

PLATONOVO ODKRITJE INDEKSIKALNE NARAVE UČENJA IN VÉDENJA

Janez Justin

Pedagoški inštitut, Ljubljana

Uvod

V javnih razpravah o šolstvu je vse več pozornosti deležna družbena razsežnost šolskega kurikula. O tej razsežnosti pravi R. Moore naslednje:

»Kurikulum povzroča izbruhe nasprotujočih si stališč zato, ker tisto, kar *vemo*, delno določa, *kdo* smo (ali kako nas zaznavajo drugi). Tema védenja se izteče v temo istovetnosti. Tako so bili, denimo, v razpravah o angleščini in zgodovini osrednjega pomena prepiri o 'angleškosti'. Ljudje menijo, da je način poučevanja teh predmetov povezan z različnimi predstavami o 'naciji' in njeni dediščini, z načinom, kako sam sebe opredeli posameznik in kako se opredeli skupnost, ter z vprašanjem, kdo pravzaprav smo 'mi'. Tako vidijo v zgradbi šolskega znanja nekaj, kar se sklada s predstavo o načelih vključevanja in izključevanja, hierarhije in moči, s katerimi se uteleša družbeni red.« (Moore, 2000: 17)

Družbena razsežnost kurikula in znanja stopi v ospredje tudi zato, ker vidimo, da izidi družbenih spopadov za šolo prinašajo spremembe v zgradbi šolskega znanja, domnevno s ciljem, da bi se šolsko znanje prilagodilo 'družbi', zlasti potrebam podjetij, a tudi potrebam upravljalških in tehnoloških sistemov ter širšemu političnemu okolju ('evropski perspektivi') itd. Zaradi vsega tega se zdi posplošena teza o 'družbenosti' šolskega znanja povsem samoumevna. Podpira jo tudi dejstvo, da med filozofskimi spoznavnimi teorijami, ki obravnavajo znanje na sploh, vsaj v Evropi prevladujejo različice, ki jih navadno opisujemo kot kontekstualistične. Podpira jo tudi teorije kulturnih psihologov, ki sledijo Vigotskemu, po katerem na spoznavne procese odločilno vplivajo simbolni sestavi, torej nekaj, kar je proizvod kultur in družb (gl. Vigotski, 1986: 151), in Brunerjevi tezi, da učenec znanja ne najde, temveč ga izdela (»knowledge is made not found« – Bruner, 1996: 119). Zelo vplivno je postalo razumevanje učenja in zna-

nja, ki ga navadno označujemo kot *socialni konstruktivizem*. Za edukacijske vede na Slovenskem se zdi, da vse bolj slepo sledijo tem pojmovanjem védenja na sploh in še posebej šolskega znanja.

V analizah znanja, ki sledijo zamislim socialnega konstruktivizma, se struktura spoznavnega objekta lahko povsem izgubi v strukturi družbenega; nekateri avtorji (med drugim že navedeni Moore, 2000) opišejo slednje kot redukcionizem. Če so spoznavne teorije, ki vidijo v znanju razmerje med umom in od uma neodvisno realnostjo, tradicionalno označene kot *realistične*, lahko o socialnem konstruktivizmu rečemo, da nam ponuja izrazito *protirealistično* pojmovanje znanja.

Sam vseeno menim, da smo s socialnim konstruktivizmom dobili pomembne uvide v zgradbo znanja, specifične perspektive, vgrajene v kurikulum in didaktično govorico. Analize šolskega znanja, ki so sledile tej glediščni epistemologiji, so odkrile, da je velik del spoznavne dejavnosti, ki jo opisujemo kot učenje, predvsem preurejanje učenčevih mentalnih predstav, sprejemanje novih gledišč, perspektiv in klasifikacij.

In vendar nam tovrstna protirealistična spoznavna strategija zakrije neko pomembno razsežnost šolskega znanja in učenja. Ko se ravnamo po domnevi, da se objekt šolskega znanja vzpostavi šele z glediščem in perspektivo, ki sta vgrajena v kurikulum in didaktično govorico, postanemo nekako slepi za dejstvo, da akterje izobraževanja vendarle vodi *spontani realizem*. Spoznavni akt, ki je enota učenja, je samogibno vezan na predstavo o spoznavnem objektu, ki je neodvisen od mišljenja in gledišč *stalen* (v piagetovskem pa tudi platonskem smislu) in ima *stabilno istovetnost* – pa naj bo ta predstava še tako fantazmatska. Spontani realizem opiše na primer K. Bach, po katerem naj bi bilo spoznavanju inherentno, da ne more biti le kvalitativno zamišljanje sveta, temveč je vselej tudi (fantazmatsko?) vzpostavljanje spoznavnega stika s 'svetom', vzpostavljanje epistemsko tako 'intimnega' razmerja z njim, da se nanj *neposredno* naslavljamo kot 'to' ali 'tisto' (Bach, 1987: 11). Izraza 'to' in 'tisto' sta *indeksikalna izraza* ali, z drugimi besedami, izraza, ki objekta ne *opisujeta*, temveč nanj neposredno *kazeta*. Učinek kazanja – učinek, ki se razvije, ko se na domnevno realni objekt z njemu lastno identiteto in stalnostjo naslavljamo kot na 'to' – je opisal že sholastični filozof Duns Scotus z izrazom *haecceitas*, z izrazom, ki ga je njegov občudovalec Peirce, ameriški filozof, ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja prevajal kot *hecceity* in kot *thisness*. Naša misel (védenje) o stvari – misel *de re*, kot pravijo filozofi – je v tej svoji sestavini, ki je vselej prisotna v mišljenju, nekakšen mentalni indeksikal (Bach, 1987: 13). Na zahtevo po indeksikalni identifikaciji realnega naletimo v Peircovi 'realistični' semiotiki in spoznav-

ni teoriji. Peirce pripisuje spoznavalcu védenje o tem, da neskončno dolgi opisi sveta nimajo spoznavne vrednosti, vse dokler opisni govor (ali opisna misel) z indeksikalom ne pokaže, na kateri del realnega se nanaša (Peirce, 3.419). Z vlogo indeksikalov v mišljenju se razen filozofov ukvarjajo tudi družboslovci, ki preiskujejo t. i. socialne predstave (Moscovici) in vsakdanje védenje (Garfinkel), indeksikalnost spoznavnega govora pa je tema filozofske pragmatike in pragmatičnega jezikoslovja (Levinson).

