
Avguštin, *O učitelju*

Janez Justin

V članku bom pregledal teorijo uma, učenja in védenja, katere avtor je poznoantični in hkrati zgodnjekrščanski filozof ter teolog Avrelij Avguštin. V glavnem se bom omejil na njegov spis z naslovom *O učitelju*, vendar se bom mestoma dotaknil tudi drugih njegovih besedil. Spis *O učitelju* (*De magistro* – odsej *DM*), napisan v letu 389, je eden dveh zgodnjih besedil, v katerih se ta avtor ukvarja z vprašanji o védenju. Prvo od besedil ima naslov *Proti akademikom* (*Contra academicos*, 386). V njem je Avguštin razvil nekaj argumentov proti tezam radikalnega skepticizma, ki ga je spoznal v Ciceronovih delih.¹ Če skuša v spisu *Proti akademikom* opredeliti temelj védenja (t. i. prva spoznanja), v spisu *DM* prepoznava predvsem *vire* védenja in preiskuje vprašanje, ali je učiteljev poučevalni govor za učenca eden teh virov.

V Avguštinovem besedilu *DM* se povezujejo predstave o umu, učenju in védenju, ki izvirajo iz Platonove in Plotinove filozofije, judovstva in krščanstva. Kaj si lahko obetamo od raziskave besedila? Tako to besedilo kot drugi Avguštinovi spisi, ki so jim Vandali po zavzetju Hipona, kjer je bil Avguštin še tik pred smrtjo v letu 430 škof, prizanesli, so omenjene predstave posredovali srednjemu veku. Za srednjeveške filozofe je bilo Avguštinovo delo najpomembnejši poznoantični vir. V novem veku je neposredni vpliv Avguštinovih del sicer oslabil, vendar pa so se nekatere predstave, ki jim lahko rečem *avguštinizmi*, umestile v jedro zahodnega mišljenja o umu, védenju, učenju in poučevalnem govoru. Gre za predstave o:

- človekovem »samotnem« umu,
- razliki med »notranjostjo« uma in »tistim-tam-zunaj«,
- govoru kot »pozunanjanju« in »izražanju«,
- govoru kot »pričevanju«,

¹ Med drugim je v njem razvil nekaj tez, iz katerih je v kasnejšem spisu *De civitate Dei* (11.26) izpeljal znameniti obrazec *Če se motim, sem* (*Si fallor, sum*), ki je predhodnik Descartesovega *Cogito, ergo sum*.

- komunikaciji kot »prenosu« mentalne vsebine,
- spoznavanju kot »notranjem pogledu«, introspekciji,
- učenju kot »ponotranjanju« (»internalizaciji«) zaznanih stvari,
- »notranji besedi« in »notranjem govoru«,
- spominu kot »skritih sobanah«, v katerih »shranjujemo« in »skladiščimo« informacije,
- razumevanju kot »razsvetlitvi«.

Avguštinizmov, ki nas vsakodnevno vodijo v premisleku o izobraževanju, se praviloma ne zavedamo. Če bi se jih, bi bolje poznali meje svojega mišljenja.

Vendar v besedilu ne bom sodil o tem, kolikšen del Avguštinove filozofsko-teološke razprave o vednosti, umu in učenju je kot svojevrstna kulturna usedlina prisoten v sodobnih teorijah učenja in poučevanja. Raje bom skušal doseči skromnejši cilj, namreč pokazati, da se je v tej razpravi prvič razvila neka specifična predstava o učenčevi *inteligentnosti* in *razumevanju*, ki se še danes – kljub svoji problematičnosti – zdi mnogim neoporečna. V tej predstavi se inteligentnost in razumevanje kažeta v nekakšni *destilirani* obliki, kot izvorno spoznavno dejanje, ki je vezano izključno na notranje vire in je še prosto vsega zunanjega, tako učiteljevega govora kot »surove« realnosti stvari, tako jezika kot kulture, tako družbe kot njene komunikacijske dejavnosti.

De magistro in Platonov Menon

Mnogi so opazili nekaj, česar ni težko opaziti: v nekaterih delih besedila *DM* odmeva Platonov *Menon*, o katerem sem v tej reviji že pisal (Justin, 2005).² Seveda je med spisoma prav toliko podobnosti, kot je razlik. Obe besedili imata obliko dialoga, glavna tema dialoga pa je v obeh primerih učenje in vprašanje o virih védenja. Vendar v *Menonu* vse glavne teze izreče Sokrat, njegov sogovornik Menon pa izreče le izjave, ki jih ne moremo pripisati avtorju dialoga, torej Platonu. V *DM* pa poleg osebe z imenom Avguština pomembne teze izreka tudi oseba z imenom njegovega sina, Adeodat.³

Tudi v vsebini dialogov najdemo prav toliko podobnosti kot razlik. Avguština se v svoji osnovni podmeni, ki jo uvaja postopoma, močno približa eni glavnih tez, ki jih razvija Platon v *Menonu*, namreč tezi, da učitelj učenca z besedami ne more o ničemer *poučiti* in mu ne more *posredovati svojega védenja*. Večkrat celo dobesedno povzame Platonove motive. Tako na primer ob koncu spisa *DM* (12.40) obnovi Platonov domislek, da lahko učitelj z nizom vprašanj usmerja

² Avguštinovo znanje grščine je bilo šibko (gl. na pr. Rist, 1994, 64; O'Daly, 2001, 159) in s Platonovo filozofijo – najbrž tudi z *Menonom* – se je seznanil prek priročnikov, ki so krožili po rimskem svetu, ter prek Ciceronovih spisov.

³ Slednji je ravno v obdobju, ko je nastajalo besedilo *DM*, umrl; nekateri so menili, da mu je besedilo posvečeno. Avguština v kasnejših *Izpovedih* pravi: »V naši knjigi z naslovom O učitelju [Adeodat] govori z menoj. Ti veš, da so bile vse misli, ki so tam položene v usta mojega sogovornika, v resnici njegove, čeprav mu je bilo šele šestnajst let ... Prav strah me je bilo njegove nadarjenosti.« (*Est liber noster qui inscribitur .de magistro: ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia quae inseruntur ibi ex persona collocutoris mei, cum esset in annis sedecim... horrori mihi erat illud ingenium.* – *Confessiones*, 9.6.14.)

učenca, ki ne vidi celote problema, in mu tako omogoči, da dobi uvid v celoto. Tako kot Platon tudi Avguštin trdi, da to kljub videzu vendarle ni poučevanje. Oba spisa izražata prepričanje avtorjev, da je izvor vsakršnega védenja – v strožjem pomenu te besede⁴ – vselej v umu samemu.

Vendar ne smemo spregledati razlik. V *Menonu* Sokrat dokazuje, da duša takrat, ko domnevno pridobiva novo vednost, v resnici odpozablja nekaj, kar je v speči obliki že bilo v njej (odpozabljanje: *anamnesis*, *ἀνάμνησις*). V *DM* pa Avguštin dokazuje, da je vednost lahko le učinek notranje razsvetlitve (*illuminationis*), ki izvira iz notranjega učitelja, Kristusa.

Za to razpravo so najpomembnejše razlike med dvema opisoma učnega položaja. Platonov Sokrat vključi v dialog mladega sužnja in ga z vprašanji vodi do spoznanja o razmerju med stranico in površino kvadrata. Sokrat-učitelj in suženj-učenec opazujeta in tolmačita geometrijske like, ki jih je Sokrat zarisal v pesku. Ti liki so torej zaznavni liki. Sogovornika jih identificirata s pomočjo indeksikalnih (kazalniških) izrazov »ta«, »to« »tukaj« itd. Vendar so liki hkrati dianoetični objekti, kar pomeni, da jih je treba razumeti tudi kot abstraktne geometrijske oblike, kot platonске forme. V vsakem primeru pa so objekti preiskovanja *zunanji* in *javni* objekti, zato so za udeleženca dialoga tudi skupni objekti.

Objekt je za udeleženca učnega dialoga »zunanji« in javni objekt spoznavanja. Zanju je isti objekt in prepričana sta, da imata do njega neposreden dostop, zato nanj nenehno kažeta z jezikovnimi »kazalniškimi«, tj. indeksikalnimi izrazi. Sokrat-učitelj opazuje, kaj o objektu skupnega opazovanja misli/reče učenec, kaj »rojeva« njegova duša. Počne nekaj, kar opiše v kasnejšem *Teajtetu*: Če suženj-učenec rojeva »privid in laž«, mu ju iztrga in odvrže (*Teajtet*, 151c). Filozof-učitelj počne nekaj, kar je podobno vlogi babice pri porodu. Čeprav učitelj sam ničesar ne trdi in torej ničesar ne »rojeva«, temveč samo sprašuje (*Teajtet*, 150c), njegova vloga ni majhna. Platon je v besedilu z naslovom *Sofist* opisal učiteljev govor kot *elenktični* govor, tj. kot govor, ki izpodbija učenčeva napačna mnenja, ko pokaže, da »so sama sebi nasprotna« (*Sofist*, 230b–d). To so torej glavne značilnosti učnega položaja v *Menonu*.

Avguštin v *DM* bistveno drugače opiše učni položaj, v katerem delujeta učitelj in učenec. Nikakršnega skupnega, javnega in zunanjega objekta spoznavanja ni videti. Učiteljev vpliv na učenca opiše Avguštin kot *opominjanje* (*admonitio*). To opominjanje je blag sunek, za katerega učitelj upa, da bo vplival na učenčevo »notranjost« – danes bi dejali na učenčevo »notranjo motivacijo«, ki je kot pedagoški pojem seveda čisti *avguštinizem* (*motus animi*) Učenčeva »notranjost« je za učitelja nedostopna. Potem ko učitelji opomnijo učence, se le-ti učijo iz »notranjih« virov (*post admonitionem intus discunt* – 14.45). Vloga učiteljev je tu očitno bistveno manjša kot v učnem položaju, ki ga je opisal Platon v *Menonu* in *Teajtetu*. Znanje nikakor ne nastaja v skupnem iskanju, v dialogu, temveč

⁴ Avguštin je v poznem spisu *Retractationes* dopustil tudi manj strogo rabo izraza védenje (*scientia* – *Retractationes*, 1.13.3).

v samotnem učenčevem umu, ki je izoliran tako od zunanjih stvari (*res*) kot od drugih umov. Pri obeh avtorjih, Platonu in Avguštinu, je vir vednosti izključno v notranjosti uma, vendar Platon pripiše pomembno vlogo skupnemu iskanju in govornemu dialogu, ki tedaj, ko se v učenčevi misli/govoru (*logos*) izgubi koherentnost, to misel/govor uravna.

Vse to pa ne pomeni, da v Avguštinovi teoriji učenja ni čutiti vpliva Platonove filozofije, ki je dospela do njega v obliki priročnikov »dialektike«. Na več mestih v svojem besedilu skušam osvetliti splošni vpliv Platonove filozofije na Avguštinovo delo.

Začetek spisa *DM*

Dialog se začne z vprašanjem, ki ga Avguštín zastavi Adeodatu: Kaj se ti zdi, da hočemo doseči, ko govorimo? (*Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?* – 1.1)⁵ Vprašanje bi danes lahko pripisali kateremu od predstavnikov jezikoslovne ali filozofske pragmatike, ki jih pač zanimajo govorne namere in učinki govora. Adeodat odgovori tako, da z odgovorom odpre široko didaktično in psihološko problematiko: V govoru poučujemo druge ali pa se učimo (1.1 – *aut docere aut discere*). Prvi del odgovora se zdi samoumeven, drugi del pa pri Avguštinu zbudi začudenje. Adeodat pojasni, da se takrat, ko učitelju zastavljamo vprašanja, učimo. Avguštín pa meni, da je tudi to pravzaprav poučevanje (*docere*): Učenec z vprašanjem pouči učitelja, kaj želi vedeti. Seveda pa uporabljamo besede tudi drugače. Na primer: Ko smo sami, včasih popevamo. To ne more biti poučevanje, lahko pa rečemo, da z besedilom pesmi samega sebe spomnimo na nekaj (1.1 – *commemoramus*). Avguštín začne zdaj ločevati med zunanjim in notranjim govorom,⁶ med učiteljevim govorom in glasnim ali tihim samogovorom (na primer molitvijo). Izdela nekaj nastavkov za semiotično teorijo, ki jo v celoti razvije v dveh kasnejših besedilih z naslovoma *De dialectica* in *De doctrina christiana*.

Včasih tiho molimo v svoji notranjosti, v zaprtih sobanah uma (*in clausis cubiculis*). Tudi tako sebe spomnimo na nekaj in dosežemo, da same stvari, katerih znaki so besede (1.2 – *res ipsas, quarum signa sunt verba*), pridejo v naš um. Ko govorimo glasno, je glas zunanji znak naše volje (1.2 – *Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum*). Besedne znake torej naslavljamo na druge hoté, zavestno.⁷ To se seveda nanaša tudi na učiteljev govor.

5 Krajše odlomke latinskega izvirnika bom vpisoval v glavno besedilo, daljše pa v opombe.

6 Pozor: Tu je mišljen notranji govor, ki poteka kot miselno izrekanje besed, pripadajočih našim jezikom. To poudarjam zato, ker Avguštín v kasnejših spisih (zlasti v *De trinitate*) govori tudi o drugačni vrsti notranjega govora. Tam gre za besedo, ki ne izvira iz nekega jezika, temveč je zgolj beseda uma, *verbum mentis*. Ta beseda je čista misel, ki nima jezikovnega nosilca, ali saussurovsko rečeno, je označenec brez označevalca. Sveti se v notranjosti uma (*quod intus lucet*), je tisto, kar izrekamo v srcu (*quod in corde dicimus*). O tem kasneje.

7 Tovrstni znaki, ki jim Avguštín v kasnejšem spisu (*De doctrina christiana*) pravi *signa data*, se prav zaradi svoje odvisnosti od naše volje razlikujejo od *signa naturalia*, naravnih znakov.

Eno od izhodišč za Avguštinovo obravnavo učiteljevega govora je torej v začetni tezi, da so njegove besede zunanji znaki njegove volje.

