
CELE KSZTAŁCENIA FILOZOFICZNEGO

TOMASZ MAZUR*

KONCEPCJA EDUKACJI IRONICZNEJ

Słowa kluczowe: dydaktyka filozofii, Sokrates, Platon, stoicyzm, zaangażowanie, dystans, ironia

Keywords: didactics of philosophy, Socrates, Plato, stoicism, engagement, distance, irony

Po nabyciu bowiem żywności lub napojów u kupca lub sklepikarza można je zabrać w osobnych naczyniach i przed wprowadzeniem ich do ciała jako pokarmu lub napoju można, odłożywszy je w domu, u wezwanego znawcy zasięgnąć rady, co się nadaje do jedzenia lub picia, a co nie, i w jakiej ilości lub czasie. Dlatego przy kupnie niebezpieczeństwo jest nie tak wielkie. Nauki natomiast nie można włożyć do oddzielnego naczynia, lecz po uiszczeniu opłaty, przyjmując naukę z konieczności do samej duszy, uczeń odchodzi albo z uszczerbkiem, albo ubogacony.

Platon, *Protagoras*¹

* Tomasz Mazur – filozof, wykładowca akademicki, nauczyciel, założyciel Centrum Praktyki Stoickiej i współczesny praktykujący stoik. Centrum Praktyki Stoickiej działa od 2010 r., w jego ramach organizowane są spotkania, warsztaty filozoficzne oraz happeningi – ich celem jest popularyzowanie filozofii rozumianej jako sztuka życia i myślenia. Autor kilkudziesięciu artykułów oraz książek: *Zbawienie przez filozofię* (2003), *Kapryśni bogowie Sokratesa* (2008), *Kamyk filozoficzny – Nowożytność. Podręcznik filozofii do szkół ponadgimnazjalnych* (2010), *Fiasko. Poradnik nieudanej egzystencji* (2012), *O stawaniu się stoikiem* (2014). E-mail: info@tomaszmazur.edu.pl.

Address for correspondence: Tomasz Mazur, 2nd SLO, Nowowiejska 5, 00-643 Warszawa, Poland. E-mail: info@tomaszmazur.edu.pl.

¹ Platon, *Protagoras*, tłum. L. Regner, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 11–12 (314a–b).

1. Wstęp

W relacjach międzyludzkich przeplatają się, na różnych poziomach, dystans i zaangażowanie. Zazwyczaj wiemy, w jakich sytuacjach zachować dystans, a w jakich okazać zaangażowanie. Wiedzę taką nabywamy w toku wychowania lub na drodze tzw. życiowych doświadczeń.

Relacje międzyludzkie dzielą się na symetryczne i niesymetryczne. Niesymetryczne są wszystkie te, w których między podmiotami uczestniczącymi w relacji zachodzi wyraźna różnica statusu, zwierzchnictwa lub wiedzy. W relacjach symetrycznych taka różnica nie zachodzi.

Przykładem relacji niesymetrycznej jest stosunek przełożony–podwładny. Innym przykładem jest stosunek edukacyjny nauczyciel–uczeń, mistrz–uczeń, wykładowca–student, trener–kursant itd. Stosunki edukacyjne mogą mieć następnie charakter bardziej lub mniej formalny. Są bardziej formalne, gdy występują w ramach jakichś instytucji, jak uniwersytet czy szkoła. Nieformalne są zaś wtedy, gdy zachodzą poza strukturami instytucjonalnymi, podczas spotkań kawiarnianych czy w tradycyjnej (popularnej zwłaszcza w kulturze wschodu) relacji mistrz–uczeń.

Problem stosunku dystansu i zaangażowania w relacjach niesymetrycznych kształtuje się odmiennie, wokół innych źródłowych pytań, niż w relacjach symetrycznych. Przede wszystkim, kiedy w takiej relacji pytamy, gdzie być zaangażowanym, a gdzie okazać dystans, ujmujemy je zawsze w kontekście podstawowych funkcji danej niesymetrycznej relacji. Przełożonemu zależy na tym, żeby podwładny stosował się do jego poleceń. Z różnych opracowań oraz wiedzy potocznej może się dowiedzieć, że tzw. skracanie dystansu w relacji z podwładnym może stanowić poważne utrudnienie realizacji tego celu.

Przedmiotem niniejszego eseju jest złożony stosunek między dystansem a zaangażowaniem w relacjach edukacyjnych, zwłaszcza zaś w relacjach przekazywania wiedzy filozoficznej. Szczególnemu badaniu poddana zostanie Sokratejska ironia, jako osobliwa sztuka łączenia dystansu i zaangażowania.

2. Ambivalencja zaangażowania

Jednym z pytań, przed jakim stoi współczesny nauczyciel, w tym nauczyciel filozofii, jest przedmiot i zakres zaangażowania w relacji pedagogicznej. Przedmiot można rozumieć co najmniej trojako. Zaangażowanie może dotyczyć ucznia, nauczanych treści, bądź w końcu określonego światopoglądu. W pierwszym wypadku chodzi o zawiązanie określonej więzi emocjonalnej z uczniem. Czy więź taka sprzyja procesowi edukacyjnemu, czy raczej go utrudnia? W drugim wypadku chodzi o pasję, z jaką nauczyciel oddaje się przekazywanym podczas nauczania treściom. Czy nauczyciel powinien zachować neutralność i chłodny dystans wobec nauczanych treści, tak aby, przez pełnioną funkcję i wynikający z niej autorytet, nie zniekształcać u ucznia chłodnego obiektywnego ich odbioru? A może odwrotnie, powinien starać się właśnie swoją pasją oddziaływać na ucznia i przyciągać do nauczanego przedmiotu? Co się w końcu tyczy zaangażowania światopoglądowego, chodzi o to, czy i w jakim stopniu nauczyciel powinien się osobiście wyraźnie opowiadać po stronie jakiejś prawdy moralnej, metafizycznej czy religijnej. Czy to oddziała na uczniów pozytywnie, czy raczej utrudni im, znowu na skutek autorytetu nauczyciela, znalezienie drogi do własnej prawdy?

