

JANEZ JUSTIN¹

Sokrat sanja o objektu

Izvelek: Kot vsaka druga realistična teorija védenja tudi Platonova različica sloni na domnevi, da tisto, kar vemo o objektu, biva neodvisno od dejavnosti intelekta. Platon mora zato odgovoriti na dve standardni vprašanji, prvič o lastnostih objekta, drugič pa o pogojih, v katerih intelekt dobi dostop do njega. Avtor besedila skuša pokazati, da je Platon v poznem spisu *Teajtet* podal nekaj odgovorov, ki pri komentatorjih doslej niso vzbudili pozornosti. V spoznavnem objektu je prepoznaval stalnost in stabilno istovetnost, poistovetenje objekta pa je ne le v *Teajtetu*, temveč tudi v *Kratilu*, *Timaju* in *Sofistu* opisal kot indeksikalno poistovetenje. Zgodovina filozofije je prezrla, da je Platon avtor prvega koncepta indeksikalnega govora in indeksikalnega védenja.

Ključne besede: Platon, objekt, indeksikalni govor, indeksikalno védenje

UDK: 165.0:1(37), 81:1

Socrates Dreams about an Object

Abstract: As any other realistic theory of knowledge, Plato's version assumes that what we know about an object exists independently of our intellect. Therefore Plato has to answer two standard questions, the first referring to the properties of the object and the second to the conditions under which the latter can be accessed by the intellect. The article shows that Plato's late work *Theaetetus* presents some answers largely ignored by his commentators. The object of knowledge is recognised to possess permanence and a stable identity; moreover, its identification is attributed an indexical quality not only in *Theaetetus*, but also in *Cratylus*, *Timaeus*, and the *Sophist*. The history of philosophy has thus overlooked that Plato was the first to develop the concepts of indexical discourse and indexical knowledge.

Key words: Plato, object, indexical discourse, indexical knowledge

¹Prof. dr. Janez Justin je koordinator študijskega programa Lingvistika govora in teorija družbene komunikacije na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: janez.justin@guest.arnes.si.

UVOD

Tako kot velik del srednjeveške realistične spoznavne teorije (npr. Duns Scotus) je tudi že Platonova teorija vsaj delno ujetnica predstave o neposrednem ali, če uporabimo Chisholmov izraz, "intimnem" epistemskem razmerju med umom in objektom. V besedilu bom skušal ugotoviti, kaj nam o neposrednem spoznavnem dostopu do objekta pove Platonov spis *Teajtet*. Filozof se v njem – pa tudi v *Kratilu*, *Timaju* in *Sofistu* – večkrat zateče k pojmu indeksikalnosti, kar je večina razlagalcev njegovega dela prezrla. Poskusil bom pokazati, da enega najzagonetnejših delov *Teajteta*, Sokratov povzetek empiristične spoznavne teorije, ki so ji novodobni razlagalci podelili oznako *sanjska teorija*, lahko koherentno interpretiramo le, če sprejmemo domnevo, da je Platon v povzetku razvil zametek teorije indeksikalnega govora in indeksikalnega védenja. Hkrati bom skušal pokazati, da je aporijo, s katero se konča *Teajtet*, mogoče razrešiti, če v zadnji opredelitvi védenja, ki ga Platonov Sokrat ponudi sogovorniku Teajtetu, indeksikalno poistovetenje objekta povsem ločimo od semantične razsežnosti védenja o objektu.

O SPISU TEAJTET

Platon je v *Teajtetu* najprej zastavil eno svojih ponavljajočih se vprašanj: Kaj je védenje?² Sogovorniki, ki nastopajo v spisu – Sokrat, Teajtet in Teodor –, se ukvarjajo s tremi različnimi odgovori na to vprašanje.

Prvi odgovor je, da védenje sestavljajo zaznave. Velik del spisa zavzame Sokratova polemika s to empiristično opredelitvijo. Poglavitni Platonov argument za zavrnitev te opredelitve védenja je v naslednjem. Zaznavne stvari se nenehno spreminjajo in v delcu časa, v katerem se jim skušamo približati, postanejo nekaj drugega od tistega, kar smo se namenili spoznati. Vendar navaja filozof še dodatne argumente za zavrnitev. Najprej méni, da je zaznavanje telesno dogajanje: uho je tisto, ki sliši, in oko je tisto, ki vidi. Potem prisili sogovornika Teajteta, da sklepa o dogajanju, ki ne more potekati v telesu. O dveh *podobnih* stvareh lahko rečemo, da sta podobni, o *različnih* pa, da sta različni (*Teajtet*, 185b).³ Ugotovimo lahko,

² Predmet Platonovega vprašanja "Kaj je x?" je praviloma neka forma (ideja): kaj je *pogum* (*Lahes*), kaj je *nadzor nad seboj* (*Harmid*), kaj je *pravičnost* (*Alkibiad Prvi*, *Država*), kaj je *celota* (*Evtifron*), kaj je *prijateljstvo* (*Lizis*), kaj je *krepost* (*Menon*), kaj je *znanje* (*Teajtet*), kaj je *plemenitost* (*Hipija Večji*).

³ Vsi dobesedni navedki iz Platonovih del so vzeti iz knjige: *Platon, Zbrana dela I*, Mohorjeva založba, Celje, 2004, prevod in spremna beseda Gorazd Kocijančič.

da imata dve stvari nekaj *skupnega* in da neka stvar *obstaja*, da je nekaj *isto* kot nekaj *drugega* ali da je *drugo*, da je nekaj *dobro* ali *slabo*, *lepo* ali *grdo* (185c–186a). Do védenja o vsem tem in do védenja o ustroju stvari pridemo “po dolgem času in z velikimi napori ter izobraževanjem” (186c). Od kod izvira to védenje? Nedvomno ne iz zaznav, temveč ga pridobi duša sama prek sebe (185e).

Drugi odgovor na vprašanje, kaj je védenje, se glasi: védenje je resnično prepričanje. Platonovo izhodišče za analizo tega odgovora je v naslednjem sklepanju: če obstaja resnično mnenje, mora obstajati tudi neresnično mnenje. Resnično in neresnično mnenje sta neločljiv par. Platonov Sokrat se v tem delu dialoga najprej posveti analizi pogojev, pod katerimi bi lahko obstajalo neresnično mnenje, prek njega pa tudi resnično mnenje.

Kmalu naletimo na nov obrat. Pogoje, pod katerimi bi lahko obstajalo neresnično mnenje, skuša Sokrat prepoznati tako, da razpravlja o njegovem nasprotju, resničnem mnenju, domnevno torej védenju. Pri tem uporabi naslednji prisposobi:

1. Um je voščena tablica, ki jo podstavljamo zaznavam in mislim. Te se vtiskujejo v vosek in v njem pustijo sled ali znamenja, ki trajajo, kolikor pač trajajo (*Teajtet*, 191d–e).
2. Um je golobjak. Otroci začno loviti kose védenja in ga spravljati vanj. Ker je golobjak zaprt prostor, kose védenja v njem (spominsko) zadržimo. Vendar kosi védenja – golobi – v golobjaku prosto letijo. Resda jih posedujemo, vendar je posedovati kose védenja nekaj drugega kot imeti jih. Slednje pomeni “držati v roki”. V mišljenju torej različne kose védenja občasno ponovno lovimo (*Teajtet*, 197c–198a).

Najprej lahko ugotovimo, da obe Platonovi/Sokratovi prisposobi prinašata objektivno razumevanje védenja. Védenje je védenje o *objektih*, zaznavnih ali miselnih. Vzemimo najprej prisposobo voščene deščice. Odtis v njej je odtis objekta, ki smo ga zaznali ali o katerem smo premišljali. Odtis je specifično znamenje objekta. Tega znamenja se zavedamo, o njem imamo mnenje, ki je nujno resnično. Kako pa potem sploh lahko nastane neresnično mnenje? To možnost je treba utemeljiti, če naj dokažemo možnost resničnega mnenja, tj. védenja. Sokrat preigrava ta položaj in dokazuje, da neresnično mnenje ni možno. Bistvo je v naslednjem: neresnično mnenje je lahko le rezultat primerjave dveh objektov, tistega, ki je vtisnjen v voščeno tablico, in nekega drugega objekta, s katerim primerjamo vtisnjeno znamenje. (Ne)resnično mnenje je očitno mnenje o iden-

titeti objektov.⁴ Platonu/Sokratu v gostobesednem dokazovanju ni težko pokazati, da ob vseh teh predpostavkah neresnično mnenje ne more obstajati, prav tako ne resnično mnenje. Povzel bom le osnovno argumentiranje, ki se ponavlja v več različicah:

Objekti so vtisnjeni v voščeno deščico ali pa niso vtisnjeni; o njih imamo torej resnično mnenje (védenje) ali pa ga nimamo. Vzemimo dva objekta, X in Y. Odprejo se štiri možnosti:

1. Oba objekta poznamo.
2. Nobenega od obeh objektov ne poznamo.
3. Poznamo X, a ne poznamo Y.
4. Ne poznamo X, a poznamo Y.