V tem besedilu se bom torej posvetil analizi tiste razsežnosti znanja, za katero je socialni konstruktivizem slep. Natančneje, posvetil se bom *najstarejši analizi indeksikalne narave učenja in znanja*, Platonovi analizi tega pojava. Gre za doslej prezrti vidik Platonove spoznavne teorije. Njegov *filozofski realizem* je domala naravno okolje za preučevanje vloge, ki jo imajo v učenju in spoznavanju indeksikali, prek katerih naj bi um stopal v – če tako kot Bach uporabimo Chisholmov (Chisholm, 1980) izraz – intimen epistemski stik z bitnostmi, ki naj bi bile od uma neodvisne.

Ker mi gre za vlogo spontanega realizma in indeksikalnosti v '*naravnem*' spoznavnem aktu in ne za realistično epistemologijo, se v zvezi z vse večjim vplivom protirealističnih (konstruktivističnih, kontekstualističnih) spoznavnih teorij ne bom na koncu vprašal, kar se na koncu vprašajo privrženci zmerne realizma (Siegel, 1997; Moore, 2000). Njihovo vprašanje se glasi: Ali ob vsej morebitni družbenosti znanja ni temelj znanja vendarle v razmerju med spoznavno predstavo in od predstave neodvisnim objektom? Vprašanje, ki naj bi v epistemologiji najbrž učinkovalo ravno s svojo naivnostjo, v kontekstu, ki se bo razvil v tem besedilu, nikakor ne more učinkovati. Skušal bom pokazati, da se ravno v Platonovi spoznavni teoriji prvič prikaže možnost, da v spontanem realizmu in indeksikalnosti '*naravnega*' spoznavnega dejanja prepoznamo temeljni razlog za vrnitev k temi perspektivičnosti in družbenosti védenja, vendar je razlog za to vrnitev povsem drugačen od razloga, s katerim se tej temi posveča socialni konstruktivizem.

V nadaljevanju bom moral sprejeti neko bistveno omejitev: Platonovo pojmovanje indeksikalne narave učenja in znanja doseže vrhunec v njegovem povzetku t. i. sanjske teorije v spisu *Teajtet* in v tamkajšnji Platonovi/Sokratovi zadnji različici opredelitve védenja kot resničnega mnenja z utemeljitvijo, različici, ki jo prav tako kot povzetek sanjske teorije najdemo v sklepnem delu spisa. Ker sta to najzahtevnejši sestavini Platonovega razglabljanja o indeksikalnosti védenja in spoznavanja, zahtevata obširnejšo obravnavo, ki jo bom moral predstaviti na drugem mestu (v članku, ki bo v kratkem izšel v reviji *Monitor*).

Platonova realistična teorija védenja

Platonova teorija védenja je realistična ali celo skrajno realistična. Predmeti spoznavanja so v njej prikazani kot nekaj, kar obstaja neodvisno od človeka in njegove spoznavne dejavnosti. V ozadju tega izhodišča za spoznavno teorijo je Platonova ontologija, ki pa je tu seveda ne moremo posebej obravnavati. Če bi se ukvarjali z njo, bi najprej morali rešiti vrsto zapletenih vprašanj, med njimi zlasti vprašanje, ali je v Platonovem delu sploh mogoče spoznati enotno ontologijo. Omenimo naj le, da odgovori na to vprašanje nihajo med stališčem, da gre za enoten nauk, in domnevo, da je Platon postopno spreminjal nekatere svoje zamisli, zlasti svoj odnos do koncepta forme. Prvo gledanje na Platonovo je T. Chappell, eden od njegovih razlagalcev (2005, str. 16), imenoval unitaristično. Najdemo ga pri antičnih in srednjeveških komentatorjih Platona pa tudi pri Berkeleyu, Schleiermacherju in še katerem novoveškem razlagalcu. Pri novejših razlagalcih (Ryle, McDowell, Bostock itd.) pa prevladuje mnenje, da je Platonova filozofija doživljala pomembne razvojne spremembe in da zato v njej ni enotnosti. Tudi zagovorniki tega pogleda na Platonovo delo, ki ga je Chappel krstil za revizionistično, se najbolj sklicujejo na koncept forme; menijo, da se je Platonov odnos do koncepta močno spreminjal. 'Revizionist' Ryle (1965: 133–134) na primer meni, da ima Platon v spisih *Teajtet*, *Sofist* in zlasti *Parmenid* mlačen ter mestoma celo kritičen odnos do koncepta. Če je ta sodba utemeljena, seveda ni mogoče govoriti o enotni Platonovi ontologiji, posledično pa tudi ne o enotni epistemologiji. To je razvidno že iz naslednjega: v delih iz srednjega obdobja (*Fajdon*, *Država* itd.) so Platonove raziskave vprašanja o védenju močno vezane na koncept forme, gotovo veliko bolj kot epistemologija v spisu *Teajtet*. Tej neenotnosti v razvojnem loku Platonove epistemologije lahko dodamo še notranja neskladja ali celo protislovja (kot ugotavlja na primer Burnyeat –1980) v Platonovih epistemoloških spisih.

Kljub povedanemu pa ni sporno, da je večji del Platonovega filozofiranja o védenju vendarle odvisen od ontoloških postavk, ki so, kot smo dejali, realistične. Natančneje povedano, v nekaterih spisih je Platonovo razpravljanje o védenju odvisno od nauka o formah, praviloma – z redkimi izjemami – pa je odvisno tudi od ontološke hierarhije, v kateri je nadčutno postavljeno više od čutnega.

Forme so za filozofa najvišja vrsta bivajočega, le one bivajo polno. Polnost bivanja je povezana z njihovima glavnima atributoma: forme so večne in nespremenljive. Ker je duša ujeta v telo, le s težavo spoznava forme. V spisu *Menon* je Platon prvič povezal spoznavanje form z vpra-

šanjem o nesmrtnosti duše. Preden so se duše ujele v telo, so posedovale čisto védenje o formah. Duše filozofov, ki zasledujejo modrost, bodo po smrti vnovič vzpostavile to védenje. Forme so seveda realne, se pravi, tisto kar vemo o njih, biva neodvisno od dejavnosti uma.

