

Maciej Woźniczka¹  <https://orcid.org/0000-0003-2359-5644>

Uniwersytet Jana Długosza, Częstochowa

„ŻYWE SŁOWO” JAKO SPOSÓB UPRAWIANIA FILOZOFII. WOKÓŁ INSPIRACJI PLATOŃSKICH²

“Living Word” as a Way of Practicing Philosophy: Around Platonic Inspiration

S u m m a r y: The complexity of language of any philosophical text permits references to the basic conditions of philosophising. The language of the “living word” is one of the traditional, basic, and at the same time – strongest forms of communicating philosophical content and competences. In *Phaedrus*, Plato states that only a person who does not touch upon the highest and most important issues in their writings is a philosopher. The “living word” inspires in a different way than text, as it inspires emotions, builds up motivation, evokes associations and impacts imagination. The “living word” is connected to an age-old tradition of primary value of direct communication. That is why it is so important to use a high moral standard (the strongest impact). In accordance with the newest analytical tendencies (hermeneutical method), the correct interpretation of many philosophical texts requires referring to the realm of “unwritten sciences”. Why is that? Why referring to the “most important things” requires giving up on a written text? Is the criticism of “any form of writing” also a criticism of one of the basic ways of philosophising? Attempts at answering these questions have been undertaken by contemporary philosophers (Jacques Derrida, *Philosophy Writing*). Polish examples of “spoken books” are the works of Marek Siemek (*Wykłady z filozofii nowoczesności [Lectures on the Philosophy of Modernity]*) and the works of Józef Tischner (*Etyka a historia. Wykłady [Ethics and History. Lectures]*).

¹ Dr hab. Maciej Woźniczka – profesor nadzwyczajny w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie, kierownik Katedry Filozofii UJD, członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN na kadencję 2024–2027. Zainteresowania badawcze: metodologia filozofii, filozofia edukacji i dydaktyka filozofii, etyka, filozofia nauk przyrodniczych. Adres do korespondencji: Katedra Filozofii UJD, al. Armii Krajowej 36A, 42–200 Częstochowa; e-mail: m.wozniczka@ujd.edu.pl.

² Podstawą niniejszego tekstu był referat: *Żywe słowo jako źródło filozofii – konteksty polskie*, wygłoszony na konferencji „Filozofować po polsku. Źródłowość języka – uniwersalizm zagadnień”, edycja III, 6–7 V 2019 r., org. Instytut Filozofii, Uniwersytet Jana Długosza, Częstochowa.

K e y w o r d s: language of philosophy, basics of philosophising, conflict between verbal and written communication in philosophy, “living word” of philosophy

Filozofem jest tylko ten, kto w sprawach najwyższych i najważniejszych nie mówi w swoich pismach.

Platon, *Fajdros* (274b–278e)

Prawdziwym sposobem na poznanie jest żywa rozmowa. Tekst (zapisany) jest najwyżej niedoskonałym, podatnym na fałszywe interpretacje jej odbiciem. Filozof nigdy nie powierzy pismu tego, co jest dla niego prawdziwie ważne.

Seweryn Blandzi (2002, 126)

Rozważania na temat roli „żywego słowa” w filozofii warto rozpocząć od przyjrzenia się bliżej przekonaniu Platona wyrażonemu w pierwszym przywołanym motcie. Może skłaniać ono do refleksji, dlaczego słowo mówione ma wyższą rangę (w interpretacji krańcowej nawet przesądzającą o „prawdziwości” filozofii i „prawdzie” filozofowania) niż pisany tekst? Warto zastanowić się, z jakiego powodu filozof ujmuje to zagadnienie tak radykalnie, zalecając, by „w sprawach najwyższych i najważniejszych” nie pisać, lecz mówić. Czy różnica między mową a pismem wynika w tym przypadku z samej specyfiki przekazywanych treści, czy też chodzi jedynie o stopień ich atrakcyjności (dobitności), związany z bezpośredniością „żywego słowa”? Wreszcie należy w omawianym kontekście postawić także pytanie, czy w ogóle sama forma przekazu może być miarą wartości filozofowania? Jeśli **mowa** jest mniej formalna od **pisma**, to czy filozofowanie wyłącznie przy użyciu mowy może oznaczać potrzebę przejścia do „miękkich” form filozofowania, realizowanych również poprzez działalność wychowawczą, sztukę, praktykę duchową? Czy precyzowana w kategoriach filozoficznych mądrość **brzmi** inaczej, jeśli ma wyrażać się poprzez ten rodzaj przekazu, który w formie religijnej przyjmuje postać **kazań**? Zatem generalne pytanie brzmi: jak skonceptualizować „żywe słowo” filozofii i jego relację do słowa pisanego?

Zarysowaną wyżej drogę poszukiwania wiedzy poprzez formułowanie tego rodzaju pytań można by kontynuować. Czy istnieją uniwersalne kryteria filozofowania (w tym i określające godność filozofa)? Jakie znaczenie ma podkreślenie wartości przekazu ustnego w filozofii – czy jest to wyraz odwagi, przezorności, a może to oznaka dojrzałości społecznej (rozumianej jako sposób ochrony przed niezrozumieniem społecznym, np. rodzaj wtajemniczenia, o którym wspominali już pitagorejczycy)? Czy ta formuła nadrzędności przekazu mówionego ma i dzisiaj znaczenie? Czy ten sam kontekst znaczeniowy Henri Bergson uwzględnił

w swoim testamencie z 1937 roku, pisząc: „zakazuję ogłaszania drukiem tekstu moich wykładów, wystąpień publicznych, które ktoś mógł zanotować”³? Może warto przypomnieć, że wykłady Bergsona cieszyły się dużym zainteresowaniem: „sala przewidziana na 375 miejsc musiała pomieścić 700 i więcej chętnych”⁴. Ta bezpośrednio działająca magia „żywego słowa” filozoficznego trwa i do dzisiaj – na wykłady Michela Foucaulta w Paryżu przychodziło 500 osób. A i nawet w skromnym uniwersytecie w Częstochowie na wykład znanego youtubera pt. *Ateizm dla początkujących* 5 czerwca 2018 roku przyszło prawie 100 osób (głównie młodzież szkolna) i uczestniczyło w spotkaniu odbywającym się na krawędzi przepisów uczelnianych dotyczących liczebności i zasad bezpieczeństwa „zewnętrznych” zgromadzeń publicznych. Jeszcze i dzisiaj w życiorysach znanych postaci można znaleźć sformułowania: „uczestniczył w wykładach...” czy „nauczał”. To wszystko może skłaniać do przypuszczeń, że przekaz werbalny zawiera takie treści, które wydają się niemożliwe do przekazania w formie pisma, ale jednak są istotne czy wręcz fundamentalne dla filozofii i filozofowania. W tym kontekście ujawnia się problematyka nie tyle przechowania poglądów w postaci tekstu, ile bardziej odsłonięcia i intensywności doświadczanej i przeżywanej prawdy filozoficznej.

Motyw

Głównym celem powstania niniejszego tekstu jest próba zmierzenia się z problemem „żywego słowa” w filozofii. W kulturze naukowej istnieje trudność związana z oceną wartości słowa mówionego. Współcześnie wprowadzane instytucjonalne kryteria oceny naukowej pracy filozoficznej dotyczą wyłącznie wypowiedzi pisemnych. A co z oceną wartości słowa mówionego? Przecież istota bycia filozofem (według kryterium siły oddziaływania) opiera się przede wszystkim na posługiwaniu się słowem mówionym. Miarą wartości filozofowania (zgodnie z tym kryterium) nie są jakieś „punkty za publikację”, lecz raczej wypowiedane z pełnym przekonaniem słowo, którego konsekwencją bywały zakazy i różnego rodzaju represje, a nawet pozbawianie życia (przypadek Sokratesa⁵). Jak uzyskać „słownie” czy „słowem” stopnie naukowe: doktorat, habilitację (czy nawet profesurę) z nauki niepisanej (a więc – jak twierdzi Platon – nauki najwyższej)? Przyjrzyjmy się dziejom filozofii jako historii **zakazów głoszenia słowa filozoficznego**. W starożytnej Grecji

³ Na podstawie: Irena Wojnar, *Bergson* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1985), 7.

⁴ Tamże, 20.

⁵ Por. „słowo mówione jest najważniejsze dla mędrca ateńskiego, jest to element, bez którego uprawianie filozofii staje się niemożliwe”, Anna Kazimierczak-Kucharska „Słowo mówione jako logos-pośrednik. Uwagi na temat sokratejskiej pasji dialogu”. W: *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*, red. Krzysztof Andruczyk, Ewa Gorlewska, Krzysztof Korotkich (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2017), 137.

oskarżenia głównie o bezbożność (w istocie o głoszenie słowa) miały wyraźnie ideologiczny czy polityczny charakter. W różnych uwarunkowaniach, w odmiennym nasileniu i w różnych formach (na przykład pod postacią spalenia pism) z tymi oskarżeniami mierzyli się liczni filozofowie, tacy jak: Empedokles, Anaksagoras, Pitagoras (i jego szkoła), Teodor (szkoła z Cyreny), Zenon eleatczyk, Protagoras, Sokrates (z zarzutem o psucie młodzieży), Platon, Hermiasz (uczeń Platona i przyjaciel Arystotelesa), Arystoteles, Epikur. W wielu przypadkach trudno jest określić, jaka jest w nich „wina” przekazu słownego filozofii, ale szykany objęły również Epikteta, Cycerona i Senekę. Szkoła ateńska (Plutarch z Aten, jego uczeń Syrianos, Hierokles, Proklos, Damaskios) odznaczała się wyraźnie antychrześcijańskim nastawieniem, co przyczyniło się do jej zamknięcia w 529 roku przez cesarza Justyniana. W 529 roku cesarz Bizancjum wręcz zakazał publicznego nauczania filozofii⁶. Zakazy głoszenia „słowa filozoficznego” i związane z nimi represje miały bardzo różny charakter i odwoływały się do nader odmiennych kontekstów. Zarzut herezji przedstawiano Galileuszowi, który został zmuszony do odwołania swoich poglądów (w 1616 roku Kościół nałożył na niego „obowiązek milczenia”, a w 1632 roku kazano mu wyprzeć się nowej nauki); on sam do końca życia pozostawał w areszcie domowym. Spinoza odmówił przyjęcia katedry filozofii w Heidelbergu, gdyż żądano od niego zobowiązania, że nie będzie krytykował religii panującej. Sam David Hume ubiegał się o katedrę etyki i filozofii moralnej na uniwersytecie w Edynburgu, ale z powodu zarzutu o sceptycyzm i ateizm jego propozycja została odrzucona. Z powodu *Umowy społecznej* i *Emila* Jean Jacques Rousseau został zmuszony do opuszczenia Francji (traktat *Emil* uznany został przez ówczesne duchowieństwo za zagrażający wierze chrześcijańskiej). Immanuel Kant musiał przyrzec królowi pruskiemu, „że powstrzyma się w przyszłości od wszelkich publicznych wystąpień – w mowie i piśmie – na temat religii, czy to naturalnej, czy objawionej”⁷, w końcu „musiał nawet podpisać deklarację, że wykładów o filozofii religii mieć już nie będzie”⁸ (tu również miały miejsce szykany ze strony ministra Johanna Christopha von Wöllnera). Jacob Fries stracił katedrę filozofii w Jenie za antypolityczne przemówienie i sprzyjanie anarchizującym i nacjonalistycznym ruchom studenckim. Dzieła wspomnianego już znanego z „siły słowa wykładowego” Bergsona (*O bezpośrednich danych świadomości, Materia i pamięć, Ewolucja twórcza*) dekretem Świętego Oficjum (1914 rok) znalazły się na indeksie. Bertrand Russell (laureat nagrody Nobla, wspólnie z Alfredem N. Whiteheadem napisali *Principia Mathematica* o znaczeniu porównywalnym do roli *Organonu* Arystotelesa i *Grundgesetze der Arithmetik* Gottloba Fregego) za działania pacyfistyczne został

⁶ Tadeusz Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki* (Warszawa: PWN, 1985), 46.

⁷ Frederick Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, *Od Wolffa do Kanta*, przeł. Jerzy Łoziński (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1996), 201.

⁸ Albert Stöckl, Georg Weingärtner, *Historia filozofii w zarysie*, przeł. Franciszek Kwiatkowski (Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1930), 340.

usunięty z uniwersytetu i w 1918 roku wtrącony na pięć miesięcy do więzienia, a później także w 1961 roku skazany za protest przeciwko zbrojeniom nuklearnym.