Neresnično mnenje bi si ustvarili – napačno bi istovetili –, če bi objekt X zamenjali za objekt Y. Če upoštevamo zgoraj navedene štiri možnosti, se zdi, da do napačnega istovetenja ne more priti. Kako naj med seboj zamenjamo objekta, od katerih imamo o vsakem védenje (ju poznamo)? Kajti “vedeti” pomeni poznati tako dobro, da enega ne moreš zamenjati z drugim. In kako naj zamenjamo med seboj dva objekta, od katerih nobenega ne poznamo? Kako naj zamenjamo objekt, ki ga poznamo, z drugim, ki ga sploh ne poznamo? Ali kako naj zamenjamo objekt, ki ga sploh ne poznamo, z drugim, ki ga poznamo? Tu že naletimo na miselno dispozicijo, ki Platonovega Sokrata kasneje, v sklepni obravnavi opredelitve védenja kot resničnega mnenja z utemeljitvijo, pripelje na brezpotje.

SANJSKA TEORIJA

Proti koncu *Teajteta* se Sokratov sogovornik, čigar ime je filozof uporabil kot naslov spisa, nejasno – kot v sanjah – spomni izreka, da je védenje resnično mnenje z utemeljitvijo. Tedaj Sokrat ponudi sogovorniku “sanje namesto sanj” (201d–202c), povzetek teorije védenja, o kateri pravi, da jo je “slišal od nekaterih”. Nekateri komentatorji *Teajteta*⁵ sodijo, da bi avtor teorije lahko bil Antisten, o katerem govori Aristotel v *Metafiziki*. Kandidat za avtorstvo je tudi pitagorejec Ekfant Sirakuški. Zaradi Sokratove omembe sanj je teorija postala znana kot *sanjska teorija*. Oglejmo si celotni Platonov/Sokratov povzetek te teorije:

⁴ Eden najboljših razlagalcev *Teajteta*, McDowell, v tej zvezi govori o istovetenjskem védenju (*identifying knowledge*) – (McDowell, 1973, 195, 217 in drugje).

⁵ Npr. Chapell, 2004, 204–205, McDowell, 1973, 234.

Teajtet: “Pozabil sem, Sokrat, kar sem slišal nekoga govoriti – zdaj pa sem se tega domislil. Rekel je, da je védenje resnično mnenje, združeno z utemeljitvijo (*logos*), tisto (mnenje), ki je brez utemeljitve, pa je zunaj védenja. Stvari, za katere ne obstaja utemeljitev, niso “vedljive” ... tiste, za katere (utemeljitve) obstaja, pa so vedljive.

Sokrat: ... kako je razlikoval to, kar je vedljivo, in tisto, kar ni vedljivo ... Poslušaj torej sanje namesto sanj. Tudi meni se je zdelo, da sem od nekaterih slišal, da tako imenovane prve prvine, iz katerih smo sestavljeni tako mi kot vse druge stvari, nimajo utemeljitve. Sleherna (prvina) sama po sebi se lahko le poimenuje in k temu ni mogoče reči nič drugega, niti da je niti da ni. S tem bi se namreč temu že dodala bitnost ali nebitnost, vendar pa se ne sme pridružiti nič, če naj izrečemo samo to (prvino) *sámo*. Ne sme se pristaviti niti ‘*sámo*’ niti ‘*ono*’ niti ‘*sleherno*’ niti ‘*samó*’ niti ‘*to*’ niti (katero koli od) mnogih drugih podobnih opredelitev. Te namreč tekajo okrog in se pristavljajo vsem stvarem, čeprav so drugačne od tistih stvari, ki se jim dodajajo, treba pa bi bilo te (stvari) – če bi pač bilo mogoče, da bi se (nekaj) izrekalo *sámo* in bi imelo svojo utemeljitev (*logos*) – izrekati brez vsega drugega. Torej ni mogoče, da bi se katera koli od prvotnih resničnosti izrekla z utemeljitvijo (*logos*), saj jo je mogoče le imenovati – ima namreč samo poimenovanje. Za resničnosti pa, ki so iz teh (prvin) sestavljene, (velja naslednje): kakor so prepletene te, tako tudi njihova prepletana poimenovanja postanejo utemeljitev/govor (*logos*). Preplet poimenovanj je namreč bitnost govora (*logos*). Tako so prvine neutemeljive in nespoznatne, a zaznatne, spajanja pa so spoznatna, izrekljiva in menljiva z resničnim mnenjem. Ko torej kdo pride do resničnega mnenja, njegova duša glede tega ‘resniči’, vendar tega ne spoznava, kajti tisti, ki ne more dati in sprejeti utemeljitve (*logos*), o tem nima védenja, medtem ko je tisti, ki privzame (še) utemeljitev, postal sposoben za vse to in ima popoln odnos do védenja.” (*Teajtet*, 201c–202c.)

SANJSKA TEORIJA IN LOGIČNI ATOMIZEM

Sanjska teorija je pritegnila pozornost nekaterih avtorjev novoveških spoznavnih teorij, med drugim pozornost Wittgensteina in Ryla. Nekateri komentatorji so v njej videli predhodnico Russllovega logičnega atomizma. Spodbuda za to razumevanje sanjske teorije izvira tudi iz prvega dela spisa, v katerem se Platon obširno ukvarja z domnevo, da je védenje sestavljeno iz zaznav (čeprav ob tem ni

mogoče spregledati, da je filozof to opredelitev védenja vendarle zavrnil). Spodbuda izvira nemara tudi iz dejstva, da je Platon v povzetku sanjske teorije ob vprašanju, kaj je védenje, zastavil še vprašanje o izvorišnih védenja, ki je za filozofe 20. stoletja še posebno zanimivo.

Oglejmo si eno tistih novejših razlag sanjske teorije, ki nas usmerjajo k logičnemu atomizmu. Njen avtor je T. Chappell. Sklicuje se na odlomke iz Russlovega dela *Logika in znanje*, natančneje, na odlomke besedila, ki se nanašajo na t. i. partikularije. Te je po Russlu mogoče poimenovati z lastnimi imeni in jih vključiti v propozicijske opise atomarnih dejstev. Po Russlu imamo notranjo izkušnjo z množico objektov, ki jih lahko kadar koli zasežemo.⁶ Tem objektom našega zavedanja, objektom, ki so pred nami, pred našim umom, lahko kadar koli – če le želimo – nadenemo imena.⁷ Gre torej za objekte, ki so zaznavni in imenljivi, vendar o njih ne pravimo, da so, prav tako pa o njih nimamo védenja v ožjem pomenu besede (v smislu propozicijskega védenja). Po vsem sodeč, se to povsem sklada s tistim, kar sanjska teorija trdi o prvinah.

Russell govori o seznanjenosti (*acquaintance*) z objekti, ki je mišljena kot neposreden spoznavni odnos, ki ne vodi k tvorjenju resničnih propozicij o objektihih. V tem smislu je seznanjenost nekaj predvednostnega. Russel takole opiše seznanjenost: “Rekli bomo, da smo seznanjeni s tistim, česar se neposredno zavedamo, ne da bi to bilo posredovano s procesom sklepanja ali s poznavanjem resnic.”⁸ Kritiki Russlovega koncepta seznanjenosti so menili,⁹ da seznanjenost zato, ker objekti, s katerimi smo seznanjeni, vstopajo v propozicije, vendarle vodi k opisom in resničnim propozicijam.¹⁰ Tako bi lahko sodili, da je Russel s konceptom seznanjenosti le prikriil problem prehoda od *predsemantične* ali *predkognitivne* (čutne) izkušnje k semantičnemu védenju, ki ga je mogoče propozicijsko izraziti.

Russel meni, da je partikularije mogoče imenovati. V tem so nekateri razlagalci *Teajteta*¹¹ prepoznali vzporednico s tezo sanjske teorije o imenljivosti prvinih. Vendar lahko ugotovimo, da je Russel menil, da so edina (logično) prava lastna

⁶ Russel, 1956, 252.

⁷ Russel, 1956, 130.

⁸ Russel, 1912, 46.

⁹ Npr. Fine, 1979, 377.

¹⁰ Prav tam.

¹¹ Npr. Chappell, 2008.

imena izrazi, kot sta “to” in “tisto”,¹² to pa sta ravno izraza, katerih rabo v zvezi s prvinami sanjska teorija prepoveduje.¹³ Proti domnevi, da je sanjska teorija predhodnica logičnega atomizma, govori tudi dejstvo, da je za Russla bistvenega pomena vključevanje imen v propozicije; stavki, kakršen je “To je belo”, so zanj najčistejši zgledi stavka, ki vsebuje opis atomarnega dejstva. Na drugi strani pa sanjska teorija izrecno prepoveduje, da bi imena povezovali z drugimi izrazi, tj. prepoveduje vsakršno prepletanje imen.

Sanjska teorija izrecno prepoveduje rabo besede “biti” v zvezi s prvinami. Russel meni drugače. O objektih, s katerim smo neposredno seznanjeni in so nam tako blizu, da bi jih lahko zasegli, je zgolj *nesmiselno* reči, da obstajajo. Smiselno je govoriti le o obstoju objektov, ki so predmet naših *opisov*.¹⁴ Smiselno je, na primer, razpravljati o obstoju Homerja, o katerem imamo le opisno, semantično védenje.