Iz realistične ontološke opredelitve form in hierhije bivajočega izpelje Platon nekakšno hierarhijo spoznatnosti vsega tistega, k čemur se s svojimi spoznavnimi sposobnostmi usmerja človek. Izhodišče je v na videz pleonastični tezi, da človek lahko pridobi védenje (*episteme*) le o tistem, kar biva (*Država*, VI, 509–511). Teza pa v resnici ni pleonastična, saj meri na to, da po Platonu nekatere bitnosti bivajo polno, druge pa nepolno. Ker forme bivajo polno, je gotovo, da človek o njih lahko pridobi popolno védenje. Drugo vprašanje je, kakšna je narava tega védenja. Večina razlagalcev Platonove epistemologije meni, da gre za vrsto spoznanja, ki ga izraža pojem dojetja, zapopadenja ali nemara uvida. Platon je za védenje o formah uporabil besedo *noesis*.

Od tu vodi pot le 'navzdol', v smeri proti predmetom spoznavanja, ki postajajo, se spreminjajo in minevajo, nimajo ontološke polnosti in zato tudi niso popolnoma spoznatne. A preden pridemo do tovrstnih predmetov, naletimo na vmesne oblike. Geometrijske zakonitosti so primer bivajočega, ki je na lestvici spoznatnosti za stopnjo nižje od form. Um jih spoznava tako, da se usmeri k zaznavnim stvarim, narisanim, se pravi zaznavnim likom. Ko razmišljamo o slednjih, si ustvarjamo mentalne predstave, ki so bolj ali manj analogne zaznavam narisanih geometrijskih likov. Vendar med učenjem geometrije nismo usmerjeni le k zaznavnim likom, le 'navzdol', temveč tudi k abstraktnim zakonitostim, k tistemu, kar je umljivo, ne pa tudi samo po sebi zaznavno. Usmerjeni smo torej 'navzgor'. V VI. knjigi *Države* beremo: »Torej tudi veš, da (ljudje, ki se ukvarjajo z geometrijo) uporabljajo vidne oblike in se o njih pogovarjajo, pri čemer ne razmišljajo o njih, ampak o tistih resničnostih, ki so jim te podobne – tako se pogovarjajo o štirikotniku samem in njegovi diagonali, ne o tej, ki jo rišejo, in podobno velja tudi za druge stvari ...« (*Država*, 510 d-e) (V terminologiji in navedkih sledim prevodu Platonovih spisov, ki ga je opravil Gorazd Kocjančič – *Platon*, Zbrana dela, I, II, prevod in spremna beseda Gorazd Kocjančič, Celje: Mohorjeva družba, 2000). Narisani štirikotnik in njegova diagonala sta nižja resničnost, abstraktni štirikotnik in njegova diagonala pa višja, umljiva resničnost, ki jo je mogoče uzreti samo z razumom (511a-b). Tista vrsta védenja, katerega zgled je geometrijsko védenje, je usmerjena tako navzdol kot navzgor in je zato nekakšno vmesno védenje. Zanj uporablja Platon izraz *dianoia*.

Nadaljnji korak 'navzdol' napravimo, ko se srečamo z zaznavnimi stvarmi. Zaznavne stvari so neke vmes med tistim, česar ni, in tistim, kar je. V *Državi*, najvplivnejšem spisu srednjega obdobja v Platonovem filozofiranju, beremo, da o zaznavnem ne moremo imeti védenja, temveč le prepričanje (*doksa* – *Država*, 510 a in dalje). Razlagalci Platonovega dela neenotno odgovarjajo na vprašanje, ali je Platon drugje dopustil možnost, da imamo védenje o zaznavnem. Zdi se, da se tej možnosti Platon približa v spisu *Menon*, in sicer na mestu, kjer govori o razliki med védenjem in mnenjem. Nekomu, ki je sam prehodil pot od Aten do Larisse, Platonov Sokrat pripisuje, da ima o tej poti védenje (*Menon*, 97a-b). Zgolj pravilno mnenje pa bi lahko imel tisti, ki mu je nekdo drug z besedami opisal pot. Tu je védenje na nenavaden način povezano z zaznavno izkušnjo, kar seveda nasprotuje Platonovim siceršnjim trditvam o védenju in njegovih objektih. Prav tako je od zgoraj omenjenega stališča Platon odstopil v *Teajtetu* (201 a-b), kjer beremo, da imajo le očitvidci hudodelstva védenje o tem, kaj se je resnično zgodilo. To je v nasprotju s Platonovim siceršnjim prizadevanjem v istem spisu, da bi dokazal, kako neutemeljeno je stališče, po katerem védenje temelji na zaznavah.

Realistično razumevanje odnosa med spoznavanjem, govorom in stvarmi

Platon se do pojma indeksikalnosti dokoplje, ko analizira razmerje med spoznavanjem (učenjem) in govorom. Zato si moramo najprej na kratko ogledati njegovo razumevanje tega razmerja. Realistična teorija védenja o spoznavnih predstavah ('mislih') lahko trdi, da so izključno mentalne tvorbe, delujoče po načelih, ki vodijo le um sam, torej neodvisno od sil, ki od zunaj delujejo nanj. A prav tako lahko o spoznavnih predstavah trdi, da so ob vsej usmerjenosti na realno obstoječi objekt vendarle tudi delno vezane na jezik in govor. Platon se nedvoumno opredelil do te dileme realistične spoznavne teorije. Ni dvoma, da je zanj govor pomembno sredstvo dialektičnega iskanja resnice. Posebno njegova teorija učenja poudarja vlogo govora: pod vplivom učiteljevih vprašanj učenec postopno odpozablja védenje (*anamnesis*), ki ga je njegova duša že posedovala, preden je zdrsnila v telo (gl. Justin, 2005: 205).

Vendar se v Platonovih obravnavah dialektičnega mišljenja kaže bojazen, da bi misel zamrznila, se zaustavila v jezikovnih formulacijah. Resnice po njegovem ni mogoče zajeti z neko končno jezikovno obliko, saj je di-

alektična misel bistveno bolj gibka od jezika, njena naloga je, da preseže vsako jezikovno formulacijo, ki se morda zdi dokončna. Tudi zato filozof najpogosteje razpravlja v obliki dialogov. Ti s svojimi vprašanji in odgovori, ki odpirajo nova vprašanja, ponazarjajo razvoj in nedokončanost dialektičnega mišljenja.

