

RESNIČNOST IMEN IN GOVORA PRI PLATONU IN ARISTOTELU

“Torej je tisto resnično (τὸ ἀληθές) njega [govora] uglajeno in božansko ter prebiva zgoraj med bogovi, tisto lažno (τὸ ψεῦδος) pa spodaj pri množici ljudi ter je grobo in kozlovsko/tragično (τραγικόν).”

(Pl. *Cra.* 408 C 5-7)

90 I.

Vprašanje govora (λόγος) ter imena (ὄνομα) kot dela govora, kakor si ga zastavljata Platon in Aristoteles – prvi predvsem v dialogu *Kratilos ali o pravilnosti imen*,¹ drugi pa v uvodnih poglavjih spisa *O razlaganju (De interpretatione)*² –, ima svoj neposredni izvor v prvih razpravah o govoru, ki so jih sprožili sofisti,³ tematiziral pa prav Platon – predvsem v omenjenem delu. Lahko bi celo rekli, da »sofistični duh« pomeni osnovo njujnega filozofiranja tako takrat, ko se mu upirata, kot tudi tedaj, ko ga sprejemata kot tisto, čemur se ni mogoče več izogniti. Gotovo ni naključje, da so sofisti pri relativizaciji vseh področij življenja dajali velik poudarek ravno relativizaciji govora oz. njegove resničnosti, prav tako pa tudi Platonova in Aristotelova rehabilitacija resnice ni mogla kar tako mimo vprašanja resničnosti govora, kot tudi ne mimo sofističnih ugovorov – posebej, ker sofisti ne pomenijo zgolj ene izmed filozofskih šol, ampak so predstavniki tedanjega (in ne le tedanjega) »duha časa«. Če se zdi Aristotelu njegova pozicija že precej samoumevna, pa smo pri Platonu v središču polemike.

Kolikor lahko Platonovo nalogo nasploh razumemo kot poskus orientacije v svetu napetosti med grško »arhaiko« in sofistiko, velja to tudi na področju razumevanja govora, »jezika«. Glavna Sokratova sogovornika v *Kratilu* predstavljata ravno ta dva pola tedanjega grštva: Hermogenes novo sofistiko, Kratilos, ki se ima za heraklitovca, pa položaj arhaike v novih razmerah.⁴

Na glavno vprašanje dialoga *Kratilos*, ali je pravilnost imen stvar dogovora, ali pa je ime pravilno po naravi, imata vsak svoji vlogi ustrezen odgovor. Hermogenes se ne pusti prepričati, »da je pravilnost imena kaj drugega kot dogovor (συνθήκη) in soglasje (ὁμολογία)« (384 D 1-2), trdi torej, da so imena dana »po postavi (νόμῳ) in navadi (ἔθει)« (384 D 6-7). Pravilnost je le še v pravilni uporabi dogovorjenega – kot vemo, pa sofistom ni tuja niti zloraba tega, če je le dovolj prepričljiva, da uspe. Kratilos pa trdi, da so vsa imena pravilna po sebi, »da je pravilnost imena vsakemu od bivajočih prirojena po naravi (φύσει πεφυκυία)« (383 A 4-5). Vsa imena so pravilna, saj so imena ravno, kolikor so pravilna (prim. 429 B), kdor pa ne govori pravilno, »takšen dela samo hrup (ψοφεῖν), ko se po nemarnem premika, kot če bi kdo s tolčenjem premikal bronasto posodo.« (430 A 5-7)

Hermogenes torej predstavlja in zagovarja novo, sofistično tezo, da so imena (tako kot vse drugo) θεσει, po stavi, Kratilos pa, da so – v skladu z arhaično filozofijo – φύσει, po naravi. Vendar pa stvar ni tako enostavna. Platon se dobro zaveda, da v novih razmerah arhaična filozofija ni več močoča, da Kratilov φύσει ni in ne more biti več Heraklitov φύσει.

Že Sokrata (in za njim Platona) zanima ravno na novo (»sofistično«) razumljena arhaika, saj ta takrat edinole obstaja. Vprašanju starega, izvirnega razumevanja starih mislecev se izogne in zavzame odklonilno stališče do ocenjevanja božanskosti starih, to je tistih, ki jih nekateri imenujejo »božanski«. Gadamer pravi: »Ali "božanski ljudje" govorijo resnico, ali so bili v časih, ki so bili bližji bogovom, v svoji resnici povsem razumljeni in le danes niso več, tega Sokrates dejansko ne želi odločiti. On ve samo o svojem lastnem neznanju in nevednosti tistih, ki jih lahko vpraša.«⁵ Še več:

neprestano čutimo Sokratov »dvom, ali modrost starejših pesnikov sploh še razumemo«. ⁶ Ob tem je zanj seveda vprašanje razumevanja same izvirne misli brezpredmetno, pojavlja pa se problem, kaj je z odmevi te misli v takratnem času – in to je vloga, ki jo igra Kratilos v istoimenskem dialogu.