SANJSKA TEORIJA IN ZAZNAVANJE PRVIN, KI NISO SPOZNATNE

Platonov Sokrat v nadaljevanju dialoga izpodbija sanjsko teorijo, vendar se ne dotakne dveh sestavin te teorije, ki sta na prvi pogled najspornejši. Gre za tezo, da so prve prvine zaznavne, a nespoznatne, in za tezo, da jih je mogoče imenovati, čeprav o njih ni mogoče reči, da bivajo. Razlog, zakaj se sanjske teorije ni lotil v teh dveh točkah, je nemara tudi v tem, da je obe točki vendarle mogoče uskladiti s Platonovo teorijo védenja in govora. Oglejmo si najprej, kako je mogoče s Platonovo teorijo uskladiti tezo, da so prvine zaznavne, a nespoznatne.

Današnje spoznavne vede pojmujejo zaznave drugače, kot jih je razumela antika. Razlikujejo med “telesnim” vidikom, ki ga opisujejo kot senzacijo ali občutek, in semantičnim vidikom, katerega bistvo je v nanosu kategorialnih mrež na senzacije. Kombinacija “čistega” občutka in semantične dejavnosti privede do kategorialne identifikacije objekta, o kateri govori v drugi polovici 20. stoletja predstavnik “novega pogleda na zaznavanja” (*new look*) Jerome Bruner.

Platonovi opisi zaznav so ponekod dvoumni. Na nekem mestu v *Teajtetu* (156b) jih najprej veže na čute in govori o čutno zaznatnem. V tej zvezi omeni videnje, poslušanje in vohanje, kar se sklada z današnjimi *področji zaznavanja*.

¹² Russel, 1919, 175.

¹³ Tu se ne bomo ukvarjali s tisto kritiko Russlovega stališča, ki pravi, da sta izraza “to” in “tisto” zaimka in ne lastni imeni (cf. Bach, 1987, 132).

¹⁴ Russel, 1956, 252.

Vendar potem omeni hlad in vročino, pa celo užitek in bolečino, kar bi danes vse uvrstili med *občutke* ali *senzacije*. Končno omeni strahove, ki jih danes uvrščamo med *emocije*. Vendar v *Teajtetu* vseeno dobimo natančnejše navodilo, kako naj razumemo zaznave. Sokrat najprej postavi, da so oči in ušesa orodja zaznavanja, in doda, da se zaznavanje v njih odigra v celoti. Um (duša) intervenira šele v razmišljanju, ki povezuje različne zaznave med seboj, npr. vidno in slušno zaznavo (184d–185b). Sogovornika se izrecno strinjata, da zaznave nastajajo v nečem, kar je del telesa (184e). Platon loči med zaznavami in *sklepanji o zaznavah*, pri čemer je jasno, da zaznave nastanejo v telesu, sklepi pa v duši ali umu. Med drugim pravi naslednje: “Ali ni ljudem in živalim po naravi takoj, ko se rodijo, lastno zaznavanje tega, kar kot utrpevanje stremi k duši, medtem ko primerjanje njihovega ustroja z ozirom na bitnost in korist nastaja s težavo, po dolgem času, z velikimi napori in izobraževanjem tistih, v katerih sploh nastajajo.” (186b–c.) Zaznavanje *po naravi* poteka tako v ljudeh kot v živalih. Ne prinaša védenja, védenje ni v zaznavnem “utrpevanju”, temveč v sklepanju (186d). Ko pravi Sokrat, da duša “razmišlja” o stvareh prek telesnih zmožnosti, je beseda “razmišljanje” uporabljena metaforično. Prisposoda Platonu omogoči, da vzporedno obravnava dve delovanji, delovanje telesnih zmožnosti in delovanje uma, katerega bistvo je v primerjanju ustroja zaznav, sklepanju.

To se sklada z ugotovitvami, do katerih je v preučevanju zgodovine koncepta uma v zahodnih kulturah prišel W. Matson:¹⁵ “Grki so sicer imeli koncept uma, celo uma, ki je ločen od telesa. Vendar pa so od Homerja do Aristotela ločnico risali tako, da so proces čutnega zaznavanja postavili na stran telesa.”

SANJSKA TEORIJA IN POIMENOVANJE PRVIN, KI NISO SPOZNATNE

Ena glavnih postavk sanjske teorije, kakor jo povzame Sokrat, je v trditvi, da je prve prvine mogoče poimenovati, vendar imenom ne smemo pridružiti nič drugega; prvine nimajo utemeljitve. Platon opiše sanjsko teorijo tako, da v opisu uporabi dva pojma, s katerima se je sam veliko ukvarjal, pojem imena, ki ga je podrobno preiskoval v *Kratilu*, in pojem utemeljitve (*logos*), ki se mu je posvetil v več spisih. Ena od razlik med prvinami in sestavljenimi objekti (spoji) je v tem, da je prve mogoče imenovati, ni pa zanje mogoče podati govorne utemeljitve (ker so pač nespoznatne), spoje pa je mogoče imenovati in utemeljiti.

¹⁵ Matson, 1966, 101. Na njegove analize se je skliceval tudi R. Rorty (Rorty, 1980, 47).

Zapisal sem že, da Platon kasneje, ko oporeka sanjski teoriji, izpodbija le nekatere od njenih postavk. Tako tudi ne izpodbija postavke, da je prvine mogoče imenovati, čeprav o njih ne smemo reči, da bivajo. To se na prvi pogled zdi nenavadno, vsaj če upoštevamo realistično usmeritev Platonove filozofije jezika in imenske teorije, ki jo je razvil v tem okviru. Slednja vsebuje postavko, da ni mogoče imenovati ničesar, kar ne bi imelo nanosnika v obliki bivajoče stvari. Ime je nekakšen posnetek stvari (*Kratil*, 430a–431a), je odtis¹⁶ stvari (*Kratil*, 432d). Ime je izgovarjanje (bivajoče) stvari (432d–e). Na osnovi svojega realističnega razumevanja funkcije imenovanja, ki imena povezuje z bivajočimi stvarmi, bi Platon nedvomno lahko izpeljal kritiko sanjske teorije. Razlog, zakaj tega ni storil, vidim v novi teoriji stavka, ki jo je v obdobju nastajanja *Teajteta* po vsem sodeč razvijal Platon. V tej novi teoriji je o imenih, ki ne postanejo del stavka, rečeno, da niso del govora, ki bi kar koli povedal o bivajočem. To pa je povsem združljivo s tezo sanjske teorije, da so prvine imenljive, a da ne smemo ničesar izreči o njihovi bivajočnosti. Poglejmo si to natančneje.

V zgodnejših spisih (npr. v *Evidemu*) je stavek opredeljen kot sestavljeno ime. Platon je sodil, da stavek zato pravzaprav nikoli ne more biti neresničen. V *Kratilu* se je zamisel prvič zamajala. Sokrat tam omeni, da poved kot sestavljeno ime včasih ne ustreza popolnoma tistemu, česar ime naj bi bila; omeni tudi možnost, da je v povedi poimenovanje, ki je povsem neustrezno. Sokrat meni, da tudi v teh primerih “stvar ni nič manj poimenovana in izgovarjana, dokler je v povedih odtis stvari, o kateri je pač govor” (*Kratil*, 432d–e). Samo del povedi mora torej nujno biti v nanašalnem razmerju z bivajočo stvarjo, ne pa celota povedi.

Tezo je Platon do konca razvil v *Sofistu*, kjer je samo delu govora – imenu ali subjektu stavka – pripisal, da je nujno v nanašalnem razmerju z bivajočo stvarjo, z nečim, kar *je*, medtem ko preostali, predikativni del stavka lahko govori o nečem, kar *ne biva* (*Sofist*, 260c, 263b). V *Teajtetu* (202b) in *Sofistu* (262d) je govor, ki izreka nekaj resničnega ali neresničnega, opisan kot *prepletanje* imen, s to razliko, da je v *Sofistu* problematika bolj razvita. Protagonist – “elejski tujec” –

¹⁶ Tega odtisa ne smemo zamenjevati z dejansko podobnostjo med imenom in stvarjo. V spisu *Kratil* istoimenska oseba zagovarja misel, da je ime po svoji naravi podobno stvari, ki jo imenuje, nasprotno pa oseba Hermogen trdi, da imena imenujejo zato, ker ljudje pridejo do soglasja o njihovi rabi. Sokrat je nekje na sredi med podobnostno in konvencionalistično zamislijo imen; meni, da je podobnost imena s stvarjo zaželena, vendar pogosto nemogoča, zato moramo z dogovori določiti pravilno rabo imen (*Kratil*, 435a–e).

v pisu ne govori le o prepletanju imen, temveč tudi o prepletanju *imen* (*onomata*) in *glagolov* (*rhēmata*). O bivajočem, na katero se nanaša ime – subjekt – stavka, je mogoče reči “mnogo bivajočih, a tudi mnogo nebivajočih stvari” (Sofist, 263b). Tako Platon pojasni osnovno zgradbo stavka.¹⁷

Teajtet je po vsej verjetnosti nastal v obdobju med *Kratilom* in *Sofistom*. Platon je v tistem času že presegel pojmovanje, da je stavek sestavljeno ime. Nemara je bil že blizu razumevanju, ki ga v *Sofistu* izrazi protagonist “elejski tujec”. Ta pravi, da imena bodisi samo *omenimo* bodisi z njimi *tvorimo* govor. Če so imena (v širšem pomenu te besede) postavljena v skladno zaporedje – mišljeno je zaporedje, določeno z zvezo subjekt-predikat –, potem nekaj označujejo, če pa niso postavljena v takšna zaporedja, ne označujejo ničesar (Sofist, 261d–e). “Tujec” navede zaporedje imen, ki ni skladno (ki torej ni organizirano kot stavek): “lev jelen konj”. Takšno neurejeno *omenjanje* imen zanj še ni govor (Sofist, 262c), saj ni vezano na védenje in bivajočnosti. Le če spletemo imena in glagole, izrazimo misel ali sklep (Sofist, 262d), utemeljujemo, izgovarjamo nekaj resničnega o bivajočem. Gotovo tudi omemba posameznega imena ni utemeljevanje in govor. Govoriti začnemo šele, ko imena prepletamo z glagoli.