V nadaljevanju spravi Avguštin sogovornika v zadrego z vprašanjem, kaj označujejo trije izrazi – »če« (»*si*«), »nič« (»*nihil*«) in »iz« (»*ex*«) –, ki jih vsebuje verz iz Vergilove Eneide: »*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.*« (2.3.)⁸ Avguštin tedaj vpraša Adeodata, koliko znakov je v verzu. Odgovor je: trinajst. Ta drobec besedila je nedvomno zanimiv. Zdi se, da je Avguštin prvi antični teoretik, ki je v vsaki posamezni besedi videl znak (prim. Markus, 1957: 64). Vendar je hkrati prezrl nekaj, česar niso prezrli stoiki: celoten stavek ni le seštevek znakov, temveč je samostojni kompleksni znak. Ko Avguštin tega ne bi prezrl, bi njegov Adeodat v stavku prepoznal štirinajst znakov namesto trinajst.⁹

Kaj pa označujeta izraza »če« in »nič«? Sogovornika ugotovita, da prej označujeta stanje uma (*affectio animi*) kot kakšno stvar samo (2.3).¹⁰ Z vsem, kar izrečeš, mi daješ znake, in sicer z namenom, da bi jaz nekaj razumel (*omnibus, quae ore tuo erumpunt, signum mihi das, ut aliquid intellegam.* – 2.3). Adeodat meni, da lahko pojasni, kaj označuje predlog »ex«, če se zateče k drugemu, domnevno enakovrednemu latinskemu izrazu »de«. Avguštin pojasnilo seveda ne zadovolji. Adeodata je namreč vprašal, katero stvar označuje predlog,¹¹ ne pa, ali namesto ene znane besede lahko uporabiš drugo znano besedo, ki domnevno označuje isto¹² (2.4). Od Adeodata zahteva, naj od znakov preide k stvarem.

Sledi Avguštinov navidezni¹³ poskus, da bi s sogovornikom našel pot, ki vodi od znakov k stvarem. Izhodišče poskusa je v opisu učnega položaja,¹⁴ v katerem učenec vpraša učitelja, kaj pomeni izraz »zid« (*paries*), učitelj pa s prstom poka-

8 »Če po volji bogov prav nič ne ostane od tako velikega mesta.« (Prev. J. J.)

9 O tem, kako dobro je Avguštin poznal stoško dialektiko, gl. Jackson, 1969.

10 Tu je avtor dialoga prvič napovedal problematiko, ki jo je podrobno obravnaval v kasnejših besedilih, zlasti v *De doctrina christiana* in *De trinitate*.

11 V latinskih izrazih *significare* in *significatio* se še čuti njun izvor v *signum*, latinski besedi za »znak«, nedvomno bolj kot v slovenskem označevati. Avguštin na nekem drugem mestu (4.7) namiguje na izvor latinske besede *significare* v *signa facere*. Takole pravi: Ko govorimo, dajemo (delamo) znake, in iz tega je izpeljana beseda označevati. (*cum enim loquimur; signa facimus, de quo dictum est significare*). Da bi se temu približal v slovenščini, prevajam »significare« z »označiti«. Za *significatum* pa bom uporabljal izraz »signifikat« ali besedno zvezo »označena stvar«.

12 *Non id quaero, ut pro una voce notissima aliam vocem aequo notissiam, quae idem significat, dicas, si tamen idem significat.*

13 Navidezni zato, ker Avguštin odpira možnosti, za katere očitno načrtuje, da jih bo v kasnejšem argumentacijskem postopku zavrnil.

14 Osrednje vprašanje dialoga je resda vprašanje o razmerju med učitelji in učenci, vendar udeleženca premišljujeta tudi o položajih, o katerih bi težko rekli, da so učni položaji v ožjem pomenu besede. Avguštin na primer pravi: Kaj če bi nekdo dejal »zid« in bi jaz vprašal, kaj označuje ta enozložna beseda, ali bi mi ti tega ne mogel pojasniti tako, da bi s prstom pokazal na nek zid? To bi lahko bil dogodek z dvema odraslima udeležencema, o katerih bi težko dejali, da je eden od njiju *magister*, drugi pa *discipulus*. Vendar se zdi, da sta za Avguština tisti, ki sprašuje, in oni, ki odgovarja, v nekem širšem smislu vendarle učenec in učitelj. Slovnici oblika pogosto zabriše osebo, ki sprašuje. Avguštin na primer pravi: Če se sprašuje o tistem, kar ... (*Cum vero de his ... queritur ...* – 12.39). V nekaterih primerih formalno – upoštevajoč samo jezikovno obliko – celo ni mogoče izključiti možnosti, da govori Avguštin o eni sami osebi, ki si postavi vprašanje in si potem odgovori. Vendar je iz celotnega besedila razvidno, da gre Avguštinu za razmerje med (v širšem smislu) učiteljem in učencem, med poučevanjem in učenjem. Zato bom v nadaljevanju na vse položaje, ki jih v DM opiše Avguštin, projiciral kategoriji *učitelj* in *učenec*. Menim, da lahko to bistveno prispeva k boljšemu razumevanju besedila.

že na zid (2.4). Zid naj bi bil torej stvar, ki jo označuje besedni znak »zid«. Tu sta v resnici dva znaka: besedni znak (*paries*) in kažoči prst, o katerem Avguštín izrecno pravi, da je prav tako znak. (Ko s prstom pokažemo na nekaj, damo nekemu znak¹⁵ – 3.6.) Prst, ki kaže na nek objekt, je – če privzamem izraz, ki ga je uporabil avtor prve celovite novoveške semiotične teorije Ch. S. Peirce – *kazalni* ali *indeksikalni* znak. *Index digitus* je pač prst kazalec, tj. prst, ki kaže – *indico, indicare* je »kazati«. ¹⁶ Kazalna kretnja je pravzaprav paradigmatski indeksikalni znak, nekakšen značilni vzorec za vse indeksikalne znake.

Avtorji današnjih semiotičnih teorij pogosto poudarjajo, da indeksikalni znaki za uporabnike *identificirajo* objekt, praviloma posamezni objekt. Natančneje, objekt identificirajo *kot* posamezni objekt. Avguštín indeksikalne znake ne obravnava tako. Iz besedila je sicer razvidno, da naj bi učitelj s prstom kazal na neki posamezni zid, vendar naj bi nanj ne kazal *kot* na posamezni objekt. Če bi namreč učenec menil, da mu hoče učitelj pokazati le posamezni objekt, prav *ta* zid *tukaj*, bi moral sklepati, da je beseda »zid« *lastno* ime tega zidu, ne pa *obče* ime, ki označuje neko *vrsto* stvari. V učnem položaju, o katerem piše Avguštín, učitelj torej odgovori na učenčovo vprašanje tako, da s prstom pokaže na objekt, ki *zastopa* vrsto (*species*) objektov, označljivih z občim imenom »zid«.

Pojem vrste se veže na filozofsko tradicijo, ki jo je Avguštín delno poznal, na Aristotelove *Kategorije* (*Κατηγορίαι*) in na Porfirijevo delo *Izagoge*¹⁷ (*Ἐισαγωγή*). Avguštín je nedvomno bral vsaj *Kategorije*, saj o tem poroča v *Izpovedih* (*Confessiones*, 4.16.28 – *cum in manus meas venissent aristotelica quaedam, quas appellat decem categorias*). Po vsej verjetnosti jih je bral v prevodu Marija Viktorina, ki je bil neoplatonist, tako kot Porfirij in kot sam Avguštín. Morda je poznal tudi *De interpretatione* (prim. Jackson, 1969: 41–42). V Aristotelovih analizah Avguštín po vsem sodeč ni videl teorije, ki bi je ne bilo mogoče uskladiti s Platonovo in Plotinovo metafiziko, na katero je bil v zgodnjem obdobju vezan. Sicer pa nekaj podobnega velja tudi za neoplatonika Porfirija. Komentatorji (npr. Jackson, 1969: 42) menijo, da Avguštín ni bral Porfirijevega dela, ki je bilo v njegovem času že vplivno, tako kot tudi kasneje v srednjem veku. Zato je treba premisliti le, kaj za Avguštínovo pojmovanje govora in učenja pomeni dejstvo, da je bral *Kategorije*.

Aristotel je razlikoval med prvotno in drugotno substanco. Kar je v posamezni stvari singularnega, je Aristotel pojmoval kot prvotno substanco. Prvotna substanca v Sokratu je vse tisto, po čemer se *določeni* mož, ki je eden, nedeljiv in za katerega uporabljamo lastno ime Sokrat, loči od vseh drugih mož (*Kategorije*, 1b5). Za Aristotela je ta prvotna substanca nekaj najbolj resničnega, vendar ne

¹⁵ *Nam et intentio digiti non est utique paries, sed signum datur, per quod paries possit videri.*

¹⁶ Izraza indeksikal in indeksikalnost so sprejeli številni filozofi in avtorji semiotičnih teorij. Jezikoslovci pogosteje uporabljajo grške različice – *deiktí*, *deiktíčni znak*, *deiksa* itd. (gr. δεικτικός).

¹⁷ V slednjem najdemo klasifikacijo v obliki drevesa (*arbor porphyriana*), sredi katerega sta rod in vrsta (*genus in species*), pri čemer je vrsta opredeljena s tem, da rodu dodamo razliko (*differentia*). Porfirijevo delo je bilo vplivno tudi v srednjem veku, in sicer v prevodu iz 6. stoletja (Boetij). Postalo je učbenik logike, ki so ga uporabljali do 19. stoletja.

more postati predmet znanosti. Kar je singularno v stvari, ni neposredno dostopno za razum, predmet intelektualnega spoznavanja je lahko le tisto, kar je obče ali univerzalno v stvari in kar lahko zato iz nje z umom abstrahiramo.

Aristotelovo razlikovanje med prvotno in drugotno substanco se je v njegovem delu *De interpretatione* preslikalo na zgradbo stavka. Prvotno substanco označujejo singularni izrazi, kot je lastno ime »Sokrat« (ali indeksikalni izraz »to«), drugotno substanco pa univerzalni ali splošni izrazi, kot je »človek«, torej obča imena. Singularni izrazi, ki označujejo posamezne bitnosti (»Sokrat«), nastopajo v vlogi subjekta stavka (kasneje so si filozofi predstavljali, da za govorce in poslušalce identificirajo tisto, o čemer je govor – *id de quo dicitur*). Ne morejo pa nastopati v vlogi predikata; z njimi ne moremo nekaj trditi (povedati) o subjektu, o njegovih lastnostih, njegovih razmerjih z nečem drugim itd. O subjektu nekaj povemo tako, da uporabimo splošne izraze, ki označujejo drugotno substanco. Lahko si sicer zamislimo, da lastno ime nastopa v predikatu, denimo v stavku »To je Sokrat«.¹⁸ Vendar je izraz »Sokrat« v tem primeru predikat le v slovničnem, ne pa v logičnem smislu. V modelu stavka, ki si ga je zamislil Aristotel (pred njim pa v bolj nedomišljeni obliki Platon v *Sofistu*), je predikat tisti del stavka, ki pove nekaj *splošnega* o subjektu. Lastno ime »Sokrat« ne izraža ničesar splošnega, temveč referira na singularno bitnost, na tisto, kar Sokrata razlikuje od vseh drugih članov človeške vrste. Stavki so torej smiselni, če je v vlogi subjekta izraz, ki referira singularno, v vlogi predikata pa izraz, ki izreka univerzalijo. Takšen stavek je »Sokrat je človek«. Tako je za Aristotela osnovna zgradba stavka: subjekt + pomožni glagol biti + predikat.¹⁹ Drugotne substance, ki nastopajo v predikatih, so rodovi (*genera*) in vrste (*species*).

Trije učni položaji

Zdaj se moramo vrniti k Avguštinovemu opisu učnega položaja, v katerem učenec vpraša učitelja, kaj pomeni izraz »zid« (*paries*), učitelj pa s prstom pokaže na zid, pri čemer naj bi njegov prst kazal na vrsto stvari in ne na singularno stvar. Zastavi se vprašanje, ali je res mogoče s prstom kazati na nekaj občega? Avguštin to pojasni kasneje v svojem spisu. Zato bom tudi jaz preložil odgovor na to vprašanje.

V besedilu (4.7) sledi opis treh učnih položajev, v katerih se lahko znajdetu učenec in učitelj. Izhodišče vsakršnega učenja in poučevanja je učenčeva nevednost, ki se izrazi v njegovem vprašanju. Učenčevo vprašanje se vselej na nekaj nanaša, na neko stvar (*res*). Pojem stvari razume Avguštin zelo široko. Stvar je vse, o čemer učenec sprašuje (*id de quo queretur*). Z izrazom »stvar« je Avguštin označeval snovne stvari, človeško delovanje (na primer hojo) pa tudi univerzalije, kot je modrost. Učenčeva vprašanja se lahko nanašajo na vse tovrstne stvari,

¹⁸ V antičnih teorijah stavka pomožni glagol »biti« ni sestavni del predikata; danes ga uvrščamo v predikat.

¹⁹ To doktrino so povzeli nekateri današnji filozofi jezika, npr. Searle, ki se je skliceval na Aristotela, ko je trdil, da le univerzalije lahko nastopajo v predikatih. Searle, 1969: 121.

hkrati pa tudi na znake, ki so sicer stvari, zaznavne²⁰ stvari, vendar so nekaj posebnega – vodijo k drugim stvarem.

Ko učenec nekaj vpraša in učitelj na vprašanje odgovori, lahko nastanejo trije različni učni položaji. Tole je Avguštinov opis treh položajev:

- »(1) Če se torej sprašujemo o znakih, lahko znake predočimo z znaki; (2) če pa se sprašujemo o stvareh, ki niso znaki, jih lahko potem, ko je bilo vprašanje postavljeno, predočimo tako, da vršimo tisto, kar /znaki/ označujejo, če seveda tisto lahko vršimo, (3) ali pa tako, da usmerimo pozornost nanje z drugimi znaki.« (4.7.)²¹

Slovnična oblika odlomka dopušča možnost, da sprašuje in odgovarja ista oseba: »Če se ... sprašujemo, lahko ... predočimo ...« Vendar je iz nadaljnjih analiz tega in vseh ostalih učnih položajev razvidno, da se za Avguština s spraševanjem vzpostavi vloga učenca, z odgovori pa vloga učitelja.