Če Platon v nekaterih spisih obravnava govor kot druženje več posameznikov v skupnem spoznavanju, v spisu *Teajtet* tudi miselni proces v posameznem umu opiše kot svojsko obliko govora – kot dialog duše s samo seboj (*Teajtet*, 189e–190a).

V zgodnejšem *Kratilu* pa Platonov Sokrat sprašuje, kakšno vlogo imajo v spoznavanju *imena*. Velik del tega spraševanja zadeva le imena sama in ne stavčnega 'okolja', v katerem se imena pojavljajo. To moramo malce pojasniti. Platon se je v dveh spisih, v *Kratilu* (431b–c) in v *Sofistu* (262a), ukvarjal s svojo intuicijo o razredih besed in zgradbi stavka. V *Sofistu* je že jasno razločeval med imenom in glagolom. V večjem delu spisa *Kratil* pa se ukvarja s samimi imeni, ne da bi obravnaval zvezo imen z glagoli; natančneje, ukvarja se z etimologijo imen.

Platon pa v *Kratilu* ne razpravlja le o izvoru imen, temveč tudi o njihovi vlogi v spoznavanju. Kot realist, se sprašuje ali je objekt mogoče spoznati brez (jezikovnega, imenskega) posrednika, torej neposredno. Najčistejši primer neposrednega spoznanja je dojetje forme. Značilno filozofovo vprašanje, ki usmerja nekatere njegove razprave, je vprašanje o tem, kaj je neka forma. Tu je nekaj zgledov tega spraševanja: Kaj je *pogum* (*Lahe*), kaj je *nadzor nad seboj* (*Harmid*), kaj je *pravičnost* (*Alkibiad Prvi*), kaj je *celota* (*Evtifron*), kaj je *prijateljstvo* (*Lizis*), kaj je *krepost* (*Menon*), kaj je *znanje* (*Teajtet*), kaj je *plemenitost* (*Hipija Večji*)? Pri tem je pomembno, da vprašanje 'Kaj je X' ni vprašanje o pomenu neke besede, o imenu za neko formo, temveč vprašanje o *formi sami*, na primer o formi pravičnosti, ki biva polno in hkrati povsem neodvisno od imena zanjo. Platon kot filozof-realist na sploh postavi, da se je o stvareh bolje učiti iz njih samih kot iz njihovih imen (*Kratil*, 439b). Nadevanje imen stvarem je drugotna dejavnost, nekaj, česar se je mogoče lotiti šele potem, ko spoznamo stvari same. Platon izpelje tezo o drugotnosti imen takole: Zakonodajalec je moral, preden je stvarem nadel imena, stvari poznati; če bi spoznavali stvari prek imen, jih zakonodajalec ne bi mogel poznati, saj stvari niso imele imen, preden jim jih on ni nadel (*Kratil*, 438b). Pomembnejši od tega argumenta, ki pri Sokratovem sogovorniku priklič misel na nadčloveški izvor imen, je naslednji Sokratov pomislek. Imena tekmujejo med seboj, katero bo obveljalo; med njimi je prava državljanska vojna. Ime za /védenje/

je *episteme*; sámo to ime in nekaj z njim povezanih imen naj bi po Platonu s svojo domnevno etimologijo (ki je, mimogrede, za današnje etimologe sporna), nakazovalo, da se v védenju stvari ustavijo, druga skupina iz *episteme* izpeljanih imen pa naj bi s svojo etimologijo nakazovala nasprotno. Iz katere skupine imen naj se poučimo, ali so stvari, na katere se nanaša védenje, v gibanju ali v mirovanju? (Ta del Platonove/Sokratove razprave se nemara zdi današnjim bralcem nenavaden, vendar ima v resnici precejšen pomen za Platonovo spoznavno teorijo, še posebej za tiste njene dele, ki nas tu najbolj zanimajo, namreč za opis vloge, ki jo ima v spoznavanju in učenju indeksikalnost mišljenja in govora.)

Kako naj se odločimo, ali je predmet védenja v gibanju ali mirovanju, če ne tako, da spoznamo *stvari same*, njihovo gibljivo ali mirujočo naravo? Odločiti se moramo neodvisno od dveh skupin imen za zadeve, ki so nekako povezane z védenjem o stvareh (*Kratil*, 437a–439b). Platon tu ponovi svoj nauk, da se je o vseh stvari bolje učiti iz njih samih kot iz njihovih imen.

V nadaljevanju *Kratila* naletimo na odlomek, ki je za našo razpravo še pomembnejši od zgornjih tez. Obstajala naj bi torej dva razreda besed, povezanih z védenjem. Prvi razred daje slutiti, da so vse stvari v večnem postajanju in spreminjanju, drugi razred pa nakazuje, da stvari mirujejo. Ljudje lahko imamo védenje le o *mirujočih* stvareh. Kajti če se vse stvari nenehno spreminjajo – kar po Platonu sicer zatrjujeta Homer in Heraklit (gl. *Teajtet*, 160d) – je očitno, da so nespoznatne. Ko se jim skuša nesojeni spoznavalec v nekem trenutku približati, se že spremenijo in postanejo nekaj drugega od tistega, kar je hotel spoznati, kar pomeni, da zaradi nenehnega izmikanja stvari ne more spoznati ničesar in védenje preprosto ne obstaja (*Kratil*, 439d–440a). Vendar ponudi Sokrat sogovorniku drugo, nasprotno možnost.

Vrniti se moramo na začetek argumentacije. Ime stvari o naravi stvari ne pove ničesar. Tudi število članov v nekem razredu imen ne more sporočiti ničesar o naravi stvari. *Kratil* – oseba v istoimenskem spisu – sicer omeni, da nam več besed, povezanih s pojmom védenja, s svojo etimologijo sporoča, da so stvari v nenehnem gibanju in postajanju, in da je s tem pojmom povezanih manj besed, ki sporočajo nasprotno. A Sokrat meni, da štetje imen iz enega in drugega razreda besed ne more biti preizkus, ki naj pokaže, kakšna je narava stvari, ki je predmet spoznavanja. Če je besed, ki pomenijo gibanje, več kot besed, ki pomenijo mirovanje, iz tega ne moremo sklepati, da so prve od teh besed resnične, druge pa ne. Tu pač ne gre za volitve ali glasovanje (*Kratil*, 437d). Imena kot poseben ra-

zred besed ne morejo postati preizkus, ki nam bi lahko povedal, kakšna je narava stvari.

