynuator tradycji platońskiej i główny przedstawiciel neoplatonizmu, przyjmował, że świat powstaje w wyniku koniecznego aktu emanacji z nieosobowego, transcendentnego Jedna (absolutnego, niewyraźnego, znajdującego się „poza bytem”, zarówno będącego, jak i nie będącego Dobrem czy Pięknem etc.) poprzez system kolejnych hipostaz (Umysł, Dusza), z których pierwsza (Umysł) zawiera już w sobie dwoistość w postaci rozróżnienia na podmiot i przedmiot, a druga (Dusza) w swej wyższej części kontempluje Umysł, podczas gdy w swej części niższej organizuje świat zjawisk, przez ogląd samej siebie tworząc naturę. Kres procesu emanacji stanowi materia.

Abstrakcyjność tych informacji może sprawiać wrażenie, że jest to pewien system dziwaczny i wydumany, połączenie szeregu motywów zaczerpniętych z tradycji platońskiej, arystotelesowej czy stoickiej, co najwyżej przedmiot dociekań dla historyków filozofii, którzy, dokonując sekcji tego *collage*, mogą przypisać poszczególne elementy systemu Plotyna tradycji filozoficznej<sup>1</sup>.

Ponadto, życiorys Plotyna spisany przez jego ucznia, Porfiriusza, może wywołać wrażenie pewnej „oryginalności” jego postaci. Niechęć Plotyna do cielesności, ucieczka przed tym, co jednostkowe, uwielbienie dla tego, co ogólne, mogą skłaniać do przekonania, że mamy tu do czynienia z jakimś szczególnym przypadkiem człowieka, dla którego bycie tym, kim jest, czyli Plotynem, jest ciężarem, a marzenia sprowadzają się do ucieczki od życia i powrotu w jakąś niejasną sferę znajdującą się „gdzieś w górze”.

<sup>1</sup> B. Russell (*Dzieje filozofii Zachodu*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc i M. Szczubińska, Warszawa 2000, s. 334) pisze: „System filozoficzny można uznać za ważny z bardzo różnych powodów. Pierwszy i najbardziej oczywisty jest taki, że system ten wydaje nam się prawdziwy. Niewielu badaczy filozofii pomyślałoby dziś w ten sposób o teorii Plotyna”. W chwilę potem jednak dodaje: „Lecz prawdziwość nie jest jedyną zaletą, jaką może posiadać system filozoficzny. Może odznaczać się on pięknem i u Plotyna z pewnością jest ono obecne”.

Z trudności, jakie napotyka współczesny czytelnik, stykając się z życiem i dziełem Plotyna, P. Hadot musiał zdawać sobie sprawę, gdy przystępował do pracy nad tekstem o filozofie z Lykopolis. Decydujące znaczenie dla układu tej pracy miał także fakt, że powstała ona na potrzeby serii, której głównym celem nie było przedstawienie kolejnego systemu z bogatych zasobów historii filozofii, lecz „naszkicowanie «psycho-portretu», odtworzenie wewnętrznej przygody wielkich postaci z dziejów ludzkości”, czyli tych, którzy byli świadkami „pasjonującego badania absolutu”<sup>2</sup>.

Z perspektywy kilku dekad, które upłynęły od pierwszej edycji tej pracy (1963), można stwierdzić, że na pierwszy plan wysuwa się w niej to, co później stało się centrum zainteresowania P. Hadota jako historyka filozofii, mianowicie refleksja nad istotą filozofii, poszukiwanie tych wartości, które – w wielu wypadkach zapomniane – składają się na dorobek ludzkiego ducha. Doskonale uchwycił to J. Domański, który w swym *Posto-wiu* do książki *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* określił cel P. Hadota jako przedstawienie „obrazu ducha całej filozofii starożytnej”<sup>3</sup>.

P. Hadot jest świadomy, że myśl Plotyna jest głęboko związana z atmosferą tego szczególnego okresu, jaki stanowią ostatnie wieki filozofii starożytnej.