V opombi 14 sem že napovedal, da bom na tovrstne Avguštinove opise učnih položajev projiciral dvojico »učenec« – »učitelj«, saj to prispeva k boljšemu razumevanju Avguštinovih tez. Seveda pa moramo izraza »učitelj« in »učenec« razumeti dovolj široko. Učitelj je mišljen kot oseba, za katero se domneva, da je nekoga o nečem poučila. Poučena oseba je učenec. Dve osebi, zapleteni v dialog, se lahko izmenjujeta v vlogah učitelja in učenca. Avguštinu ne gre za analizo učnih položajev, za katere je značilna stalna zasedba vlog, in še manj za analizo učnih položajev, ki so vezani na šolsko ustanovo. Loteva se veliko širše problematike, katere osrednje vprašanje je navidez zelo preprosto: ali lahko ena oseba drugi posreduje svoje védenje o nečem.

Tri učne položaje si lahko zdaj ogledamo v podrobnostih.

Prvi učni položaj

V njem učenec sprašuje o *znakih*. Kaj natanko so znaki? Kot rečeno, so besede (*verba*) in drugi znaki (*signa*)²² za Avguština stvari, vendar stvari, ki usmerjajo našo pozornost na druge stvari. V kasnejših delih je podal niz definicij znaka, med drugim naslednjo: »Znak je stvar, ki se daje čutom in onkraj sebe nekaj kaže umu.« (*Signum est et quod se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit.* – *De dialectica*,²³ 5.9–10.)

Vzemimo torej, da učenec zastavi vprašanje o besednem znaku «hoja» ali »hoditi« (*ambulare*); povpraša torej učitelja, kaj je hoja. Kako misliti to učen-

20 Avguštin, ki daje umljivim stvarem prednost pred zaznavnimi, je zato vselej sumničav do znakov.

21 *Cum ergo de quibusdam signis queritur, possunt signis signa monstrari; cum autem de rebus, quae signa non sunt, aut eas agendo post inquisitionem, si agi possunt, aut signa dando, per quae animadverti queant.* – Številke, ki označujejo tri učne položaje, sem vnesel avtor razprave.

22 Avguštin je bil v resnici prvi antični avtor, ki je besede dosledno obravnaval kot znake in jih naredil za predmet dokaj kompleksne semiotične teorije.

23 Preučevalci Avguštinovih del dolgo niso bili enotnega mnenja o tem, ali je ta pisec tudi avtor spisa *De dialectica*. Danes je to skoraj enotno sprejeto. Gre za delo, v katerem je razprava o znakih pod izrazitim vplivom stoikov.

čevo vprašanje, s kateri se vzpostavi prvi učni položaj? Ali raje: Kako zapisati to vprašanje? Menim, da bi danes vprašanje pravilno zapisali takole: »Kaj je ,hoja'?«

Takšnega zapisa seveda ne najdemo v izvorniku. Antični pisci niso uporabljali narekovajev (pa tudi ločil ali presledkov med besedami ne). S tem zapisom sem hotel ponazoriti prvega od treh učnih položajev, o katerih govori Avguštin. Enojna narekovaja nakazujeta, da učenec sprašuje po znaku in ne po stvari, ki jo znak označuje.

Avguštin predvidi enega od možnih načinov, kako bi učitelj v tem položaju lahko odgovoril na učenčevo vprašanje. V odgovor bi navedel drug, domnevno enakovreden znak.²⁴

Avguštin meni, da ta vrsta učiteljevega poučevanja ni veliko vredna, saj je omejena na razmerje znak – znak. Zanj je pomembna samo vednost o *stvareh samih* (*res ipsas*), torej o stvareh, ki *niso znaki*.

Drugi učni položaj

V drugem učnem položaju naj bi učenje potekalo brez pomoči znakov. Učenec *sprašuje o stvareh*, ki *niso znaki* (*de rebus, quae signa non sunt*), učitelj pa na vprašanje odgovori tako, da *vrši tisto*, o čemer učenec sprašuje (*eas agendo post inquisitionem*). Učenčevo vprašanje o hoji (3.6) moram zdaj zapisati drugače: »Kaj je hoja?«

Kot vidimo, manjkata enojna narekovaja. Učenec v tem položaju ne sprašuje, kaj je *beseda* »hoja«, ampak kaj je *sama stvar*, torej hoja. Avguštinova začasna domneva je, da bi v tem primeru učitelj lahko učencu odgovoril tako, da bi začel hoditi.

Adeodat je v tej zvezi že prej v dialogu (3.5) izrazil nek pomislek, ki mu Avguštin pritrди. Učenec mora vendar uporabiti besede, da bi vprašal (*tu quoque verbis queris*, 3.5). V drugem učnem položaju učenec sicer sprašuje učitelja o *stvareh*, ne o besedah – znakih, vendar o stvareh neizogibno sprašuje z besedami. Brez besed očitno ne gre. Kakšna beseda pa je beseda »hoja«. Jezikoslovci bi danes dejali, da je obče ime, filozofi pa, da je splošni izraz. Na kaj nanašamo splošne izraze? Avguštin na to vprašanje v *DM* ne odgovori neposredno. Nakazuje, da naj bi z njimi referirali na nekaj splošnega v stvari, na tisto, kar si posamezna stvar deli z drugimi posameznimi stvarmi, ki sodijo v isto *vrsto* stvari. V zvezi s to občo naravo (*natura communis*),²⁵ ki je v stvareh, moramo biti natančni. Avguštin ni mislil, da tisto, kar je splošnega v neki vrsti stvari, biva *le* v stvareh, se pravi, da nima eksistence zunaj posameznih stvari. Bil je platonist in je verjel, da je tisto, kar si stvari delijo, posnetek form, ki vendarle bivajo zunaj stva-

²⁴ Avguštin navede zgled, ki sem ga že povzel, iz Vergilovega verza. Učenec vpraša, kaj je besedni znak »ex«, učitelj pa odgovori tako, da navede domnevno enakovreden besedni znak, izraz »de« (2.3).

²⁵ Izraz so kasneje pogosto uporabljali sholastični filozofi.

ri. Kje? Tu ni prav natančen, vendar je med drugim zapisal, da bivajo v božjem ummu (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 23 in 46). Tu je pomembna razlika med Avguštinom in Platon, h kateri se bom kasneje še vrnil. Po Platonu so forme, ki bivajo zunaj stvari, načelno dostopne za um, ki se dvigne na raven noetičnega spoznanja. Avguštinove forme, ki bivajo v božjem umu, so za človekov um nedostopne.

Avguštin se platonistični predstavi o formah, katerih posnetki so stvari, sicer približa tudi v zgodnjem spisu *Contra academicos*:

»Za moje namene zadošča, da je Platon prepoznal dva svetova, umljivi svet, v katerem prebiva resnica sama, in ta zaznavni svet, ki ga zaznavamo z vidom in tipom. Prvi je resnični svet, drugi pa je le podoben resničnemu in je narejen po njegovi podobi.« (*I/taque illum verum hunc veri similem et ad illius imaginem factum*. – *Contra academicos*, 3.17.37.)

Avguštinov opis drugega od treh položajev, v katerih se lahko znajdetta učenec in učitelj, sproži pri Adeodatu še nek pomislek (3.6). Če učitelj odgovori na učenčev vprašanje, kaj je hoja, tako, da sam prične hoditi, je za učenca odgovor dvoumen. Eno je hoditi (*ambulare*), nekaj drugega pa je hiteti (*festinare*) (ibid.). Kaj torej počne učitelj, hiti ali hodi?

Marsikateri današnji bralec bi si ta pomislek razložil drugače, kot ga je razumel Avguštin, namreč takole: Če učenca ni jasno, ali učitelj hodi ali pa nemara hiti, to pomeni, da učenec ne zna povezati te dejavnosti z ustreznim pojmom. Danes si zamišljamo, da je korpus védenja, ki za nas razporeja svet v rodove in vrste, nastal pod vplivom jezikov in kultur. To prevladujoče razumevanje so širili novoveški filozofi in jezikoslovci, med drugimi Berkeley, Hume, Kant in Cassirer, Humboldt, Sapir in Whorf itd. To ni vselej izraz nekakšnega protirealizma. Tudi zmerni realisti verjamejo, da so naša spoznanja o realnem ujeta v pojmovne mreže, katerih razvoj usmerjajo jezik in drugi simbolni sestavi. Tisti, ki povsem zapustijo okope realizma, pa sprejemajo celo domnevo, da *izdelujemo* svet sam, in sicer »z umom, ali bolje, z jezikom in drugimi simbolnimi sestavi« (Goodman, 1978: 42). Kakor koli že, vse tovrstne novodobne predstave lahko otežujejo razumevanje Avguštinovega spisa *DM*.

Avguštin, ki je *DM* pisal pod Platonovim vplivom, noče reči, da lahko učiteljevo gibanje pri učenca ustvari napačen *pojem* ali pojmovno zmedo. Meri na nekaj drugega: Učiteljevo gibanje učenca ne omogoči, da bi pravilno razlikoval v redu stvari samih, saj ne ve, ali je to gibanje odraz ideje (forme) hoje ali ideje hitenja. Ideje ali forme so zanj nekaj objektivnega, nekaj, kar ni odvisno od naših pojmov in mišljenja, ampak sodi v red stvari samih, celo najbolj resničnih stvari. Morda se današnjemu bralcu zdi ta del Avguštinove razprave dlakocepski. Vendar je v njej razumno jedro. Avguštin opozarja na problematičnost domneve, da lahko učitelj odgovori na učenčeva vprašanja tako, da tisto, o čemer učenec sprašuje, on (namreč učitelj) preprosto udejanji. Na tej stopnji dialoga se sogovorni-

ka po vsem sodeč še strinjata, da so besede in drugi znaki nujna sestavina poučevanja. Šele proti koncu bosta mnenje spremenila ...

Tretji učni položaj

Učenec tudi v tretjem položaju sprašuje o stvareh, ki niso znaki, vendar učitelj tokrat odgovori drugače – z *znaki* usmeri učenčevo pozornost na stvari, o katerih učenec sprašuje (*signa dando, per quae animadverti queant, 4.7*). Med znaki, ki jih učitelj lahko uporabi v ta namen, Avguštin omeni besede, kazanje s prstom, kretnjsko govorico gluhih in pantomimo.

Tretji položaj bom ponazoril z zgledom zidu, ki ga Avguštin uporabi v prvem delu besedila (3.5), potem pa še enkrat proti koncu (10.34). Učenec sliši besedo besedo »zid« (»*paries*«) in učenec vpraša, kaj ta beseda označuje. Vpraša torej po označeni *stvari*, po signifikatu, ne po besedi. Avguštinovo vprašanje Adeodatu: Ali bi ne mogel učitelj v tem primeru odgovoriti tako, da s prstom pokaže na nek zid, tako da bi učenec nemudoma ugledal stvar samo (3.5).²⁶

Kazanje s prstom (*digito ostendere*) ni stvar sama, temveč je znak, ki usmeri pozornost na stvar. Ko s kretnjo pokažemo na zid, damo nekomu znak z namenom, da bi videl zid (*Nam et intentio digiti non est utique paries, sed signum datur, per quod paries possit videri, 3.6*). Kazalna kretnja podobno kot nekateri besedni znaki – na primer klic »Glej, tukaj!« (Ecce!) – usmerja našo pozornost. Če kretnja ne zadostuje, jo podkrepimo s klicem (10.34).²⁷ Poudarjam: po Avguštinu kazalna kretnja in nekatere besede učinkujejo enako. Tudi besede torej lahko učinkujejo kot kazalniki, kot indeksikalni znaki, *demonstrandi signa*.

V opisanem položaju učitelj sicer pokaže na *posamezni* zid. Vendar učenec ne sprašuje o *tem* zidu, temveč o *tovrstnih* stvareh, o vrsti objektov (*species rei*). Avguštin kasneje pojasni, kako lahko s kazanjem na posamezno stvar spodbudiš učenca, da išče vednost o *vrsti* stvari – da torej išče generično vednost. Na tej stopnji dialoga pa le omeni, da učitelj s prstom, uperjenim v zid, usmeri učenčevo pozornost bodisi na zid bodisi na barvo zidu. Prezrl je problem, ki se s tem pojavi: kazalni gibi (indeksikalni znaki nasploh) so lahko dvoumni. Problem so opazili moderni analitični filozofi, med njimi W. Quine.²⁸

So trije učni položaji za Avguština enakovredni? Osnovni zastavek spisa *DM*, ki se razkrije v njegovem drugem delu, je v podmeni, da učenec lahko pridobi védenje o stvareh le iz stvari samih, ne iz znakov, ki se nanje nanašajo. Ve-

26 *Sed si quererem, tres iste syllabae quid significent, cum dicitur 'paries', nonne posses digito ostendere, ut ego prorsus rem ipsam viderem...*

27 */S/icu adverbium quod, ecce' dicimus, nam et cum hoc adverbio digitum solemus intendere, ne unum demonstrandi signum non sit satis.*

28 Quine je v delu *Beseda in objekt* opisal težave, ki jih ima terenski jezikoslovec, ko v divjini njegovo pot preči zajec, nek domorodec pa pokaže nanj z roko ter reče: »Gavagai.« Kaže na zajca, na večerjo ali na kaj drugega, kar je povezano z dejstvom, da jima je zajec prečkal pot? Ker jezikoslovec ne ve, na kaj kaže roka, tudi ne ve, kaj označuje beseda »gavagai«. Mimogrede: U. Eco je to besedo (gavagai) uporabil kot ime ene od oseb, ki nastopajo v njegovem romanu *Baudolino*.

dnost o stvareh lahko pridobi, če je njegova pozornost usmerjena na stvari. V prvem položaju je usmerjena na znake, v drugem in tretjem pa na stvari. Zato imata v Avguštinovi teoriji učenja drugi in tretji učni položaj prednost pred prvim.