Kłopotów z „żywym słowem” filozofii nie brakowało również w Polsce. Należy dodać, że zakaz wypowiedzi mówionej wydaje się szczególnie znamieny, bowiem dotyka bezpośrednio osoby, jest silnie wykluczający, stanowi atak na godność. Oczywiście trudno jest ściśle określić relację między szykanowaniem za poglądy a represjami związanymi ze słowem mówionym, jednak pewien związek między tymi zjawiskami niewątpliwie istnieje. Trudno również oddzielić ograniczanie wolności słowa mówionego od szeregu uwarunkowań różnej natury (politycznych, światopoglądowych, osobistych), warto jednak wskazać na pewne koincydencje. Za czasów Stanisława Augusta Komisja Edukacyjna (kończąca reformy zapoczątkowane przez Stanisława Konarskiego) odwołała i zniosła w ogóle w szkołach kursy teologiczne i jednocześnie filozoficzne⁹. Nowosilcow usunął Józefa Gołuchowskiego z katedry filozofii w Uniwersytecie Wileńskim za rozprawę z filozofii społecznej i zbyt dużą popularność – krytyka urzędowa wykładów stanowiła tylko pretekst¹⁰. Feliks Koneczny (teoretyk cywilizacji) krytykował funkcjonowanie administracji na Wileńszczyźnie i został zmuszony przez Ministerstwo Wyznań i Oświecenia Publicznego do wcześniejszego przejścia na emeryturę (1929) za krytykę Józefa Piłsudskiego; „decyzja ministerstwa miała ścisły związek z zarzucaniem przez prof. Konecznego Piłsudskiemu turanizmu”¹¹. Po wojnie Koneczny był zatrudniony na Uniwersytecie Jagiellońskim, lecz został odsunięty od działalności dydaktycznej. W okresie stalinowskim z uwagi na represje polityczne, które miały miejsce w latach 1949–1956, wielu najlepszych polskich historyków filozofii i filozofów, np. Władysław Tatarkiewicz¹², Roman Ingarden¹³ czy Henryk Elzenberg¹⁴, zostało pozbawionych prawa wykładania na uczelniach i odsuniętych od kontaktu z młodzieżą akademicką. Podobnie Stanisław Ossowski był wyłączony z pracy dydaktycznej w Uniwersytecie Warszawskim w latach 1952–1956, natomiast Narcyz Łubnicki

w latach 1950–1957 stał się obiektem politycznych szykan i brutalnych ataków; ich pretekstem była zamieszczona na łamach wydawanych w Moskwie «Woprosów Filozofii» negatywna ocena jednego z jego artykułów. W ramach akcji kierowanej przez Adama Schaffa został zaliczony

⁹ Stanisław Staszic występował przeciwko nauczaniu metafizyki i logiki. Jan Śniadecki był wrogiem metafizyki i całej pokantowskiej tradycji aprioryzmu. Kanta potępiał również Hugo Kołłątaj. Zob. Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, *Filozofia nowożytna do roku 1830* (Warszawa: PWN, 1988), 186–187.

¹⁰ Wiktor Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. II, *Romantyzm* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1966), 156 oraz Stöckl, Weingärtner, *Historia*, 581.

¹¹ Feliks Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego* (Wrocław: Nortom, 2004), 110.

¹² Teresa i Władysław Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia* (Warszawa: PIW, 1979), 84.

¹³ Maria Gołaszewska, *Roman Ingarden. Człowiek i dzieło* (Kraków: Zakład Estetyki Instytutu Filozofii UJ, 1993), 8.

¹⁴ W UMK w Toruniu w latach 1951–1956.

do «filozofów burżuazyjnych», pozbawiony prawa prowadzenia zajęć z filozofii oraz prawa publikowania. Pozwolono na prowadzenie wykładów z logiki oraz lektoratu języka rosyjskiego¹⁵.

W roku 1968 katedr w Uniwersytecie Warszawskim pozbawiono Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczkę, a także¹⁶ Andrzeja Zabłudowskiego, Helenę Eilstein, Krzysztofa Pomiana, Romana Ziemanda i Stefana Morawskiego (filozof sztuki i kultury). Ostatni z wymienionych jako dziekan Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego po Marcu 1968 roku został z uczelni usunięty za poparcie demonstracji studenckich. Bogdan Suchodolski, który wówczas opowiedział się przeciwko antysemityzmowi, został również pozbawiony możliwości pracy w Uniwersytecie Warszawskim pod pretekstem wieloletowości, był on bowiem w tamtym czasie także pracownikiem Polskiej Akademii Nauk. Władze wykorzystały ten pretekst, by odebrać mu możliwość wywierania wpływu na młodzież studencką w trakcie zajęć dydaktycznych¹⁷. W latach siedemdziesiątych PZPR wstrzymała wydanie tłumaczenia książki Jacques'a Monoda *Przypadek i konieczność* (filozofia biologii) i dzieło to ukazało się jedynie w drugim obiegu. Swoją rolę odegrało również wprowadzenie stanu wojennego i wszystkie tego konsekwencje. Represje spotkały m.in. Stefana Amsterdamskiego – dziekana Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Łódzkiego, który 13 grudnia 1981 roku został internowany w Ośrodku Odosobnienia w Warszawie-Białolece, a następnie w Jaworzu i DarłóWKu. Profesor Leszek Nowak, w 1985 roku zwolniony z UAM za publikowanie w wydawnictwach podziemnych, został przywrócony do pracy dopiero w 1989 roku. Barbara Skarga (określana jako „pierwsza dama polskiej filozofii”, jedna z najważniejszych postaci polskiej filozofii i humanistyki) przetrzymywana była przez 13 miesięcy w wileńskim więzieniu NKWD, a potem przez 11 lat w obozach pracy na Syberii i w Kazachstanie; nie dopuszczono jej w PRL do pracy na uniwersytecie. Wydawało się, że przemiany ustrojowe w 1989 roku zapewnią najcenniejszą dla filozofii wolność. Jednak nie w pełni tak się stało. Po 1989 roku zlikwidowano filozofię w wyższych uczelniach technicznych – pod hasłem rozstania się z marksizmem usunięto filozofię w ogóle (była to likwidacja nie tylko dydaktyki, ale i fizycznych struktur, tj. instytutów reprezentujących ten fragment działalności naukowej).

Mimo uchwał podejmowanych w ramach zjazdów filozoficznych i nacisku środowiska filozoficznego władze ministerialne utrudniały wprowadzenie matury z filozofii (wyjątkiem był jedynie egzamin dojrzałości z 2002 roku), jednocześnie

¹⁵ Józef Dębowski, Hasło: „Lubnicki Narcyz”, <http://ptta.pl/pef/pdf/ll/lubnicki.pdf> [dostęp: 15.07.2019].

¹⁶ Por. „Pozwolono im kontynuować pracę w Polskiej Akademii Nauk, ale równocześnie wszczęto przeciw nim w prasie kampanię oszczerstw, przed którymi nie mogli się bronić. Zakazano publikacji ich książek, zaś powoływanie się w przypisach na ich prace dopuszczane było tylko w wyjątkowych przypadkach. Nic dziwnego zatem, że zdecydowali się opuścić Polskę”. Ryszard Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością* (Warszawa: WN Scholar, 2000), 244.

¹⁷ Bogusław Śliwerski, *Dociekanie prawdy o życiu*, <http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2014/05/dociekanie-prawdy-o-zyciu-i-dzieiach.html> [dostęp: 10.04.2015].

umożliwiając zdawanie matury np. z „wiedzy o tańcu” (istotnie „chocholim”). Aktualnie nie rozważa się w ogóle możliwości wprowadzenia filozofii jako powszechnego, obowiązkowego przedmiotu w polskiej szkole średniej. Po reformach edukacji, które miały miejsce w 2019 roku, filozofia traktowana jest jako przedmiot do wyboru w zestawieniu z plastyką i muzyką (i to tylko w I klasie liceum). Wątpliwości budzi również kwestia nauczania etyki w szkołach – mimo tak wielkich problemów moralnych młodzieży (również psychologicznych, egzystencjalnych i społecznych) brak jest elementarnych podręczników do filozofii i odrębnie do etyki. MEN twierdzi, że nie ma obowiązku tworzenia podręczników dla przedmiotów do wyboru. Szkoły natomiast nie wprowadzają lekcji filozofii i etyki, bo nie mają nakazu i nie ma zapotrzebowania społecznego (bowiem „nie ma nawet ani podręczników, ani nauczycieli”). Obecnie (zgodnie z rozporządzeniem Ministra Edukacji Narodowej z lutego 2024 roku) oceny z religii i etyki nie będą uwzględniane w ogólnej średniej ocen uczniów. Trudno zrozumieć, dlaczego nauczanie, a więc również i przekazywanie przy pomocy „żywego słowa”, treści filozoficznych i etycznych, czyli zagadnień niezwykle ważnych w kontekście rozwoju człowieka, podlega w Polsce tak silnym i zróżnicowanym procesom izolacji i marginalizacji. Powyższe spostrzeżenia stanowią przyczynek do próby zidentyfikowania możliwości wzmocnienia znaczenia słowa mówionego w uprawianiu filozofii i w jej dydaktyce.

Dookreślenia terminologiczne

Przez „żywe słowo” rozumiem wypowiedź filozoficzną wyrażaną w mowie, a nie w postaci pisma – mowie, która jest traktowana jako samodzielny, odrębny twór, a nie jako tylko bierne odczytywanie tekstu. „Żywemu słowu” można przypisać egzystencjalną wartość, a w ujęciu bardziej metaforycznym stwierdzić nawet, że „mowa to oddech, a oddech to życie”. Chodzi tutaj o odrębne znaczenie „żywego słowa” i niezależną wartość wynikającą z jego bezpośredniości, autentyczności, naturalności. Wartość ta związana jest z przeświadczeniami płynącymi z głębi doświadczenia wewnętrznego i przeżyć, które cechuje duża siła przekonywania. Jedno z najważniejszych słów, jakie może wypowiedzieć człowiek, czyli słowo „kocham”, swojego głębokiego sensu nabiera wtedy, gdy jest wypowiedzane w formie bezpośredniej (podobnie jak słowa „wierzę” czy „oddam życie za...”). Chodzi tu też o treści wyrażane w formie reaktywnej, wzbudzające reakcję. Jeśli treść wywołuje reakcję, to stwarza dialog, który jest tak niezmiernie potrzebny we współczesnej kulturze społecznej.

Na gruncie antropologii słowa za ważny dział zapewne należałoby uznać antropologię „żywego słowa”. Ta „żywość” jest bowiem dla człowieka niezwykle istotna. Przede wszystkim umożliwia pełniejszą komunikację, stwarza lepszy kontakt. W procesie posługiwania się słowem mówionym możliwe są uzupełnienia

i wyjaśnienia, a więc komunikaty stają się bardziej przystępne. Słowo mówione funkcjonuje w konwencji wieloprzekazu. Obok przekazu treści dochodzi również do niewerbalnego transferu odczuć czy emocji. W „żywym słowie” w pełni urzeczywistnić się może szeroka gama reakcji i różnorodne odcienie relacji (od niechęci i irytacji poprzez naturalność, szczerłość, aż po entuzjazm). „Żywe słowo” jest słowem dialogicznym, bo z natury rzeczy jest zazwyczaj kierowane do jakiegoś rozmówcy.

Posługiwanie się słowem mówionym wiąże się także z ekspresją ciała (tzw. mową ciała). Według niektórych badań lingwistycznych aż „38% znaczenia danej wiadomości zawarte jest w brzmieniu głosu”¹⁸. Mowa posiada elementarne znaczenie dla funkcjonowania kultury. A nawet: na jakich warunkach oralność może przedstawiać prymarny system kultury¹⁹? Przede wszystkim oddziaływanie religii oparte jest na przekazie mówionym (kazanie, sztuka kaznodziejstwa), w tym przypadku głoszenie „żywego słowa” jest wręcz kanoniczne. Podstawowe składniki kultury oparte są w istocie na sztuce mowy i retoryce (polityka, kultura intelektualna). Elementarne znaczenie posiada słowo mówione także w edukacji i w pedagogice.

Na gruncie prowadzonych rozważań w żadnym wypadku nie chodzi jednak o deprecjonowanie znaczenia tekstu filozoficznego. Jego fundamentalna rola kulturowa (choćby poprzez przekaz tradycji i dorobku dziejowego filozofii) nie budzi żadnych wątpliwości. Najogólniej rzecz ujmując, wypowiedzi filozoficzne wyrażone przez słowo mówione i przez słowo pisane wzajemnie się uzupełniają. Ocena wartości danego sposobu uprawiania filozofii zależy od przyjętych założeń. Jeśli przyjąć kryterium siły oddziaływania, bezpośredniości, intensywności przekazu, bliskości wobec czasem trudnej do wyrażenia prawdy (choćby dotyczącej kwestii egzystencjalnych czy doświadczeń granicznych), to prymat należy do słowa mówionego. Niemniej słowo pisane i słowo mówione wzajemnie się dopełniają, tworząc całość kulturowo wyrażanego słowa filozoficznego.

