



Horyzonty Polityki
2021, Vol. 12, N° 40

SEBASTIAN ŚPIEWAK

<http://orcid.org/0000-0002-0194-7162>
Uniwersytet Śląski w Katowicach
sebastian.spiewak@us.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2053

Kilka uwag o aktualności etyki Sokratejskiej w dobie procesów globalizacyjnych

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest rozważenie możliwej aktualności projektu etyki Sokratejskiej w trwających dyskusjach na temat problemów i zagrożeń związanych z procesami globalizacyjnymi.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Wykazanie współmierności myśli Sokratesa z wyzwaniem globalizacji, które w znacznej mierze wydają się wykraczać poza zakres tematyki poruszanej przez Ateńczyka, jest problematyczne. Kompleksowa metoda badawcza będzie zatem łączyć aspekt: historyczno-filozoficznej analizy zachowanych przekazów na temat życia Sokratesa i jego działalności oraz analizy kontekstowej, pokazującej historyczno-kulturowe tło myśli Ateńczyka.

PROCES WYWODU: Przedstawiony zostanie zarys negatywnego aspektu Sokratejskiej metody dialektycznej, jak również historyczny oraz kulturowy kontekst filozofii mędrca. Aporetyczny i elenktyczny sens jego metody można uznać za trzecią drogę etyki, pozwalającą uniknąć dwóch skrajności stanowiących zagrożenie nie tylko dla czasów Grecji starożytnej, lecz również dla epoki współczesnej. Pierwsza to bezkrytyczna wiara w tradycję, prowadząca do absolutyzacji własnych wartości i uznania, że powinny być one narzucane innym, druga – relatywizm przeczący wszelkiemu możliwemu uniwersalizmowi w moralności.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Krytyczny projekt filozofii Sokratesa miał stanowić remedium na problemy etyczne, które można uznać za niezależne od zmiennych warunków historycznych. Negatywny wymiar metody

Sugerowane cytowanie: Śpiewak, S. (2021). Kilka uwag o aktualności etyki Sokratejskiej w dobie procesów globalizacyjnych. *Horyzonty Polityki*, 12(40), 181-201. DOI: 10.35765/HP.2053.

Sokratejskiej stanowi jednak znaczną przeszkodę dla możliwości aplikacji tego typu dyskusji filozoficznej w warunkach współczesnego świata, w którym fundamentalne różnice kulturowe odgrywają znaczącą rolę.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Wymagane są dalsze badania nad aplikacyjnym potencjałem etyki Sokratesa w kontekście problemów globalizacji. Przewodnim tematem przyszłych analiz na ten temat powinien być antropologiczny, a przede wszystkim pedagogiczny sens filozofii Sokratesa.

SŁOWA KLUCZOWE:

Sokrates, globalizacja, etyka, dialektyka, *elenchos*

Abstract

SOME REMARKS ON TOPICALITY OF SOCRATIC
ETHICS AT A TIME OF PROCESSES
OF GLOBALISATION

RESEARCH OBJECTIVE: The main purpose of this paper is to consider the topicality of the Socratic ethical project in the context of the current debate on the problems and threats of globalisation processes.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The idea that there is any kind of compatibility between Socrates' thought and the challenges brought on by globalisation, which seem to go far beyond the scope of his considerations, may be regarded as problematic. To give plausibility to this idea, a comprehensive research method will be used, which will combine the following aspects: a historical and philosophical analysis of accounts of Socrates' life and teaching; a contextual analysis to reveal the historical and cultural background of Socratic ethics.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: An outline of Socrates' dialectical method in its negative aspect as well as the historical and cultural context of his philosophy are given. The aporetic and elenctic elements of his method can be regarded as offering a third path for an ethics that wants to avoid the two extreme positions present not only in his own epoch but also today: 1) an uncritical trust in tradition, leading to the conviction about the power of one's own values and the right to impose them on others; and 2) relativism, denying the possibility of any universal approach to morality.

RESEARCH RESULTS: The critical project of Socrates philosophy was supposed to be a remedy to ethical problems regardless of historically changing conditions in which those problems were formulated. However, the negative dimension of the Socratic method is a considerable obstacle if we want to apply this form of philosophical discussion in a world like ours, where fundamental cultural differences play a significant role.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

Further research on the applicability of Socratic ethics in the context of globalisation is required. Future considerations should focus on anthropological and, above all, pedagogical dimensions of Socrates' philosophy.

KEYWORDS:

Socrates, globalisation, ethics, dialectics, *elenchos*

WSTĘP

Pęd zachodzących obecnie przekształceń, jak również szeroki zakres nowego, globalnego społeczeństwa rodzą poważne wątpliwości, czy możliwa jest jakaś powszechnie obowiązująca (zarówno czasowo, jak i przestrzennie) etyka. Jesteśmy naocznymi świadkami postępującego rozrastania się sieci globalnych zależności ekonomicznych, politycznych, ale także społeczno-kulturowych. Wydaje się, że wszelki uniwersalizm wartości przestał obowiązywać, a przynajmniej, że ich normatywna moc uległa poważnemu uszczupleniu. Czy jednak rzeczywście ich wybór można potraktować jako kwestię prywatnych, a zatem nie tylko czasowo i przestrzennie, ale również indywidualnie określanych preferencji i decyzji? A nawet jeśli takie przypuszczenie jest rzeczywście słuszne, to czy nie jest jednak możliwe znalezienie jakiegoś etycznego, wiążącego kryterium podejmowanych wyborów?

Problem polega w dużej mierze na tym, że każda próba wystosowania takiego kryterium może być z powodzeniem uznana za przejaw absolutyzacji jednych wartości kosztem innych, jednej kultury, kosztem drugiej, co po prostu przesuwa newralgiczny problem arbitralności na wymiar stosunków globalnych, dla których, co prawda, można znaleźć jakąś formę wartościowania określonych systemów i przekonań moralnych, ale forma taka wydaje się bardzo często opierać wyłącznie na jakimś czynniku zewnętrznym względem problemu moralności, jak np. czynnik ekonomiczny czy też polityczny¹. W tej

¹ Za przykład mogłaby tu posłużyć teza głosząca, że wartościowe jest to, co sprzyja bogaceniu się społeczeństw, ograniczona jednak do takiej wykładni, przy której szerzyć należy idee kapitalizmu, liberalizmu i demokracji, nawet jeśli kanały globalnego przepływu informacji zawiodą i konieczne będzie użycie określonych sankcji czy też wręcz siły.

perspektywie dowolność preferencji ustępuje dogmatycznemu „wyznawaniu” określonych wartości i silnemu przekonaniu o konieczności rozpowszechniania zasięgu ich obowiązywania. Wydaje się, że zachodzi dosyć wyraźnie zarysowana alternatywa: albo wszystko jest dozwolone i wszystkie poszczególne moralności są równorzędne, to znaczy równie godne polecenia i wyboru, albo też cenić należy jedną, jedyną słuszną drogę wartości, którą wobec tego należy za wszelką cenę, często bezkrytycznie, bronić oraz propagować i narzucać innym. Obie możliwości stanowią o podstawowym dylemacie moralnym człowieka, który stara się odnaleźć właściwe *ethos* w pędzącym i wciąż rozrastającym się świecie globalnych zależności.