Izključitev indeksikalne misli in indeksikalnega govora

Kot sem zapisal, se učenec v prvem položaju sprašuje o znakih, ne o stvareh samih. Učitelj na njegova vprašanja odgovarja tako, da uporablja druge znake (*illud, quod signis signa monstrantur*). Avguštin podrobno obravnava prvi položaj, čeprav to ni v skladu z njegovo osrednjo trditvijo, da vednost lahko pridobimo le iz stvari same, ne pa iz učiteljevih besed ali drugih znakov. Prizna, da je ukvarjanje z znaki in razmerji med njimi lahko brezplodno in celo otročje početje (8.21). Kljub temu meni, da mora njegov sogovornik vendarle pridobiti nekaj védenja o znakih. Navede nejasne razloge za to mnenje; pravi, da je pot do stvari samih, predvsem pa do stvari, ki so večne (pot do Resnice), pač treba prehoditi z majhnimi koraki (8.21).

Mnogi komentatorji se tega dela spisa *DM* le površno dotaknejo, saj na videz vsebuje le dlakoepsko razpredanje o zgradbi učiteljevega govora. Vendar sam menim, da je dovolj razlogov za to, da si ta del spisa ogledamo. V njem je Avguštin razvil neko predstavo o učiteljevem poučevalnem govoru,²⁹ ki je ena glavnih sestavin v njegovi teoriji uma, učenja, védenja in komunikacije.

Avtor utemeljuje navidez nenavadno tezo, da so vse besede (*verba*), ki nastopajo v učiteljevem govoru, pravzaprav imena (*nomina*). Najprej poda definicijo govora: Le-ta je »vse, kar nastane z artikuliranim glasom in čemur pripada nek signifikat« (*Omne, quod cum aliquo significato articulata voce prorumpit ...* – 5.12.). Ko učitelj spregovori, njegov govor pri učencu povzroči dvoje: 1. glasovi zadevajo ob ušesa, tako da jih učenec zaznava; 2. govor se predaja učenčevemu spominu, da bi učenec tako pridobil vednost o označenih stvareh (*animadvertis ut opinor et aurem verberare, ut sentiri, et memoriae mandari, ut nosci possit ...* – 5.12). Bodimo pozorni na tole: *Nekaj mora priti v spomin, da bi učenec pridobil vednost*. Misel se zdi nenavadna. Razlago najdemo v kasnejšem spisu *De musica*. Tudi ko skušamo razumeti govor, ima glavno vlogo spomin. Ne moremo ga razumeti, če tistega, kar je bilo rečeno na začetku, ne obdržimo v spominu do takrat, ko govorec neha govoriti. Niti posameznega zloga ne moremo spoznati, če ne obdržimo v spominu prvega od glasov, ki ga sestavljajo, vse dotlej, dokler ni izgovorjen zadnji od glasov (*De musica*, 6.5.10). Spomin je torej pogoj spoznavanja.

Avguštin se tu sklicuje na domnevni izvor besed *verbum* in *nomen*. Beseda *verbum* naj bi izviral iz besede za zadevanje, udarjanje (*verbero*), beseda *nomen* pa iz besede za spoznavanje ali védenje (*nosco*). Ta Avguštinova domneva o izvo-

²⁹ Poučevalnost je sicer lastnost, ki jo Avguštin v drugem delu spisa odreče učiteljevemu govoru.

ru obeh besed je sicer močno vprašljiva, vendar je za nas pomembna samo name-ra, ki jo avtor zasleduje. V nadaljevanju si namreč prizadeva pokazati, da so vse besede – tudi izrazi, kot so »in«, »tudi«, »toda«, »še« – pravzaprav imena, kar na ozadju njegovih domnev o izvoru izraza *nomen* lahko pomeni le to, da so vsi izrazi nekako povezani s spoznavanjem (*nosco*). Ker gre Avguštinu za vprašanje o učenju, se nakazuje tudi sklep, da so vsi izrazi, iz katerih je sestavljen učiteljev govor, pomembni za učenje. Na tej stopnji dialoga Avguštin po vsem sodeč še vedno vidi v učiteljevem govoru zunanji vir védenja.

V nadaljevanju razprave (5.13) izpelje avtor še neko nenavadno dokazovanje. Adeodat zanj navede nekaj veznikov: »in«, «tudi«, »toda«, «še«. Avguštin ga izzove z vprašanjem: Ali se ti ne zdi, da so *usi ti* [izrazi] imena (*Haec omnia, quae dixisti, non tibi videntur esse nomina*)? Ko Adeodat odgovori nikalno, razvije Avguštin tole sklepanje: Besed »ti« v »vsi ti« je nedvomno zaimek. Je torej za-*ime*(k) ali *pro-nomen*. In če je »ti« za-*ime*(k), so izrazi »in«, »tudi«, »toda«, »še« v resnici *imena*. Če zaimek »ti« stoji za te izraze, so ti izrazi *imena*, saj za-*ime*(k) stoji za imena.

To je seveda izsiljeno sklepanje, vendar je v njem, kot bomo videli, skrit pomemben napotek za razumevanje nadaljnje razprave.

Zdaj (5.13) Avguštin obnovi nek slovnični nauk o zaimkih. Zaimek lahko označi isto stvar kot ime, vendar manj polno³⁰ (5.13). Moža lahko označimo z obćim imenom »mož« ali s kazalnim zaimkom »ta«. Uporabimo pa lahko tudi izraz, ki je sestavljen iz zaimka in imena: »Ta mož« (*hic vir*). Avguštin navede še nekaj podobnih zgledov: »sam kralj«, «ista ženska«, »to zlato«, »tisto srebro« (*ipse rex, eadem mulier, hoc aurum, illud argentum*). Potem pravi: »Ta«, »sam«, »ista«, »to« in »tisto« so zaimki,³¹ »mož«, »kralj«, »ženska«, »zlato« in »srebro« so imena.³² Zdi se, kot da so objekti označeni dvakratno, z obćimi imeni polno,³³ z zaimki manj polno (5.13). Sledi trditev: Zaimki lahko samo nadomeščajo imena in so postavljeni na mesto imen³⁴ (5.13). Ta zadnji poudarek si zasluži našo pozornost.

Vzemimo enega od Avguštinovih zgledov: «ta mož«. Avtor ga navede, vendar ga ne upošteva v končnem sklepu, v katerem izpostavi le nadomestovalno vlogo zaimkov. Zakaj je tako? Zapisal sem, da je Avguštin verjetno poznal Aristotelov nauk o prvotni substanci. Če uporabim zvezo «ta mož«, označim do-

30 *Nam ut opinor ita definiuit ille, quem grammatico reddidisti: pronomen est pars orationis, quae pro ipso posita nomine minus quidem plene idem tamen significat, rem tamen notet minus plena significatione quam nomen.*

31 Današnji slovničarji bi tu lahko Avguštinu marsikaj očitali. Ti izrazi sami so resda zaimki, vendar v zvezi, kot je »ta mož«, opravljajo funkcijo pridevnika. Izraz «sam« v »sam kralj« je členek. Vendar besednovrstna analiza v tem primeru ni tako pomembna. Zdi se, da je imel Avguštin v mislih vendarle nekaj drugega; ti izrazi namreč kažejo na posamezne objekte; če tako kot Avguštin v njih vidimo znake, potem jih lahko opredelimo kot indeksikalne znake.

32 Danes bi dejali: obća imena.

33 /N/omina, quibus plenius quam illis pronomibus res significatae sunt.

34 *Vides igitur secundum hanc definitionem nullis nisi nominibus servire et pro his solis poni posse pronomina.*

ločenega moža, »prvotno substanco« v možu, ki ne more vstopiti v um (ki ni spoznatna), vendar *hkrati* opredelimo drugotno substanco, nekaj občega v možu, kar se lahko vtisne v spomin. Singularnost in splošnost se po zaslugi te besedne zveze tako tesno zvežeta, da ni jasno, kako naj bi um splošno abstrahiralo od singularnega. Ob koncu 19. stoletja je Ch. S. Peirce za tovrstne zveze indeksikalnega znaka (»ta«) in splošnega izraza (simbola »mož«) uporabljal termin *amalgami*. Z njim je hotel poudariti prav tesnost spoja in dejstvo, da je sestavini težko miselno ločevati. Če ju je miselno težko ločevati, si je tudi težko predstavljati, kako naj bi v spoznavnem procesu le ena od sestavin prešla v um, druga pa naj bi ostala v stvari. Avguštin je zaznal težavo. Zanj je zaimek »ta« zanimiv le toliko, kolikor je (nepopolna) zamenjava za obče ime »mož«.

Avguštin le splošne izraze šteje med besede, ki bi lahko imele pomembnejšo vlogo v učenju. Razlog je zdaj jasen: Le splošni izrazi imajo nanosnike, ki lahko preidejo v um in od tam v spomin. Pravzaprav imajo splošni izrazi nanosnike v umu in ne v zunanjih stvareh.

Ker so mentalne podobe, ki jih iz spomina priključijo učenec, *notranje* in strogo *zasebne*, učitelj nima dostopa do njih. Učenje se izkaže za povsem individualno mentalno dejavnost, diskretno dogajanje v zasebnosti uma. To ima za teorijo učenja daljnosežne posledice.

V navezavi na vprašanje, kateri izrazi imajo v učnem dialogu pomembno funkcijo in kateri ne, se teorije učenja delijo na dve skupini:

Teorije, ki priznavajo indeksikalnim in drugim singularnim izrazom pomembno funkcijo v učnem dialogu, stavijo na domnevo, da so objekti mišljenja in govora zunanji ter javni objekti in zato tudi skupni nanosniki (referenti) učiteljevega in učenčevega govora ter mišljenja. To razumevanje je uveljavljal Platon.

Če pa neka teorija indeksikalnim/singularnim izrazom odreče pomembnejšo funkcijo v učnem dialogu in takšno funkcijo pripiše samo splošnim izrazom, v njej ni prav dosti prostora za domnevo, da bi učitelj in učenec lahko govorila in mislila o istih spoznavnih objektih, ki so njunima umoma zunanji.

Samotni umi

Avguštin je tezo o učenju kot *ponotranjenju* objektov v podrobnostih razvijal predvsem v kasnejših delih (zlasti v *De trinitate*). Vendar je tudi v spisu *DM* odlomek (12.39), kjer se teza dokaj jasno izrazi: Če učenec povpraša o neki stvari, ki sta jo on in učitelj zaznala v preteklosti, učitelj sicer lahko odgovori na vprašanje, vendar se njegove besede (beri: uporabljeni *splošni izrazi*) ne nanašajo na stvar, po kateri je učenec vprašal, temveč na podobo, ki jo je stvar v preteklosti vtisnila v njegov, tj. *učiteljev* um in predala njegovemu spominu.³⁵ Enemu

³⁵ *Cum vero... de his, quae aliquando sensimus, quaeritur, non iam res ipsas, sed imagines ab eis impressas memoriquae mandatas loquimur.*

boljših poznavalcev Avguščina, G. Matthews, se je zdela ta Avguštinova misel tako nenavadna, da je o njej napisal samostojen članek (Matthews, 1965; o njej sta pisala tudi Rist, 1994: 74, in Bubacz, 1981: 64). O učiteljevem odgovoru Matthews pravi: Če nas vprašajo o znani stvari, ki smo jo zaznali v preteklosti, odgovorimo tako, da pravzaprav *spremenimo temo*. Namesto, da bi govorili o tisti stvari, začnemo govoriti o svoji spominski podobi (Matthews, 1965: 157). Če v govoru sodelujeta dve osebi, se vsako izrečeno obče ime nanaša na dva ločena objekta, na diskretno podobo v umu govorca in na enako podobo v umu poslušalca. Imen ne moremo nanašati na skupne objekte, ki so nekeje zunaj nas ali, če uporabim Benvenistov (Benveniste, 1974: 82) izraz, nikakršno sonanašanje (*co-référence*) ni mogoče. To pa preprosto pomeni, da učitelj in učenec nikoli ne govorita o *isti stvari* in, strogo vzeto, ne moreta biti pozorna na isti objekt. To je ena osrednjih sestavin v avguštinovski teoriji učenja.

Avguštinove forme

Na nekem mestu (4.8) Avguštin navede štiri imena: Romul, Rim, vrlina, reka. Romul in Rim sta lastni imeni, ki označujeta singularna objekta. Pomenljivo je, da se Avguštin s funkcijo lastnih imen ne ukvarja. »Reka« je obče ime, ki se nanaša na podobo, shranjeno v spominu. »Vrlina« je za Avguščina ime za umljivi objekt (*intelligibilium*), ki ga posameznik lahko zazna v diskretnosti svojega uma, v notranji svetlobi resnice (*in illa interiore luce veritatis*), z enotnim notranjim očesom (*illa secreto ac simplici oculo videt* – 12.40). Vrlina je objekt, ki nekako ustreza Platonovim formam. To si lahko ogledamo podrobneje.

Mnogi komentatorji poudarjajo, da je bil Avguštin v svojem zgodnjem obdobju pod izrazitim vplivom platonizma. Vendar je bil ta vpliv omejen. Platon je v formah videl bitnosti, ki bivajo samostojno, zunaj posameznih stvari. Forma je zanj abstraktna, vendar singularna bitnost s stabilno identiteto: nanjo lahko filozof pokaže z izrazom »to« (*Timaj*, 49d–e). Forma – na primer vrlina – je pri Platonu vsaj načelno³⁶ lahko skupni spoznavni objekt v dialogu, v katerem sodelujeta učitelj in učenec. Forme so noetični objekti, Platon pa pozna tudi dianoetične objekte, ki so spoj umljivih in zaznavnih objektov. Dianoetični objekti so, na primer, geometrijski liki, ki jih učitelj (Sokrat) v dialogu *Menon* nariše v pesek. Ti liki so *skupni spoznavni objekti* v dialogu o razmerju med stranico in površino kvadrata, dialogu, v katerem sodelujeta Sokrat in mladi Menonov suženj (gl. Justin, 2005).

Avguštin ni mislil, da forme bivajo v nekem posebnem univerzumu, do katerega bi naš um pod določenimi pogoji lahko imel dostop. Bivale naj bi na kraju, ki je za človeški um nedostopen – v umu Boga. Tako kot za Platona so tudi za Avguščina posamezne stvari le nepopolni posnetki form. Ko se ti posnetki preslikajo v naš um, se uskladiščijo v spominu. Spoznavanje je zbiranje (*cogo*) in preurejanje teh posnetkov v globini samotnega uma.