Sofistična razprava o naravnosti in konvencionalnosti torej postavi v novo luč tudi arhaični φύσει: takoj ko se začne o tem na tak način razpravljati, postane stvar popolnoma drugačna, ne glede na to, za kakšen odgovor se zavzemamo. Gadamer razlaga, kako je bilo videti to v času, ko je »s sofistika določila duh vzgoje«, na primeru prava (pravega, tistega, kar je prav in pravo): »Raznovrstnim variantam sofističnih teorij prava je skupno to, da podajajo neko "utemeljitev" prava.« Ne glede na to, kako ga utemeljujejo, so že s samim tem postopkom »v sebi zaobrnije smisel prava«, »so ga zanimale, četudi mu "izrekajo oprostilno sodbo" ("freisprechen")«. ⁷ Pravo, to, kar je prav, torej ni več nekaj samoumevno veljavnega, ampak postane nekaj, kar lahko postavimo pod vprašaj: kaj je prav(o) in na čem temelji, da je prav(o)? Sofistično vprašanje seveda odkrito napeljuje na nekakšno zunanjo utemeljitev. Delanje pravega mora imeti svoj zunanji motiv in mora biti v interesu tistega, ki tako ravna. ⁸

Tudi tisti pa, ki skušajo zagovarjati naravnost prava (in ostalih stvari, npr. pravilnosti imen) v maniri starih, so s tem že vpleteni v sofistično utemeljevanje. Ne navsezadnje je tudi Kratilos obrat – da je govorjenje vedno po naravi pravilno, kajti če ni, sploh ni govorjenje – značilen sofizem. V sofističnem času »*nравnost* in *nравstvena vzgoja* ..., ki v nadaljnjem prenašanju starajočih se oblik ne premoreta nobene odpornosti proti vpadu samovoljnega sprevrčanja s pomočjo sofističnega duha«, ⁹ sami stopita v službo sofistike ter tako postaneta stvar Platonove in kasnejše Aristotelove filozofske kritike.

II.

Zakaj je resničnost imen za Platona sploh tako pomembna, da ji posveti ves spis? V uvodnem delu Kratila zremo, da gre Platonu pravzaprav za

vprašanje resničnosti govora (λόγος), vendar pa je njegova resničnost odvisna od resničnosti oz. pravilnosti imen. Na kakšen način? Resnica celote je namreč nasploh odvisna od resničnosti delov celote: v govoru, ki je resničen v celoti, morajo biti resnični tudi vsi njegovi deli (τὰ μέρη), najmanjši del govora pa je ime (prim. 385 C).

Razkrivajoča in prikrivajoča narava označujočnosti govora je Platonu neprestano pred očmi, saj pomeni osnovo vsega kasnejšega razpravljanja o imenih. Sokrates npr. pravi Hermogenu: »Veš, da govor vedno vse (τὸ πᾶν) označuje (σημαίνει) in obrača (κυκλεί) in obrne (πολεί), in da je dvojen, in odkrivajoč/resničen in prikrivajoč/lažen.« (408 C 2-3)¹⁰ In če govoru pripada ἀληθεύειν (odkrivanje, »resnicovanje«) in ψεύδεσθαι (prikrivanje, izkrivljanje), bo to veljalo tudi za njegova sestavna dela, za ime (ὄνομα) in glagol (ῥήμα)¹¹ (prim. 431 B). Če se nam v imenski besedi ne razkriva nič, se nam ne more niti v tistem, kar je o njej povedano, saj ne bi vedeli, o čem je govor. Zato je treba najprej spregovoriti o pravilnosti imen, o tem, ali nam imena pravilno prikazujejo stvar, saj šele iz imen in glagolov sestavimo govor s pomočjo večšine poimenovanja (onomastike) ali govornišva (retorike) ali kakšne podobne večšine (prim. 425 A).

