

SOKRAT MED APORETIKO IN ELENKTIKO: JE SOKRATSKI DIALOG ZA POTREBE POUČEVANJA FILOZOFIJE PREVEČ IDEALIZIRAN?

BORIS VEZJAK

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
boris.vezjak@um.si

V poučevanju filozofije, vzgoji in filozofiji poučevanja in filozofiji za otroke nastopa sokratski dialog kot izjemno pogosta pedagoška metoda, kanonizirana tudi v splošni literaturi, posvečeni didaktiki filozofije. Vprašanje, kaj je sokratski dialog po svoji vsebini, bi morali v danem kontekstu natančneje postaviti v primerjalni obliki, ga definirati in pojasniti. Ugotavljamo, prvič, da se zgodovinski sokratski dialog in sodoben, kakršnega najdemo v filozofiji vzgoje in poučevanja, razlikujeta do te mere, da bi lahko upravičeno dvomili v pravilnost poimenovanja. Drugič, v sodobnih različicah sokratske metode ni elementov aporetike in elenktike. Oba sta specifična za sokratsko filozofijo do te mere, da ju ne moremo »nadomestiti« z nobenim novejšim konceptom. Posledično, tretjič, je nemogoče govoriti o sokratskem dialogu v filozofiji vzgoje in poučevanja v zares natančnem in strogem pomenu besede, zato je tovrstno poimenovanje bolj ali manj figurativno, raba pa idealizirana.

DOI
[https://doi.org/
10.18690/um.ff.11.2025.15](https://doi.org/10.18690/um.ff.11.2025.15)

ISBN
978-961-299-082-4

Ključne besede:
sokratska metoda,
aporetika,
elenktika,
poučevanje filozofije,
filozofija za otroke

DOI
[https://doi.org/
10.18690/um.ff.11.2025.15](https://doi.org/10.18690/um.ff.11.2025.15)

ISBN
978-961-299-082-4

Keywords:
Socratic methods,
aporetics,
elenctics,
teaching philosophy,
philosophy for children

SOCRATES BETWEEN APORETICS AND ELENCTICS: IS THE SOCRATIC DIALOG TOO IDEALIZED FOR THE NEEDS OF TEACHING PHILOSOPHY?

BORIS VEZJAK

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
boris.vezjak@um.si

In the philosophy of education and philosophy for children, the Socratic dialogue appears as a common pedagogical method, also canonised in the literature on the didactics of philosophy. The question of what the Socratic dialogue is in the given context should be specified, defined and explained in comparative form. We conclude, firstly, that the historical Socratic dialogue and the one found in philosophy of education and teaching differ, so that one could justifiably question the correctness of the naming. Second, the modern versions of the Socratic method lack the elements of aporetics and elenctics. Both are characteristic of Socratic philosophy and they cannot be replaced by any newer concept. Thirdly, it follows that it is impossible to speak about the Socratic dialogue in the philosophy of education and teaching in a precise and strict sense of the word. This kind of naming is figurative, and the use is idealised.



University of Maribor Press

1 Uvod

V filozofiji vzgoje, kritičnega mišljenja in obenem vzporedno še zlasti pri oblikovanju načel filozofije za otroke nastopa sokratski dialog kot izjemno pogosta in celo s priporočili pospremljena pedagoška metoda, kanonizirana tudi v splošni literaturi, posvečeni didaktiki filozofije. Pouk filozofije je večkrat opisan kot »prostor dialoga« (Kotnik, 2007, 132). Njegova vsebina, deležna določene prenove in večkrat navzoča tudi v zasnutku tako imenovanega neosokratskega dialoga, recimo pri številnih avtorjih, kot so Nelson (1949), Heckmann (1988) in Littig (2004), ni ostala povsem enotno dorečena. Vprašanje, kaj je sokratski dialog po svoji vsebini, bi morali v danem kontekstu zato šele natančneje postaviti v primerjalni obliki, ga najprej definirati in pojasniti, na kaj v opisu z njim merimo, ko ga obravnavamo znotraj širokega področja sodobne filozofije.

S tem še ne bomo popolnoma odpravili težave z njim v ameriški tradiciji, kjer sta ga razvijala Lipman (1988) in Sharp (1991), pri čemer sta se oba avtorja pri svojem delu opirala tudi na klasične filozofske avtorje, kakršna sta J. Dewey in C. S. Peirce. Programi filozofije za otroke so v tej zastavitvi kot osnova učnih načrtov filozofskih raziskovanj v osnovnih in srednjih šolah začeli slediti sokratski metodi, ki je drugačna od tiste, oblikovane v evropski tradiciji sokratskega dialoga, ki nas uči misliti (Fisher, 2003). S tem se temeljna dilema še zaplete, saj omenjeni dialog lahko figurira in opiše različne metode filozofskega raziskovanja. Poraja se temeljna zadrega razmerja med njim v izvorni inačici in njegovo uporabo danes, obenem pa tudi transmisije same metode. Poskušal bom pokazati, da je ravno metoda dialoga, upoštevajoč vse njene elemente, kakršne najdemo predvsem v opisih Sokrata v Platonovih dialogih, v primerjavi s svojo izvirno obliko v izrazito veliki meri spremenjena in, kar je še zlasti vredno poudarka, na neki točki danes zelo verjetno tudi idealizirana. S tem se približamo ne preveč optimističnemu zaključku: če sta sokratski dialog in posledično metoda v izvornem smislu, kakršnega definirajo interpreti Platona in Sokrata, bistveno drugačna od sodobnih rab, kar bom poskušal zagovarjati, je treba določiti, s čim lahko upravičimo začetno sklicevanje nanju. Toda to še ni vse, če upoštevamo navedeno metodičnost, je opisana težava v osnovi podvojena.

Moje opozorilo bo zato veljalo premalo natančni rabi pojmov. Prvič in predvsem velja poudariti že, da ni povsem jasno, ali je dialog v metodološkem smislu Sokrat res uporabljal v zelo homogenem smislu predpostavljenih procedur vodenja

pogovora s sogovorci (Scott, 2002, 2). Če morda Sokrat sploh ni imel izdelane metode, to možnost bom sicer zavračal kot manj verjetno, a jo ilustrativno dodajam v svarilo, je lahko naše sklicevanje na sokratski dialog že po sebi vprašljivo, kolikor metodičnost jemljemo za bistveni element njegove definicije. Drugič in ne manj pomembno pa bo veljalo še, da se zaradi določenih elementov opisana zgodovinska sokratska metoda za nekatere oblike poučevanja filozofije danes zdi bolj kot ne neprimerna. Če je zares takšna, v strogem smislu zatorej neprimerna za cilje, ki jim sledimo, smo pritrdili tezi o idealizaciji, kar bi nas moralo pripeljati do resnega dvoma, v kakšni meri je na novo konceptualizirani dialog v filozofiji za otroke in filozofiji vzgoje in poučevanja v sodobnih rabah res sokratski v polnem in izvornem smislu. Nadalje pa še, kaj bi pomenila ugotovitev, da ni takšen; da so ključni avtorji teh rab videli določene podobnosti ali si le želeli takšnega poimenovanja po znamenitem antičnem mislecu, ne sme obveljati za zadostno pojasnilo.

Filozofija za otroke večkrat taksativno našteva posamične spretnosti: »oblikovanje mnenj, analiziranje, sintetiziranje, primerjanje, klasificiranje, postavljanje vprašanj, iskanje hipotez, izpeljevanje, odkrivanje predpostavk in posledic, reševanje problemov« (Hladnik in Šimenc, 1999, 5), toda predpostavljeno do njih največkrat pridemo skozi dialoško proceduro. Razpravo o tem, kaj tvori razliko med zgodovinskim sokratskim dialogom in njegovimi aktualnimi artikulacijami rab, bi zato lahko razdelili na številna delna vprašanja, vredna intenzivnejšega pretresa; naj spodaj naštejemo tri in pri tem povzamem doslej povedano.