Cechą właściwą dla tego okresu wydaje się szczególne natężenie pierwiastka religijnego<sup>4</sup>. W tym czasie bujnie rozwijają się kultury misteryjne: Mitry, Kybele i Attysa, Izydy i Serapisa czy Adonisa opatrzone bardzo bogatą symboliką i obfitujące w rytuały. W parze z nimi idą zjawiska parareligijne, takie jak gnoza i hermetyzm, które stanowią specyficzne połączenie religii i tradycji filozoficznej.

Myśl tej epoki jest amalgamatem tendencji religijnych i różnych prądów filozoficznych. Te dwa elementy – filozofia i religia – wydają się nierozłączne. Filozof jest w tym czasie kimś więcej niż tylko myślicielem: jest niejednokrotnie kapłanem, astrologiem, prorokiem, mistykiem,

<sup>2</sup> P. Hadot, *Plotyn...*, s. 105.

<sup>3</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992, s. 257. Oprócz tego w języku polskim ukazał się tekst: P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa, 2000. Niedawno ukazała się praca *Twierdza wewnętrzna*, Kęty 2004.

<sup>4</sup> S. Swieżawski, przedstawiając charakter tej epoki wymienia takie jej cechy jak wzrost religijności, większe zainteresowanie naukami szczegółowymi, duże znaczenie wiedzy erudycyjnej, a w filozofii nacisk położony na etykę, w: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 199–200.

cudotwórcą, półbogiem. Ta atmosfera pełna cudownych i magicznych zdarzeń rodzi swoistą filozoficzną „licytację”, obejmującą przykłady skrajnego wolnomyślicielstwa i lekceważenia tradycji (Demonaks z Cypru), akty publicznego samospalenia (Peregrinus Proteus) czy „cudotwórstwa” (Apoloniusz z Tyany). Zakres zainteresowań filozoficznych jest bliski sprawom religii. Wśród głównych przedmiotów rozważań znajdują się zagadnienia: boga i upodobnienia człowieka do boga, wybawienia duszy, jej wędrówki po rozłączeniu z ciałem, relacji między duszą a ciałem, problemem zła etc.

Innym ważnym elementem klimatu tej epoki jest wiara w autorytety z przeszłości. Platon, Arystoteles czy inni koryfeusze filozoficznej tradycji uważani są za nieomylnych, a ich słowa i przekonania stają się przedmiotem wiary, wymagają co najwyżej odpowiedniej interpretacji. Chociaż nurty rozwijające się w tej epoce określane są przez badaczy trochę deprecjonującym mianem „neo” (neopitagoreizm, neoplatonizm, neopyrjonizm, „druga sofistyka”), to jednak filozofowie tego okresu nie uznają naśladownictwa za ujmę, lecz uważają się za prawowiernych wyznawców i oryginalnych kontynuatorów swych mistrzów. Wszyscy żyją życiem i myślą swych poprzedników. W efekcie filozofia tej epoki zmierza do pojednania tego, co mogłoby wydawać się różne, pełna jest głębokiej wiary, że tajemnicę świata można przeniknąć. W tym celu odwołuje się do autorytetów i mistycznych doświadczeń. Posługując się wykształconymi przez tradycję metodami – m. in. obrzędami, mistyką, numerologią, czarami, astrologią – filozofia dąży do przeniknięcia tajemnicy bytu. Cały ówczesny świat przeniknięty jest symboliką, wszystko coś znaczy, odsyła do świata „ponad”.

Również sytuacja człowieka jest szczególna. Ma on głębokie poczucie wyobcowania na tym świecie, niezawinionego zesłania, bycia „przybrany” w ciało, które jest grobem czy więzieniem dla duszy. Głównym celem jest wyrwanie się z tego stanu czy to przez oczyszczenie, czy to mistyczną ekstazę. Człowiek żyje w poczuciu konieczności powrotu do stanu pierwotnego i dostrzega jego możliwość dzięki istniejącemu połączeniu duszy ze źródłem, z tym punktem wyjścia, od którego z jakiegoś powodu się oddzieliła. Ludzie dzielą się na lepszych i gorszych, zależnie od stopnia wtajemniczenia, doskonalsi z nich będący najbliżej celu, jakim jest upodobnienie się do boga.