W pytaniu o źródła nieuchronna staje się potrzeba zwrócenia ku refleksji autotematycznej filozofii. Czym jest filozofia postawiona wobec siły doświadczenia wewnętrznego, które wyrażane jest w formie żywej mowy? Czy zachowuje jeszcze standardy nawet szeroko pojmowanej nauki, czy też zmienia swoje oblicze i – jak pisał Pierre Hadot – staje się drogą przemian wewnętrznych człowieka, rozległe zaplanowanym ćwiczeniem rozwoju duchowego? Trudno na te pytania jednoznacznie odpowiedzieć (tu znów pojawia się problem przyjmowanych kryteriów), jednak na pewno wzmocnienie „żywego słowa” wpływa na kondycję samej filozofii. Wydobywa i wzmacnia w niej to, co indywidualne, personalne, co jest dynamiczne i co służy pogłębionemu doświadczeniu człowieczeństwa. Istotna może być kwestia

¹⁸ Wykazały to badania Alberta Mehrabiana, zob. Anita Szwajkowska, „Żywe słowo Jana Pawła II (prozodyczne składniki wypowiedzi Papieża)”. *Językoznawstwo. Współczesne badania, problemy i analizy językoznawcze* 2 (2008): 7.

¹⁹ Marta Wójcicka. *Oralność w kulturze*, Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”, 2013, https://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/Content/46023/oralnosc_w_kulturze.pdf [dostęp: 10.12.2023].

granic tej swoistej redefinicji filozofii. Warto w tym miejscu zadać pytanie, jak winna kształtować się relacja między prawdą podmiotu a prawdą rzeczywistości? Czy np. logika może być upodmiotowiona? Trzeba zauważyć, że spory między wielkimi logikami (Frege, Russell, Wittgenstein) wcale nie należały do chłodnych, a rezultaty prowadzonych badań wręcz decydowały o satysfakcji naukowej czy egzystencjalnej tych wielkich postaci. Ciągłe otwarty pozostaje też problem, czy filozofia jest nauką, czy raczej wyrażaniem niepokoju, objawiającym się stawianiem pytań, lub pewnego rodzaju przedsięwzięciem egzystencjalnym (i tu jednak znów należałoby w pierwszej kolejności określić kryteria, cel i narzędzia interpretacyjne).

Dookreślenia może wymagać wyrażenie „sposób uprawiania filozofii”, a zwłaszcza geneza (źródło) takiego, a nie innego rodzaju filozofowania. W swoim podstawowym znaczeniu filozofia powstaje z potrzeby zrozumienia danej człowiekowi rzeczywistości. Źródła, motywy, pobudki prowadzące do szerszej rozumianej postawy filozofowania są nader rozmaite. Już w podręcznikowej literaturze przedmiotu zalicza się do nich: zdziwienie, wątpienie, chęć oświecenia, potrzebę zrozumienia sensu, wynik redukcji instynktów czy lęk przed śmiercią²⁰. Próby sprostania tego rodzaju ambicjom czy impulsom wymagają użycia języka. Język jednak nie jest jedynie biernym medium, ale narzędziem współkształtującym opis. Używając języka mówionego, wnosi się w formułowane wypowiedzi dodatkowe znaczenia, pewne wzbogacające sensy czy nawet wartości. To zjawisko dopełnienia komunikatu jest szczególnie widoczne w przypadku posługiwania się mową. Tu nawet milczenie może pełnić funkcję sygnitywną²¹.

Złożoność zjawisk związanych z istnieniem i funkcjonowaniem języka oddaje między innymi współczesna filozofia języka (w tym choćby Heideggerowskie traktowanie języka jako domostwa bycia). Mimo że filozofia generalnie nie wywodzi się z języka (choćby przykład platonizmu), to jednak znaczenie wyrażanej „żywym słowem” manifestacji jej sensów odgrywało niebagatelną rolę w dziejach kultury. W tradycyjnych ujęciach językowi przypisywano często bierną funkcję. Teza, że język jest głównie „nośnikiem myśli ludzkich”, była wyrazem pewnego stanowiska filozoficznego. Jego zwolennicy zakładali, że istnieje pełna równoległość między światem rzeczywistym (różnie pojmowanym na gruncie stanowisk materialistycznych i idealistycznych) a światem języka, ujmowanym przez pojęcia i myśli. W takiej perspektywie język jest niejako osadzony na tej rzeczywistości i poprawnie wyraża myśli z nią związane. Była to postawa reprezentacjonizmu oparta na przekonaniu, że pojęcia dobrze korespondują z rzeczywistością. W wielu współczesnych ujęciach krytykuje się tę postawę, twierdząc, iż język przez formułowane

²⁰ Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, *Atlas filozofii*, przeł. Barbara Markiewicz (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999), 10.

²¹ Iwona Alechnowicz-Skrzypek, „Dwa typy milczenia”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 96 (2015): 117–129.

sądy nie reprezentuje faktów. Umysł nie jest zwierciadłem natury. Nie istnieje jakaś metafizyczna więź między tym, co konceptualne, a tym, co niekonceptualne. W radykalnych podejściach kojarzonych ze zwrotem lingwistycznym filozofia jest wręcz osadzona nie na jakichś bytach (rzeczywistych, mentalnych), lecz właśnie na tworcach i konstrukcjach języka.

Teza

Filozofia może stanowić mocniejszy dział polskiej kultury. Jedną z jej nie w pełni wykorzystywanych możliwości dotyczy wartości słowa mówionego. Tezę tego tekstu stanowi przekonanie, że „żywe słowo” odgrywa niezbędną rolę w nauczaniu treści filozoficznych, w związku z czym należy to zjawisko lepiej rozpoznać oraz podnieść znaczenie mowy na gruncie filozofii. „Żywe słowo” zdaje się odwoływać do najstarszego archetypu przekazu, niejako pratyptu wypowiedzi, elementarnej ekspresji „ja”, początków artykulacji w ogóle. Zdaje się w nim tkwić jakaś pierwotność, a nawet tajemna „energia utajonego” (być może za sprawą religii). „Żywe słowo” zawsze jest niedopowiedziane, odnosi się do jakiegoś kontekstu i konsytuacji, natomiast słowo pisane wiąże się najczęściej z przemyślanym wyborem, z natury jest bardziej jednoznaczne i precyzyjne. Istotne wydaje się także uwzględnienie przekonania, że prawdziwa wiedza jest niezapisywalna, bo poniekąd stanowi przeżycie o ograniczonych możliwościach upojęciowienia.

W nawiązaniu do problemu sygnowanego w pierwszym motcie można postawić pytanie o źródło, o pierwszeństwo i o to, co jest oryginałem, a co kopią. Jeśli przyjmiemy kryterium siły przekazu, odpowiedź zależeć będzie od sposobu pojmowania prawdy filozoficznej (w konsekwencji też i samej filozofii). Czy prawda jest czymś dynamicznym, nieuchwytnym i w związku z tym jedynie niektóre jej aspekty można w bezpośredniej mowie odsłonić, czy też prawda jest twardą myślą, precyzyjnie zapisywaną w formule tekstu w pełnej logicznej jasności? Czy prawda bardziej jest przeżyciem, przekonaniem, doświadczeniem (z silnym komponentem upodmiotowienia i warstwy emocjonalnej), czy też jest ona zdesubiektywizowanym, właściwie już obiektywnym konstruktem (jak na przykład prawa nauki)? Czy filozof to bardziej mędrzec (duchowość), czy jednak bardziej intelektualista (racjonalność, pojęcia)? Czy „żywe słowo” to swoisty pośrednik między tym, co nienazywalne, i słowem pisany?

W kontekście tego rodzaju rozważań powstaje pewien niepokój, czy niezależnie od zakładanych celów prawdziwą filozofię można przekazać tylko w drodze przekazu bezpośredniego. Czy przypadkiem nie jest tak, że prymat „żywego słowa” powoduje to, iż to właśnie tej „żywej prawdy” (znów potrzeba definicji) szuka się w tekście, bo bezpośredni kontakt z autorem jest już niemożliwy? Szukając odpowiedzi na te pytania, tu również należałoby przyjąć odpowiednie kryterium i zdecydować, czy

prym wiedzy prawda podmiotu czy prawda obiektywna (a może jeszcze inaczej: upodmiotowiona prawda obiektywna).

Mowa i pismo w tradycji religijno-filozoficznej

Kolejny problem wyznacza pytanie, czy formuła tradycji niepisarskiej (niepiśmiennej?) filozofii pochodzi z religii. Silne wzmocnienie wartości „żywego słowa” niesie religia, a zwłaszcza jej rdzeń religijno-filozoficzny. Jeśli za kryterium rozważań przyjąć podstawową formę przekazu (związaną np. z siłą i bezpośredniością oddziaływania, ale też dostępem do procedur duchowych – kategoria nawrócenia), to należy uznać pierwszeństwo słowa mówionego. Systemy religijno-filozoficzne Dalekiego Wschodu zdają się dostarczać silnych argumentów na rzecz tej tezy, na przykład Konfucjusz (551–479 p.n.e., konfucjanizm) i Laozi (VI wiek p.n.e., taoizm) czy Budda (ok. 560–483 p.n.e.) dawali pierwszeństwo słowu mówionemu. Po Konfucjuszu nie pozostały żadne pisma (choć przypisuje mu się redakcję klasycznych ksiąg), a *Dialogi konfucjańskie* (fragment tzw. „klasyki konfucjańskiej”) to dzieło spisane przez dopiero drugie pokolenie jego uczniów. Tu prawdopodobnie swoją rolę odgrywało nauczanie moralności, które nie tyle polega na logicznym wykładzie argumentów, ile raczej na odwoływaniu się do kategorii ducha i serca, na praktykowaniu „nauczycielskiego entuzjazmu”. Szczególnym przykładem mocy „żywego słowa” może być fakt, że maksymy Konfucjusza zyskały takie znaczenie, że ok. 175 roku n.e. wykuto je na kamiennych tablicach, a w II wieku n.e. konfucjanizm został uznany w Chinach za ideologię państwową. Laozi (twórca taoizmu) był wręcz przeciwny słowu pisanemu, a przypisywane mu dzieło *Daodejing* (*Księga Drogi i Cnoty*, pierwszy utwór filozoficzny w historii Chin) powstało na zasadzie ostateczności²² czy konieczności (niektóre przekazy nawet wykluczają jego bezpośrednie autorstwo). Dzieło to stwarza podstawowe trudności interpretacyjne i nie dotyczą one tylko przekładu (tego typu treści są praktycznie nieprzetłumaczalne, a każdy przekład jest jedynie interpretacją). Główna trudność dotyczy relacji między mędrce (mistrz duchowy) a intelektualistą (mistrz racjonalności). Wydaje się, że język mówiony w większym zakresie niż język pisany umożliwia retorykę duchowości²³. Budda

²² Por. jeden z przekazów: „Na przełęczy Xiangu, będącej krańcem państwa chińskiego, spotkał strażnika Yin Xi, który poprosił go o przedstawienie doktryny, wtedy to Laozi, **zwykle będący przeciwko zapisywaniu nauk** [pogrubienie – MW], napisał *Daodejing*, gdyż pragnąc ostatecznie odejść poza granice cywilizacji chińskiej, nie miałby już okazji pokazać ludziom zalet swej nauki”. Zob. Tadeusz Czarnik, *Stażyna filozofia chińska* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2001), 34. Paradoksalnie *Daodejing*, dzieło, którego powstanie było prawie wymuszone, stało się jednym z najcenniejszych w kulturze człowieka – jedynie Biblia doczekała się większej liczby tłumaczeń na język angielski.