- (a) Prvo vprašanje je, ali je takšna raba po svojem imenu in vsebini danes upravičena in v kakšni meri je zgolj prevzela ime?
- (b) Drugo zadeva odnos med sokratskim dialogom in metodo: če drži, da je prvi bistveno obarvan z njemu lastno metodo, kaj metodičnega v sokratskem smislu se ohranja v sodobnih artikulacijah?
- (c) Tretje nas nato pripelje do možne teze: če v njem takšne metode ne najdemo, torej zanjo značilnih elementov, mar ni že samo navedeno dejstvo dovolj dober indikator, da je sokratski dialog po svojem formatu in vsebini osiromašen do te mere, da smemo podvomiti v ustreznost sodobnega poimenovanja?

2 O izvorni naravi sokratskega dialoga

Da bi zadovoljivo odkrili, kaj se skriva za konceptom sokratskega dialoga danes pri pouku filozofije in tem, kar sta nam v historičnem kontekstu razprave v izročilo predala predvsem Sokrat in Platon, je preprosto treba primerjati obe rabi in odkriti razlike. Trdil bom, da sta elenktika in aporetika pri obeh antičnih mislecih tista nepogrešljiva strukturna elementa, ki v sodobnih artikulacijah ne samo izostaneta, ampak bi bila metodično za poučevalne namene tudi izrazito moteča, zaradi česar imamo dovolj dobre razloge za vnovični premislek, kaj je od izvirnega dialoga v novih inačicah zares ostalo »ohranjenega«.

Ker je zgodovinsko vzeto sokratski dialog, kakršnega nam najbolj ustrezno in avtentično zagotovo opisuje Platon, bistveno obarvan z obema, hkrati pa se v njegovih aktualizacijah oba navedena elementa danes popolnoma izgubita, bom zagovarjal stališče, da vsebuje historična verzija nepogrešljive prvine, ki so v aktualizacijah postali nebitveni in morda zaradi svoje odsotnosti celo na najboljši način dokazujejo, da je polna raba pojma »sokratski dialog« strogo vzeto neupravičena. Kar je ob njunem izostanku ostalo v rabi, je kvečjemu zelo ohlapna forma dialoškosti, ki se v tem smislu ne ujema več s sokratsko inačico in z njenimi posebnostmi; če razumemo razliko obeh v tej perspektivi, si potemtakem ne zasluži takega poimenovanja in tudi ne sklicevanja. Kajti kakorkoli že morda nimamo popolne vednosti o njegovi vsebini in naravi, pa povsem zanesljivo vemo, da so bili zgodovinski sokratski dialogi elenktični in aporetični. Trdil bom potemtakem, da *elenchus* in tudi *aporia* zato danes nista le z veliko težavo uporabljiva za cilje poučevanja, ampak se zdi, da bi bila njuna vpeljava v situaciji vzgoje in poučevanja morda celo striktno neproduktivna in odvečna.

Na začetku želim zato načrtati, kaj je sokratski dialog v zgodovinskem smislu in kaj je v filozofiji vzgoje in poučevanja. Zagotovo gre za eno najboljše raziskanih področij Platonove in Sokratove filozofije, kjer je dialektika je kot večšina pogovarjanja (dialoga) čvrsto povezana z obema. Po drugi strani ostaja bistveno bolj nejasen pravi izvor dialogiziranja, kajti po nekaterih podatkih je Platonov učenec Aristotel prepoznal njegovega začetnega inovatorja v Zenonu iz Eleje: »(Aristotel) pravi, da je Empedokles (kot) prvi iznašel retoriko, Zenon pa dialektiko« [φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν] (DK 29 A 10).

Čeprav mnogi raziskovalci menijo, da je bil Sokrat največji dialektik antične Grčije, se zdi, da izraz *διαλεκτική*, torej nekakšna »pogovorna veščina«, kjer je beseda etimološko izpeljana iz besede za pogovor, »dialog«, je njen prvi avtor Platon (Kahn, 2012, 158–174). Splošno znano je, da so Platonovi spisi skoraj v celoti zapisani v obliki dialogov oziroma pogovorov med Sokratom in drugimi someščani, v srednjih in poznejših dialogih pa Platon sicer preide od prikazovanja metode učitelja k opisovanju svoje metode in v njih zato najdemo podrobnejšo analizo njegovega pogleda na dialektiko kot filozofsko metodo za doseganje resnice (Fink, 2012; Roberts, 1973). Poznejši dialogi tudi nakazujejo, da se s procesom dialektičnega »prebijanja« do resnice lahko fenomenalno izkustvo v smeri izkušanja pojavnosti popolnoma izniči, s čimer se na koncu poti povzpne do brezpogojne resničnosti, ki se skriva onstran pojavnosti (McEvilley, 2002). Končno je prav zato dialektika pri Platonu tako rekoč razglašena za filozofsko metodo.

Aristotel je, kot rečeno, pojem dialektike našel že pri Zenonu iz Eleje (Kullmann, 2012, 296–316), toda čeprav ta ni bil dialektik v prej opisanem pregnantnem pomenu, njegove znamenite aporije uporabljajo metodo posrednega dokazovanja, da bi razkrile protislovje v predpostavljeni tezi, s čimer nato prvotna teza postane napačna (Hanhijarvi, 2015). V tem smislu je, kot beremo v Aristotelovem izgubljenem dialogu z imenom »Sofist« (Diog. Laert. VIII, 57; IX, 25), večino nasprotovanja z besedami, kar očitno odlikuje njegovo dokazovanje, ocenil za delo »iznajditelja dialektike (*εὐρετῆς διαλεκτικῆς*). Dialektika je tukaj v »zenonovskem« smislu manj posvečena temu, kar razumemo kot izmenjavo mnenj, in je bolj spretnost utemeljevanja, pri čemer v postopku ne sledimo nekim nujnim, samorazvidnim ali vnaprej dokazanim predpostavkam, temveč vanje, kot v splošno sprejeta prepričanja in mnenja drugih mislecev, podvomimo in jih potem prikažemo kot neresnična in neprimerna.

Platon je, če povemo zelo šolsko, naravo resničnosti ugledal v idejah oziroma oblikah, ki so nekakšni vzorci za stvari v tem svetu, do definicije idej pa pridemo ravno z dialektičnim, torej »pogovornim« prizadevanjem skoz tehtanje stališč (Kahn, 2012, 159). Če v postavljeni hipotezi odkrijemo protislovja ali nedoslednosti, potem je treba poiskati novo trditev in ta mora nadomestiti prvotno hipotezo. Proces se nadaljuje, dokler ne prispemo do najvišje resnice in spoznanja (Roberts, 1973). S tem platonska dialektika zasleduje ravno vprašanja o resničnosti skozi ponavljajoči se proces utemeljevanja, vendar je med Sokratom in Platonom pomembna razlika v

procesu dialektične metode: znotraj sokratskega metodičnega pristopa se odkrivajo pomanjkljivi argumenti z željo po izpostavljanju nevednosti, Platon pa si prizadeva ugotoviti resnico in razkriti vednost, ne nevednosti.

Sokrat svoje sogovorce dejansko sili, da bi si prizadevali za skupnim ciljem skozi sledenje resnici, kar pomeni, da mora vsak udeleženec opustiti svojo pozicijo in s tem vnaprejšnje prepričanje, da je njegova apriorno večvredna ali boljša. Skupno dialektično raziskovanje je zato po nujnosti kolektivni napor, resnica je tako rekoč komunitarni cilj, kar pomeni, da mora biti po svoji naravi vedno predpostavljena kot bistveni moment filozofskega raziskovanja, kot ugotavlja Platon v dialogu »Sofist« (230b4–d4). Poseben, že nekolikanj aristotelski je primer razumevanja dialektike, kot jo opiše Platonov dialog »Parmenid«, kjer je s tem pojmom opisana argumentacijska vaja v razpravi (Parmenid, 135d), torej nekakšna analiza različnih hipotez. V te vrste zasnutku jo je Platon zgradil in postavil proti sofistiki in eristiki, s katerima se spopada na primer v dialogih »Sofist« in »Evtidem«. Dialektika je zato nasledila tradicijo »nasprotnih« govorov, kakršne najdemo predvsem pri Protagori, pa tudi Aristofanu in Tukididu (Zilioli, 2007).