Wydaje się, że na żadne z postawionych pytań nie dysponujemy dzisiaj łatwymi odpowiedziami. Bardzo dużo zależy od koncepcji edukacji, jaką przyjmujemy. W każdą taką koncepcję wpisany jest określony profil ucznia, jaki w efekcie naszych działań edukacyjnych zamierzamy uzyskać. Jaki powinien być i stawać się uczeń? Nie wiemy tego na pewno. Czy powinien raczej szukać sam swojej drogi, a nauczyciel jedynie mu w tym pomagać? A może raczej nauczyciel filozofii, każdy nauczyciel, winien go kształtować i modelować jak glinę, wskazując drogę, rozwijając odpowiednie umiejętności, potrzeby itd.?

Wydaje się, że zarówno mądre zaangażowanie jak i dystans mają swoje wady i zalety, że zawsze zyskując tracimy, i odwrotnie. Kluczowy wydaje się wybór, świadomy wybór współczesnego nauczyciela. Ale może nie trzeba wybierać? Może jest jakaś droga nie tyle pośrednia, ile łącząca w sobie w równym stopniu dystans i zaangażowanie, tak że występują one obok siebie i nie trzeba wybierać?

Taką perspektywę stwarza koncepcja edukacji ironicznej, którą wielu komentatorów na różne sposoby wywodzi z Sokratejskiej praktyki pedagogicznej.

3. Ironia podstawowa

Współczesne zwyczajowe rozumienie ironii zasadza się na dwupoziomości wypowiedzi bądź zachowania. Ma ona sens jawny i sens niejawny, domniemany. I między tymi oboma sensami zachodzi jakiś mniej lub bardziej łatwy do uchwycenia konflikt.

Władysław Kopaliński podaje, że ironia to „zamaskowana kpina; drwina zawarta w pozornej aprobacie; lekki sarkazm, ujęty w wypowiedź, której zamierzony sens jest odwrotnością dosłownego znaczenia słów”². W tym ujęciu jawny sens wypowiedzi ma charakter aprobatywny, afirmujący, podczas gdy sens niejawny – odwrotnie. Istota ironii polega na tym, że sens niejawny jest jej właściwą intencją, zaś sens jawny jest jej maską.

Na podobne znaczenie ironii w jej potocznym, współczesnym użytku wskazuje Gregory Vlastos³, powołując się najpierw na klasyczną definicję Kwintyliana⁴ oraz na klasyczne i współczesne encyklopedie angielskie, gdzie czytamy na przykład:

Ironia polega na takim użyciu słów, żeby wyrazić coś innego, zwłaszcza przeciwnego niż [ich] sens dosłowny⁵.

Przykłady ironii w tym rozumieniu znajdujemy na każdym kroku w codziennej mowie. W Polsce przedmiotem ironicznych wypowiedzi często bywa pogoda. Kiedy niebo zasnuwa się w środku lata chmurami, mówimy na przykład: „ładna pogoda, nie ma co”. Kontekst wypowiedzi sprawia, że jej odbiorca rozumie iż, mówiąc „ładna pogoda”, mamy na myśli coś innego.

Etymologicznie greckie słowo *eironeia* oznacza udawanie, kpinę, wykręt, przybieranie postawy ignoranta. Jako takie wywodzi się ze słowa *iron* oznaczającego „obłudnika”, „tego, który nie mówi wszystkiego, co

² W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wyd. XVI, Warszawa: Wiedza Powszechna 1988.

³ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 21–24.

⁴ Por. Marek Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, VIII 6–XII, tłum. S. Śnieżewski, Kraków: Żak – Wydawnictwo Edukacyjne 2012, IX 22 44.

⁵ Cyt. za: G. Vlastos, *Socrates*, dz. cyt., s. 21 [„Irony is the use of words to express something other than, and especially the opposite of, /their/ literal meaning”].

myśli⁶. Przytoczone tu definicje słownikowe ujmują ironię jako cechę wypowiedzi, ale trzeba podkreślić, że dana wypowiedź nabiera swojego ironicznego charakteru zazwyczaj w kontekście określonej sytuacji. Ponadto wydaje się, że, jak to zasugerowałem wyżej, ironia może być cechą nie tylko wypowiedzi, ale również zachowania, nawet jeśli nie towarzyszy mu żadna wypowiedź. Ironia, zasadzając się na udawaniu, grze, maskowaniu, może zostać wyrażona mimiką, gestami, wejściem w rolę. Kiedy ktoś nas zanudza, a my przesadnie okazujemy nasze zainteresowanie, nasze zachowanie można określić jako ironiczne.

O ile zatem przytaczany tu już Gregory Vlastos analizuje słynne ironiczne wypowiedzi Sokratesa, o tyle inni autorzy, jak Gerald Mara⁷, zwracają uwagę, że istotą praktyki Sokratesa, tak jak ją przedstawia zwłaszcza Platon, jest napięcie między tym, co Sokrates mówi (*logos*), a tym, co robi (*ergon*). Praktyka Sokratejska nabiera więc charakteru ironicznego także za sprawą jego postępowania. Przykłady tego widzimy na każdym kroku: oto w *Gorgiaszu* Sokrates narzuca rozmówcom (najpierw tytułowemu Gorgiaszowi, a potem jego uczniowi, Polosowi)⁸ konieczność zwięzłego wypowiadania się, po czym sam zaczyna wypowiadać się rozwlekle. To samo widzimy w związku z mottem niniejszego eseju. Sokrates sugeruje Protagorasowi, że pobieranie nauki nieuchronnie wpływa na duszę, podczas gdy sam wielokrotnie prosi różnych sofistów o nauki, nie ulegając ich wpływowi. Mówi więc coś, czemu przeczy cała jego praktyka.

Ktoś może zarzucić, że to nie jest ironia, lecz zwodzenie lub sprzeczność. W dalszej części postaram się wykazać, że chodzi jednak o ironię. Na razie poprzestaną na przyjęciu następującego wyjściowego rozumienia ironii we współczesnym znaczeniu potocznym, którą dalej będę też określał jako „ironię podstawową”:

Def. 1. *Ironia podstawowa jest to dwuznaczna wypowiedź lub zachowanie, których jawny sens jest sprzeczny z sensem ukrytym, będącym właściwą intencją wypowiedzi.*

⁶ Za: *A Greek-English Lexicon with a revised suplement*, eds. H.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, Oxford: Clarendon Press 1996, s. 491.

