

JANEZ JUSTIN¹

Avguštin, singularnost in prezgodnje rojstvo subjekta

Izveček: Gilbert Ryle je nekoč zapisal: “Telesa se dotikajo, umi pa ne.” Prezrl je, da je s tem zgolj ubesedil predstavo, ki je postala del imaginarija t. i. Zahoda, potem ko je vzniknila v nekem zgodovinskem obdobju. To obdobje je mogoče določiti. Predstava o samotnem umu, ki mu pripadata notranjost in spomin, se v popolnosti prikaže šele v delu Avrelija Avguština. Njegov zgodnji spis *Contra academicos* je tudi začetek filozofije subjekta, ki vodi k Descartesu. Predstava o samotnem umu sproži v Avguštinovem delu še vprašanje, ali umi vendarle na nek način ne komunicirajo med seboj. V resnici je izhodišče za Avguštinove opise komunikacije, ki mestoma spominjajo na komunikacijske teorije, prevladujoče v petdesetih letih 20. stoletja.

Ključne besede: epistemologija, um, singularnost, indeksikalnost, zaznava, znanje

UDK: 165

Augustine, Singularity, and the Preterm Birth of the Subject

Abstract: Gilbert Ryle once wrote: “Bodies touch, minds do not.” What he did not say was that the separation of minds was an event in the history of the so-called West. It was Augustine in the late 4th century who invented the solitary mind possessing interiority, the

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

intrinsic word, the self, and sameness, the last being a product of memory. His work is the birthplace of the subject. The epistemological concepts and ideas developed in his early text, *Contra Academicos*, do not permit the identification of a singular external thing but pave the way for the subject's self-reflection instead. Heralding the philosophy which will lead to Descartes, *Contra Academicos* forms a stepping stone within Augustine's oeuvre to his theory of communication, which sounds astonishingly modern at times.

Key words: epistemology, mind, singularity, indexicality, perception, knowledge



Uvod

Poznoantični in hkrati zgodnjekrščanski filozof ter teolog Avrelij Avguštin (354-430 n. št.) je v mladosti napisal delo z naslovom *Contra Academicos*.² Jedro besedila je v epistemološki razpravi o vprašanju, ali je mogoče pridobiti gotovo vednost o *singularnem*. Spis ima pomembno vlogo v razvoju Avguštinove in avguštinovske misli ter epistemologije na sploh. Znano je, kako močno je Avguštinovo kasnejše delo vplivalo na srednjeveško filozofijo. Manj pa je znano, da so nekatere ideje, zapisane v tem zgodnjem besedilu, vsaj delno zaobšle sholastiko in učinkovale predvsem na novoveško epistemologijo.

V večjem delu besedila *Contra Academicos* se avtor ukvarja z ožjim vprašanjem, ali zaznave *singularnih telesnih stvari* kdaj ustrezajo kriteriju gotove vednosti, ki ga je opredelila stoiška filozofija. Njegov odgovor je nikalen. Seveda to ne preseneča, saj je Avguštin platonik in meni, da je svet teles le svet videzov, posnetkov, senc itd.,

² V besedilu bom navajal samo izvirne latinske naslove Avguštinovih del.

skratka svet varljivega. Pokazal bom, da tem metafizičnim idejam prilagodi teoretski aparat, s katerim preiskuje zaznavne predstave.

V epistemološki teoriji, ki nastaja v *Contra Academicos*, pride do subjektivističnega zasuka. Avguštin pokaže, da se um, ki deluje v prvoosebni obliki (*ego*), lahko obrne k samemu sebi in pridobi gotovo védenje o svojem lastnem obstoju. Ni mogoče, da ne bi obstajal, ko pa je njegova lastna dejavnost zanj neposredno razvidna. Argument dobi v kasnejši izpeljavi³ obliko apodiktične trditve: 'Tudi če se motim, sem' (*Si fallor, sum*), ki je seveda osnova za Descartesov dokaz lastnega obstoja (*Cogito, ergo sum*). Zgodovinsko gledano najdemo v spisu *Contra Academicos* prvi zametek *teorije subjekta*. Spis je pravzaprav rojstni kraj subjekta, katerega konstitutivne poteze se potem občasno prikazujejo v Avguštinovih kasnejših besedilih. Za avguštinovski subjekt lahko rečemo, da:

- se obrača k svoji lastni, zanj neposredno razvidni miselni dejavnosti in ima zato *gotovo vednost o sebi*
- *izstopi* iz polja objektivne stvarnosti
- je (omejeno) avtonomen
- je oblika *sebstva*, saj deluje v prvoosebni obliki
- se vzpostavlja in deluje v *besedi*, notranji (*verbum mentis*) ali zunanji (*sermo, pronuntiatum*)
- je *individuum*, izoliran in razlikovan od vseh drugih individuov
- ima *notranjost* in deluje v mentalnih prostorih
- s pomočjo *spomina* ponotranja stvari in izkušnje, te priklicuje iz globine spomina in sodi o njih
- deluje v *času*, skozi katerega se pretika z *istostjo*, ki je učinek spominske kontinuitete *jaza*

Avguštin v kasnejših delih (*Confessiones, De Utilitate Credendi, De Trinitate, Retractationes*) vendarle dopusti možnost, da imamo

³ V delu *De civitate dei*.

védenje – v širšem pomenu besede *scientia* – tudi o *singularnem objektu*; ne le o posameznih telesnih stvareh, temveč tudi o posameznih dejstvih, stanjih in dogodkih. O slednjih izvemo iz *pričevanjskega govora (testimonium)* drugih oseb. To je epistemološka tema, ki znova oživi pri novoveških filozofih Locku, Humu in Reidu, zanimanje pa zbuja tudi pri današnjih epistemologih.⁴ Avguštin v kasnejših spisih razvije zamisel o *epistemski skupnosti*, katere člani si izmenjujejo ‘informacije’ o svetu. Skušal bom pokazati, da je ta del njegove teorije odgovor na subjektivistični zasuk, ki že v *Contra Academicos*, še bolj pa v *Confessiones* in *De trinitate* ustvarja predstavo o *samotnih, izoliranih umih*.

Prvi moderni človek

Za Avrelija Avguština ne zmanjka oznak: cerkveni oče, branitelj katoliške pravovernosti pred zgodnjimi herezijami (donatizmom, pelagijanstvom), prvi moderni človek, prvi opisovalec človeške notranjosti itd. Preden je v poznorimskem Milanu sprejel krščanstvo in se dal krstiti (386), ga je pritegovalo manihejstvo. Bil pa je tudi privrženec skepticističnega nauka, ki ga je spoznal v Ciceronovi interpretaciji. Pisati je začel pod močnim vplivom Plotina in krščanskega platonizma (Justina, Ambrozija). Tik pred krstom je sprejel nekaj usodnih odločitev: odrekel se je položaju učitelja retorike, ljubezenskemu življenju, preteklim intelektualnim in verskim ‘zablodam’. V tem smislu je njegova biografija zgled poznoantične intelektualne biografije, o kateri je pisal Bahtin.⁵ S prijatelji in sorodniki (tudi bratom in materjo – znamenito Moniko iz *Izpovedi*) se je leta 386 umaknil iz Milana, kjer je deloval kot učitelj retorike, v podeželski Kasiciak, kjer so se posvetili filozofskemu razpravljanju. Zapis razprave, ki je dobil naslov *Contra academicos*

⁴ Prim. Coady, 1992.

⁵ Bahtin, 1981, 139–140.

(*Proti akademikom* – od tod dalje *CA*), ima obliko dialoga. Najpomembnejši del razprave je tisti, ki odgovarja na vprašanje, ali človek lahko pridobi vednost, ustrežajočo kriteriju, ki ga je opredelil stoik Zenon. Avguštin je v tem času že sprejel krščanstvo, vendar v razpravi pravi, da resnice noče zapopasti le v veri, temveč tudi v razumevanju (... *ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem* – *CA*, 3.20.43). Leta 386 je Avguštin z mislimi še vedno v epistemologiji, dialektiki (logiki) in retoriki.

Razpravljalci v Kasiciaku izrekajo mnenja o drži radikalnih skeptikov, pripadnikov t. i. Nove ali Druge Akademije. Drža sloni na trditvi, da je *gotova vednost* nedosegljiva. Avguštinov glavni vir védenja o skepticizmu je Ciceron, ki pa te filozofske smeri v svojih delih ni prav natančno opisal. Izvirna, v grščini napisana besedila skeptikov so bila za Avguština težje dostopna, saj je grščino slabo obvladal. Dodatni vir informacij o skepticizmu so zanj nemara bili filozofski priročniki, ki so krožili po rimskem svetu.

Avguštin na koncu spisa resda polemizira s skepticizmom in meni, da je našel temelj človeškega védenja,⁶ vendar je prepričan, da so skeptiki posedovali neko resnico, ki jo je sprejemal tudi sam.⁷ V resnici naj bi ne bili radikalni dvomljivci, temveč privrženci nauka prve, Platonove Akademije (*CA*, 2.10.24; 2.13.29; 3.7.14; 3.20.43). Namig o tem je našel v Ciceronovem delu (*Academica*, 2.18.60).

⁶ Avguštin je za védenje sprva uporabljal enotni izraz *scientia*. V *CA* pogosto že govori tudi o modrecih (*sapientes*), čeprav v zgodnjih spisih še ni uvedel strogega razlikovanja med vednostjo (*scientia*) in modrostjo (*sapientia*), ki se je pri njem ustalilo v poznejših delih, npr. v delu z naslovom *De trinitate* (npr. 12.11.16–12.17).

⁷ To misel, zapisano v *CA*, je v poznem spisu *Retractationes* (1.1.4) obžaloval.

Skepticistični repertoar

Najstarejši domislek filozofov skeptikov je nemara tisti, ki se nanaša na simetrično razmerje med sanjami in budnostjo. Poznala ga je med drugim kitajska kultura. V 4. st. pr. n. št. si je Zhuang Zi zamislil problem, za katerega se je zdelo, da ni rešljiv: Zhuang Zi sanja, da je metulj. Ko se zbudi, si spremembo stanja zavesti lahko tolmači na dva načina: morda je metulj, ki je zdaj pričel sanjati, da je Zhuang Zi, ali pa je vendarle Zhuang Zi, ki je maloprej sanjal, da je metulj.⁸

Problem sanj se je pojavljal tudi pri starejših grških filozofih. Tako npr. Platonov Sokrat sredi dialoga *Teajtet* zastavi sogovorniku Teajtetu vprašanje: Kaj pa če najin razgovor le sanjava; ali ni možno, da tisto, kar mislimo, mislimo v sanjah (*Teajtet*, 158b–c)? Opozori na to, da zaznave ne moremo imeti za védenje, kajti ni nujno, da tisto, kar se nam kaže, tudi v resnici je (*Teajtet*, 158a). Platon je prvi, ki ustvari repertoar možnih vzrokov za zmotne predstave: morda sanjamo ali pa smo blazni; večkrat kaj preslišimo ali spregledamo, skratka, v zaznavanju so pogoste zmote (*Teajtet*, 157e). Glavni izziv je domneva o simetričnem razmerju med budnostjo in sanjami: v obeh stanjih se duša bojuje za to, da so prepričanja, ki se v njej pojavljajo, resnična; v obeh stanjih enako trdimo, da so stvari, ki jih zaznavamo, resnične (*Teajtet*, 158d). Tu seveda ne morem slediti razvoju grške skepticistične misli, ugotovim lahko le, da so Platonove navedbe razlogov za radikalni dvom o zaznavah odmevale v kasnejši skepticistični filozofiji, v Ciceronovem delu in v Avguštinovem spisu *CA*. Za nastanek spisa *CA* je pomemben predvsem odmev teh idej pri Ciceronu. Ta prepoznava skeptično držo tako v stari Akademiji, torej pri Platonu, kot Novi Akademiji, vendar se v delu *Academica*, ki ga je Avguštin poznal, bolj ukvarja z radikalnim skepticizmom Nove Akademije (*Academica*, 1.4.15–16 in 1.12.44–46). Predstavniki Nove Akademije so v njem prikazani kot radikalni

⁸ Zhuang Zi, 2004, 2.

skeptiki, ki opozarjajo, da utegnejo biti vtisi ali predstave v naših umih samo učinek sanj ali norosti (*Academica*, 2.15.48) ali pa so delo sleparskega boga (2.15.47). Avguštin v *CA* skozi usta sogovornika Alipija trdi, da je tudi stara Akademija bila skeptična, vendar opozarja, da je Nova Akademija v polemikah s stoicizmom zaostрила skepticistično držo (*CA*, 2.6.14).

