

I. STUDIA I ROZPRAWY

PAWEŁ PIOTROWSKI

ORCID 0000-0002-3423-1347

*Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie*

SOKRATES I DIOGENES – DWIE ANTYCZNE METODY EDUKACJI ETYCZNEJ

ABSTRACT. Piotrowski Paweł, *Sokrates i Diogenes – dwie antyczne metody edukacji etycznej* [Socrates and Diogenes – Two Ancient Methods of Ethical Education] *Studia Edukacyjne* no. 79, 2025, Poznań 2025, pp. 7-26. Adam Mickiewicz University Press. ISSN 1233-6688. Submitted: 25.11.2025. Accepted: 30.12.2025. DOI: 10.14746/se.2025.79.1

The ancient Greek philosopher, Diogenes of Sinope was one of most prominent representatives of the Cynic philosophical school, one of principal developmental lines of Socratic philosophy. The most recognizable features of Socratic philosophy include moralism, ethical intellectualism, and heuristics as the method of philosophical investigation and teaching. Diogenes agreed entirely with Socratic moralism but he had his own interpretation of ethical intellectualism and his own method of teaching ethics. He followed it by intellectually (and sometimes customs-related) provocative actions and statements, so-called *chreia*. The article compares some assumptions of the disparate didactic methods used by Socrates and Diogenes. This comparison is made mainly in a context of ethical education both the methods were intended for.

Key words: history of education and educational theory, ancient philosophy of education, moral education, methods of teaching, Diogenes of Sinope

Wstęp

Z pewnością można wyodrębnić na przestrzeni dziejów ludzkiej myśli, a nawet zawężając poszukiwania jedynie do czasów antycznych, więcej, niż dwie metody edukacji etycznej i szerzej – metody dydaktyczne w ogóle. W starożytnej myśli europejskiej niewątpliwie co najmniej jeszcze Pitagoras wypracował taką oryginalną metodę oraz Platon. Co ciekawe, strategia dydaktyczna Platona różni się od tej, reprezentowanej przez Sokratesa, można zatem mówić w odniesieniu do nich o dwóch metodach, mimo że większość

informacji, jakie są dziś dostępne na temat tego ostatniego pochodzi z dialogów napisanych przez Platona, które jednocześnie są wyrazem jego własnego podejścia do dydaktyki etycznej, jak zasygnalizowano – różnej od stanowiska reprezentowanego w tej kwestii przez jego mistrza. Są to wszystko tematy bardzo interesujące i istotne także ze względu na możliwość odniesień do dydaktyki współczesnej i obecnej edukacji etycznej, niemniej jednak każde z nich wymagałoby starannego podjęcia w odrębnych rozważaniach. Natomiast, niniejszemu opracowaniu postawiono cel skromniejszy, mianowicie zestawienie ze sobą założeń metod edukacji etycznej reprezentowanych przez Sokratesa i Diogenesa z Synopy. Ponieważ w przypadku obu myślicieli główna ich metoda nauczania dedykowana była kwestiom etycznym – to te uważali oni obaj za określające najważniejszy, ostateczny, a poniekąd jedyny cel i sens kształcenia – uzasadnione jest w tym przypadku zamienne używanie terminów „metoda edukacji etycznej” i „metoda dydaktyczna”. Wybór porównawczego zestawienia podejść reprezentowanych przez tych akurat dwóch myślicieli wynika stąd, że mają oni ze sobą bardzo wiele wspólnego w wymiarze metafizycznym oraz w treści głoszonych poglądów, a także w odniesieniu do koherentnej z nimi ogólnej postawy życiowej, wreszcie również w aspekcie kulturowego, a nawet popkulturowego znaczenia przypisanego przez kolejne pokolenia descendentów, czyniącego z tych filozofów postaci legendarne. Natomiast, odzwierciedleniem rozbieżności między ich stanowiskami filozoficznymi są różnice w preferowanej metodzie dydaktycznej. Ale i tu, mimo tych istotnych, wyraźnych różnic, wiele ich łączy, a w pierwszym rzędzie to, że w pobudzeniu do refleksji etycznej widzieli konieczny warunek możliwości sensownej edukacji.

Opracowując zasygnalizowane zagadnienie, zastosowano metodę komparatystyki historyczno-literackiej (Kasperski, 2001, ss. 336-346), rekonstruując stanowiska dwóch wymienionych wyżej starożytnych myślicieli na podstawie założeń humanistycznej interpretacji wyjaśniającej (Kotowa, 2004, s. 222 i n.) – odmiany interpretacji semantycznej, w myśl której działania i wypowiedzi są intencjonalne i uregulowane kulturowo w trybie subiektywno-racjonalnym, czyli zostały podjęte w celu realizacji zamierzonych wartości w sposób wynikający z wiedzy i przekonań danego podmiotu (Kotowa, 2004, s. 223). Jednakże nie istnieją żadne bezpośrednie źródła historyczne, którymi można by się posłużyć, nie są znane żadne pisma, w których wspomniani antyczni filozofowie zaprezentowali swoje poglądy, nie tylko te dotyczące metody dydaktycznej, ale jakiegokolwiek – wedle powszechnie akceptowanego poglądu Sokrates nie zajmował się utrwalaniem swojej filozofii na piśmie, a wyłącznie jej rozwijaniem w żywym dialogu (Krońska, 2001, s. 6; Waterfield, 2013, s. 1), zaś w przypadku Diogenesa z Synopy, choć historycy przypisywali mu autorstwo kilku pism, w tym dialogów i tragedii, to jednak już

w okresie późnej starożytności częściej powątpiewano, iżby pozostawił on po sobie jakiegokolwiek teksty (Laertios, 2004, ss. 352-353). Stąd, konieczność oparcia rekonstrukcji poglądów wskazanych myślicieli na źródłach pośrednich, w których splatają się już one z interpretacjami relacjonujących je komentatorów. Z tego względu, a także z uwagi na potrzebę wykroczenia poza historyczny kontekst stanowisk głoszonych przez filozofów będących bohaterami tego opracowania – potrzebę odniesienia do współczesności – zasygnalizowaną metodą badawczą realizowano z perspektywy określonej przez Władysława Tatarkiewicza mianem „interwencjonizmu historycznego”, zezwalającej na „porównywanie faktów historycznych względem im późniejszych” (Traczykowski, 2021, s. 109), co dotyczy także idei, doktryn i stanowisk filozoficznych.

Diogenes jako sokratyk

Diogenes z Synopy, zwany też niekiedy Diogenesem Psem, należał niewątpliwie do filozofów działających w tradycji sokratejskiej, tak samo jak starożytna szkoła filozoficzna cyników, której wspomniany myśliciel był najbardziej rozpoznawalnym przedstawicielem, generalnie rozwijała w oryginalnym kierunku filozofię Sokratesa (Russell, 2012, s. 277). Nie ma w tej ogólnej kwestii żadnych rozbieżności pomiędzy źródłami (por. np. Tatarkiewicz, 1998, s. 78 i n.). Filozofia cynicka jest sokratyczna w treści, ale jeszcze bardziej w aspekcie metafizycznym – odnośnie do zadań filozofii i celu jej uprawiania, postawy i społecznej roli filozofa, rozłożenia akcentów ze zdecydowanym pierwszeństwem przyznawym etyce, rozumu jako narzędzia prawidłowego, to jest etycznego kierowania postępowaniem zarówno indywidualnego człowieka, jak i zorganizowania zbiorowości. W ten sposób ujmował wszystkie wymienione wątki również Diogenes, który był uczniem Antystenesa z Aten, założyciela szkoły filozofii cynickiej (Tatarkiewicz, 1998, ss. 78-80), drugiego, obok Platona, z najwybitniejszych uczniów Sokratesa (niekiedy wymienia się jeszcze, jako trzeciego z najważniejszych uczniów, Arystypa z Cyreny).