93

Kaj pomeni za Platona sam λόγος? Na to vprašanje nam med drugim odgovori v svojem *Sedmem pismu*, kjer se λόγος pokaže kot eden od treh momentov spoznavanja – poleg spoznanja imena (ὄνομα) in podobe (εἶδωλον) –, katerim sledi četrti moment, samo znanje (ἐπιστήμη) (prim. *Ep. VII*, 342 A in naprej), pa še to »nudi duši tisto, česar ne išče (isto, 343 C).¹² Logos torej ni dokončno in vse spoznanje in ni za dušo bistveno spoznanje, saj to ni niti znanje samo (ἐπιστήμη).

Hkrati pa brez logosa ni filozofije (prim. *Sph.* 260 A, B). Filozofija je tu seveda razumljena kot dialektika, stvar dia-log(os)a. Filozof, dialektik pa je tudi tisti, ki se najbolje spozna na govorjenje, in če je zakonodajalec (νομοθέτης) za Platona kot besedotvorec (ὀνοματοουργός, "onomaturg") kar nekakšen demiurg (prim. *Cra.* 389 A 1-3), je njegov nadzornik prav dialektik. Tisto, kar je treba pri imenih in govorjenju nasploh "nadzorovati", pa je resničnost.

Načelno je jasno, kaj je resnica govora. Ko Sokrates pravi, da je »neki govor resničen, drugi pa lažen« (385 B 5), ugotavlja, da je »tisti, ki govori o bivajočih, kot so, resničen, tisti, ki pa kot niso, lažen« (385 B 7-8). Podobno je s pravilnostjo imena: »Pravilnost (ὀρθότης) imena, sva dejala, je to, kar pokaže, kakšna je stvar.« (428 E 1-2) Zakonodajalec mora vzdeti vsaki stvari »prikladen εἶδος, pa naj ga izrazi v kakršnihkoli že zlogih (prim. 390 A). Če naj bo ime resnično in pravilno, mora εἶδος imena ustrezati εἶδοσு stvari, ki jo poimenuje. V tem je resničnost/pravilnost imena. Pravilna imena »pokažejo, kakšno je vsako od bivajočih« (422 D 1-3).

Stvar je tu seveda prvotna, ime pa je njen posnetek: »Ime je torej, kot se zdi, posnetek z glasom (μίμημα... φωνή) tega, kar posnema (μιμείται), in posnemajoči imenuje z glasom, kar se posnema (423 B 9-11) Tisto, kar se posnema, je bitnost (οὐσία). Ne glede na naravnost ali konvencionalnost imena je posnemanje pravilno in resnično, ko razkriva bitnost, idejo bitnosti. Vendar pa se ob tem v vsakem primeru postavi vprašanje: če je ime postavljeno po dogovoru, potem je onstran pravilnosti ali nepravilnosti, saj je le znak za neko stvar; če pa je ime vzdeto po naravi, pravilnost predpostavlja idealnega imenodajalca, ki mu je odkrita vsa resnica tako stvari kot imen. To pa je nivo, ki ga Platon pripisuje bogu, ne človeku. Človeški zakonodajalec se namreč vedno lahko zmoti (prim. 436 D) - še več, celo prepričani smo lahko, da se bo kar precejkrat zmotil.

Problem popolnosti imena je pravzaprav jasno nakazan že s tem, da Platon pravi imenu posnetek, saj vemo, kaj si je mislil o posnetkih v umetnosti. Vendar pa tu obstaja razlika med sliko in imenom. Posnetke (μίμηματα) imenuje pri slikah (ζῆμα) in imenih pravilne (ὀρθός), pri imenih pa tudi resnične (ἀληθής), oz. če gre za napačne posnetke, imenuje te pri slikah in imenih nepravilne, pri imenih pa tudi lažne (430 D 3-7). Pravilnost je torej širša kot resničnost: resnica posnetka pomeni, da le-ta odkriva resnico stvari, idejo, medtem ko je pravilnost usklajenost posnetka s posnemanim, pri čemer lahko posnemamo tudi kaj drugega kot resnico stvari: posnetek nam lahko - kot posnetek posnetka (tu Platon govori o μίμησις μιμήσεως) - posnemajoč odkriva le boljši ali slabši posnetek resnice stvari, ki ga posnema. Če pa hoče posnetek biti resničen, mora biti

tak, kot bi ga napravil idealni zakonodajalec. – Problem resnice kot resnice in resnice kot pravilnosti je torej problem človeka kot božanskega in človeka kot omejenega pri dokončnem spoznavanju resnice.