Jedną z propozycji wypracowania teoretycznej strategii etycznej, która byłaby w stanie sprostać wymogom zachodzących dziś zmian, jest powrót do projektu filozofii Sokratesa (Hartman, 2000). Warto rozważyć, czy – a jeśli tak, to, w jakim stopniu czy też na jakich warunkach – zabieg taki może być uznany za uprawniony. Przedstawione zostaną ogólne racje przemawiające za możliwością aktualności rozwiązania Sokratejskiego, jak również dostrzegalne problemy z jego aplikacją do etycznych problemów związanych z procesami globalizacyjnymi. W proponowanym podejściu do omawianego tematu wykorzystana zostanie historyczno-filozoficzna analiza testimoniów na temat osoby Sokratesa i jego działalności, dodatkowo uzupełniona analizą historyczno-kulturowej sytuacji Aten doby tzw. oświecenia humanistycznego, gdyż to owa sytuacja wyznaczała właściwy kontekst myśli Ateńczyka. Zastrzec należy również, że rozważania nad aplikacyjnym charakterem filozofii Sokratesa, niezależnie czy będą one przyjmowały postać pozytywną, dostarczając tym samym nowego argumentu na poparcie postulatów „powrotu do Sokratesa”, czy też negatywną, polegającą na krytycznym zdiagnozowaniu ograniczeń takich zamiarów, będą dotyczyły w głównej mierze specyfiki metody stosowanej przez Sokratesa. Można w tym kontekście zaryzykować tezę, że to podstawowe założenia, przede wszystkim zaś założenia metodologiczne, w źródłowym znaczeniu metody jako podążania określoną drogą (gr. *meta hodon logos*), wyznaczoną przez specyfikę zakładanego celu, mogą odpowiadać za wciąż niegasnącą atrakcyjność filozofii Ateńczyka. To one bowiem wydają się pozwalać na skuteczne ominięcie skrajności zarówno dogmatyzmu, jak

i relatywizmu, zagrażających współczesnemu kobiercowi kultury globalnej. Nie będzie, co więcej, nadużyciem, jeśli stwierdzi się, że etyka Sokratesa miała być wręcz skierowana przeciwko obu tym stanowiskom jako zagrożeniom, które nie tylko nie mogą stanowić wyznacznika właściwego życia i właściwego postępowania, ale które wręcz przysłaniają właściwą, tzn. wyrosłą z krytycznego nastawienia, perspektywę rozważania moralności, rozumianej jako określane zagadnienie teoretyczne. Dla Sokratesa wszelako, jak dowiadujemy się chociażby z Platońskiego dialogu *Fedon*, moralność i kwestia dobra stanowiły jedyny właściwy problem, który był on gotów uznać za rzeczywiście godny wysiłku teoretycznego badania (Pl. *Phd.* 99 c; *X. Mem.* 1, 1, 11; *Arist. Met.* 987b 1; *Cic. Tusc.* 5, 4, 10)².

1. HISTORYCZNO-KULTUROWE TŁO ETYKI SOKRATESA

Może się na pierwszy rzut oka wydawać, że odniesienie etyki Sokratesa do obecnych warunków globalizacji jest mocno przesadzone lub wręcz niemożliwe. Warto podkreślić, że kontekst historyczno-kulturowy, który zrodził ten krytyczny namysł nad moralnością, nie różnił się tak bardzo od dzisiejszego świata ery globalizacji, o ile tylko ograniczy się prawomocność takiego porównania wyłącznie do cech jakościowych, pomijając różnice wynikające ze stopnia nasilenia zjawisk nowoczesnego świata, słusznie w tym kontekście nazywanego „globalną wioską”. Powyższa uwaga nabiera znaczenia szczególnie, jeśli pamięta się o dwóch podstawowych niebezpieczeństwach, na które filozofia Sokratejska stanowić miała niejako odpowiedź.

Pierwsze – to dobrze znany relatywizm głoszony przez sofistów pokroju Gorgiasza i Protagorasa. Nie bez powodu Platon w swych dialogach czyni adwersarzami Sokratesa bardzo często właśnie

2 Zgodność trzech „ewangelistów” Sokratesa (Platon, Ksenofont, Arystoteles) odnośnie do problemów poruszanych przez Sokratesa wyznacza jeden z nielicznych pewnych punktów jego filozofii. Wyjątkiem jest tu Arystofanes, który wydaje widzieć w Ateńczyku kolejnego „meteorosofistę”. Pamiętać jednak należy, że pierwotna wersja *Chmur*, parodiujących filozofa, wystawiona była w czasie (423 r. p.n.e.), gdy Sokrates, zgodnie zresztą z jego zapewnieniami z *Fedona*, wciąż żywo interesował się zagadnieniami fizycznymi.

sofistów, reprezentujących wersję humanizmu spłyconą do poziomu mechanicznej metody kształtowania zręcznych mówców i przebiegłych demagogów, potrafiących odpowiednio kierować emocjami tłumu. Z punktu widzenia warunków politycznych, które siłą rzeczy są niestałe i zmienne, pytanie o jakąś stabilną sferę wartości, obowiązującą niezależnie od tych warunków, okazywało się po prostu nieadekwatne. Zamiast uprawiać politykę, tzn. kształtować rzeczywistość polityczną, kierując się odpowiednią normą i racjonalnie określonym celem, dążenia sofistów szły w kierunku właściwego (*kairos*) dostosowywania i selekcji wartości do sytuacji już zastanej³. Zgodnie ze słynnymi słowami Protagorasa, to ostatecznie człowiek, pojęty nie jako gatunek, lecz jako indywiduum, jest miarą rzeczy, a skoro o każdej sprawie istnieją dwa przeciwne twierdzenia, które, wbrew podstawowym intuicjom logiki, mogą być jednocześnie akceptowalne, to uczyć trzeba, w jaki sposób polityk może przekonać do tego a nie innego poglądu, bez względu na jego prawdziwość i bez względu na jego rzeczywistą wartość dla życia politycznego i moralnego⁴.

Sokratejski projekt etyki skierowany był jednak nie tylko przeciw działalności sofistów, którą uznać można po prostu za odpowiedź na rosnące zapotrzebowania czasów rozwijającego się świata polityki, panhelleńskich zależności i otwarcia się na nowe kultury. Wystąpienie Sokratesa rozpatrywać raczej należy w szerszym kontekście historycznej sytuacji Aten okresu klasycznego. Czas jego życia przypadł

3 Teorię tego, co w ludzkim postępowaniu właściwe w zależności od zaistniałych okoliczności, najpełniej rozwijał Gorgiasz, co widoczne jest chociażby w *Mowie pogrzebowej* na cześć Ateńczyków (Diels & Kranz 2, 1992, 82 B6). Trójstopniowa negacja dogmatycznych i absolutystycznych roszczeń dawnej filozofii, wyrażona w traktacie *O niebycie albo o naturze*, nie zostawiała również miejsca na obiektywne i bezwzględne pojmowanie wartości.