Avguštinova interpretacija skepticizma

V Avguštinovem spisu *Confessiones* (5.10.19) naletimo na biografski podatek o njegovem srečanju s skepticizmom. Zanj se je začel zanimati med kratkim bivanjem v Rimu, potem ko se je odrekel manihejstvu. Iz njegovega povzetka glavnih tez filozofskega skepticizma je razvidno, da je bil v svojem poznavanju skepticizma zares odvisen predvsem od Ciceronovega dela *Academica*,⁹ delno pa tudi od spisa *Hortensius*,¹⁰ iz katerega v *CA* (3.14.31) navaja kratek odlomek. Avguštin nikoli ni opravil prav podrobne analize skepticističnih tez. Jedro tega nauka je povzel v naslednjih dveh tezah:

1. [Akademiki so menili, da] človek ne more imeti gotove vednosti o rečeh, ki spadajo k filozofiji ... (*Academicis placuit nec homini scientiam posse contingere earum dumtaxat rerum, quae ad philosophia pertinent ... CA*, 2.5.11)
2. ... zato modrec ne daje soglasja k ničemur¹¹ (... *ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens adsentiatur* – prav tam).

Avguštin k zadnji tezi dodaja: “Če bi se z nečim negotovim strinjal, bi bil v zmoti, kar pa je za modreca sramotno.” (*Erret enim*

⁹ Delo poznamo v dveh izdajah. Ni jasno, na katero od njiju se je Avguštin opiral.

¹⁰ To Ciceronovo delo je Avguština uvedlo v filozofijo, o čemer poroča v *Confessiones* (3.4.7).

¹¹ To kasneje (*CA*, 3.10.22) v spisu ponovi: Akademiki naj bi trdili, da ni mogoče ničesar doumeti, zato ne smemo z ničimer soglašati.

necesse est, quod sapienti nefas est, si adsentiatur rebus incertis – CA, 2.5.11.)

Zgornji tezi izražata tisto različico skepticizma, ki jo danes nekateri opisujejo kot dogmatični skepticizem. Druga od tez povzema znamenito Arkezilajevo zamisel o *epochē* ali vzdržanju od tega, da bi dali soglasje k predstavam,¹² ki nastajajo v našem umu. V našem umu neprostopoljno nastaja množica predstav, vendar lahko um o njih prosto presoja; rezultat presoje mora vselej biti odklonilen, kajti ne moremo se zanašati, da katera koli od predstav predaja umu gotovo vednost o stvareh. O razlogih, ki so jih imeli skeptiki za takšno držo, bom kasneje podrobneje govoril.

Osnovne teze skepticizma so bile uperjene proti stoicizmu. Skeptiki so sicer privzeli posamezne dele stoiške epistemologije, katere začetnik je bil Zenon,¹³ vendar z namenom, da ovržejo celoto te teorije.

Med tistimi prviniami stoiške filozofije, ki so jih skeptiki uporabili za svojo polemiko s stoiki, je nauk o vtiskovanju stvari v um. Po tem nauku je um ob rojstvu kot list nepopisanega papirja. Telesna stvar se odtisne v telesnih čutih, to pa vodi do nastanka predstave v umu. Za slednjo so stoiki uporabljali izraz *phantasia*, kar je Ciceron prevedel kot *visum*. Predstave so, kot rečeno, na začetni stopnji

¹² Za rezultat vtiskovanja stvari v um uporabljam izraz predstava. Nekateri prevajalci (npr. King, 1995) so za *verum* in *visum* uporabili izraz zaznava. Izraz predstava se mi zdi ustrežnejši iz dveh razlogov. Danes ima izraz zaznava v spoznavnih vedah in znanstveni psihologiji zelo ozko določen pomen, ki ne ustreza povsem mentalnemu pojavu, o katerem so razpravljali stoiki in Avguštin. Poleg tega se v nadaljevanju spisa izkaže, da tisto, kar 'vidimo v umu' (*visum*), niso le snovne stvari, temveč tudi intelektualni objekti. Za slednje pa je izraz zaznava – vsaj v danes prevladujočem pomenu – docela neustrezen.

¹³ Zenonovo teorijo je v manj togi obliki razvil Hrizip, ki ga Avguštin omenja v *CA*, vendar njegova dopolnila niso bistvena za to razpravo.

neprostovoljne. Sekst Empirik poroča o tem: Če smo pred belim predmetom, nastane v umu predstava belega, in če okušamo nekaj sladkega, nastane predstava sladkega (*Adversus Mathematicos*, 8.397).¹⁴ V umu deluje *logos*, ki lahko v posebni sodbi dá soglasje k novonastali predstavi ali pa soglasje zavrne. V prvem primeru um predstavo zgrabi, se je *oprime* – predstava postane *oprijemljiva* ali *kataleptična*.¹⁵ Stoiki so to lastnost pripisovali predvsem nekaterim zaznavnim predstavam. Te predstave so vzeli kot izhodišče za sklepanja, ki so prav tako lahko kataleptična. Zenon je opredelil kriterij, na katerega naj bi se oprli, ko se odločamo o tem, ali bomo predstavo sprejeli ali ne (kriterij bom povzel kasneje).

Skeptiki so sprejeli stoiški kriterij za kataleptične predstave, vendar z namenom dokazati, da mu ne ustreza prav nobena od naših predstav. Menili so, da nikoli ne moremo z gotovostjo razlikovati med kataleptičnimi in nekataleptičnimi predstavami. Nerazločljivost (*aparallaxia*) prvih in drugih je v skepticizmu eden od razlogov, zakaj ne moremo imeti gotove vednosti o ničemer. Skeptiki so navajali še druge razloge. Nekateri stvari so si povsem podobne, npr. dvojčka, dve jajci, dva kipa (*Academica*, 2.54–58). Predstava o jajcu, ki jo hranimo v spominu, morda zelo natančno zrcali jajce, ki je predstavo povzročilo. A ko nam kasneje spet pokažejo tisto jajce in zraven še neko drugo jajce, ne moremo vedeti, katero od njiju je povzročilo predstavo, ki jo hranimo v spominu. Razen tega ne moremo vedeti, v katerem mentalnem stanju smo v času, ko sodimo o neki svoji predstavi. Smo budni, trezni in zdrave pameti? Morda pa spimo, smo pijani, blazni ali pa imamo privide (*Academica*, 2.47–53; 2.88–90)? V vseh teh stanjih nastajajo predstave, ki so povsem podobne predstavam v prvem nizu stanj.

¹⁴ Oba zgleda je v spremenjeni obliki Avguštin uporabil v CA.

¹⁵ *Phantasía kataléptiké* – *katalépsis* je 'zapopadenje'.

Stoiki so odgovorili na te argumente. Trdili so, da dve stvari nikoli nista povsem enaki (*Academica*, 2.50; 2.54–56). Poleg tega so menili, da se človekova sposobnost razlikovanja med stvarmi z izkušnjami izboljšuje, tako da veščak in modrec razlikujeta med stvarima, ki sta si na videz povsem podobni (*Academica*, 2.20; 2.56–58). In še: kadar nismo budni in razsodni, naše predstave niso tako jasne in močne kot takrat, ko smo v teh dveh stanjih (*Academica*, 2.52).

Radikalni dvom predstavnikov skepticizma je odmeval v kasnejših filozofijah. Avguštin je v glavnem prevzel njihove opise neugodnih okoliščin za spoznavanje. Tu je njegov seznam:

- čuti so varljivi, posredujejo nam le temno sliko posamezne stvari
- naše predstave o stvareh, ki naj bi obstajale zunaj uma, nemara nastajajo med spanjem ali v blodnjah
- stvari so si med seboj podobne do nerazločljivosti
- neki bog je zmedel naše čute in razum

Tudi Descartes se do t. i. prvega spoznanja (*Cogito, ergo sum*) dokoplje v dialogu z namišljenim skeptikom, ki pravi, da morda tedaj, ko menimo, da nekaj vemo, v resnici le sanjamo ali pa smo nori – ali pa si z nami daje opraviti sleparski bog, nemara zlobni demon (v tej kombinaciji boga in demona so nekateri videli blasfemijo). Danes se je repertoar radikalnih pomislekov ob možnosti, da bi kaj gotovega vedeli, spremenil. Na mesto boga ali zlobnega demona, ki naj bi deloval na naš um, stopi znanstvenik, ki naj bi naše možgane spravil v posodo s tekočino, da bi ohranil njihove biološke funkcije, prek računalnika pa naj bi dovajal možganom dražljaje, zaradi katerih v njih nastajajo zaznave, ki se zdijo povsem realistične. Vrsta sodobnih filozofov se je posvetila tej tehnicistični različici skepticističnega izziva, med njimi H. Putnam.

Kriterij za kataleptične predstave

Avguštin v *CA* ugotavlja, da sta v glavnem toku skepticizma nastali dve različici tega nauka. Radikalnega skeptika prepozna v Arkezilaju. Potem navede Karneadovo mnenje, da človek, ki radikalno dvomi o vsem (ker naj bi pač bila vsaka predstava varljiva), postane povsem pasiven (*CA*, 2.5.12). Avguštin ugotovi, da je Karnead sicer sledil Arkezilaju v prepričanju, da ne razpolagamo z gotovo vednostjo, vendar pa je menil, da si lahko ustvarimo izhodišče za delovanje v predstavah, ki so *podobne resnici* in so zato *verjetne* ali *sprejemljive*¹⁶ (o tem je poročal Sekst Empirik – *Adversus Mathematicos*, 7.166–175).

Avguštin, ki ne črpa neposredno iz Karneadovih besedil, temveč se v povzetku njegovega nauka sklicuje na Cicerona (*Academica*, 2.10.32), zavrne navedeno rešitev. Svoje sogovornike v Kasiciaku vpraša: Kako naj modrec ve, kaj je *podobno resnici*, ko pa ne pozna resnice (*CA*, 2.6.15; 2.7.19; 2.8.20)?¹⁷

Omenil sem že kriterij gotove vednosti, ki ga je opredelil stoik Zenon (odslej ga bom imenoval ‘Zenonov kriterij’ ali pa preprosto ‘Kriterij’). Od Zenona so ga prevzeli skeptiki, in sicer z namenom

¹⁶ Z izrazom ‘podoben resnici’ prevajam latinsko zvezo *veri simile*, ki jo je Avguštin prevzel od Cicerona. Slednji je z njo prevajal grški izraz *pithanón*. ‘Sprejemljive’: Avguštin je od Cicerona prevzel izraz *probabile*, v katerim je Cicero prevajal grški izraz *eikós*. Latinska beseda *probabile* ima isti koren kot glagol *probare*, ki pomeni odobriti, sprejeti. *Probabile* je torej mogoče prevesti z ‘verjetno’, a tudi s ‘sprejemljivo’. Prevajalec v slovenščino P. Simoniti (*Proti akademikom*, Slovenska matica, Ljubljana, 2006, gl. str. 59 in dalje) prevaja *probabile* z izrazom ‘sprejemljivo’. Peter King ga npr. v angleščino prevaja s ‘plausible’, ki izvira iz latinskega izraza *plausibilis* – ‘tisto, kar je vredno pohvale, aplavza’ (King, 1995, str. 37 in dalje).

¹⁷ Kirwan (1989: 22) je polemiziral z Avguštinom: dovolj naj bi bilo vedeti, kako *bi morala* izgledati resnica. To je sporno. Razpolagati bi morali z neko splošno teorijo resnice, do katere je še težje priti kot do prepoznanja neke partikularne resnice.

pokazati, da Kriteriju ne ustreza nobena od predstav, ki nastajajo v naših umih. Avguštin je formulacijo tega znamenitega kriterija povzel po Ciceronu (*Academica*, 2.6.18):¹⁸

“Tisto resnico (verum) lahko zapopademo,¹⁹ ki jo ono, iz česar izvira, tako vtisne v naš um, da bi ne mogla izvirati iz nečesa, iz česar ne izvira” (*CA*, 2.5.11 – *id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esset non posset ex eo, unde non esset*).

Kriterij narekuje, naj se *oprimemo*²⁰ le tistih predstav, ki so učinek takšnega vtiskovanja stvari v čute in um, zaradi katerega je *očitno*, iz česa predstava izvira. V umu nastaja mnogo predstav, ki so resnične. Samo nekaterih od njih pa se kaže oprijeti; samo nekatere so torej kataleptične ali *oprijemljive*.