Imena torej ne morejo biti sredstvo preizkusa, s katerim bi lahko dognali naravo stvari. Razlagalci Platonovega dela se – kolikor nam je pač znano – niso posebej ukvarjali z dejstvom, da Platon kot alternativo imenom ponudi nek drug razred besed, s pomočjo katerega pa lahko nekaj izvemo ne le o naravi stvari, temveč tudi o naravi védenja samega. Gre za razred *indeksikalnih izrazov*. Platonovo sklicevanje na te izraze kot sredstvo preizkusa je tako dosledno in ima v njegovi spoznavni teoriji tako daljnosežne posledice, da je mogoče govoriti o Platonovem odkritju vloge, ki jo ima indeksikalnost v spoznavanju in učenju. Platon odkrije temo, ki se po bežni srednjeveški epizodi, vezani na imeni Rogerja Bacona in Dunsca Scota, ustali šele v novoveških filozofskih teorijah spoznavanja in jezika, z avtorji, kot so Peirce, Frege, Russel, Strawson, Searle, Perry itd.

Sokrat torej v *Kratilu* napelje sogovornike na misel, da so indeksikalni izrazi lahko preizkus narave stvari. Vendar si najprej oglejmo odlomek, v katerem Sokrat zatrdi, da obstaja forma dobrega in lepega, in opredeli naravo form, njihovo večnost in nepsremenljivost:

Sokrat: »Naj rečeva, da obstaja nekaj, (kar je) Lépo in Dobro sámó, in je tako tudi s sleherno od bivajočih stvari, ali da ne (obstaja)?«

Kratil: »Meni se zdi, Sokrat, da obstaja.«

Sokrat: »Razmisliiva torej o Onem; ne o tem, ali je lep kakšen obraz ali kaj podobnega – saj se zdi, da vse to teče – ampak o Tem samem. Ne bova rekla, da je Lépo vedno takšno, kakršno je?«

Kratil: »Nujno«.

(*Kratil*, 439c-d)

(Za Platona je značilno, da tezo o naravi form – tezo, da so večne in nepsremenljive – vpelje v dialog tako, da je posebej ne utemeljuje, temveč jo predstavi kot samoumevno.)

Zdaj Sokrat opravi preizkus z indeksikalnim izrazom 'to'. Če neka stvar – v mislih ima zaznavno stvar – vedno na skrivaj odhaja, torej teče in se spreminja, je o njej mogoče reči 'to'? Lahko o njej rečemo, da obstaja (da 'je'), ali da je 'takšna'? Saj vendar v času, ko izgovarjamo izraze, to »tako« postane drugo, skrivaj odide in ni več takšno.« (*Kratil*, 439d).

Preizkus z indeksikalnim izrazom se v primeru zaznavnih stvari konča z negativnim izidom: nanje ni mogoče pokazati kot na to. Tega ne moremo storiti zaradi njihove spremenljivosti, zato ker niti za trenutek ne ostajajo istovetne s seboj in ker 'skriva odidejo', še preden do konca izrečemo besedo 'to'. Ker pa imajo po Platonu forme ravno nasprotno lastnosti, moramo sklepati, da preizkus z indeksikalnim izrazom 'to' pri njih daje pozitiven rezultat. Na forme, ki so stalne in ostajajo istovetne s seboj, je pač mogoče pokazati z izrazom 'to'. Indeksikalni izraz je mehanizem določitve istovetnosti, mehanizem identifikacije, ki deluje, če ima objekt stalnost in identiteto. Na drugi strani pa sta nemožnost, da bi *mislili* identiteto stvari, in nemožnost, da bi o stvari *rekli* 'to', dva vidika istega pojava.

Izraza 'to' in 'takšno' sta nedvomno indeksikalna, izraz 'je', ki ga v svojem predlogu preizkusa prav tako navaja Platonov Sokrat, pa ne spada med indeksikalne izraze. Platon hoče povedati, da o tistem, kar se nenehno spreminja, pravzaprav ne moremo reči, da 'je', kajti tisto ne biva polno. Le o formi lahko rečemo, da 'je', ne pa tudi o zaznavnih stvareh, katerih narava je nasprotna naravi forme. O zaznavni stvari ne moremo reči, da 'je', ker bi, medtem ko bi to o njej govorili, na skrivaj že odšla (*Kratil*, 439d).

Tezo o večnem spreminjanju stvari, o kateri Platon v *Teajtetu* pravi, da jo zagovarjajo Protagora, Heraklit, Empedokles, med pesniki pa Homer in Epiharm (*Teajtet*, 152e), razlaga Platon kot tezo o popolnem gibanju (*Teajtet*, 182c). Stvari se ne gibljejo samo krajevno, temveč se spreminjajo v svoji kakšnosti: starajo se, spreminjajo barvo, trdoto itd. (181c-d). Vse vselej odhaja, vse teče, lastnosti, bistvo, identiteta stvari. Ničesar v resnici ne moremo zaustaviti z govorom, tj. z njegovimi indeksikalnimi sestavinami (*Teajtet*, 183a). Rečeno v današnji spoznavno-teoretski terminologiji: če skušamo z neko stvarjo lahko vzpostaviti 'intimen epistemski stik', tj. jo indeksikalno identificirati kot tó, takšný in takó, se stvar spremeni v nekaj drugega od sebe, še preden indeksikalna identifikacija uspe.

O zagovornikih domneve, da se vse vselej spreminja in teče, Platon v *Kratilu* pravi, da so v svojem razmišljanju padli v nekakšen vrtinec (*Kratil*, 439c). Tako v *Kratilu* kot v *Teajtetu* pokaže, da to ni njegova filozofija; le izrablja jo za svoje namene. V *Kratilu* pokaže, da teza o obstoju nespremenljivega in večnega Lepega ter Dobrega dušo v vsakem primeru potegne iz vrtinca in spoznavanje zasidra v nečem spoznatnem, ne glede na to, kako bi se končala razprava o večnem spreminjanju drugih stvari. V *Teajtetu* pa Sokrat tezo o večnem spreminjanju stvari nekaj časa z dobršno mero ironije na videz sprejema, kasneje pa meni, da takšna, tj. nenehno spreminjajoča se resničnost ne more biti predmet védenja. Vendar vse to ne zmanj-

šuje pomena, ki ga ima odkritje indeksikalnosti za Platonovo spoznavno teorijo. K vprašanju indeksikalne identifikacije spoznavnega predmeta se je vračal v nekaterih ključnih analizah spoznavnega dejanja.