To pa je združljivo s postavko sanjske teorije, da prve prvine lahko poimenujemo, čeprav so nespoznatne in jih ni mogoče utemeljiti.

INDEKSIKALNI IZRAZI IN PLATONOVE FORME

Platon v svojem povzetku sanjske teorije navede niz izrazov, ki naj bi jih ne smeli pristavljati k imenom za prvine: “sámo”, “ono”, “sleherno”, “samó” in “to”. Če se sklicujemo na analize tovrstnih izrazov, ki nastajajo v današnji filozofski in jezi-

¹⁷ Kar smo pravkar povedali, je nedvomno velik Platonov dosežek, ki je že v antični filozofiji (Aristotel, stoiki itd.) omogočil veliko natančnejše analize stavkov ali propozicij. Odprla se je pot od domneve, da morajo vsi deli govora imeti realnega nanosnika, do spoznanja, da je dovolj, če obstaja nanosnik tistega poimenovanja, ki ima v stavku funkcijo subjekta. Novoveški filozofi so dojeli, da celo ta rešitev ne zadošča, če obstoj tistega, na kar naj bi se nanašal subjekt v stavku, predikativni del stavka zanika. Russel se je posvetil stavku “Zlata gora ne obstaja” (*The Golden mountain does not exist*): ta določni opis opreka samemu sebi. Implicira namreč bivanjsko predpostavko “zlata gora obstaja”, ki jo predikativni del stavka potem zanika. Russel je protislovje razrešil s tezo, da izrazi, ki opravljajo vlogo subjekta, vsaj v stavkih, ki izrekajo nekaj o obstoju ali neobstoju nečesa, ne opravljajo nanašalne vloge, torej ne uveljavljajo predpostavke, da nanosnik določnega nanašanja izraza v subjektivnem delu stavka nujno obstaja (Russel, 1905).

koslovni pragmatiki, lahko rečemo, da so izrazi *indeksikalni* ali pa vsaj opravljajo *indeksikalno funkcijo*.

Tu bom zdaj sledil tezi, da postane Platonov povzetek sanjske teorije koherenten le, če v njem prepoznamo zametek teorije indeksikalnosti. Vendar moram najprej pojasniti sam pojem indeksikalnosti. Poleg tega moram navesti, kar je Platon zapisal o indeksikalnih izrazih v spisih, ki so nastali pred spisom *Teajtet*.

Za indeksikalne štejemo izraze, katerih nosnik se spreminja z okoliščinami rabe. V filozofiji in jezikoslovju že dolgo potekajo razprave o tem, ali imajo indeksikalni izrazi semantično razsežnost ali ne. Nekateri menijo, da je njihova vsebina zožena na nekakšna "pravila rabe", kakršno je npr. pravilo, ki pravi, da je objekt indeksikalnega izraza "jaz" vselej oseba, ki ga izraz izreče. Za indeksikalne izraze je tudi značilno, da usmerjajo pozornost k objektu neposredno, nekako tako, kot jo usmerja *gib kazanja*; na objekte torej *kažejo* (od tod samo poimenovanje izrazov). Indeksikalni "jaz", "tukaj" in "zdaj", ki zgoraj niso bili omenjeni, sodijo med "egocentrične" indeksikale; izraz "jaz" kaže na osebo, ki v danem trenutku uporabi izraz, izraz "tukaj" in "zdaj" pa na kraj in čas rabe. Indeksikalni izrazi, kakršna sta "to" in "tisto", sodijo med indeksikale, ki so kazalniški ali demonstrativni v ožjem pomenu besede. Indeksikalni izraz – kazalni zaimek – "to" kaže na objekt, ki je *blizu* kraju rabe izraza, v smislu fizikalnega ali spoznavnega prostora. Ch. S. Peirce, ki je prvi med novoveškimi filozofi razčlenil delovanje indeksikalnih izrazov, je o njih med drugim zapisal, da delujejo na pozornost uporabnikov; njihovo pozornost usmerjajo na objekte.

Platon sam pojma indeksikalnosti ni razvil do stopnje teoretskega koncepta, vendar je v svojih analizah spoznavnega dostopa, ki ga ima um do objekta, tako dosledno uporabljal preizkus z indeksikali, da mu lahko pripišemo *odkritje indeksikalnosti*. Platon je v besedilih, ki so nastala pred *Teajtetom*, v indeksikalnosti videl mehanizem neposrednega poistovetenja univerzalnih objektov, form. Oglejmo si nekaj tez, ki jih je razvil v tej zvezi.

V *Kratilu* Platonov Sokrat opomni sogovornika, da so le takšne bivajočnosti, kot je Lépo in Dobro sámó, vedno takšne, kakršne so, torej istovetne s seboj, večne in nespremenljive. Vse drugo, npr. lep obraz, se spreminja in "teče" (*Kratil*, 439d). Sokrat tega posebej ne utemeljuje, zanj je značilno, da tezo o naravi form – ki so večne in nespremenljive – vpelje v dialog tako, kot da je za vse sogovornike samoumevna.

Zatem opravi Sokrat preizkus z indeksikalnim izrazom "to". Če neka stvar – v mislih ima zaznavno stvar – vedno teče, se spreminja in torej na skrivaj "odha-

ja”, je nanjo sploh mogoče pokazati z izrazom “to”? Lahko o njej rečemo, da obstaja, da “je”, ali da je “takšna”? Saj vendar v času, ko izgovarjamo te izraze, stvar takoj postane *drugo*, skrivaj odide in ni več *takšna* (*Kratil*, 439d).

Preizkus z indeksikalnim izrazom se v primeru zaznavnih stvari konča z negativnim rezultatom: nanje ni mogoče pokazati z izrazom “to”. Tega izraza zanje ne moremo uporabiti, ker niti za trenutek ne ostanejo istovetne s seboj in ker “skrivaj odidejo”, še preden do konca izrečemo besedo “to” ali še preden pomislimo “to” (še preden ustvarimo nekaj, čemur današnje spoznavne vede pravijo “mentalni indeksikal”). Ker pa imajo po Platonu forme naravo, ki je *nasprotna* naravi zaznavnih stvari, moramo sklepati, da nanje *lahko* pokažemo z rabo indeksikalnega izraza “to”. Indeksikalni izraz v tem primeru za mislečega/govorečega oposami formo kot stalni objekt in jo indeksikalno poistoveti.¹⁸

Platon nakazuje, da je le o formah mogoče reči, da so. O nenehno spreminjajočih se stvareh tega ni mogoče reči, kajti medtem ko bi to izrekli, bi stvari že na skrivaj odšle (*Kratil*, 439d).

Platon je v *Kratilu* odkril, da ima lahko indeksikalnost pomembno vlogo v spoznavni teoriji. V *Teajtetu* le z dobršno mero ironije sprejema tezo o večnem spreminjanju stvari, ki naj bi jo zagovarjali Protagora, Heraklit in Empedokles, med pesniki pa Homer in Epiharm (*Teajtet*, 152e). Vsekakor pa jo s pridom izrablja za svoje dokazovanje. Na drugi strani namreč brez ironije zatrdi, da se tedaj, ko indeksikalno poistovetimo nespremenljive objekte, tj. forme, varno zasidramo v spoznatnem. Takole pravi: “tole” in “to” naj bi uporabljali za označevanje tistega, v čemer se vsaka od spremenljivih stvari “pri svojem nastanku pojavlja in od koder spet izginja” (*Timaj*, 49e). Seveda so tu mišljene forme.

Izrazi “to”, “takšno” in “je”, ki jih Sokrat navaja v *Kratilu*, naj bi zaustavljali tisto, na kar se nanašajo. Ne moremo jih rabiti za nekaj, kar je neustavljivo, torej za (zaznavne) stvari, ki se nenehno spreminjajo in zato niso zares spoznatne. V *Timaju*, ki je nastal kasneje kot *Kratil*, Platon ponovno razpravlja o indeksikalnih izrazih kot nečem, kar ustavlja stvari in zato ni primerno za označevanje spreminjajočih se stvari. Del besedila opisuje pretvarjanje ognja in vode, njuno prehajanje iz uzrtosti v uzrtost (iz forme v formo). Med seboj si krožno posredujeta nastanek (*Timaj*, 49c).¹⁹ Ker

¹⁸ Izraz “indeksikalno poistovetenje” je danes v rabi zlasti v filozofiji jezika (gl. npr. Searle, 1983, pogl. 8, kjer je govor o “indexical identification”).