⁷ Por. G. Mara, *Socrates' Discursive Democracy. Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy*, New York: Suny Press 1997, s. 240–261.

⁸ Por. Platon. *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Lwów–Warszawa: Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych 1922, s. 13 (III) i 36–37 (XVI).

Innymi słowy: podmiot mówi lub sugeruje A, mając na myśli \sim A. Mówię, że jest piękna pogoda, podczas gdy chcę w istocie powiedzieć (wyrzucić), że jest ona brzydka.

4. Ironia a sarkazm

Ironia często jest mylona lub jakoś wiązana znaczeniowo z sarkazmem. W przytoczonej definicji Kopalińskiego ironia jest podana jako „lekki sarkazm”. Jako sarkastyczny zaś podaje on następnie: „gorzki, zjadliwy, szyderczy, drwiący, natrząsający się”⁹, wywodząc te znaczenia etymologicznie z greckiego pojęcia *sarkadzein*, co znaczyło rozdzierać mięso oraz przygryzać wargi ze złości.

Wynika z tego, że do istoty sarkazmu należałaby intensywność („rozdzieranie mięsa”) – wypowiedź sarkastyczna ma intencję krzywdzącą, agresywną. Ma być dotkliwa, dotknąć „do żywego”. Podobnie jak ironia, sarkazm także opiera się na dwuznaczności, jednak jego intencja sprawienia przykrości jest bardziej oczywista, podczas gdy ironia zdaje się być w swej istocie bardziej zawoalowana. Dopiekamy komuś lub czemuś, ale w taki sposób, że to nie jest oczywiste, tak że możemy się niejako bezpiecznie skryć za swoją wypowiedzią. Sarkazm nie dostarcza nam schronienia, nasza intencja jest tu jawna, podczas gdy ironia, swoją nieoczywistością, kamufluje naszą intencję, dając jej jednocześnie ujście.

Jednak z drugiej strony wydaje się, że, wbrew Kopalińskiemu, ironia bywa często czymś znacznie więcej niż osłabionym i bezpieczniejszym sarkazmem. Może bowiem mieć całkiem inną niż sarkazm intencję, pozostając do niego podobną jedynie przez dwuznaczność. I tak słynna, podręcznikowa Sokratejska ironia polegać ma na chytrym udaniu własnej ignorancji, tak żeby wciągnąć rozmówcę w dialog. Widzimy to na przykład na samym początku *Eutyfrona*, kiedy to Sokrates, spotkawszy w sądzie tytułowego Eutyfrona, kapłana ateńskiej religii, zachwalając jego wiedzę w sprawach pobożności, prosi o nauki, powołując się na własną ignorancję¹⁰. Celem Sokratesa, nawet zawoalowanym, nie jest tu, jak i w wielu innych tego

⁹ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, dz. cyt.

¹⁰ Por. Platon, *Eutyfron*, tłum. W. Witwicki, [w:] *Platon. „Dialogi”*, Warszawa: Verum 1993, s. 165–167 (IVa–Vd).

rodzaju miejscach, sprawienie przykrości rozmówcy, ale wciągnięcie go w dialog. Ironia ma tu funkcję pedagogiczną – nie chcąc zrazić rozmówcy, Sokrates komplementuje jego mądrość i umniejsza własną, gra ignoranta. „Złapany” w ten sposób rozmówca ma się wkrótce przekonać o lukach w swojej rzekomej wiedzy i o braku mądrości – ma to następnie pobudzić jego refleksyjność.

Ironię w zarysowanym powyżej znaczeniu będę określać dalej jako „tradycyjną ironię Sokratejską”¹¹. Definiuję ją następująco:

Def. 2. *Tradycyjna sokratejska ironia jest dwuznaczną wypowiedzią lub zachowaniem, które mają na celu zasugerowanie własnej niewiedzy lub nieumiejętności w celu ośmielenia rozmówcy i wciągnięcia go w sytuację dydaktyczną.*

Innymi słowy: podmiot mówi lub sugeruje A, mając na myśli ~A, dzięki czemu wciąga kogoś w rozmowę, w trakcie której ujawnia się owo ~A. Mówię komuś, że nie wiem nic o Sokratesie (mając na myśli, że nie wiem wystarczająco, żeby mieć pewność, ale że sporo jednak wiem), wciągając w rozmowę kogoś, kto sądzi, że dużo o Sokratesie wie – w trakcie następującej po tym wymiany zdań swoimi pytaniami ujawniam swoją wiedzę, obnażając jednocześnie niewiedzę mojego rozmówcy.

5. Która ironia jest naprawdę Sokratejska?

Co jest istotą prawdziwie Sokratejskiej ironii, było przedmiotem niezliczonych analiz i opracowań¹². Wbrew wielu z nich przywoływany tu już Gregory Vlastos podkreśla, że Sokrates nie ogranicza się do chytrego, ironicznego wciągania kogoś w rozmowę. Stosuje też inną konstrukcję ironiczną –

¹¹ Zdaniem badaczy takie rozumienie to najstarsze popularne znaczenie ironii, po raz pierwszy wyraźnie przypisane Sokratesowi przez Arystotelesa (por.: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 164–165 [IV 7 1127b]). Zazwyczaj jednak, jak w pierwszym literackim użyciu słowa ironia, w *Chmurach* Arystofanesa (gdzie pośrednio odnosi się właśnie do Sokratesa), miało ono sens pejoratywny, tj. występowało jako rodzaj oszustwa (por. Arystofanes, *Komedie*, t. I, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001, s. 199 [444–447]).

¹² Ostatnio ich krótkie i wartościowe zestawienie przedstawił Jacek Sieradzan w pracy *Sokrates nieznan*, Warszawa: „Eneteia” Wydawnictwo Psychologii i Kultury 2011, s. 335–351.

wiele wskazuje na to, że jest jej wynalazcą¹³. Konstrukcję tę określa Vlastos mianem „ironii złożonej” i definiuje ją następująco:

W ironii „złożonej” wypowiedź jednocześnie wyraża i nie wyraża jej zamierzonego sensu: jej jawna treść ma być w jednym sensie prawdziwa, a w innym fałszywa¹⁴.