Jak zauważa autorka pracy poświęconej tropieniu i eksplikowaniu wątków myśli cynickiej w historii filozofii od Oświecenia po czasy współczesne, Louisa Shea (2010, s. 3): „to, co wiemy o wczesnych cynikach pochodzi więc głównie ze źródeł wtórnych”, toteż nawet biograficzne informacje na ich temat muszą być traktowane jako w istotnym stopniu niepewne (Shea, 2010, s. 3). Jednym z najpoważniejszych źródeł wiadomości na temat poglądów i działalności Diogenesa z Synopy, a także innych starożytnych cyników, jest słynne dzieło Laertiosa, imiennika filozofa z beczki. Niemniej jednak wyrażenie „poważne źródło” odnosi się tu przede wszystkim do ilości tekstu

na odnośne tematy, bowiem trudno w narracji „Żywotów i poglądów słynnych filozofów” doszukać się spójnej i pełnej prezentacji doktryny głoszonej przez Diogenesa. Można domniemać, co zresztą dość często się czyni, że doktryna ta nie została przez Laertiosa przedstawiona, gdyż takowej nie było. Z drugiej strony, chaotyczność uwag autora na temat najważniejszych przedstawicieli szkoły cynickiej, Antystenesa, Monimosa, Onezikritosa, czy Kratesa, a zwłaszcza Diogenesa właśnie, wprawia w konsternację. Trzeba to zapewne zrzucić na karb braku obszerniejszych źródeł pisanych, zwłaszcza dzieł poszczególnych cyników, już w czasach Diogenesa Laertiosa. Być może też co innego wydało się autorowi bardziej zajmujące i literacko atrakcyjne, niż poglądy filozofa. Autor pierwszej współczesnej monografii na temat filozofii cynickiej, Donald Reynolds Dudley napisał, zastrzegając, że jest to jego osobiste wrażenie:

Opowieści o Diogenesie są zdecydowanie *zabawniejsze* [podkreśl. oryg.] niż te, które Diogenes Laertios opowiada o innych filozofach. Może to wynikać z różnych powodów. Może niektóre sentencje, jakkolwiek później zostały zniekształcone w pewnych szczegółach, pochodzą pierwotnie od Diogenesa; niewątpliwie jego reputacja działała jak magnes, który mógł przyciągać do siebie dobre historie; a w końcu też źródłem niektórych z tych opowieści mógł być Bion z Borystenesu, który sam miał niezły dowcip (Dudley, 1967, s. 29).

Wśród wielkiej ilości dykteryjek na temat filozofa z beczki, którymi Diogenes Laertios zasypuje czytelników, a których większość wydaje się nie mieć żadnego istotnego znaczenia, jak na przykład: „Gdy go pytano, czy mędrcy jedzą ciastka, odpowiedział: «Jedzą wszystko jak wszyscy inni ludzie»” (Laertios, 2004, s. 339) – wszak i antycznym filozofom musiało się zdarzać mówienie czegoś, co nie miało głębszego filozoficznego znaczenia, zwłaszcza w odpowiedzi na mało rozsądne pytania – znaleźć też można wzmianki wskazujące na określony typ wrażliwości społecznej filozofa, jak na przykład taka: „Widząc w Megarze, że owce są okryte skórą, a pasące je dzieci są nagie, powiedział: «W Megarze lepiej jest być baranem, niż dzieckiem»” (Laertios, 2004, s. 331). Pośród anegdot bez większej doniosłości filozoficznej umieścił jednak ów starożytny historyk filozofii relacje charakteryzujące poglądy cynickiego myśliciela od strony bardziej teoretycznej, świadczące o tym chociażby, że mimo iż rozumności samej Diogenes nie uważał za cnotę, nie podzielał więc, a przynajmniej nie w pełni, intelektualizmu etycznego Sokratesa, jednak widział w niej konieczny warunek osiągnięcia przez człowieka tej jedynej faktycznej dzielności – usposobienia do prawdziwie moralnego, a więc słusznego kierowania swoim życiem. Myśliciel dostrzegał dwa główne filary takiej rozumności. Pierwszy wiązał się z empiryczną wiedzą, z której wyprowadza się logiczne konsekwencje, a drugi z dyspozycją, którą można

by nazwać roztropnością pojętą jako racjonalność zakorzeniona w zdrowym rozsądku. Jak podaje Laertios, Diogenes z Synopy

mówił także, że gdy widzi w życiu sterników, lekarzy, filozofów, nazywa człowieka istotą najmądrszą wśród istot żyjących, kiedy natomiast widzi tłumaczy snów, wróżbiarzy i im podobnych albo też ludzi chępiących się czy to sławą, czy to pieniędzmi, wtedy nic nie wydaje mu się głupsze od człowieka. Stale powtarzał, że aby żyć, trzeba albo mieć rozum, albo trzymać w pogotowiu stryczek (Laertios, 2004, ss. 323-324).

Istotna jest różnica, dająca się poniekąd wyczuć w przytoczonych powyżej wyjątkach, pomiędzy zakładanym przez jej twórców przeznaczeniem filozofii cynickiej a – by tak to określić – grupą docelową nauczania Sokratesa. Założenie o egalitarności filozofii cynickiej uczynił Antystenes, a Diogenes swoją działalnością wprowadzał ją w „filozoficzną praktykę”, jakkolwiek dziwacnie brzmi ten frazeologizm. Tak przedstawia wspomnianą różnicę Giovanni Reale:

Antystenes wniósł poprawkę do podejścia Sokratesa i otworzył perspektywę cynicką także w doborze tych, do których przesłanie filozoficzne było skierowane. Sokrates bowiem zwracał się tylko do Ateńczyków, i to przede wszystkim do ateńskiej elity. Antystenes natomiast skierował swoje orędzie także do tych, którzy byli poza tą elitą, do „nikczemnych”. To mu wyraźnie wyrzucano. Chodziło tu o wybór, który był przełamaniem zastanych zwyczajów. Antystenes dokonał go z całą świadomością (Reale, 2000, s. 414).

Była to zapewne jedna z ważnych przyczyn, czy raczej swoista praprzyczyna, dla której, jak to wyraził W. Tatarkiewicz, „rozpowszechnienie idei cynickich było w starożytności ogromne” (Tatarkiewicz, 1998, s. 80). I dodał, że „późnostarożytne pojęcie filozofa wytworzyło się pod wpływem cyników. «Prawdziwy filozof» miał ich rysy: był ubogi, a szczęśliwy” (Tatarkiewicz, 1998, s. 80). Imię Diogenesa, niemal na równi z imieniem Sokratesa, stało się wręcz synonimem filozofa-mędrca. Kolejne stulecia uczyniły z nich obu postaci symboliczne. Chociaż więc, w przeciwieństwie do przedstawianej w szczęśliwie zachowanych dialogach Platona sokratejskiej filozofii, budzącej w związku z tym przez wszystkie stulecia od powstania do współczesności żywe zainteresowanie nie tylko badaczy filozofii, ale i filologów, na doktrynę cyników zwrócono większą uwagę dopiero w XX wieku, w okresie międzywojennym (Shea, 2010, s. XVI), to jednak sama postać Diogenesa z Synopy, Diogenesa Cynika, podobnie jak postać Sokratesa, została inkorporowana nawet do kultury popularnej, jako wręcz ikoniczna (por. Reale, 1999, s. 44). Chyba jako dobry współczesny przykład tego zjawiska można wskazać fakt, iż niemieccy wydawcy popularyzatorskiej książki początkującego wówczas młodego dziennikarza brytyjskiego Nicholasa Fearna, noszącej w oryginale

taki mniej więcej tytuł, jak w polskim wydaniu, to jest *Zenon i żółw. Jak myślał filozofowie* (Fearn, 2001; wyd. pol.: Fearn, 2007), woleli zatytułować ją: *Myśleć jak Diogenes. Bez lęku przed wielkimi ideami* (Fearn, 2004). Okoliczność ta niekoniecznie byłaby interesująca w kontekście niniejszych rozważań, gdyby nie to, że we wspomnianej książce, z trudnych do zrozumienia względów przetłumaczonej na kilka języków, nie ma nawet jednego zdania poświęconego Diogenesowi, a gdyby nie twórcza inwencja niemieckich tłumaczy i wydawcy, to nie padałoby w niej ani razu imię myśliciela z Synopy (i w oryginalnym wydaniu istotnie ono się nie pojawia).