¹⁹ Zgled: Ko se kamenje in zemlja raztopita, postaneta “veter in zrak; ko se zrak vname, postane ogenj; ko se ogenj spet zgosti in ugasne, se znova vrača v uzrtost zraka, medtem

gre za dokaj kompleksen opis *pogojev za rabo indeksikalnega govora*, bom navedel daljši odlomek:

“Če se torej nič od tega nikoli ne kaže kot isto, kako bi lahko kdo z gotovostjo trdil, da je bilo kaj od tega ravno to in ne kaj drugega, ne da bi ga bilo (pri tem) sram? Nikakor ne bi mogel! Glede tega je daleč najbolje (pred)postaviti in govoriti naslednje: ko opazujemo nekaj, kar postaja zdaj to, zdaj ono – npr. ogenj –, tega ne bomo nikoli poimenovali za ‘to’, temveč vsakokrat za ‘takšno’; tudi za vodo ne bomo nikoli rekli, da je ‘to’, temveč vselej, da je ‘takšna’, in tudi nič drugega ne bomo nikoli imenovali tako, kot bi imelo neko stalnost, na katero bi kazali s tem, da bi uporabljali besedi ‘tole’ in ‘to’, in pri tem mislili, da smo kaj očitovali. Ker je namreč neobstojno, se izmika označevanju z besedami ‘tole’ in ‘to’ in ‘takole’ ter vsakemu drugemu izrekanju, ki bi na te reči kazalo kot na stanovitno bivajoče. Ne smemo o tem govoriti kot o ‘slehernih’ (stvareh), ampak moramo za takšno imenovati to, kar se vselej giblje naokrog in je podobno v sleherni stvari ter vseh skupaj. Tako moramo tudi ogenj imenovati tisto, kar je vselej ‘takšno’, in enako velja tudi za vse drugo, kar je deležno postajanja. Imeni ‘to’ in ‘tole’ bomo uporabljali izključno za označevanje tega, v čemer se sleherna od teh stvari pri svojem nastanku pojavlja in od koder spet izginja; nasprotno pa ne moremo tako poimenovati nič od tega, kar je ‘nekakšno’ (npr. ‘toplo’ ali ‘belo’ ali kar koli nasprotnega ali vse, kar je iz njiju sestavljeno).” (*Timaj*, 49c–50a.)

Razen izrazov “takšno” (“takšna”), “nekakšno”, “toplo” in “belo” so vsi drugi izrazi, ki so zapisani v narekovajih, za Platona – in tudi po merilih današnje filozofske in jezikoslovne pragmatike – indeksikalni izrazi.²⁰ Izraza “to” in “tole” kažeta na objekte, ki so blizu kraja, kjer izrekamo/mislimo ta indeksikala. Izraz “sleherna” (stvar) je indeksikalen, ko se nanaša na objekte, s katerimi smo že seznanjeni. (To velja za naslednji zgled: “Ob Renu ležijo mesta x, y in z. Sleherno ko ta s ponovnim skrčenjem in zgoščevanjem postaja oblak in megla, in iz njiju, ko se še bolj stisne, tekoča voda, iz vode pa spet zemlja in kamenje ...” (*Timaj*, 49c).

²⁰ Gotovo bi marsikateri predstavnik jezikoslovne pragmatike tudi izraz “takšno” uvrstil med indeksikalne izraze, saj je po vsem sodeč v navezi s spoznavnim prostorom – kontekstom – izrekanja; če rečem “Tudi on je takšen”, neki osebi pripisujem lastnost, ki je tudi lastnost drugih oseb, na katere lahko nanašam v spoznavnem prostoru izrekanja. Vendar ima Platon v navedenem odlomku v mislih *neindeksikalno* rabo izraza, rabo, ki jo bom še pojasnil.

od njih ...”) Izraz “takole” kaže na (znano) dogajanje, ki je v nekem razmerju do osebe, ki izraz izreče ali misli.

Platon pa nam v odlomku iz *Timaja* sporoča, da na zaznavne stvari in dogajanja ne moremo kazati s temi indeksikalnimi izrazi, ker so te stvari in dogajanje spremenljivi, nestanovitni. Z indeksikalnimi izrazi lahko kažemo le na nespremenljive “uzrtosti” (forme), v katerih se sleherna od naštetih stvari pri svojem nastanku pojavlja in od koder spet izginja.

Jasno je, da med izrazi, ki so v odlomku zapisani v narekovajih, izraza “toplo” in “belo” ne štejeta med indeksikalne izraze, saj v nobenem smislu nista vezana na položaj izrekanja/mišljenja in na kontekst. Vendar morda ni jasno, zakaj Platon v zgornjem odlomku postavi nasproti indeksikalnim izrazom izraz “takšen”, ko pravi, da o spreminjajočih se stanjih ognja in vode lahko rečemo zgolj “takšen”. V resnici tega ni težko pojasniti. Izraz ne kaže na bitnost – tako kot to velja za indeksikalne izraze –, temveč zgolj na kvaliteto nečesa. “Ogenj” in “vodo” zaradi njune “nestanovitnosti” lahko mislimo le kot “nekakšnosti”, kot *kvaliteti*, torej kot nekaj, kar je v vsakem novem stanju “takšno” (predmet kvalitativnega opisa), ne more pa biti mišljeno kot “to”, kot bivajoči spoznatni objekt, ki je v kontekstu Platonove realistične filozofije realna bitnost.

Tu se lahko sklicujemo na tisti del današnje epistemološke teorije, ki se ukvarja z vprašanjem singularnega nanašanja in mišljenja o singularnem objektu, z vprašanjem t. i. mišljenja *de re*. Ko npr. K. Bach v svojem delu *Misel in referenca* razpravlja o poistovetenjskem nanašanju (*identifying reference*), omeni, da le indeksikalni izrazi in lastna imena v stavku pokažejo, o čem govorimo;²¹ povzročijo, da smo pozorni na stvar, da o njej “mislimo kot o ‘tistem’”. Naše misli o objektu niso le *opisne*, temveč so *de re*.²² Misлити o objektu kot o “tistem” je za Bacha značilni vzorec neposrednega spoznavnega stika z objektom (ki mora biti seveda stalen – a Bach stalnosti seveda ne pripisuje samo univerzalijam, temveč tudi zaznavnim objektom). Še več, drugače kot prek indeksikalne misli ali izraza sploh ne moremo stopiti v neposredni spoznavni stik z objektom. Bach v tej točki izreče nekaj, kar ga povezuje z navedenim odlomkom iz Platona: “Če o stvareh tega sveta ne bi mogli imeti misli *de re*, bi lahko mislili o njih le prek opisov, kot o nečem, kar je pač *nekakšno*. Če bi bile vse naše misli le opisne, bi bilo vse naše

²¹ Bach, 1987, 32.

²² Bach, 1987, 11.

pojmovanje sveta zgolj kvalitativno.”²³ Tako Platon kot avtor novoveške epistemološke teorije sodita, da sta izraza “nekakšen” in “takšen” le orodji kvalitativnega mišljenja/govora, v nasprotju z izrazi, kot so “to” ali “tisto”, ki pač neposredno kažejo na objekte.

Platon pravi, da o spremenljivih stvareh – o ognju, vodi itd. – ne moremo brez zadrege reči, da so *ravno to in ne kaj drugega* (49d). Ti objekti nimajo stabilne istovetnosti in stalnosti, zato po Platonu niso spoznatni. Zdi se, da je stalnost objekta v času za Platona najpomembnejši pogoj indeksikalnega *poistovetenja*: “nič drugega nikoli ne bomo imenovali tako, kot bi imelo neko stalnost, na katero bi kazali s tem, da bi uporabljali besedi ‘tole’ ali ‘to’” (*Timaj*, 49d–e).²⁴ Kako torej opredeliti stalnost objekta? Platon pravi, da se nam stvari kažejo. “Če se torej nič od tega nikoli ne kaže kot isto ...” (*Timaj*, 49c–d.) Če se neka stvar “kaže kot isto”, potem ji lahko pripišemo naslednje: ima neko stalnost, je istovetna s seboj, nanjo lahko pokažemo kot na “to” – ima neko “tojstvo”. O istosti in “tojstvu” (*haecitas*, iz lat. zaimka *haec*, “ta”) objekta so največ razpravljali srednjeveški filozofi, med drugimi Duns Scotus, ki je sodil, da intelekt le zaradi svoje nepopolnosti ne more dojeti “tojstva” objekta.²⁵ Podobno je sodil Wittgenstein, ko je menil, da bi bilo v umu mogoče prepoznati – če bi lahko pogledali (kot Bog) vanj – opisno vsebino, ki iz uma prehaja v naš govor, ne pa tudi tega, *na koga* se govor nanaša.²⁶ Filozof hoče reči: istost in “tojstvo” objekta nista semantični sestavini misli o objektu.

Vendar se zdi, da Platon v *Timaju* ne govori o tej neposredno doživeti, “fantazmatski” istosti in “tojstvu”, temveč o *sklepanju*, da ob različnih, zaporednih prikazovanjih nekaj je ali pa ni isto. Pri Platonu gre za izvedeno “tojstvo”. Ker Sokrat in njegovi sogovorniki sprejemajo domnevo, da so forme večne in nespremenljive, *sklepajo*, da mora biti neka forma vselej ista in da je nanjo mogoče pokazati z izrazom “to”. Ogenj ali voda pa v različnih prikazovanjih ob različnih trenutkih ne moreta biti ista, zato moramo sklepati, da nanju ni mogoče pokazati s tem izrazom.

²³ Bach, 1987, 12.