Kasneje pride v razvoju pojma do še enega pomembnega premika – Platonov učenec Aristotel je dialektiko razumel predvsem kot neke vrste vežbo ali tekmovanje v argumentaciji oziroma kot nekaj, kar Kullmann (2012, 298) imenuje »akademska gimnastična debata«: ta je bila tedaj tako rekoč obvezni del intelektualne elite antične Grčije. V opisanem smislu je dialektika postala preprosto svojevrstna veščina spretnega argumentiranja znotraj nasprotnih mnenj, ki jih moramo predstaviti kot teze in antiteze. Zato se Aristotelova »Topika« tudi bere kot priročnik dialektike in manj kot teoretska ekspertiza o njej, oziroma če povzamem definicijo Roberta (1973), je omenjeni spis poln »intelektualnih vaj« in končno tudi zelo spominja na Platonov dialog »Parmenid«. Aristotel sicer predpostavlja, da je mogoče dostopati do prvih načel vseh vej znanosti skozi kritično preverjanje mnenj, vendar pri tem dialektike ne vidi kot osnovnega sredstva za doseganje znanstvene resnice, kar je za svoj cilj jemal njegov učitelj (Kullmann, 2012; Roberts, 1973). Povedano drugače, kot empirist, ki je dal prednost čutnemu zaznavanju in izkustvu naravnega sveta, je po svoje razvrednotil dialektično sklepanje kot nezadosten postopek za preverjanje trditev, s tem pa namenil odločilno prednost empirični znanosti (Fink, 2012; Roberts, 1973). Zaradi zavračanja in kasnejše vpeljave formalne logike v filozofiji se

zato dialektika v dobršni meri poslovi kot uspešna metoda filozofiranja za kar nekaj stoletij.

Med dialektično veščino in dialogom obstaja opisana povezava, prva je predvsem metodično obarvan dialog. Vendar sokratski dialog, ki je v praktičnem smislu vaja v dialektični oziroma pogovorni spretnosti, vsebuje kar nekaj posebnosti. Da bi ga opredelili dovolj natančno, si moramo predočiti možne kontekste oblikovanja dialoške tehnike, upoštevati pa tudi etične implikacije. Ksenofont v svojih »Spominih na Sokrata« (*Memorabilia* V, 12) opiše Sokratov osnovni cilj pogovora, da »postanejo ljudje kar najboljši in najsrečnejši«, zato je dejansko temu namenjena tudi veščina razprave, kjer je slednjo pojasnil kot nekaj, kar izvira »iz tega, da prijatelji med skupnim posvetom predmete pogovora razdelijo na posamezne vrste. Vsakdo bi se zato moral na to kar najboljše pripraviti in se temu kolikor le mogoče posvetiti, kajti ob razpravi se ljudje razvijejo v najboljše posameznike, najbolj sposobne voditelje ter velike mojstre dialektike.« (*Memorabilia* V,12)

Dialogu je torej, zdaj že vidimo, imanentna tudi etična komponenta doseganja srečnosti, če verjamemo Ksenofontu. Razprava kot διαλέγεσθαι (*dialégesthai*) pri Platonovem Sokratu kot kompleksna zasnovana praksa z več elementi ne steče na arbitraren način, ampak je skozi njo opisan dovolj natančno opredeljen postopek poizvedbe, izvaja se s pomočjo vprašanj in odgovorov. Predpostavka, da bomo preko različnih ali nasprotnih stališč prišli do nekega višjega spoznanja in s tem do »resnice«, je bistvena: dialektika je dejansko metoda opredeljevanja »resnice« skozi poizvedovanje in odgovarjanje, torej proceduro izmenjave vprašanj in odgovorov, ki terja spraševalca in spraševanca, nekoga, ki postavlja vprašanja, in tistega, ki so mu zastavljena. Sokratski dialog je po svoje, kot pravi Pobežin (2018, 321), širši od tega, kar najdemo pri Platonu in Ksenofontu, sicer zvestih popisovalcih Sokratovega življenja, in obstaja več pričevanj, da se je verjetno že v času njunega življenja razvil celo žanr »sokratskih dialogov«. Še več, ugotovimo lahko, da je omenjeni žanr bil navzoč najkasneje v času Aristotelovega vrhunca (Kahn, 2012, 158), saj slednji omenja njihovo tradicijo in jih tudi poimenuje s tem imenom (Σωκρατικοὶ λόγοι – Sokratikoi lògoi); o tem beremo v Aristotelovi »Poetiki« (1447b).

3 Manjkajoča člena: aporetika in elenktika

Indikativna za opredelitev »pedagoškega« statusa dialektike in dialoga v Platonovem opusu je sedma knjiga »Države«, v kateri najdemo zanimivo točko razprave med Sokratom in Glavkonom o izobraževanju filozofov, kjer prvi zavrača uporabo dialektike v primeru tistih, ki so premladi in se v svoji »nezrelosti« šele začenjajo predajati mišljenju. Povedano na kratko, za filozofijo je potrebno določeno časovno zorenje:

»Po mojem mnenju ti namreč ni ostalo prikrito, da mladeniči, ko sprva okusijo mišljenje, to uporabljajo kot igro: vselej ga uporabljajo za ugovarjanje, posnemajo tiste, ki se ukvarjajo s spodbijanjem in tudi sami spodbijajo druge, pri čemer se veselijo kot mladi psi, če lahko bližnje vselej vlečejo sem ter tja in trgajo z mislijo.« (Država, 539b)

Videli bomo, da Sokrat na tem mestu omenja elenktično postopanje, zavračanje ali »spodbijanje« stališč drugih, če uporabim prevod Gorazda Kocijančiča (2005). S svojim nepremišljenim ravnanjem mladeniči počasi pridejo v duhovno stanje, še zaskrbljeno dodaja Sokrat, ko ne mislijo več ničesar od tega, kar so mislili prej, s tem pa spravijo na slab glas sebe in tudi filozofijo. Zdi se, da Platon predlaga, da bi bilo treba mlade ljudi zaščititi pred prehitrim »bližnjim srečanjem« s filozofijo in dialektiko, ugotovitev je intrigantna: če bo »premladim« dovoljeno filozofirati, se bodo njihova razmišljanja zdela nevredna diskurza odraslih, poleg tega jih bo to pokvarilo. Lipman (1988) je menil, da je prav navedena domislica v »Državi« botrovala strahotni posledici, da se je ob sklicevanju na Platonovo avtoriteto otrokom več kot tisočletje odrekalo filozofiranje. Svoje spoznanje je nato usmeril v poudarek, da je treba Platonovo stališče razumeti skozi tedanje burno dogajanje v Atenah in predvsem motivirano proti sofistični obravnavi dialektike, nekakšnemu erističnemu postopku in tehniki, skozi kateri se odvija intelektualno tekmovalstvo. Jasno je, da je pri eristiki, kadar je v funkciji poučevanja, poudarek na zmagi v razpravi, kjer se favorizirata napad in obramba, elenktika pa je zvedena na iskanje pojmovnih zmot, pri čemer je interes po resnici in sama želja po njenega doseganju potisnjena na stranski tir.