³⁶ Vsaj načelno: Platon postavlja strog pogoj za to. Sogovornika morata najprej ugotoviti, kaj je vrlina ali neka druga forma. Poskus sogovornikov, da bi izpolnila ta pogoj, v Platonovih dialogih praviloma spodleti.

Besede in stvari

Avguštin trdi, da so stvari same vredne več od besednih znakov, ki jih uporablja učitelj (9.25). Adeodat trditvi nasprotuje. Vzemiva, pravi, besedo »smeti« (ali »umazanija« – »*caenum*«). Nedvomno stvar sama, tj. dejanske smeti, niso več vredne od besede »smeti«. Avguštin popusti in vpraša sogovornika, s kakšnim namenom učitelj uporablja besedo »smeti«. Adeodat ponovi znani obrazec: Ko izgovorimo neko besedo, hočemo označiti neko stvar in tako bodisi *poučiti* bodisi *opomniti* sogovornika o stvari, glede katere menimo, da bi moral biti poučen ali opomnjen³⁷ (9.25). Sogovornika potem dosežeta soglasje o naslednjem: poučevanje in opominjanje ter vednost, ki je učinek teh dejavnosti – vse to je vredno več kot sami besedni znaki.

Sogovornika dosežeta soglasje še o naslednjih zvezah: znaki služijo rabi, raba znakov služi označevanju stvari, označevanje stvari služi poučevanju (*doctrina*) ali opominjanju (*admonitio*). Avguštin predlaga Adeodatu sklep, da je vednost o stvareh vredna več kot vednost o znakih, vendar Adeodat sklepa zaenkrat ne sprejme.

V nadaljevanju (10.32) Avguštin preiskuje učni položaj, v katerem se učenec uči od neke osebe, vendar ne iz njenih besednih ali drugačnih znakov. Avguštin opiše naslednji položaj: Lovec je tik pred tem, da prične loviti ptiče. Njegove priprave na lov opazuje nekdo, ki te veščine ne pozna. Lovec zazna opazovalca, vendar se ne pusti motiti, temveč mirno prične z lovom. Opazovalec je v tem primeru v drugem od treh učnih položajev, ki jih je opisal Avguštin. Pridobiva vednost o lovu na ptiče, vendar je ne pridobiva iz znakov, temveč neposredno iz dejavnosti, ki jo opazuje.

Lovec se lova ne loti zato, ker bi želel opazovalca poučiti. Ničesar ne naredi z namenom poučevati. Njegova dejavnost pa je vseeno vir vedenja za opazovalca. Je potem mogoče reči, da (brez znakov) poučuje opazovalca?³⁸ Je tedaj učitelj? Na to vprašanje Avguštin ne odgovori neposredno. Kasneje bomo videli, da odgovori posredno. Ob koncu spisa namreč na splošno postavi, da noben človek ne more delovati kot učitelj, saj je učitelj en sam, namreč notranji človek (*homo interior*), Kristus.³⁹

Učenčeva bistrost in generična vednost

Vrnimo se k drugemu učnemu položaju, v katerem učenec sprašuje o stvareh samih, učitelj pa mu te stvari prikaže, ne da bi uporabljal besede ali druge znake; prikaže mu jih s svojo lastno dejavnostjo. Povzel sem že zgled tega položaja: lova na ptiče se učimo z opazovanjem lovčeve dejavnosti. Avguštin meni, da je takšno učenje uspešno le, če je učenec dovolj bister (*intellegens*), da zapopade vso

³⁷ *Nam significare volo, ut eum, cum quo loquor, doceam vel admoneam de re illa, quod eum doceri vel admoneri oportere arbitror.*

³⁸ *Nonne illum spectatorem suum doceret nullo significato sed re ipsa quod ille scire cupiebat.*

³⁹ To je navezava na Matejev evangelij (23:10): *veritatis magister solus est Christus.*

to vrsto (ali: *rod*) večšine, ki jo opazuje⁴⁰ (10.32). Seveda Avguštinovega pojma *bistrosti* ne smemo enačiti s pojmom *intelligentnosti*, kot ga uporabljamo danes, a po vsem sodeč je v njem zametek slednjega.

Kaj pomeni, če pravimo, da je učenec sposoben razumeti celoto tiste dejavnosti, ki jo opazuje? V nekem konkretnem ravnanju zna prepoznati nekaj *generičnega*. Prepozna *genus artis*.

Zdaj se sogovornika vendarle strinjata, da je mogoče na enak način – torej brez zatekanja k besedam ali drugim znakom – poučiti učenca tudi o tem, kaj je hoja⁴¹ (10.32). Zdi se, da Avguštin z uvedbo pojma *bistrosti* odpravi pomislek, ki je nastal, ker je lahko učiteljev praktični prikaz hoje za učenca dvoumen. Učenec vpraša, kaj je hoja. Učitelj prične hoditi in *bistri* učenec že po nekaj korakih spozna, kar je v hoji *generičnega* (*genus artis*).⁴² Pridobi generično vednost o hoji. Avguštin zdaj (10.32) Adeodata skoraj prepriča, da se učenec uči tudi neposredno iz stvari samih.

Omenil sem že, da se današnjemu bralcu ob branju spisa *DM* zlahka vsilijo napačne razlage. Ob učenčevem vprašanju »Kaj je hoja« ali »Kaj je lov na ptice« bo nemara samodejno pomislil, da učenec sprašuje po definiciji *pojmov* hoje in lova. Samodejno bi aktiviral implicitno epistemologijo, ki jo lahko krstimo za konceptualizem. Če v današnji šoli učitelj vpraša učenca: »Kaj so vretenčarji«, je samoumevno, da mora učenec v odgovoru opredeliti *pojem* vretenčarja. Sodobni učitelj in učenec spontano ravnata kot konceptualista.⁴³

Avguštin pa učenčevega vprašanja »Kaj je lov« ne misli konceptualistično. Ne misli ga kot vprašanje o *pojmu* lova. Avguštin je kot platonski realist verjel, da lov in hoja objektivno obstajata kot *species*, kot vrsti realnega. Ko kasneje v dialogu vpraša sogovornika Adeodata, kako pridemo do generične vednosti o glavi, ne sprašuje, kako usvojiti pojem glave, temveč kako spoznati glavo kot objektivno obstoječo vrsto stvari.

Vendar se Avguštin v neki pomembni stvari loči od Platona. Platonove forme – na primer forma kvadrata – bivajo v nekem posebnem univerzumu, samostojno in neodvisno od človekovega uma in njegove spoznavne dejavnosti. Ker bivajo objektivno in zunaj uma, lahko dva uma istočasno identificirata isto formo, mislita/govorita o isti formi, o isti »bivajočnosti« (seveda le v primeru, če se dvigneta na raven noetičnega spoznavanja). Forme imajo zunaj uma stabilno istovetnost in stalnost, zato nanje lahko pokažemo z izrazoma »to« in »tole« (*Timaj*: 49d–e; gl. tudi Justin, 2007: 30–37). V *Menonu* sogovornika preučujeta v pesku narisani kvadrat, ki je materializacija forme kvadrata; kvadrat je

40 / *Ado enim, si ille intellegens esset, ut ex hoc quod vidit totum illud genus artis agnosceret.*

41 Kot smo videli, je imel Avguštin bolj zgodaj v dialogu nekaj pomislekov o tovrstnem učenju.

42 *Si enim sit bene intellegens, paucis passibus ambulatione monstrata totum quid sit ambulare cognosceret.*

43 Sodobni konceptualizem je dedič Ockhamovega nominalizma. V njegovem jedru je predstava o formalnih konceptih; ti koncepti so univerzalije, ki se pojavljajo v različnih intelektih in stavčnih predikatih, ne da bi imeli ustreznike v realnih objektih. Koncepti so vezani samo na splošne spoznavne sposobnosti intelektov.

tam pred njima, kot zunanji in objektivno bivajoči objekt, je istočasni in skupni objekt njune skupne pozornosti. Sogovornika razpravljata o *istem* objektu. Te predstave Avguštinova teorija učenja ne dopušča. *Genera in species*, ki so odmev Platonovih form, pri Avguštinu prestopajo v red mentalnega. To ima seveda posledice za njegovo razumevanje učenja in znanja.

Generična vednost

Avguštin je v *DM* skiciral nekakšno dvoravninsko semantiko, v kateri je prostor le za besede in stvari, ki jih znaki označujejo.⁴⁴ Spoznati pomen znaka je spoznati označeno stvar, njegov signifikat (*significatum*). A kaj natančno je signifikat? Nedvomno ni singularna stvar, kajti splošnemu izrazu ustreza mnogo *istovrstnih* stvari. Signifikat je, kot sem dejal, neka vrsta stvari, *species rei*.⁴⁵ Učenec, ki spozna vrste stvari, pridobiva *generično védenje* o stvareh.

Da gre res za generične signifikate, je razvidno tudi iz naslednjega. Adeodat (8.22) pravi, da je sporazumevanje z besednimi znaki mogoče le zato, ker besede usmerjajo ume vseh udeležencev sporazumevanja k označenim stvarem.⁴⁶ To pa je pravzaprav kar nekakšen avtomatizem (8.24). Če učenec sliši zloga člo-vek (*homo*), si ne more kaj, da ne bi mislil na stvar, ki jo ta dva zloga označujeta (*non possum non putare ...*). Avguštin potem še zatrdi, da mu to narekuje neko po naravi močno pravilo (*regula*), zaradi katerega vsakič, ko slišimo besede – znake, usmerimo pozornost k označenim stvarem⁴⁷ (8.24). Seveda ne obstaja nobeno pravilo, ki bi učencu narekovalo, da takrat, ko sliši zloga »člo-vek«, pomisli na *določene*ga človeka. Obstaja pa pravilo, spričo katerega pomisli na človeško vrsto (*species*). Pravilo usmerja pozornost učenca označeni vrsti stvari, h *generičnemu signifikatu*.

Ponovno si oglejmo učni položaj, ki sem ga že povzel po Avguštinu. Učenec vpraša: »Kaj je hoja?« Beseda »hoja« v njegovem vprašanju se nanaša na vrsto stvari, ki objektivno obstajajo zunaj njegovega in učiteljevega uma. Vendar zdaj nastopi težava. Učitelj sicer vé, kaj je hoja, v njegovem spominu je podoba te *vrste* stvari, saj je hojo pogosto opazoval. Če bi skušal z besedami učencu pojasniti, kaj je hoja, bi začel nekako takole: »Hoja je ...« Njegove besede pa se zdaj ne bi nanašale na zunanjo stvar, temveč na mentalno podobo hoje, ki jo je priklical iz spomina. Ne nanašale bi se torej na isto stvar kot učenčevo vprašanje, temveč na povsem drugo stvar, ki bi bila diskretno spravljena v njegovem umu in bi bila za učenca nedostopna.

44 Triravninske semantike razvijajo nekakšno tričlensko shemo. Poleg besede in označene stvari opredelijo še tisto, kar je rečeno (menjeno); za Aristotela v *De interpretatione* so to koncepti (*passiones animae*), za stoike je to znameniti *λεπτόν*. Avguštin se je kasneje približal tričlenski shemi; v *De doctrina christiana* govori o *motus animi*, ki bi lahko bil nekakšen tretji člen v shemi, v (morda vendarle spornem) delu *De dialectica* pa govori o *dicibilia*, o stvareh, ki so izrekljive, kar je seveda poskus prevoda za stoiški *λεπτόν*.

45 Avguštin je v kasnejšem besedilu *De diversis questionibus octoginta tribus*, vprašanje 46 (*De ideis*), predložil za *species* še latinska termina *formae in rationes*.

46 *Assentior enim tibi sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis verbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa.*

47 */N/on possum non putare ad id conclusionem referri, quod his duabus syllabis /ho-mo/ significatur, simulatque ista verba sonuerint, ea scilicet regula, quae naturaliter plurimum valet, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio.*

Zato se učenec iz učiteljevih besed ne more poučiti o rodovih in vrstah stvari, ki bivajo zunaj umov, o njih se lahko poduči le iz stvari samih; iz učiteljevih besed se lahko pouči le o tem, kar je v učiteljevem spominu in umu (14.45). Če izpeljemo Avguštinove zamisli do kraja, pridemo do sklepa, ki ga je sprejel tudi Matthews (1965: 157), ko je analiziral povzeti odlomek iz spisa *DM*: ko sta dve osebi zapleteni v dialog, vsaka od njiju govori in misli o drugih objektih kot sogovornik. Ko se izmenjujeta v vlogi govorca, vsakič znova menjata temo. Vsak od njiju govori o objektih v notranjosti svojega uma, ki so za sogovornika nedostopni. Ni zunanjega, skupnega objekta govora in mišljenja. Avguštinovski um je *samotni um*, samota je popolna. Vsakdo je obsojen na samogovor. Domnevni dialog je sestavljen iz dveh samogovorov. Ta presenetljiva antropologija samotnega človeškega uma na zatonu antike in začetku srednjega veka ukroji podobe uma tudi za novi vek, za Descartesa, Locka in Kanta, pa tudi za novoveške teorije učenja in poučevanja, zlasti za tiste med njimi, ki se ukvarjajo z vprašanjem, kaj je razumevanje.

Intellegibilia

Vse zgornje se nanaša na zaznavne stvari, na *sensibilia*. Kaj pa, če učenec zastavi vprašanje o umljivih stvareh (*intellegibilia*), na primer o vrlini? Tudi tovrstno učenčevo vprašanje se ne nanaša na pojem vrline, kot bi nemara pomislil današnji bralec, temveč na vrlino samo. Kje naj učenec išče tovrstno stvar, ki se zdi podobna Platonovi formi vrline, seveda v krščanski preobleki? Rekel sem, da so Platonove forme – med njimi vrlina – objekti posebne vrste, eidetski objekti, ki samostojno bivajo zunaj posameznikovega uma. V Avguštinovi teoriji učenja pa je vrlina umljivi objekt, ki se po milosti Boga prikaže v razsvetljeni *notranjosti* uma kot objekt, ki ga lahko neposredno opazuje notranje oko uma. Čeprav je v času nastajanja *DM* Avguštin deloval pod Platonovim vplivom, si je umljivi objekt zamislil malce drugače kot Platon, namreč kot objekt, ki biva v umu Boga, ki je za človeka nedostopen. Čeprav Avguštin v tej točki ni prav jasen, lahko rečemo, da je vednost o vrlini in drugih umljivih objektih zanj generična vednost, izvirajoča iz opazovanja mentalnih objektov. Predvsem pa je to zanj vednost, ki je učitelj ne more podeliti učencu; če jo samostojno pridobi učenec, je ravno tako ne more deliti z nikomer drugim. Je učinek notranje razsvetlitve (*illuminatio*), diskretnega dogodka v samotnem umu, ki se lahko pripeti le po Božji milosti.