Na eni strani imamo torej stvari take, kot so, na drugi pa spoznavajočega človeka. Stvari (τὰ πράγματα) imajo »same od sebe neko stanovitnost bitnosti (βεβαιότητα τῆς οὐσίας)« (386 A 3–4), oziroma »neko stanovitno bitnost (οὐσίαν ἔχοντα τινα βέβαιον), ne glede na nas in ne od nas« ter so »po samih sebi glede na svojo bitnost, po kateri so vzrasle (πέφυκεν)« (386 D 9 – E 4). Tudi delovanja/dejanja (αι πράξεις) so neka vrsta bivajočih stvari, zato delujejo po svoji naravi, ne pa po kakšnem mnenju; tudi govorjenje (τὸ λέγειν) je eno izmed dejanj, poimenovanje (τὸ ὀνομάζειν) pa – kot del govorjenja – ravno tako, torej ima svojo lastno naravo (prim. 386 E 6 – 387 D 9).

Po drugi strani pa si ne moremo zamisliti idealnega imenodajalca, ali se vsaj ne moremo zanašati na to, da je bil tak. Če resničnost besed ni gotova, potem ne more držati Kratilova trditev, da kdor pozna (ἐπίστηται) imena, pozna tudi stvari (prim. 435 D 5–6), »ampak je jasno, da morava poiskati poleg imen nekaj drugega, kar nama bo brez imen pokazalo, katero od tega dvojega je resnično, ko jasno pokaže, kakšna je resnica bivajočih« (438 D 5–8). Bivajoča je mogoče spoznati brez imen, če in kolikor jih je sploh mogoče, saj pravilnost imen – najmanj, kar lahko rečemo – ni zanesljiva. Pa tudi če bi bila – popolna podobnost naziva tistemu, česar naziv je, bi peljala v absurdno podvojitve, v kateri ne bi mogli več ločiti stvari in njihovih imen, kot ugovarja Sokrates Kratilu (prim. 432 D).

95

Največji problem pa ostaja vsekakor človekovo nevedenje; tudi Sokrates ter njegov sogovornik sta dejala »bogovom, da ne vedoča nič resnice domnevava nauke (εἰκάζομεν δόγματα) ljudi o tem.« (425 C 1–3) Celotno pretresanje in tehtanje ustreznosti imen je tako jasno postavljeno v sfero človeških zmožnosti, nezadostnega (toda ravno zato še kako potrebnega) razpravljanja, pri čemer se tej nezadostnosti noben človek ne more popolnoma izogniti.

Ime je nekakšen organ (ὄργανον)¹³ in sicer »nekakšen poučevalni in razločevalni organ bitnosti« (388 B 13 – C 1), torej nam je z njim dana pomoč pri poučevanju o bitnostih in njih medsebojnem razločevanju. Vendar ime ni popolno. Nepopolnost poimenovanja izhaja iz nepopolnosti spoznavanja: »da se imena prilegajo stvarem, ki se in premikajo in tečejo in nastajajo« (411 C 9-10) – to je rezultat tega, da ljudje vidimo stvari v premikanju, teku in nastajanju. Nečesa, kar se spreminja, ni mogoče spoznati; spoznamo lahko le tisto, kar se »nič ne odmakne (ἔξιστάμενον) od svoje ideje (ιδέα)« (439 E 4-5), je vedno enako in isto.

Zato je jasno, da pravilnost imena ocenjujemo glede na stvar in ne obratno. Sokrates pravi, da iz resnice (ἀλήθεια) spoznavamo ustreznost ali neustreznost njene podobe (εἰκόν), ne pa obratno. Podoba je namreč lahko napačna. Pravo vprašanje je torej, kako spoznati samo resnico. Kratilos se s tem načeloma strinja, vendar pa se Sokrates sam sprašuje: »Na kateri način je torej treba spoznavati (μανθάνειν) ali odkrivati (εὐρίσκειν) bivajoča (τὰ ὄντα), je nemara preveč spoznati tako zame kot zate.« (439 B 4-6)

Dejansko stanje je bi lahko opisali kot takšno, da »ime zdaj dobro leži (εὖ κείθαι), zdaj pa ne« (432 D 11 – E 1). Isto velja tudi za govor, ki je stvarem ustrezen ali pa ne (prim. 432 E), stvari so povedane lepo/dobro/izborna (καλῶς) ali pa slabo (κακῶς) (prim. 433 A). Sokrates pravi, da tako dogovor kakor navada tudi prispevata k pojasnitvi tistega, kar imamo v mislih, ko govorimo (prim. 435 B). Seveda pa se iz jasnih razlogov ne opredeli za konvencionalnost imen in govora (ker tu o resničnosti imen sploh ne moremo več govoriti), hkrati pa ima tudi pomisleke pri tezi o naravni pravilnosti (čeprav se bolj nagiba v to stran), saj vse preveč znakov kaže, da je ta možna le na nivoju idealne hipoteze, v dejanskosti pa je – zaradi že omenjene nepopolnosti človeškega spoznanja – ni. Sokratovi temeljni usmerjenosti ustrezno je razgovor s Kratilom krajši, a bolj resen, medtem ko se Hermogenes v daljšem pogovoru ne pokaže za doraslega sogovornika.