Jeszcze bardziej interesującą czyni tę epokę rozwijające się ówczesnie chrześcijaństwo. Chociaż często omawiane oddzielnie, nie daje się ono łatwo ekstrahować z ogólnego klimatu epoki. Elementy tradycji klasycz-

nej, ponownie opracowane w tym okresie, przenikają do ewoluującego chrześcijaństwa (np. synteza filozofii greckiej oraz chrześcijaństwa dokonana w szkole katechetów w Aleksandrii). Ma jednak miejsce zarówno współgranie, jak i walka nowej religii oraz tradycji greckiej, której dobrym przykładem jest krytyka chrześcijaństwa, z jaką wystąpił m. in. uczeń Plotyna Porfiriusz w swym piśmie *Przeciw chrześcijanom*.

Niewątpliwie, wszystkie powyżej zarysowane elementy są istotne dla zrozumienia fenomenu Plotyna i jego filozofii. Syntezy są ważne, pozwalają nam ująć to, co wspólne szeregowi rozproszonych fenomenów. Jak niewiele jednak syntezy mówią o konkretnym człowieku! Szerokie perspektywy zacierają detale. W ogóle ginie szczegół, na drugi plan przesuwa się to, co indywidualne, to, co stanowi o ludzkiej *charis* – uroku i wielkości. P. Hadot doskonale zdaje sobie sprawę, że perspektywa historyka filozofii winna obejmować oba aspekty – rozciągać się na od domeny ogólności po dziedzinę szczegółu. Wiemy już, że sylwetka Plotyna przystaje do całości epoki i jej klimatu. Czym jednak jest to, co w przypadku Plotyna indywidualne? Kim był Plotyn jako człowiek? Czy w ogóle możliwa jest rekonstrukcja jego postaci na podstawie posiadanych źródeł?

Tekst P. Hadota jest próbą odpowiedzi na te pytania. Jest również apologią Plotyna, jego sposobu życia i myślenia. Plotyn nie jest dla P. Hadota odwróconym od świata eremita. Do zrozumienia Plotyna jako człowieka nie jest potrzebna psychoanaliza ani psychiatria – podstawę interpretacji nie powinien stanowić medyczny punkt widzenia, lecz dążenie do odsłonięcia tego, co w naszej epoce jest już prawie zapomniane, a co stanowiło podstawę nauki Plotyna. Według P. Hadota Plotyn nie tylko nie jest „oryginałem” z perspektywy III wieku n.e., ale nie powinien być uznawany za „oryginała” i z naszej własnej! Nie ma w nim niczego chorobliwego, jest raczej filozofem *par excellence*, kontynuatorem wielkiej tradycji filozofii rozumianej jako sztuka życia, jako pewna postawa duchowa.

P. Hadot obala mity, rozwija skróty, komplikuje uproszczenia. Jest świadomy, że niektóre elementy życiorysu Plotyna przedstawiane przez Porfiriusza muszą wywołać uśmiech na twarzy współczesnego czytelnika. Ale wie również dobrze, że taki sam uśmiech wywołają opisy innego biografy filozofów, Diogenesa Laertiosa, że starożytna literatura rządzi się konwencją, a także, że sam Porfiriusz realizuje w tekście własne ukryte cele, które historyk filozofii powinien odsłonić.

To świadome podejście P. Hadota do literatury filozoficznej, połączenie perspektywy filologa i historyka filozofii, stanowi w dużej mierze o wartości tego tekstu. Historyk winien bowiem unikać niebezpieczeństwa, które w przypadku filozofii starożytnej grozi mu na każdym kroku, mianowicie nadawanie znaczenia temu, co jest zwykłym, tradycyjnym *topos*. Dlatego też P. Hadot zwraca uwagę na sprawy interpretacji, na problem oryginalności i retoryczności zachowanych przekazów. Dlatego też wskazuje na ukryte intencje Porfiriusza, pragnącego podnieść swoją rangę w oczach czytelnika. Wszystko to służy temu, by pokazać, że za konwencją kryje się coś więcej, że przenikliwe oko świadomego czytelnika, jest w stanie przeniknąć zasłonę formy literackiej i związanych z nią *loci communes*.