Po Lipmanovem mnenju je ravno ta vidik imel v mislih Platon na sledi Sokratu, ko je izrazil svoje dvome glede dialektike kot filozofskega udejstvovanja pri mladih ljudeh (Juuso 2007, 130). Platon naj ne bi zavračal prakse filozofije kot oblike življenja, ampak zgolj dialektično veščino, še ugotavlja Lipman (1988). Vendar dialektičnost v tem primeru več kot jasno predpostavlja prakso, ki še ni dovolj žlahtno filozofska in je zato skušnjava za mladeniče. V omenjeni knjigi »Filozofija gre v šolo« zato v obrambo možnosti filozofije za otroke ugotavlja, da tisto, kar je Platon obsojal v sedmi knjigi »Države«, ni bilo ukvarjanje otrok s filozofijo kot takšno, »temveč redukcija filozofije na sofistične vaje v dialektiki ali retoriki; učinki tega bi bili za otroke še posebej uničujoči in pohujšljivi. Kako bolje zagotoviti nepohujšljivost odraslega kot s tem, da otroka naučimo, da je vsako prepričanje enako dobro zagovora kot vsako drugo in da mora biti pravica, ki obstaja, rezultat argumentacijske moči? Če naj bi bila filozofija otrokom na voljo na takšen način, naj bi rekel Platon, potem je bolje, da je sploh nimajo.« (Lipman, 1988)

Vzemimo zgornjo sočno omembo za uporabno v določitvi pomena dialoga v vzgojnem in izobraževalnem procesu; Platon ni verjel, da je filozofija lahko dobra življenjska praksa že za otroke in mlade, ampak je predpostavil, da pravo spoznanje zahteva določeno stopnjo kognitivnega razvoja in »odraslosti«. Danes vemo, da to še ne pomeni, da bi morali filozofijo otrokom kar vnaprej prepovedati ali jim jo odrekati. Običajno se v filozofiji za otroke jemlje prav dialog za izhodišče filozofskega raziskovanja v razredu, eno od odprtih vprašanj pa je, ali otroci določene starostne stopnje res lahko izluščijo poglobitve argumente v pogovoru na ustrezen način. O tem je dialoška oblika svojevrstna prednost, ker spodbuja načine spraševanja, dialoški pristop pa oskrbi argumente, pri čemer stimulira k njihovemu ocenjevanju in presoji trditev, ne zgolj k neobveznemu odzivanju (Topping & Trickey 2014, 69–73). Ob tem lahko sledi dvema glavnima dialektičnima zahtevama, ki sta, da sodelujoči povedo, kdo je uporabil prepričljivejši in boljši argument po tistem, ko smo vse med njimi pretehtali, nato pa tudi, da odpira prostor tudi vsem neuporabljenim argumentom, ki v pogovoru niso bili navedeni. Tovrstna dialoška forma torej spodbuja k ocenjevanju argumentov, hkrati pa tudi vabi k ustvarjanju presoj o tem, katere trditve so pravilne in katere napačne.

O tem, ali je filozofija za otroke v dialoški proceduri namenjena zgolj sproščenemu pogovoru, nikakor pa ni spodbuda k ocenjevanju in presoji, obstaja velik nesporazum. Zdi se, da učitelji, gledano zelo na splošno in stereotipno, velikokrat

spontano hvalijo filozofijo prav zato, ker odpira prostor »mišljenju« in izrekanju o vsem, ne terja pa nobenih strogih presoj in s tem pušča vrata za vsakršno mnenje. Seveda to ne more biti končni cilj filozofiranja, kajti z izenačevanjem vrednosti mnenj bi se dejansko približala sofistikini in natančno tistemu, kar je želel Sokrat skozi kritiko sofističnega relativizma in subjektivizma vzpostaviti kot cilj dialoga in Platon kot cilj dialektike, tj. iskanju najboljših argumentov in dvigu kakovosti argumentacije v želji po odkrivanju resnice. Niso vse sodbe enako dobre in naša presoja ni nekaj, kar bi morali zavračati, pa tudi filozofija kot pogovor ni sama sebi namen, ni prazna večšina in ni namenjena zgolj urjenju v intelektualnih vrlinah. Dilema, ki jo odpira Lipman (1988), je dejansko povezana s »pravšnostjo« filozofije, kot jo predstavljamo in ponujamo otrokom, v primeru uporabe sokratskega dialoga kot metode filozofiranja pa tudi s tem, kaj je od »pravega« sokratskega dialoga v njej sploh ostalo.

Aporetika in elenktika sta tako močno nepogrešljivi sestavini v njem, da si sodobne omembe koncepta ne zaslužijo povsem takega poimenovanja, če bosta ta elementa izostala. Naj poskusim pojasniti, na kakšen način je aporetičnost njegova temeljna sestavina: sam izraz aporija (*ἀπορία*) etimološko pomeni nekakšno temeljno brezpotje in neprehodnost, s tem pa je protipostavljen metodičnosti (*μέθοδος*), torej izbiri »poti«, ki jo v mišljenju uporabljamo. Izrisana težava se nam kaže že na ravni terminologije in rabe pojmov: Reale v svoji »Zgodovini antične filozofije« (Reale, 2004, 5, 52) razume aporijo kot dvom. Sicer zanjo ne napiše, da je z dvomom identična, ampak da z njim »sovpada«. Dvom pa naj bi bil zavest o objektivnih in subjektivnih težavah in velja za pogoj za dostop do resničnega – ob tem avtor omenja metodični dvom. Izrecno se sklicuje na Platona in Sokrata, pomembno vlogo pa pri tem priznava tudi Aristotelu. Toda kot sem pojasnil na drugem mestu, Sokrat preprosto ni skeptik, saj strogo vzeto nikjer ne trdi niti tega, da ničesar ne ve, pa tudi ne, da ve, da ničesar ne ve – takšne so šele kasnejše konstrukcije njegovega pogleda (Vezjak, 2018, 99).

Dvomljenje je zagotovo lahko element mentalne operacije v aporiji, vendar bi težko dejali, da opiše njeno bistvo. Najbolj ilustrativen moment razprave o aporiji pri Sokratu, ki jo v slovenščini največkrat prevajamo z izrazom »zadrega«, je dialog »Menon«, v katerem poskuša Sokrat s sogovornikom definirati bistvo vrline. Suženj Menon na neki točki pogovora ilustrativno opiše Sokratov način razprave kot aporetičen:

»Moj Sokrat, že preden sem te srečal, sem slišal o tebi, da ne počneš nič drugega, kot da sam prihajaš v zadrego in vanjo spravljaš druge. Zdi se mi, da zdaj tudi mene skušaš začarati in me zastrupljaš ter naravnost želiš uročiti, da bi me povsem prevzela zadrega. In – če naj se malo pošalim – kar zadeva tvoj videz in tudi drugo, si videti tako nadvse podoben tistemu ploščatemu morskemu skatu, da ti te lahko zamenjal z njim.« (Menon, 80a)

Vidimo, da je zadrega potemtakem nekakšen cilj ali smoter v Sokratovi metodi – drugega spraviti vanjo je podobno stanju nekakšne uročenosti, v kateri se je ujeta oseba tudi znašla. Kot ugotavljata Karamanolis in Politis (2018, 16), je postala ena od osrednjih in nezgrešljivih značilnosti sokratske filozofije. Toda čemu je namenjena? Menon v nadaljevanju opiše svojo otrplost v izkušnji vsakega, ki je prišel v stik s Sokratom ali se ga je ta dotaknil kot skat, kajti ob pogovoru s Sokratom je, kot pravi, resnično otrpnil »v duši in ustih«. Je morda zadrega tukaj izraz za psihološko stanje, v katerega se je sogovorec ujel ob priznanju lastne nevednosti? Je podobna občutku sramu, o katerem na široko spregovori Platon v dialogu »Harmid«, kjer je čustvo sramu celo izraz človekove razumnosti (zmernosti, grški izraz je σωφροσύνη, latinski *temperantia*) v smislu pripoznanja meja lastnega znanja? V nadaljevanju Sokrat ob takšnem opisu hudomušno pojasni, da ima Menona za zvitega in takoj doda, da je morda res »skatu podoben, če ta riba spravi v otrplost druge tako, da je tudi sama otrpla, če pa s tem ni tako, potem nisem.« (Menon, 80c)