Tako se dialog konča brez odločitve. Na koncu si obljubijo, da se bodo še posvečali obravnavanim problemom, saj nihče ne misli, da so jih rešili, še več: vsaj Sokratu je očitno jasno, da jih tudi ne morejo rešiti. Morda bi lahko rekli, da so si le razširili obzorje za premislek o tem, glavna točka, ki izhaja iz vseh sprotnih opomb pa je, da je treba do problema zavzeti distanco, saj podajanje dokončnih rešitev ni v naši moči.

Na tak konec napeljujejo že Sokratove izjave med samim pogovorom, ki hkrati napotujejo na vedno vnovično premišljanje problema. Na začetku drugega dela dialoga, torej pogovora s Kratilom, Sokrates pravi: »Čudim se tudi sam že zdavnaj svoji modrosti in sem nejeveren. Zdi se mi torej, da moram znova pretehtati (ἐπανασκέψασθαι), kaj govorim.« (428 D 1-3) Vedno se je treba vračati k temu, kar smo že povedali. Še več, zdi se mu, da je s svojim razpravljanjem šel celo tako predaleč, da se mora zanj oprostiti bogovom: »Za danes jo (sc. navdahnjenost, op. F. Z.) je treba izrabiti in raziskati glede imen še drugo, jutri pa se, če je vama pogodou, odvrniti od nje z daritvijo in se očistiti (καθαρούμεθα)...« (396 E 1-4) S tem sam oceni vrednost lastnih razglabljanj, pri čemer ima posebne zadržke v zvezi z imeni bogov, kajti o bogovih ve človek še najmanj govoriti (prim. 400 D - 401 A, na primer 400 D 7: »o bogovih nič ne veva [περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν]«). In če ljudje nič ne vemo o tistih, pri katerih prebiva resnica in tudi resnica govora, je vsako naše govorjenje o njih in o resnici le bolj ali manj »tragično« (prim. 408 C 5-7).

Pri takšnem načinu govora (in tudi glede na omenjeno mesto iz *Sedmega pisma* ter številna podobna mesta) je jasno, da Platon ni in ne more biti suženj besede: »Da se torej ne bi ti pa jaz, ki sva prijatelja, bojevala z besedami (μὴ μαχώμεθα ἐν τοῖς λόγοις), sprejmi to, kar pravim.« (430 D 1-2) Gre za stvari, ne za besede. Tako je tudi vsa razprava o resničnosti besed (posebej »etimologiziranje«) neprestano »postavljana v oklepaj« - vse je treba sprejemati s številnimi pridržki.

Tisto, kar je gotovo, je obstoj resničnega in človekova nevednost. Vse ostalo je nivo hipoteze, ki je potreben, vendar pa ne sme pozabiti na mesto, ki mu pripada.

III.

Pri Aristotelu bi o taki zadržanosti težje govorili. Kot bomo videli, njegovo razumevanje logosa sledi njegovi siceršnji težnji vzpostavitev filozofije kot znanja, ki bi se čudilo le še temu, če bi bilo kaj drugače, kot smo spoznali.¹⁴ Splošni teoriji logosa je posvetil prvih šest poglavij svojega spisa, kasneje naslovljenega *O razlaganju*, in čeprav je ta spis del njegovih »logičnih« spisov, teh odlomkov ne gre brati z vidika formalne logike.