V *Timaju*, ki je nastal kasneje kot *Kratil*, Platon znova razpravlja o indeksikalnih izrazih kot o nečem, kar ustavlja stvari in zato ni primerno za označevanje spreminjajočih se stvari. Ko omeni vrsto spremenljivih stvari – ogenj, vodo, zemljo itd. – razvije naslednje trditve:

»Če se torej nič od tega nikoli ne kaže kot isto, kako bi lahko nekdo z gotovostjo trdil, da je bilo kaj od tega *ravno to* in ne kaj drugega, ne da bi ga bilo (pri tem) sram? Nikakor ne bi mogel! Glede tega je daleč najbolje (pred)postaviti in govoriti naslednje: ko opazujemo nekaj, kar postaja zdaj to zdaj ono – na primer ogenj – tega ne bomo nikoli poimenovali za '*to*', temveč vsakokrat za '*takšno*'; tudi za vodo ne bomo rekli, da je '*to*', temveč vselej, da je '*takšna*', in nič drugega nikoli ne bomo imenovali tako, kot bi imelo neko stalnost, na katero bi kazali s tem, da bi uporabljali besedi '*tole*' ali '*to*' in pri tem mislili, da smo kaj očitovali. Ker je namreč neobstoje, se izmika označevanju z besedami '*tole*' in '*to*' in '*takole*' ter vsakemu drugemu izrekanju, ki bi na te reči kazalo kot na stanovitno bivajoče ... Imeni '*to*' in '*tole*' bomo uporabljali izključno za označevanje tega, v čemer se sleherna od teh stvari pri svojem nastanku pojavlja in od koder spet izginja; nasprotno pa ne moremo tako poimenovati ničesar od tega, kar je '*nekakšno*' (npr. '*toplo*' ali '*belo*' ali kar koli nasprotnega ali vse, kar je iz njiju sestavljeno).« (*Timaj*, 49d-50a – Poudarki, ki sem jih vnesel, označujejo tiste dele Platonovega besedila, ki se nanašajo na funkcijo indeksikalne identifikacije.)

V *Timaju*, ki je bil dolga stoletja eden najvplivnejših Platonovih spisov, je filozof najdlje razvil svojo osnovno zamisel, da je mogoče indeksikalno identificirati le forme, ki so '*tisto*', v čemer se sleherna od stvari pri svojem nastanku pojavlja in od koder spet izginja, ne pa tudi zaznavnih stvari. Prav tako sta tu najjasneje opredeljena pogoja za indeksikalno določitev istovetnosti spoznavnega predmeta, stanovitna istovetnost in stalnost predmeta. (Mimogrede: stalnost predmeta je tu mišljena v generativni perspektivi, se pravi kot pogoj uspešnosti posameznega spoznavnega dejanja; Platonovemu opisu pogoja, ki je podan v generativni perspektivi, je psiholog Piaget v 20. stoletju dodal opis uspešnostnega pogoja v genetski perspektivi – posameznik mora v prvem letu življenja razviti sposobnost za doumevanje stalnosti objekta). Deli navedenega odlomka iz Platonovega *Timaja* se berejo kot odlomek iz današnjega filozofskega besedila, ki se ukvarja z razliko med '*mislijo de dicto*' in '*mislijo de re*', med kvalitativnim opisovanjem sveta, tj. opisovanjem '*kakšnosti*' stvari v njem, in neposrednim – indeksikalnim – razmerjem s stvarjo *sámo*. Pravzaprav

bi morali reči nasprotno, da spisi današnjih filozofov spominjajo na Platonove analize ...

Na kratko se ustavimo pri formulaciji, ki smo jo našli v *Timaju*: z rabo izraza 'to' o neki stvari rečemo, da je ravno to in ne kaj drugega. S tem smo opredelili še neko vlogo, ki jo Platon pripisuje indeksikalni misli in indeksikalnemu izrazu: oba rabita razlikovalni identifikaciji objekta, se pravi, oba individuirata, ali če uporabimo slovenski izraz – oposamita objekt. S to vlogo se Platonov Sokrat ukvarja v sklepnem delu *Teajteta*, kjer obravnava tretje razumevanje pojma utemeljitev (logos) v opredelitvi, ki pravi, da je védenje resnično mnenje z utemeljitvijo; tretje razumevanje je v domnevi, da se utemeljitev nanaša na neko posebno znamenje, po katerem se spoznavni objekt razlikuje od vseh drugih možnih spoznavnih objektov (*Teajtet*, 208c).

Od tu lahko potegnemo neko zanimivo vzporednico, ki je zgodovina spoznavnih teorij doslej ni prepoznala. Ameriški filozof Peirce se je ob koncu 19. stoletja očitno naslonil na nekatere dele Platonovega *Teajteta*, da je lahko izdelal koncept, ki je v novoveški filozofiji sprva deloval kot novum, namreč koncept indeksikalnega znaka. Vzporednico bomo le nakazali, kajti z njo se ukvarjamo v nekem drugem besedilu. Peirce pravi o indeksikalih, da označujejo objekte, ki imajo neko 'tojstvo' (thisness, hecceity) (Peirce, 3.434). Kot rečeno, izraz je v ameriški semiotiki izpeljal iz latinskega izraza *haeceitas*, ki ga je našel pri Dunsu Scotu. Objekt, na katerega lahko kažemo z izrazi 'ta', 'tisti' itd., ima po Peirceu trajajočo identiteto (prav tam). Na drugem mestu spet govori o 'indikativnih besedah', kot so 'to', 'tisto', 'nekaj', 'karkoli' itd. O njihovi funkciji zapiše naslednje: »S tojstvom (hecceity) mislim nek del bivajočega, ki ga je ne le zaradi podobnosti med njegovimi različnimi pojavitvami, temveč zaradi notranje sile istovetnosti, ki se manifestira v kontinuiteti različnih pojavitev v času in prostoru, mogoče razlikovati od vsega drugega in ga zato ... lahko poimenujemo z lastnim imenom ali pa nanj pokažemo s 'to', 'tisto'« (Peirce, 3.460).