Aporija je očitno zadrega, v katero stopata Sokrat in sogovorec hkrati in kot sogovorca popravlja Sokrat, značilna za razumevanje določene težave, kjer je možnih rešitev več, zaradi česar obstajajo dobri razlogi, da bi sprejeli ne samo eno, temveč tudi druge med njimi. Zanj je značilna nekakšna vzajemnost nastopa – ampak tukaj najbrž Sokrat želi opozoriti zgolj na psihološko preprosto dejstvo, da je v svojem zavračanju argumentov sogovorcev sam iskren in da ne blefira, ko pravi, da ničesar ne ve: če on, Sokrat, ni zadovoljen z odgovori, tega ne počne zato, ker bi jih sam poznal, ampak je v aporiji zbehan in zmeden glede odgovorov na povsem enak način kot oni sami. Spravljanje v zadrego torej ni samo sebi namen, ni zaigrano v nekakšni metodičnosti, s skritim ciljem in tudi ne v psihološki motiviranosti. Najlažje bi pa ga lahko povezali s Sokratovim legendarnim prizadevanjem iz »motivacijskega samoopisa« v »Apologiji«, kjer se, in v tem je pomembna poanta, nadvse iskreno čudi delfskemu oraklju, da nihče ni modrejši od njega. Kar je ob tem njega samega spravilo v zadrego, je ravno trditev, ki je ni želel sprejeti: kako bi vendar on, ki ničesar

ne ve, sploh lahko bil moder in celo najmodrejši? Kasneje sam pojasni in sklene, da je moder samo v tem, da se zaveda svoje nevednosti, saj vendar ne misli, da ve, česar v resnici ne (Apologija, 21d).

Omenjeni opis služi Sokratu v pojasnitev, zakaj se je sploh podal na dolgotrajno pot pogovarjanja z drugimi, torej dialoško umerjenega filozofiranja na atenskih trgih, saj je zato vsakič v pogovoru s someščani želel induktivno ubrano, torej od primera do primera, preveriti in tudi ovreči začetno trditev, da je on najmodrejši: če bi v svojem dialogiziranju našel modrejšega od sebe, bi to zanj bil dokaz, da je bil orakelj napačen, sam pa bi bil po svoje odvezan bremena, da je on najmodrejša oseba. Zato je orakelj potemtakem Sokratu nekako v breme, ne želi ga sprejeti oziroma ga želi metodično preveriti kot pravilnega. Zadrega v zgodnjih in tako imenovanih aporetičnih Platonovih dialogih je zato posledica Sokratovega neutrudnega spraševanja, katerega cilj je definirati, kaj so vrlina, pogum, prijateljstvo ali pobožnost in podobni etiški pojmi, ko je Sokrat kot spraševalec sam v zadregi, kako odgovoriti na vprašanja, ki jih postavlja sogovornikom. Če povem še drugače, je aporija ime za prepoznanje lastne nevednosti, tako pri sebi kot drugih. Zadrega je vedno zadrega glede znanja in naznanilo, da nečesa ne vemo.

Vprašajmo se torej, če je v sodobni filozofiji poučevanja in v seminarjih kritičnega mišljenja navzoč kakšen podoben moment, ki bi vseboval element aporetičnosti. Analitično preizpraševanje, po svojem osnovnem bistvu usmerjeno v razpravo o izbrani temi skozi format dialoga, kakršnega je uporabljal Sokrat, služi vzpostavitvi mišljenja kot nekakšne veščine in spretnosti, kako v analizi na podlagi dejstev priti do sklepov in sodb, toda le s pomočjo razumskih pravil, ki smo jih pri tem sprejeli (Vežjak, 2021). Če danes predstavlja enega od standardnih ciljev v vzgojno-izobraževalnem sistemu, s pomočjo katerih želimo mlade ljudi oblikovati v kritično misleča bitja, se v poučevanju filozofije in širjenju kritičnega mišljenja aporetičnost, sploh ne v tem izjemno specifičnem sokratskem smislu, ne poraja kot smiselni element v dialogu. Lahko sicer predpostavimo, da je pot spoznanja vedno tudi pot, ki vodi preko spoznavanj mej o lastni vednosti in učenja iz napak, vendar če ju sprejmemo kot zastavek filozofije edukacije, v njej ne nastopa eksplicitno na način, kot ga je Sokrat vpeljal skozi svojo aporetičnost, ki ni produkcija vednosti kot takšna, ampak posebnega tipa vednosti o nevednosti. Skratka, aporetičnost končuje v nevednosti, brez dodatnega napotila, sodobni dialog pa bi težko opisali s tovrstno ambicijo.

Nekaj podobnega bi lahko ugotovili za elenktiko (Scott, 2002). Sokratova dialektika ima že omenjeno temeljno značilnost, v njej se bo zavračalo trditve sogovorca. Takšnemu postopku, in v Platonovih dialogih Sokratov sogovorec tudi vedno prizna svojo zmoto, ko mu je ta predočena, pravimo »zavrnitev«: grška beseda se glasi ἔλεγχος (grško *elenchos*, latinsko *elenchus*) in največkrat bi jo lahko opisali preprosto kot »ovržbo« nekega stališča. Postala je Sokratov zaščitni znak dialogiziranja, ovržbo ali »elenchos« pa najlažje razumemo iz namere, ki jo želi kritizirati in h kateri so se zatekli njegovi nasprotniki sofisti, ki so razvili način razprave »za in proti« neki stvari; še danes za to uporabljamo latinski izraz *pro et contra*. Njeno temeljno značilnost si zlahka predstavljamo, ker se je ohranila do danes – sofist Protagora je verjel, da lahko o isti stvari zavzamemo enakovredni stališči in nobeno ne bo manj verjetno ali smiselno (Zilioli, 2007, 34). Dve različni osebi smeta zagovarjati nasprotni tezi na enakovreden način, eno proti drugi, ne da bi katero ocenili kot boljšo. Še danes v debatnih forumih in kroških širom sveta prakticirajo podobno večino, ki spominja na sofistično: poljubna ekipa zavzame stališče o neki stvari, denimo za ali proti pravici istospolnih parov, da posvojijo otroke, in to ne glede na osebno prepričanje članov ekipe (Šerc, 2013). Kaj boste zagovarjali, tako rekoč oziroma dobesečno določi žreb, vaša naloga je le, da ste bolj prepričljivi od sogovorca pred poroto ali publiko, ki bo o tem presojala. Kot vidimo, je sokratska elenktika skozi zavračanje trditev učinkovala kot nekakšno zdravilo, da bi se ustavilo relativizacijo slehernega mnenja, in če komu, potem prav sofistom Sokrat na noben način ni želel biti podoben.

V šolskem smislu so stari Grki ločevali med različnimi dialoškimi načini: eristiko, elenktiko in dialektiko (Nehamas, 1990). Eristika kot sofistična metoda iskanja protislovij in nasprotovanja v pogovoru deluje z izključnim namenom, da bi stališče drugih oseb prikazali kot napačno, pri čemer nas zanimajo učinki prepričevanja, ne sama resnica. Dialektika se nanaša na metodo preizpraševanja sogovorca in je obenem način dialoga, ki želi odkriti resnico, njeno načelo je resničnost spoznanja in spoznanje resnice. Tretja vrsta dialoškosti kot elenktika pa želi metodološko izpeljati zavrnitev nasprotnega stališča v dialogu, kjer je po eni strani zavrnitev drugačnega stališča nujni pogoj na poti iskanja pravega odgovora (definicije, spoznanja, resnice). Po drugi pa je, v kontekstu sokratskega zastavka pogovorne tehnike, obenem tudi način psihološke »ozdravitve« sogovorca, ki spozna svojo nevednost in mora na koncu prepoznati ujetost v obliko lažne in neprave vednosti. S tem ima taka metoda tudi določeno terapevtsko vrednost in se kaže v

»epistemičnem« očiščenju sogovorca, ki na koncu ne bo imel neutemeljenih znanj ali takih, za katera si je domišljal, da jih ima. Prav tej tehniki bo Sokrat nadel ime elenktika, spretnost spodbijanja in zavrnitve sogovorničevega logosa. O njegovi funkciji v navezavi s sodobno argumentacijsko teorijo sem več pisal na drugem mestu (Vezjak, 2012, 21–22).