²³ Por. „Skoro *dao* jest nienazywalne, nie możemy go wyrazić słowami. Ponieważ jednak chcemy o nim mówić, zmuszeni jesteśmy w jakiś sposób je desygnować. Nazywamy je więc *dao*, co w rzeczywistości nie jest w ogóle nazwą”. Zob. Feng Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, przeł. Michał Zagrodzki

Siakjamuni (właśc. Siddhartha Gautama, ok. 560–483 p.n.e.) w ogóle nie orientował się na tworzenie dzieła zawierającego podstawy jego doktryny. W ówczesnych warunkach kulturowych obowiązywała instytucja zakonu (mistrzowie i uczniowie, misjonarze, droga przemian duchowych). Wedle tej tradycji wszystkie zasady były przekazywane ustnie²⁴, a choćby „pisma buddyjskie, opisujące życie swojego założyciela, powstały w 200 lat po opisanych wydarzeniach [z życiorysu Buddy – MW]”²⁵. Opozycja wobec słowa pisanego czyniona była świadomie i z pełną konsekwencją. Zasady funkcjonowania słowa pisanego podlegają określonym rygorom, oznaczają również przyjęcie pewnej postawy (zarówno mentalnej, jak i egzystencjalnej), a to może nie być w zgodzie z proponowanym ujęciem duchowości²⁶.

Pewne ślady archaicznej religijności niesie także mocno akceptująca oralność kultura ludowa. Polski prozaik Stanisław Vincenz „tylko z braku możliwości utrwalenia swego dzieła w inny sposób godził się na zapisywanie go za pomocą liter, choć oczyma Platona patrzył na wszystkie niedostatki pisma”²⁷. Problem relacji i wzajemnych odniesień wartościujących między kulturą oralną a kulturą pisma przedstawiany jest w literaturze przedmiotu²⁸.

Osnową tych przeświadczeń jest przekonanie, że prawda o człowieku nie jest zawarta w racjonalnej konstrukcji, lecz w duchowo warunkowanej przemianie moralnej. Docieranie do prawdy duchowej to przemiana serc i wyobraźni, a nie racjonalnej argumentacji. Kategorie nawrócenia, konwersji, przemiany nie są przecież interpretowalne.

(Warszawa: WN PWN, 2001), 109–110. Próby wyjaśnienia tego zagadnienia, przynajmniej na gruncie ontologii, wcale nie są prostsze: „*Dao* jest nienazywalne, jest niebytem, i jest tym, dzięki czemu wszystkie rzeczy się stają. A zatem przed bytem bytu musi być niebyt, z którego staje się byt”. Tamże, 111. Czy to nie jakieś pogranicze filozofii duchowości i filozofii racjonalistycznej (lepiej doświadczać tego rodzaju racji czy lepiej je pojmować)?

²⁴ Por. „Religia Buddy może być rozumiana jedynie jako dzieło prawdziwego geniusza, nacechowanego przemożnym zapalem duchowym”. Zob. Servapali Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, przeł. Zofia Wrzeszcz (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1959), 342. Religia czy filozofia (przemiana duchowa czy zrozumienie)? Jak zrozumieć naturę tej potężnej formacji kulturowej, która wręcz konstituuje się na przekazie oralnym, radykalnie dystansując się do przekazu pisemnego?

²⁵ Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, 341.

²⁶ Wytlumaczenie wydaje się wręcz kanoniczne: „zbawienie duszy nie zależy od drobnych różnic metafizycznych pomysłów czy też od zwyczaju bezustannego zadawania pytań, czy też od udoskonalenia rozumu subtelnymi dysputami prowadzonymi przez sekty. Niezdecydowanie myśli, chociaż może nie ciążyło intelektowi ludzkiemu, jednak szkodliwe było z etycznego punktu widzenia. Anarchia myśli prowadziła do anarchii moralnej. Dlatego Budda chciał się trzymać z dala od nieprzynoszących korzyści dyskusji metafizycznych”. Zob. Tamże, 343.

²⁷ Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, „Żywe słowo Stanisława Vincenza”. *Roczniki Humanistyczne* 45 (1997): 187.

²⁸ Por. „Ong staje się pośrednio obrońcą honoru antycznego poety, gdy znaczną część swej pracy poświęca przedstawieniu odmienności kultury oralnej od cyrograficznej i typograficznej. Wskazuje na odmienne techniki zapamiętywania oraz przechowywania wiedzy, na różny stosunek do tradycji, a co najważniejsze, na różnicę w wartościowaniu zjawisk kulturowych”. Tamże, 186. Jeśli iść tym śladem, to filozofia oralna jest zupełnie innego rodzaju filozofią. To bardziej filozofia mędrca, wieszca, funkcjonującego mocniej w intuicjach i przeświadczeniach, świadomie stojącego w opozycji do postawy jasno upojęciowionej, racjonalnej.

Formy przekazu treści filozoficznych

Podstawowy problem dotyczy relacji między pisemnym a ustnym wyrażaniem treści filozoficznych. Dany nam „współczesny” przekaz treści (określony w postaci „formuły literackiej”) oparty jest na nowożytnym pojęciu literatury²⁹. Zgodnie z nim podstawowy przekaz kulturowy dokonuje się poprzez zobiektywizowany i uniwersalizowany tekst (pismo). Jednak takie pojmowanie transferu kulturowego nie jest uniwersalne. Do połowy IV wieku p.n.e. obowiązywało starożytne pojęcie literatury, zgodnie z którym podstawą przekazu była mowa, a pismu przypadała tylko „wtórna funkcja magazynowania słowa mówionego”³⁰. To właśnie dlatego Sokrates nic nie pisał, a Platon głównej części swojej filozofii nie przedstawił w formie tekstu pisanego (choćby w postaci słynnych *Dialogów*)! Ogólna niechęć Greków do pisma miała swoje powody. W klasycy refleksji poświęconej pamięci Frances Amelia Yates³¹ wskazuje, że Sokrates „uprawianie «ustnej» pamięci w starożytnym Egipcie przedstawia jako najgłębszą dyscyplinę ludzkiego ducha”. Jako ostatniego świadomego orędownika kultury oralnej określa się właśnie Sokratesa, ale warto wspomnieć, iż także żyjący na przełomie I i II wieku n.e. Epiktet nauczał tylko ustnie (jego wykłady spisywał jeden z jego uczniów – Flawiusz Arrian).

Należy odnotować, że zjawisko relacji między słownym a pisemnym przekazem treści filozoficznych obecne jest w literaturze przedmiotu. W kwestiach dotyczących filozofii problematyka ta została uwzględniona na przykład w nowej interpretacji Platona, dokonanej przez przedstawicieli szkoły w Tybindze, a na Uniwersytecie we Freiburgu realizowany był projekt *Przejścia i pola napięć pomiędzy ustnością a pisemnością*³². Szersza refleksja poświęcona tej relacji została zarysowana w literaturze przedmiotu³³.

Nie da się jednocześnie zaprzeczyć, że w długofalowej perspektywie tradycyjny przekaz kulturowy filozofii osadzony jest na słowie pisanym. To tekst jest kanoniczny dla kultury filozoficznej, a praca nad tekstem to podstawowa działalność filozofa. Ta konwencja tak głęboko tkwi w podstawach filozofowania, że wydaje się procedurą zupełną, nienaruszalną, prawie ostateczną. Jeśli przyjmie się kryterium siły oddziaływania, sytuacja rysuje się nieco inaczej. Istnieje jeszcze jakiś sposób czy też rodzaj uprawiania filozofii, który wykracza poza tekst, a co więcej, jest „ważniejszy” od słowa pisanego. Jednakże na mocy jakich kryteriów można by uznać takie stanowisko za właściwe? Czy chodzi tu wyłącznie o walor dydaktyczny?

²⁹ Hans Joachim Krämer, „Niepisana nauka Platona”, z niemieckiego przełożył Światosław Florian Nowicki przy współpracy Seweryna Blandziego, przekład dopracował, przetłumaczył cytaty greckie, wprowadził nagłówki tematyczne i uzupełnił bibliografię Marian Andrzej Wesoły. *Peitho/Examina Antiqua* 1 (6) (2015): 27.

³⁰ Tamże, 27.

³¹ Frances Amelia Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. Witold Radwański, posł. Lech Szczucki (Warszawa: PIW, 1977): 51.

³² Krämer, „Niepisana nauka Platona”, 28.

³³ Por. podrozdział „Współczesne badania nad pismem i oralnością”. W: tamże, 27.

Wyższość „żywego słowa nauczającego” nad słowem pisanym zdaje się nie budzić wątpliwości – działa ono w sposób bardziej bezpośredni, wywołuje żywsze emocje, silniej formuje motywację, lepiej wyzwala skojarzenia i mocniej wpływa na wyobraźnię. „Żywe słowo” może oddziaływać skuteczniej i sprawniej prowadzić do uwewnętrznienia przekazywanych treści. Całe koncepcje „wychowania przez filozofię”, „wychowania filozoficznego” (niektóre bardzo ambitne, bo zakładające np. poznanie „pierwszych zasad”) czy terapii filozoficznej oparte są na żywym, bezpośrednim przekazie... Jedną z jego form jest dialog. Jak zauważyła Bogusława Jodłowska, „autentyczny dialog sokratejski jest dialogiem bez arbitra, a nauczyciel jest stroną równorzędną z uczniem; jest tylko osobą bardziej doświadczoną, może ucznia inspirować pytaniami, naprowadzać na właściwą drogę w taki sposób, by doszedł on samodzielnie do wiedzy. Liczy się uczeń: jego myślenie i poznanie takie, by prowadziło do przemiany osobowości”³⁴. Współcześnie akcentuje się również pozapoznawczy sens uprawiania filozofii (np. kierowany w stronę psychoterapii czy przemian i doświadczenia duchowego człowieka)³⁵.

Właściwości poszczególnych form przekazu filozoficznego

Filozofować przez mowę czy filozofować przez tekst? Jak rozkładać proporcje między poszczególnymi formami przekazu, aby to, co ma do przekazania filozof, w pełni oddawało sens oraz wartość filozofowania? Problematyka ta nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do przekazu dydaktycznego, ale jest istotna także w szerszym ujęciu kulturowym – w kontekście tzw. kultury wysokiej filozofii. Odpowiedź na tak sformułowane pytania zależy niewątpliwie od zakładanych celów.

Podstawową słabością pisma jest to, że w porównaniu do mowy jest ono martwe i pośrednie. Mowa zdaje się oddziaływać silniej niż pismo ze względu na wielość ujawniających się w przekazie ustnym środków komunikacji (wyraźna indywidualizacja, przekaz osobisty z włączeniem warstwy emocjonalnej, ale też jawnej i ukrytej aksjologii, wszelkiego rodzaju założeń i dookreśleń interpretacyjnych, kontekstów i tła problemowego). Na gruncie niektórych interpretacji

³⁴ Bogusława Jodłowska, „Wokół początków pedagogiki. W trosce o powrót do pedagogiki sokratejskiej”, *Polska Myśl Pedagogiczna* 2 (2016): 95–96.

³⁵ Por. koncepcję odczytania nie tylko Sokratesa, ale i całej filozofii starożytnej jako zwróconej również na treści pozapoznawcze – jako ćwiczeń duchowych (w tym również „uczenie się dialogu”) przedstawił Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003). Podobieństwa między starożytną etyką a współczesną teorią i praktyką psychoterapii znalazły swój wyraz w pracach Mateusza Stróżynskiego, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna* (Poznań: Wyd. Nauk. UAM, 2014), Tomasza Mazura, *O stawianiu się stoikiem. Czy jesteście gotowi na sukces?* (Warszawa: Dom Wydawniczy PWN, 2014) czy Marcina Fabjańskiego, *Stoicyzm uliczny. Jak oswajać trudne sytuacje* (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2010).

stwierdza się, że istnieje jakiś szczególny rodzaj wiedzy, której nie można włączyć w pisany dialog³⁶. W konsekwencji dostrzega się to, że istnieją kwestie filozoficzne, które są nieprzekazywalne w piśmie, a dochodzi się do nich w specyficzny sposób. Nie są to sprawy drugorzędne – mogą to być kwestie mające „największe znaczenie dla poznania filozoficznego”³⁷. Scharakteryzowanie ich w racjonalnych strukturach języka może być niewykonalne, bowiem przekraczają one możliwości manifestacji za pomocą języka. Niech jako przykład posłuży tutaj duchowość, która sytuuje się na pograniczu interpretacji filozoficznej. Formuła doświadczeń duchowych (silne osobiste przeżycia, niezbywalne przeświadczenia, trening medytacyjny, orientacja na przemianę moralną) ma charakter bardzo ujednostkowiony. Stopień przekładalności doświadczeń duchowych na poziom racjonalny (np. kwestia językowego ujęcia przeżyć wewnętrznych, możliwość wyrażania kategorii nadnaturalnych: Bóg, jakoś interpretowana „istota rzeczywistości”) stanowi odrębny problem na gruncie doświadczeń kulturowych człowieka.