Preden preidemo k neposredni obravnavi tega Aristotelovega spisa, je treba pokazati, kako govor (λόγος) ni le ena od številnih človeških zmožnosti, ampak je prav tisto, kar je zanj odločilnega pomena. Pri tem se je treba zavedati, da pri logosu ne gre le za govor, ki bi bil nujno izrečen, ne za sposobnost govorjenja kot somatsko funkcijo, ampak za nekaj, kar je onstran nivoja artikulacije v posameznem jeziku. Moč takšnega govora je tisto, kar človeka ločuje od drugih živih bitij: »Tubit, to je bit človeka, je tako v vulgarni kot v filozofski "definiciji" zamejena kot ζῶν λόγον ἔχων, živeče, katerega bit je bistveno določena prek moči govora (das Redenkönnen)«. ¹⁵ Tako namreč Heidegger razloži znano Aristotelovo trditve iz *Politike*: »Govor pa ima od živih bitij edino človek (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων).« (*Pol. A 2, 1253 a 9 - 10*)

98

Z vidika človeka pomeni govor možnost biti človek, živeti kot človek, to pa je živeti dobro: »... medtem ko je govorno izražanje zaradi dobrega življenja (ἢ ὁ ἔρμηνεία ἕνεκα τοῦ εὖ)« (*De an. B 8, 420 b 20*).¹⁶ Čeprav tu Aristoteles govori o govoru kot izražanju, razlaganju in sporočanju (kar pomeni ἔρμηνεία), pa to toliko bolj velja za sam logos, ki je predpostavka vsakega razlaganja. Izkušnja govora, govorice (ki je pred sporočanjem, samim govorjenjem kot izrekanjem) je za človeka kot človeka odločilna in se nas - po Heideggru - najbolj notranje dotika, saj ima »človek pristno prebivališče svoje tubiti v govorici, ne glede na to, ali to ve ali ne«. ¹⁷ Dobro živeti pomeni toliko kot živeti v resnici, to možnost pa človeku odpira logos, govor, moč govora.

Obstaja več vrst govora, tistega pa, ki govori iz obzorja resnice ali neresnice, imenuje Aristoteles apofantični, prikazujoči govor (λόγος ἀποφαντικός) oziroma kar prikazovanje (ἀπόφανσις). Beseda izhaja iz glagola ἀπο-φαίνεσθαι, od (samega sebe) kazati se (sem). Gre za to, da se »fomen« (φαινόμενον) oziroma tisto »sebe-na-sebi-samem-pokazuječe, razodeto«¹⁸ od-pokaže. Tako prikazujoči govor pomeni samoprikazovanje fenomenov. Če se nekaj prikaže, to pomeni, da se hkrati pokaže (določi, »predicira«) in omogoča, da se tudi izkaže (izreče v izjavi, v kateri je sporočena pokazana določitev).¹⁹ Le v takem primeru pomeni λέγειν isto kot ἀποφαίνεσθαι.

Človeku se skozi govor razodevajo »fenomeni«, torej »celota tistega, kar je obelodanjeno ali se lahko prinese na svetlo, kar so Grki včasih identificirali enostavno s τὰ ὄντα (bivajoče)«. ²⁰ Pokažejo se človekovi duši, na katero napravijo vtise (παθήματα), duša zazna to, kar se kaže, »stvari« (τὰ πράγματα).

»Stvari« pa se lahko prikažejo na dva načina. Lahko se s tem odkrijejo, razkrijejo take, kot so, se pokažejo take, kot so v resnici – in v tem primeru je človekov »vtis« pravilen, resničen. Lahko pa se pokažejo prikrite, zakrijejo to, kar so, in se pokažejo kot nekaj drugega, kot so v resnici – s tem pa pride v človekovem »vtisu« do prevare, napake, zmotnega ali lažnega govora.

Aristoteles celo pravi, da je apofantični logos tisti, ki ima spodaj v temelju, ki mu stoji-ob (ob-staja) in ki mu je torej na razpolago (ὑπάρχειν) prikrivanje ali odkrivanje (prim. *Int.* 4, 17 a 2–3). Prikazovanje je položeno pred nas, ob-stoji kot prikrivanje ali kot odkrivanje. Odkrivanje prikaže obstoječe kot obstoječe in neobstoječe kot neobstoječe, prikrivanje pa obstoječe kot neobstoječe, neobstoječe pa kot obstoječe (prim. *Int.* 6, 17 a 26–29). Tako pridemo do vseh možnih govorov o nečem, pri čemer pa seveda nekateri stvar odkrivajo, drugi pa prikrivajo.