Jak relacjonuje Giovanni Reale:

sławne zdanie „Szukam człowieka”, które, jak przekazują źródła – Diogenes wypowiadał, chodząc z zapaloną latarnią w pełnym świetle dnia, z oczywistą, wyzywającą ironią, miało oznaczać właśnie to: szukam człowieka, który żyje zgodnie ze swą najbardziej autentyczną istotą; szukam człowieka, który poza wszystkimi przejawami zewnętrznymi, poza wszystkimi konwenansami i wszystkimi regułami narzuconymi przez społeczeństwo, a nawet ponad kaprysami losu i fortuny, odkrywa swoją prawdziwą naturę, żyje z nią w zgodzie i w ten sposób jest szczęśliwy (Reale, 1999, s. 44).

I dodawał dalej tenże autor, przedstawiający poglądy i działalność filozofa z Synopy z wyzuwalną sympatią, że

zadaniem, jakie sobie postawił Diogenes było właśnie [...] pokazanie, że człowiek zawsze dysponuje tym, co jest potrzebne do bycia szczęśliwym, *byleby tylko zdał sobie sprawę, czego naprawdę potrzebuje jego natura* [podkreśl. oryg.] (Reale, 1999, s. 44).

Sygnalizowanej sympatii włoskiego badacza do przedstawicieli szkoły cynickiej, w szczególności zaś do Diogenesa, nie podzielał, jak się zdaje, W. Tatarkiewicz, który treść oraz znaczenie głoszonych przez nich poglądów wyjaśniał przez odwołanie do ich sytuacji społecznej i ekonomicznej, pisząc, między innymi, że zapatrywania te

tłumaczą się dość łatwo. Twórcy cynizmu należeli do proletariatu, pozbawionego wszystkiego, majątku, stanowiska. Antystenes był synem niewolnicy, nie posiadającym praw obywatelskich, a najsławniejszy jego uczeń, Diogenes, był synem bankruta, pozbawionym środków do życia. Nic nie posiadali, pozostawała im tylko – natura. I pozostawało to, co mieli w sobie samych, a więc – cnota. Jeśli cynicy sławili cnotę, to nie dlatego, by nie dbali o zadowolenie. Przeciwnie, sławili ją, a potępiali dobra zewnętrzne z intencją hedonistyczną. Dobra te nie dały im zadowolenia, bo ich nie mieli; i tłumaczyli sobie, że nie dałyby także, gdyby je mieli. Temu, czego nie posiadali, odmówili wartości. Ich filozofia wyrosła nie z rozważań teoretycznych, lecz z warunków życiowych (Tatarkiewicz, 1998, s. 79).

Jeszcze mniej przychylna była opinia wybitnego polskiego historyka filozofii na temat późniejszego rozwoju szkoły cynickiej, któremu kierunek nada-

ła, jego zdaniem, głównie działalność Diogenesa z Synopy. Bowiem, jak pisze Tatarkiewicz:

tradycja uczyniła zeń typ cynika. Istotnie wielu było odtąd cyników, co żyli jak on, jako dobrowolni proletariusze i abnegaci, bez domu i własności; byli to dziwacy, obrażający umyślnie opinię publiczną i drwiący sobie z niej. Gdy zaś pismem zwalczali cywilizację, to czynili to zwykle w stylu drastycznym i grubiańskim (Tatarkiewicz, 1998, s. 80).

Późniejsza filozofia cyników, ta rozwijana po Diogenesie i jego najbardziej rozpoznawalnym uczniu – Kratesie z Teb – była, według Tatarkiewicza, raczej specyficzną intelektualną modą (zakładając, że zasługiwała w ogóle na miano intelektualnej), swoistym stylem życia, snobistycznym w zasadzie, a dziś można by nawet użyć określenia „hipsterskim”, niż szkołą filozoficzną. Przekonanie to, w odniesieniu do cyników działających w czasach Cesarstwa Rzymskiego, wyraża autor wprost, pisząc, że „z filozofią nie mieli już nic wspólnego” (Tatarkiewicz, 1998, s. 80).

Nie jest ani niedorzeczny, ani nawet nieprzekonujący pogląd autora *Dziejów sześciu pojęć*, wedle którego filozofia cyników była początkowo reakcją na określoną sytuację życiową konkretnych przedstawicieli tejże myśli, później zaś dobrowolnym wyborem podobnej sytuacji życiowej, dokonywanym przez osoby, których pierwotnie to położenie nie determinowało – Tatarkiewicz określił ich mianem „dobrowolnych proletariuszy”. Niemniej jednak sam ów autor wspomina przecież także o ubóstwie Sokratesa (Tatarkiewicz, 1998, s. 72), a ponadto trzeba pamiętać, że filozofowie cynicy, z Antystenem i Diogenesem na czele, programowo i konsekwentnie odżegnywali się od możliwości uczynienia z uprawiania i nauczania filozofii, tudzież retoryki, źródła dochodów, jak to czyniła większość sofistów. Zaś uczeń Diogenesa z Synopy, Krates z Teb, był człowiekiem majątnym, który rozdał swój okazały majątek, wybierając drogę życiową wskazywaną przez filozofię cynicką (Laertios, 2004, s. 357). Toteż wydaje się, że zaproponowane przez Tatarkiewicza psychologiczne wyjaśnienie genezy ruchu cynickiego jest co najmniej niepełne.

Zarówno Sokrates, jak i Diogenes poświęcali najwięcej uwagi działalności dydaktycznej w zakresie edukacji moralnej – tak można by to wyrazić we współczesnym języku. Wynika to z łączącego ich przekonania o fundamentalnym znaczeniu w ludzkim życiu działalności etycznej. O ile jednak metodą dydaktyczną stosowaną przez Sokratesa była jego słynna *maieutyka* (Krońska, 2001, s. 69 i n.), o tyle w przypadku Diogenesa z Synopy była to także dość słynna, ale zdecydowanie mniej niż tamta, kojarzona przez komentatorów z celami dydaktycznymi, *chreia*. A przecież, na dobrą sprawę, zakładając, że Platon nie miał racji widząc w filozofii z Synopy jedynie i po prostu „szalone-

go Sokratesa", trudno poczynaniom tego ostatniego, mieszczącym się w kategorii *chrei*, przypisać inny istotny i ponadindywidualny sens, jeśli nie pedagogiczny właśnie. Aczkolwiek trzeba zaznaczyć, że także niektórzy współcześni badacze istotnie widzą w postawie Diogenesa „parodię Sokratejskiego modelu” (Shea, 2010, s. 11). Tym niemniej, nie wart byłby on swojej sławy i popularności, o której zapewnia Laertios, nie wart byłby i miana filozofa starożytności, gdyby jego działalność była ukierunkowana jedynie, albo nawet przede wszystkim, na łagodzenie czegoś w rodzaju kompleksu niższości i motywowana resentymentem, jak zdaje się uważać W. Tatarkiewicz. Owszem, są i tego typu postaci w kulturze, w przestrzeni publicznej, współcześnie także całkiem liczne, chcące jakieś swoje doświadczenie życiowego niepowodzenia czy nieprzychylności losu uczynić powszechnym obowiązkiem moralnym, albo i prawnym, do udziału w którym wszyscy inni mają być zobligowani. Niewykluczone, aczkolwiek dość mało prawdopodobne, że kimś takim był też historyczny Diogenes Cynik. Niemniej, tak jak o historycznym Sokratesie wiadomo o wiele mniej, niż o Sokratesie legendarnym (Russell, 2012, ss. 114-115), tak też jest w przypadku Diogenesa. To, że niektóre bardzo podobne w treści twierdzenia, uwagi, bon moty, komentarze (w jednym ze znaczeń – *chreie*) przypisywane są zarówno Sokratesowi, jak i Antystenesowi, a także Diogenesowi, świadczą o tym, że legendarne postaci tych filozofów jakoś się wzajemnie przenikają, że są po części konstruowane z tego samego budulca.