Uwzględniając zaproponowane tu wcześniej rozszerzenie znaczenia ironii także na zachowania pozawerbalne, proponuję ujęcie tego typu ironii w następującą definicję:

Def. 3. *Ironia złożona jest to dwuznaczna wypowiedź lub zachowanie, których jawny sens jest sprzeczny z sensem ukrytym, przy czym właściwą intencją wypowiedzi są oba te sensy.*

Innymi słowy: podmiot mówi lub sugeruje A, mając na myśli zarówno A, jak i \sim A. Mówię, że jest piękna pogoda, kiedy pada deszcz, chcąc przez to powiedzieć, że w jednym, konwencjonalnym sensie, ta pogoda jest brzydka, w innym zaś, na przykład moim osobistym (bo jestem, dajmy na to, alergikiem, i podczas deszczu dobrze się czuję), jest piękna i ją lubię.

Sokrates nagminnie stosuje ten typ ironii. Kiedy na przykład konsekwentnie powtarza „wiem, że nic nie wiem”, to, zdaniem wielu komentatorów¹⁵, celowo używa słowa „wiedzieć” w dwu różnych znaczeniach, sugerując, że zarówno posiada, jak i nie posiada wiedzy. Jeśli wiedzę rozumieć w sensie boskim, jako całkowitą pewność, to takiej wiedzy Sokrates nie posiada, bo żaden człowiek jej nie posiada, ale jeśli rozumieć wiedzę w sensie ludzkim, tj. w sensie negatywnym („nie wiem, co jest prawdą, ale, na drodze logicznej analizy i weryfikacji faktów, mogę ustalić, co jest nieprawdą”), to taką wiedzę Sokrates posiada¹⁶. Zdanie „wiem, że nic

¹³ Vlastos dowodzi, że w czasach Sokratesa termin *eironeia* pokrywał się znaczeniowo ze współczesnym angielskim słowem *pretending* (udawać), zaś specyficznego współczesnego znaczenia nabrał dopiero w czasach Cycerona. Natomiast Sokrates wypracował rzadziej występującą postać ironii. Por. G. Vlastos, *Socrates*, dz. cyt., s. 23–32.

¹⁴ Tamże, s. 31 [„In ‘complex’ irony what is said both is and isn’t what is meant: its surface content is meant to be true in one sense, false in another”].

¹⁵ Por. np. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Plato’s Socrates*, Oxford: Oxford University Press 1994, s. 30–34.

¹⁶ Rozróżnienie na wiedzę ludzką i boską pojawia się w *Obronie Sokratesa*. Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. R. Legutko, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2007, s. 29–35 (20d–23a).

nie wiem” należy zatem czytać: „wiedzą ludzką wiem, że nie posiadam wiedzy boskiej”. Zdaniem W.K.C. Guthrie, Sokrates, wbrew niektórym interpretacjom, tym właśnie różnił się od sofistów, że dopuszczał istnienie pewnej ograniczonej wiedzy, która jest „osiągalna, ale – żeby zaistniała jakakolwiek nadzieja na jej osiągnięcie – należy najpierw usunąć rumowisko zwodniczych i pomieszanych pojęć, które wypełniały większość ludzkich umysłów”¹⁷. I właśnie ironia ma służyć do tego celu.

Podobnie ironiczna jest wypowiedź Sokratesa z *Obrony*, kiedy deklaruje on, że nie jest nauczycielem, mówiąc: „Ja przecież nigdy nie byłem niczym nauczycielem”¹⁸. Ma prawdopodobnie¹⁹ na myśli, że jest i nie jest nauczycielem jednocześnie. Jeśli wziąć bowiem słowo „nauczyciel” w znaczeniu sofistycznym, tj. jako przekazywanie wiedzy za pieniądze, to Sokrates nie jest nauczycielem. Jeśli jednak wziąć ją w znaczeniu bardziej specyficznym, tj. jako kształtowanie duszy, to Sokrates jest takim nauczycielem.

Świadczenia tego typu ironii, choć rzadziej, znajdujemy także u Ksenofonta. We *Wspomnieniach o Sokratesie* przytacza on przewrotną rozmowę Sokratesa z piękną Teodotą, znaną ateńską heterą²⁰. W trakcie tej rozmowy Sokrates z wielbiciela przeistacza się w wielbionego, rozgrywając dwuznaczność „wielbienia”. Jednocześnie widzimy, że w istocie przekonuje on swoją rozmówczynię, żeby za darmo obdarzyła go swymi wdziękami. Sokrates jednak udaje, że nie to jest celem jego rozmowy – właściwym celem jest wykazanie siły filozofii. Swoim postępowaniem i rozmową Sokrates jednocześnie uwodzi heterę i jej nie uwodzi. Nie uwodzi jej w sensie seksualnym (to tylko udaje), natomiast uwodzi ją w sensie filozoficznym, ujawniając (co stanowi główny temat platońskiej *Uczty*), że prawdziwym żywiołem filozofii jest *Eros*. Rozmowa Sokratesa z Teodotą, po tym jak zaferowała mu, że będzie go odwiedzać i odwdzięczać się mu za jego mądrość, kończy się zdaniem:

¹⁷ W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 157.

¹⁸ Platon, *Obrona Sokratesa*, dz. cyt., s. 65 (33a).

¹⁹ Tu i dalej używam trybu przypuszczającego, gdyż w przypadku sokratejskiej ironii trudno o jednoznaczną interpretację, co potwierdzają ciągle spory między komentatorami. Por. przyp. 12.

²⁰ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] tenże, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1967, s. 165–170 (III 11).

- Bądź pewny, Sokratesie, że przyjdę. Tylko ty zechciej mnie przyjąć.
- Przyjmę na pewno – zakończył Sokrates – jeżeli w tym czasie nie będzie u mnie w domu żadnej kobiety milszej mi od ciebie²¹.

To znowu ironia. Pełni jej sensu możemy się tylko domyślać. Sokrates chce prawdopodobnie powiedzieć, że przyjmie heterę i jednocześnie jej nie przyjmie. Wiemy też skądinąd, że „milsza” ma dla niego znaczenie nie tyle zmysłowe, ile moralne. Hetera zawsze będzie dla niego milsza zmysłowo, ale nie moralnie – więc przyjmie ją pod warunkiem przemiany moralnej, bo tylko wtedy stanie się dla niego milsza. Ale to wszystko ona sama musi zrozumieć – Sokrates nie daje jej żadnej wskazówki, jak ma zrozumieć jego enigmatyczne wypowiedzi.