Sokratova tehnika spraševanja je s tem v praksi utemeljena na zavračanju stališč skozi neke vrste navzkrižno zasliševanje in spodbijanje izrečenih trditev, kjer je smisel elenktike doseči, da bo sogovorec opustil svoje stališče kot lažno, napačno, nezadostno ali neveljavno; ob tem se bo čutil osramočenega, ker je gojil zgrešena prepričanja. V elenktiki zato Sokrat preverja odgovore sogovorca, velikokrat pa uspe iz niza prepričanj, ki jih goji, izpeljati neko tem nasprotno prepričanje, s čimer ga pripelje v protislovje. Tako na primer v dialogu »Gorgija« zremo, da je za Kaliklesa užitek nekaj, kar nas osrečuje, vendar se mora kasneje popraviti, saj so lahko užitki tako dobri kot slabi. Sokrat ga zato dopolni: »Kalikles, če govoriš v nasprotju s tem, kar se ti zdi, kvariš prvotni dogovor in bivajočih stvari z menoj ne raziskuješ več na zadovoljiv način.« (Gorgija, 495a). Značilna točka ovržbe je velikokrat ravno protislovje, v katerega je Sokrat pripeljal drugega, ki se na koncu manifestira v skupni zmedenosti, saj tudi sam spraševalec ne pozna zadovoljivega odgovora. V tem smislu elenktika pripelje do aporije.

Sofisti sicer niso čutili potrebe, da bi dokazovali zmotnost nekega stališča proti drugemu, Sokrat pa je bil nasprotno mojster dokazovanja, da se motimo. V želji pokazati, kako šibko je naše mnenje in v čem je neutemeljeno, prehitro in neargumentirano, se je zatekal k tehtanju stališč in končno njihovem zavračanju. Pomembno je vedeti, da se elenktika odvija s pomočjo zastavljanja niza novih vprašanj, ki terjajo vedno nove odgovore in ti se znova izkažejo za napačne. Tudi Aristotel ugotavlja, da je Sokrat le zastavljal vprašanja, ne da bi nanja odgovoril, češ da ne ve (Sofistične zavrnitve, 183b). V nizu ovržb ob iskanju odgovora na vprašanje, kaj je neka stvar, je Sokrat sledil filozofu Zenonu, ki je verjel, da lahko za neko trditev dokažemo, da ni možna, če sledimo takšni obliki dokazovanja: (a) Če A, potem B, (b) toda ne-B, torej (c) ne-A.

Povedano drugače, ob protislovju Sokrat velikokrat uporablja *modus tollens*. Recimo: (a) Če sem srečen, potem se smejim; toda (b) ne smejim se, torej (c) nisem srečen. *Modus tollens* je sicer načeloma veljavna oblika sklepanja in Sokratov pristop je

običajno tak, da poskuša dokazati, da drži (b). Če bi na primer sogovorec trdil, da če je srečen, se smeji, bo Sokrat hitel dokazovati, da se ne smeji, in iz tega izpeljal sklep, da ni srečen. Sklep v (c) bo potem velikokrat način njegove ovržbe. Kot ugotavlja Šimenc (2016, 27), pa sama zavržba deluje tudi »katarzično«, kar pomeni, da nas očisti napačnih mnenj in nikoli ni negativna, ampak končno odpira pot pravemu spoznanju. Tisto pravo in resnično je že v človeku, potreben pa je napor, da se ga odkrije, saj izvira iz naše duše, zato je Sokrat zgolj njegov spodbujevalec kot babica, ki pomaga pri rojevanju, če uporabimo znamenito metaforo iz dialoga »Teajtet« (148e–151d).

4 Neosokratski dialog danes in vprašanje metode

Vlastos (1971, 1991) je že dolgo nazaj ugotavljal, da je sokratska metoda dejansko Sokratov največji prispevek in sploh eden največjih dosežkov človeštva, čeprav so tudi na tej točki mnenja deljena. Nekateri avtorji bodo ugibali, ali je smiselno reči, da jo je Sokrat sploh razvil (Brickhouse & Smith, 1994). Sam bom zagovarjal stališče, da jo vendarle ima in da ravno metoda naredi njegovo filozofijo trajno, tovrstna trajnost pa zadeva predvsem človeško znanje v pedagoški perspektivi in procesnosti; manj zadeva samo vsebino. Osrednjost njegove metode nam odpira več možnosti razprave, od katerih je prva gotovo zelo predvidljiva: kako ovrednotiti Sokratovo znanje glede na to, da meni, da ničesar ne ve in nas bo v to prepričeval na podlagi svojega zaklinjanja, da je v resnici neveden? In kako takšen cilj prevesti v sodobne rabe, kaj se je ob takšnem prenosu izgubilo in ohranilo? Je sodobna pedagoška praksa v svojih poučevalnih vzorcih preveč površna in si pri Sokratu sposoja zgolj ime, medtem ko Sokrat dejansko za sodobne potrebe pričakovane metode sploh nima in je, kar bi bilo še huje, tej tudi nemogoče pripisati vse učinke, na katere se radi sklicujemo?

Če naj bodo sodobne rabe pojma smiselne, potem bomo morali v njej zaznati tudi metodo. V ameriški tradiciji tako imenovane *community of enquiry*, torej skupnosti raziskovanja, ki so jo razvijali Matthew Lipman, Ann Sharp in nekateri drugi, je vpliv Sokrata zagotovo nesporno izpričan. Tudi vsa Lipmanova izobraževalna gradiva, povezana s programi filozofije za otroke in z oblikovanjem učnih načrtov osnovnih in srednjih šol za filozofsko raziskovanje, temeljijo na značilnostih pedagoške prakse, ki svojo motivacijo črpajo iz sokratske metode. Ni dvoma, da je prav filozofija Platonovega učitelja temeljnega pomena za razumevanje takšnih pristopov, čeprav

obstajajo nekatere manjše razlike v njeni interpretaciji in uporabi med pristopoma v evropski tradiciji in ameriški, predvsem v povezavi z vprašanjem poučevanja, kajti sokratski dialog nekako temelji na spraševanju, ne poučevanju. Toda kaj točno metoda prinaša v sferi razprave o pedagogiki in didaktiki, kjer se običajno osredinja na pomembnost postavljanja vprašanj in načine vodenja govora?

Šimenc (2016, 27) uvaja kar tri vrste sokratskega dialoga, po njegovem so to »dialoške oblike«. Med njih prišteva, kar sem ravnokar obravnaval skozi definicijo dialogov zgodovinskega Sokrata, kot jih opiše Platon. Drugo vrsto pripiše splošni pedagoški metodi, kakršna se omenja v specializirani didaktični literaturi. Nato pa uvede še sokratski dialog, ki se opira na nemškega filozofa Leonarda Nelsona, in ga razume kot moderni sokratski dialog oziroma kot »neosokratski dialog«. Kadar je splošna pedagoška metoda, ki nekako posnema sokratsko, ima dialog po Šimencu funkcijo spraševanja, ki ga vodi učitelj, ki nato z odprtimi vprašanji učenca spodbuja k razmisleku. V tem oziru je sokratska metoda »strategija pogovora, v katerem vodja usmerja učenca, da odkriva nove stvari prek vprašanj« (Šimenc, 2017, 27), pri čemer avtor navede nekaj dilem, ki se ob tem porajajo, med drugim, da je vodenje skozi vprašanja nekaj, kar zapira prostor za razmislek učenca – recimo vprašanje »Kaj mislite o tem?« bo pripeljalo do izoliranega mnenja učenca brez navajanja razlogov.