Łatwo uzasadnić to przypuszczenie, zestawiając następujące fragmenty z tekstu Laertiosa – pierwszy poświęcony Sokratesowi:

Najczęściej jednak był przedmiotem drwin i pogardy. Wszystko to znosił cierpliwie. Nie zareagował nawet na kopniaka, którym go raz uraczono. A kiedy jeden ze świadków sceny dziwił się jego spokojowi, miał powiedzieć: „A gdyby kopnął mnie osioł, czy pozwałbym go przed sąd?” (Laertios, 2004, s. 88).

Drugi cytat dotyczy Diogenesa z Synopy:

Gdy mu ktoś powiedział: „Wszyscy się z ciebie śmieją!”, odrzekł: „A z nich może osły się śmieją. Ale oni na osły nie zwracają uwagi, jak ja nie zwracam uwagi na nich” (Laertios, 2004, s. 341).

Blizniacze wręcz podobieństwo widać również pomiędzy takimi oto zapiskami starożytnego historyka filozofii. Na temat Sokratesa napisał: „Przeglądając się mnogim towarom wystawionym na sprzedaż, mawiał często sam do siebie: «Jak wiele jest rzeczy, których potrzeby nie odczuwam»” (Laertios, 2004, s. 90). Natomiast, następujący fragment dotyczy Diogenesa z Synopy:

Gdy raz zobaczył dzieciątko, które piło wodę z ręki, wyrzucił z torby kubek mówiąc: „Dziecko prześcignęło mnie w sztuce ograniczania potrzeb życiowych”. Wyrzucił

też miseczkę, kiedy zobaczył, że dziecko, zbiwszy naczynko, jadło soczewicę z dolka wyżłobionego w chlebie (Laertios, 2004, s. 329).

Inny jeszcze, interesujący w prezentowanym kontekście fragment na temat Sokratesa brzmi:

(...) kiedy Alkibiades chciał mu ofiarować duży kawał ziemi, żeby sobie wybudował dom, nie przyjął daru mówiąc: „Gdybym potrzebował butów, a ty dawałbyś mi cały błąd skóry, żebym sobie kazał zrobić buty, to czyżbym się nie ośmieszył, przyjmując?” (Laertios, 2004, s. 90).

Dla porównania można przytoczyć taką historię, dotyczącą cynickiego filozofa:

Diogenes prosił raz Platona o wino, a niedługo potem o suszone figi, ten zaś przysłał mu pełny dzban wina, na co Diogenes powiedział: „Czy jeżeli się ciebie zapytać, ile jest dwa i dwa, odpowiesz dwadzieścia? Tak więc ani nie dajesz tego, o co się ciebie prosi, ani nie odpowiadasz na to, o co się ciebie pyta” (Laertios, 2004, ss. 324-325).

Przedstawione okoliczności mogą też, na przykład, sugerować, iż trochę podobnie jak w szkole pitagorejskiej, osiągnięcia uczniów przypisywane były mistrzowi, co jednak prowadzi zasadniczo do tej samej konkluzji, mianowicie, że historyczne postaci tych, jak również wielu innych filozofów okresu przed Arystotelesem oraz ich postaci legendarne nie są w pełni ze sobą tożsame, przeto zasadne jest posiłkowanie się takim rozróżnieniem. Jednakże, tylko przez chwilę jest ono użyteczne – można powiedzieć, że ma charakter roboczy. Zaraz jednak trzeba dojść do wniosku, że tymi, od których można się próbować czegoś uczyć, których poglądy warto rozważać, interpretować i odnosić do współczesnych kontekstów są legendarne postaci wczesnych filozofów starożytnych. Co za tym idzie, wobec Diogenesa jako postaci legendarnej wolno przyjąć interpretację bardziej przychylną i mniej surową, niż proponuje to W. Tatarkiewicz. To znaczy taką interpretację, według której zasadniczym celem poczynąń filozofa z Synopy było budzenie w sobie i we współobywatelach cnoty, zatem to samo, co przyświecało Sokratesowi. Jak podaje wszak Laertios (2004, s. 365): „To, co niektórzy przypisują Sokratesowi, Diokles przypisuje Diogenesowi, wkładając w jego usta słowa, że badać należy «To, co jest złe, a co dobre w domostwach»”. Wolno też więc przyjąć, że styl podejmowanych przez Diogenesa działań wynikał z przyjętych przez niego założeń na temat natury cnoty (zob. Russell, 2012, ss. 277-279) oraz, co się z poprzednim musi wiązać, właściwego, to jest stosownego i skutecznego sposobu jej pobudzania czy też – mówiąc wprost, a podobno Diogenes się od takiego ujęcia nie odżegnywał – jej uczenia. Innymi słowy, można przyjąć, że poprzez swoje często kontrowersyjne czy wręcz obrazoburcze działania

Diogenes realizował pewną metodę, którą współcześnie można by niezbyt precyzyjnie, ale też nie bezzasadnie określić mianem metody dydaktycznej (względnie „metametydy dydaktycznej” – czegoś takiego, czego zastosowanie umożliwia skuteczną realizację metody). Z perspektywy tego założenia można więc i warto rozważyć stanowisko Diogenesa.

Dwie metody edukacji etycznej: heurystyka Sokratesa i *chreia* Diogenesa

Oceniając dominujący w starożytnych Atenach model edukacji, W. Barclay stwierdził, że zanadto opierała się na posłuszeństwie i podległości, a za mało na samodzielności, twórczości i krytycyzmie. Aforystycznie podsumowując tę swoją ocenę, napisał: „błędem greckiej edukacji było to, że pamiętając o kulturze zapominała o obowiązku” (Barclay, 1959, s. 142). Tę, jak twierdzi cytowany autor, słabość greckiej edukacji chciał przezwyciężyć Sokrates, który

przy pomocy pytań zmuszał [...] każdego swego rozmówcę do systematycznego precyzowania myśli, do odróżniania sądów fałszywych od prawdziwych, rzeczy ważnych od przypadkowych, a przede wszystkim do samodzielnego myślenia. Na osiągnięcie tego rezultatu w swojej pracy pedagogicznej kładł największy nacisk. Twierdził, że przyswajanie młodzieży gotowej wiedzy jest nie tylko nieużyteczne, ale może być wprost zgubne, ponieważ nie wyćwiczony odpowiednio umysł nie potrafi zazwyczaj wykorzystać przekazanych mu wiadomości. Wartość w życiu ludzkim, zdaniem Sokratesa, ma tylko ta wiedza, którą jednostka zdobywa własnym wysiłkiem umysłowym. Bierny, reprodukcyjny stosunek młodzieży do przekazywanej wiedzy nie przyniesie jej w życiu żadnego pożytku (Kurdybacha, 1967, s. 77).

Choć różniła ich główna metoda dydaktyczna, w powyższej kwestii Diogenes pozostawał w zgodzie z poglądami Sokratesa. Luis Navia wyraża przekonanie, iż nieporozumieniem jest przypisywanie Diogenesowi wrogiego stosunku do edukacji. Przeciwnie, jak pisze wspomniany autor:

Diogenes przyrównuje brak wychowania i wykształcenia w osobie z domem zbudowanym bez fundamentów, tak samo bez rozwoju umysłu żadne ludzkie osiągnięcie nie może być trwałe. Zatem to nie tak, że Diogenes wypowiedział wojnę wychowaniu i kształceniu, ponieważ dobrze rozumiał, że są one podstawami, na których opierać się może szczęśliwe i dobre życie, ale tylko jeśli są one zorientowane we właściwym kierunku, a ten kierunek staje się niewyraźny w pajęczynach i labiryntach słów i pojęciowych konstrukcji filozofów i poetów. Ani też nie znajdzie się go, powiedziałby, w bezsensownym, mechanicznym treningu, który współcześnie występuje pod nazwą edukacji zawodowej, a która przygotowuje młodych ludzi do wejścia ślepo i posłuszenie w rolę niewolników rynku. Tylko w takiej formie kształcenia, która pomoże ludziom żyć prostym i naturalnym życiem, upierał się Diogenes, można odnaleźć

prawdziwą edukację. Jak Sokrates we wspomnieniach Ksenofonta, który powiedział, że jedyny pożytek jaki przychodzi z uczenia się matematyki to ten, że pozwala liczyć pieniądze na targowisku, Diogenes nie widział wartości w takiej edukacji, która nie daje tej praktycznej korzyści, że może poprowadzić do słusznego kierowania swoim życiem (Navia, 2005, s. 77).