Zenon naj bi sodil, da je *narava* dala človeku neko osnovno merilo, ki ga lahko uporablja kot izhodišče za oblikovanje spoznavnih sodb. Nekateri²¹ so zato v Kriteriju videli obrambo zdravorazumskega pojmovanja vednosti. Vendar to gotovo ni ves pomen, ki ga Kriteriju v spisu *CA* pripiše Avguštin.

Čeprav je bil Avguštin, ki je bil v tistem času platonik, kritičen do materialističnega nauka stoikov,²² je tako kot skeptiki sprejel

¹⁸ Avguštin je povezoval radikalno držo, ki jo je pripisal Novi Akademiji, z njeno namero, da izpodbije spoznavnoteoretske položaje stoikov, ki so bili materialisti. O stoikih se je bržkone podučil, ko je prebiral filozofske priročnike, ki so krožili po rimskem svetu, pa tudi Varonov spis *De dialectica*.

¹⁹ *Percipere* je v tem kontekstu *zapopasti*, *zgrabiti*, *oprijeti se*.

²⁰ Za ‘oprijeti se’ je Avguštin uporabljal dva izraza, *percipere* in *comprehendere* (npr. *CA*, 3.9.18). Izraz *comprehendere* (*comprehensio*) je uporabil Cicero, ko je prevajal stoiški izraz *katalepsis*. V slovenščino lahko latinski glagol prevedemo z ‘zapopasti’, ‘zgrabiti’, ‘oprijeti se’.

²¹ Schoefield, 1980, 284.

²² Avguštin označi materializem stoikov za pogubni nauk o telesih (*CA*, 3.17.39).

Kriterij (CA, 3.9.21). Ob koncu spisa obžaluje samo, da je Zenon na osnovi Kriterija pripisal kataleptičnost predstavam o telesnih stvareh, ne pa predstavam o umljivih stvareh (CA, 3.17.39). Ker se večji del razprave v CA suče okoli Kriterija, ga moram natančneje preiskati.

Odtisi v duši ali umu

Avguštinova formulacija Kriterija se začne z besedami: *Id verum percipi posse ...* Izraz *verum* sem prevedel z 'resnica', tako kot nekateri drugi prevajalci spisa.²³ Vendar izraza 'resnica' v tej zvezi ne smemo razumeti tako, kot ga razumejo nekatere današnje teorije resnice, za katere je resnično tisto, kar je *skladno* z nekim stanjem stvari.²⁴ Avguštin uporablja izraz *verum* za predstave, ki izvirajo iz nečesa *dejanskega*. V tem smislu je resnica nasprotje slepila, privida. Večina predstav je torej resničnih, vendar pa to ne pomeni, da je večina predstav oprijemljivih.

Vtiskovanje stvari v um ali dušo je tradicionalni *topos* antične epistemologije. Eden prvih filozofov, ki je zaznave obravnaval kot vtise, nastajajoče v duši, je bil Platon. Njegove ideje bom tu večkrat povzel, saj so po posrednikih (med drugim po novoplatonikih) našle pot do Avguština, ki je bil v času, ko je pisal CA, tudi sam platonik.

Razpravo o vtiskovanju stvari v dušo najdemo v *Teajtetu*, na mestu, kjer vednost obravnava kot resnično prepričanje o stvareh²⁵ (*Teajtet*, 191c in dalje). Tam primerja dušo, ali natančneje, spomin,

²³ Npr. King, 1995, 36; Kirwan, 1989, 26.

²⁴ To je seveda zelo poenostavljen povzetek teorije, ki ji gre za *adaequatio rei et intellectus*.

²⁵ To je ena od treh obravnav vednosti. Prva je v domnevi, da je vednost sestavljena iz zaznav, tretja pa v domnevi, da je vednost resnično prepričanje z utemeljitvijo (*logos*) (gl. tudi Justin, 2007, 21–44).

s povoščeno deščico. Ko stvar spoznamo, se vtisne v dušo, kot se pečatni prstan odtisne v vosek. Odtis ostane v duši dolgo časa, če je vosek kakovosten, in Platonov Sokrat se sprašuje, ali lahko tedaj, ko po nekem času ponovno zaznamo stvar, to spet povežemo z ustreznim odtisom v duši. Gre za vprašanje o ponovni prepoznavi stvari, ponovni določitvi njene *istovetnosti*. Platon preiskuje možnost, da se stvar ne odtisne v dušo le z vsemi svojimi lastnostmi, temveč z dodatnim znamenjem, s pomočjo katerega kasneje povežemo stvar in odtis. Védenje o stvari bi bilo v tem primeru 'istovetnostno védenje'.²⁶ Kasneje v spisu *Teajtet* se izkaže, da so s to zamisljivo o védenju težave. To postane tema razpravljanja tudi v Avguštinovem besedilu *CA* (o tem kasneje).

Skrivnost posebnega znamenja

Skeptiki in Avguštin so torej menili, da o predstavah, ki sicer izvirajo iz dejanskega, nikoli ne moremo izvedeti, iz česa *natanko*, tj. iz katere *singularne*²⁷ stvari, izvirajo. Stoiki so sodili, da se stvari včasih vendarle odtisnejo v um na način, zaradi katerega je očitno, iz česa neka predstava izvira. Kako pa je Avguštin tolmačil njihovo tezo, da je po načinu odtiskovanja stvari v um mogoče razlikovati med kataleptičnimi in drugimi predstavami? Pripisal jim je misel, da je zaradi *načina* odtiskovanja stvari v um kataleptična predstava posebej zaznamovana. Tu so Avguštinove parafraze stoiškega Kriterija, ki govorijo o posebnem znamenju:²⁸

²⁶ Izraz sem povzel po McDowellu (*identifying knowledge* – McDowell, 1973, 195, 217 in drugje).

²⁷ Lahko bi uporabil izraz 'posamezen' ali pa 'individualen'. Vendar se izraz 'singularno' veže na dolgo teoretsko tradicijo. Predstava o posameznem je v latinski svet prišla iz aristotelovske tradicije, ubesedila pa se je kot singularnost – pogosto kot *singularium*, pri Avguštinu kot *singulum*.

²⁸ Prvo od njih je Avguštin postavil v usta sogovornika Alipija, drugi dve pa v dialogu izrazi sam.

1. ... ničesar ni mogoče zapopasti razen tistega, kar je resnično na takšen način, da se po nekem razlikovalnem znamenju loči od zmotnega (... *nihil percipi posse, nisi quod verum ita esset, ut dissimilibus notis a falso discerneretur* - 2.6.14)²⁹
2. ... predstava, ki jo lahko zapopademo in se je oprimemo, je takšna, da nima nobenih skupnih znamenj z zmotnim (... *tale scilicet visum comprehendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia* - 3.9.18)³⁰
3. [Zenon] pravi, da lahko zapopademo tisto predstavo, ki se nam prikazuje tako, da se ne more prikazovati kot nekaj zmotnega. (*Id visum ait posse comprehendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset* - 3.9.21)

Te parafraze Kriterija ne govorijo več neposredno o razmerju do stvari, ki so izvor predstav, temveč le o posebnem znamenju (*nota, signum*), po katerem se kataleptične predstave razlikujejo od drugih predstav. Vendar je stvar še prisotna; upoštevati moramo, da naj bi bilo znamenje na kataleptični predstavi učinek posebnega razmerja med stvarjo in predstavo. Odpira se vprašanje, ki je za Avguštinovo teorijo posebnega pomena (in še danes zaposluje teorijo zaznavanja): Si je posebno znamenje, o katerem so govorili stoiki, tolmačil tako, kot da je *samo* učinek ujemanja med stvarjo in predstavo, učinek popolne skladnosti prve in druge? Ali ni nemara videl v njem tudi učinek dodatne vezi med stvarjo in predstavo? To je pomembno vedeti zato, da bo jasno, kaj pomeni dejstvo, da je na osnovi Kriterija zavrnil možnost gotovega védenja o singularni stvari.

Ali pa vemo, kako so sami stoiki tolmačili svoj Kriterij? O stoiški filozofiji imamo le skope vire. Antična poročila ne dajo jasnega od-

²⁹ To opredelitev kriterija je Avguštin položil v Alipijeva usta.

³⁰ Ta opredelitev kriterija je zopet blizu Ciceronovi razpravi v *Academica* (2.11.34).

govora na to vprašanje. Diogen Laertski (7. 46)³¹ pravi, da kataleptična predstava izvira iz nečesa, kar dejansko obstaja, obenem pa se *očitno* ujema s stvarjo, je z njo *skladna*. Morda bi lahko sklepali, da posebno znamenje na kataleptični predstavi nastane zaradi *očitnosti* ujemanja. Po Sekstu Empiriku je kataleptična predstava zaznamovana od stvari *tako*, kot stvar zares obstaja. Zaradi te zaznamovanosti kataleptična predstava ne bi mogla izvirati iz stvari, ki ne obstaja (Sekst Empirik, *Adversus Mathematicos*, 7.248). Tudi v tem poročilu ne dobimo trdnejše osnove za sklepanje o posebnem znamenju na kataleptični predstavi.

Eden današnjih raziskovalcev stoiške filozofije B. Inwood³² meni, da je bila za stoike kataleptična tista predstava, ki poleg tega, da natančno predstavlja neki del zunanjega sveta, kaže še *dodatno* značilnost, zaradi katere je očitno, da je predstavo povzročila natanko tista stvar, ki jo je povzročila. Je tako razumel kataleptično predstavo tudi Avguštin?

Ujemanje predstave in stvari?

Nekateri današnji komentatorji spisa *CA*³³ menijo, da je Avguštin v znamenju na kataleptični predstavi videl *samo* učinek popolnega ujemanja med stvarjo in predstavo ter nič drugega. Drugačnega mnenja je P. King. Za Avguština naj bi bila kataleptična tista zaznavna predstava, ki se ne samo ujema s stvarjo, ampak je iz njene zgradbe razvidno, kaj jo je povzročilo³⁴. Misel ni daleč od osnovne teze, ki jo bom v tej zvezi zagovarjal. Vendar ni jasno, kako naj bi se

³¹ Gl. bibliografijo.

³² Inwood, 1997, 234.

³³ Npr. Kirwan, 1989, 25.

³⁴ King, 1995, x, opredeli dva pogoja za kataleptično predstavo:

1. Natančno mora odslikavati način obstoja sveta.

2. Nič drugega je ne bi moglo povzročiti kot tisto, kar jo je dejansko povzročilo.

vzročna zveza manifestirala kot posebno znamenje na predstavi. Poleg tega ni jasno, ali sta ujemanje in vzročnost dva vidika istega pogoja ali dva samostojna pogoja. Preden se docela posvetim Avguštinovemu odnosu do zaznavnih predstav, lahko orišem še motiv, ki je morda usmerjal njegove parafraze Kriterija.

Menim, da je pri parafraziranju Kriterija sledil nekemu načrtu. Zelo je izpostavil pomen posebnega znamenja, izvor predstave v stvari pa izpustil. To je nemara storil zato, ker je hotel Kriterij že vnaprej prilagoditi tudi za zglede drugačne gotove vednosti, namreč vednosti na področju *umljivega (intelligibilis)*,³⁵ ki niso povezani z nobeno telesno stvarjo. V drugem delu spisa najdemo niz zgledov tovrstne vednosti.³⁶ Naj navedem samo enega od zgledov, zgled t. i. ločevalne sodbe ali disjunkcije: 'Ta svet je eden ali pa ni eden' (CA, 3.10.23). Že iz logičnega ustroja tega zгледа je razvidno, da gre za nujno resničen stavek. V samem tem ustroju lahko vidimo *znamenje*, po katerem se stavek razlikuje od stavkov, ki niso nujno resnični. (S tem delom spisa se tu sicer ne morem ukvarjati.)

Ni dvoma, da Avguštin v tistem delu spisa, v katerem se ukvarja z *zaznavnimi* predstavami, vidi v ujemanju med zaznavno predstavo in *telesno* stvarjo nujni pogoj za to, da predstavi pripišemo status kateleptične predstave. Vendar ni jasno nekaj drugega. Na osnovi Kriterija je zatrjeval, da nobena zaznavna predstava ni kateleptična; je to trdil samo zato, ker naj bi se nobena zaznavna predstava *ne ujemala* s stvarjo, ali nemara tudi zato, ker na nobeni zaznavni predstavi ni *posebnega dodatnega znamenja*, zaradi katerega bi jo lahko imeli za kateleptično predstavo?