²⁴ Naj kot zanimivost omenim, da je v 20. stoletju stalnost objekta postala eden osrednjih konceptov v genetski epistemologiji J. Piageta; opredeljena je kot pogoj za razvoj operativnega mišljenja.

²⁵ *Opus Oxoniense*, I, 3, 3, št. 24. Naj omenim, da je izraz “haecitas” prešel v novoveško filozofijo. Uporabil ga je že prvi novoveški teoretik indeksikalnosti Peirce, ki ga je prevajal kot “hecceity” pa tudi kot “thisness” (gl. Peirce, (1931) 1961, 3.434).

²⁶ Wittgenstein, 1958, II, 217.

Tu moramo še dodati, da Platon v spisu *Teajtet* očitno ne vztraja več pri tem, da so forme edini stalni objekti, ki v času ostajajo isti. Videli bomo, da ob koncu spisa *Teajtet* tudi zaznavnemu objektu (človeškemu obrazu) pripisuje spoznatnost. Ko primerjamo zaznavni objekt s spominsko podobo objekta, ki smo jo pridobili v preteklosti, ugotovimo, da gre za isti objekt. Platon pokaže, da sta istost in tojstvo objekta vezana na čas in spomin. Spoznanje o stalnosti objekta izvira iz primerjave med več – vsaj dvema – zaporednimi pojavitvami objekta.

V *Timaju* pravi Platon: “Ko opazujemo nekaj ...” Vse spraševanje o upravičeni ali neupravičeni rabi izrazov, kot je “to”, Platon očitno veže na spoznavni položaj, ki ga opiše z izrazom “opazovati”. Opazovati nekaj seveda pomeni *biti pozoren* na nekaj; v tej točki se Platonovemu razglabljanju o indeksikalnih izrazih približa neka druga, novoveška teorija indeksikalnosti, Peirceova semiotika, ki delovanje indeksikalov tesno veže na koncept pozornosti.

Tu je še en vidik Platonove razprave o indeksikalnih. V *Timaju* omenja le dva kazalna zaimka, “to” in “tole”. V kasnejšem spisu *Teajtet* pa poleg kazalnega zaimka “to” v skupini indeksikalnih izrazov navede še izraz “ono”. Izraz “to” kaže na objekt, ki je v *bližini* kraja, na katerem je uporabnik izraza, izraz “ono” ali “tisto” pa na objekt, ki je od tega kraja bolj *oddaljen*. S “krajem” je tu mišljen fizikalni prostor, pa tudi spoznavni ali celo socialni prostor govora.²⁷ Bližina in oddaljenost sta tu seveda relativna pojma, saj tako prva kot druga opredelitev veže položaj objekta na položaj osebe, v katere govoru ali misli se pojavita izraza “to” in “ono”. Rekli bomo torej, da takšni indeksikalni izrazi, kot je “to”, omogočajo določiti objekt ne le v času (kot nekaj, kar je prisotno v več zaporednih “sedanjostih” govora/spoznavanja), temveč tudi prostorsko, v smislu *relativne* določitve kraja, na katerem je objekt.

Se je tudi Platon zavedal, da z rabo indeksikalnega izraza “to” prostorsko umestimo objekt? Spomnimo se njegove trditve, da za nenehno spreminjajoče se stvari ni mogoče uporabiti izraza “to”, kajti medtem ko bi ga izrekli, bi stvari že na skrivaj odšle (*Kratil*, 439d). Za Platona očitno obstaja neki kraj spoznavanja ali – drugače – *spoznavni prostor*. V tem prostoru stoji spoznavajoči na kraju, ki ga je mogoče opisati z indeksikalnim izrazom “tu”; na objekte, ki so v bližini tega

²⁷ Pragmatično jezikoslovje (npr. Levinson, 1983, 89) govori v tej zvezi o “socialnih deiktih”; termin “deikt”, ki izvira iz grškega izraza “deiktikos” (“kar se nanaša na kazanje”), je pač iz grščine izpeljani ekvivalent indeksikala; gre torej za socialne indeksikale, ki kažejo na objekte v socialnem prostoru.

kraja, je mogoče pokazati z izrazom “to”, na one, ki so od njega bolj oddaljeni, z izrazom “ono” (ki ga Platon navede v *Teajtetu*), vendar objekti lahko tudi povsem izginijo (“odidejo”). Platonova metaforična raba izraza “oditi” priča o tem, da je njegova predstava o spoznavanju podložena z (metaforično) prostorsko predstavo in da zanj izraz “to” opravlja tudi nalogo prostorske umestitve objekta.

Kot rečeno, Platon v *Timaju* o rabi indeksikala “to” pravi, da je njen spoznavni učinek pravzaprav “to in ne kaj drugega”. Ali filozof domneva, da je raba izraza upravičena le, če razpolagamo s *semantičnim opisom razlik* med “tem” objektom in *drugimi* objekti? Odgovor na to vprašanje je pomemben zato, ker se je Platon k vprašanju izrecno usmeril prav na koncu *Teajteta* in nanj – bolj ali manj ironično – podal odgovor, zaradi katerega se razprava o védenju znajde na brezpotju, v aporiji. Tu bom podal del odgovora, ki ga v celovitejši obliki podajam ob koncu besedila. Če Platon ugotavlja, da tedaj, ko rečemo “to”, o objektu v resnici rečemo, da je “to in ne kaj drugega”, pravzaprav pove, da ob “tem” objektu posredno priključimo še druge objekte, od katerih se mora “ta” objekt nekako razlikovati. Vendar formulacija ne govori neposredno o *razlikah* med “tem” objektom in drugimi objekti, temveč le o *drugosti* “tega” objekta. “Ta” objekt je pač objekt, ki ga s tem, da vanj uperimo pogled, oposamimo (individuiramo), druge objekte pa spravimo v nekakšen periferni položaj. Ob koncu besedila bom skušal pokazati, kako pomemben je razloček, ki sem ga pravkar nakazal – če ga upoštevamo, lahko ugotovimo, da z njim in z radikalno interpretacijo Platonove indeksikalne teorije védenja aporija, v katero nas filozof potisne v sklepnem delu *Teajteta*, pravzaprav izgine.

SANJSKA TEORIJA: PRVE PRVINE IN PREPOVED INDEKSIKALNIH IZRAZOV
 Poglejmo še enkrat, kaj sanjska teorija neposredno izreče o prvinah in h kakšnim sklepom nas vodi. Prvine so nedeljive, osnovne sestavine stvari, ki jih zaznavamo – v smislu predkognitivne izkušnje –, a jih ne moremo spoznati. Če uporabimo današnji jezik spoznavnih ved, lahko rečemo, da so prvine zgolj čutne (senzorne) danosti. Lahko jih poimenujemo; pokazal sem, da to pomeni le, da lahko *omenimo* njihova imena.

Če se sklicujemo na predhodni odlomek istega spisa (*Teajtet*, 156b), kjer Platon govori o zaznavah (v resnici: občutkih), lahko sklepamo, da je v zvezi s prviniami mogoče reči: “hlad”, “vročina”, “svetlost”, “mračnost”, “glasnost”, “bolečina” itd.; če se sklicujemo na že navedeni odlomek iz *Timaja* (50a), pa

lahko domnevamo, da je o prvinah mogoče reči “toplost” in “belost”. Z omenjanjem teh imen *ne poistovetimo* prvin in jih ne postavimo v čas in prostor. Prav tako s tem ne opredelimo razmerij med različnimi prvinami. Najbrž pa ni jasno, zakaj sanjska teorija prepoveduje, da bi k imenom prvin pristavili izraze “sámo”, “ono”, “sleherno”, “samó” in “to”.

Rekli smo, da so ti izrazi indeksikalni izrazi. O njih pravi Platon, da “tekajo okrog”, čeprav so drugačni od tistih stvari, ki se jim dodajajo (*Teajtet*, 202a). Zakaj bi bilo torej z gledišča sanjske teorije narobe, če bi k imenom za prvine pristavljali indeksikalne izraze? Sanjska teorija naj bi po Platonu terjala, da tedaj, ko o nečem govorimo, govorimo o tem na način, ki je lasten prav tej stvari, značilen prav zanjo, kar Platon izrazi z besedno zvezo *oikeios logos*.²⁸ Aristotel v *Metafiziki* (1024b–1025a) pravi, da je takšno zahtevo postavljala Antisten, o katerem smo že dejali, da je možni vir sanjske teorije. Če bi k nekemu imenu za prvino – npr. k imenu “belost” – pridali enega od indeksikalnih izrazov, katerih pristavljanje k imenom prepoveduje sanjska teorija, bi dodali košček govora, ki ne bi bil *oikeios logos*, torej govor, ki je lasten prvini, prilagojen prav njej, značilen prav zanjo itd. Kajti indeksikalni izrazi “tekajo okrog”, kar pomeni, da jih je mogoče pristavljati h kateremu koli imenu in niso *lastni* ničemur. Indeksikal “teka okrog” v naslednjih zvezah: “*ta* bolečina”, “*ta* človek”, “*ta* voz”, “*ta* toponosost” (to so vse zgledi za sestavljene stvari, ki jih v *Teajtetu* navaja sam Platon). Indeksikal “*ta*” ni lasten (v smislu *oikeios logos*) navedenim stvarjem, na katera se nanašajo občna imena.