Poučevati ni mogoče

Zdaj pride v dialogu do dveh dramatičnih obratov.

V nasprotju z domnevo, ki sta jo prvotno sprejemala udeleženca dialoga – da se namreč (z redkimi izjemami) vsega naučimo iz učiteljevega poučevalnega govora –, Avguštin zdaj zatrdi, da se ne le lov na ptice, temveč tudi mnoge druge

stvari same po sebi prikazujejo učencu (*milia rerum animo occurrunt, quae nullo signo dato per se ipsa monstrantur* – 10.32). Poleg množice stvari, ki se učencu kažejo v gledališčih, se mu kažejo tudi sonce in mesec⁴⁸ ter druge zvezde in svetloba, ki obliva in obdaja vse stvari, in množica stvari v deželah in na morjih⁴⁹ (10.32). Avguštin najprej pravi, da se te stvari same od sebe razkazujejo učencu, potem pa nenadoma vpelje dva delovalca, ki poskrbita za to razkazovanje: naravo in Boga (ibid.).

To je torej prvi dramatični obrat: *mnoge* stvari se učencu razkazujejo same ali ob pomoči narave in Boga. Iz učiteljevega poučevalnega govora lahko pridobi védenje samo o redkih stvareh.

Sledi drugi obrat. Avguštin napove Adeodatu: Morda boš odkril, da se učenec o *nobeni stvari* ne more naučiti iz znamenj (*fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur* – 10.33). Ko učitelj nekaj označuje z znaki, učenec bodisi nima nobene vednosti o označenih stvareh bodisi označene stvari pozna. V prvem primeru se ne more ničesar naučiti, saj ne ve, kaj je tisto, kar učitelj označuje z znaki. Tudi v drugem položaju se ničesar ne nauči, saj že pozna stvari, ki jih učitelj označuje z znaki⁵⁰ (10.33).

Avguštin torej od te točke (10.33) dalje zagovarja tezo, da se učenec ne more ničesar naučiti iz znakov. Uči se lahko le iz stvari samih. (Ni čisto jasno, s kakšnim namenom naj bi potem učenec na začetku zastavil učitelju vprašanje: »Kaj je x?«⁵¹ Ga ne zastavi zato, da bi učitelj nanj odgovoril? Kakšno funkcijo pa naj bi imel učiteljev odgovor? Ta vprašanja Avguštinu vseskozi delajo težave.)

Vzemimo, da učenec prvič sliši izraz »pokrivalo glave« (*tegmen*).⁵² Ali *po zaslugi* tega izraza izve, kaj je pokrivalo in kaj je glava? Nikakor ne. Ko je prvič slišal zloga *ca-put* (*caput*, glava), ni vedel, kaj označujeta (10.33). Ker pa so to besede pogosto izgovarjali in je bil pozoren, ob kakšni priložnosti je bila izgovorjena (*notans atque animadvertens, quando diceretur*), je odkril, da je beseda za stvar, ki jo je bil predhodno že spoznal tako, da si jo je ogledal (*repperi vocabulum esse rei, quae mihi iam erat videndo notissima* – 10.33). Glasove *c-a-p-u-t* je

48 Vprašanje je, koliko je pozna antika v soncu in mesecu videla singularna objekta, ki ostaneta istovetna sama s seboj tudi ponoči. Latinski izraz za zgodnje jutro, za čas, ko vzide sonce, je *sole novo*.

49 *Solum certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque vestientem, lunam et caetera sidera, terras et maria quaeque in his innumerabiliter gignitur, nonne per se ipsa exhibet atque ostendit deus et natura cernentibus.*

50 *Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenerit, cuius rei signum sit, docere me nihil potest, si vero scientem, quid disco per signum?*

51 Adeodatovega pomisleka, da učenec vendar sprašuje z besedami, Avguštin ne odpravi. Težava je v tem, da ni jasno, kako naj bi vprašanje, ki vključuje besedo za x, vodilo učenca pri iskanju stvari x, saj naj bi učenec te stvari ne poznal, in tudi če bi naletel na stvar x, ne bi vedel, da je x. Na to protislovje opozori *Menon* v Platonovem dialogu *Menon* (86d–e). Platon je protislovje v nadaljevanju svojega dialoga razrešil (gl. Justin, 2005: 199). Avguštin pa ne. Morda bi šlo takole: Učenec ugleda stvar, ki pripada neki vrsti stvari, in če se vpraša: »Kaj je to, kar vidim,« se v resnici vpraša: Kateri vrsti stvari pripada ta stvar, ki jo vidim? Takšna razrešitev protislovja očitno vsebuje miselni indeksikal (»to, kar vidim«); Avguštin, ki je, kot bomo videli, indeksikal preginal iz svoje teorije učenja, pa te rešitve ne more uporabiti. Protislovje je torej ostalo nerazrešeno.

52 Avguštinov zglede je v resnici bolj zapleten, vendar z mojo poenostavitvijo ne izgubimo veliko.

prepoznal kot besedo – znak šele, ko je ugotovil, znak česa so (*signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni*, ibid.). Pokrivala in glave ni spoznal zato, ker je slišal besedi »pokrivalo« in »glava«, temveč zato, ker je obe stvari videl⁵³ (10.33). Če učitelj v učnem položaju skuša poučevati z besedami, ne smemo misliti, da se učenec iz njegovih besed pouči, kaj so stvari; v resnici gre za nekaj nasprotnega, učenec se pouči o besedah – znakih, ker je že vedel, kaj so stvari same⁵⁴ (10.33). Bliže smo resnici, če pravimo, da učenec spozna znake zato, ker pozna stvari, kot pa če menimo, da spozna stvari zato, ker jih nekdo (učitelj) zanj označuje z besedami – znaki (ibid.).⁵⁵

Vendar Avguštin ne misli, da učenec spozna besedni znak zato, ker pozna posamezno stvar. Učenec spozna obče ime »glava«, ki je znak za neko vrsto stvari, ker je predhodno spoznal to vrsto stvari, ali drugače, ker je predhodno pridobil ustrezno generično vednost.

V nadaljevanju (10.34) Avguštin razširi problematiko razmerij med besednimi znaki in stvarmi. Ali ni učitelj zaslužen vsaj za to, da učenec *poveže* izraz z ustrezno stvarjo? Učenec sliši zloga *ca-put* in vpraša učitelja, kaj sta. Učitelj s prstom pokaže na neko glavo. To učenca najprej navede na misel, da so glasovi v resnici besedni znak. Potem mu to pove, da beseda označuje zgornji del človeškega telesa, ki ga že pozna. A ta učinek indeksikalnega znaka zbuja pri Avguštinu dvome. Kazanje s prstom (*intentio digiti* – 3.6) naj ne bi učenca poučilo o ničemer.

Neka Avguštinova izjava mora zbuditi našo pozornost: *Za kazanje s prstom se ne menim preveč (non nimis curo* – 10.34). Učitelj ne more učenca poučiti o glavi tako, da pokaže nanjo s prstom. Učenec pozna glavo že od prej. Učitelj s kazanjem na glavo tudi ne pouči učenca o besedi »glava«, saj prst ne kaže na to besedo⁵⁶ (10.34). Čemu potem služi kazanje s prstom, se sprašuje Avguštin. Vprašanje bi lahko razširil na vse kazalne (indeksikalne) znake. Kazalna kretnja je pač vzorec za vse kazalne (indeksikalne) znake.

Po Avguštinu je kazanje s prstom bolj znak kazanja samega kot znak česar koli drugega (*ipsius demonstrationis signum mihi videtur potius quam rerum aliquarum* – 10.34). Pozornost bolj usmerja nase kot na objekt. Kazanje s prstom je enakovredno opozorilnim klicem, na primer klicu »Glej, tukaj!« (*Ecce!*). Če prst ne zadošča, pravi Avguštin, lahko uporabimo oba znaka, ki usmerjata pozornost nase, ob kretnji še zakličemo »Glej, tukaj!«⁵⁷

53 *Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego hoc audito aut quid sit caput aut quid sint tegmina didici? Ante ista noveram neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia.*

54 *Ita magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur.*

55 */Plotius enim ut dixi vim verbi, id est significationem, quae latet in sono, re ipsa, quae significatur, cognita discimus, qua illam tali significatione percipimus.*

56 *Itaque per illam neque rem possum nosse, quam noveram, neque signum, in quod intentus digitus non est.*

57 »Ecce!« je nedvomno indeksikalni izraz, saj je v njem skrit prislov »tukaj«, ki ga štejemo med značilne indeksikale.

Zamujena priložnost

Avguštinov opis *intentionis digiti* je dvoumen. Kažočni prst ni le znak samega sebe. Avguštin je že v prvem delu dialoga (3.6) trdil, da prst usmerja pozornost tudi na stvar. Kasneje (10.34) pravi, da je prst uperjen v stvar, ki jo imenujemo glava (*intensus est ... in membrum, quod caput vocatur*). Avguštin je tu zamudil priložnost, da bi premislil, kako deluje kažočni prst na pozornost tistega, ki mu je namenjen. Do katerih ugotovitev bi lahko prišel?

Vzemimo, da učitelj naredi kazalno kretnjo in hkrati usmeri svoj pogled na nek objekt. Učenec aktivira neko generično sposobnost. Od zgodnjega otroštva (od konca prvega leta dalje) smo sposobni slediti pogledu druge osebe ali njeni kazalni kretnji (Tomasello, 2000: 104). To je povezano z dejstvom, da že v zgodnjem otroštvu razvijemo teorijo uma, se pravi, predstave o tem, da tudi v drugih »glavah« nastajajo podobna mentalna stanja kot v naši glavi, torej tudi stanja usmerjenosti na objekte. (Zanimivo je, da je v kasnejših *Confessiones* tudi Avguštin preiskoval nastanek »teorije uma« pri otroku.) Kako pa učenec sledi učiteljevemu pogledu in njegovi kazalni kretnji? Zamisli si, da stoji na gledišču učitelja. S tega gledišča potem v svojih predstavah potuje v smeri, določeni z učiteljevim pogledom in kretnjo (Tomasello, 2000: 104). Lahko rečemo, da kazalni (indeksikalni) znaki za udeležence komunikacije ne določijo samo skupnega, torej *zunanjega* objekta, temveč jih prisilijo, da se poistovetijo v skupnem gledišču. Tu, žal, ne morem razvijati vseh nasledkov, ki jih imajo te ugotovitve za teorijo učenja in komunikacije.

Označenci brez označevalcev

Eden od komentatorjev spisa *DM*, Markus (1957: 70), je postal pozoren na dejstvo, da po Avguštinovem mnenju indeksikalni izrazi in kazalni gibi učitelja nimajo pomembnejše vloge pri učenju. S tem naj bi Avguštin red znakov ločil od reda stvari, besede od objektov (Markus, *ibid.*). Markus meni, da samo indeksikalni znaki merijo iz jezika neposredno na stvari in prebijajo zaporo, ki loči red znakov od reda stvari. Če zapostavimo pomen indeksikalnih znakov, ne vidimo več nobene možnosti, kako bi se govor lahko približal realnemu.

Avguštin se je zavestno usmeril k nečemu, kar vidi Markus kot pomanjkljivost. Hotel je pokazati, da *nič, kar je umu zunanje, ne more biti za učenca vir védenja*.⁵⁸ Markusovo tolmačenje spisa zbuja več pomislekov. Avguštinovemu delu pripisuje nekaj, česar ne vsebuje. Avguštin naj bi stavil na vzporednost med besedami in stvarmi: »Po vsem sodeč Avguštin trdi, da bodisi vzporedno spoznavamo pomen besed in stvari, ki so primeri tega pomena, ali pa imamo na eni strani gmoto neurejenih izkušenj in na drugi strani niz nesmiselnih glasov.« (Markus, 1957: 69.) »Vzporedno spoznavanje besed in stvari« je izrazito moderna misel,

⁵⁸ Navsezadnje je v poznem spisu *Retractationes*, ki ga je napisal malo pred smrtjo in v katerem je pregledal svoje preteklo delo, besedilu *DM* pripisal samo osnovno tezo, da ni drugega učitelja razen Boga (*Retractationes*, I.12).

ki je Avguštinu popolnoma tuja. Zdi se, da je tu Markusova interpretacija Avguština pod vplivom tistih novoveških teorij, ki jeziku pripisujejo pomembno vlogo v organiziranju izkušnje in razporejanju stvari ter pojavov v razrede (Berkeley, Humboldt, Sapir in Whorf itd.). V resnici v *DM* ni nikakršnega namiga na tovrstno vlogo jezika in govora.

Markus pravilno ugotavlja, da je po Avguštinu učenje v celoti odvisno od Notranjega učitelja, vendar v tej točki znova omeni vlogo jezika. Notranji učitelj naj bi učencu *priskrbel jezik*, s pomočjo katerega učenec spoznava realnost (Markus, 1957: 69). Markus se znova sklicuje na jezik kot sredstvo spoznavanja. Avguštin je v kasnejših spisih (npr. v *De trinitate*) zares govoril o razumevanju, ki izvira iz notranje besede, besede uma (*verbum mentis*), vendar to ni tisti jezik, o katerem govori Avguštin v *DM*. To torej ni beseda naravnega jezika, sestavljena iz glasov in zlogov. V besedilu z naslovom *In Johannis evangelium tractatus* (3.14.7) Avguštin jasno pove, da notranja beseda ne sodi v nobenega od človeških jezikov, ne v latinščino ne v grščino ne v punski jezik; notranja beseda je razumevanje, ki ni vezano na znake, je čisti smisel. Če uporabim dva termina saussurovskega jezikoslovja, lahko rečem, da je *označenec brez označevalca*.