Na tem nivoju govora še ni nič odvisno od konkretnega jezika, ampak gre za »pri vseh iste vtise duše« »istih stvari« (*Int.* 1, 16 a 6–8). Razlikovanje se začne na nivoju izražanja tistega, kar se je pokazalo. Glasovna slika, bese-

de, s katerimi se izražamo, in črke, s katerimi glasove zapišemo, so stvar dogovora (συνθήκη), torej so θέσει. Aristoteles za imena izrecno pravi, da niso nastala φύσει, ampak so imena šele od takrat, ko postanejo dogovorjeni znaki, simboli, s katerimi imamo navado izražati določene »stvari«, isto pa velja tudi za glagole. Tudi govor nima svojega pomena kot kakšen »organ«, nima organske povezave s »stvarjo«, kot to še trdi Platon.²¹ To pomeni, da govor »označuje po dogovoru«, kot znak, torej smo tu že pri samoumevni predpostavki o konvencionalnosti jezika.

Aristoteles pa problema naravnosti in konvencionalnosti govora sploh ne problematizira in je – vsaj kar se tega tiče – daleč pod ravnijo razprave iz Platonovega *Kratila*. Aristoteles se tako rekoč vnaprej odloči za rešitev, ki so jo zagovarjali sofisti. To, o čemer Platon še razpravlja, je za Aristotela že samoumevno. Če Platonu modrost ne dopušča niti tega, da bi se po dolgi razpravi čutil sposobnega dokončne odločitve, si Aristoteles tu ni sposoben tega vprašanja niti zastaviti več oziroma se mu to ne zdi potrebno.

100 Imena in glagoli so zanj »simboli« (kot znaki, ne kot simboli formalizacije), s katerimi operira »logična« analiza, torej analiza logosa. Toda kljub temu, da simbol sam za sebe nekaj pomeni, nič ne pove – gre le za izraz (φάσις). Obzorje resničnega in neresničnega se na nivoju imena in glagola pri Aristotelu sploh ne pojavlja. Tisto, kar je pri tem izvorno, je govor (λόγος), vprašanje resničnega govora pa se lahko postavi le v primeru prikazujočega govora. Aristotelova ἀνάλυσις, »analiza«, torej raz-veza oz. razrušitev enotnega govora je torej naknadna ter je omejenega dosega. Posega namreč v formalno sestavo govora, ne pa v vsebino, ki je zamejena oziroma določena po tistem, kar je govoru odkrito ali prikrito, po resničnosti ali izkrivljenosti. Na nivoju razstavljenega sploh ni mogoče govoriti o resnici ali neresnici: ta obstaja v jeziku le toliko, kolikor je govor, ki spregovarja v njem, utemeljen v odkritem prikazovanju stvari.

Enostavni prikazovalni govor pa se lahko prikazuje na dva načina. Lahko nečemu nekaj pri-reka, se izreka katafatično (κατάφασις), o nečem nekaj zatrjuje – govori *nekaj o nečem* (τὶ κατὰ τινός). Lahko pa prikazuje odrekanje *nečesa* [stran] *od nečesa* (τὶ ἀπὸ τινός), lahko prikazuje, kako je

nekaj nečemu od-rečeno, zanikano, kako se izreka apofatično (ἀπόφασις). Sestavljeni govor je iz več enostavnih in v njem lahko istemu nekaj prirečemo, drugo pa odrečemo. Pri tem v osnovi ne gre za zanikovanje ali pritrjevanje tistega, ki govori (za sodbo govorca), ampak za to, kako se stvar pokaže.

Tako je vprašanje govora pri Aristotelu predvsem ontološko vprašanje. Ko se v govoru kaže stvar, bivajoče, kaže le-to svoj izgled, videz (εἶδος), kaže, kako je, najprej pa se pokaže za bivajoče kot bivajoče. S tem, ko pokaže svoj izgled, pokaže tudi svojo zamejenost, »definicijo« (ὀρισμός). V tem smislu je govor isto kot zamejitev. Govor se lahko umesti v to resnico, ko jo prikaže, kot je ta na razpolago za prikazovanje.

Zato pomeni »dobro življenje« izkoristiti zmožnost govora, kar pomeni tudi zmožnost misliti/umevati, predvsem pa pomeni za človeka možnost dostopa do resnice. Aristotelova borba proti sofistom je res osredotočena predvsem na napake v sklepanju ter na zlorabo jezika (npr. homonimije, prim. *Int.* 6, 17 a 35–37), vendar pa ga s Platonom družijo težnja k resničnemu uvidu, k spoznanju resnice. Za oba poteka ta pot prek govora, logosa, in je torej v tem smislu dia-lektična. Koliko lahko ta pot tudi pripelje smrtnika do dokončnega najvišjega spoznanja, je posebno vprašanje, pred katerim si ne gre zatiskati oči – in vsaj Platon si jih ni. Toda to ga ni omajalo v prepričanju, da duša ne išče zama. Takšno prepričanje pa je vodilo že Sokrata, ko se je uprl po človeško umerjeni prevzetnosti (ὑβρις) sofistov.