Na dystans między pismem a mową (w kontekście omawiania tekstu Platona) zwraca uwagę Jacques Derrida: „pod pretekstem zastąpienia pamięci pismo sprzyja zapomnieniu; zamiast powiększać wiedzę, zmniejsza ją”³⁸. Pismo daje tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Różnice pomiędzy poszczególnymi sposobami wyrażania tak rozumianej mądrości przedstawia tabela 1.

Podejmując próbę analizy relacji między słowem mówionym i pisany, należy przede wszystkim odrzucić interpretacje trywialne. W przyjętym kanonie analitycznym przyjmuje się, że nie jest tak, iż zredagowanie wypowiedzi ustnej w formie pisemnej jest niemożliwe. Ponadto nie jest też tak, jakoby Platon miał pewne centralne myśli swojego systemu pozostawić niespisane, gdyż były one niejako w ogóle niemożliwe do ujęcia w zdania³⁹. W szkole platońskiej obowiązywał podział na naukę wewnątrzakademicką (nauki ezoteryczne) oraz na naukę zewnątrzakademicką (nauki egzoteryczne – dialogi). Uzależnienie rodzaju przekazywanej wiedzy i sposobu jej wyrażania od kręgu odbiorców odgrywało wówczas istotną rolę. Ważne jest to, że „pod pojęciem «ezoteryczna» nie należy się tu dopatrywać jakiejś nauki tajemnej (*Geheimnislehre*), lecz oznacza ono po prostu fakt omawiania przez filozofa pewnych zagadnień w ograniczonym kręgu uczniów”⁴⁰; dla przykładu: kwestie trudniejsze należy wyklądać po prostszych. Zjawisko kultu mowy miało swoją reprezentację nie tylko w Grecji czy Egipcie, ale również na Dalekim Wschodzie. W analizach lingwistycznych pochodzących z Indii z okresu wedyjskiego (od ok. 1500 roku p.n.e.) przedstawia się proces deifikacji Wac – „mowy” (trl. *Vāc*, jedno z imion Saraswati – wedyjskiej bogini nauki, literatury i sztuk pięknych).

³⁶ Za: Seweryn Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej* (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2002), 127.

³⁷ Tamże, 131.

³⁸ Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. Bogdan Banasiak (Kraków: Inter Esse, 1992), 44.

³⁹ Krämer, „Niepisana nauka Platona”, 26.

⁴⁰ Blandzi, *Platoński projekt*, 122.

Tabela 1. Sposoby wyrażania wypowiedzi

Wykład (wypowiedź ustna)	Traktat (wypowiedź na piśmie)
<i>tradycja starożytna, nowożytna, współczesna (duże znaczenie autora)</i>	<i>tradycja średniowieczna (marginalizacja autora, ale jednocześnie rosnąca rola kazań)</i>
– przekaz bardziej subiektywny	– przekaz bardziej obiektywny
– włączanie elementów emocjonalnych, przekaz niewerbalny, silniejsza moc perswazyjna	– przekaz odwołujący się do kanonów języka tekstu danej filozofii (tekst analityczny, hermeneutyczny, egzystencjalny)
– pełnia „osobowa” przekazu, ekspresja, sugestywność, perswazja	– pełnia „tekstowa” przekazu, komunikatywność, precyzja
– silne oddziaływanie społeczne	– silne oddziaływanie specjalistyczne
– ukierunkowanie w stronę pedagogiki, wychowania, terapii, praktyk duchowych	– ukierunkowanie w stronę „zimnej wiedzy”, przekazu formalnego, archiwizacji i pamięci

Źródło: opracowanie własne.

W refleksji myślicieli chrześcijańskich również przypisuje się mowie zupełnie wyjątkową rolę. Ksiądz Tadeusz Wojciechowski stwierdził, iż „mowa ludzka jest tworem ducha ludzkiego i dlatego niektórzy autorzy uważają, że pytanie o początek mowy ludzkiej jest równoznaczne z pytaniem o powstanie psychizmu ludzkiego”⁴¹. Wiązanie siły żywego słowa z początkami „psychizmu ludzkiego” zdaje się zachęcać do ogólniejszych pytań. Czy mowa i pismo są elementami jakiejś ogólniejszej „struktury wyrażalności” przysługującej podmiotowi ludzkiemu?

Twory ducha ludzkiego podlegają prawom przemian dziejowych, związanych z rozwojem kultury, przeobrażeniami cywilizacyjnymi, odchodzeniem od stadium zwierzęcego. Formułując propozycję określenia stopni wyrażalności (ze względu na kryterium ukulturalnienia, ucywilizowania, deanimalności), można byłoby wyróżnić treści, które są:

- (1) dostępne w formie przeżycia, ale niemożliwe do wyrażenia ani myślowo, ani w żaden inny sposób (np. silne stany emocjonalne pozytywne lub negatywne, takie jak doświadczenie bezradności wobec sytuacji granicznych);
- (2) dostępne jedynie w przecuciach, intuicjach, przeświadczeniach (np. wyrażanych niewerbalnie emocjach);
- (3) wyrażalne w mowie nieartykułowanej (np. gaworzenie niemowlaka, również protojęzyk);

⁴¹ Tadeusz Wojciechowski, „Zagadnienie początków mowy ludzkiej”. *Analecta Cracoviensia* 8 (1976): 57.

(4) wyrażalne w mowie artykułowanej;

(5) wyrażalne w piśmie.

Mowa byłaby w takim ujęciu pierwotniejsza od pisma, bo jest zjawiskiem bardziej bezpośrednim, biologicznym i animalnym. Byłaby też przejawem kategorii jawnie egzystencjalnej, ponieważ mowę poświadcza życie, mowa jest wyrazem ekspresji żyjącego podmiotu, pismo może natomiast długo egzystować po śmierci jego autora.

We współczesnych naukach o komunikowaniu podkreśla się znaczenie komunikacji niewerbalnej. „Żywe słowo” działa mocniej niż słowo pisane – przekaz ustny; oralność uruchamia wielokanałowość i wielokodowość komunikacji. Można postawić pytanie: Czy kanał i kod komunikacji kształtują nie tylko formę, ale i treść komunikatu? Zarówno w mowie potocznej, jak i w wypowiedzi profesjonalnej poprawnie stworzony komunikat oddaje „fascynującą siłę mówienia”. Dobrze wiedzą o tym wykładowcy akademicki, co trafnie wyraża przekonanie, że „wykłady o tradycyjnym charakterze mają dziś sens tylko wówczas, gdy bije od nich osobista aura – coś, czego nie mogą nam przekazać żadne książki”⁴². To zapewne części składowe owej „wielokanałowości i wielokodowości” powodują, że „słuchacze chcą mieć osobisty kontakt z mówcą, chcą, aby wygłaszany tekst emanował fluidami”⁴³. To przez mowę manifestuje się osobowość prowadzącego wykład, jego emocje, wartości i intuicje. „Żywe słowo” może odkrywać nie do końca uświadomione intencje mówcy, wydobywać jakiś wewnętrzny przekaz, nieść jakąś rację, która jest trudna do zwerbalizowania. Mowa z całą swoją wielokodowością może jawić się jako odpowiedni sposób przekazu bardziej złożonych treści i sensów. Ważna jest też jej bezpośredniość – w „żywym słowie” nie można ukryć się za sformalizowaną „tarczą tekstu” pisanego, a jednocześnie łatwiej jest stosować perswazję (problem perswazji filozoficznej zdaje się wymagać odrębnej refleksji).

Koncepcja „nauk niepisanych” (*unwritten doctrines, ἄγραφα δόγματα, ágrapha dógmata*)

Koncepcja „nauk niepisanych” (*unwritten doctrines, ἄγραφα δόγματα, ágrapha dógmata*) to stara tradycja. Może nawet już w elitarnym, aforystycznym, „ciemnym” przekazie filozoficznym Heraklita zawarta była idea osłony przed bezpośrednią prezentacją treści filozoficznych w formie tekstu pisanego⁴⁴. Heraklit świadomie

⁴² Heinz Lemmermann, *Komunikacja werbalna. Szkoła retoryki*, tłum. Beata Sierocka (Wrocław: Wydawnictwo Astrum, 1999), 214.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Argumentację na rzecz tej tezy można odnajdywać w interpretacji Heraklita, dokonanej przez Adama Krokiewicza: „nie wątpił o prawdziwości swojej nauki i wobec lekceważenia, z jakim spotkał się w Efezie, postanowił głosić ją w niejasnych aforyzmach na podobieństwo [...] natchnionej przez bóstwo Sybilli, która z ust szalonych wydaje (dotyczące odległej przyszłości) [...] orędzia”. Zob. Adam Krokiewicz, *Zarys*

miał pisać niejasno, aby czytać go mogło niewielu⁴⁵. Można wskazać na jeszcze inną interpretację znaczenia mowy u Heraklita. Jest coś znamiennego w zjawisku, które filozofowie określają jako „mowa świata”. Świat „mówi”, korespondencja między mową człowieka a mową świata wydaje się wręcz bezpośrednia. Heraklit, słuchając „wiecznie rozbrzmiewającej mowy świata”, miał zrozumieć tę mowę i doznać przebudzenia. Jedno z centralnych pojęć filozofii Heraklita to *logos*, bieg i ład wydarzeń tworzących mowę świata. Zrozumienie siebie pochodzi od zrozumienia świata⁴⁶. Zrozumienie sensu mowy świata to również odnalezienie w tym sensie samego siebie. Droga wiedzy nie tyle przez dyskursywne myślenie, ile przez „myślenie lub raczej natchnienie intuicyjne”⁴⁷. Heraklit mówił sobą, ale tak naprawdę to mówił światem.

Zdaje się, że tradycja podnoszenia rangi mowy sofistów i retorów zawierała w sobie również i element dystansu do pisma⁴⁸. Sokrates nie miał żadnych wątpliwości dotyczących fundamentalnego znaczenia mowy w swojej działalności filozoficznej (opartej przecież na silnym przekazie nauczycielskim i pedagogicznym).

Niekiedy w analizach dotyczących przekazu treści i kompetencji filozoficznych stosowana jest zaskakująca terminologia. Giovanni Reale w „Uwagach wstępnych” do drugiego tomu swojej *Historii filozofii starożytnej* wyróżnia: „świadczenia dotyczące platońskich «nauk niepisanych» przekazane przez tradycję pośrednią”⁴⁹. Czymże jednak jest ta „tradycja pośrednia” i jaka jest jej rola w wyjaśnianiu niełatwego problemu „nauk niepisanych”? Problem tych nauk nie jest marginalny, bowiem właściwe jego rozwiązanie prowadzi do nowego odczytania jednego z najważniejszych przekazów filozoficznych w ogóle, czyli metafizyki Platona. Zrekonstruujemy zatem przedstawiane przez zwolenników „nauk niepisanych” tezy.

filozofii greckiej (od Talesa do Platona) (Warszawa: IW Pax, 1971), 132. Podsumowanie tej interpretacji stanowi stwierdzenie Diogenesa (tu również wskazanie na potrzebę wtajemniczenia): „[...] dzieło Heraklita jest wprawdzie «ciemne», jeżeli jednak [...] tłumaczy je ktoś wtajemniczony (*mystes*), to staje się jaśniejsze od słońca”. Zob. tamże, 133. Należy stwierdzić, że potrzeba wtajemniczenia wcale nie musi prowadzić do tworzenia jakiejś „wiedzy tajemnej”.

⁴⁵ Według niektórych interpretacji dzieło Heraklita pierwotnie nie zostało „opracowane w formie pisemnej, ale krążyło w formie przekazu ustnego”. Zob. Wit Jaworski, *W kręgu przedsokratyków. Anaksymander, Heraklit, Ksenofanes, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras* (Kraków: Wydawnictwo Miniatura, 1992), 7. Pogranicze mistrz – kapłan może być istotne w przypadku Heraklita. Pochodził on z arystokratycznej, królewskiej rodziny. Miał okazać wielkoduszość wobec młodszego brata, kiedy to zrzekł się dziedzicznego urzędu króla-kapłana. Zob. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, 130.

⁴⁶ Por.: „choć ta mowa istnieje zawsze, to jednak ludzie jej nie rozumieją – tak zanim ją usłyszą, jak i usłyszawszy ją po raz pierwszy. Zaprawdę, chociaż zgodne z ową mową dzieje się wszystko, to jednak oni są podobni do zgoła w niej nie uświadomionych, ilekroć próbują uświadomić sobie takie słowa i sprawy, jakie ja wyjaśniam, rozróżniając rzecz każdą zgodnie z jej naturą i mówiąc o każdej, jak z nią jest”. Za: tamże, 131.

⁴⁷ Tamże, 131.