Po drugi strani bo zelo voden in usmerjen pogovor, ki ga spodbuja učitelj, postal hitro omejujoč, saj učenca ne bo nujno uspel razumeti, predvsem njegovega subjektivnega konteksta v odgovorih, prestrukturacije učenčevih prepričanj, kar bi moral biti pomemben cilj pouka, pa so praviloma plitve in kratkoročne, ker ne bo zadostnega učinka zaradi manka potrebnega časa za razmislek (Šimenc, 2016, 28). A bistveno za mojo poanto je, kar avtor najde pri Nelsonu: pri njem je t. i. neosokratski dialog v veliki meri opremljen z razlago Friesovih pogledov na Kanta (Šimenc, 2017, 29). Odločilno je vedeti, da je zastavek pri avtorju zelo širok, kajti Nelson sokratsko metodo opisuje kot »metodo, ki ni umetnost poučevanja filozofije, ampak filozofiranje, ki je umetnost poučevanja ne o filozofih, ampak o tem, kako bi iz učencev naredili filozofe.« (Nelson, 1949, 247).

Pomemben je Nelsonov vidik epistemologije in teorije regresivne abstrakcije, sicer pripisane filozofiji kot taki: znanost, matematika in filozofija so tri sfere znanj, pri čemer je znanost opremljena z vednostjo, pridobljeno skozi indukcijo na podlagi dejstev, ki so nam dostopna skozi opazovanje. Matematika nastane s pomočjo

deduktivne metode, pri čemer se naslanja na aksiomatiko odnosov med prvotnimi pojmi, filozofijo pa odlikuje vednost, do katere pridemo na podlagi konceptualnih predpostavk čisto vsakdanjega izkustva, ob tem pa uporabimo regresivno abstrakcijo. Zdi se, da je Nelsonov koncept po svoji tendenci bližje sokratskemu dialogu kot drugi konkurenčni pogledi in v perspektivi njegovih učencev sta si Nelsonov in zgodovinski sokratski dialog nekaj bližje. V obeh primerih učitelj vodi učenca, da sam pride do sklepov, vendar je pri zgodovinskem sokratskem dialogu glavno orodje učiteljevo spraševanje, ki pa ni samo spraševanje, temveč vnaša v dialog tudi vsebino. Sokrat v resnici pogosto sam izpelje pretežen del argumentacije, vloga sogovornika pa je večinoma omejena na strinjanje s tem, kar pove Sokrat. Pri Nelsonu pa je naloga argumentacije prepuščena udeležencem. Za oba tipa diskusije je voditelj bistven, vendar pri Nelsonu k bistveni vlogi voditelja sodi predvsem njegovo samoomejevanje (Šimenc, 2016, 29).

Filozofija ne proizvaja nove vednosti, temveč le odkriva resnice, ki so že prisotne v umu, zato je cilj pouka filozofije vzgajanje samostojnega mišljenja, ne pa učenje nove vednosti. Takšno izhodišče vsaj malo spominja na pozicijo proizvajanja reflektirane »nevednosti«, torej vednosti o lastni nevednosti, proti klasični vednosti. Lahko se strinjamo, da tak model dejansko predstavlja nek približek Sokratu in tudi Šimenc se zato utemeljeno sprašuje, ali je srečanje »s čisto obliko sokratskega dialoga« v šolskih razmerah sploh mogoče. Če ni mogoče v takšni obliki, torej v čisti, v kakšni sploh je? In če »dialog v šoli ni sokratski, ali lahko prinaša rezultate, ki naj bi jih prinašal sokratski dialog?« (Šimenc 2016, 35)

Neosokratski dialog uvaja določene elemente, ki so novi. V njem se ohranja element izkustva kot izkustva, pa zahteva po samodisciplini. Toda če analiziramo štiri sklope pravil, objavljene v zborniku, ki sta ga uredila Saran in Neisser (2004), namenjen pa je informiranju udeležencev sokratskega dialoga, potem bomo naleteli na zelo formalna pravila za izvedbo dialoga. V prvem sklopu, ki govori o procedurah, je poudarek na dobri formulaciji vprašanj in trditev, na izbiri tem, ki temeljijo na izkušnjah in primerih, ki so relevantni za izbrano temo, nato izbiri primera za analizo in argumentacijo. Pri drugem sklopu, ta govori o pravilih, je poudarek na izbirah, ki temeljijo na lastnih izkušnjah, na jasnem in konciznem izražanju, pazljivem motrenju stališč drugih, ne le svojih lastnih, izražanju potrebe po pojasnilu ali po moči, iskanju jasnih odgovorov. Pri sklopu o pravilih za vodjo dialoga velja, da mora ta pomagati skupnemu procesu pojasnjevanja in si prizadevati za pristno soglasje, kar pomeni, da

mora odpraviti nasprotujoče si poglede in upoštevati vse argumente in protiargumente. Obenem vodja ne bi smel usmerjati dialoga v neko smer ali zavzemati vsebinskih stališč, zagotoviti mora spoštovanje pravil dialoga, tako da na primer neki posamezni sodelujoči ne postane dominanten, večina prisotnih pa se v razpravi ne oglasi.

Četrty sklop govori o merilih za primernost podanih primerov, ki morajo izhajati iz konkretnega izkustva. Hipotetični ali posplošeni primeri niso dobri, ne smejo biti prezapleteni, ampak preprosti. Pomembna je osredotočenost na enega, ta mora biti relevanten za temo dialoga in zanimiv za udeležence. Primerno je, da se lahko vsi udeleženci postavijo v položaj osebe, ki je primer navedla; mora se nanašati na dogodke, ki so že zaključeni, in zavrača se tiste, kjer dogodki sodelujoče še vedno neposredno zadevajo in morajo šele sprejeti odločitev, saj bi lahko posamični člani reagirali pristransko. Sodelujoči, ki je priskrbel primer, mora biti pripravljen, da ga predstavi v celoti in navede informacije o vseh relevantnih dejstvih. To omogoči drugim v celoti razumeti primer in njegovo relevantnost za vprašanje dialoga (Šimenc, 2016, 32–33).

Nelson razlikuje sokratsko metodo od dogmatične, ki po njegovem zaseda *status quo* v sodobni filozofiji – v tistem trenutku, ko je o tem pisal leta 1922, torej sto let nazaj –, in velja tako v znanstveni praksi kot v tehnikah poučevanja. Dogmatično poučevanje na univerzah je, kar velja za dogmatično filozofiranje, indiferentno do »razumevanje samega sebe«, postavlja se na vrh filozofske strogosti in si kupuje svoj navidezni uspeh na račun vse globlje »ukoreninjene nepoštenosti«, pri čemer zanemarljivo kritiko (Nelson, 1949, 250). Če obstaja »linija« neosokratskega dialoga, v katero ob Sokratu postavimo še Friesa in po Nelsonu njegovega učenca Heckmanna, še vedno najdemo zgolj posamične variacije osmislitve dialoga, nikakor pa ne posebnega približevanja zgodovinsko prvotni inačici; tudi ni povsem jasno, v čem bi neosokratski dialog bil dovolj blizu začetnemu izročilu. Osnovna težava je gotovo že v tem, da so za Sokrata dialogi nujno aporetični; Nelsonov model se sicer v nekaterih korekcijah približa sokratskemu, vendar je še vedno le modificirana oblika, ki opušta metodološke posebnosti. Pogrešamo oba strukturna elementa, elenktiko in aporetiko, če že odmislimo majevtiko, metodo pomoči pri »rojevanju« idej iz »Teajteta« (148e–151d), in jo izločimo kot metaforično razlago za to, da je znanje v človeku že navzoče in ga je potrebno zgolj pomagati povleči iz njega. Toda res

ključno vprašanje je, ali sploh še kaj ostane od sokratskega dialoga, če mu odvzamemo elenktiko in aporetiko.

Nekateri avtorji poudarjajo širino rabe, saj sokratski dialogi v Nelson-Heckmannovi tradiciji potekajo danes na visokošolskih zavodih, v izobraževanju, pa tudi v družbenih središčih, podjetjih, zaporih in dnevnih sobah, kot ugotavlja Altorf (2019, 60–61), pri čemer »sokratska metoda« in »sokratski dialog« opisujeta najrazličnejše prakse, od neusmiljenega spraševanja na pravnih fakultetah do vaj kritičnega mišljenja z otroki, kot še dodaja avtorica. Na koncu lahko ugotovimo, da že dejstvo tako široke pojmovne rabe poveča začeten dvom o »vrnitvi k Sokratu« in težko si zamislimo, da bi v vseh heterogenih okoliščinah lahko prakticirali sokratsko izročilo v strožjem pomenu besede.