Książka P. Hadota jest obroną Plotyna i większości mistyków, którym – ze względu na zwrot ku temu, co najwyższe – grozi zarzut obojętności na drugiego człowieka. Mogłoby się bowiem wydawać, że perspektywa mistyczna zaciera szczegóły, usuwa z pola widzenia te drobne zdarzenia w świecie zmysłowym, które składają się na ludzkie życie. Nieprzypadkowo P. Hadot konstruuje swoje rozważania na temat Plotyna przy pomocy takich pojęć jak miłość, łagodność czy słodycz (*praotes*), łaskawdzięk (*charis*), cnoty, samotność. Pojęcia te kierują ku temu, co indywidualne – ku temu, co wynika z doświadczenia Plotyna – mistyka, Plotyna – człowieka. Mimo zwrotu Plotyna ku ogólności, poświęcanego przez Porfiriusza wstydu Plotyna z powodu bycia kimś konkretnym, jednostkowym, okazuje się, że jego dzieło jest głęboko osobiste. Zbiór platońskich obrazów, którymi Plotyn wielokrotnie się posługuje: opisy miłości z *Fajdrosa* i *Uczty*, metafora zaprzęgu z *Fajdrosa*, metafora jaskini z *Państwa*, stanowią tylko instrument, pomagają w wyrażeniu tego, co leży u podstawy – mianowicie wyrażeniu doświadczenia mistycznego, które stało się jego udziałem.

Plotyn jest platonikiem w tej mierze, w jakiej wykorzystuje platońskie intuicje i język. Plotynem i tylko Plotynem jest jednak wtedy, gdy stara się wyrazić swe własne doznanie jedności z Absolutem, gdy sięgając do tego tradycyjnego języka, przekształca go stosownie do swych własnych potrzeb. P. Hadot słusznie zauważa, że myśli Plotyna nie da się sprowadzić do tradycyjnych *topoi*, że jest w niej pewien „nieodparty ruch”, który wymyka się analizie, ponieważ wypływa z najgłębszego ekstatycznego doświadczenia. „Ruch” ten powoduje, że pozornie monochromatyczna wizja wypływającej z bezosobowego Jedna rzeczywistości tworzy świat piękna, świat, który w całej swej domenie nacechowany jest *charis*, czyli

„łaską” i „wdziękiem” (*la grâce*). Wszechobecność *charis* całkowicie znosi ogólność i przeraźliwy chłód świata Form – nad nim znajduje się bowiem Dobro, czyli źródło, które daje *charis* i rozpala miłość! *Charis* jest łaską, albowiem piękno świata jest „darowane”, pochodzi od Dobra. Ale *charis* jest również „wdziękiem” czy „powabem”, ponieważ jest właśnie tym czymś, co dołączając się do przedmiotu idealnego, powoduje, że wzbudza on miłość.

Miłość w ujęciu Plotyna, jak argumentuje P. Hadot, nie jest tożsama z miłością opisaną w platońskiej *Uczcie*. W ogóle tonacja mistyki Plotyna różni się od mistyki platońskiej. Mistyka Plotyna ma w sobie wiele elementu „miękkiego”, bliższa jest kobiecej tonacji *Pieśni nad Pieśniami* niż „męskiej” mistyce Platona. Mistyczna miłość u Platona jest niepokojąca, władcza, żądna czynu. Miłość u Plotyna jest wyczekująca, bierna, cierpliwa. Wykracza ona poza idee, ponieważ jej prawdziwym przedmiotem jest niewyraźalne, absolutne Jedno-Dobro. Dusza w stanie miłosnego uniesienia nie pragnie powrotu, stan jedności ze Źródłem wszystkich rzeczy prowadzi do całkowitego oddania i gotowości.