Zatem, obaj filozofowie w podobny, a w pewnych aspektach identyczny sposób rozumieli też znaczenie edukacji moralnej. Precyzyjniej byłoby powiedzieć nawet, że Diogenes był swoistym kontynuatorem stanowiska sokratejskiego. I lokują się przeto obaj pod tym względem w opozycji do najemnych sofistów, zarówno w odniesieniu do celów, jak i metody edukacji. Ci ostatni podkreślali bowiem w pierwszym rzędzie, jeśli nie wyłącznie, praktyczne, a co najmniej pragmatyczne znaczenie cnót moralnych (Krońska, 2001, ss. 67-68) i twierdzili, że można ich nauczyć tak samo, jak nauczyć można pewnych umiejętności geometrycznych czy towarzyskich, albo nawyków higienicznych. Na kwestię tę w odniesieniu do poglądów Sokratesa zwraca uwagę między innymi Edward J. Power, wskazując na potwierdzenie fragment platońskiego dialogu *Protagoras*:

Sokrates stwierdził, że wątpi, a w najlepszym razie nie jest przekonany, by dało się sensownie pomyśleć, że możliwe jest przekazywanie cnót moralnych w taki sam sposób, jak wiedzy na temat muzyki, matematyki i zapasów. Zanim Sokrates spotkał Protagorasa w domu Calliasa, wiedział, że większość Sofistów tak właśnie głosi w swoim nauczaniu (Power, 1996, s. 4).

Nauczyciel Platona uważał, że prawdy na temat dzielności etycznej nie da się tak po prostu komuś przekazać, zakomunikować – on musi sam ją odkryć (Krońska, 2001, s. 70). Potrzebna jest więc do tego inna metoda dydaktyczna, niż do nauczania na przykład wspomnianych przed chwilą dziedzin: matematyki, muzyki, gimnastyki. Miała nią być metoda heurystyczna. Stosowana przez Sokratesa na kartach dialogów Platona jest ona prawie zawsze skuteczna. Jednakże, jest w tych dziełach wiele takich miejsc, w których rozmówcy ich głównego bohatera zgadzają się z jego tokiem myślenia bądź odpowiadają w oczekiwany przezeń sposób dlatego, że tak chce Platon, zaś owa zgoda czy odpowiedź wcale nie jest wymuszana żelazną logiką wyводу (por. Reale, 2000, ss. 305-306). Henri-Irénée Marrou, na przykład, wyraźnie sugeruje, że sposób, w jaki w dialogach przedstawił Sokratesa jego uczeń, uważa za tendencyjny, żeby nie powiedzieć „naciągany” (Marrou, 1969, s. 101 i n.). Z drugiej strony, W. Tatarkiewicz pisze na ten temat tak, jakby Platon swoich dialogów nie konstruował, tylko stenografował rozmowy, które prowadził Sokrates. Stwierdza, na przykład, że dydaktyczna metoda Sokratesa „była metodą dyskusji, współpracy umysłowej” (Tatarkiewicz, 1998, s. 75) oraz, że „metoda jego była metodą wspólnego szukania, metodą, która nosi dziś na-

zwę heurystycznej. Rola kierownika polegała na umiejętnym stawianiu pytań” (Tatarkiewicz, 1998, s. 76).

Istotnie, maieutyczna metoda Sokratesa znalazła szerokie zastosowanie dydaktyczne. Stanisław Kot twierdził wręcz (1996, s. 51), że ludzkość zawdzięcza jej ogromny postęp w zakresie dydaktyki. Odzwierciedliła się wiele wieków później w problemowym toku lekcji szkolnej i na pewno ma również niebagatelne znaczenie w dziedzinie edukacji moralnej, choć prawdopodobnie nie aż tak duże, jak to jej bywa niekiedy przypisywane. Istotny ślad tejże metody, odpowiednio przykrojonej i przetransformowanej, można dostrzec i współcześnie, jako swoistej „metametydy” (w znaczeniu wcześniej tu sygnalizowanym) refleksyjnego nauczania. Niektórzy powiedzieliby – nauczania konstruktywistycznego (Błaszczyk, 2016, ss. 133-135). Jak na ironię (ale nie ironię sokratejską), późniejsze pokolenia odkryły przydatność znalezionej przez Sokratesa metody do nauczania właśnie takich dziedzin, jak matematyka czy muzyka i wielu jeszcze innych, natomiast w obszarze edukacji etycznej doceniono ją bodaj nie bardziej, niż w tamtych. Jej zastosowanie w dziedzinie edukacji moralnej nie jest ani bardziej, ani mniej uzasadnione, czy to formalnie, czy treściowo, niż w jakimś innym obszarze edukacji – na przykład estetycznej, zdrowotnej, czy nawet w kształceniu przedmiotowym. Inna rzecz, że edukacja moralna w pewien sposób przenika wszystkie inne dziedziny kształcenia, a zwłaszcza wychowania, toteż polska autorka monografii na temat *Pedagogiki sokratejskiej*, Bogusława Jodłowska dobitnie stwierdza, iż pominięcie aspektu etycznego byłoby wypaczeniem samej istoty tej pedagogiki, jako że „w centrum zainteresowań Sokratesa było pytanie o dobro i cnotę” (Jodłowska, 2012, s. 32). Aczkolwiek także i ta autorka przyznaje (2012, s. 14), że możliwe jest też adaptowanie metody Sokratesa tak do dydaktyki ogólnej, jak i dydaktyk szczegółowych.

Dydaktyczna koncepcja Sokratesa zakłada postępowanie dialektyczne i kierowane. Jak każda dialektyka jest procesualna, zaś umiejętnie kierowanie („uczniem”, a dokładniej – jego refleksją) potrzebne jest przez cały czas trwania konkretnej realizacji tego procesu. Podejście Diogenesa jest inne. Jedno, niepozorne na pierwszy rzut oka, powiedzonko filozofa z Synopy rzuca wiele światła na sposób, w jaki rozumiał on swoją metodę nauczania. Otóż, „mawiał, że postępuje tak, jak dyrygenci chórów, którzy podają ton wyższy, aby cały chór mógł pochwycić właściwy ton” (Laertios, 2004, s. 328). Metafora ta może tłumaczyć wyrazistość poczynąń myśliciela, hiperboliczność niektórych jego wypowiedzi i czynów, ich groteskowość i rubaszność, a czasem grubiaństwo czy nawet wulgarność.

Sens tego rodzaju poczynąń filozofa oddaje bodaj najlepiej starogreckie pojęcie *chreia*, które jednak, jak większość pojęć pochodzących z języka (i kultury) starożytnych Greków, już u źródła niejednoznaczne, przetrwanie przez

dwa i pół tysiąca lat europejskiej kultury przypłaciło utratą semantycznej ostrości, a i samo kulturowe znaczenie owej formy retorycznej także ewoluowało jeszcze w czasach antycznych (Searby, 2019, ss. 197-198). Wywodzi się ona, jak uważają badacze antycznej retoryki, „prawdopodobnie z kręgu sokratejskiego” (Hock, O’Neil, 1986, s. 9), w pierwszym wieku przed naszą erą została przetransformowana w typ ćwiczenia retorycznego (Alexandre, 1989, s. 162), w którym postrzegano podwójną funkcję: kształcenia umysłu i formowania postaw moralnych (Alexandre, 1989, s. 164). Pierwotnie był to jednak rodzaj anegdoty – niektórzy badacze określają ją nawet mianem formy literackiej (Hock, O’Neil, 1986, s. 3) i stwierdzają, że *chreia*:

była niezwykle popularną formą wyrażania dowcipu i mądrości filozofów, a w mniejszym stopniu sofistów, królów, generałów i kurtyzan. Przekaz ustny był jednym ze sposobów, w jaki *chreie* zachowały się przez wieki, ale ich przetrwanie było lepiej zabezpieczone, jeśli *chreie* były spisywane, czy to w nieformalnych zbiorach do osobistego użytku, albo w oficjalnych utworach, takich jak „Żywoty”, „Reminiscencje” czy „Chreie” (Hock, O’Neil, 1986, s. 9).