Nimamo razlogov za dvom o tem, da je Platon v povzetku sanjske teorije obnovil poglobitno spoznavnoteoretsko intenco te teorije. Vendar pa ne moremo dvomiti niti o tem, da je Platon v opisu sanjske teorije uporabil del terminološkega in pojmovnega aparata, ki ga je razvil v svoji teoriji védenja. Pomembna sestavina tega aparata so, kot smo že pokazali, tudi indeksikalni izrazi, ki jih Platon potem, ko jih v *Kratilu* in *Timaju* uporabi za preizkušanje spoznatnosti objektov, v *Teajtetu*, v povzetku sanjske teorije, uporabi za opis nespoznatnih prvih prvin, seveda v negativni obliki, kot izraze, ki jih v zvezi s prvimi prvinami ne bi smeli uporabljati. Indeksikalni izrazi imajo v Platonovem povzetku sanjske teorije enako vlogo kot v *Kratilu* in *Timaju*, torej vlogo orodij, s katerimi umestimo

²⁸ Zahteva sanjske teorije po *oikeios logos*, po govoru, ki mora biti specifičen, značilen prav za tisto stvar, o kateri je govor, iz slovenske prevodne formulacije “da bi nekaj imelo svojo utemeljitev” ni povsem razvidna. Vsekakor pa je ne smemo spregledati, saj ima v argumentaciji sanjske teorije pomembno vlogo.

objekt v prostor in čas, ga indeksikalno poistovetimo v njegovi drugosti od drugih objektov in tako pridobimo spoznavni dostop do njega.

Če bi indeksikalni izraz pristavili k imenu za prvino, npr. k imenu "belost", bi dobili določni opis ("ta belost"). V tem primeru prvina ne bi bila zgolj (nedoločno) *omenjena*. Besedna zveza "ta belost" vzpostavi določno, singularno razmerje z objektom; predpostavka takšnega razmerja je, da je objekt spoznat. Izreči besedno zvezo "ta belost" je *govoriti*, pa četudi si predstavljamo, da gre za močno eliptičen govor. Reči "ta belost" v nekem kontekstu v poslušalcu nedvomno sproži sklepe, s katerimi obnovi manjkajoči del nečesa, kar je zanj očitno smiselna *izjava*, ki ima nanosnika. Je torej del *govora* – sanjska teorija pa pravi, da o prvinah v nobenem primeru ne smemo *govoriti*.

S pristavitvijo indeksikalnega izraza k imenu prvine bi torej prvino umestili v prostor in čas in jo tako označili kot spoznatno. Umeščeni v prostor in čas bi ji morali pripisati, da *je* – sanjska teorija pa prepoveduje govor, ki bi o prvini izrekal, da *je* ali da *ni*. Če bi k imenu prvine pristavili indeksikalni izraz, bi posredno tudi opredelili razmerje prvine do drugih prvin. Na prvi pogled se sicer zdi, da z indeksikalnim izrazom zgolj oposamimo (individuiramo) stvar, jo naredimo za singularno – in to je, po vsem sodeč, povsem skladno s postavko sanjske teorije, da prvin ne smemo med seboj povezovati. Vendar moramo upoštevati formulacijo, s katero je Platon v *Timaju* opisal delovanje indeksikalov: ko uporabimo izraz "to", mislimo "ravno to in ne nekaj drugega" (*Timaj*, 49d). Z indeksikalom v resnici pokažemo, da je objekt nekaj *drugega od vsega drugega*. Tako pa pravzaprav po negativni poti spravimo objekt v *razmerje* z drugimi objekti – in po sanjski teoriji tega ne bi smeli početi s prvinami.

Drugi del sanjske teorije, kjer je govor o sestavljenih stvareh ali spojih, je lažje interpretirati. Spoji, ki so sestavljeni iz prvin, so spoznatni, o njih lahko imamo mnenja, ki so resnična ali neresnična; resnična mnenja o njih lahko utemeljimo tako, da izrečemo "preplet imen". Platonov povzetek sanjske teorije nakaže, da je v zvezi s spoji mogoče uporabiti indeksikalne izraze, pa tudi izrekati sodbe o njihovi bivajočnosti.

SOKRATOVO DOKAZOVANJE, DA SO PRVINE VENDARLE SPOZNATNE

Sokrat pokaže Teajtetu, da morajo biti ne le spoji, temveč tudi prvine spoznatne in je o njih mogoče govoriti. Sogovornika izzove s trditvijo, da je mogoče le, da so tako prvine kot spoji spoznatni ali pa da so oboji nespoznatni.

V povzetku sanjske teorije Platon za spoje uporablja izraz *syllabe*, izraz, ki sicer pomeni tako spoj kot tudi zlog. V nadaljevanju pa Platon z izrazom misli na zlog. Prvi zlog v njegovem lastnem imenu, Sokrat, je SO, sestavljen iz dveh črk, S in O. Po teoriji sanj naj bi bil zlog/spoj spoznat, prvina – črka, glas – pa nespoznat. Med različnimi možnostmi, kako opredeliti zlog, se Sokratov sogovornik Teajtet zavzame za možnost, da je zlog preprosto več črk skupaj. Vendar je po Sokratu v tem primeru mogoče reči, da je poznati zlog isto kot poznati vse njegove črke skupaj. A kako je to mogoče, če pa naj bi bile črke (prvine) nespoznatne? Naslednja možnost je, da je zlog celota, ki ni istovetna z vsemi črkami skupaj, temveč je posebna, enkratna bitnost. O takšni celoti ne moremo reči, da ima dele (sestavine), kajti če bi jih imela, bi morali ugotoviti, da celota preprosto je celota vseh svojih delov, medtem ko naj bi celota, za katero se je na Sokratovo pobudo začel zavzemati Teajtet, bila enkratna forma (*eidōs*, uzrtost, kot se glasi slovenski prevod), nekaj, kar ni preprosto “vsi deli skupaj”, temveč nekaj drugačnega, več od njih. Dodaten zaplet nastane, ko Teajtet meni, da je “vsa stvar, kar je je”, in “vsi njeni deli” eno in isto, da pa na drugi strani “vsa stvar, kar je je” in “celota stvari” ni isto. Kajti rečeno je bilo, da “celota stvari” ni isto kot “vsi deli stvari”. Pa vendar: ali takrat, ko rečemo “vse”, ne rečemo ravno to, da nič ne manjka? In ali tudi celota ni ravno tisto, čemur nič ne manjka? Če nekaj pri stvari manjka, ta stvar ni niti vsa niti celotna. Med vso stvarjo in celotno stvarjo potemtakem ni razlike, prizna Teajtet po daljšem elenktičnem dialogu, ki prehaja od enega zgoraj omenjenega sklepa k drugemu. Vsa stvar in celotna stvar je torej isto kot vsi njeni deli skupaj. Sokrat se zdaj vrne k izhodišču, ki je v tezi, da naj bi celota ne bila isto kot vsi njeni deli skupaj. Ob upoštevanju rečenega bi morali dopustiti le dve možnosti: celota nima prvin kot svojih delov ali pa je celota isto kot njeni deli in je potem spoznatna ravno tako kot njeni deli. Še to: če je celota nekaj posebnega, enkratnega, če je enkratna forma (*eidōs*) in ni isto kot vsi njeni deli, potem ni deljiva na tisto, za kar se je prej domnevalo, da so njeni deli. Seveda je tedaj tudi nekakšna prvotna resničnost in kot takšna nedeljiva in enaka prvinam, ki so prav tako nedeljive; torej je tudi celota nespoznatna, kajti stvari, ki jih ne moremo dalje deliti, so, kot pravi teorija sanj, nespoznatne. Sokrat zdaj pravi: če je zlog (spoj) isto kot vse črke skupaj in celota vseh teh črk (delov), potem so tako zlog kot vse črke spoznatni, izrazljivi z utemeljitvijo. Če pa je celota enkratna forma (*eidōs*) in nima delov, potem niti zanjo niti za prvine ne more biti utemeljitve in so nespoznatni.

Sokrat tu “elenktično” vodi sogovornika k sklepu, da je v temelju napačna tista trditev sanjske teorije, ki pravi, da so prvine nespoznatne, spoji pa spoznatni. Sokrat končno opusti metodo izpodbijanja in uporabi empirične argumente. Teajteta usmeri v premislek o vlogi, ki jo ima poznavanje črk (in glasov) za določanje njihovega položaja v pisnem ali ustnem govoru in poznavanje posameznih glasbenih zvokov takrat, ko zvoke povezujemo z žicami na instrumentu. Jezikovne ali glasbene prvine znamo umestiti v govorni ali glasbeni celoti, če imamo *védenje* o njih (206a–b). Prvine morajo torej biti izrekljive z utemeljitvijo in spoznatne. In če so spoznatne, lahko k njim – k njihovemu izrekanju – pristavimo, da so, in nanje opozorimo z izrekanjem izraza “to” (205c). Seveda lahko oba izraza, “biti” in “to”, pristavimo tudi k imenovanju spojev.