⁴⁸ Tu mogły decydować takie czynniki, jak: funkcja nauczycielska, mądrość obywatelska, umiejętność wygłoszenia mowy politycznej, sztuka wymowy publicznej, kunszt stosowania wiedzy w życiu praktycznym, zob. tamże, 254.

⁴⁹ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, *Platon i Arystoteles*, przeł. Edward Iwo Zieliński (Lublin: RW KUL, 2001), 15.

Przyjrzyjmy się najpierw jeszcze raz ograniczeniom trywialnym. Tego typu ograniczenia pisma dotyczą dwóch kwestii: (1) musi być ono selektywne; (2) musi być zwięzłe. Sелеktywność jest nierozzerwalnie związana z jakimś wyborem. Decydując się na jedno, zmuszeni jesteśmy odrzucić drugie (popularna fraza głosi, że „nie można napisać wszystkiego”, a powiedzieć więcej jest znacznie łatwiej).

Zagadnienia niezapisywalne (nie do napisania) istnieją jedynie w jakimś doświadczeniu bycia (a w skrajnych przypadkach nie podlegają nawet kontaktowi słownemu, jak na przykład najtrudniejsze negatywne doświadczenia graniczne). Hans Joachim Krämer proponuje tymczasem odrzucić taką perspektywę:

Wykluczmy jednak jeszcze kolejny wariant znaczeniowy, który jest dość rozpowszechniony, jakoby Platon musiał pewnie w istocie centralne myśli pozostawić niespisane, gdyż były one w ogóle nie do sformułowania w formie zdań i o tyle niemożliwe do wysłowienia. Gdyby o to chodziło, moglibyśmy sobie zaoszczędzić trudu w tej sprawie: nie należałoby oczekiwać treściowych informacji na temat tego, czego z istoty rzeczy nie daje się wypowiedzieć – co najwyżej tylko wyjaśnić, dlaczego pozostawało to dla Platona czymś niedającym się wysłowić i w rezultacie jest dla nas nieosiągalne nawet myślowo⁵⁰.

Ta niemożność wysłowienia może oznaczać też wyjście w inną przestrzeń wyrazu – np. „filozofowanie” reprezentowane przez sztukę.

Przyczyny zastrzeżenia pewnych treści filozoficznych wyłącznie dla przekazu ustnego mogą być różne. Najogólniej – są to „ściśle określone powody hermeneutyczne”⁵¹, dotyczące interpretacji i właściwego rozumienia tekstu. Chodzi o to, żeby uniknąć możliwości wprowadzenia w błąd czytelników nieprzygotowanych. Ryzyko niezrozumienia jest na tyle duże, że przekaz filozoficzny wymaga szczególnych starań. Efektywny odbiór filozofii zakłada uprzednie „duchowe uformowanie” i „przywyczajanie” odbiorcy⁵². Postawa ta jest łączona z potrzebą wykształcenia wrodzonych predyspozycji, co niekiedy oznacza konieczność długiego (liczonego nawet w latach!) przygotowania i tworzenia wiedzy uwewnętrznionej, otwarcia się na wiedzę „przeżywaną”, a nie „suchą”, a także gotowości na doświadczenie źródłowe (czyli swoiste „przyswojenie wewnętrzne”). Jeśli przyjąć tu szerokie kryteria dla filozofii, można mówić o swoistym „kaznodziejstwie filozoficznym”, bowiem filozofia „zapładnia duszę tego, który się uczy”⁵³.

⁵⁰ Krämer, „Niepisana nauka Platona”, 26.

⁵¹ Blandzi, *Platoński projekt*, 130.

⁵² Tamże.

⁵³ Pełny cytat: „Z drugiej strony już pod koniec lat pięćdziesiątych Albin Lesky w swojej pięknej *Historii literatury greckiej (Storia della letteratura greca)* pisał wprost, że chociaż Platon, pisząc dialogi, stworzył coś niezrównanego w literaturze greckiej, to jednak – jako słowo pisane – traktował je za coś niższego od żywego słowa nauczającego, które zapładnia duszę tego, który się uczy, a w «Liście VII» wyraźnie powiedział, że o najwyższym celu własnej filozofii niczego nigdy nie napisał”. Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 18. Czy ten element przemiany duchowej (z kategorią np. daru duchowego) nie może być właściwy też i dla filozoficznej praktyki?

Prawdziwa nauka wymaga osobistej przemiany: „według Platona poznanie prawdy jest ściśle związane z wewnętrzną przemianą... [...] komunikacja jest możliwa tylko wówczas, gdy rozmówcy są otwarci na nowe spojrzenie, które może obalić dotychczasowe mniemania o rzeczywistości, w tym także zmienić ich postawę wobec siebie samych i świata”⁵⁴. Problem bliskości filozofii i kaznodziejstwa podjął Lew Szestow⁵⁵. W innych analizach stwierdza się natomiast, że między *intelektualną intuicją* (*noesis*) a *intuitio mistica* jest bliska relacja:

Platon przekonuje do istnienia intelektualnej intuicji (*noesis*), będącej intelektualnym sposobem „widzenia” prawdy, bytu, idei. Widzenie to pozwala dostrzec istotę powiązań w obrębie danej struktury, pozwala dostrzec miary jej organizacji, będące prawami porządku i ładu natury. K. Albert widzenie takie określa mianem *intuitio mistica*, twierdząc, że odpowiada mu greckie pojęcie *theoria*: oglądanie (*oran*) tego, co boskie (*theos*). Filozof „ogląda” wtedy idee bezpośrednio, mocą samego rozumu, widzi miary określoności wszelkich struktur⁵⁶.

Niewątpliwie nie jest łatwo sprecyzować w kategoriach racjonalnych zasady funkcjonowania owego „oglądu”...

W spuściźnie Platona wyróżnia się podział na nauki egzoteryczne (dialogi) oraz na nauki ezoteryczne (nauka wewnątrzakademicka). Na temat przepaści dzielącej te rodzaje doświadczenia filozoficznego Platon wypowiedział się następująco:

Nie ma też żadnej mojej pisanej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z samą rzeczą na mocy zżycia się z nią, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając⁵⁷.

W tradycji interpretacyjnej traktuje się ten typ poznania jako kontemplację (*theoria*) – bezdyskursywny, intelektualny ogląd idei⁵⁸. Kwestia, czy można tego rodzaju doświadczenia (zarazem poznawcze, jak i przeżyciowe) traktować jako jakiś rodzaj zaangażowania podmiotu, wtajemniczenia, przemiany duchowej, postawy

⁵⁴ Jadwiga Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie od zła w filozofii Platona* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010), 13–14.

⁵⁵ Lew Szestow, *Dobro w nauczaniu hr. Tołstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. i oprac. Jacek Chmielewski, wstęp Janusz Dobieszewski (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006).

⁵⁶ Bogdan Dembiński, „O platońskich ideach”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* LX (2016): 95–96.

⁵⁷ Platon, „List VII”, 341 c–d. W: Platon, *Listy*, tłum. Maria Maykowska (Warszawa: PWN, 1987).

⁵⁸ Por.: „Głębokie usposobienie kontemplacyjne ujawniło się w szczególnej mierze u Platona, który sformułował podstawy doktryny o kontemplacji. Jej przedmiotem jest świat idei, rzeczywistość niezmienna, piękno samo w sobie. Człowiek jako podmiot kontemplacji nosi w sobie pragnienie wieczności, składające go do poszukiwania tego, co jest ponad nim. Idąc za tym pragnieniem i mając zdolność nie tylko zmysłowego, ale i intelektualnego poznania, i to nie tylko w sensie dyskursywnym, ale i intuicyjnym, jest w stanie wznieść się do bezpośredniego poznania prawdy, rzeczywistości niezmiennej”. Zob. Stanisław T. Zarzycki, „O jedność kontemplacji i działania – św. Augustyn i Mistrz Eckhart”. *Roczniki Teologiczne* XLVII (5) (2000): 70. Akt poznania oparty na tej intuicji może prowadzić do jego rezultatu – uzyskania uwewnętrznionej wiedzy.

filozoficznego przebudzenia czy nawet swoistej „filozoficznej wiary” (odkrył, doznał, uwierzył) – zależy i w tym przypadku od przyjętych kryteriów.

Istotny dla wyboru formy przekazu jest zakres podejmowanej problematyki. W przypadku Platona dotyczyła ona teorii pryncypiów jako zasad ponadbytowych. Komentatorzy następująco określają relację między tymi dwoma rodzajami nauk:

Trzeba przyjąć, że nauki niepisane współlistniały z dialogami. Okazuje się bowiem, że ignorowanie wewnątrzakademickiej nauki było wielkim błędem. Nie można właściwie zrozumieć dialogów bez odwołania się do *agrapha dogmata*. Aby wydobyć całość myśli Platona, jego dialogi należy odczytywać w świetle nauki głoszonej w Akademii. Dialogi stanowią zachętę do filozofowania; spełniają funkcję protreptyczną. Zwornikiem i ostatecznym wyjaśnieniem filozofii Platona byłaby nauka o pryncypiach przeznaczona dla słuchaczy Akademii. Stąd ustna nauka Platona, przeznaczona dla grona odpowiednio przygotowanych osób, nosi miano nauki ezoterycznej⁵⁹.

Może właśnie dlatego Arystoteles poświęcił 20 lat na edukację w Akademii Platona?

Ograniczenia form przekazu w interpretacjach skrajnych

Nie brakuje jednak interpretacji skrajnych. W jednej z nich doświadczenie filozoficzne nie daje się wyrazić nie tylko w piśmie, ale nawet i w postaci werbalnej.

Filozofię Platona da się też odczytać jako ezoteryczną. Dialektyczny proces rozpatrywania problemów wiedzy ostatecznie do pełni prawdy, którą można całkowicie odsłonić tylko w głębi własnej duszy, a więc w postaci powszechnie niejawnej... Trzeba też podkreślić, że ujawnienie prawdy dokonuje się w duszy poznającego, a nie w piśmie czy mowie⁶⁰.

Filozofowanie w kanonie jest rozumiane jako rodzaj praktyk duchowych, zasadniczo przekształcających funkcjonowanie podmiotu.

W tych ujęciach filozofowanie nie jest działalnością czysto racjonalną. Charakterystyczne dla tego rodzaju filozofowania są stany kontemplacji (praktykował je już Sokrates), przeżycia wewnętrzne, oswojenia duchowego z różnymi postaciami dociekanych prawd. Można powiedzieć nawet, że próby opisu tego rodzaju doświadczeń wewnętrznych są bezcelowe:

W *Fajdosie* Platon dodatkowo przestrzega, że jeżeli przypomnienie pochodzi tylko z zewnątrz, czyli z pisma, a nie z wewnątrz, czyli z tego, co „zapisane” w duszy (zob. 275 a 3–5), to nie może wpłynąć na ujawnienie tego, czego duszy brak. Doświadczony dialektyk nie będzie próbował spisać całej wiedzy, jaką w stanie kontemplacji bytu osiągnął⁶¹.

⁵⁹ Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie od zła*, 11–12.

⁶⁰ Rafał Katamay, „Zrozumieć Platona”. *Folia Philosophica* 26 (2008): 100.

⁶¹ Tamże, 101.

Tego rodzaju doświadczenia wewnętrzne zdają się zbliżać tak rozumianą filozofię do doświadczenia kontemplacji założycieli wielkich religii: Buddy, Laoziego, Mahometa czy wielkich mistyków.

Moc żywego słowa

Niekiedy działanie „żywego słowa” filozofii może być zdumiewająco silne i długotrwałe, a co więcej, nie zawsze zgodne z intencjami mówcy. Przy czym zazwyczaj trudno o jednoznaczne określenie zasięgu, zakresu i sposobu oddziaływania danej wypowiedzi. W omawianym kontekście warto przytoczyć wspomnienia Agnes Heller⁶², która podzieliła się następującym doświadczeniem:

Kiedy miałam 17–18 lat [...] rozpoczęłam studia na Uniwersytecie Budapesztańskim z zakresu chemii i fizyki. Niedługo po tym, jak się tam zapisałam, mój chłopak zaproponował mi, abym poszła z nim posłuchać wykładu György'ego Lukácsa z filozofii kultury. Z początku odmówiłam; nie byłam zainteresowana tematyką, która, jak sądziłam, była bezużyteczna. [...] W końcu jednak uległam namowom [...] – i uświadomiłam sobie, że nie rozumiem, o czym on mówi. Ale jedno stało się dla mnie oczywiste: to, o czym on mówił, jest najważniejsze ze wszystkich rzeczy na świecie i że koniecznie muszę to zrozumieć. [...] Chcę zrozumieć świat, w którym żyję – to zagadnienie stało się dla mnie o wiele bardziej istotne niż nauki ścisłe⁶³.