Louisa Shea tłumaczy odnośnie pojęcie jako znaczące „anegdoty o, oraz wypowiedziane przez znane osoby, często błyskotliwie dowcipne lub humorystyczne, których sens zawiera etyczne lub filozoficzne pouczenie” (Shea, 2010, s. 3). Jak stwierdza dalej wspomniana autorka:

Cynizm jest niezwykle blisko związany z tradycją *chrei* w dwóch ważnych aspektach: w akcencie kładzionym na filozofię jako sposób życia oraz w połączeniu dowcipu i zagadnień moralnych. Wzgarda Diogenesa dla górnolotnych teorii i jego zaangażowanie w sposób życia jaki głosił podyktowały przekazywaniu jego filozofii anegdotyczny styl. Cynicyzm naucza poprzez przykłady; jego treści nie mogłyby być adekwatnie przekazane w formie traktatów albo filozoficznych przemów. Co więcej, dwie cechy *chrei*, mianowicie przekaz (1) etycznych wskazówek w (2) żartobliwym stylu pięknie korespondują z moralno-kpiarską treścią cynicyzmu (Shea, 2010, s. 4).

Toteż, jak podsumowuje ten wątek autorka: „nie ma formy bardziej odpowiadającej podejściu cyników do nauczania przez anegdotę, niż na poły poważna, na poły komiczna tradycja *chrei*” (Shea, 2010, s. 4). Przy należnym uznaniu dla zacytowanej badaczki, zwracającej uwagę na istotną skądiną kwestię dotyczącą antycznej kultury filozoficznej, trudno też jednak oprzeć się wrażeniu, że zaproponowane przez nią wyjaśnienia chwilami wikłają się w błędne koło. Bo oto, jak twierdzi, *chreia* jest humorystyczna i zawiera przesłanie moralne, a filozofowie cynicycy mieli generalnie humorystyczne podejście do życia, aczkolwiek także i poważne, gdy chodziło o kwestie moralne, dlatego *chreia* pasowała do ich „filozoficznego profilu”. To trochę tak, jakby powiedzieć, że najodpowiedniejszą formą ekspresji dla piosenkarza

jest piosenka, ponieważ piosenki się śpiewa, a piosenkarz potrafi śpiewać i być może także lubi. Wydaje się, że temu wyjaśnieniu funkcji *chrei* w działalności filozoficznej Diogenesa z Synopy czegoś istotnego brakuje. Tym bardziej że, w odniesieniu do działalności tego filozofa skojarzenie z *chreia* rozumianą jako gatunek literacki jest tylko o tyle zasadne, że Diogenes stał się bohaterem licznych przekazów należących do tegoż gatunku. A stał się nim nie dlatego, że je przytaczał, opowiadał, czy spisywał, ale dlatego, że je bezpośrednio i osobiście kreował, animował, performował. Jako wymowną, w kontekście charakteru działań Diogenesa z Synopy, ciekawostkę warto nadmienić, że według Aleksandra Brücknera (1927, s. 185), spolszczeniem starogreckiego wyrazu „*chreia*” jest słowo „chryja” (obecnie będące już raczej archaizmem, bliskoznacznym wyrażeniu „awantura”, czy ogólniej – kontrowersyjna sytuacja).

Komunikacyjną i dydaktyczną przewagę „*chrei*” nad sztuką zdobnego, wykwinтного przemawiania wykazał Diogenes na swój sposób między innymi wówczas, gdy przyszedł na wykład retora Anaksymenesa

z solonym mięsem w rękach i odwrócił w ten sposób uwagę słuchaczy od wykładu. Gdy Anaksymenes się na niego oburzył, Diogenes powiedział: „Zniszczyłem wykład mięsem solonym za jednego obola” (Laertios, 2004, ss. 340-341).

Wygląda więc, że ani retorycznego kunsztu, ani jego dydaktycznego potencjału filozof nie cenił wysoko, pomimo iż sam był zdolnym retorem – „godny podziwu był dar przekonywania, jaki posiadał i dzięki któremu każdego umiał ująć swoją wymową” (Laertios, 2004, s. 350). Niekoniecznie więc pierwszym motywem, dla którego Diogenes wybrał *chreia* na główną formę dydaktyczną w swojej metodzie nauczania, było to, że – jak zdaje się twierdzić L. Shea – „pasowała mu”. Być może równie istotne, albo i ważniejsze było to, że przypisywał jej relatywnie większą skuteczność, niż innym znanym sobie sposobom przekazu pouczeń moralnych. Przekonać mógł się o tym chociażby wtedy, gdy

raz mówił o rzeczach poważnych, a nikt go nie słuchał, zaczął gwizdać, a gdy się ludzie zgromadzili wokół niego, lajał ich, że na głupi żart zbiegli się skwapliwie, do rzeczy poważnych natomiast ociągali się. Mówił także, że ludzie idą w zawody ze sobą, gdy chodzi o kopanie rowów i ćwiczenie sprawności nóg, ale nikt nie idzie w zawody o to, by stać się doskonałym moralnie (Laertios, 2004, s. 325).

Tak jak w metodzie Sokratesa wyodrębnia się zazwyczaj dwa zasadnicze etapy – elenktyczny i maieutyczny (Tatarkiewicz, 1998, s. 75; por. Reale, 2000, ss. 376-382) – tak i w podejściu wypracowanym oraz stosowanym przez Diogenesa dostrzec można również dwa główne etapy, aczkolwiek

czasem trudne do rozgraniczenia, a na pewno trudniejsze, niż w odniesieniu do sposobu Sokratesa. Jednakże, niepodobna nie zauważyć, że rozgraniczenie na *elenktykę* i *maieutykę* sokratejską ma charakter wyidealizowany. Przedstawiane jest ono tak, jak gdyby umysł rozmówcy ateńskiego filozofa trwał w jakimś biernym stuporze do momentu zbudzenia go kolejną wypowiedzianą przez mędrca kwestią. Wówczas doznaje przebudzenia na czas udzielania odpowiedzi na zadane pytanie, by znów zapaść w to swoiste uśpienie. Zazwyczaj jednak człowiek, któremu uświadomiono błędność jakiegoś żywnego przez niego przekonania, nie czeka w bierności myśli na to, co będzie dalej, ale sam sobie zadaje pytanie, dlaczego był w błędzie i jaki pogląd jest słuszny, skoro nie ten, który dotąd wyznawał oraz „na własną rękę” (a dokładniej należałoby powiedzieć – „na własny umysł”) szuka odpowiedzi na te pytania, nawet jeśli po chwili ma dojść do wniosku, że jednak nie potrafi samodzielnie jej znaleźć. Sportretowany w Platońskich dialogach Sokrates precyzyjnie kieruje procesami myślowymi swoich rozmówców, których umysły są niezwykle wprost uległe i podatne na to kierowanie, toteż nie stanowi większego problemu metodyczne przejście do drugiej fazy, po pomyślnym zakończeniu pierwszej.