Zdaniem Vlastosa to nie *majeutyka*, ale ironia, w podanym tu złożonym znaczeniu, jest istotą Sokratejskiej metody dydaktycznej. Dwuznaczny komunikat ma zmusić słuchacza, ucznia, do wysiłku intelektualnego i duchowego, które są jedyną gwarancją na zdobycie prawdziwej wiedzy.

6. Ironiczne nauczanie

Przedstawiłem tu do tej pory trzy znaczenia pojęcia ironii: *ironię podstawową*, *tradycyjną ironię sokratejską* oraz *ironię złożoną*. Wskazałem też, że, wbrew wielu podręcznikowym wykładniom, podstawowym narzędziem pracy Sokratesa była prawdopodobnie ironia złożona.

Jednak wielu komentatorów zadaje pytanie, czy to była tylko doraźna metoda, czy coś znacznie więcej. Czy Sokrates tylko zakładał maskę do doraźnych celów dydaktycznych, po to, by zaraz, na następnym etapie procesu dydaktycznego, ją zdjąć?

Wydaje się, że w wersji Ksenofonta Sokrates bywa ironiczny, ale po to, żeby następnie zdjąć maskę ironii na rzecz dydaktyzmu. Vlastos natomiast, tak jak wcześniej na przykład Beckman²², uważa, że Sokrates, zwłaszcza Platoński, pozostaje ironiczny – Platon zaś, już w swoich tzw.

²¹ Tamże, s. 170.

²² Por. J. Beckman, *The Religious Dimension of Socrates' Thought*, Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press 1979, s. 115–116.

niesokratycznych pismach, staje się dydaktyczny²³. Inni komentatorzy, jak Thomas Szlezak, dowodzą, że istotą zarówno Sokratejskiej, jak i Platońskiej filozofii jest pewnego rodzaju nauczanie ironiczne czy ironiczno-aluzyjne²⁴. Tak długo, jak Sokrates pozostaje w relacji dydaktycznej, tak długo jest ironiczny i aluzyjny. Ironia polega tu na dawaniu znaków, przedstawianiu zagadek, pobudzaniu. Wobec ucznia nauczyciel zawsze pozostaje ironistą. Koniec ironii oznacza koniec nauczania.

W ten sposób często analizowana jest przedstawiona w Platońskiej *Uczcie* relacja Sokratesa z Alkibiadesem. Zarówno Vlastos²⁵, jak i Pierre Hadot²⁶ wykazują, że w relacji tej Sokrates do końca nie wychodzi ze swojej roli ironisty i uwodziciela-zwodziciela. Alkibiades wpada na tytułową ucztę spóźniony i pijany. Pod wpływem chwili zwierza się ze swojej, szeroko wówczas znanej, intymnej relacji z Sokratesem. Powiada więc najpierw:

Otóż bywaliśmy, proszę was, sam na sam i ja byłem przekonany, że on mi zaraz zacznie mówić takie rzeczy, jak to miłośnik oblubieńcowi mawia na osobności, i jużem się z góry cieszył. Tymczasem nic z tego nie było; on ze mną, bywało, jak zwykle, dzień na rozmowie przepędził, zabrał się i poszedł²⁷.

Sugerując zaangażowanie emocjonalne, Sokrates nie wchodzi jednak do końca w rolę kochanka, nie chce zachowywać się jak kochanek, zachowuje dystans – jego miłość jest ironiczna, jest maską (ale taką, że kocha i nie kocha jednocześnie, kocha człowieka, ale jako filozof, nauczyciel, a nie jako kochanek – w swojej postawie rozgrywa jedną miłość przeciw drugiej). Jedyna prawdziwa miłość, jaka nim kieruje, to miłość (do) filozofii.

²³ Jest to wedle Vlastosa jedna z głównych różnic między Sokratesem a Platonem. Rozmowy tego pierwszego mają charakter niekonkluzywny i dekonstruujący, podczas gdy ten drugi, ustawiwszy rozmówców w roli „potakiwaczy” („yesmen”), przemawia i poucza. Por. G. Vlastos, *Socrates*, dz. cyt., s. 82–86.

²⁴ Por. zwłaszcza: T. Szlezak, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa: IFiS PAN 1997, s. 104–106.

²⁵ G. Vlastos, *Socrates*, dz. cyt., s. 32–38.

²⁶ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: IFiS PAN 1992, s. 86–90.

²⁷ Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, [w:] tenże, *Dialogi*, Warszawa: Unia Wydawnicza „VERUM” 1993, s. 117 (217b).

Alkibiades decyduje się jednak na słynny podstęp i zwabia Sokratesa do siebie na noc do domu. Wprost oferuje mu zbliżenie seksualne. Tak relacjonuje reakcję Sokratesa:

On to usłyszał i powiada, tak po swojemu, tak ironicznie, jak on to zawsze: – Alkibiadesie miły, toś ty, widać, niegłupi, jeżeli to prawda, co o mnie mówisz, jeżeli we mnie taka moc siedzi, która ciebie może lepszym zrobić. Toż to by znaczyło, żeś we mnie niewidzianą piękność odkrył, znacznie wyższą od dobrych linii twojego ciała. Więc jeśli ci o nią chodzi i chciałbyś ze mną obcować, i piękne za nadobne wymienić, to ładnie chcesz na mnie zarobić. Bo naprawdę chciałbyś kupić istotę piękną za jego pozory i „miedź za złoto” wymienić. Uważaj lepiej, zacny chłopcze, żebyś się nie pomylił, bo nużem ja nic niewart! Dusza ludzka dopiero wtedy jaśniej widzieć poczyna, kiedy się bystrość młodych oczu z wolna zatracą. A tobie jeszcze daleko do tego²⁸.