Jak to zinterpretować? Czy istnieje zatem prawie bezpośrednie (a na pewno mocniejsze niż w przypadku pisma) „przejście” między mową a potrzebą zrozumienia? Na czym polega ta inspiracja, ten proces zdobywania głębokich przeświadczeń dotyczących wartości i siły oddziaływania związanej z „żywym słowem” filozofii?

Przyjrzyjmy się funkcjonowaniu „żywego słowa” w filozofii polskiej. Marek Siemek, profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, był świetnym mówcą. Uczestnicy jego wykładów dzielą się na przykład następującymi wspomnieniami:

Po raz pierwszy spotkałem go na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie studiowałem. Profesor miał tam wykład o Heglu. Pamiętam sposób, w jaki mówił. Wydawał się nam, studentom, człowiekiem jakby z innego świata. Jego wykład był niezwykle ciekawy, wciągający, porywający. To dzięki niemu zacząłem interesować się Heglem [...]. Potrafił wywierać wpływ na ludzi, na ich sposób myślenia⁶⁴.

⁶² Agnes Heller – węgierska filozofka i wykładowczyni. Była członkiem forum filozoficznego szkoły w Budapeszcie w latach 60., a później przez 25 lat uczyła teorii politycznej w New School for Social Research w Nowym Jorku.

⁶³ Waldemar Bulira, „Zrozumieć świat. Sylwetka i twórczość Agnes Heller”. W: Agnes Heller, *Wykłady i seminarium lubelskie* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006), 127.

⁶⁴ Jan Hartman, *Wspomnienia Jana Hartmana. Zmarł profesor Marek Siemek*, http://wyborcza.pl/1,75398,9696016,Zmarl_profesor_Marek_Siemek.html [dostęp: 10.08.2019].

Ten wpływ był na tyle silny, że podjęty został wysiłek bezpośredniej rejestracji tych wykładów (forma zapisu dosłownego):

Choć pod względem formalnym wykłady miały charakter historyczny i stanowiły każdorazowo prezentację, zwykle uporządkowaną chronologicznie, pewnego wycinka dziejów filozofii pod kątem zawartej w nim problematyki społeczeństwa, polityki i historii, to jednak logikę rozważań Siemka zawsze wyznaczała jego własna, oryginalna refleksja filozoficzna, dla której przekaz historyczny stanowił z jednej strony dogodny punkt odniesienia, z drugiej zaś naturalny środek wyrazu. [...] co jego interpretacjom historycznym zawsze nadawało niepowtarzalny charakter: dla jednych stawały się one nigdy niewysychającym źródłem inspiracji, dla innych, stawiających bardziej na historyczną skrupulatność, bywały irytujące⁶⁵.

Tu na podkreślenie zasługuje obustronnie odczuwana siła inspiracji, zapewne dlatego wykładowcy czasem mówią, że „wykład wyszedł” (akceptacja, satysfakcja) lub – przeciwnie – że „nie wyszedł” (poczucie dyskomfortu).

We współczesnym przekazie kulturowym na znaczeniu zyskują „popularne” wykłady z filozofii, zamieszczane w Internecie. O wartości „żywego słowa” filozofii i jego odmienności wobec przekazu pisanego niech zaświadczy także wypowiedź Leszka Kołakowskiego, który w wykładzie poświęconym dowodowi ontologicznemu na istnienie Boga stwierdził: „Nie mogłem pominąć wśród wielkich filozofów św. Anzelma. Ale jest to konieczność kłopotliwa, dlatego że jest dość trudno wyłożyć go tak, żeby słuchacz, nie czytający, ale słuchacz dobrze zrozumiał wszystko, a [...] nie potrafiłem, nie umiałem tego uprościć, jak być może należało”⁶⁶. Kołakowski jest świadom zróżnicowanych formuł wywodu, odrębnych dla wypowiedzi ustnej i wypowiedzi pisemnej. Odniesienia formalne, których wymaga pismo (struktura wypowiedzi, porządek logiczny, precyzja terminologiczna), mogą być pominięte w bardziej swobodnej wypowiedzi ustnej. Użyciu każdej z formuł przy prezentacji tego dowodu i tak towarzyszy świadomość, że jest to „dowód denerwująco kłopotliwy dla naszego umysłu”, skomplikowany również ze względu na odniesienia do treści religijnych (koncepcja „wiary szukającej rozumienia” u św. Anzelma).

Z doskonałej umiejętności posługiwania się „żywym słowem” filozofii znany był Józef Tischner. W jego przypadku ma miejsce połączenie w jednej osobie postaci wybitnego filozofa i zarazem wybitnego duchownego. Jego wykłady to nieomal cała legenda. Do klasyki dydaktyki i popularyzacji filozofii należy jego *Historia filozofii po góralsku*⁶⁷. Dobrosław Kot w przedmowie do zbioru wykładów

⁶⁵ Zob. Marcin Poręba, „Słowo wstępne”. W: Marek J. Siemek *Wykłady z filozofii nowoczesności* (Warszawa: WN PWN, 2012), VII–VIII. Na s. IX czytamy: „Dziękujemy całemu zespołowi, który pracował nad spisaniem wykładów z nagrań magnetofonowych”; również tam: „wykłady zostały spisane z nagrań magnetofonowych, prezentowany tekst stanowi więc w zasadzie ich dosłowny zapis” (tamże, IX).

⁶⁶ Leszek Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie? Św. Anzelm*, odc. 7, cz. 1, <https://www.youtube.com/watch?v=e7WiC4Z9kEY&list=PL8D212F43C344194E&index=22&t=0s> [dostęp: 15.08.2019].

⁶⁷ Józef Tischner, *Historia filozofii po góralsku* (Kraków: SIK Znak, 2006).

Tischnera (poświęconych analizie relacji między etyką a historią, wygłoszonych w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1981–1983) stwierdza:

Mimo to warto pielęgnować ślady mowy w filozofii, ślady słowa nie-przygotowanego na spisanie, nie-gotowego na drukowaną długowieczność. Warto, ponieważ można wtedy odkryć – raczej usłyszeć niż zobaczyć – żywe myślenie, co wydarza się w dialogu. Myślenie meandrujące, które bardziej niż w tekście wprzód spisanym otwarte jest na pojawienie się czegoś nowego. Filozof mówiący potrafi szarżować, bywa nieoczywisty. Potrafi popuszczać myśleniu wodzy, które następnie spina rygoryzm druku. Mowa zachowuje to, co w filozoficznym myśleniu chyba nieusuwalne – ono zawsze jest nie-gotowe⁶⁸.

Konwencja „książki mówionej” – próba opisu różnicy między żywym słowem a tekstem pisanym – jest tu dostatecznie wyraźna... Nierozstrzygalność pytań filozoficznych bliższa jest mowie niż pismu...

W literaturze przedmiotu można odnaleźć również i inne racje, które potwierdzają znaczenie „żywego słowa” filozofii:

Wykłady odbywały się w Collegium Witkowskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego przy ul. Gołębiej 13 w Krakowie. Dziś aula nazwana jest imieniem ks. prof. Józefa Tischnera. Chcąc mieć dobre miejsce, trzeba było przyjść nieco wcześniej. Wpadając na ostatnią chwilę, trzeba było się liczyć z miejscówką na schodach lub pod ścianą. Aula zawsze była pełna ludzi, z których większość stanowili studenci różnych krakowskich uczelni, ale przychodzili też na nie ludzie z innych środowisk. Wykłady ks. Tischnera były specyficzne, właściwie były to spotkania z filozofem, z kimś, kto podobnie jak jego mistrz prof. Roman Ingarden – cytując słowa dr Janiny Makoty – „ma coś do powiedzenia i chce to swoim słuchaczom przekazać. To, co mówił, nie było wyuczonym tekstem, ale żywym opisem przedstawianego przedmiotu. Mistrz na żywo wywoływał w swojej i naszej wyobraźni przedstawiany fragment czy aspekt rzeczywistości”. Właściwie wykłady były niepowtarzalnym doświadczeniem współmyślenia z ks. Tischnerem. Powodowało to pewną trudność: słuchać czy notować? Niektórzy nagrywali, stawiając dyktafon czy też mały magnetofon kasetowy na biurku. Notowałem, stosując mnóstwo skrótów, to, co wydawało mi się najważniejsze, by móc odtworzyć kluczowe idee wykładu. Dziś wiem, że taki wybór był bardzo subiektywny i może nawet w notatkach czynionych dziś zapisywałbym całkiem inne rzeczy [...]. Może tak, a może nie⁶⁹.

Powyższy cytat zdaje się akcentować bezpośredniość przekazu filozoficznego wyrażanego „żywym słowem”. Bezpośredniości takiej brakuje pismu, które zakłada dystans, a jednocześnie skłania do różnych odczytań. Może nieprzypadkowo uwrażliwienie na treści filozoficzne określa się mianem „słuchu filozoficznego”.

⁶⁸ Dobrosław Kot, „Przedmowa”. W: Józef Tischner *Etyka a historia. Wykłady* (Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2008), VII.

⁶⁹ Stefan Szary, *Tischner – notatki z wykładów*, <https://tischner.pl/tischner-notatki-wykadow/> [dostęp: 9.05.2019 r.].

„Żywe słowa” Tischnera to rzeczywiste kazania zarówno osoby duchownej, jak i niekwestionowanego filozofa:

Latem 1981 roku ks. Józef Tischner pierwszy raz wyszedł pod Turbacz z grupą górali, żeby odprawić Mszę przy kaplicy zwanej papieską lub partyzancką. Z czasem coroczne Msze Ludzi Gór zaczęły gromadzić tysiące uczestników. Głoszone w ich trakcie homilie kapelan Związku Podhalan poświęcał na ogół „ślebobdzie” – wolności, a jego refleksji towarzyszyła zawsze góralska pieśń. Książka i dołączone do niej płyty CD zawierają zachowane kazania ks. Tischnera. Historię turbaczowych Mszy opisuje posłowie Wojciecha Bonowicza⁷⁰.

W omawianym kontekście warto wspomnieć o jeszcze jednej ważnej postaci współczesnej polskiej kultury, a mianowicie o Witoldzie Gombrowiczu. Zasłynął on przede wszystkim ze swej działalności literackiej, ale nie był to jedyny rodzaj jego twórczej aktywności. Już w zupełnym schyłku życia Gombrowicz przedstawiał swoje wykłady z filozofii. Stan zaawansowania choroby spowodował jednak, że krąg słuchaczy ograniczony był do dwóch osób: „przed sobą trzymał plik poźółkłych notatek z czasów argentyńskich, ale nie zaglądał do nich, tylko mówił z pamięci, wyraźnie i powoli, żebyśmy zdążyli zanotować [...]. Siedzieliśmy naprzeciwko niego i notowaliśmy na kolanach każde jego słowo”⁷¹. Oczywiście to nie liczba słuchaczy jest argumentem za wartością wykładu, lecz jego nośność:

Gombrowicz, umierając, wykladał filozofię pojedynczego życia, niepodobnego do żadnego innego, i wykladał też, że ból i cierpienie nie są po stronie rzeczy, po stronie cielesnej maszynierii, lecz po stronie podmiotu, po stronie przeżywającego „Ja”, które przez to, co je czeka, może przejść tylko samo, bez nikogo, w samotności⁷².

Tu siła wykładu zdaje się polegać na wzmocnieniu wartości doświadczenia egzystencjalnego, skrajnie zsubiektywizowanego do jednego podmiotu (siła prawdy wzmacnianej spodziewanym, możliwym tylko raz doświadczeniem granicznym).

Na zakończenie chciałbym jeszcze wspomnieć o „żywym słowie” w kontekście współczesnych technik nauczania filozofii. Z amerykańskich doświadczeń związanych z prowadzonymi kursami e-learningu filozoficznego wynika, że najlepsze wyniki przynosi system mieszany (30% zajęć bezpośrednich z wykładowcą i 70% zajęć w Internecie). Ta niepomijalna wartość wykładu i bezpośredniego zaangażowania wykładowcy jest istotna:

Główny czynnik lepiej przekazywany w klasie to wartość emotywna. Nauczyciel w klasie korzysta z komunikacji niewerbalnej, mogąc w znacznej mierze wpływać na poglądy, oceny,

⁷⁰ Wojciech Bonowicz, „Posłowie”. W: Józef Tischner, *Słowo o Ślebobdzie. Kazania spod Turbacza*, zebrał i oprac. Kazimierz Tischner (Kraków: Znak, 2009).