4 W obrębie zasady *homo mensura* rozróżnienie na prawdę i fałsz nie ma właściwie racji bytu. Jego miejsce zastępuje natomiast kryterium względnej ważności sądu. Co istotne jednak, zasada preferencji jednych mniemań ponad inne ma swój wydzźwięk na polu polityki skoro tylko: „[...] mędrcy i dobrzy mówcy sprawiają, że się państwom rzeczy zdrowe, zamiast lichych, wydają sprawiedliwe. Bo jakiegokolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne uważało, takimi też one dla niego będą, jak długo państwo w nie wierzy; mędrzec sprawia, że w każdym wypadku zamiast tego, co jest dla państwa złe, przychodzi to, co jest dobre i dobre się wydaje” (Platon, 2005a, s. 367).

na okres szczytowego rozwoju jego ojczyzny, która stała się potęgą świata greckiego zarówno pod względem kulturowym i gospodarczym, jak również politycznym. Wzrost siły nie szedł jednak w parze z wypracowaniem odpowiedniego podejścia do aksjologii, która byłaby stosowna do zakresu i tempa zachodzących zmian oraz do nowej imperialnej pozycji Aten w świecie greckim:

Atenom doby Peryklesa, które jako centrum potężnego państwa wystawione były na wszelkiego rodzaju wpływy zewnętrzne, groziła – pomimo ich wspaniałych osiągnięć na wszystkich polach sztuki i życia praktycznego – utrata stałego gruntu pod nogami. Nieujęte w żadne tamy morze gadulstwa załaziło w jednej chwili wszelkie tradycyjne wartości. Wtedy wystąpił Sokrates jak Solon w dziedzinie moralności. To nie brak sił materialnych, lecz moralnych podkopywał ówczesne państwo i społeczeństwo (Jaeger, 1964, s. 77).

Dodać jednak trzeba, że to nie samo otwarcie na nowe horyzonty wartości odpowiadało za zagrożenie stabilności imperium ateńskiego, lecz raczej konflikt między wartościami nowymi a zastanymi, które przekazywane były wraz z tradycją. Za symboliczne świadectwo tego stanu rzeczy można uznać między innymi *agon* prezentowany przez Arystofanesa w *Chmurach* pomiędzy „logosem sprawiedliwym” oraz „niesprawiedliwym” (Ar. *Nu*, 961–999). Podczas gdy ten pierwszy reprezentował w przekonaniu tragika dawne wychowanie, niezachwiane wartości i obyczaje, które były jeszcze w stanie wykształcić zwycięzców spod Maratonu, „logos niesprawiedliwy” okazywał się być niczym innym, jak tylko rzecznikiem nowego sofistycznego wychowania, skutkującego hedonizmem i wspomnianym już „gadulstwem” (λαλεῖν), wyraźnie atakowanym przez „logos sprawiedliwy” (1052–1054). Zakres rzeczywistego problemu moralności tamtych czasów wyznaczony został *de facto* przez dwie skrajności: z jednej strony owo jałowe „gadulstwo”, dopuszczające wszelką możliwość, o ile tylko trafia ona do przekonania słuchaczy, z drugiej zaś – skostniały konglomerat wartości przejętych w sposób bezrefleksyjny po wiekach wcześniejszych. Ateny traciły grunt pod nogami nie dlatego, że zachwiany został tradycyjny system wartości, to przeciw niemu ostatecznie była również skierowana krytyka wpierv Sokratesa, a następnie Platona, lecz dlatego, że w obliczu zrelatywizowania moralności brak było solidnej podstawy do racjonalnego

i rzetelnego dyskursu, który wytyczałby obszar niedogmatycznej aksjologii, jednocześnie broniącej się przed zarzutem relatywizmu.

Oba skrajne stanowiska, tzn. stanowisko rozmywającego wszystkie wartości relatywizmu oraz stanowisko niebezpiecznego wręcz absolutyzmu aksjologicznego, wyznaczały dopiero właściwy kontekst dla krytycznej myśli Sokratesa. Każdy człowiek, społeczeństwo i państwo kieruje się jakimś interesami, celami i wartościami, które bardzo często przyjmowane są bezrefleksyjnie, jako swego rodzaju praktyczne dogmaty dostarczane przez tradycję, kulturę bądź też religię. Jest oczywiste, że zderzenie poszczególnych światów wartości musi doprowadzić do konfliktu, bo ludzie, którzy je reprezentują, będą za wszelką cenę dążyli do tego, by wykazać słuszność oraz wyższość i prawdziwość swoich wartości nad wartościami reprezentowanymi przez ich domniemanych przeciwników⁵. Etyczny projekt Sokratesa kierował się tymczasem dokładnie w przeciwną stronę: jeżeli naprawdę zależy nam na prawdzie, wydaje się twierdzić

⁵ Jak bardzo niebezpieczna była droga absolutyzacji tradycyjnych wartości pokazuje przykład brutalnej polityki zewnętrznej Aten wobec pozostałych członków symmachii Ateńskiego Związku Morskiego. Etyczne założenia tej polityki, przekazane przez Tukidydesa, streścić można w następujący sposób: poszczególne państwa mogą się zreszcać i zacieśniać swoje stosunki, ale pozostając podporządkowane Atenom, ponieważ sprawiedliwość polega na tym, że panuje jednostka silniejsza i jest to stan wynikły nie z konwencji, lecz z natury. Sprawiedliwość, pojęta jako konwencjonalna norma koegzystencji i współdziałania poszczególnych jednostek, może zachodzić tylko między równymi pod względem siły państwami, bo wtedy wymagana jest jakaś zasada ograniczająca ich równoważące się, imperialne zapędy. Gdzie natomiast równości takiej brak, wtedy w ogóle nie może być mowy o sprawiedliwości, bo jest ona po prostu niepotrzebna (Thuc. 1, 76). Co więcej, Ateńczycy próbowali sankcjonować dominację swojej ojczyzny właśnie wartościami, które sami uznawali „[...] przejąwszy od przodków i jako prawo niezmiennie przekazując potomnym” oraz które spodziewali się znaleźć również w innych *poleis* (Tukidydes, 2004, s. 471). Tak wyłożona polityczna filozofia Aten zdradza podobieństwo do tez głoszonych przez Platónskiego Trazymachosa (Pl. *Resp.* 338c) oraz Kalliklesa, tym bardziej, że mogą one znajdować zastosowanie w refleksji na temat stosunków międzynarodowych: „Tymczasem natura sama pokazuje, że sprawiedliwe jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słabsza. A objawia to na wielu miejscach, że tak jest, i w stosunkach między zwierzętami innymi, i u ludzi między całymimi państwami i rodami [kursywa – autor], że tak się osądza to, co sprawiedliwe: aby człowiek silniejszy władał nad słabszym i posiadał więcej niż on” (Platon, 2005b, s. 394).