Vrniti se moramo k Platonu. V spisu *Teajtet* se filozof znova sklicuje na indeksikalne izraze, ki naj bi 'ustavljali stvari' in naj bi jih zato ne bilo mogoče uporabljati za označitev spremenljivih stvari. Ponovi argument, ki ga uporabi v *Kratihu*: medtem ko se na neko stvar obračamo z besedo 'to', je pred nami že nekaj drugega od tistega, na kar smo se z indeksikalno besedo hoteli obrniti (*Teajtet*, 182d). Med indeksikalnimi izrazi navede naslednje: 'nekaj', 'last (nekoga)', 'moje', 'tole' in 'ono' (*Teajtet*, 157b). Tu Platon razširi repertoar indeksikalov. Od Peircea dalje velja, da spadajo med indeksikalne izraze, ki kažejo na objekte, poleg kazalnih, demonstrativnih

ali če uporabimo izraz grškega izvora ('deiktikos') deiktičnih izrazov, tudi izrazi, ki delujejo 'egocentrično' in kažejo na osebo, ki jih izreka, na kraj in čas izrekanja. Gre torej za izraze, kot so 'jaz', 'tukaj', 'zdaj', pa tudi 'moj'. Filozofija jezika in pragmatično jezikoslovje uvrščata danes v širši krog indeksikalnih izrazov tudi izraze, kot so 'nekaj', 'vsak', 'nekdo' (ki se skriva v Platonovem zgledu 'last nekoga') in podobne izraze.

Platon se je v prvem delu poznega spisa *Teajtet* vrnil k nauku o večni spremenljivosti (zaznavnih) stvari. Sprva tam na videz celo sprejema ta nauk in ugotavlja, da je v njegovem okviru zlahka spodbiti rabo besed, ki v govoru nekaj zaustavljajo, namreč indeksikalnih besed (*Teajtet*, 157b, 183b). Sokrat gre v svojem navideznem zavzemanju za tezo o nenehno spreminjajočih se stvareh, ki jih govor ne bi smel ustavljati, tako daleč, da predlaga, naj bi izumili neko novo govorico (*Teajtet*, 183b), o kateri moramo sklepati, da naj ne bi vsebovala indeksikalnih izrazov. Kasneje v spisu Platonov Sokrat ovrže nauk in empiristično teorijo védenja na sploh. Vendar se tu ne usmeri k formam, ki so imele izjemno vlogo v srednjem obdobju njegovega filozofiranja. V *Teajtetu* se do konca besedila ukvarja z novimi temami, med drugim s temama védenja kot vtiskovanja (objektov) v 'voščeno deščico' in kot 'lovljenja ptic v globnjaku' ter s temo védenja kot resničnega mnenja z utemeljitvijo. Zlasti zadnja od teh tem je pritegovala pozornost avtorjev spoznavnih teorij 20. stoletja (Wittgensteina, Rylea itd.).

Če bi nadaljeval v tej smeri, bi se moral zdaj posvetiti Platonovemu povzetku t. i. sanjske teorije védenja in njegovemu končnemu obračunu z empiristično teorijo védenja. V teh delih *Teajteta* Platon pogosto omenja možnost rabe indeksikalnih izrazov kot merilo spoznatnosti objektov. Proti koncu spisa dobi tema indeksikalne identifikacije objekta nesporno osrednjo vlogo. Čeprav besedilo konča v aporiji, teza o vlogi indeksikalov pri nastajanju védenja nikakor ni presežena.

Ker bom raziskavo fragmentov Platonove teorije indeksikalnosti tu vseeno končal, moram opraviti samo še nekaj, kar sem napovedal v zadnjem delu uvoda. Napovedal sem, da bom skušal vsaj nakazati, kako je mogoče prek Platonovih značilno realističnih spraševanj o (stalnem, istovetnem) objektu védenja in učenja priti do takšnih uvidov v perspektivnost in družbenost znanja, ki se bistveno razlikujejo od socialnega konstruktivizma. Zapisal sem, da je prek Platonovih fragmentarnih opisov indeksikalne identifikacije objekta mogoče priti do vpogleda v perspektivnost znanja, ne da bi tako kot socialni konstruktivizem izgubili izpred oči spontani realizem, ki samogibno vodi sleherno 'naravno' spoznavno dejanje. Vse to lahko prikažem, če znova povzamem nek izjemno zanimiv

del Platonovega spisa *Menon*, s katerim sem se podrobneje ukvarjal v nekem drugem besedilu (Justin, 2005).

V osrednjem delu spisa *Menon* naletimo na Sokratov dialog z mladim Menonovim sužnjem. S tem dialogom Sokrat pokaže glavnemu sogovorniku, osebi z imenom Menon, da učitelj učenca ne more v resnici o ničemer poučiti, zato je njegova naloga le, da z vprašanji zbudi védenje, ki je v speči obliki že v njem. Gre za znano teorijo učenja kot *anamnesis*, spominjanja. Zdaj nas teorija sama po sebi ne zanima, pozorni bomo le na neko značilnost dialoga med Sokratom in sužnjem, v katerem skuša Sokrat v sužnju z vprašanji zbuditi védenje o razmerju med dolžino stranice kvadrata in njegovo površino.

Sokrat: Če je torej *ta* stranica dolga dva čevlja in tudi *ta* dva, koliko čevljev znese celota? Takole razmišljaj: če bi bila na *tej* strani dolga dva čevlja, na *tej* pa le enega, bi površina verjetno vsebovala enkrat dva čevlja, mar ne?

Suženj: Da.

Sokrat: Ker pa sta tudi na *tej* strani dva čevlja, znese to verjetno dvakrat dva čevlja? (*Menon*, 82c-d)