⁷¹ Michał Paweł Markowski, „Wstęp”. W: Witold Gombrowicz, *Kurs filozofii w sześć godzin i kwadrans*, przeł. Ireneusz Kania (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006), 6.

⁷² Tamże.

a nawet postawy uczniów. W nauczaniu akademickim jest to szczególnie ważne, gdy przekazuje się wiadomości istotnie nowe o znaczeniu światopoglądowym, często wpływające na zmianę paradygmatu poznawczego⁷³.

To kolejny argument za wartością „żywego słowa” filozofii, funkcjonującego już w warunkach współczesnej, ponowoczesnej kultury.

Uwagi końcowe

Kwestia oceny wartości „żywego słowa” filozofii zależy od przyjmowanych kryteriów. Mogą one być mocniejsze, „twarde” – bardziej formalne, scjentystyczne, lub słabsze, „miękkie” – właściwe dla refleksji humanistycznej. Jeśli zastosujemy kryteria „twarde”, wzmacniające „pośrednie” sposoby filozofowania, wówczas „żywe słowo” filozofii znaczy mniej – ma rangę równą słowu pisanemu, jak na przykład na gruncie filozofii scjentystycznych, wiązanych z przyrodoznawstwem, logiką, czy filozofii spekulatywnych. Jeśli przyjąć kryteria „miękkie”, uwypuklające „bezpośrednie” sposoby filozofowania, to wtedy „żywe słowo” filozofii znaczy więcej, jak ma to miejsce w filozofiach o nachyleniu kulturowym, literackim, artystycznym czy też wiązanych z wychowaniem lub terapią filozoficzną.

Zatem w jaki sposób można spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego filozofem jest tylko ten, kto w sprawach najwyższych i najważniejszych mówi w sposób bezpośredni? Jeśli przyjąć założenie, że filozofia jest ćwiczeniem duchowym (choćby koncepcja Hadota), to można bronić tezy, że jedynie żywe słowo umożliwia zarówno „uwyrażnienie, udobitnienie” przekazu treści filozoficznych, jak i, co ważniejsze, również tylko ono daje dostęp oraz ułatwia przekaz istotnych dla danego systemu treści filozoficznych. W takim ujęciu cała racjonalność filozofii (w tym również jej funkcja poznawcza) stanowi jedynie wsparcie dla postawy przemian moralnych i duchowych człowieka.

Problem w tym, czy takie warunki uprawiania filozofii mogą być dostatecznie szeroko przyjęte i powszechnie zaakceptowane. Niewątpliwie jednak „magia mowy” w przypadku siły oddziaływania słowa filozofii posiada znaczenie szczególne...

Streszczenie: Złożoność języka wypowiedzi filozoficznej umożliwia odwołanie się do fundamentalnych uwarunkowań filozofowania. „Żywe słowo” jest jedną z tradycyjnych, elementarnych i zarazem najsilniejszych form przekazu treści i kompetencji filozoficznych. Platon w *Fajdrosie* stwierdza, że filozofem jest tylko ten, kto o sprawach najwyższych i najważniejszych nie mówi w swoich pismach. Mowa inspiruje inaczej niż tekst, bowiem silniej wpływa na emocje, formuje motywację, budzi skojarzenia i oddziałuje na wyobraźnię. Słowo mówione to odwołanie

⁷³ Piotr Bołtuć, „Tajemnice e-learningu w filozofii. Licencjat z filozofii on-line”. *Analiza i Egzystencja* 10 (2009): 196.

się do odwiecznej tradycji pierwszorzędnej wartości przekazu bezpośredniego. Ze względu na najsilniejszą siłę oddziaływania tak istotne jest w niej przestrzeganie wysokich standardów moralnych. Zgodnie z najnowszymi tendencjami analitycznymi (metoda hermeneutyczna) właściwe odczytanie wielu tekstów filozoficznych wymaga odniesienia się do konwencji „ nauk niepisanych”. Jakie są przyczyny tego stanu rzeczy? Dlaczego odwoływanie się do „rzeczy najważniejszych” wymaga rezygnacji z tekstu pisanego? Czy krytyka „wszelkiej formy pisma” to również krytyka jednego z podstawowych sposobów uprawiania filozofii? Próby odpowiedzi na te pytania podejmowane są przez współczesnych filozofów (Jacques Derrida, *Pismo filozofii*). Polskimi przykładami „książki mówionej” są dzieła Marka Siemka (*Wykłady z filozofii nowoczesności*) i prace Józefa Tischnera (*Etyka a historia. Wykłady*).

S ł o w a k l u c z o w e: język filozofii, podstawy filozofowania, żywe słowo filozofii, napięcie pomiędzy przekazem ustnym a przekazem pisemnym w filozofii

Bibliografia

- Alechnowicz-Skrzypek, Iwona. „Dwa typy milczenia”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 96 (2015): 117–129.
- Blandzi, Seweryn. *Platoński projekt filozofii pierwszej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2002.
- Bołtuć, Piotr. „Tajemnice e-learningu w filozofii. Licencjat z filozofii on-line”. *Analiza i Egzystencja* 10 (2009): 187–199.
- Bonowicz, Wojciech. „Posłowie”. W: Józef Tischner, *Słowo o Ślebobdzie. Kazania spod Turbacza*, zebrał i oprac. Kazimierz Tischner. Kraków: Znak, 2009.
- Bulira, Waldemar. „Zrozumieć świat. Sylwetka i twórczość Agnes Heller”. W: Agnes Heller, *Wykłady i seminarium lubelskie*, 127–154. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006.
- Copleston, Frederick. *Historia filozofii*, t. VI, *Od Wolffa do Kanta*, przeł. Jerzy Łoziński. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1996.
- Czarnik, Tadeusz. *Starożytna filozofia chińska*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2001.
- Dembiński, Bogdan. „O platońskich ideach”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* LX (2016): 83–98.
- Derrida, Jacques. *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak. Kraków: Inter Esse, 1992.
- Dębowski, Józef. Hasło: „Łubnicki Narcyz”, <http://ptta.pl/pef/pdf/ll/lubnicki.pdf> [dostęp: 15.07.2019].
- Fabjański, Marcin. *Stoicyzm uliczny. Jak oswajać trudne sytuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2010.
- Gołaszewska, Maria. *Roman Ingarden. Człowiek i dzieło*. Kraków: Zakład Estetyki Instytutu Filozofii UJ, 1993.
- Hadot, Pierre. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Hartman, Jan. *Wspomnienia Jana Hartmana. Zmarł profesor Marek Siemek*, http://wyborcza.pl/1,75398,9696016,Zmarl_profesor_Marek_Siemek.html [dostęp: 10.08.2019].
- Jaworski, Wit. *W kręgu przedsokratyków. Anaksymander, Heraklit, Ksenofanes, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras*. Kraków: Wydawnictwo Miniatura, 1992.
- Jodłowska, Bogusława. „Wokół początków pedagogiki. W trosce o powrót do pedagogiki sokratejskiej?”. *Polska Myśl Pedagogiczna* 2 (2016): 83–99.
- Katamay, Rafał. „Zrozumieć Platona”. *Folia Philosophica* 26 (2008): 83–103.

- Kazimierczak-Kucharska, Anna. „Słowo mówione jako logos-pośrednik. Uwagi na temat sokratejskiej pasji dialogu”. W: *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*, red. Krzysztof Andruczyk, Ewa Gorlewska, Krzysztof Korotkich, 129–139. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2017. <http://hdl.handle.net/11320/8096> [dostęp: 11.08.2019].
- Kołąkowski, Leszek. *O co nas pytają wielcy filozofowie? Św. Anzelm*, odc. 7, cz. 1, <https://www.youtube.com/watch?v=e7WiC4Z9kEY&list=PL8D212F43C344194E&index=22&t=0s> [dostęp: 15.08.2019].
- Koneczny, Feliks. *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*. Wrocław: Nortom, 2004.
- Kot, Dobrosław. „Przedmowa”. W: Józef Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2008.
- Kotarbiński, Tadeusz. *Wykłady z dziejów logiki*. Warszawa: PWN, 1985.
- Krokiewicz, Adam. *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*. Warszawa: IW Pax, 1971.
- Krämer, Hans Joachim. „Niepisana nauka Platona”. Z niemieckiego przełożył Światosław Florian Nowicki przy współpracy Seweryna Blandziego. Przekład dopracował, przetłumaczył cytaty greckie, wprowadził nagłówki tematyczne i uzupełnił bibliografię Marian Andrzej Wesoly. *Peitho/ Examina Antiqua* 1 (6) 2015: 25–43.
- Kunzmann, Peter, Burkard, Franz-Peter, Wiedmann, Franz. *Atlas filozofii*, przeł. Barbara Markiewicz. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999.
- Lemmermann, Heinz. *Komunikacja werbalna. Szkoła retoryki*, przeł. Beata Sierocka. Wrocław: Wydawnictwo Astrum, 1999.
- Makota, Janina. „Roman Ingarden we wspomnieniach”. *Estetyka i Krytyka* 1 (4) (2003): 13–24.
- Markowski, Michał Paweł. „Wstęp”. W: Witold Gombrowicz, *Kurs filozofii w sześć godzin i kwadrans*, przeł. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Mazur, Tomasz. *O stawianiu się stoikiem. Czy jesteście gotowi na sukces?* Warszawa: Dom Wydawniczy PWN, 2014.
- Ołdakowska-Kuflowa, Mirosława. „Żywe słowo Stanisława Vincenza”. *Roczniki Humanistyczne* 45 (1997): 181–197.
- Ong, Walter Jackson. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. i wstępem opatrzył Józef Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992.
- Platon. *Listy*, tłum. Maria Maykowska. Warszawa: PWN, 1987.
- Poręba, Marcin. „Słowo wstępne”. W: Marek J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*. Warszawa: WN PWN, 2012.
- Radhakrishnan, Servapali. *Filozofia indyjska*, t. 1, przeł. Zofia Wrzeszcz. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1959.
- Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*, t. II, *Platon i Arystoteles*, przeł. Edward Iwo Zieliński. Lublin: RW KUL, 2001.
- Sitek, Ryszard. *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*. Warszawa: WN Scholar, 2000.
- Skrzypek-Faluszczyk, Jadwiga. *Ocalenie od zła w filozofii Platona*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- Stöckl, Albert, Weingärtner Georg. *Historia filozofii w zarysie*, przeł. Franciszek Kwiatkowski. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1930.
- Stróżyński, Mateusz. *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*. Poznań: Wyd. Nauk. UAM, 2014.
- Szary, Stefan. *Tischner – notatki z wykładów*, <https://tischner.pl/tischner-notatki-wykladow/> [dostęp: 9.05.2019].

- Szestow, Lew. *Dobro w nauczaniu hr. Tolstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. i oprac. Jacek Chmielewski, wstęp Janusz Dobieszewski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Szwajkowska, Anita. „Żywe słowo Jana Pawła II (prozodyczne składniki wypowiedzi Papieża)”. *Językoznawstwo. Współczesne badania, problemy i analizy językoznawcze* 2 (2008): 7–42.
- Śliwerski, Bogusław. *Dociekanie prawdy o życiu*, <http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2014/05/dociekanie-prawdy-o-zyciu-i-dzieach.html> [dostęp: 10.04.2015].
- Tatarkiewicz, Władysław. *Historia filozofii*, t. II, *Filozofia nowożytna do roku 1830*. Warszawa: PWN, 1988.
- Tatarkiewicz, Teresa i Władysław. *Wspomnienia*. Warszawa: PIW, 1979.
- Tischner, Józef. *Historia filozofii po góralsku*. Kraków: SIW Znak, 2006.
- Wąsik, Wiktor. *Historia filozofii polskiej*, t. II, *Romantyzm*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1966.
- Wojciechowski, Tadeusz. „Zagadnienie początków mowy ludzkiej”. *Analecta Cracoviensia* 8 (1976): 57–85.
- Wojnar, Irena. *Bergson*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1985.
- Wójcicka, Marta. *Oralność w kulturze*, Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”, 2013, https://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/Content/46023/oralnosc_w_kulturze.pdf [dostęp: 10.12.2023]
- Yates, Frances Amelia. *Sztuka pamięci*, przeł. Witold Radwański, posł. Lech Szczucki. Warszawa: PIW, 1977.
- Youlan, Feng. *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. Michał Zagrodzki. Warszawa: WN PWN, 2001.
- Zarzycki, Stanisław T. „O jedność kontemplacji i działania – św. Augustyn i Mistrz Eckhart”. *Roczniki Teologiczne XLVII* (5) (2000): 67–92.