³⁵ Avguštin je v tem sledil skeptikom. Eno od antičnih poročil govori o Arkezilajevem nasvetu, da če že damo soglasja h kateri od predstav, naj bodo to tiste, ki imajo obliko stavkov (*axiomata*), in ne zaznavne predstave (*phantasiai* – Sekst Empirik, *Adversus Mathematicos*, 7.154).

³⁶ Z njimi se tu ne bom ukvarjal.

Tu je zdaj del odgovora. Na nekem mestu (CA, 2.5.12) Avguštin pritrjuje stališču skeptikov, da se predstave lahko *v celoti ujemajo* s stvarmi, ki so njihov izvor, vendar so zaradi temačne narave naših čutil premalo jasne, da bi lahko z gotovostjo prepoznali izvor posamezne predstave, tj. stvar, ki je predstavo povzročila. Zdi se, da je v ujemanju ali skladnosti med zaznavno predstavo in stvarjo videl nujni, vendar pa ne tudi zadostni pogoj za to, da predstavi priznamo kataleptično naravo.

V spisu (CA, 2.5.12) Avguštin tudi trdi, da čeprav se neka predstava *povsem ujema* s stvarjo, ki je njen izvor, te predstave ne moremo z gotovostjo povezati s stvarjo, ki je predstavo povzročila, saj so si včasih stvari med seboj *tako podobne, da ni mogoče razlikovati med njimi*.³⁷ Kasneje (CA, 3.1.1) Avguštin še enkrat ponovi, da so stvari, ki so si podobne do nerazločljivosti. To neposredno pomeni, da bi morali biti na kataleptični predstavi poleg skladnosti s stvarjo še neko skrivnostno *dodatno* znamenje, vtisnjeno vanjo od stvari, ki je njen izvor.

Kako naj bi torej ob vseh spoznavnih ovirah vendarle ohranili vsaj šibko možnost, da prepoznamo stvar kot singularno stvar? To je tradicionalni topos antične, srednjeveške in celo sodobne filozofije.³⁸ Spet moram omeniti Platona. Njegov premislek v *Teajtetu* je za nas pomemben zato, ker je, kot sem že dejal, v nekem delu naravnano ravno na témo posebnega znamenja.

Najprej moram ugotoviti, da je med Platonovo in Avguštinovo obravnavo posebnega znamenja precejšnja razlika. Avguštin govori

³⁷ Razloga Avguštin ne vidi le v podobnosti med stvarmi, temveč tudi v temačni naravi naših čutil (*sive propter naturae tenebras quasdam sive propter similitudinem rerum*).

³⁸ Zanimivo je, da topos privlači tudi sodobne filozofe. Britanski filozof G. Evans, 1982, 90, je odprl vprašanje o razlikovanju med dvema popolnoma enakima jeklenima kroglama. K. Bach, 1987, 16, se sprašuje o možnosti razlikovanja med povsem enakima – paradižnikoma.

o posebnem znamenju na sami predstavi, ki nastane zaradi neke očitne povezave med predstavo in stvarjo, ki je njen izvor. Platonu pa ne gre za posebno znamenje na naši *predstavi*, temveč za znamenje na *stvari*, ki je predmet predstave. Vendar sta obravnavi v neki točki vendarle vzporedni. Platon meni, da moramo na stvari prepoznati nekaj, kar ne sodi med njene lastnosti ali kvalitete, torej nekaj, kar ne more postati del *podobe* stvari, ki nastane v naši duši. Od predstave, ki naj bi bila vednost, zahteva nekaj, kar presega razmerje *ikoničnega ujemanja*. Za Avguštinovo tolmačenje Kriterija pa se tudi zdi, da od kateleptične predstave zahteva poleg ikoničnega ujemanja z lastnostmi stvari še neko drugačno povezavo s stvarjo.

Platon v *Teajtetu* na več načinov opredeli védenje, med drugim kot resnično prepričanje z izrekanjem *posebnega znamenja*, po katerem se neka stvar razlikuje od vseh drugih stvari (*Teajtet*, 208c-210a). Prepričanje je resnično, če se *ujema* s stvarjo, tj. če pravilno povzema njene *lastnosti*. A prav s to mislijo se stvari zapletejo. Vsiljuje se naslednje sklepanje: *resnično mnenje* o neki stvari je sestavljeno iz opažanj o *lastnostih* stvari, torej o kvalitetah, ki pa načelno lahko pripadajo mnogim stvarim. *Vednost* o stvari pa imamo tedaj, ko smo sposobni izreči neko posebno znamenje, ki naj bi pripadalo določeni stvari, vendar ni ena od njenih posplošljivih lastnosti. Šlo naj bi torej za izrekanje nečesa singularnega, nečesa, kar zadeva samo istovetnost določene stvari in česar ne najdemo v nobeni drugi stvari. Sklepanje vodi v aporijo, na brezpotje. Védenje naj bi bilo resnično mnenje o določeni stvari, združeno z izrekanjem posebnega znamenja. Najprej naj bi torej imeli resnično mnenje o *tej in tej stvari*, kar pomeni, da bi že morali vedeti o njej nekaj, po čemer se razlikuje od vseh drugih stvari. Da bi si lahko ustvarili resnično mnenje *ravno o njej*, moramo torej to stvar že razlikovati od vseh drugih stvari, tj. poznati njeno istovetnost in jo prepoznati kot singularno stvar. Če hočemo, da iz prepričanja nastane vednost, pa mo-

ramo dodatno izreči neko znamenje, po katerem se ta stvar razlikuje od vseh drugih stvari. To je očiten nesmisel. Če malce posplošim – za Platona je nesmiselna ideja, da bi vednost o singularni stvari lahko pridobivali na dveh stopnjah. Če bi vednost o njej že lahko kako pridobili, bi to moral biti enoten dogodek.

Kakšen je pomen Platonove argumentacije za stoiško in Avguštinovo tolmačenje kataleptične predstave ali, natančneje, za sodbo, ki naj ugotovi, ali je neka zaznavna predstava kataleptična ali ne? Očitno ne moremo sprejeti možnosti, da bi zaznavajoči um *najprej* imel resnično, na *ujemanju* utemeljeno *mnenje*, da je *ta in ta* stvar izvor zaznavne predstave, potem pa bi potreboval še neko posebno znamenje na predstavi, ki bi to povezovala ravno s stvarjo, ki je izvor predstave. Preprosteje povedano, pogoja ne moreta biti izpolnjena zaporedno, na dveh stopnjah epistemične dejavnosti. Sodba, ki zaznavni predstavi podeli status kataleptične predstave, mora biti enoten dogodek.

Indeksikalno poistovetenje singularne stvari

Kako naj bi si torej Avguštin zamišljal posebno znamenje na kataleptični predstavi? Vsaj za zaznavne predstave si je moral zamišljati, da je znamenje učinek nečesa, kar se zgodi *v razmerju* med stvarjo in umom. Avguštinova parafraze Kriterija moramo namreč povezati z njegovo prvo formulacijo, ki govori tudi o stvari, pravzaprav o posebnem načinu vtiskovanja stvari v čute in um. Kaj lahko rečemo o tem načinu?

Oglejmo si enega novejših komentarjev spisa *CA*. Njegov avtor je C. Kirwan. Bistvo Avguštinovega pojmovanja kataleptične predstave naj bi bilo v tem, da je stvar v predstavi prikazana takšna, kot je v resnici. Zaradi natančnosti podobe naj ne bi bilo mogoče zgrešiti izvora predstave. Avguštin naj bi si bil kataleptično predstavo zamislil kot nekakšen zemljevid. Neki zemljevid, pravi Kirwan,

natančno odslikava Brazilijo, ne pa tudi Bolgarije.³⁹ V ozadju te Kirwanove razlage je ideja ikone. Ker je zemljevid ikona Brazilije, ne pa tudi ikona Bolgarije, je gotovo, da se nanaša na Brazilijo. Sámó uje-manje med podobo na zemljevidu in podobo dežele je tudi že *posebno znamenje*, ki za nas določi istovetnost nanosnika. Tudi po tej analogiji bi morali sklepati, da se sodba o tem, ali je neka pred-stava kataleptična ali ne, ne zgodi na dveh stopnjah, temveč na eni sami. Vendar je tu zadeva preprostejša – do posebnega znamenja naj bi se dokopali že v sami ugotovitvi, da se predstava ujema s stvarjo.

Kirwan, ki meni, da je to avtentično Avguštinovo tolmačenje, je do njega kritičen. Trdi, da iz simetrije med dvema podobama ne more izhaja vednost o stvari, temveč le ugibanje o njej, pri čemer se nedoločno sklicuje na Platonovega *Teajteta*.⁴⁰ Kirwan ni izkoris-til vsega potenciala, ki mu ga je ponudila analogija med predstavo in zemljevidom. Poskusil ga bom dopolniti.

Zemljevid je podoba ali *ikona* neke države, njenega reliefa, ob-like itd. Kako pa vemo, da je ikona Brazilije? Morda zaradi napisa, ki omenja to državo. Kaj pa, če napisa ni? Nanosnika ne prepoz-namo po zaslugi same podobnosti. V naravi si nismo nikoli ogledali oblike Brazilije, saj je država prevelika. Najbrž poznamo obris te države, vendar smo se z njim seznanili med opazovanjem nekega drugega zemljevida, na katerem je bilo zapisano, da gre za Brazilijo.

Vzemimo še malce drugačni zgled, ki ga navaja novoveški teo-retik ikon in znakov na sploh, Ch. S. Peirce.⁴¹ V neznani pokrajini se skušamo orientirati s pomočjo zemljevida. Če je zemljevid samo ikona pokrajine, je ravno tako nedoločen – tj. odmaknjen od realnih

³⁹ Kirwan, 1989, 25.

⁴⁰ Kirwan, 1989, 26.

⁴¹ Peirce, *Collected Papers*, 3.419. Reference na Peirceovo delo se nanašajo na izdajo, navedeno v bibliografiji.

objektov – kot sanje.⁴² Ni nedoločen zato, ker bi bil nenatančen. Zemljevidi zelo natančno upodabljajo površje Zemlje. Peirce trdi, da je zemljevid pokrajine za popotnika brez vrednosti, dokler ga interpretira *zgolj* kot ikono. V interpretaciji mora nekaj dodati – vsaj dve točki na zemljevidu mora povezati z dvema točkama v pokrajini.⁴³ Potem lahko zemljevid pravilno usmeri. Pravzaprav pa niti to ne zadošča.⁴⁴ Uporabnik s pomočjo zemljevida v pokrajini najde cilj svoje poti samo, če na zemljevidu in v pokrajini določi kraj, na katerem stoji, torej *svoje gledišče*. Šele tedaj si lahko npr. reče: kar je desno od vzpetine, vrisane na zemljevidu, je desno od vzpetine, ki jo vidim v pokrajini.

Vse skupaj se zdi kar preveč preprosto. A morda smo kaj spregledali. Kako lahko določim desno in levo stran v prostoru? En sam način je. Desna stran je skladna z desno stranjo mojega telesa, enako pa velja za levo stran v prostoru. Položaj mojega telesa v prostoru je glavna opora vsakršne orientacije v njem. O tem je svojčas pisal Imanuel Kant. Vprašal se je: Kako določimo vzhod, zahod, sever in jug, ko je sonce na najvišji točki? V tem primeru – tako kot na sploh pri določanju smeri neba – se opremo na načelo, ki mu Kant pravi ‘načelo subjektivne diferenciacije’: če sem obrnjen proti soncu, je vzhod na *moji* levi, zahod na *moji* desni itd...⁴⁵ Smeri neba določamo v *razmerju do lege svojega telesa*, katerega desne in leve, prednje in zadnje strani se nenehno zavedamo. Vsa moja orientacija v prostoru je vezana na to lego in na naše gledišče.

⁴² Peirce, 3.433, 4.56.

⁴³ Peirce, *Collected Papers*, 3.419.

⁴⁴ Tega Peirce ni izrecno omenil.

⁴⁵ Kant, 1923, 134–135. Članek *Orientirati se v misli* je bil objavljen oktobra 1786 v *Berlinische Monatschrift*; danes ga najdemo v *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, de Gruyter, 1923, VIII, 134–135. Kant je spregledal, da njegove trditve veljajo samo za severno poloblo, kar seveda pomeni, da je tudi on spregledal vlogo gledišča.