Ateńczyk, to powinniśmy nie tyle dogmatycznie trzymać się tego, co raz ustalone, ile raczej wykazywać skłonność do odrzucania przyjętych przez nas poglądów, gdy okażą się one pod jakimiś względem niedoskonałe. Żeby jednak sprawdzić wiedzę o tym, co słuszne, o wartościach, trzeba poddać ostrej krytyce zastane przekonania moralne – bynajmniej nie po to, żeby uczynić miejsce dla dowolności preferencji (jak chcieliby tego sofiści) czy też po to, by stare dogmaty zastąpić nowymi, lecz po to, by przygotować właściwe podłoże pod wspólne poszukiwania wartości adekwatnych, tzn. takich, które opierałyby się testom krytyki i które umożliwiałyby powszechnie ważny, bo racjonalny, dialog.

2. SOKRATEJSKI *ELENCHOS*

Niektórzy badacze myśli Sokratejskiej są skłonni przyjmować, że wygodnym kryterium wyróżnienia sokratejskiej części dialogów Platona jest tzw. *aporia*: wczesne dialogi, wiernie przedstawiające myśl Sokratesa miałyby cechować się aporetycznością, co znaczyć ma tyle, że nie miałyby one prowadzić do żadnych pozytywnych czy też, słuszniej byłoby rzec, konkluzyjnych rezultatów (Guthrie, 1975, s. 68–69; Guthrie, 2000, s. 150). Chociaż można żywić wątpliwości, czy kryterium aporetyczności wystarcza, jeśli chce się dokonać wyraźnej separacji myśli Platona od nauki jego słynnego mistrza, nie będzie nadużyciem, jeśli stwierdzi się, że to właśnie *aporia* jest tym technicznym pojęciem, które w najpełniejszym wymiarze charakteryzuje etyczny projekt Sokrates⁶. Z tego też względu w dalszych analizach wykorzystane zostaną przekazy, w których moment aporetyczności myśli Sokratejskiej wysuwa się na pierwszy plan.

6 Nie oznacza to jednak, iż w dialogach sokratycznych nie istnieją jakieś pozytywne elementy nauki Ateńczyka. Wystarczy podać przykład dialogu *Laches*, którego wynik sprowadza się do określenia stosunku męstwa do całości pojęcia cnoty, przy założeniu jej epistemicznej podstawy (Pl. *La.* 199c). Błędem natomiast, wynikającym przede wszystkim z niezrozumienia zasadniczego dialektycznego celu działalności Sokratesa, jest oczekiwanie, że rozmowa z Ateńczykiem ma przynosić: A) przeformułowanie określonych pojęć moralnych i tym samym: B) jakąś postać pozytywnie rozumianej wiedzy etycznej.

Przyjmuje się, że w swych rozmowach miał on stosować metodę dwu- lub trzyetapową: *elenchos*, czyli krytyka zastanych poglądów, następnie etap protreptyczny, będący zapośredniczeniem między negatywną a pozytywną częścią metody badania. Sprowadzać miałby się on do zachęty do dalszego, czynnego poszukiwania, które byłoby w stanie wypełnić lukę po wypłenionych, niesłusznych przekonaniach. Na koniec wreszcie maieutyka, czyli pomoc w odnajdowaniu coraz doskonalszych definicji etycznych (Krokiewicz, 2000, s. 260; Gass, 1929, s. 151). Trzeba jednak podkreślić, że ostatni z wymienionych etapów nie prowadził do wyniku pozytywnego w tym sensie, że miałyby go wieńczyć jakaś doskonała, niezawodna, z góry i dogmatycznie ustalona definicja cnoty: pobożności (*Eutyfron*), przyjaźni (*Lizys*), rozwagi (*Charmides*) czy też męstwa (*Laches*). Poglądy ustalane w trakcie majeutycznego etapu dyskusji nie były wyłączone z pola krytyki bardziej niż zastane, powszechnie akceptowane przekonania, których reprezentantami byli rozmówcy Sokratesa. Tym też należy tłumaczyć jakże znamienne fakt, że niektóre z analizowanych, badanych i ostatecznie odrzucanych hipotez i definicji pojęć moralnych były propozycjami samego Sokratesa, o czym świadczą mogą chociażby odpowiednie partie Platońskich dialogów (Pl. *Euthphr.* 9d; Pl. *La.* 192d; Pl. *Ly.* 215e). Majeutyczna pomoc Ateńczyka sprowadzała się tym samym nie tyle do dogmatycznego forsowania własnych przekonań moralnych, lecz raczej do wykluczania z obszaru badań kolejnych możliwości rozumienia określonych pojęć etycznych. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że to *elenchos* stanowił zarówno punkt wyjścia, jak również punkt dojścia prowadzonych dyskusji, nie czyniąc jednak szkody wychowawczym zamiarom filozofa. Znaczenie negatywnego czynnika metody Sokratejskiej wydaje się tym większe, że *elenchos*, stanowiąc jądro specyficznego Sokratejskiego podejścia do problemu moralności, pokazywał, jak dużo brakuje potocznym opiniom do tego, by mogły stanowić o jakimś stabilnym *ethos*, które mogłoby obowiązywać powszechnie i spajać interesy poszczególnych jednostek. Sokrates, co niezwykle znamienne, nie rościł sobie pretensji do jakiejś formy pozytywnie rozumianej wiedzy etycznej (Hackforth, 1933, s. 262; Guthrie, 2000, s. 157), a tym samym nie uważał się za jej nauczyciela, o czym zgodnie informują zarówno Platon, jak i Ksenofont (Pl. *Ap.* 33a; X. *Mem.* 1, 2, 3). Był raczej

współposzukiwaczem tego, co dobre, a idea dialogicznej równości, partnerstwa w dyskusji, pełniła tu rolę bardzo doniosłą, jeśli nie nadrzędną⁷. Owszem, przyznanie niewiedzy można poczytywać jako książkowy przykład tego, co zwykle określać się Sokratejską *eironeia* – ironią, ale podkreślić trzeba, że ewentualna przewaga Sokratesa nad jego rozmówcą nie tkwiła w jakiegokolwiek formie pozytywnej wiedzy, którą Ateńczyk miałby celowo ukrywać przed swoimi interlokutorami, lecz właśnie w świadomości jej niedostatku (Nehamas, 1992, s. 295–297). Jak sam często powtarzał, on tylko wie, że nie wie, podczas, gdy wszyscy inni roją sobie tylko, że wiedzą, podczas gdy w rzeczywistości ich poglądy nie tylko są niespójne, ale wręcz przeczą pożytkowi, który każdy człowiek wydaje się przyjmować jako właściwy cel swoich działań. To właśnie *elenchos* demaskował niewiedzę jego rozmówców i jednocześnie prowadził do niezwykle istotnego zrównania stanu ich wiedzy ze stanem wiedzy samego Sokratesa. Jak trafnie zauważył W.K.C. Guthrie: „[...] zasługa sokratycznej metody, polega raczej na wyplenieniu mętnych i nietrafnych idei niż na ujawnianiu nowych” (2000, s. 153). Podstawowy wybór, którego konieczność Sokrates odsłaniał na każdym kroku przed swoimi towarzyszami i rozmówcami, polegał na tym, czy będą oni bezrefleksyjnie przyjmować zasłyszane poglądy na temat moralności (nieważne, czy pochodziłyby one z tradycji, od sofistów czy nawet od samego Sokratesa), czy też wykażą oni czynną postawę badania tego, co kryje się za krążącymi wokół nich hasłami, odwołującymi się do dobra, zła, sprawiedliwości i pożytku:

Nieprawdaż, trzeba znowu i to wziąć pod uwagę, Eutyfronie, czy to dobrze powiedziane; czy też dać pokój i tak: niech jeden z nas od drugiego bierze i od innych; jak tylko ktoś powie, że coś tak jest, to zaraz się zgodzić, czy też rozważyć: co właściwie mówi ten, który mówi? (Platon, 2005c, s. 526).

⁷ Znamienna rzecz, że nawet Ksenofont, który, inaczej niż Platon, skupiał się raczej na pozytywnym wymiarze działalności Sokratesa, był gotów podkreślać niedogmatyczny charakter nauczania swego mistrza, zaliczając go w poczet τούς φρόνησιν ἀσκοῦντας. Polskie tłumaczenie *Memorabiliów* L. Joachimowicza oddaje te greckie słowa jako: „ci, którzy ćwiczą innych w sztuce krytycznego myślenia” (Ksenofont, 1967, s. 28).

Negatywny wymiar nauki Sokratesa widoczny jest już w samym sformułowaniu metafory majeutycznej, która miałaby wyznaczać ostatni, rzekomo pozytywny etap jego nauczania. Informacji na jej temat dostarcza Platon w dialogu *Teajtet*, nie tylko twórczo wykorzystując aporetyczny sposób filozofowania swego mistrza do rozważania problemów spoza tematyki etycznej, ale również wyjaśniając zasadnicze założenia, przebieg i cele Sokratejskiej metody majeutycznej. Podobnie jak położna, która nie jest już w stanie sama rodzić dzieci, pomaga jednak innym w przyjmowaniu porodu, tak też Sokrates, który nie jest w stanie wytyczyć (i nauczać) pozytywnej etyki, pomaga innym „urodzić” jakąś ideę po to, by sprawdzić, czy to, co przyszło na świat w ogromnych bólach porodowych, jest piękne i zdrowe, jeśli zaś takie nie jest, to należy to odrzucić i szukać dalej (Pl. *Tht.* 151c). Akcent pada tutaj nie tyle na efekt takich poszukiwań, lecz na sam proces szukania, badania i krytycznego namysłu, co pozostaje w zgodzie z opisami toku dyskusji Sokratesa znanych z wczesnych dialogów twórcy Akademii. Uzyskiwana w dialektycznym procesie etyka nie tyle jest wiedzą, ile „wyostrzoną” świadomością tego, co nieprawidłowe w ludzkim osądzie moralnym, a nade wszystko – w ludzkim postępowaniu. Etyka Sokratesa może w tym sensie rzeczywiście oferować kryterium postępowania, ale ma ono jednak charakter zdecydowanie negatywny – nie wskaże ono gotowych kierunków, którymi należy podążać. Jest ona raczej w stanie przestrzec nas przed tymi ścieżkami moralności, którymi podążać się nie powinno, jeśli nie będą one w stanie sprostać dialektycznemu sprawdzianowi praktykowanemu podczas konfrontacji różnych poglądów etycznych. Racjonalny osąd moralności okazuje się wtedy koniecznym warunkiem poszukiwania wartości, których zasięg oddziaływania nie ograniczałby się tylko do poszczególnych jednostek w danym kręgu kulturowym, ale obowiązywałby wszystkich, którzy wykazaliby gotowość podjęcia wysiłku ich poszukiwania. Kryterium wynika z Sokratejskiego ducha metody elenktycznej, z uwagi na swój formalny charakter, mogłoby zatem zostać uznane za uniwersalne narzędzie radzenia sobie z problemami etycznymi, szczególnie w sytuacjach konfliktów wartości, charakterystycznych przecież dla warunków kultury globalizacji.

W dzisiejszych czasach tradycja i obyczaj nie mogą już stanowić o dyrektywach słusznego, zdrowego działania. Szokujące przykłady

ze świata, z obcych (i nie tylko) kultur, jasno pokazują, że to, co uznawane i społecznie usankcjonowane, nie może być tożsame z etycznie dobrym. Na pytanie, czym powinien kierować się człowiek w nowym, wielkim i szybkim świecie, odpowiedź, jaka zapewne padłaby z ust Sokratesa, brzmiałaby, że swoim *daimonion* (Pl. *Ap.* 31c; Pl. *Euthyphr* 3b; Pl. *Tht.* 151a; X. *Mem.* 1, 1, 2). Słynnego wewnętrznego głosu Sokratesa nie trzeba jednak rozumieć jako jakiejś mistycznej, magicznej czy też chociażby intuicyjnej mocy, którą gotów był mu przypisać J. Burnet (1924, s. 129–130). Nie znajduje uzasadnienia pogląd, że Sokratejski *daimonion* to coś, co przeczyłoby lub wykraczało poza racjonalny porządek rzeczy, stanowiący przecież ostateczne teoretyczne założenie filozofii mędrca z Aten (Pl. *Phd.* 98 b). To właśnie owym głosem kierował się w swoim postępowaniu sam Sokrates. Podkreślał on jednak, że nigdy nie podpowiadał mu, co ma robić, ale właśnie, czego robić nie powinien⁸. Okazuje się zatem, że aktywność *daimoniona*, który miał przemawiać do Ateńczyka, pokrywa się z efektami stosowanej przez niego metody dialektycznej, rozpatrywanej w perspektywie jej elenktycznego, tj. negatywnego, aspektu. Cnota (*arete*) w tym kontekście etyki jest czymś całkowicie różnym od tej proponowanej zarówno przez sofistów (zręczność we władaniu słowem – *resp.* „gadulstwo”), jak i tej bronionej z taką gorliwością przez zwolenników starego wychowania (przedstawiany przez Arystofanesa „logos sprawiedliwy”). W sporze między nowoczesnemu zawierzaniu relatywizmowi i reakcyjnemu trzymaniu się i narzucaniu innym raz ustalonych zasad, moralność ateńskiego filozofa stanowiła trzecią opcję, zasadzającą się na silnej wierze w racjonalne możliwości człowieka, o ile tylko wykaże on gotowość do podjęcia trudu dialogicznego poszukiwania spójności moralnej⁹. Oto i zasadniczy cel etycznego projektu Sokratesa: wykształcić w człowieku taki *daimonion*, jakim dysponować miał on sam; wewnętrzny

8 „To pochodzi stąd, że jakieście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha [...]. To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy” (Platon, 2005d, s. 570).