5 Zaključna misel

Danes je dialog več kot le spontana filozofska veščina izmenjave trditev in informacij – po eni strani figurira kot zelena družbena vrednota, promovirana v družbenem in političnem okolju, predpostavljen je kot cilj prizadevanj, znotraj katerih bomo »zblížali« stališča, jih primerjali in morda dosegli soglasje. O njem govorimo kot o zmožnosti, ki jo v komunikaciji pogrešamo in h kateri težimo v najširši družbeni in politični praksi. Obstaja tudi njegov širši »duhovni« vidik in kot ugotavlja Kotnik (2007, 127), je v filozofiji za otroke učni načrt poleg splošnih ciljev, kot so npr. razvijanje avtonomnega, kritičnega in refleksivnega mišljenja, namenjen tudi razvijanju »kulture dialoga«.

Če poskušamo dokazovati, da v pedagogiki in didaktiki sledimo le določeni osnovni »lupini« pogovora (grškega *dialegesthai*) in je zato tisto, kar je prevzeto iz zgodovinskega izročila Sokrata zgolj zelo elementarni okvir, ki nam pove, kako spraševati otroka, dijaka ali študenta in kako z njim izpeljati pogovor na način, da bo to pomenilo spodbudo k razmišljanju, kritičnemu mišljenju in morda rasti osebne avtonomije, smo za ceno močne poenostavitve lahko zadovoljni z vpeljavo »sokratskega dialoga« za take potrebe. Moja raziskovalna ambicija je bila opozoriti, da bo v strogem pomenu besede raba neupravičena in da dejansko oba »modela« dialoga kažeta na nepremostljive razlike. S tem sem odgovoril na začetno vprašanje (a): zgodovinski sokratski dialog in sodoben, kakršnega najdemo v filozofiji vzgoje in poučevanja, se razlikujeta do te mere, da bi lahko upravičeno dvomili v pravilnost

poimenovanja. Pojdimo k točki (b): če je zgodovinski sokratski dialog značilno obremenjen z metodo, kaj od te metode se sploh ohranja v sodobnih inačicah? Odgovor je znova enostaven: silno malo ali nič, vsekakor pa ne elementa aporetike in elenktike. Oba sta specifična za sokratsko filozofijo do te mere, da ju ne moremo »nadomestiti« z nobenim novejšim konceptom.

S tem smo odgovorili tudi na vprašanje (c), ki je v veliki odvisnosti od prejšnjega: ker sodobne inačice ne vsebujejo elementov aporetike in elenktike, je ob predpostavki, da je Sokrat sploh imel izdelano metodo in sta našeta nepogrešljiva za njegovo definicijo, posledično nemogoče govoriti o sokratskem dialogu v filozofiji vzgoje in poučevanja danes v zares natančnem in strogem pomenu besede, zato je tovrstno poimenovanje bolj ali manj figurativno, raba pa idealizirana.

Literatura

- Altorf, H. M. (2019). *Dialogue and discussion: Reflections on a Socratic method*. Arts & Humanities in Higher Education, 18 (1), 60–75.
- Brickhouse, T. & Smith, N. (1994). *Plato's Socrates*. Oxford University Press.
- Fink, J. L. (2012). Introduction. V J. L. Fink (ur.), *The development of dialectic from Plato to Aristotle* (1-23). Cambridge University Press.
- Fisher, R. (2003) *Teaching Thinking: Philosophical Enquiry in the Classroom*. Continuum.
- Heckmann, G. (1988). Socratic Dialogue. *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 8(1), 34–37.
- Hanhijarvi, T. J. (2015). *Dialectical thinking: Zeno, Socrates, Kant and Marx*. Algora Publishing.
- Hladnik, A. & Šimenc, M. (2006). *Učni načrt za izbirne predmete: Filozofija za otroke*. Državni izpitni center.
- Juuso, H. (2007). *Child, Philosophy and Education : discussing the intellectual sources of Philosophy for Children*. Oulu University Press.
- Kahn, C. H. (2012). The philosophical importance of the dialogue form for Plato. V J. L. Fink (ur.), *The development of dialectic from Plato to Aristotle* (158–173). Cambridge University Press.
- Karamanolis, G.E., Politis, V. (2018). *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. Cambridge University Press.
- Kotnik, R. (2007). Procesni vidik kritičnega mišljenja. *Časopis za kritiko znanosti*, 35, 229/230, 125–135.
- Kullmann, W. (2012). Aristotle's gradual turn from dialectic. V J. L. Fink (ur.), *The development of dialectic from Plato to Aristotle* (296–315). Cambridge University Press.
- Lipman, M. (1988). *Philosophy Goes to School*. Temple University Press.
- Littig, B. (2004). The neo-Socratic dialogue. A method of teaching the ethics of sustainable development. V C. Galea (ur.), *Teaching Business Sustainability. Volume 1: From Theory to Practice* (240–252). Greenfield Publishing.
- McEville, T. (2002). *The Shape of Ancient Thought*. Allworth Press.
- Nehamas, A. (1990). Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry. *History of Philosophy Quarterly*, 7(1), 3–16.
- Nelson, L. (1949). *Socratic Method and Critical Philosophy: Selected Essays*. Translated by Thomas K. Brown III. Yale University Press.
- Platon (2005). *Zbrana dela I in II*. Mohorjeva družba.

- Pobežin, G. (2018). Le od vrlih naučš se vrlosti. V Ksenofont, *Spomini na Sokrata* (305–324). Logos.
- Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije I*, Studia humanitatis.
- Roberts, V. W. (1973). *Hegelian dialectic in the light of its antecedents in Plato, Aristotle, Kant, and Fichte* [Doktorska disertacija, Fordham University]. Dostopno na: <https://research.library.fordham.edu/dissertations/AAI7402758>
- Saran, R., Neisser, B. (ur.) (2004). *Enquiring Minds*. Trentham Books.
- Scott, G. (ur.) (2002). *Does Socrates Have a Method?* Pennsylvania State University Press.
- Sharp, A. (1991). *Philosophy for Children*. Temple University Press.
- Šerc, A. (2013). *Untangling debate: loosening the tension between formal and nonformal education*. Za in proti, zavod za kulturo dialoga. Dostopno na: <http://www.zainproti.com/web/images/stories/discussdebate/UntanglingDebate2013.pdf>
- Šimenc, M. (2016). Nove prakse filozofije. Pedagoška fakulteta. Dostopno na: https://www.pef.uni-lj.si/fileadmin/Datoteke/Zalozba/e-publikacije/Simenc_Nove-prakse-filozofije.pdf
- Topping, K.J. & Trickey, S. (2014). The role of dialog in philosophy for children, *International Journal of Educational Research*, 63, 69–78.
- Vezjak, B. (2011). *Sokratov pojmovnik za mlade*. Aristej.
- Vezjak, B. (2012). Sokratska dialektika kot temelj medkulturnega dialoga. V M. Lamberger Khatib, *Sožitje med kulturami: poti do medkulturnega dialoga II*. (15–29). Založba Pivec.
- Vezjak, B. (2018). Sokratska učena nevednost na dan filozofije. V M. Šimenc & B. Vezjak (ur.), *Svetovni dan filozofije: filozofsko mišljenje v praksi* (95–102). Pedagoški inštitut.
- Vezjak, B. (2021). *Kritičnost in nekritičnost kritičnega mišljenja*. Alternator. Dostopno na: <https://doi.org/10.3986/alternator.2021.50>
- Vlastos, G. (ur.) (1971). *The Philosophy of Socrates*. University of Notre Dame Press.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press.
- Zilioli, U. (2007). *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*. Ashgate.