O zaznavnih predstavah lahko ugotovimo še nekaj: vselej so *perspektivične*. Predmet zaznave mi predstavijo takšnega, kakršen je videti z *mojega gledišča*. Zato F. Recanati pravi, da so zaznave tudi *egocentrične*.⁴⁶ Perspektivnost je povezana z mentalnimi indeksikali. Na predmet zaznave se um obrača po indeksikalih 'to' ali 'tisto', zaznava pa hkrati izvira z gledišča, ki ga zase (in za druge) lahko določim samo z indeksikalom 'tukaj'. Ko opazujem gibajoči se objekt, pomislim, da se *tisto tam* giblje in se približuje *meni*, ki stojim *tukaj* (prav tam). Recanati trdi, da sta dva pojavi, perspektivnost zaznav in tovrstno opiranje na (mentalne ali besedne) indeksikale, tesno povezana. Dejal bom, da sta v zaznavnih predstavah prisotni dve vrsti indeksikalov. *Egocentrični indeksikali* – *ego, hic in nunc* – so prisotni nekako posredno, so implicitni del *konfiguracije* zaznavanja. Indeksikali, ki kažejo proč od gledišča – *tisto tam* itd. –, pa so izrecna sestavina zaznav. Imenoval jih bom *razsredinjeni indeksikali*.⁴⁷

Avguštin se je v svojih kasnejših delih večkrat dotaknil indeksikalov. V besedilu *De magistro*, ki ga je napisal tri leta kasneje kot *CA*, odreče indeksikalu, ki ga tam primerja s kazanjem s prstom (*intentio digiti* – *De magistro*, 3.6), vsakršno spoznavno vrednost. Na tej osnovi zavrne možnost, da bi um lahko prepoznal singularne stvari (*singula*). Umu so predane *podobe* stvari, odrazi njihovih posplošljivih lastnosti (*non iam res ipsas, sed imagines ab eis impressas memoriaeque mandatas* – *De magistro*, 12.39). Avguštin se je v svojem razumevanju zaznav povsem osredotočil na njihove ikonične sestavine, *podobe* (*imagines*).⁴⁸

Ni dvoma, da so zaznavne predstave zares tudi *ikonične*, vendar je jasno, da poleg tega vsebujejo *indeksikalne* sestavine. Ikona in

⁴⁶ Recanati, 1993, 120.

⁴⁷ Izraza sta moja, vendar izhajata iz Recanatijevih tez.

⁴⁸ Prim. Justin, 2010.

indeksikal sta v zaznavni predstavi zelo tesno povezana, pravzaprav sta zlita; Peirce je za to uporabljal izraz *amalgam*. Ikona (podoba), ki nastane v umu, je perspektivna, saj je odvisna od položaja opazujočega posameznika glede na položaj predmeta. Perspektiva *zaznamuje* ikonično predstavo. Potrditev najdemo v današnjih empiričnih raziskavah zaznavanja in prepoznavanja (rekognicije). V poskusih pokažejo poskusnim osebam neko število predmetov, ki jih morajo kasneje prepoznati med drugimi predmeti. Kasnejša prepoznavna je uspešnejša, če osebe vdrugo vidijo predmete v podobnih *okoliščinah* in z enakega *gledišča* kot tedaj, ko so jih videle prvič.⁴⁹ Predmeti se vkodirajo v spomin skupaj s perspektivo in kontekstom.

To pojasnjuje, kako bi si *danes* lahko tolmačili idejo, da je med stvarjo in predstavo poleg podobnosti še povezava, ki ustvarja posebno znamenje na predstavi. Seveda pa na ta način nismo dobili vpogleda v vprašanje o posebnem znamenju na *kataleptični* predstavi, o katerem so razpravljali stoiki in Avguštin. Posebno znamenje, ki sem ga ravnokar opisal, imajo vse zaznavne predstave. Stoiki pa so menili, da nekatere predstave imajo posebno znamenje, druge pa ne. Avguštin je bil tako kot skeptiki celo prepričan, da *nobena* zaznavna predstava nima takšnega posebnega znamenja, ki bi z gotovostjo vodilo um k izvoru predstave. Vse bolj se zdi, da sem govoril o različnih vrstah posebnega znamenja na zaznavnih predstavah.

Istovetnost neprepoznavnega

Oglejmo si epistemski položaj, v katerega se je postavil Avguštin. Možno je, da je neka sila zmedla naše čute in razum. Čutila nam po-

⁴⁹ Baddeley, 1987, 464. Po Baddeleyju to vse premalo upoštevajo policisti, ki med postopkom prepoznavanja storilca kaznivega dejanja na policiji od priče zahtevajo, naj prepozna storilca med večjim številom oseb.

sredujejo le temno sliko stvari. Stvari so si podobne do nerazločljivosti. Podobe v umu so pogosto temačne in nejasne. Podobe, iz katerih so sestavljene naše zaznavne predstave, so brezupno varljive, morda jih le sanjam ali pa bledem o njih. Tudi žarka svetlobe ni v tej temačni sliki človekovega spoznavnega delovanja.

Besedilo CA pa je Avguštin vendarle napisal z namero, da ovrže osnovno tezo radikalnih skeptikov in – kar je bila zanj kot za krščanskega platonika najtežja naloga – da dokaže obstoj snovnega sveta. Kajti če bi v skladu s tezami skeptikov ta svet obveljal za nekaj, kar bi lahko bila le iluzija, bi morali misliti, da je Bog morda ustvaril le iluzijo.

Eden prvih znakov drugačnega razmišljanja je v naslednjem. Avguštin pritrjuje skeptikom, da ikone v našem umu vedno lahko vodijo v zmoto. Potem pa na neki točki zagotovi, da vendarle ni mogoče, da sploh ne bi zaznavali *ničesar* (CA, 3.11.24). K vsaki zaznavi sodi *nekaj*, kar zaznavamo, pa najsi bo to še tako neprepoznavno. Sliši se kot nema prisotnost *stvari* onkraj vsake podobe in predstave. To je malce presenetljivo.

Presenetljivo je tudi dejstvo, da se ponovni приход *stvari* zgodi v obliki indeksikala. Na nekem mestu v spisu (CA, 3.10.23–25) prične Avguštin omenjati vednost, ki jo imamo o *tem* (našem) svetu,⁵⁰ ki je, kot pravi kasneje (CA, 3.17.37), nasprotje *onega* sveta. Indeksikal ‘to’ avtor ponovno uporabi v naslednjem odlomku, ki je naperjen zoper skeptike:

“Vse to (*hoc totum*), kar nas obdaja in vdružuje, kar koli že je ... to, pravim, kar se kaže mojim očem, imenujem jaz svet” (celotni tekst: *Ego itaque hoc totum, qualecumque est, quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet ... mundum voco* – 3.11.24). “Potem dokaži tole, če moreš, namreč da tisti, ki spijo ali so nori, ne spijo in niso nori na [tem] svetu” (*illud con-*

⁵⁰ *Item scio mundum istum nostrum ...*

tende, si potes, eos, qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire - CA, 3.11.25.)

Indeksikal 'to' v tem fragmentu nedvomno kaže na resničnost zunaj uma. Zunaj nas je svet, čeprav ga nemara nikoli ne bomo spoznali ali pa vsaj ne bomo spoznali singularnih stvari v njem. Celo ime zanj je varljivo. Avguštin poudari, da pač uporablja izraz 'ta svet' za *to celoto*, kar koli že je. Ko njegov nasprotnik pravi: "Kako veš, da je to, kar zaznavaš, svet?", Avguštin odgovori: "Če trdiš, da to, kar zaznavam, ni svet, potem se prepiraš o besedah, kajti jaz sem pač za to, kar zaznavam, [naključno] izbral ime svet" (CA, 3.11.24). Vsak *semantični opis* sveta lahko izpodbijamo. Svet je za nas morda res povsem neprepoznavna bitnost. Vendar se izkaže, da je za Avguštin ta svet vseeno realnost. Bodimo pozorni na izraz, s katerim Avguštin stopa v neposredno razmerje s svetom, ki nas obdaja: 'vse to' (*hoc totum*). Svetu, ki je nemara nespoznaten, določi istovetnost na indeksikalni način. Dopusti možnost, da mu z nobenim opisnim izrazom, z nobenim semantičnim opisom ni mogoče zanesljivo določiti istovetnosti, vendar pa lahko brez tveganja *pokažemo* nanj. Na nekem mestu (CA, 3.11.25) opisuje svet:

"... vso to gmoto in ustroj snovnih teles, v kateri spimo ali bledemo ali bedimo ali smo duševno zdravi ..." (*... istam totam corporum molem atque machinam, in qua sumus sive dormientes sive furentes sive vigilantes sive sani ...*).

Tu opisni izrazi - 'gmota in ustroj snovnih teles' - za poslušalca ali bralca ne določijo istovetnosti sveta. Govorijo o nečem nedoločnem. Opisnemu izrazu 'gmota' pa je pridani indeksikal: 'ta gmota'. Medtem ko je 'gmota', *mole*, varljivi opis za nedoločno kompleksno realnost zunanjega sveta, pa indeksikal 'ta' nedvoumno (čeprav protislovno) kaže nanj kot na *znani nedoločni ob-*

jekt. *Indeksikal* je izraz, ki sicer ustvari protislovje, vendar hkrati stabilizira referenco.

Avguštin onkraj semantičnih opisov indeksikalno poistoveti realnost. Je to sploh operacija, ki izpolnjuje minimalne pogoje koherentnosti? Ta del spisa kliče po primerjavah z neko razpravo, ki poteka v sodobni filozofiji.

Razpad amalgama in predsemantično védenje

Zapisal sem, da je zaznavna predstava po Peirceu zlitje ali amalgam *ikone* in *indeksikala*. Tu sem v resnici izpustil tretjo sestavino, ki ji Peirce pravi *simbol*. Na prvi pogled se zdi, da bi bilo težko pojasniti, kako naj bi simbol sodeloval v zaznavah. Vendar tega v resnici ni težko storiti. Simboli so za Peircea besedni znaki in vsi drugi znaki, katerih raba je vezana na konvencije, pravila, zakonitosti, kategorije itd. Ostanimo pri slednjem, pri kategorijah. Za mnoge današnje raziskovalce zaznavanja je ena glavnih nalog zaznavanja kategoriziranje stvari. Obdelava čutnih podatkov se konča z odločitvijo: kar vidim, je *hiša* ali *človek* ali *drevo* ali kaj drugega. To je bistvo kategorizacije, katere rezultat je mogoče izraziti s semantičnim opisom, na primer z rabo splošnega izraza (občega imena) 'hiša'. Med sistemi zaznavnih kategorij in semantičnimi sistemi naravnih jezikov je delna skladnost, kar potrjuje vsakdanja izkušnja s poimenovanji stvari.

Avguštin se strinja s skeptiki, ki so menili, da se v izbiri zaznavne kategorije in pripadajočega semantičnega opisa stvari vedno lahko zmotimo. Če ima naša zaznava obliko 'tisti človek' – torej obliko zveze med indeksikalom in opisom –, je seveda možno, da sem zaradi nezanesljivosti čutov *človeka* zamenjal s *senco drevesa*. Pa vendar je tam *nekaj*, na kar lahko pokažemo s samostalniško rabljenim indeksikalom 'tisto'. Indeksikalna 'identifikacija' objekta v tej obliki preprosto ne more biti napačna, če je le tam *nekaj*. Ali sodi k zaznavi stvari vedno tudi semantični opis, kategorizacija stvari?

Moramo tedaj, ko navajamo zglede zaznav, indeksikale vedno rabiti pridevniško, tako kot sem ga uporabil v zvezi 'tisti človek'? To je drobec refleksije, ki jo najdemo pri nekaterih današnjih filozofih in ki jo bom povsem na kratko povzel.

Najprej – nekatere današnje filozofske teorije zaznavanja ne govorijo o *kategorijah*, temveč o *vrstnih pojmih* (*sortal concepts*). Omenjal bom teorije, ki so to orodje vezale na Aristotelove kategorije, ne pa na Kanta. Razlika je v tem, da je aristotelovsko pojmovan vrstni pojem – na primer [človek] – nekaj, kar obsega toliko in toliko članov. Ko rabim ta pojem, lahko z njim referiram na posameznega člana ali na neko število članov, pa najsi gre za določne ali nedoločne člane.⁵¹ Kant pa je pojem vezal na spoznavni subjekt, na koncepte v umu.