9 Tym też należy tłumaczyć tak konsekwentne nawoływania Sokratesa do troski o własną duszę (Pl. *Ap.* 29d7), która, w opinii Ateńczyka, jest racjonalnym centrum osobowości każdego człowieka, a zatem pozostaje podstawowym założeniem jego metody dialektycznej.

głos, za którym nie stoi nic innego, jak tylko wyczulona, rygorystyczna świadomość wartości, która nigdy nie pozwoli sprowadzić człowieka na moralne manowce – nieważne czy dogmatyzmu, czy też relatywizmu.

3. PROBLEM MOŻLIWOŚCI APLIKACJI SOKRATEJSKIEJ ETYKI

Negatywny składnik Sokratejskiej metody dyskusji pełnić może istotną rolę w kształtowaniu krytycznej postawy wobec napotykaných poglądów i przekonań moralnych, co uznać należy za szczególnie pożądane w świecie otwartym na przenikanie się różnych kultur i systemów wartości. Postać Sokratesa ukazuje jednocześnie ideał człowieka rozsądnego, który dostrzega potencjalne zagrożenia płynące z jednostronności przyjętej perspektywy, częstokroć ufundowanej na nieuświadomionych presupozycjach moralnych. To właśnie Sokrates swoją działalnością intelektualną w najpełniejszy sposób wyrażał nową perspektywę filozoficzną swych czasów, słusznie określanych „oświeceniem humanistycznym”. Humanizm, który z taką gorliwością reprezentował, nie ograniczał się jednak do prostej konstatacji znanej od wieków z przekazu zawartego w piątej księdze *Rozmów Tuskułańskich* Cycerona: „Sokrates zaś pierwszy sprowadził filozofię z nieba na ziemię, do miast, a nawet do domów i zmusił, ażeby badała życie i obyczaje oraz to, co dobre i złe” (Cyceon, 1961, s. 688). Gdyby bowiem było tak, jak sprawę przedstawia rzymski mówca, przesunięcie zainteresowań ze spraw fizycznych czy też „meteorologicznych” należałoby raczej wiązać już z wystąpieniem sofistów, a nie ich słynnego filozoficznego adwersarza. W rzeczywistości duch humanizmu Sokratesa sprowadzał się bowiem do nieustającej gotowości, nawet w obliczu śmierci, do dialektycznego poszukiwania prawdy o człowieku (Smith, 2001, s. 13), bez względu na okoliczności społeczne czy też polityczne (Gass, 1929, s. 151). Swoją działalnością i krytyczną etyką naraził się oligarchicznemu rządowi Trzydziestu tyranów (Pl. *Ap.* 32c). Tylko rychły ich upadek uchronił go przed śmiercią, na którą jednak został, w niedługi czas później, skazany przez równie przez niego krytykowany ustrój demokratyczny. Prawdą niewątpliwie jest, że etyczny projekt Sokratesa polegał w dużej

mierze na realizowaniu dialogicznej idei poszukiwania spójnej odpowiedzi na pytania i problemy, które wynikały z sytuacji społeczno-politycznej Aten wieku klasycznego i ich pozycji w rozrastającym się świecie helleńskim. Należy jednak podkreślić fakt, że wartość krytycyzmu Sokratesa pozostawała niezależna od zmieniających się warunków politycznych i obrazu świata, w którym przyszło mu żyć. W tym sensie można z pewnością mówić o uniwersalnym jej charakterze albo przynajmniej o uniwersalistycznych roszczeniach samego Sokratesa. Warto zatem zadać pytanie, jak możliwa byłaby Sokratejska etyka w dobie obecnych procesów globalizacyjnych. Czy, zgodnie z wymogami stawianymi dziś człowiekowi, a także jego szeroko rozumianym instytucjom, byłaby ona efektywna w swym negatywnym, elenktycznym wymiarze?

Kluczowe w tym kontekście wydaje się zwrócenie uwagi na konieczność wytyczenia obszaru międzynarodowego dialogu na temat sfer wartości życia politycznego, ekonomicznego i społecznego, w którym każda ze stron byłaby świadoma ograniczeń swojej własnej perspektywy¹⁰. Dyskurs nad wymienionymi wyżej dziedzinami musi cechować się transparentnością założeń, a konieczność ta podyktowana jest już chociażby przez same procesy jednoczące różne narodowości w jedno globalne społeczeństwo. Dialog taki, zgodnie z podstawowymi wytycznymi Sokratejskiej dialektyki, nie mógłby opierać się na narzucaniu określonych wizji wartości, lecz na partnerstwie w poszukiwaniu możliwie najdogodniejszego rozwiązania, które czyniłoby zadość odpowiedzialności *za* człowieka i *przed* człowiekiem. To właśnie przykład działalności Sokratesa uczy nas, że horyzont wartości konstytuujących moralność wyznaczany jest przez nasze człowieczeństwo i troskę o to, kim, jako ludzie, powinniśmy być (Sokratejskie: ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς), niezależnie od tego, co nas dzieli, z jakimi poglądami mamy na co dzień do czynienia i jak szybko zmienia się obraz naszej rzeczywistości. Dopóki bowiem jesteśmy ludźmi, pozostajemy odpowiedzialni przed wszystkimi i za wszystkich, co w globalnym świecie zależności, w którym nie ma już miejsca na zaściankowość i partykularyzm, nabiera szczególnego znaczenia (Singer, 2006, s. 23).

¹⁰ Hartman przywołuje w tym temacie Rawlowskie pojęcie „reflective equilibrium” (2000, s. 214).