Sokrates nie przestaje zatem grać z Alkibiadesem. Pozostaje nauczycielem. I gotów jest pozostać nim tak długo, jak długo dusza ucznia nie otworzy się na prawdę, tak iż nauczyciel przestaje być dalej potrzebny. Taka jest też zdaniem Szlezaka główna funkcja wszystkich dialogów Platońskich. Pismo „pozostaje zasadniczo skazane na uzupełnienie przez ‘rzeczy wyższej wartości’”²⁹, zaś Sokrates jest „posiadaczem wiedzy, świadomie nie ujawniającym tego, co wie ‘poważnie’”³⁰. Celem tej praktyki jest doprowadzenie ucznia do zobaczenia prawdy samej, u Platona jest to świat idei. Filozof-nauczyciel zaś pełni funkcję podobną do wyroczni delfickiej z aforyzmu Heraklita, głoszącego: „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani nie oznajmia, ani nie ukrywa, tylko daje znak”³¹.

Powyższe uwagi pozwalają mi następująco zdefiniować ironiczne nauczanie:

Def. 4. *Ironiczne nauczanie to praktyka dwuznacznego mówienia i działania, których różne sensy tak są rozgrywane przeciw sobie, że nie*

²⁸ Tamże, s. 118 (218e–219a).

²⁹ T. Szlezak, *Czytanie Platona*, dz. cyt., s. 91.

³⁰ Tamże, s. 97.

³¹ Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2005, nr 9.04. Cytowany fragment w edycji Dielsa (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951) nosi numer 93.

pozwalają uczniowi domyśleć się intencji i stanowiska nauczyciela, co ostatecznie ma doprowadzić ucznia do poznania prawdy.

7. Osobowość ironiczna

Ironiczne nauczanie zakłada zdolność operowania dystansem i zaangażowaniem. Nauczyciel angażuje się, zakłada maskę, zachowując dystans. Spoza maski kontroluje przebieg procesu dydaktycznego. Cechuje go przy tym pewna wyższość – steruje uczniem z perspektywy swojej wiedzy. Cechą wszystkich podanych dotychczas postaci ironii jest umiejętność operowania dystansem, świadome rozgrywanie dystansu i zaangażowania. Jednak wielu komentatorów posuwa się dalej, twierdząc, że ironia Sokratesa sięga dalej, że ostatecznie nie zdejmuje on maski nigdy, nawet przed samym sobą. Jego dystans bowiem to także dystans w stosunku do samego siebie. Sokratesa cechuje nie tyle postawa ironiczna, co ironiczna osobowość – jest wielopostaciowy, rozdarty, Heraklitejski.

Heraklit powiada:

Do tej samej rzeki wstępujemy i nie wstępujemy, jesteśmy i nie jesteśmy³².

Oraz:

Choćbyś wszystkie przeszedł drogi, nie dotrzesz do granic duszy; taka w niej głębia³³.

I taki jest, wedle niektórych interpretacji, Sokrates: jest i nie jest zarazem, jednocześnie mądry i głupi, pośredniczy między światem ludzkim i boskim, między pięknem a brzydotą, jest i tu i tam, ani tu, ani tam. Jako takiego Sokratesa ujmują między innymi Pierre Hadot, Søren Kierkegaard i Friedrich Nietzsche.

³² Heraklit z Efezu, [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, tłum. L. Joachimowicz, B. Kupis, Warszawa: PWN 1968, s. 80 (13).

³³ Heraklit z Efezu, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Ks. IX, tłum. W. Olszewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, s. 520 (IX 1.7).

Pierre Hadot podsumowuje swoje wywody:

Żaden wywód tego świata nie jest w mocy oddać głębi wyboru człowieka, który zdecydował się być sprawiedliwy. Ale wszelki wybór ludzki jest nietrwały i kruchy³⁴.

Człowiek naznaczony jest rozdarciem między ideałem moralnym a własną ułomną kondycją. To wieczne rozdarcie utrzymuje jedynie ironię, w której zachowuje dystans zarówno względem ideału, jak i własnej niedoskonałości. Sokrates wie, że ideał mądrości, którego poszukuje, jest niedościgły, dlatego gra mędrca, ironicznie zachowując dystans względem swojego własnego ideału.

Kierkegaard z jednej strony ujmuje ironię Sokratejską w kontekście historycznym, pisząc:

w każdym punkcie zwrotnym historii zachodzi dwojaki ruch. Z jednej strony ma się pojawić to, co nowe, z drugiej strony to, co stare, zostaje stłumione. Gdy nastaje czas nowego, pojawia się postać proroka, a jego spojrzenie podpatruje w dali niejasne i mgliste kontury nowego. Prorok nie przywłaszcza sobie tego, co nadchodzi, lecz tylko je przeczuwa. [...] Potem pojawia się bohater tragiczny. Walczy o nowe, próbując zniszczyć to, co w jego oczach jest czymś zanikającym. Tymczasem jego zadanie polega nie tyle na zniszczeniu starego, co na uprawomocnieniu nowego świata, zaś samo zniszczenie jest jedynie skutkiem ubocznym. [...] Teraz pojawia się podmiot ironiczny. Dla podmiotu ironicznego zastana rzeczywistość już z kretesem utraciła prawomocność, jej forma wydaje mu się niedoskonała i krępuje każdy jego ruch. Ale z drugiej strony nie wziął w posiadanie tego, co nowe³⁵.

Istotą ironii jest tu więc zawieszenie, przejście między tym, co odeszło, a tym, co jeszcze nie nastąpiło. Ironista jest osobą, która pozostaje w tym zawieszeniu, jest nim naznaczona. Taka ironia jest czystą negatywnością:

Jest negatywnością, ponieważ nieustannie neguje, jest nieskończona, ponieważ nie neguje tego czy innego zjawiska; jest absolutna, ponieważ neguje w imieniu czegoś wyższego, co jednak nie istnieje. Ironia

³⁴ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 90.

³⁵ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii. Z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Djakowska, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, s. 254.

nic nie ustanawia, albowiem to, co ma być ustanowione, znajduje się gdzieś za nią³⁶.

O ile, jak powiedziałem, ironię ujmuje Kierkegaard w kontekście historycznym, o tyle, z perspektywy osobowości ironicznej, jest to niezmiennie wewnętrzne doświadczenie rozdarcia, dystansu względem samego siebie, braku konsystencji.

Friedrich Nietzsche w swoim własnym, ironicznym, miłosno-nienawistnym stosunku do Sokratesa³⁷ podkreślał paradoksalną i nieuchwytną naturę ateńskiego mędrca. Jak pisze:

Taki był, sądzę, diabelski urok Sokratesa. Miał duszę, ale na zapleczu miał jeszcze jedną, a jeszcze jedną za nią. W pierwszej układa się do snu Ksenofont, w drugiej Platon, w trzeciej znowu Platon, ale Platon ze swą drugą duszą³⁸.