O istosti

V megli pred menoj je neka stvar. Podoba, ki nastane v mojem umu, je nejasna, tako da stvari ne morem kategorizirati, tj. ne morem aktivirati nobenega vrstnega pojma. Vendar vso pozornost usmerjam na stvar in vse druge stvari so zdaj zame *periferne*. Če hočem poročati o rezultatu te dejavnosti, bom dejal: "Ne vem, kaj je *tisto*." Z indeksikalom kažem na predmet svoje pozornosti, vendar ga ne morem opisati, tj. kategorizirati. Takšne situacije izrabljajo režiserji filmskih grozljivk. Nastopajoče osebe so soočene z nečim neprepoznavnim, kar je zanje preprosto *tisto* ali *tisto nekaj*. Odpre se vprašanje – je to zaznava?

Po mnenju P. Geacha⁵² stvar *zaznamo* samo, če v zvezi z njo aktiviramo vrstni pojem. Če smo včeraj spoznali nekoga, ga danes prepoznamo kot istega *človeka*. Ob zaznavi smo aktivirali vrstni pojem [človek]. Ne moremo *poistovetiti* stvari, tj. določiti njene *istosti*, dokler je ne *poistovetimo* kot *isti X*, pri čemer X nadomešča neki splo-

⁵¹ Prim. Wiggins, 2001, 10.

⁵² Geach, 1957, 69.

šni izraz, ki je nosilec vrstnega pojma (prav tam). Ničesar takšnega ni, kar bi bilo preprosto *isto*.⁵³

Podobno se je vprašanja o *istosti* lotil D. Wiggins. Je izrazit zagovornik teze, da je 'čisto' indeksikalno poistovetenje stvari – npr. poistovetenje z indeksikalom 'to' – nekaj nemogočega. Pri tem uporabi izraz, ki ga je prvi uporabil Duns Skot, izraz 'tojstvo' (*haecceitas*);⁵⁴ zaznava samega tojstva ni mogoča.⁵⁵ V zaznavanju se razsredinjeni indeksikal 'to' vedno poveže z vrstnim pojmom tako, da deluje kot pridevnik. Istovetnost stvari ali osebe je določena, ko poleg indeksikala aktiviramo še vrstni pojem, tako da dobimo zvezo, kakršna je npr. 'ta človek'.⁵⁶

Dretske⁵⁷ je zavzel stališče, ki je nasprotno Geachevemu in Wigginsovemu. Trdi, da lahko mislimo o izbranem objektu ali referiramo nanj, ne da bi vedeli, za katero *vrsto* objekta gre. V tem primeru, pravi, o objektu mislimo (ali referiramo nanj) zgolj s pomočjo indeksikala 'tisto'. Njegov zgled: V daljavi se premika črn konj, vendar je 'zaznava' tako nejasna, da objekta ne prepoznamo kot črnega konja, pa tudi katerega drugega vrstnega pojma ne aktiviramo. O objektu mislimo samo: "Tisto se premika." Dretske govori o neki vrsti 'zaznavnih prepričanj',⁵⁸ ki nimajo semantične vsebine, se pravi, ne aktivirajo vrstnega pojma.

⁵³ Če sledimo Aristotelovim Kategorijam, potem moramo še ugotoviti, da je takrat, ko srečamo *posameznika*, primerneje reči 'ta človek' kot 'ta žival', kajti posameznost je kot prvotna substanca boljše opredeljena z vrsto kot z rodом (*Kategorije*, 2b6c).

⁵⁴ Številni sodobni filozofi so obudili ta termin. Prvi je bil s prevodom 'thisness' Peirce, sledili so mu drugi, med njimi Deleuze in Guattari (1980), ki z *heccéité* merita na takšno individuacijo v polju dogodkov in dogajanja, do katere ne pride prek subjektivacije (Deleuze in Guattari, 1980, npr. 318–333).

⁵⁵ Wiggins, 2001, 126.

⁵⁶ Wiggins, 2001, 109.

⁵⁷ Dretske, 1988, 73.

⁵⁸ Zanje uporabi tudi izraz prepričanja *de re*. Gre za prepričanja, ki so neposredno 'o stvari'. Izraz je danes močno razširjen med filozofi. Ker se z

F. Recanati se strinja z Geachem in Wigginsom, ko meni, da za nas ne obstaja 'goli' objekt, neodvisno od vrstnih pojmov. Četudi ne ugotovim, da se v daljavi premika črn konj, vendarle vem, da se premika nekaj, kar je *zaznavno* in zavzema del prostora. Aktiviram torej vrstni pojem [zaznavno].⁵⁹ Sam menim, da je Recanatijev argument sporen. Če v zvezi s stvarjo, ki je s svojim delovanjem na moje čute v meni ustvarila občutek, aktiviram pojem [zaznavno], ne morem reči, da sem stvar *kategoriziral*. Če sem prejel dražljaj, to že pomeni, da gre za zaznavno stvar. Aktiviranje pojma [zaznavno] bi ustvarilo zgolj tautologijo: "Ta zaznavna stvar je zaznavna."

Povzel bom še drobec neke druge razprave, ki prav tako lahko prispeva k razumevanju vprašanja, ki se je odprlo z Avguštinovim besedilom. Ali lahko stvar postane za nas prisotna še kako drugače kot prek semantičnih opisov? Ch. S. Peirce je sodil, da se spoznavanje začne z *občutkom* (*feeling*), ki je nekaj povsem nedoločnega. Na več mestih v svojih spisih mu pravi 'zgolj občutek' (*mere feeling*). Zgolj občutek je zgolj možna kvaliteta⁶⁰ ali kvalitativna možnost, ki "ne vodi k ničemur, temveč biva v sebi samem".⁶¹ V tem smislu občutek nima spoznavne vrednosti. Seveda Peirce vé, da občutek praviloma to vrednost vendarle pridobi. Največkrat je izhodišče spoznavanja – daje nam spoznati nekaj drugega od sebe. Peirce pravi, da občutek lahko postane kvaliteta, ki je *znak* za nekaj drugega od sebe, in vodi do nastanka ikonične predstave, ki seveda ima spoznavno funkcijo, saj odraža lastnosti stvari. Peirce pa si zamisli

njim odpira zapletena problematika, ki nas odvede od problema, ga tu ne bom uporabljal. Opozoriti moram, da raba izraza 'zaznavno prepričanje', ki ga Dretske uporablja tudi za položaje, v katerih ne aktiviramo nobenega vrstnega pojma, vodi v protislovje, ki sem ga že omenil. V protislovje vodi seveda le, če zaznavo dosledno tolmačimo kot kategorizacijo.

⁵⁹ Recanati, 1993, 170–171.

⁶⁰ Peirce, 1.527.

⁶¹ Peirce, 1.537.

še tretji način učinkovanja občutka. Včasih občutek lahko povežemo z *nerazložljivo, temno silo*.⁶² Čeprav ne sporoča, *kaj* je prisotno, nedvomno javlja, da je prisotno *nekaj*. To spominja na trditev Dretskeja: Občutek včasih kaže na prisotnost stvari, ne da bi umu omogočil, da nanjo projicira kategorialno mrežo in določi, kaj tista stvar je.

Subjektivistični zasuk v Avguštinovi epistemologiji

Avguštin se strinja s skeptiki v naslednjem: ker nikoli ni mogoče odmisлити možnosti, da so naše zaznavne predstave učinek sanj ali blodenj, jih ne smemo sprejeti. Vendar je v neki točki presegel skepticistično držo. Gotovo vednost je iskal v subjektivni razsežnosti zaznavanja. V svoji epistemologiji je izpeljal subjektivistični zasuk, katerega bistvo je v domisleku: ko zaznavam, *vem*, da zaznavam; zaznavna dejavnost sama je zame neposredno razvidna. Opisal bom ta zasuk in pokazal, da Avguštin v tej rešitvi ni povsem izviren in da mu je na koncu vendarle spodletelo.

Ko nastane v mojem umu predstava, da je pred menoj nekaj belega, je seveda mogoče, da le sanjam in da pred menoj ni ničesar, kar bi bilo belo. Vendar pa je *subjektivno doživetje* zaznave nujno resnično: *Nesporno vem, da se mi zdi, da vidim nekaj belega*. To vednost izrazi Avguštin v obliki propozicije:⁶³

(1) *Vem, da se mi to zdi belo (hoc mihi candidum videri scio)*.

⁶² Peirce, 5.291.

⁶³ Avguštin je v tem obdobju gotovo že imel predstavo o tem, kaj je propozicija. V spisu *De magistro*, ki je nastal tri leta po CA (leta 389), govori o njej: "Najuglednejši učitelji dialektike so nam posredovali misel, da je popolni stavek (*sententia*), ki ga lahko potrdimo ali zanikamo, sestavljen iz imena in glagola, kar Ciceron nekje poimenuje propozicija (*pronuntiatum*)" (*De magistro*, 5.16 – *Tradunt enim nobilissimi disputationum magistri nomine et verbo plenam constare sententiam, quae affirmari negarique possit, quod genus idem Tullius quodam loco pronuntiatum vocat.*) Malo je verjetno, da Avguštin tri leta prej (l. 386) o propoziciji ne

Avguštin potem navede niz tovrstnih propozicij:

(2) Vem, da *mi to* lepo zveni.

(3) Vem, da *mi to* lepo diši.

(4) Vem, da ima *to zame* sladek⁶⁴ okus.

(5) Vem, da se *mi to* zdi mrzlo (3.11.26)⁶⁵

To so zgledi *solipsistične*⁶⁶ gotove vednosti. Morda je Avguštin idejo za subjektivistični zasuk našel pri stoikih, katerih nauk je bolj ali manj poznal. Stoiki so govorili o dvojni naravi zaznavnih predstav. Predstave nastajajo neprostovoljno: če je v našem vidnem polju nekaj belega, smo v stanju, *kakor da vidimo* nekaj belega; v umu nastane predstava o nečem belem. In če je naše čutilo za okušanje v stiku z nečim sladkim, neprostovoljno⁶⁷ nastane v umu predstava o sladkem. O tem delu stoiškega nauka poroča Sekst Empirik (*Adversus Mathematicos*, 8.397).

Vendar stoiki niso začetniki premišljevanja o subjektivni resničnosti zaznavanja. Topos subjektivne resnice se je ohranjal v vsem dolgem obdobju, ki ga danes označujemo kot antiko. Značilno

bi vedel ničesar, zlasti ker je že nekaj let deloval kot učitelj retorike in je nedvomno poznal večji del Ciceronovih besedil.

⁶⁴ Omenil sem že, da je zgloda zaznave belega in sladkega Sekst Empirik navedel kot zgloda neprostovoljnih zaznav, o katerih naj bi razpravljali stoiki.

⁶⁵ Avguštin torej pravi: Ne vem, kako bi lahko akademik zavrnil nekoga, ki pravi ... (*Non enim video, quomodo refellat Academicus eum qui dicit ...*) Tu so potem trditve, ki naj bi jih bilo nemogoče zavrniti: *hoc mihi candidum videri scio, hoc auditum meum delectari scio, hoc mihi iucunde olere scio, hoc mihi sapere dulciter scio, hoc mihi esse frigidum scio* (CA, 3.11.26).

⁶⁶ Izpeljeva iz *solus* in *ipse*.

⁶⁷ Mimogrede: Misel o prisilni naravi zaznav je razvijal tudi Peirce. Takole piše: "Zaznave ne moremo poljubno odpraviti, celo iz spomina ne. Še veliko manj lahko preprečimo zaznavanje tistega, kar nam, kot pravimo, bije v obraz" (Peirce, 4.541).

obliko je dobil v tezi Protagore, da je človek merilo vseh stvari. V Platonovi interpretaciji je teza dobila obliko, ki celo spominja na Avguštinove neizpodbitne subjektivne resnice. V *Teajtetu* (170a) Platonov Sokrat – resda ironično – sledi mišljenju Protagore in ugotavlja, da so lastnosti stvari odvisne od tega, kdo jih zaznava. Če sem zdrav, je *zame* vino sladko, če sem bolan, je *zame* grenko. Sámó po sebi vino ni grenkoba, je pa grenko *za nekoga* (*Teajtet*, 159d–160c). Za zaznavajočega je njegovo zaznavanje resnično, saj je vselej lastno njegovi bitnosti (*Teajtet*, 160c). Sokrat nadalje sprašuje sogovornika: “Ali [Protagora] nekako trdi, da to, kar se vsakomur zdi, tudi biva za tistega, ki se mu zdi?”⁶⁸ Sogovornik temu pritrdi. Sokrat pravi tudi, da je v tem smislu tisto, kar doživljamo, vselej resnično (*Teajtet*, 167b). Na nekem mestu (*Teajtet*, 162c–d) Sokrat pripiše svoji misli ontološki pomen: Kar se vsakomur dozdeva, to tudi *je* za tistega, ki se mu zdi.