Trudno jednak wyobrazić sobie sytuację, w której sokratejski *elenchos*, w postaci znanej z Platońskich dialogów, miałby stanowić fundament jakiegokolwiek międzynarodowego forum. Wspomniane ogólne wytyczne, które mogłyby wynikać z Sokratejskiej myśli, stanowią raczej pewien pożądaną ideał, określający zakres warunków możliwości dialogicznej współpracy na tak szerokim polu. Wątpliwości budzi jednak już sam pomysł, że dialektykę Sokratejską można by z powodzeniem stosować na terenie dialogu międzynarodowego, rozumiejąc strony dyskusji nie jako konkretne indywidua tylko jako państwa. Odpowiedzialność, do której wydaje się odwoływać sokratejski model filozofowania, dotyczy w tym sensie przede wszystkim człowieka pojmowanego w jego indywidualności (Jodłowska, 2012, s. 240), co tłumaczyłoby jednocześnie bliskie relacje między Sokratesem i jego podopiecznymi, słuszniej określane w kategoriach przyjaźni niż tradycyjnego procesu nauczania. Co więcej, globalny dialog nie może opierać się wyłącznie na czynniku negatywnym, którego głównym zadaniem byłaby identyfikacja niedostatków systemów wartości reprezentowanych przez różnych jego członków, nie wspominając już o sposobie realizowania tego projektu, który za sprawą słynnej ironii przysporzył przecież Ateńczykowi tylu wrogów. Pożądanym i wymiernym efektem konfrontacji różnych perspektyw moralnych jest tu natomiast jakaś forma kompromisu, która, jak można podejrzewać, nigdy nie spełni rygorystycznych wymogów pełnej spójności i powszechności obowiązywania; wymogów, które raczej należy w takim przypadku rozpatrywać postulatywnie. Warto również podkreślić, że osiągnięcie międzynarodowego porozumienia byłoby tu o tyle utrudnione, że, z uwagi na globalny zasięg dialogu, członkami dyskursu byłyby również jednostki, często nieakceptujące samych zasad, na bazie których ewentualny konsensus może zostać osiągnięty (Hartman, 2000, s. 214). Istotną przeszkodę pełnią tu głęboko zakorzenione różnice moralne, które sprawiają, że Sokratejska metoda w swym elenktycznym wymiarze okazałaby się po prostu mało wydolna.

Można żywić poważne wątpliwości, czy uda się kiedykolwiek wytyczyć zupełnie neutralny obszar globalnego dialogu, w którym interesy i partykularne perspektywy jego członków ustępowałyby miejsca dobru wspólnemu osadzonemu na jakiejś powszechnej idei racjonalnego człowieczeństwa i wynikającej z niej koncepcji praw

człowieka. Etyka Sokratejska w dobie procesów globalizacji jest niewątpliwie potrzebna, pożądana, a co najważniejsze – możliwa, ale raczej jako propedeutyka międzynarodowego dialogu, zaczynająca się od wychowania pojedynczych jednostek, co też stanowić miało przecież zasadniczy cel dialektycznych wysiłków samego Sokratesa. Miał on pełną świadomość tego, że jakakolwiek zmiana mentalności społeczeństwa i zasad organizacyjnych życie polityczne musi zostać poprzedzona odpowiednią zmianą w indywidualnie pojętym człowieku (Pl. *Ap.* 29c). Sokratejskie nawoływanie o troskę o duszę mogłoby tym samym stanowić istotne uzupełnienie współczesnych projektów poszukiwania formalnych warunków racjonalnego dyskursu w społeczeństwie; projektów kojarzących się chociażby z nazwiskami Johna Rawlsa czy też Jürgena Habermasa.

Etyka Sokratesa to w rzeczywistości *paidetyka*, bo to właściwe, świadome kształtowanie człowieka było nadrzędnym celem Sokratejskiego projektu etycznego¹¹. Źródłowo pojęta etyka okazuje się być tym, co Grecy zwykli zwać *paideia* – wychowaniem, nieograniczonym wszakże wyłącznie do dzieci i młodzieży, lecz obejmującym swoim dialektycznym zasięgiem każdą istotę rozumną, bez względu na jej wiek. Zgodnie z przekazem swojego najwybitniejszego ucznia, filozof miał odżegnywać się od miana wychowawcy (Pl. *Ap.* 19d), co w obliczu pozostałych informacji na temat jego działalności może zakrawać na ironię. Odrzucane zostaje jednak nie tyle wychowanie *in toto*, lecz ta jego postać, która kojarzona była albo z działalnością sofistów, albo z tradycyjnym konglomeratem przekonań moralnych. Na jej miejscu pojawia się natomiast nowa idea krytycznego wychowania do moralności. Podkreślenia wymaga fakt, że obiegowane przeświadczenia dotyczące tego, co dobre i złe, pełniły istotną rolę w dyskusjach Sokratesa, ale jedynie jako hipotezy wymagające

11 Szczególnie przekonująca wydaje się pozostawać opinia Jaegera: „Sokrates jest najdonioślejszym zjawiskiem w dziejach wychowania na Zachodzie” (Jaeger, 1964, s. 76). Na pedagogiczny aspekt etyki Sokratesa w kontekście zachodzących współcześnie w świecie zmian zwraca w polskiej literaturze pilną uwagę B. Jodłowska: „Obecnie jesteśmy świadkami wielu przemian o zasięgu i natężeniu nieporównywalnym chyba z żadnym innym okresem w dziejach cywilizacji, zagrażających podstawowym ideom i wartościom, które ukształtowały nasz świat i zachodnią umysłowość [...]. Na początku XXI wieku nie ma chyba ważniejszej i pilniejszej sprawy niż powrót do sokratejskiego wychowania i nauczania” (2012, s. 49–50).

mozolnego badania, nie zaś jako gotowe odpowiedzi, które można by było z powodzeniem przekazywać młodym ludziom na wzór polimatycznej wiedzy książkowej (X. *Mem.* 4, 2, 6). Wyłącznie w ramach tak rozumianego projektu wychowawczego aporetyczny sposób filozofowania Sokratesa paradoksalnie okazuje się euporetyczny, bowiem spełnia kluczową dla człowieka funkcję iteracyjnego ćwiczenia duchowego, za sprawą którego możliwa staje się realizacja ludzkiej natury. Ta zaś, zgodnie z przekonaniem Ateńczyka, nie różniąc się u poszczególnych jednostek, wyznacza jeden zasadniczy i ostateczny cel wszystkich zabiegów człowieka, tj. szczęście. Jako główny efekt procesu wychowawczego staje się ono, jak dowodzi w swym przekazie chociażby Ksenofont, źródłem i warunkiem: powodzenia w zarządzaniu domem, szczęścia innych jednostek, a nawet całych narodów (X. *Mem.* 4, 1, 2). Antropologiczne i aksjologiczne zaplecze metody Sokratejskiej – osadzone na świadomości jedności tego, kim jest człowiek oraz tego, co powinien czynić, by nim pozostać, mimo różnic, które decydują o jego indywidualności – nie traci na aktualności, zwłaszcza w kontekście problemów i zagrożeń związanych z globalizacją. W obliczu przesyty informacji ze świata oraz „stanu nieporządku w zbiorze odpowiednich porządków” (Kiepas, 2009, s. 99), umiejętność samodzielnego rozróżniania, co jest dobre, a co złe oraz trzymania się traktu cnoty i kalokagathii, a także zawracania błędzących, w czym celować miał przecież Sokrates-wychowawca (X. *Mem.* 4, 8, 11), jawi się jako szczególnie cenna i pożądana cecha obywatela nowej, globalnej *polis*¹².