Dodaten pomislek sproži naslednja Markusova formulacija: »/Avguštin sklepa, da/ niti surove izkustvene danosti niti ‚kazalniki‘, ki v jeziku kažejo nanje, niti kretnje ne morejo dati védenja, če pri tem ne sodeluje tisto, kar je M. Gilson imenoval ‚nezvedljiva spontanost‘ uma.« (Markus, 1957: 70.) V teoretskem okolju, ki ga Avguštin vzpostavi v *DM*, ni mogoče govoriti o »surovi izkustveni danosti«. Celó v kontekstih, ki jih vzpostavljajo sodobne teorije indeksikalnosti, so indeksikali znaki, ki kažejo na objekte, ki so vzajemno kognitivno »obdelani«, na znane posameznosti, ne pa na »surove danosti«. Bistveni pogoj za to, da v komunikaciji lahko uporabljamo indeksikale, je, da razpolagamo z znanimi posameznostmi. V skrajnem primeru lahko raba indeksikalov »proleptično« ustvari pomenski učinek, ki nam daje misliti, da gre za znane objekte.

Ko nas Markus prepričuje, da bi moral Avguštin v svoji teoriji poučevalnega govora pripisati indeksikalnim znakom pomembnejše mesto, prezre, da bi bilo to v nasprotju z Avguštinovim osnovnim načrtom. Avguštin skuša zmanjšati pomen singularnih izrazov, in to z jasnim namenom: *posamezno* stvar hoče ločiti od *vrste* stvari, ali drugače, generično v stvari hoče ločiti od singularnega v njej, saj želi pokazati, da lahko generično ravno z ločitvijo od singularnega prestopi iz stvari v notranjost uma.

Avguštin je nemara vedel za problematiko singularnosti, ki so se je lotevali filozofi pred njegovim časom. V poznorimskem svetu bi lahko dobil dostop do Porfirijevega dela *Izagoge*, vendar ga, kot rečeno, po vsej verjetnosti ni poznal. O njem pa je nemara izvedel iz sekundarnih del. Najbrž se je iz drugih del seznanil s problematiko singularnih izrazov, tj. izrazov, ki za uporabnike jezika identificirajo posamezno stvar (*Izagoge*, 7.18–19). Med drugim je enciklopedist in slov-

ničar Varon ločil med obćimi in lastnimi imeni. Sam Avguřtin na mestu (4.8), kjer se ukvarja z imeni, navede dve lastni imeni, ki sta singularna izraza, Romul in Rim, ob dveh obćih imenih. Rimski svet je doseglo Diogenovo in Hrisipovo razlikovanje med lastnim imenom, ki se nanařa na posameznost (»Sokrat«), in obćim imenom, oznaćujoćim skupno kvaliteto, ki si jo deli već istovrstnih objektov (»moř«, »konj«).

Avguřtin bi prav tako lahko bil pod vplivom Aristotelovega staliřća, da prvotna substanca ni spoznatna. Argumentacija je jasna: Spoznatno je samo tisto, kar je mogoće definirati. Prvotne substance – singularnega – pa ni mogoće definirati. Definicija se naćelno nanařa na već kot eno posameznost; naćelno je »predikabilna« o već kot *enem*. To staliřće je prevladovalo v Avguřtinovem ćasu pa tudi ře kasneje, pri Tomažu Akvinskem. Sholastiki so se vprařanja o tem, ali je singularno v stvari spoznatno ali ne, lotevali kot vprařanja o spoznatnosti individualne razlike (*differentia individualis*). řele, ko so se domislili, da nemara obstajajo ne le skupna bistva ali esence, temveć tudi singularno bistvo (*essentia singularis*), ki doloća individualno razliko, se je dalo misliti mořnost, da je mogoće spoznati singularnost (gl. npr. Duns Scotus, *Quaestiones in libros Metaphysicorum*, 7.13.91). Singularno bistvo je imel Scotus za nekaj, kar je sprićo sedanje omejenosti ćloveřkega uma nespoznatno, vendar pa je vsaj naćelno spoznatno. V zgodovini spoznavnih teorij većkrat vznikne vprařanje, kako loćiti med dvema objektoma, ki sta po svojih lastnostih povsem enaka: med dvema enakima zrnoma peska, med enakima kaćama, ki se prikařeta iz lukenj, med enakima jeklenima kroglama, med enakima paradiřnikoma ipd. (o tem se je nekoć sprařeval Duns Scotus, v 20. stoletju pa G. Evans, K. Bach itd.).

K osnovnemu naćrtu, ki mu v *DM* sledi Avguřtin, sodi ře nekaj. Ne gre mu le za prenos spoznavnih objektov iz zunanje sfere v notranjost uma, temveć tudi za to, da s tem odvzame spoznavnim objektom status *javnih* objektov, na katere bi se usmerila pozornost većjega řtevila umov hkrati. *Spoznavni objekt v Avguřtinovi teoriji ućenja in spoznavanja nepovratno postane zasebni objekt. Avguřtin odvzame spoznavnim objektom status objektov, ki jih je mogoće skupaj preiskovati tako, kot to v Platonovih dialogih poćne Sokrat s svojimi sogovorniki.*

Kako tisto, kar je generićno v stvari, preide v um

Avguřtin v *DM* ne opiře natanćno, kako se *vrste* stvari odtisnejo v um in shranijo v spominu. Tam pravzaprav sploh ře ne uporablja izraza »vrsta stvari« (*species rei*), ćprav je vrsta kot pojem v spisu ře prisotna. Ko govori o stvareh, je jasno, da ima v mislih vrste stvari, generićne bitnosti, ki jih oznaćujejo splořni izrazi. Jasno je tudi, da posamezne stvari (*singula*) ne morejo preiti v um, *genera* in *species* pa lahko.

Veliko već o prehajanju stvari v um izvemo v kasnejřem besedilu *De trinitate*. Tam pravi:

»Kar je neko telo v prostoru za telesni čut */ad corporis sensum/*, to je podoba telesa */similitudo corporis/* v spominu za oko uma */ad animi aciem/*. In kar je vidno uzrtje */aspicientis visio/* za tisto vrsto telesa */ad eam speciem corporis/*, iz katere se pouči zaznava, to je miselno uzrtje */visio cogitantis/* za podobo telesa, ki se ustali v spominu in iz katere se pouči oko uma.«⁵⁹ (*De trinitate*, 11. 4.7.)

Tu gre za naslednja razmerja in analogije:

- (1) telo v prostoru : telesni čut = podoba telesa v spominu : oko uma
- (2) vidno uzrtje : vrsta telesa = miselno uzrtje : podoba telesa v umu

Vrstica (1) je prikaz stanja. Vrstica (2) je prikaz dogajanja. Predmet vidnega uzrtja ali vidne zaznave je vrsta telesa. Predmet miselnega uzrtja ali miselne zaznave je iz spomina priklicana podoba telesa. V spominu generično bistvo stvari, ki ga uzre telesno oko, privzame obliko podobe, ki jo potem, ko je podoba priklicana iz spomina, lahko opazuje oko uma.

B. D. Jackson (1969: 20) je opazil, da se vrsta stvari (*species rei*), generično v stvari, pojavlja na štiri ravneh govora in spoznavanja:

1. Generično je v posamezni stvari, kot njena obča narava, zaradi katere stvar sodi v neko vrsto stvari;
2. Generično je v zaznavah. Zaznava stvari je zaznava vrste, v katero stvar sodi, in ni zaznava singularnega v stvari;
3. Generično je shranjeno v spominu;
4. Generično se pojavi pred očesom uma, ko ga prikličemo iz spomina in o njem razmišljamo (Jackson, *ibid.*).

Avguštin poudarja, da je učiteljev govor sestavljen iz splošnih izrazov; ko izjemoma navede singularne izraze (Romul, Rim), se jim niti malo ne posveti. Obča imena, ki jih učitelj uporablja v govoru, ne morejo posredovati védenja o stvareh, ki jih učenec ne pozna, lahko pa spomnijo učenca na vrste stvari, ki jih že pozna, na primer na zidove, glave in pokrivala. V *De trinitate* avtor neposredno trdi, da govorčeve besede lahko zbudijo v poslušalcu generični spomin in aktivirajo generično vednost, ne pa vednosti o posameznostih (*singula*). Omeni govorni položaj, v katerem nekdo prvič sliši govorca izreči neko zaporedje besed. Teh besed poslušalec ne bi razumel, če se ne bi na splošen način (*generaliter*) spominjal posameznosti (*non tamen generaliter singula meminisse* – *De trinitate*, 11.8.14).⁶⁰

⁵⁹ *Quod ergo est ad corporis sensum aliquod corpus in loco; hoc est ad animi aciem similitudo corporis in memoria: et quod est aspicientis visio ad eam speciem corporis ex qua sensus formatur; hoc est visio cogitantis ad imaginem corporis in memoria consitutam ex qua formatur acies animi...*

⁶⁰ Celotni odlomek se glasi: *Neque enim vel intelligere possem narrantem, si ea quae dicit, et se contexta tunc primum audirem, non tamen generaliter singula meminisse.*

Izginotje stvari

V učnem položaju, kakršnega opiše Avguštin, je stvar (*res*) pravzaprav zelo šibko prisotna. Pisec nam resda dopoveduje, da je stvar edini pravi vir učenčeve vednosti. Vendar se že v sredini spisa izkaže, da vir védenja ni posamezna stvar, ki biva zunaj uma. Učenec v stvari spoznava tisto, kar si posamezna stvar deli z drugimi stvarmi in kar lahko preide v njegov um. Tisto poimenuje, kot smo videli, z različnimi izrazi: *species, forma, ratio*.

Spoznavni objekt se v *DM* vse bolj ponotranja. Avguštin zatrjuje, da se učenec ne more ničesar naučiti iz učiteljevih besed. Ko pravi, da so stvari same edini potencialni vir učenčeve vednosti, se izkaže, da gre za generične bitnosti, ki bolj kot prostore zunaj uma naseljujejo prostore (»sobane«) spomina. Ko Bucz (1981) poleg odlomkov iz *DM* navede še nekaj odlomkov iz kasnejšega spisa *De trinitate*, mora o Avguštinovih pogledih na učenje in znanje ugotoviti naslednje:

1. Ničesar se ne moremo naučiti iz stvari samih, kajti učenje je v celoti notranji proces;
2. Za vse domnevno znanje velja, da se v resnici ne nanaša na stvari iz zunanje sveta, temveč na podobe v umu osebe, ki naj bi znanje posedovala (Bucz, 1981: 86).

Ob koncu besedila Avguštin navede, katere stvari se lahko pojavijo v notranjosti učenčevega uma. Tam prepozna naslednje tri skupine stvari:

1. Stvari, ki jih učenec v danem trenutku najde v svojem zaznavnem polju;
2. Stvari, ki jih je učenec zaznal v preteklosti, zdaj pa se ponovno pojavijo v njegovem umu;
3. Umljive stvari (*intelligibilia*), ki tako ali tako bivajo v učenčevem umu.

Vsaka od teh treh skupin stvari, ki se pojavljajo v učenčevem umu, se tam pojavlja na poseben način. Oglejmo si torej tri načine tega pojavljanja.

Prvi način pojavljanja stvari v umu

Učenec si ogleda stvari, ki so v njegovem vidnem polju (nemara na pobudo besed, ki jih izgovori učitelj), in pridobi vednost o njih. Stvari se pojavijo v njegovem umu, natančneje, v njem se pojavijo podobe, ki jih stvari vtisnejo v um in so potem izročene spomину (*non iam res ipsas, sed imagines ab eis impressas memoriaeque mandatas* – 12.39). Avguštin ne misli, da je vtiskovanje stvari v um nekaj pasivnega. Sogovornika sta v dialogu *DM* nekajkrat podvomila o tem, da bi se stvari in dejavnosti (*artes*) kar samodejno preslikavale v um. Ko sogovornika v *DM* ugotavljata (10.32), da nekdo, ki opazuje lov na ptiče ali hojo, z opazovanjem pridobi vednost o teh stvareh, Avguštin navede dodatni pogoj za to – opazovalec mora biti dovolj bister, da iz tega, kar vidi, prepozna *celoto te vrste večine* (*addo*

enim, si ille intellegens esset, ut ex hoc, quod vidit, totum illud genus artis agnosceret – 10.32). Veščina se ne preslika samodejno, učenec mora uporabiti razum, razumeti (*intellegere*) mora tisto, kar opazuje. Nenadoma se izkaže, da zaznavne stvari, o katerih naj bi učenec pridobil vednost, niso samo zaznavne (*sensibilia*), temveč so tudi (raz)umljive, so tudi *intellegibilia*.⁶¹ Razumevanje je po Avguštinu nekaj, kar se zgodi v notranjosti uma, in sicer le v primeru, če je v notranjosti uma dovolj svetlobe. Razumevanje je za Avguština notranja razsvetlitev, *illuminatio*.⁶² Če je tako, je glavni vir učenja o zaznavnih stvareh zares v notranjosti uma.

Bistri učenec lahko torej spozna celoto neke veščine in tako prepozna *vrsto* veščine. Celota in vrsta sta tu soodvisni. A kako lahko učenec dobi pregled nad celoto neke veščine, denimo, nad celoto lova na ptiče? Opre se na spomin (*memoria*). Spomnimo se, kaj pravi Avguštin o govoru. Pri razumevanju govora ima glavno vlogo spomin. Ne moremo ga razumeti, če tistega, kar je bilo rečeno na začetku, ne obdržimo v spominu do takrat, ko govorec neha govoriti. Učenec ne more spoznati niti posameznega zloga, če ne obdrži v spominu prvega od glasov, ki ga sestavljajo, in vse ostale glasove, in sicer vse dotlej, dokler ni izgovorjen zadnji od glasov (*De musica*, 6.5.10). Glasove in zloge mora obdržati v spominu, da bi dobil spoznavni dostop do *celote* neke besede ali stavka. To lahko razširimo na druge zaznavne objekte. Če naj bistri učenec, ki opazuje lov na ptiče, spozna celoto lova na ptiče, mora ohranjati v spominu različna dejanja, ki jih izvrši lovec, dejanja, ki se vrstijo v *času*, tako kot se v času nizajo glasovi in zlogi, ki sestavljajo besede in govor. Celota teh dejanj se lahko sestavi samo v spominu. Učenec pridobi vednost o lovu na ptiče tedaj, ko njegovo notranje oko, oko uma, ugleda celoto vseh mentalnih podob, shranjenih v delovnem spominu. Neposredni predmet spoznanja je torej mentalni predmet. Vse, prav vse se zgodi v notranjosti uma, tam deluje notranje oko, oko uma, ki opazuje notranje objekte, mentalne objekte, ki jih vzdržuje spomin. Vsi tisti komentarji spisa *DM*, ki sem jih pregledal, so prezrti te sklepe, ki neizogibno sledijo iz Avguštinovih opisov učnih položajev.