Metaforyka spojrzenia i światła, którą Plotyn tak chętnie się posługuje, jest nie tylko nawiązaniem do tradycji, ale również wyrazem tej plotyńskiej perspektywy. Boska obecność ogarnia nas niczym światło; światło jest wyrazem boskiej łagodności; widzenie jest światłem; celem oka zmysłowego i „oka” duszy jest światło; Życie jest kontemplacją, jest widzeniem, a Dobro jest absolutnym spojrzeniem i absolutnym światłem. Przenikliwe, „światliste” spojrzenie Plotyna umożliwia mu nie tylko „widzenie samego siebie” w ekstatycznej tożsamości z boskim Umysłem, ale, jak opowiada Porfiriusz, daje mu umiejętność rozpoznania złodzieja czy charakteru człowieka.

Metamorfoza spojrzenia, do której wzywa Plotyn, polega na ciągłej baczności, na skupieniu uwagi na tym, co boskie, i pragnieniu dostrzeżenia boskiej obecności w samym sobie. Ta realizacja tradycyjnego filozoficznego wezwania „Poznaj samego siebie” prowadzi Plotyna do odkrycia wyższego poziomu „ja”. Wzniesić się do niego można dzięki „uprzywilejowanym chwilom” oraz uwolnieniu od cielesności i spraw zmysłowych. W takich chwilach człowiek traci świadomość samego siebie, która towarzyszy mu na poziomie „zmysłowym”. Owo „ja” wewnętrzne trwa bowiem w całkowitej obecności, wieczności i prostocie.

Prostota jest główną cechą rzeczywistości duchowej. Refleksja i świadomość prowadzą do rozerwania jedności, wprowadzają różnicowanie,

zapośredniczenie w „prostocie życia”. Jak pisze P. Hadot: „Życie, które znajduje bez szukania, które wynajduje całość przed pojawieniem się części, które jest jednocześnie końcem i środkiem – jednym słowem – które jest bezpośrednie i proste – jest tym samym nieuchwytnie dla refleksji. By je osiągnąć – tak samo jak, by osiągnąć czyste „ja” – trzeba porzucić refleksję dla kontemplacji”<sup>5</sup>.

Życie na wszystkich swoich poziomach jest kontemplacją. Natura tworzy w sposób bezpośredni, jej „widzenie” jest już tworzeniem. Stan kontemplacji, do którego człowiek może się czasami wzniesić, jest pochodną kontemplacji właściwej całej rzeczywistości. Pograżenie się w kontemplacji umożliwiającej osiągnięcie jedności z tym, co wyższe, jest naturalnym i jedynym sposobem poznania Umysłu i tkwiącego w nim świata Form.

Między światem Form a światem zmysłowym nie ma przepaści. Cała domena rzeczywistości jest przeniknięta tym samym Pięknością, wypełniona obecnością tego, co wyższe. Bóg jest w nas i w świecie. Życie jest obecnością, jest siłą, prostą i nieskończoną, rozlewającą się na całą rzeczywistość. Ruch Życia jest wszędzie – wszystko, co odrębne, oddala nas od niego.

Tyle że człowiek nie może wytrwać w stanie ekstazy. Jest to stan, do którego winien dążyć, ale który przerasta złączonego z ciałem i podporządkowanego jego wymogom człowieka. Tak samo jak Platon, który, opisując metaforę jaskini, wiele uwagi poświęca konieczności i trudom powrotu do codziennego życia, tak i Plotyn wielokrotnie podnosi ten problem. Myśl Plotyna nie implikuje ucieczki od tego świata, lecz nawołuje do spokoju, zgody, wyrozumiałości. Nie jest to smutne wezwanie do śmierci, do przyspieszenia powrotu do Absolutu, nie ma też w Plotynie cech buntownika, zwróconego przeciw rzeczywistości, w jakiej przyszło mu żyć.