12 Warto zauważyć, że kompetencje w zakresie krytycznego (κρίνων) i samodzielnego myślenia (μηδὲ ἄλλου προσδεῖσθαι, co zostaje natychmiast doprecyzowane przez wyrażenie αὐτάρκης εἶναι πρὸς τὴν τοῦτων γνῶσιν, oznaczające „autarkię osądu”) w aspekcie wartości (τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω), na których skupia się Ksenofont w opisie intelektualnej postawy Sokratesa, rozpoznawane są przez specjalistów jako kluczowe elementy filozoficznego dyskursu o globalizacji: „Filozofowanie o globalizacji to nie tylko produkowanie kolejnych poglądów i przekonań jej dotyczących, ale odniesienie do rzeczywistości, do realnych procesów, do ich objaśniania, interpretowania, wielokryterialne ewaluowanie, nie mówiąc o zadaniu demaskacji i krytyki, wysuwania postulatów, ukazywanie lepszych dla świata i ludzkości wyborów i wariantów działania. Sądzimy, iż filozoficzne próby odpowiedzi na wspomniane kwestie mogłyby okazać się pożyteczne dla dyskursów globalizacyjnych” (Zacher, 2009, s. 23).

Wydaje się, że to w przypadku Sokratejskiej wizji etyki znajdują zastosowanie tylko na pozór tajemnicze słowa Heraklita, który miał twierdzić, że ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (ἔστιν) – że to *ethos* jest daimonem człowieka (Diels & Kranz 1, 1985, 22 B119). Pamiętać jednak należy, że *ethos* oznaczył dla Greków nie tylko „określony sposób bycia”, co pozostawałoby w zgodzie ze współczesnym pojęciem etyki, ale również, a może nawet przede wszystkim, „charakter” (Liddel, Scott, Jones & McKenzie, 1996, s. 766). Zgodnie z Sokratejską ideą wychowania to od formowania charakteru i wyczulania go na kwestię wartości trzeba zacząć nową krytyczną narrację etyczną, która byłaby adekwatna do procesów globalizacyjnych, jakich jesteśmy dziś świadkami. Przykład Sokratesa – jego filozofowania, a także życia i śmierci – odsłania, jak istotną rolę w pojmowaniu etyki pełni wymiar osobistej, egzystencjalnej odpowiedzialności za podejmowane decyzje i wybory moralne. Skoro bowiem przyjmie się, że daimonem człowieka jest jego charakter, a wiele wskazuje na to, że Sokrates, przywołujący przecież częstokroć swój własny *daimonion*, był skłonny przystać na tę myśl Heraklita, to pozostaje zgodzić się, że wszelkie skutki działań ludzkich nie sposób już składać na karb, czy to relatywizmu wynikającego z tempa zmian cywilizacyjnych, czy też stabilności tradycji i obyczaju. To, co zostanie uznane za wartościowe, zależy tylko i wyłącznie od człowieka i tego, w jaki sposób wykorzysta on przynależne mu racjonalne dyspozycje, których Sokratejska elenkyka stanowić miała metodologiczną realizację na polu etyki.

BIBLIOGRAFIA

- Aristophanes (1982). *Clouds*. W A. Sommerstein (Ed. & Trans.), *The Comedies of Aristophanes*, Vol. 3. Warminster: Aris&Phillips.
- Burnet, J. (Ed.) (1900–1907). *Platonis opera*, Vol. 1–4. Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (1924). *Greek Philosophy*. Part 1: *Thales to Plato*. London: Macmillan and Co.
- Cicero (1965). *Tusculanae disputationes: Libri III-V*. W M. Pohlenz (Ed.), *M Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Fasc. 44. Stuttgartiae: Teubner.
- Diels, H., & Kranz, W. (Eds.). (1985). *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch* (Bd. 1–2). Zürich: Weidmann.

- Gass, H.M. (1929). The Greeks as Humanists. *The Sewanee Review*, 2(37), 146–158.
- Guthrie, W.K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4. London–New York–Melbourne: Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (2000). *Sokrates* (K. Łapiński & S. Żuławski, Tłum., Tłum.). Warszawa: Aletheia.
- Hackforth, R. (1933). Socrates. *Philosophy*, 31(8), 259–272.
- Hartman, E.M. (2000). Socratic Ethics and Challenge of Globalization. *Business Ethics Quarterly*, 1(10), 211–220. <https://doi.org/10.2307/3857707>
- Jaeger, W. (1964). *Paideia* (M. Plezia, Tłum.), T. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jodłowska, B. (2012). *Pedagogika sokratejska*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Jones, H.S. & Powell, J.E (Eds.). (1942). *Thucydides historiae*, Vol. 1–2. Oxford: Oxford University Press.
- Kiepas, A. (2009). Globalizacja – problemy i dylematy racjonalności. W T. Czakon (Red.), *Filozofia wobec globalizacji* (s. 97–109). Oficyna Wydawnicza Waclaw Walasek.
- Krokiewicz, A. (2000). *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa: Aletheia.
- Ksenofont (1967). *Pisma sokratyczne*. (L. Joachimowicz, Tłum.). Warszawa: PWN.
- Ksenofont (1967). Wspomnienia o Sokratesie. W Ksenofont, *Pisma sokratyczne* (L. Joachimowicz, Tłum.) (s. 15–237). Warszawa: PWN.
- Liddel, H.G., Scott, R., Jones, H.S., & McKenzie, R. (1996). *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press.
- Nehamas, A. (1992). What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It? *The Review of Metaphysics*, 2(46), 279–306.
- Platon (2005a). Teajtet. W Platon, *Dialogi* (W. Witwicki, Tłum.), T. 2 (s. 327–430). Kęty: Antyk.
- Platon (2005b). Gorgiasz. W Platon, *Dialogi* (W. Witwicki, Tłum.) T. 1 (s. 339–452). Kęty: Antyk.
- Platon (2005c). Eutyfron. W Platon, *Dialogi* (W. Witwicki, Tłum.) T. 1 (s. 513–537). Kęty: Antyk.
- Platon (2005d). Obrona Sokratesa. W Platon, *Dialogi* (W. Witwicki, Tłum.), T. 1 (s. 551–583). Kęty: Antyk.
- Ross, W.D. (Ed.). (1970). *Aristotle's metaphysics*, Vol. 1–3. Oxford: Clarendon Press.
- Singer, P. (2006). *Jeden świat. Etyka globalizacji* (C. Cieśliński, Tłum.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Smith, N.D. (2001). Some Thoughts about the Origins of „Greek Ethics”. *The Journal of Ethics*, 1(5), 3–20. <https://doi.org/10.1023/A:1011460723395>

- Tukidydes (2004). *Wojna peloponeska*, T. 2 (K. Kumaniecki, Tłum.). Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Xenophon (1992). *Memorabilia*. W E.C. Marchant & O.J. Todd (Eds. & Trans.), *Xenophon Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology* (s. 1–359). Cambridge–London: Harvard University Press.
- Zacher L.W. (2009). Modele dyskursów globalizacyjnych. W T. Czakon (Red.), *Filozofia wobec globalizacji* (s. 13–25). Oficyna Wydawnicza Wacław Walasek.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>