I ta wieloznaczność, nieuchwytność staje się następnie znakiem rozpoznawczym samego Nietzschego. Cechą podstawową kolejnych prezentowanych przez niego modeli dobrego życia (filozofa, wolnego ducha, nadczłowieka) jest imperatyw samoprzezwyciężania, przekształcenia własnej natury, ciągłej wewnętrznej wojny. Jedynym stałym elementem jest twórcza siła³⁹. Sokrates w oczach Nietzschego „wskazuje, że poznanie jest uczestnictwem w duchu, który wykracza poza empiryczne Ja. Jesteśmy już od zawsze wpleceni w tkankę tego ducha [...]”⁴⁰. Ironia Sokratejska to właśnie owo wplecenie, wymagające dystansu względem swojego empirycznego ja i względem każdego ja.

Powyższe rozważania pozwalają na wyłonienie kolejnej postaci ironii, mianowicie ironicznej osobowości. Rozumiem ją następująco:

Def. 5. *Osobowość ironiczna to struktura psychiczna o dwuznacznej tożsamości osobowej, tak że podmiot zarówno dla innych, jak i sam dla siebie,*

³⁶ Tamże, s. 255.

³⁷ Jak notuje w zapiskach z 1875 r.: „Sokrates, muszę wyznać, jest mi tak bliski, że prawie zawsze staczam z nim walkę”. Cyt. za: R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa: Czytelnik 2003, s. 158.

³⁸ Cyt. za: P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 81.

³⁹ Por. R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, dz. cyt., s. 318–351.

⁴⁰ Tamże, s. 160.

jawi się w różnych, wykluczających się postaciach, co ujawnia źródłowe rozdarcie człowieka.

Jeżeli Sokrates ma osobowość ironiczną, to może tłumaczyć paradoks (ironię) motta niniejszego eseju. Ironista przyjmuje i nie przyjmuje nauki do duszy, zmienia się i nie zmienia. Ma dystans względem siebie samego, jest w ruchu. Jest maską i poza maską jednocześnie.

8. Ironia bytu

Można tu jednak postawić pytanie, czy ironiczna osobowość, w przedstawionym wyżej rozumieniu, to faktycznie cecha specyficznie ludzka, czy może raczej osobliwy wyraz prawdy o dwuznacznej naturze świata? Heraklit mówił, że nie można dwa razy wejść do tej samej rzeki. Jego stwierdzenie, że człowiek jest i nie jest zarazem, jest tylko konsekwencją głębszej prawdy, wszystkie rzeczy są i nie są zarazem.

Jest czymś zastanawiającym, że stoicy, uważający się za ścisłych spadkobierców Sokratesa do tego stopnia, że niektórzy z nich zaliczają go praktycznie w poczet mędrców stoickich⁴¹, jednocześnie zdają się, siemiężni w swej napuszonej powadze, w ogóle nie stosować ironii. Odpowiadam na to, że ich filozofię można (i należy dzisiaj) interpretować jako wyraz ironii bytu. Wielu komentatorów podkreśla teatralny charakter stoicyzmu⁴² – stoik to przesadna maska i poza.

Cycon w popisowym retorycznym tekście zestawia ze sobą najważniejsze stoickie paradoksy⁴³. Wynika z nich, że mędrzec stoicki to ideał nieosiągalny, a każdy, kto nie jest mędrce, jest głupcem. Praktykujący stoik nie jest ani mędrce, ani głupcem. W teatralnej patetycznej pozie, gotowy do poświęceń i wyzwiań, ujawnia podstawową dwuznaczność bytu,

⁴¹ Por. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 67–96.

⁴² Por. zwłaszcza: T.G. Rosenmeyer, *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1989, s. 37–63 oraz: M. Griffin, *Philosophy, Cato, and Roman Suicide*, „Greece & Rome” XXXIII (1986), s. 65–69. Rosenmeyer używa w stosunku do stoików określenia „samodramatyzacja” (*selfdramatisation*), zaś Griffin określenia „teatralizacja”.

⁴³ Cycon, *Paradoksy stoików*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa: PWN 1961.

że jest w nim zarówno to, co zmienne i nieuchwytne, jak i to, co niezienne, jakiś ideał. Rozgrywając ideał, i identyfikując się z nim jako swoją maską, antyczny stoik jednocześnie jest, jako człowiek, poza tym ideałem.

Znamiennym potwierdzeniem tej interpretacji jest przedziwne napięcie między Seneką z jego traktatów moralnych a Seneką z jego tragedii. Te pierwsze teksty przedstawiają pogrążonego w zadumie i systematycznej pracy nad sobą moralistę i męża stanu, te drugie – ociekające krwią, przepelnione emocjami, pokazują stoika zawsze przegrywającego wobec nieobliczalnej siły żywiołów⁴⁴.

Wydaje mi się, że to napięcie i ten typ ironii najtrafniej podsumowuje niezrównany ironista Rudolf Kassner, określając ją mianem postawy muzyka:

Nie musisz tego lub tamtego, nie, musisz umieć być zarazem bardzo głęboki i bardzo powierzchowny, a relacji, które znajdujesz osobiście między istotą a zjawiskiem, nie wolno ci poświęcać bezwarunkowo, bez stylu. Musisz umieć być wieloma, wieloma ludźmi jednocześnie: być wierny i zdradziecki, otwarty i skryty, być przyjacielem i wrogiem, melancholijny i lekkomyślny, ogólny i szczególny, zawsze ten sam i zawsze inny, surowy i czarujący, twardy i elastyczny, wielkim filozofem i wielkim muzykiem⁴⁵.

Stoik nigdy nie jest ostateczny, skończony, dokończony, jednowymiarowy. Jak pisze Seneka:

Toteż w miarę swych możliwości staraj się obwiniać siebie i szukać przeciwko sobie dowodów. Nasamprzód działaj w charakterze swego oskarżyciela, potem sędziego, a wreszcie orędownika. Od czasu do czasu zadaj sobie ból⁴⁶.