Subjektivistični⁶⁹ zasuk izpelje v svoji epistemologiji tudi Timon, čigar delo je Avguštin nemara spoznal v latinskih povzetkih. Do danes so se ohranili le fragmenti, eden od njih pa se glasi:

(5) Ne trdim, da je med sladke, temveč da se zdi sladek (Diogen Laertski, 9.61).

Avguštinov subjektivistični zasuk torej ni nekaj povsem izvirnega. Vsekakor pa je idejo razvil dlje od svojih predhodnikov. Platonu je šlo bolj za ontološki kot za spoznavni vidik vprašanja – kar posameznik zaznava, tisto zanj *biva*. V fragmentu iz Timonovega besedila pa dozdevanje ni postavljeno v prvoosebno obliko. Ne gre za gotovost, ki je posledica tega, da ima um neposreden vpogled v *svojo lastno* spoznavno dejavnost. Timon ne trdi: Med se zdi sladek *meni*, ki ga okušam. Avguštin pa je stavil prav na to, na prvoosebno

⁶⁸ Povzemam po prevodu G. Kocijančiča (2004).

⁶⁹ Izraz ‘subjektivističen’ uporabljam seveda v njegovem današnjem pomenu.

izkušnjo, na neposredni dostop, ki ga ima subjekt do svoje lastne spoznavne dejavnosti.

Zasuk je izhodišče za neki drug Avguštinov domislek, ki je prišel v zgodovino filozofije. Avtor ga je razvil v kasnejših spisih. Čeprav se tu ukvarjam s spisom *CA*, se bom ob domisleku vendarle malce ustavil.

V delu *De civitate dei* je Avguštin v dialogu z namišljenim skeptikom. Pri tem razvije argumentacijo, ki vodi k sklepu, da ima trdno vednost vsaj o lastnem obstoju:

1. Izrekam sodbe.
2. Dopuščam sicer, da se v svojih sodbah motim.
3. Ampak če se motim, obstajam! (*Si fallor, sum – De civitate dei*, 11.26).⁷⁰

S tem delom Avguštinove filozofije so se ukvarjali mnogi komentatorji. Ker zadnji sklep v argumentaciji tako spominja na Descartesov izrek *Cogito, ergo sum*, je njihova pozornost veljala predvsem vprašanju, ali je Avguštinov argument v razpravi z namišljenim skeptikom neposredni predhodnik Descartesovega izreka. Descartesu so že njegovi sodobniki očitali, da ni povsem jasno povedal, koliko dolguje Avguštinu.

Vendar zveza ni tako neposredna, kot se je mnogim zdelo. V Avguštinovem primeru gre za namišljeni dialog, v katerem skeptik trdi, da je vse, o čemer smo prepričani, lahko zmotno. Avguštin pa meni, da skeptikov argument pravzaprav ne drži popolnoma, kajti če se on (tj. Avguštin) moti, je vendarle gotovo vsaj to, da obstaja. Morda bi bilo argumentu bolje dati hipotetično obliko: Tudi če bi se motil, bi to nesporno dokazovalo, da obstajam. To je končni sklep

⁷⁰ V *De trinitate* ima Avguštinov argument drugačno obliko: *Scio me vivere*. V *De libero arbitrio voluntatis* (2.3.7) ima argument obrnjeno obliko: Če ne bi obstajal, ne bi mogel biti v zmoti.

v nekem namišljenem dialogu, ne pa prvo spoznanje, kar je Descartesov *Cogito, ergo sum*. Medtem ko Avguštinov sklep nima epistemskih nasledkov, je Descartesov 'cogito' temelj celotne epistemske zgradbe.

Menim torej, da Descartesova zamisel vendarle sega čez rob tistega, kar je s svojim argumentom v delu *De civitate dei* hotel doseči Avguštin. V omejenem smislu tudi subjektivistični zasuk, ki ga Avguštin izpelje v CA, napoveduje Descartesa. Zgledi gotove vednosti, kot je 'Vem, da se mi to zdi belo', so nujno resnični zato, ker je za um 'dozdevanje' neposredno razvidno. Nič ne more priti med um, ki doživlja, in njegov doživljanj. Tudi pri Descartesovem prvem spoznanju gre za to: njegova prepričljivost je učinek neposredne razvidnosti mišljenja za mislečega.

Objektivno in subjektivno v zaznavi

So Avguštinovi zgledi, ki ponazarjajo subjektivistični zasuk, neposredni izrazi doživetja lastne zaznave ali pa nemara poročila o zaznavi? G. B. Matthews⁷¹ meni, da so oboje in da so v obeh funkcijah nujno resnični. Nujno resnično naj bi bilo subjektivno doživljanje zaznave – na primer zaznave belega –, enako resnična pa naj bi bila tudi propozicija, ki poroča o tem doživljanju, torej 'Vem, da se mi to zdi belo'. Je to tolmačenje utemeljeno? Mislim, da ni.

Matthews je spregledal, da izraz 'resničen' v prvem primeru nima enakega pomena kot v drugem. Subjektivno doživljanje zaznave je nujno resnično, ker ima um neposreden dostop do svoje lastne dejavnosti. Izraz 'resničnost' je v tem primeru treba razumeti kot nasprotje izraza 'slepilo'. Resnično bi lahko bilo tudi poročilo 'Vem, da se mi to zdi belo', vendar v nekem drugem pomenu te besede, namreč v pomenu skladnosti z dejanskim. Resnično bi lahko bilo, če bi um tako poročal samemu sebi v trenutku, ko doživlja

⁷¹ Matthews, 2001, 172.

nekaj belega. Vendar to ni mogoče. V trenutku ko um primarno doživlja nekaj belega, ne more hkrati poročati samemu sebi, da doživlja nekaj belega. Um si lahko o tem poroča v delčku časa po neposrednem doživetju. V skladu z Avguštinovo teorijo uma to pomeni, da poroča iz spomina, o spominu pa avtor mnogokrat pravi, da je varljiv. Takšno poročilo samemu sebi torej ne bi bilo *nujno* resnično. Če pa bi um poročilo o doživetju naslavljal na *drug um*, potem – gledano z gledišča drugega uma – prav tako ne bi bilo nujno resnično.

Ostanimo pri interpretaciji, da je ‘To se mi zdi belo’ (*Hoc mihi candidum videri scio*) poročilo o zaznavanju. V njem je prepoznati dva pola, subjektni in objektni pol. Subjektni pol se vzpostavi z ego-centričnim indeksikalom, s prvoosebni zaimkom, objektni pol pa z indeksikalom, ki rabi za identifikacijo predmeta zaznavanja, z indeksikalom ‘to’. Indeksikal ‘to’ nima semantične vsebine, temveč le neposredno kaže na stvar. Vprašati se je treba, ali kaže na stvar zunaj uma ali nemara na mentalno stvar (*res mentis*). In kakšno vlogo ima glagol ‘videti’, ki ga uporabi Avguštin?⁷² Pogosto ga uporablja za notranji vid, za *oko uma*.⁷³ Imamo tu opraviti z zametkom analize toka zavesti, analize fenomenalne stvarnosti?

Matthews je eden od avtorjev, ki menijo, da se je Avguštin v tem primeru res posvetil pojavom v zavesti, torej fenomenalnemu.⁷⁴ Tudi Markus⁷⁵ je trdil nekaj podobnega, vendar v navezavi na drugo Avguštinovo delo, na besedilo z naslovom *De magistro*. Po Markusovem mnenju se je Avguštin v zadnjem delu tega spisa sicer približal možnosti, da podre zapreko med mislijo in zunanjim svetom. Podrl bi jo, če bi se oprijel pojma *indeksikalnosti* in dokazal, da se

⁷² Zgled bi lahko prevedli kot ‘Vem, da se mi tole *vidi* belo’.

⁷³ ‘Oko uma’ je bila v antiki pogosto uporabljena metafora.

⁷⁴ Matthews, 1992, 65.

⁷⁵ Markus, 1957, 70.

misel s pomočjo indeksikalov lahko neposredno naslavlja na singularno zunanjo stvar. Vendar Markus opazi nekaj, kar sem že omenil – Avguštin je potem, ko je v spisu *De magistro* (10.34) odkril pojem indeksikalnosti, njegovo vlogo očitno podcenil.⁷⁶

“Misel brez predstave”

Sprašujem se torej o statusu *stvari*, ki se prikazuje v Avguštinovih zgledih subjektivnega védenja. Več o tem statusu izvemo, če stvar spravimo v zvezo s subjektom, ki jo zaznava. V zgledih nastopata dve vrsti indeksikalov. V zgledu ‘To se mi zdi belo’ so trije *egocentrični* indeksikali: ‘jaz’ (v dajalniški obliki ‘mi’), ‘sedaj’, ki se izraža v sedanjiku, in implicitni ‘tukaj’, ki kaže na gledišče zaznavajočega. Egocentrični indeksikali *ego*, *nunc* in *hic* so nasprotje indeksikala *hoc* (‘to’), ki kaže proč od središča in ga zato lahko označimo kot *razsredinjeni* indeksikal. Med dvema vrstama indeksikalov je povezava. Indeksikal ‘to’ uporabimo, če je stvar, na katero kažemo, blizu našega gledišča.⁷⁷ Če je stvar, na katero kažemo, dlje od našega gledišča, uporabimo ‘tisto’ (*illud*). Avguštin v vseh svojih zgledih subjektivne gotove vednosti uporabi ‘to’, kar bi lahko nakažovalo, da gre za vednost o stvareh, ki so zelo blizu spoznavajočega uma. Seveda pa izbira kazalnega zaimka vseeno ni dokaz, da gre za stvari *znotraj* uma, torej za fenomenalno ‘stvarnost’.

Morda bo status stvari lažje določiti, če si ogledamo odlomek iz dela sodobnega teoretika indeksikalnosti, Johna Perryja:

“Pred seboj vidim skodelico kave. Iztegnem roko, jo dvignem in pijem iz nje. Nekako sem moral ugotoviti, kako daleč *od mene* je skodelica in v kateri smeri, saj je od njenega položaja v razmerju do mene in ne od njenega absolutnega položaja

⁷⁶ Prim. Justin, 2010, 182–184.

⁷⁷ Latinščina sicer pozna poleg *hoc* tudi *iste*, ki kaže na bližnjo stvar z gledišča sogovornika, ne z gledišča govorca.

odvisno, kako moram premakniti roko. A kako je to mogoče? V mojem vidnem polju ni mene: prav nobena sestavina moje vidne izkušnje ni zaznava mene samega. Kako mi torej ta izkušnja posreduje informacijo o tem, v kakšnem razmerju so objekti do mene?

Lahko bi domnevali, da čeprav nobena sestavina moje zaznave ni o meni, je neka sestavina vednosti, ki mi jo daje zaznava, vendarle vednost o meni ... Ko ne bi bilo te sestavine, ki je o meni, kako naj bi ta vednost usmerjala mojo dejavnost in jo prilagodila razdalji, ki loči skodelico od mene?”⁷⁸

Najprej je treba ugotoviti, na katero vrsto predstav se nanaša odlomek. Perry pravi, da govori o predstavah, ki ustvarjajo nekakšna *primarna prepričanja*,⁷⁹ izhodišča za delovanje. Ponazori jih še z nekim zgledom: Če leti proti meni žoga, se sklonim (prav tam). To spominja na zaznavne predstave, o katerih je govoril skeptik Karnead, na zaznavne predstave, ki so verjetne in sprejemljive in so izhodišče za delovanje, čeprav ni nobenega jamstva – v strožjem epistemološkem pomenu –, da so resnične in da res izvirajo iz tistega, iz česar se nam zdi, da izvirajo.

Naslov Perryjeve knjige, v kateri je natisnjen navedeni odlomek, je *Bistveni indeksikali in drugi eseji*. Tudi odlomek sam posredno govori o indeksikalih. V položaju, ki ga opisuje Perry, je sestavni del predstave o skodelici razsredinjeni mentalni indeksikal ‘to’. Skodelica, ki jo trenutno opazujemo, je za nas pač vedno *ta* skodelica (Perry uporablja za tovrstne indeksikale termin ‘demonstrativi’). Perry pravi, da v teh zaznavnih predstavah ni prostora za egocentrične indeksikale – nobena sestavina moje zaznavne predstave o skodelici ni *o meni*. Tudi ko zaznam žogo, ne pomislim: žoga leti

⁷⁸ Perry, 2000, 171.