101

Opombe

¹ Navajam po novi kritični izdaji: *Platonis Opera*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan. Tomus I. Tetralogias I–II continens insunt *Euthyphro*, *Apologia*, *Crito*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*. Oxford 1995 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis) in po (mestoma prilagojenem ali popravljenem) slovenskem prevodu: Platon, *Kratilos (ali o pravilnosti imen, logičen)*. Prev. Marijan Tavčar. Maribor 1980 (Iz antičnega sveta 21).

² Navajam po izdaji: *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione* recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio Paluella. Oxford 1949, ²1956 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis). Prim. prevod prvih šestih poglavij v tej številki *Phainomene*.

³ O tem prim. Franci Zore, »Logos in resnica pri poznem Platonu«, *Phainomene*, lct. 4

(1995), št. 11/12, predvsem str. 110–111.

⁴ V tem dialogu se soočita dva Platonova filozofska učitelja: Kratilos, ki ga je Platon poslušal v mladosti, in Sokrates, čigar učenec je postal nekako pri dvajsetih letih.

⁵ Hans-Georg Gadamer, »Platon und die Dichter«, v: *Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, str. 190.

⁶ *Ibid.*, str. 204.

⁷ *Ibid.*, str. 195.

⁸ Tako vidijo nekateri sofisti v postavitvi prava (postavi) interes šibkih, drugi pa mo(go)čnih.

⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, str. 203–204.

¹⁰ Ta Sokratov stavek in Hermogenov odgovor (»Seveda.«) v slovenskem prevodu (str. 49) manjkata!

¹¹ Indoevropski jeziki v osnovi ločujejo imenske besede (to so samostalniki, pridevniki in zamki) ter glagole. Tako je bilo tudi pri Grkih v tem času pred razcvetom gramatike, čeprav pri Platonu še ne moremo govoriti o ozko gramatični rabi teh dveh besed. O odnosu med imenom in glagolom pri Platonu prim. *Cra*. 399 B 7 [ime nastane iz glagola] in *Sph.* 262 A 1–7 [glagol (v prevodu V. Kalana »izrek«, kar je predgramatičen pomen ῥήμα.) je »pojasnilo za dejanja«; ime je »glasovni znak, ki je postavljen za tiste, ki ta dejanja izvajajo«; Platon, *Sofist*. Prev. Valentin Kalan. Maribor: Obzorja, 1980, str. 216–217]. Prim. tudi op. 16 in 25 k prevodu Aristotelovega spisa *O razlaganju*.

¹² »Platonovo Sedmo pismo«, prev. V. Kalan, *Anthropos*, let. 1975, št. 1–4, str. 98–99.

¹³ Aristoteles nasprotno trdi, da govor ni »organ«, ampak je po dogovoru (prim. *Int.* 4, 17 a 1–2). Gl. tudi op. 44 k prevodu Aristotelovega spisa *O razlaganju*.

¹⁴ Prim. *Melaph.* A 2, 983 a 18–20: »Treba pa je končati v nasprotnem in – po pregovoru – v boljšem, kakor je tudi v tistih primerih, ko izvedo (sc. to, česar prej niso vedeli in so se zato čudili, op. prev.): moža zemljemerca ne bi namreč nič tako čudilo, kot če bi postala diagonala merljiva.« Prev. F. Zore, *Filozofija na maturi*, let. 2 (1995), št. 2–3, str. 16.

¹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ¹⁷1993, § 6, str. 25.

¹⁶ Aristoteles, *O duš*, prev. Valentin Kalan, Ljubljana 1993, str. 155. Prim. tudi op. 22 na tej strani.

¹⁷ Martin Heidegger, »Das Wesen der Sprache«, v: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt am Main 1985, str. 149. Navajam po slov. prevodu: »Bistvo govovice«, prev. Samo Krušič, v: *Na poti k govoric*, Ljubljana 1995, str. 162.

¹⁸ Po Heidegru φαίνόμενον pomeni »das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare« (*Sein und Zeit*, op. cit., § 7. A., str. 28).

¹⁹ Prim. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21, Frankfurt am Main 1976, str. 127–135 [§ 11. Der Ort der Wahrheit und der λόγος (Satz)].

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 7. A., str. 28.

²¹ Gl. Pl. *Cra*. 388 in op. 13 zgoraj.