Zagadnienie ironii bytu dobrze streszcza zapomniane stoickie techniczne określenie *diholokrazja*. Oznacza ono zjawisko występowania dwóch rzeczy w tym samym miejscu, na skutek ich substancjalnego nachodzenia

⁴⁴ Por. zwłaszcza T.G. Rosenmeyer, *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, dz. cyt., s. 136–158.

⁴⁵ R. Kassner, *Moralność muzyki*, tłum. S. Leśniak, Kraków: Universitas 2009, s. 123.

⁴⁶ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1998, s. 126 (List 28).

na siebie⁴⁷. Byt jest niejednoznaczny: ponieważ w jednym miejscu mogą przebywać dwie rzeczy, nasze doświadczenie zawsze jest niejednoznaczne – możemy doświadczać tego lub tamtego, być lub nie być.

9. Metody ironicznej pracy dydaktycznej

Co z tego wszystkiego wynika dla współczesnej dydaktyki filozoficznej i w ogóle dla złożonego stosunku dystansu i zaangażowania, jaki w każdej dydaktyce zachodzi? Przede wszystkim zauważmy⁴⁸, że dzisiaj, w dobie kryzysu edukacji i szkoły, będącym kryzysem dotychczasowego paradygmatu szkoły, podczas gdy nowy paradygmat jeszcze nie do końca się ujawnił (a może w ogóle się nie ujawni), nauczyciel filozofii nie wie (może nawet nie ma prawa wiedzieć), jak i czego uczyć oraz czy być zaangażowanym czy zdystansowanym, gdyż, jak to ujmuje na przykład Stanisław Ruciński:

Spółeczności ludzkie nie dysponują pewnym i trwałym kryterium pozwalającym ocenić wartość życia ludzkiego, a tym samym wartość determinujących je warunków społecznych. Dlatego ład społeczny musi być traktowany jako ‘tymczasowy’, ciągle zmieniany, ciągle poprawiany przez ludzi tworzących dane społeczeństwo, a nie nadawany jednostkom [...]⁴⁹.

Znajdując się w przejściu, między jednym modelem edukacji a drugim, być może najlepszym, co może dzisiaj zrobić nauczyciel filozofii, to uprawiać ironię, co najmniej ironię złożoną, lepiej ironiczne nauczanie, ale może nawet ironiczną osobowość lub ironię bytu. Jak to robić? To jest temat na osobny esej. Jest to na pewno wielkie wyzwanie, najeżone niebezpieczeństwami – igranie z maską może doprowadzić do autentycznego duchowego rozdarcia i rozpaczy.

⁴⁷ Por. B. Duszyńska, *Zasady somatologii stoickiej*, Warszawa: IFiS PAN 2002, s. 13–35.

⁴⁸ Pomijając fakt, że ironista nigdy nie zajmuje się jedną rzeczą na raz, ale że, pod pretekstem jednej, na przykład nauczania filozofii, mówi także o innych, na przykład o kryzysie tożsamości czy jeszcze czymś innym.

⁴⁹ S. Ruciński, *Wychowanie jako wprowadzenie w życie wartościowe*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1988, s. 67–68.

Stosując ironię, możemy być zarazem zaangażowani i zdystansowani, brać na siebie ciężar i nie brać go, ale także, obciążając dusze uczniów i studentów, szkodząc im, jednocześnie, w ironicznym geście, ich od tego ciężaru i tej szkody uwalniając, tak abyśmy na koniec mogli powiedzieć: „Właśnie dlatego, że okręt mój zatonął, udało mi się podróż”⁵⁰.

Bibliografia

- A Greek-English Lexicon with a revised supplement*, eds. H.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, Oxford: Clarendon Press 1996.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.
- Beckman J., *The Religious Dimension of Socrates' Thought*, Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press 1979.
- Brickouse T.C., Smith N.D., *Plato's Socrates*, Oxford: Oxford University Press 1994.
- Cycon, *Paradoksy stoików*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa: PWN 1961.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Ks. IX, tłum. W. Olszewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
- Duszyńska B., *Zasady somatologii stoickiej*, Warszawa: IFiS PAN 2002.
- Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, red. J. Legowicz, tłum. L. Joachimowicz, B. Kupis, Warszawa: PWN 1968.
- Griffin M., *Philosophy, Cato, and Roman Suicide*, „Grece & Rome” XXXIII (1986).
- Guthrie W.K.C., *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: IFiS PAN 1992.
- Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2005.
- Kassner R., *Moralność muzyki*, tłum. S. Leśniak, Kraków: Universitas 2009.

⁵⁰ Powiedzenie przypisywane Zenonowi z Kition (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 371 (VII 1.4.).

- Kierkegaard S., *O pojęciu ironii. Z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.
- Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] tenże, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1967.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wyd. XVI rozszerz., Warszawa: Wiedza Powszechna 1988.
- Long A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford: Oxford University Press 2002.
- Mara G., *Socrates' Discursive Democracy. Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy*, New York: Suny Press 1997.
- Marek Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, VIII 6–XII, tłum. S. Śnieżewski, Kraków: Żak – Wydawnictwo Edukacyjne 2012.
- Platon, *Eutyfron*, tłum. W. Witwicki, [w:] tenże, *Dialogi*, Warszawa: Verum 1993.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Lwów–Warszawa: Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych 1922.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. R. Legutko, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2007.
- Platon, *Protagoras*, tłum. L. Regner, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004.
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, [w:] tenże, *Dialogi*, Warszawa: Unia Wydawnicza „VERUM” 1993.
- Rosenmeyer T.G., *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1989.
- Ruciński S., *Wychowanie jako wprowadzenie w życie wartościowe*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1988.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa: Czytelnik 2003.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1998.
- Sierdzan J., *Sokrates nieznan*, Warszawa: „Eneteia” Wydawnictwo Psychologii i Kultury 2011.
- Szlezak T., *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa: IFiS PAN 1997.

Vlastos G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press 1991.

THE IDEA OF IRONIC EDUCATION

Summary

The essay rises the problem of complex relation between distance and engagement of a teacher in the process of philosophy teaching. Ways of dealing with this problem are searched in the way of investigation of the notion of irony, as it is understood in the philosophy of Socratic tradition. Six different approaches the notion of irony are successively presented and discussed, starting with its most popular understanding and finishing with one that is widest and far from popular intuitions. Finally all these understandings are related to the challenge of teaching philosophy.