Vsaj eden od komentatorjev (Bubacz, 1981: 85) pa pride tem sklepom zelo blizu. Takole povzame Avguštinove ideje: V učnem položaju, v katerem učenec pridobiva vednost o zaznavnih stvareh, prinaša pet telesnih čutil umu sporočila o teh stvareh. Um lahko spozna celotno stvar samo, če se spominja vseh sporočil, ki so mu jih dostavila čutila. Zaznavanje je torej vezano na spomin.

61 Nekaj podobnega je o Avgovih predstavah o učenju iz zaznav trdil Matthews (1965: 180–181), vendar se je skliceval na nek odlomek iz *DM*, ki tovrstnega tolmačenja ne upravičuje. Sklicuje se na odlomek, v katerem Avguštin govori o pokrivalu (*sarabanae*). Tam pa Avguštin pravi, da mora učenec zaupati očem, in ne omenja razuma.

62 Veliko so razpravljali o tem, kaj natanko naj bi bilo mišljeno s tem pojmom. Je razsvetlitev, *illuminatio*, treba razumeti kot splošno razsvetlitev mentalnega okolja, torej medija, v katerem je vse, kar se v njem pojavi, samodejno osvetljeno? Ali jo je treba razumeti kot posamezni dogodek uvida v objekt (prim. King: xv)? Teorija razsvetlitve sproža tudi širša vprašanja, npr.: Ali Avguštinovo teorijo vednosti in učenja od Platonove teorije loči le zgodnjekršćanska predstava o notranjem učitelju? Nekateri (npr. King, 1995: xiii) govorijo o teoriji razsvetlitve kot o pokristjanjeni različici Platonove teorije spominjanja; Avguštin je v zgodnjem obdobju celo dopuščal možnost, da je duša obstajala pred rojstvom človeka (npr. *De libero arbitrio*, I.12.24), čeprav jo je v *De trinitate* (12.15.24) izpodbijal. Mathews (1965: 181) pa pravi, da je teorija iluminacije pokristjanjena različica teorije form.

Dokončno se izkaže, da Avguštin v *DM* učenje v celoti veže na notranje spoznavne vire. Strogo vzeto – učenec se ne uči iz stvari samih, temveč iz objektov v notranjosti uma (Bubacz, 1981: 86). Nekaj komentatorjev Avguštinovega dela (npr. Gilson, 1960; Bubacz, 1981; Mourant, 1980; Teske, 2001) je menilo, da ta pisec ne rokuje samo s pojmom spomina na preteklost, temveč tudi s pojmom *spomina na sedanjost*. Stvari, ki jih učenec zaznava v danem trenutku, tj. v svoji sedanjosti, s pomočjo spomina vzdržuje kot notranje, mentalne slike in jih opazuje ter spoznava s pomočjo notranjega očesa uma. Vir védenja o objektih, ki jih učenec zaznava v sedanjosti, je tako spomin, ne pa posamezna zunanja stvar. Sam Avguštin govori o spominu na sedanjost v *De trinitate* (14.11.14).

Drugi način pojavljanja stvari v umu

Stvari, ki jih je učenec zaznal nekoč v preteklosti, se pojavijo v njegovem umu, potem ko jih pod vplivom učiteljevih besed prikliče iz spomina. Seveda ne gre za stvari same, temveč za njihove podobe (*imagines*). Ko učenec potegne podobe iz spomina, so zanj pričevanja (*documenta*) o zaznavnih stvareh, ki so zdaj odsotne. Vendar so pričevanja le za učenca samega in za nikogar drugega (*sed nobis sunt ista documenta* – 12.39). Svoje vednosti ne more na nikogar prenesti z besedami; drugi lahko pridobijo dokaze o stvareh samo iz svojih lastnih spominskih podob. Tu zopet naletimo na tezo, da si umi ne morejo deliti epistemičnih objektov; vednost je v celoti vezana na posamezni um, na notranje vire v njem.

Tretji način pojavljanja stvari v umu

Učenec iz spomina v zavest prikliče stvari, ki po svoji naravi niso zaznavne, temveč umljive. V *DM* Avguštin ne razpravlja o tem, od kod so umljive stvari prišle v spomin. V *Confessiones* pod vplivom Platona zapiše, da so bile v umu, preden je pridobil vednost o njih; bile so zakopane v oddaljenih prostorih spomina – torej pozabljene – in če ne bi učitelj učenca opomnil, naj jih tam poišče, jih nemara ne bi našel nikoli (*Confessiones*, 10.10.17). V *DM* nam Avguštin zagotavlja, da učiteljevo opominjanje ni vir vednosti o umljivih stvareh, vir je vselej notranji (učencev spomin). Učenec se v tem primeru ne posvetuje z učiteljem, »ki se oglašá zunaj« (*qui personat foris*), temveč se posvetuje z resnico, ki vlada v notranjosti uma⁶³ (11.38). Res pa je, da dobi učenec pobudo za to iz učiteljevih besed (*verbis fortasse ut consulamus admoniti* – 11.38). Seveda ni dvoma o tem, kdo predstavlja Resnico, kdo prebiva v notranjem človeku (*in interiore homine*), s katerim se posvetuje učenec: Kristus (*Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus* – 11.38).

⁶³*De universis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem.*

Namesto sklepa

Naj še enkrat spomnim na neko Avguštinovo tezo. Podobe zaznavnih stvari in umljive stvari, shranjene v učenčevem spominu, so za učenca *documenta*, vir védenja. Vendar so vir védenja samo zanj, tako kot so podobe in umljive stvari, ki jih iz svojega spomina priključuje učitelj, samo zanj vir védenja. Spoznavni dejavnosti, ki ločeno potekata v učencu in učitelju, nimata ničesar skupnega. V učnih položajih, ki jih opisuje besedilo *DM*, delujeta dva samotna, izolirana uma, edina medosebna dejavnost je učiteljevo opominjanje (*admonitio*) učenca, naj preiskuje⁶⁴ (10.36). Zanju ni skupnega, zunanjega in javnega spoznavnega objekta, ukvarjata se z diskretnimi objekti v zasebnosti svojih izoliranih umov.

Predstave o samotnem umu, ki pridobiva vednost iz notranjih virov, Avguštin spopolni v delu *De trinitate*. Tam (15.21.40) opiše vednost, ki jo učenec dobi iz notranjih virov, kot Notranjo besedo. Ker je povsem neodvisna od zunanjih virov, ta beseda oplaja samo sebe; je vednost, ki izvira iz vednosti, predstava, ki izvira iz predstave. Razumevanje pa, ki se pojavlja v misli, izvira iz razumevanja, ki je mirovalo v spominu (*scientia de scientia et visio de visione et intelligentia quae apparel in cogitatione de intelligentia quae in memoria iam fuerat sed latebat*). Notranja beseda (*verbum mentis*) se izreka v sedanjosti,⁶⁵ ki je vedno za delček časa pred sedanjostjo zunanjega govora. Ni odvisna od naravnih jezikov, ki temeljijo na družbenih konvencijah (*consuetudines*), in ni ujeta v koordinate človeških kultur. Je destilirani smisel v globini samotnega intelekta, smisel, ki je uskladiščen v spominu in deluje kot najgloblji vir mišljenja (*cogitatio*). Nima nosilca in ne veže je noben zunanji znakovni sestav, ki bi bil izdelek družbe in kulture. Koplje se v svetlobi, ki prihaja od onkraj. Če bi v besednjaku današnjih edukologov iskali izraz, ki najbolj ustreza temu vplivnemu avguštinizmu – avguštinovski Notranji besedi –, bi se nemara morali odločiti za izraz »razumevanje«.

V Avguštinovi teoriji učenja ni prostora za predstavo o skupnem preiskovanju spoznavnega objekta, kakršno je razvil Platon v *Menonu*. Platonov Sokrat in Menonov suženj skupaj preiskujeta geometrijski objekt, kvadrat, ki je narisana pred njima v pesku kot zunanji, javni in skupni spoznavni objekt. Vsak od njiju je pozoren na isti zunanji objekt, hkrati pa na pozornost drugega, zato lahko govorimo o *sceni skupne vezane pozornosti*.⁶⁶ Objekt si ogledujeta v različnih perspektivah, katerih vsako privzameta oba. Perspektive so določene z razvidnostjo, ki je vselej znova učinek njune skupne miselne naselitve v nekem delu pojmovnega sistema grške geometrije. V spisu *DM* ni o vsem tem niti sledi. Tam gre za dva samotna uma, ki vsak zase preiskujeta diskretne spoznavne objekte, priklicane iz spomina. Največ, kar učitelj s svojim govorom doseže pri učencu,

⁶⁴ *A/dmone[m] tantum, ut queramus res.*

⁶⁵ Avguštinovih analiz časa in sedanjosti v delu *Confessiones* tu ne morem obravnavati, čeprav so povezane z njegovim spraševanjem o naravi človeškega védenja.

⁶⁶ Ta pojem je razvil J. Bruner, kasneje ga je prevzel M. Tomasello.

je, da »budi« in usmerja njegovo pozornost (*illis tamen fortasse ut adtenderem credidi* – 10.35).

Zanimivo je pogledati, kako se je predstava o samotnosti spoznavajočega uma razvijala v Avguštinovem delu. Že v *DM* zagovarja tezo, da umi ne morejo izmenjevati spoznanj, ker je vsebina enega uma (*animus*) za druge nedostopna. V *De doctrina christiana* omenja drugo težavo: ljudje govorijo različne jezike, razen tega pa imajo besede za govorce istega jezika več pomenov. Posameznik lahko v najboljšem primeru od druge osebe prevzame prepričanje, nikakor pa ne vednosti. Ko gre za védenje, je um odvisen od lastnih notranjih virov. Posameznik bi lahko prevzel vednost, ki jo ima drug posameznik, samo v primeru, če bi njuna uma lahko komunicirala neposredno, na nekakšen telepatski način. V *De genesi contra Manichaeos* (II.5) Avguštín trdi, da je bilo to pred človekovim padcem res mogoče. Bog je človeka za padec kaznoval tako, da mora zdaj vsebino svojega uma posredovati drugim ljudem s pomočjo zunanjih znakov, ki so nezanesljivo prenosno sredstvo. Kazen ni bila le v tem, da ljudje govorijo različne jezike, temveč v tem, da so zdaj sploh prisiljeni uporabljati jezik, če hočejo narediti vsebino svojega uma vsaj delno dostopno za druge. Tudi v *De musica* (6.41) Avguštín razvija to temo in pravi, da je Bog kaznoval človeka za napuh (*superbia*), ki ga je pokazal ob gradnji babilonskega stolpa, tako da se mora odtlej posameznik z drugim posameznikom sporazumevati posredno, s pomočjo zunanjih znakov; pred kaznijo so bili umi v neposredni, telepatski zvezi, ki je omogočala, da je bilo vse, kar je bilo v umu enega človeka, neposredno dostopno za vse druge ljudi; torej tudi vednost. Tu najdemo zanimivo dodatno tezo: Ko je Bog obsodil ljudi na posredno sporazumevanje, je omejil možnost in željo, da posameznik gospoduje drugim posameznikom (*libido dominandi*).

Teske (2001: 151) je menil, da je učenje za Avguštína dejavnost, ki poteka v dveh smereh, od *spodaj* (od telesa) *navzgor* (k umu) in od *zunaj navznoter*. Vsaj za *DM* lahko ugotovim, da v njem druga usmeritev povsem prevlada nad prvo. Avguštín v tem spisu ne poudarja toliko hierarhije med zaznavnimi (*sensibilia*) in umljivimi stvarmi (*intelligibilia*), kot mu gre za to, da zunanje, zaznavne stvari privede v notranjost uma, kjer jih opazuje notranje oko. V spisu *DM* je Avguštín izdelal teoretski nastavek, na katerem je v kasnejših besedilih razvil svojo skrajno internalistično teorijo učenja in spoznavanja.

Literatura

- Bach, K. (1987). *Thought and Reference*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générales, II*. Pariz: Editions Gallimard.
- Bubacz, B. (1981). *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*. New York, Toronto: The Edwin Mellen Press.

- Gilson, E. (1960). *The Christian Philosophy of St. Augustine*. New York: Random House.
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Jackson, D. (1969). The Theory of Signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana*. *Revue des Etudes Augustiniennes*, 15, 9–49.
- Justin, J. (2005). Platon, govor in poučevanje. *Šolsko polje*, XVI, 5/6, 197–228.
- Justin, J. (2007). Sokrat sanja o objektu. *Monitor ISH*, IX/2, 21–44.
- King, P. (1995). *Augustine – Against the Academicians, The Teacher: Introduction*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Markus, R. A. (1957). St. Augustine on Signs. *Phronesis*, 2, 60–83.
- Matthews, G. B. (1965). Augustin on Speaking from Memory. *American Philosophical Quarterly*, 2, 157–160.
- Mourant, J. (1980). *Saint Augustine on Memory*. Villanova: Villanova University Press.
- O'Daly, G. (2001). The Response to Skepticism and the Mechanisms of Cognition. V: Stump, E., Kretzmann, N. (ur.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts, A Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. (1960). *Word and object*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Rist, J. M. (1994). *Augustine – Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teske, R. (2001). Augustine's Philosophy of Memory. V: Stump, E., Kretzmann, N. (ur.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.