Jednakże, większość realnych, a nie literackich, ludzkich umysłów, nie jest aż tak cierpliwa i posłuszna, nawet podmiotom, które współtworzą, a co dopiero kierownictwu zewnętrznemu. Są też prawdopodobnie i takie ludzkie umysły, które zadowolą się jakąkolwiek gotową odpowiedzią, rade z tego, że zaoszczędzono im wysiłku. Jednakże, w tego typu przypadkach stosowanie metody Sokratesa nie jest potrzebne, a w każdym razie wystarczy jej mocno zredukowana wersja. Wreszcie spotkać można niekiedy również taki typ umysłowości, który jest skrajnie niechętny wyzbywaniu się i porzucaniu jakichkolwiek raz przyjętych przekonań. Elenktyczna faza metody sokratejskiej napotyka w takich przypadkach na bardzo poważny opór. Gdyby istotnie wspomniana faza przygotowywała konieczny grunt pod następującą po niej w nienaruszalnym porządku fazę *maieutykę*, to i tutaj metoda sokratejska miałaby znikome szanse powodzenia. Przeto, nie bez powodu, na przykład G. Reale (2000, s. 376) pisze raczej o elemencie *elenktycznym* i *maieutycznym* w metodzie Sokratesa, niż o fazie czy etapie.

Możliwe zatem, że różnica pomiędzy dwuetapowością w dydaktycznym podejściu Sokratesa, a dwoma etapami wychowawczego stosowania *chreiai* przez Diogenesa, polegająca na możliwości wyraźnego rozdzielenia faz realizacji metody w pierwszym przypadku i trudności w tym zakresie z powodu ich bliskiego splecenia w drugim, nie jest różnicą bardzo istotną. Na czym tedy polega każda z faz metody Diogenesa? Pierwsza ma za zadanie przyciągnąć, ukierunkować i zogniskować uwagę potencjalnych odbiorców, zapanować nad tą pierwotnie rozproszoną uwagą. Druga natomiast jest fazą

krytyczną, ponieważ odpowiadającą etapowi elenktycznemu w metodzie Sokratesa. Celem jej jest bowiem uświadomienie odbiorcom, że „coś jest nie tak” jak być powinno, że coś, z czym mają właśnie bezpośrednio lub pośrednio, jako wykonawcy bądź świadkowie, do czynienia, jest niesłuszne, niewłaściwe, błędne lub złe. Reszta należy już do poszczególnych uczestników. Tu nie ma kierowania, jak u Sokratesa, prowadzenia rozmówcy za sobą, a pozornie obok siebie. Tę część pozostawia Diogenes każdemu z odbiorców z osobna. I nie ma też, inaczej, niż w metodzie sokratejskiej, indywidualnej, osobistej relacji rozmówców, nie ma zewnętrznego, interpersonalnego dialogu, ani rzeczywistego, ani nawet markowanego.

Zakończenie: refleksja w dydaktyce etycznej Sokratesa i Diogenesa

Podczas gdy Sokrates zestawia w indukcyjnym wnioskowaniu reprezentatywne egzemplarze, na przykład poszczególnych sprawiedliwych czynów, by dotrzeć do ogólnej istoty rzeczy, do jej zawartości konstytutywnej oraz stosuje analogię, Diogenes wskazuje tę istotę jednym gestem, jednym zdaniem, grą słów, metaforą. Filozof z Synopy uchwytuje poznawczo i prezentuje odbiorcom istotę rzeczy poprzez jej oczywistość, co – w przeciwieństwie do podejścia Sokratesa – ma szansę udać się tylko w niektórych przypadkach, tych mianowicie, w których istotnie jakąś oczywistość można dostrzec, jak wtedy gdy „ganił go, że jadł na rynku, na co odpowiadał: «Bo i na rynku byłem głodny»” (Laertios, 2004, s. 341). Albo wówczas, gdy w ten najprostszy, wręcz trywialny i na pewno nie subtelny sposób, powołując się na oczywistość zmysłów, oczywistość naoczności, rozprawiał się czy to z sofizmatem, czy z eleackim paradoksem: „Komuś, kto chciał mu udowodnić, że ma rogi, powiedział, dotykając jego czoła: «Nie widzę». Gdy ktoś mu powiedział, że ruch nie istnieje, wstał i zaczął się przechadzać” (Laertios, 2004, s. 330). Lub też wtedy, „gdy Aleksander stanął koło niego mówiąc: «Czy się mnie nie boisz?» – Diogenes zapytał: «A czym jesteś? Czymś dobrym, czy czymś złym?». Gdy zaś Aleksander odpowiedział: «Czymś dobrym», Diogenes odparł: «Czemuż więc miałbym się bać tego, co dobre?»” (Laertios, 2004, s. 346).

Takie podejście korespondowało z jego poglądami etycznymi, a można chyba powiedzieć, że i metafizycznymi, aczkolwiek bardziej we współczesnym, niż antycznym rozumieniu metafizyczności. Najsłynniejszy z wczesnych starożytnych cyników był bowiem przekonany, że to, co naprawdę dla człowieka istotne, jest proste, bez mała oczywiste. I wskazując na tę etyczną oczywistość, nie występował jako mąż stanu, podziwiany retor, prawodawca, uznany moralista, popularny dramatopisarz czy choćby uczony sofista.

Nie, on performował swoje *chreie* właśnie jako „nikt ważny”, jako „byle kto”, chcąc być może w ten sposób skłonić odbiorców do refleksji takiej mniej więcej treści: „skoro nawet taki byle kto dostrzega niestosowność (zło, głupotę, absurdalność, zwodniczość, pozorną, brzydotę, podłość) tego postępku i drwi z niej, to czy ja mogę jej nie zauważać albo jej schlebiać?”. Sokrates miał na ten temat odmienne zdanie.

Relacja między Sokratesem a jego rozmówcami stwarza pozory symetrii, choć faktycznie taka nie jest. Natomiast, relacja pomiędzy filozofem z Synopy a jego ewentualnymi słuchaczami (i widzami) bardziej podobna jest do tej, jaka może się ewentualnie wytworzyć między Sokratesem na kartach tekstu Platona a czytelnikami – słowa kierowane są do tych, którzy nie tylko zechcą ich wysłuchać, ale też wsłuchać się w nie i zatrzymać nad nimi. Paradoksalnie, z jednej strony ryzyko fiaska jest mniejsze, ale z drugiej strony większe, niż w przypadku dialektyki Sokratesa. Gdyby nie pomoc Platona, gwarantująca w dialogach skuteczność sokratesowego nauczania, każdorazowo szanse powodzenia rozkładałyby się wyjściowo po połowie – albo uda się dotrzeć do prawdy wspólnie z jednym określonym rozmówcą, albo się nie uda. To sytuacja wyjściowa, natomiast w miarę dialogowania ten pierwotnie równy rozkład szans na powodzenie zastosowania metody zmienia się z uwagi na podatność interlokutora i – przede wszystkim – kunszt nauczyciela. Ponadto, procesualność rozmowy sprawia, że ewentualne błędy tego, kto nią kieruje, przechylające szalę na stronę dydaktycznego fiaska, mogą zostać przez niego jeszcze umiejętnie skorygowane i ostatecznie jednak uwieńczona zostanie sukcesem ta wspólna intelektualna i edukacyjna wędrówka dwóch osób – jednej, która jest nauczycielem i drugiej, która jest uczniem, choć zazwyczaj o tym nie wie.

W metodzie Diogenesa żadnej możliwości korekty błędu nie ma, ponieważ bezpośrednie działanie dydaktyczne „nauczyciela” jest wyraźnie ograniczone w czasie – nasuwa się metafora wprawiania w ruch jakiegoś przedmiotu, niech to będzie dysk, skoro o greckich starożytnych myślicielach tu mowa. Dyskobol musi wykonać całą pracę do momentu wypuszczenia dysku z ręki i później nie ma już nad nim żadnej kontroli, nie zmieni żadnego wpływu swojej wcześniejszej akcji. Zaś, rozkład szans na edukacyjną skuteczność metody Diogenesa można rozmaicie interpretować. Może ów przekaz trafić do jednej osoby, może też do stu, ale nie da się wykluczyć i tego, że nie trafi do nikogo. I, z jednej strony, jeśli jednak trafi do dwóch spośród stu potencjalnych odbiorców, to będzie to statystycznie znacznie więcej, niż w przypadku dialogu sokratejskiego. Jednakowoż, z drugiej strony, jeżeli sposób Sokratesa okaże się dydaktycznie nieskuteczny, to będzie taki względem jednej osoby, natomiast w przypadku metody starożytnego cynika – w odniesieniu aż do dziewięćdziesięciu ośmiu osób.