Powrót do stanu „normalnego” nie wyklucza więzi z innymi ludźmi. Mistyk po powrocie do tego świata nie traci swej wrażliwości, wizja ogółu nie przesłania mu szczegółu. Nie odwraca się od człowieka: „Wygląda to tak, jakby postawa całkowitej gotowości i otwartości, którą przyjmuje w stosunku do Boga, pozwalała mu, a nawet nakazywała pozostać całkowicie otwartym także względem innych ludzi”<sup>6</sup>. Plotyna jako „przewod-

<sup>5</sup> P. Hadot, *Plotyn...*, s. 31.

<sup>6</sup> P. Hadot, *Plotyn...*, s. 78.

nika świadomości” cechuje wyrozumiałość i łagodność, zrozumienie dla każdego z uczniów. Porfiriusz przedstawia nam Plotyna kontrolującego rachunki swych podopiecznych, pomocnego w ćwiczeniach duchowych, obawiającego się wyrazów czci, wolnego od przywiązania do swojego niskiego „ja”. P. Hadot nazywa tę cechę Plotyna „łagodnością” czy „słodyczą” (*praotes* – „łagodność, miękkość”), przez co ma na myśli zarówno „zrozumienie”, jak i „wyrozumiałość”. Cecha owej łagodności ujawnia wielki paradoks, że ten „samotnik”, głosiciel odrzucenia wszystkiego i porzucenia samego siebie, ucieczki od świadomości, w gruncie rzeczy wznosi się na wyżyny indywidualnego człowieczeństwa rozumianego jako pełne uważnej sympatii, ofiarne współzycie z innymi ludźmi.

Czy jest w ogóle sens, by mówić o fenomenie Plotyna w czasach, które nie znają kontemplacji czy ascezy, które zapomniały o pojęciu mądrości i które tylko w niewielkim stopniu są w stanie wznieść się ponad pragmatyczne cele? Książka P. Hadota jest apelem czy przypomnieniem w takiej samej mierze, w jakiej jest nim dzieło Plotyna. P. Hadot jest przekonany, że duchowość Plotyna warta jest uwagi szczególnie dzisiaj. Bez względu na odmienne uwarunkowania, na różnice światów, istniejące między epoką Plotyna a wiekiem XX, za tymi wszystkimi różnicami kryje się ten sam człowiek, stający naprzeciw tych samych trudności. Ideał „przewodnika świadomości”, mędrca, mentora wykraczającego poza pozór rzeczywistości, czy też ideał wykształcenia, *paidei* w platońskim rozumieniu tego terminu, nie ograniczający się do przyswajania wiadomości „użytecznych” ani nie postrzegający człowieka tylko z perspektywy jego przydatności, ale sięgający do tradycji ćwiczeń duchowych i nauki rozumianej jako kształtowanie całego człowieka wydaje się aktualny również dziś.

Zrozumienie, jakie P. Hadot ma dla Plotyna, wskazuje, że tradycja filozoficzna jest dla niego czymś więcej niż jednym z pomników kultury. Dzieło Plotyna jest tak żywe, jak żywe pozostają problemy przez nie postawione. P. Hadot z pewnością podpisałby się pod słowami H.-G. Gadamera, który pisząc o dyskusji Arystotelesa z Platonem na temat dobra, przedstawił swoje motto jako historia filozofii: „Niech tekst ten uznany zostanie za próbę odczytania greckich klasyków myśli w inny sposób, niż to miało dotychczas miejsce – to znaczy, nie z perspektywy krytycznej wyższości modernizmu, który przenosi siebie ponad filozofów antycznych, ponieważ dysponuje ogromnie wyrafinowaną logiką, ale wychodząc od

przekonania, że „filozofia” jest ludzkim doświadczeniem, które pozostaje ciągle takie samo i które wyróżnia go jako człowieka, i że nie ma w niej żadnego postępu, ale tylko uczestnictwo. To, że moje twierdzenie zachowuje swoją ważność nawet w przypadku cywilizacji, która, tak jak nasza, kształtowana jest przez naukę, brzmi niewiarygodnie, niemniej jednak wydaje mi się prawdziwe”<sup>7</sup>.

Zbigniew Nerczuk

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, przełożył Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 5–6.