⁷⁹ Perry, 2000, 182.

proti glavi, ki je *moja* glava. Sicer vem, da leti proti moji glavi, vendar ne ustvarim posebne *predstave* o svoji glavi. Predstavljam si le žogo; ves predstavnostni potencial je usmerjen nanjo. Predstava je *enopolarna*, ne *dvopolarna*. Ima samo objektivni pol.

Perry primerja zaznave, na osnovi katerih nastajajo primarna prepričanja, s predstavami, ki jih imajo o stvareh otroci. To primerjavo sicer le omeni, ker pa je teoretsko zanimiva, jo lahko sam vsaj malce razvijem. Otrok v prvem letu življenja spoznavno deluje povsem egocentrično. Stvari okoli sebe ne vidi v nobeni drugi perspektivi kot v svoji lastni. Vendar je egocentričen na poseben način, namreč tako, da nima *nobene predstave o svojem umu in mentalnih dogodkih v njem*. Ko zaznava neko stvar, nima posebne predstave o tem, da je *on* tisti, ki jo zaznava (čepprav to *vé*). Ko ob koncu prvega leta starosti otrok razvije predstavo o drugih umih, ki zaznavajo stvari v perspektivah, drugačnih od njegove, razvije zametek *predstave o svojem umu*. Tu se nakazuje vzporednica z zaznavnimi predstavami, o katerih govori Perry.

Slednji torej zagovarja tezo, da ob tistih zaznavnih predstavah, ki so vir primarnega prepričanja in izhodišče za delovanje, ne ustvarjamo hkrati tudi predstav o našem umu, ki zaznava. S tega izhodišča se Perry (skupaj z Wittgensteinom) loti tudi Descartesa⁸⁰. Vendar moramo pozornost usmeriti drugam. Perryjeva teza se sklada s sklepom, do katerega sem prišel, ko sem razčlenjal zglede subjektivne vednosti. Strogo vzeto, misel, ki jo ima um o svojem doživljanju za-

⁸⁰ Naj vsaj nakažem, kako je Perry omenjeno shemo prenesel na Descartesov *cogito*. Če v mojih najbolj temeljnih predstavah ni prostora za predstavo o meni, je egocentrični indeksikal 'jaz' v *Cogito, ergo sum* sporen. Perry, 2000, 171-172, se tu sklicuje na Moorov zapis o tezi, ki naj bi jo zagovarjala Lichtenberg in Wittgenstein (Moore, 1959, 302-303). V skladu s to tezo bi moral Descartes svoj argument *Mislim, torej sem* zapisati v obliki: *Misli se, torej sem* (v angl. *It thinks therefore I am*). V primarni vednosti o čemer koli naj bi ne bilo prostora za egocentrične indeksikale.

znavne predstave, ne more biti kataleptična, se pravi, ne more biti temelj primarne vednosti. Spomnimo se še enkrat zgleda 'To se mi zdi belo'. V zgledu so, kot sem dejal, kar trije egocentrični indeksikali. V njem moramo videti *poročilo*, ki ga um po zaznavi namenja samemu sebi, nikakor pa ne izraz primarnega doživljanja belega. Poročilo ne more biti ustvarjeno *hkrati* z neposrednim doživetjem belega, temveč je – zopet strogo vzeto – lahko le poročilo iz *spomina* na nedavni dogodek, na neposredno doživetje belega, v katerem ni prostora za egocentrične indeksikale (poročilo bi v resnici moralo biti v pretekliku in ne sedanjiku). O spominskih poročilih pa Avguštin sam meni, da so varljiva, saj je spomin, najsi bo še tako svež, vselej nezanesljiv. Avguštinov poskus, da bi kataleptične predstave prepoznal v območju subjektivnega, se v resnici izjalovi.

Ni pa mogoče dati dokončnega odgovora na vprašanje, ali Avguštinov *hoc* kaže na stvar zunaj ali znotraj uma. Gotovo je, da ne kaže na zunanjo *singularno* stvar⁸¹. Vendar Avguštin s tem indeksikalom kaže tudi na celoto sveta, saj prične govoriti o 'tem svetu' in o 'tej gmoti snovnih teles, ki nas obdaja'. V tem primeru kaže indeksikal na stvari zunaj uma, čepravno hkrati meni, da o sestavnih delih 'sveta' ali 'gmote' ni mogoče pridobiti gotovega védenja. Tu nesporno seže onkraj fenomenalnega.

V enem od že navedenih odlomkov pa se zgodi še nekaj. Ko Avguštin omenja vednost o 'vsej tej gmoti snovnih teles', prvič uporabi množino. Pravi, da *imamo* to vednost. V tem in nekaterih drugih primerih se predstava o samotnem umu umakne predstavi o epistemski *skupnosti* ali *občestvu*.

⁸¹ Avguštin končno zavrne možnost, da bi človekov um lahko pridobil vednost o singularni stvari. Filozofsko ozadje tega sklepa je očitno. Avguštin je v času, ko je pisal *CA*, sprejemal platonizem. Med drugim pravi: Obstajajo filozofi, ki menijo, da lahko tisto, kar um prejme od telesnih čutov, vodi le k prepričanju (*CA*, 3.11.26).

Namesto sklepa

Avguštin v *CA* zavrne možnost, da bi mogli imeti gotovo védenje o singularni stvari. Neposredna posledica zavrnitve je tisto, kar sem imenoval subjektivistični zasuk v njegovi epistemologiji. Zasuk je imel daljnosežen vpliv na razvoj zahodne filozofije, čeprav v prvih stoletjih srednjega veka ni bil viden. Vplival pa je tudi na nadaljnji razvoj same Avguštinove epistemologije. Že v *CA* se prikaže zameetek ideje o epistemski skupnosti, ki s svojo vednostjo presega spoznavni horizont samotnega uma.

Pri opisu epistemičnega delovanja človeške skupnosti se Avguštin odpove strogim epistemološkim kriterijem stoikov in skeptikov. Najprej v *De trinitate* dopusti, da za zaznavne predstave o stvareh uporabimo izraz 'vedeti' (*scire*) (*De trinitate*, 5.12.21). Temu védenju seveda postavi mejo: O stvareh tega sveta vemo toliko, kolikor to dopušča *On*. Sledi pa povsem nova teza o *izmenjavi* védenja v okviru epistemske skupnosti:

“Nikakor ne smemo zanikati, da je tisto, kar izvemo iz pričevanja drugih oseb (*testimonio didicimus*), v resnici vednost. Kajti samo tako pridobimo védenje o oceanu, o različnih krajih in mestih; samo iz zgodovinskih poročil izvemo o ljudeh in njihovih delih; samo tako vsakodnevno od vsepovsod dobivamo novice, ki nam jih potrdijo še druga zanesljiva poročila” (prav tam).

Podobno razmišlja Avguštin tudi v poznem besedilu *Retractationes* (1.13.3). V obeh besedilih razširi svoje pojmovanje *singularnega*. Ne gre mu več le za singularne telesne stvari, temveč tudi za singularna *dejstva, stanja, dogodke in dejanja*.

Predstava o pričevanjskem diskurzu, ki jo za nas izriše Avguštin, je novost v zgodovini epistemologije. V samem Avguštinovem delu pa je nasledek idej, ki sem jih razčlenjal v tem besedilu. Avguštin najprej *osami* človeški um. Poudari vlogo spomina, ki shranjuje –

resda ne povsem zanesljivo – zaznavne in druge predstave. Potem nakaže obstoj epistemske skupnosti, katere člani imajo dostop do celote ‘tega sveta’ in drug o drugem vedo, da imajo dostop do nje. Vse to se v besedilu *In Iohannis evangelium tractatus* (37.4.14–24) poveže v zamisel, da si člani epistemske skupnosti v komunikaciji⁸² *izmenjujejo* spominsko shranjene predstave o svetu. Avguštin pravi: posameznik ‘obleče’ svoje misli v glasove svojega jezika, jih tako rekoč natovori na besede (znake, *signa*), ki so prevozna sredstva (*vehicula*), tako da lahko potujejo skozi zrak in dosežejo drug um ter se spustijo v njegovo notranjost. Avguštin v tem spisu izdelava skico komunikacije, ki ni nezdržljiva s pojmi informacijske teorije 20. stoletja (pošiljatelj, sprejemnik, kanal, sporočilo itd.).

Bibliografija

- BACH, K. (1987): *Thought and Reference*, Clarendon Press, Oxford.
- BADDELEY, A. (1987): *Memory and Context*, The Oxford Companion to Mind, ur. R. L. Gregory, Oxford University Press, Oxford/New York.
- BAKHTIN, M. M. (1981): *Forms of Time and of the Chronotope in the Novel*, v: *The Dialogic Imagination – Four Essays*, University of Texas Press, Austin.
- COADY, C. A. J. (1992): *Testimony – a Philosophical Study*, Oxford University Press, Clarendon Paperbacks, Oxford – New York.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1980): *Mille plateaux – capitalisme et schizofrénie*, Les Editions de Minuit.

⁸² Avguštin je trdil, da ljudem nekoč ni bilo treba govoriti ali kako drugače komunicirati. Vsaka misel v umu enega je bila misel vseh. Ustvaril je svojevrstno razlago kazni, ki jo je Bog naložil ljudem, ker so iz napuha gradili Babilonski stolp. Kazen ni bila v tem, da bi premešal jezike, temveč v tem, da si ne morejo več neposredno deliti védenja in so obsojeni na komunikacijo.

- DIOGEN LAERTSKI (1999–2002): *Vitae philosophorum* edidit Miroslov Marcovich, Stuttgart-Lipsia, Teubner, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, vol. 1: Books I–X; vol. 2: Excerpta Byzantina; v. 3: Indices by Hans Gärtner.
- DRETSKE, F. (1988): *Explaining Behavior: Reasons in the World of Causes*, MIT Press/Bradford Books, Cambridge, Mass.
- EVANS, G. (1982): *The Varieties of Reference*, ur. J. McDowell, Clarendon Press, Oxford University Press, New York.
- GEACH, P. (1957): *Mental Acts: their Content and their Object*, Routledge and Kegan Paul, London.
- INWOOD, B. (1997): *Stoicism*, v: Routledge History of Philosophy, zv. 2 – From Aristotle to Augustin (ur. David Furley), Routledge, London/New York.
- JUSTIN, J. (2007): *Sokrat sanja o objektu*, Monitor, IX, 2: 21–44.
- JUSTIN, J. (2010): *Avguštin: O učitelju*, Šolsko polje, XXI, 1–2: 171–201.
- KANT, I. (1923): *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, de Gruyter, VIII.
- KING, P., prev. (1995): *Augustine, Against the Academicians*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- KIRWAN, C. (1989): *Augustine*, Routledge, London in New York.
- MARKUS, R. A. (1957): *St. Augustine on Signs*, Phronesis, 2, 60–83.
- MATTHEWS, G. B. (2001): *Knowledge and Illumination*, v: The Cambridge Companion to Augustine, ur. E. Stump, N. Kretzman, Cambridge University Press, New York, 171–185.
- MATHEWS, G. B. (1992): *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca/London.
- MCDOWELL, J. (1973): *Plato, Theaetetus*, Oxford University Press, London.
- MOORE, G. E. (1959): *Philosophical Papers*, Macmillan, New York.
- PEIRCE, CH. S. (1961): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

- PERRY, J. (2000): *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, CSLI Publications, Stanford.
- PLATON (2004): *Zbrana dela I* (prev. G. Kocijančič), Mohorjeva družba, Celje.
- RECANATI, F. (1993): *Direct Reference - From Language to Thought*, Blackwell Publishers, Oxford.
- SCHOFIELD, M. (1980): *Preconception, Argument and God*, v: *Doubt and Dogmatism - Studies in Hellenistic Epistemology*, ur. M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford/New York.
- SIMONITI, P., prev. (2006): *Avguštin - Proti akademikom*, Slovenska matica, Ljubljana.
- WIGGINS, D. (2001): *Sameness and Substance renewed*, Cambridge University Press, New York.
- ZHUANG ZI (2004): *Klasik Dežele južne rože*, pogl. II. Qi wu lun, prev. Maja Milčinski, Založba Sophia, Ljubljana.