ČISTI INDEKSIKALI IN PREDSEMANTIČNI OBJEKT

Platonov Sokrat se ob koncu spisa *Teajtet*, kjer se še zadnjič poskusi dokopati do trdne opredelitve védenja, ponovno zateče k pojmu indeksikalnosti. Sogovorniku ponudi opredelitev: *védenje je resnično mnenje, združeno z utemeljitvijo*. Neka različica te opredelitve se pojavi že v zgodnejšem spisu *Menon*. Tam Platon pojasni razliko med resničnim mnenjem in védenjem. Resnična mnenja nam pobegnejo, če jih ne privežemo z nekakšno razlagalno utemeljitvijo (*aitias logismos*) ali, kot pravi slovenski prevod, “razumevanjem vzroka” (*Menon*, 98a). Platon se je vedno znova vračal k tej temi, npr. v *Fajdonu* (76b, 97d–99d); v *Simpoziju* (202a) je govor o treh stanjih, nevednosti, pravilnem mnenju brez utemeljitve in védenju z utemeljitvijo, v *Državi* (534b) beremo, da k razumevanju neizogibno sodi tudi sposobnost utemeljitve, v *Timaju* (51e) pa, da rod umljivega biva tako, da ga spremlja resnična misel.

Seveda mora Sokrat pojasniti, kaj meni z izrazom *logos*, za katerega smo doslej po zgledu slovenskega prevoda uporabljali slovenski izraz “utemeljitev”.²⁹ Sogovorniku ponudi tri različice. *Logos* je v prvi različici preprosto to, da prek glasu naredimo svoje razumevanje nečesa očitno za druge. Svoje razumevanje vtisnemo v besedni “tok, ki gre skozi usta”³⁰ (206d). V drugi različici je *logos*

²⁹ Zaradi večpomenskosti izraza “logos” slovenski prevajalec mestoma uporabi zanj tri izraze: utemeljitev/opredelitev/govor.

³⁰ Zanimivo je, da je ravno ta, najohlapnejša različica pojma “logos” vplivala na Avguštinovo razglabljanje o spoznavnem govoru v spisu *De magistro*, ki je različico predal srednjemu veku.

navajanje prvin, iz katerih je sestavljena stvar, o kateri imamo resnično mnenje, v tretji pa izrekanje posebnega *znamenja*, po katerem se stvar, o kateri imamo resnično mnenje, *razlikuje* od vsega drugega. K pojmu indeksikalnosti se Platon ponovno zateče šele, ko se posveti tej zadnji različici.

Celotna opredelitev védenja, ki bi vključevala to razumevanje izraza “logos”, bi se glasila nekako takole: védenje o neki stvari je resnično prepričanje, združeno z izrekanjem znamenja, po katerem se stvar razlikuje od vseh drugih stvari.

Zdaj Sokrat razmišlja takole: Če menim, da ima Teajtet takšne in takšne telesne značilnosti, to ni dovolj. Ne zadošča, če menim, da je za njegov obraz značilna toponosost, saj je mnogo ljudi toponosih. Moje mnenje se *nanaša ravno na Teajteta* šele tedaj, ko “ta toponosost odloži kakšno spominsko znamenje, ki je v nečem različno od drugih toponososti, ki sem jih videl ... in me tako spomni in povzroča, da imam pravilno mnenje o tebi (tj. Teajtetu – op. J. J.), četudi te srečam jutri”. (Ta tema spominskega znamenja je vezana na temo voščene deščice, ki jo Platon obravnava v prvi polovici spisa *Teajtet*.) Skladno s tistim, kar smo ob povzetku sanjske teorije povedali o razliki med *opisom kvalitete* in *indeksikalnim poistovetenjem* objekta, Platon tu pravi: védenje o Teajtetu (njegovem telesnem videzu) ne nastane z opisom neke značilnosti njegovega obraza, neke nedoločne toponososti. Védenje pridobim šele, ko lahko pomislim/rečem “*ta toponosost*”. Tu je indeksikalni izraz “ta” dodan semantičnemu opisu, izrazu “toponosost”. Indeksikalni izraz je v zvezi “ta toponosost” rabljen *pridevniško*. Če ga rabimo samostojno, preprosto kot “to”, ga rabimo samostalniško. Ugotovimo lahko, da ga je Platon v vseh primerih, ki smo jih povzeli doslej, rabil *samostalniško*.

V pridevniški rabi (“ta toponosost”) je indeksikal torej pridružen semantičnemu opisu objekta. Zveza indeksikala in opisa naj bi določila singularnost objekta, drugačnost “te” toponososti od vseh drugih toponososti. Vendar po Platonu zveza vodi do nastanka paradoksa. Kako naj bi tedaj, ko še nimamo mnenja in védenja o tem, po čemer se Teajtet razlikuje od vseh drugih ljudi, sploh lahko začeli izdelovati mnenje *ravno o Teajtetu*? Če naj bi bilo mnenje *ravno* o njem, bi ga morali že znati razlikovati od drugih oseb. Če je védenje sestavljeno iz pravnega mnenja – katerega pogoj je bil pravkar opredeljen – in navedbe razlike med stvarjo in drugimi stvarmi, je položaj, kot pravi Sokrat, res smešen. Če hočemo imeti védenje o neki stvari, velja naslednji pogoj. V zvezi s stvarjo, o kateri že pravilno menimo, po čem se razlikuje od drugih stvari, moramo dodatno navesti še razliko, ki stvar loči od drugih stvari (209d).

Kako razrešiti paradoks? Menim, da ga pravzaprav ni treba razrešiti. Tu nam Platon preda še zadnje sporočilo v zvezi z indeksikalnim poistovetenjem objekta. Posredno nas je opozoril, da do poistovetenja singularnega objekta ni mogoče priti tako, da pridevniško rabljeni indeksikal povežemo s semantičnim opisom, torej z izrekom – kot pravi Platon – nekega specifičnega znamenja, po katerem se objekt razlikuje od vseh drugih objektov.

Vrnimo se k nečemu, kar je zapisano v *Timaju*. Ko objekt poistovetimo s samostalniškimi “to”, postane objekt za nas v resnici “to in ne kaj drugega”. Indeksikalno poistovetenje objekta v misli ali govoru torej posredno priključuje razmerje objekta z drugimi objekti, vendar po tej poti ne dobimo semantičnega opisa *razlik*. Gre le za prepoznanje *drugosti* objekta, za nekaj, kar je učinek usmeritve pozornosti, učinek tega, da smo “uperili” pogled v objekt, kar je povzročilo, da so vsi drugi objekti zdaj vidni le *periferno*.

Samostalniško rabljeni miselni ali jezikovni indeksikal “to” je za Platona očitno prototipični indeksikal, kar je razvidno tudi iz spisa *Teajtet*. Na povzetku sanjske teorije (202a) Sokrat navede niz indeksikalnih izrazov, ko pa kasneje (205c) povzame problematiko indeksikalnosti, omeni le še indeksikalni izraz “to”, za katerega očitno meni, da zastopa vse od prej naštetih indeksikalnih izrazov.

Paradoksa na koncu *Teajteta* ni, če si indeksikalno poistovetenje objekta predstavljamo tako, kot si ga zamišlja Platon takrat, ko oposamitev in stalnost objekta povezuje s *samostalniško* rabo indeksikalov, torej z rabo izrazov, kot sta “to” ali “tisto”. Platon nedvomno loči med dejanjem “čistega” indeksikalnega poistovetenja in indeksikalnim poistovetenjem, ki je združeno s semantičnim opisom (“ta toponosost”). “Čisto” indeksikalno poistovetenje je zanj vzorec neposrednega kognitivnega stika z objektom, ki od nas še ni prejel nikakršnega semantičnega opisa in mu je lastna le stalnost.³¹ Takšen “predsemantični” objekt si lahko predstavljamo kot strašljivi objekt, ki se protagonistom v filmski grozljivki z ničimer ne da prepoznati, zato nimajo niti koščka semantičnega védenja o njem in ga lahko označujejo le kot *Tisto*.

³¹ To predstavo o delovanju indeksikalnih izrazov je privzel Peirce. Menil je, da indeksikalni izrazi prisilno usmerjajo pozornost na stvar (*they force the attention to the thing intended* – Peirce, 1933, 8.368, op. 23); na interpretatorja delujejo s slepo prisilo (*blind compulsion* – 2.306). Prisila je “slepa” zato, ker po Peirceu indeksikalni nimajo semantične vsebine, tako kot je nimajo za Platona.

BIBLIOGRAFIJA

- BACH, K. (1987): *Thought and Reference*, Clarendon Press, Oxford.
- CHAPPELL, T. (2005): *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- CHISHOLM, R. (1984): "The Logic of Believing", *Pacific Philosophical Quarterly*, 61, 31–49.
- FINE, G. (1979): "Knowledge and Logos in *Theaetetus*", *Philosophical Review*, 4, 366–397.
- LEVINSON, S. (1983): *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MCDOWELL, J. (1973): *Plato, Theaetetus*, Oxford University Press, London.
- MATSON, W. (1966): "Why isn't the mind-body problem ancient?", v: FEYERABEND, P., ur., *Mind, Matter and Method, Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, Grover Maywell, Minneapolis.
- PEIRCE, CH. S. (1961): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., prva izdaja 1933.
- RORTY, R. (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford.
- RUSSELL, B. (1905): "On denoting", *Mind*, št. 14, 479–493.
- RUSSELL, B. (1919): *Introduction to Mathematical Philosophy*, George Allen & Unwin, London.
- RUSSELL, B. (1912): *Problems of Philosophy*, London.
- RUSSELL, B. (1956): *Logic and Knowledge*, ur. R. C. Marsh, Allen and Unwin, London.
- SEARLE, J. (1983): *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WITTGENSTEIN, L. (1958): *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.