Metoda „*chrei*” Diogenesa nie znalazła na przestrzeni dziejów szerszego zastosowania dydaktycznego. Warto może byłoby kwestię tę rozważyć na polu dydaktyki. Czy jednak jest rzeczą bezpieczną kierować ją do każdego przypadkowego odbiorcy, w tym także takiego, który może nie być na to gotowy i wprawdzie jego uwaga zostanie przyciągnięta, ale okaże się to w jakiś sposób szkodliwe. Tak jak ma to czasem miejsce we współczesnych kampaniach marketingowych oraz medialnych kampaniach społecznych, głównie tych będących apelem o bezpieczeństwo w ruchu drogowym, w których rzeczywiście – najprawdopodobniej bez świadomości twórców – dostrzec można dość wyraźny rys metody Diogenesa, tyle, że dowcipu zazwyczaj tam nie ma. Jest jednak rzeczą zgoła oczywistą, że pozyskanie tylko powierzchownego zainteresowania formą przekazu, któremu nie towarzyszy jakiegokolwiek zainteresowanie jego treścią lub też nawet ta ostatnia odstręcza potencjalnych odbiorców, nie daje żadnych istotnych szans na edukacyjną efektywność. Nie jest tak, że wystarczy przyciągająca uwagę forma, aby wzbudzić zainteresowanie treścią – żeby to było możliwe u odbiorcy musi tlić się przynajmniej jakaś potencjalność tego zainteresowania. A nie ma tego na pewno, kiedy owa treść nie współgra z formą i jakąś istotną częścią ewentualnych odbiorców obraża, czy w inny sposób odpycha. Taka pedagogiczna nieskuteczność musiała cechować, na przykład, ten diogenesowy performans, kiedy to „Raz zawołał: «Chodźcie tu ludzie!», a kiedy się zbiegli odpędzał ich kijem mówiąc: «Ludzi wołałem, nie wyrzutków». Opowiada o tym Hekaton w pierwszej księdze «*Chrei*»” (Laertios, 2004, s. 327). Jeśli filozof wiązał z tym działaniem jakiś edukacyjny cel, to niemal na pewno nie udało się go zrealizować.

Podobnego rodzaju „pedagogiczną impotencję” daje się dostrzec w intensywnej niedawno kampanii społecznej „Mistrzu zwolnij”, której głównym medialnym narzędziem jest kilkudziesięciosekundowy spot. Prezentuje on specyficzny opis zachowań kierowców określanych tam mianem „mistrzów kierownicy”, z którego wynika, że są to osoby lekkomyślne, nieżyczliwe, niekiedy po prostu głupie, powodujące swoimi zachowaniami na drodze poważne zagrożenia, a niekiedy tragiczne w skutkach wypadki. Materiał kończy się apelem skierowanym bezpośrednio do „mistrzów kierownicy” o większą rozwagę w trakcie prowadzenia pojazdu. To oczywiste, że nikt, lub może prawie nikt, nie poczuwa się do bycia adresatem tego apelu, wobec czego jego szanse na odniesienie pożądanego skutku edukacyjnego czy prewencyjnego są w istocie zerowe.

Heurystyka Sokratesa była natomiast dedykowana wyselekcjonowanym osobom (Krońska, 2001, s. 70; por. Reale, 2000, s. 414), a kierowanie, jakiego wymagała, pozwalało też eliminować ewentualną szkodliwość. Podejście dydaktyczne filozofa z Synopy ogranicza też obszar tematyczny – nie wydaje się, aby mogło mieć zastosowanie w systematycznym nauczaniu, ma cha-

rakter raczej doraźny i akcyjny. Okoliczności te nakładają na metodę „*chreia*” Diogenesa ograniczenia stosowalności obce podejściu sokratejskiemu. Jeśli jednak chceć rozstrzygnąć, które z tych podejść opiera się w większym stopniu na autentycznej, szczerej, osobistej refleksji etycznej tego podmiotu, na którego edukację jest skierowane, to trzeba uczciwie powiedzieć, że metoda Diogenesa góruje tu nad sokratejską. W przypadku tej ostatniej „uczeń” odkrywa samodzielnie tę prawdę etyczną, do której został zaprowadzony, zaś gdy działa ta pierwsza – rzeczywiście dociera do owej prawdy samodzielnie i jest to wówczas *jego* prawda moralna, albo nie dociera nigdzie.

Wkład autorów

Autor deklaruje samodzielny wkład w powstanie pracy.

REFERENCES

Opracowania

- Alexandre, M. (1989). *The Chreia in Greco-Roman Education*. Ktema, 14, 161-168
- Barclay, W. (1959). *Educational Ideals in the Ancient World*. London – Glasgow: Collins Press
- Błaszczak, M. (2016). *Fenomen kształcenia. Szkic o konstruktywizmie*. Ruch Pedagogiczny, 1, 133-141
- Brückner, A. (1927). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza
- Dudley, D.R. (1967). *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, 2nd edition. London: Hildesheim
- Fearn, N. (2001). *Zeno and the Tortoise. How to Think Like a Philosopher*. London: Atlantic Books
- Fearn, N. (2004). *Denken wie Diogenes. Keine Angst vor Grossen Ideen*. Übers. G. Gockel, B. Jendricke. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag
- Fearn, N. (2007). *Zenon i żółw. Jak myślał filozofowie*. Przekł. M. Pawlikowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax
- Hock, R.F., O'Neil, E.N. (1986). *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. 1. *The Progymnasmata*. Atlanta: Scholars Press
- Jodłowska, B. (2012). *Pedagogika sokratejska*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls
- Kasperski, E. (2001). *O teorii komparatystyki*. W: D. Ulicka (red.). *Literatura. Teoria. Metodologia*, 2 wyd. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego
- Kot, S. (1996). *Historia wychowania*, t. I. *Od starożytnej Grecji do połowy wieku XVIII*. 3 wyd. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak
- Kotowa, B. (2004). *Interpretacja a poznanie*. Principia, 37-38, 221-232
- Krońska, I. (2001). *Sokrates*. 6 wyd. Warszawa: Wiedza Powszechna
- Kurdybacha, Ł. (1967). *Starożytna Grecja*. W: Ł. Kurdybacha (red.). *Historia wychowania*, t. I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Laertios, Diogenes. (2004). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przekł. I. Krońska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Marrou, H.-I. (1969). *Historia wychowania w starożytności*. Przekł. S. Łoś. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Navia, L.E. (2005). *Diogenes the Cynic. The War against the World*. New York: Humanity Books
- Power, E.J. (1996). *Educational Philosophy: a History from the Ancient World to Modern America*. New York – London: Garland Publishing Inc.
- Reale, G. (1999). *Historia filozofii starożytnej*, t. III. *Systemy epoki hellenistycznej*. Przekł. E.I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- Reale, G. (2000). *Historia filozofii starożytnej*, t. I. *Od początków do Sokratesa*. Przekł. E.I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- Russell, B. (2012). *Dzieje zachodniej filozofii*. Przekł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa: Aletheia
- Searby, D.M. (2019). *The Fossilized Meaning of Chreia as Anecdote*. Mnemosyne, 72, 197-228
- Shea, L. (2010). *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Tatarkiewicz, W. (1998). *Historia filozofii*, t. I. *Filozofia starożytna i średniowieczna*. 15 wyd. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Traczykowski, D. (2021). *Metodologia Władysława Tatarkiewicza*. Edukacja Filozoficzna, 71, 87-122
- Waterfield, R. (2013). *Quest for the historical Socrates*. W: J. Bussanich, N.D. Smith (Eds.). *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London – New Dehli – New York – Sydney: Bloomsbury