Sokratova vprašanja in sužnjevi odgovori se nanašajo na like, ki jih Sokrat riše v pesku. V odlomku smo poševno zapisali izraze, ki nas zanimajo – indeksikalne izraze ('ta', 'tej'). V celotnem dialogu s sužnjem vseskozi uporablja indeksikale ('to', 'te', 'takšen' itd.), ki usmerjajo sužnjev pogled na narisane kvadrate, njihove stranice, diagonale, kote in vogale. Predhodno smo obnavljali teze o indeksikalnih izrazih, ki jih je izrekal Platon kot avtor spoznavne teorije. V teh izrazih je videl sredstvo za preizkus, ki naj pokaže, ali je predmet spoznavanja spoznat ali ne. Kot spoznatne so se v preizkusu zaradi svoje stalnosti in stabilne identitete izkazale le forme (forma lepega, pravičnega, dobrega itd.). Za odlomek iz *Menona* pa se zdi, da imajo v njem indeksikalni izrazi povsem drugačno vlogo – po vsem sodeč kažejo na zaznavne objekte, na črte, zarisane v pesek. Ima Platon kot filozof-teoretik drugačen odnos do indeksikalnosti kot oseba z imenom Sokrat v njegovem dialogu, oseba, ki deluje kot učitelj-praktik? Maloprej smo povzemali tiste dele Platonove filozofije, kjer filozof zatrjuje, da na zaznavne stvari, ki se nenehno spreminjajo in minevajo in se niti za najmanjši delček časa ne ustalijo, nikoli ne moremo pokazati z izrazom 'to'. Je za Platona značilen dvojni odnos do indeksikalnosti? Bi morali ugotoviti, da Sokratov 'to' v *Menonu* ni enak izrazu 'to', s katerim Platon v *Kratihu*

pojasnjuje del svoje spoznavne teorije? Je Sokratov 'to' le kazalni zaimek, s pomočjo katerega eden od akterjev v dialogu usmerja pogled drugega akterja na vidne objekte, ki so v skupnem vidnem polju obeh akterjev?

Preden odgovorimo na to vprašanje, si še enkrat oglejmo položaj, v katerem naj bi potekal dialog med Sokratom in sužnjem. Položaj sem v drugem besedilu (Justin, 2005) že opisal. Znova bom navedel, kar sem napisal tedaj. V dialogu sta Sokrat in deček pozorna na iste risbe v pesku. Ker sta nanje pozorna oba, lahko rečemo, da sta nanje pozorna skupno. Vendar je njuna pozornost vseskozi tudi *vezana* pozornost: vsak od njiju je nenehno pozoren na pozornost drugega. Po Tomasellu (1999), ki se opira na Brunerja (1983), lahko za ta spoznavni in hkrati socialni položaj uporabimo izraz *scena skupne vezane pozornosti*.

Zdaj se lahko vprašam o naravi objektov, na katere kažejo indeksikalni izrazi, ki jih v dialogu s sužnjem izreka Sokrat. Ne gre morda za objekte, ki niso le zaznavni objekti, ampak v značilnem platonskem smislu 'polno bivajo', so stalni in imajo ustaljeno identiteto ter so zaradi tega umljivi in spoznatni?

Spomnimo se, kar je bilo rečeno o vrstah spoznavanja, ki jih opisuje Platonova spoznavna teorija. Neko vrsto spoznavanja Platon označuje kot *dianoia* – spoznavanje geometrijskih zakonitosti. To natančneje opredeli odlomek iz *Države*: »Torej tudi veš, da (ljudje, ki se ukvarjajo z geometrijo) uporabljajo vidne oblike in se o njih pogovarjajo, pri čemer ne razmišljajo o njih, ampak o tistih resničnostih, ki so jim te podobne – tako se pogovarjajo o štirikotniku samem in njegovi diagonalni, ne o tej, ki jo rišejo, in podobno velja tudi za druge stvari ...« (*Država*, 510d-e). V starem besedilu sem zapisal, da sta v okviru Platonove filozofije narisani štirikotnik in njegova diagonala nižja resničnost, štirikotnik kot abstrakten geometrijski lik in njegova diagonala pa višja, umljiva resničnost, ki jo je mogoče uzreti samo z razumom. Védenje o tem štirikotniku je védenje o umljivi formi (*Država*, 511a-b). A v vsem tem še ni videti tistega, kar sem napovedal; ni še jasno, kako naj bi bilo znanje ravno prek svojih indeksikalnih sestavin vezano na gledišče in perspektivo.

V besedilu, ki sem ga napisal pred leti in na katerega sem se tu že nekajkrat skliceval, sem opozoril, da se mora suženj vsakič, ko Sokrat z indeksikalom 'to' pokaže na nek del v pesku narisanege lika, v svojih prostorskih predstavah namestiti na glediščno točko, iz katere Sokrat kaže na lik. Ta glediščna točka se ne spreminja, Sokrat naj bi stal na istem mestu pred likom, narisanim v pesek. V fizikalno-prostorski perspektivi torej ni sprememb. V istem besedilu pa sem posebej opozoril na neki fragment iz

dialoga med Sokratom in Menonom. Ko se Sokrat odloči, da bo svojo tezo o *anamnesis* ponazoril v dialogu z Menonovim mladim sužnjem, o sužnju najprej povpraša: »Je Grk in govori grško?« (*Menon*, 82b). Sokrat začne s spraševanjem sužnja šele, ko dobi pritrdilen odgovor na to vprašanje. Zakaj je to pomembno? Dialog med Sokratom in sužnjem ne poteka le v fizikalnem prostoru, temveč v 'skonstruiranem' – če uporabim ta izraz, ki sem ga vpeljal v uvodu v to besedilo – prostoru grške geometrije in matematike. Ne poteka le pred likom v pesku, temveč pred nevidnim 'konstruktom' grške kulture. In Sokrat ne kaže le na sestavine narisanege lika, temveč tudi na sestavine omenjenega 'konstrukta': na /štirikotnik/, /stranico/, /površino/, /kot/, /vogal/, /diagonalo/, mersko enoto /čevelj/ itd. Platon je realist in ne konstruktivist: zanj vse to niso kulturni konstrukti, temveč forme, ki bivajo realno in niso odvisne od kulture. Funkcija grške kulture in grškega jezika je le v tem, da omogoča dostop do form kot bitnosti, ki bivajo polno in od njiju neodvisno. Na primer, Grški jezik, s svojimi indeksikalnimi izrazi omogoča, da stopimo v neposreden odnos z bitnostmi (npr. formo diagonale), se pravi, da nanje pokažemo. Biti *barbaros* je v Platonovem času pomenilo, da do teh bitnosti nimaš dostopa; če suženj ne bi bil Grk in ne bi govoril grško, bi Sokrat ne dobil od njega nikakršnih odgovorov o razmerju med dolžino stranice in površino štirikotnika. Obe v dialogu nastopajoči osebi (Sokrat in suženj) zaradi svojega spontanega realizma z rabo številnih indeksikalnih izrazov kažeta na objekte, o katerih verjameta, da obstajajo realno, tj. neodvisno od njunega početja, od uporabljenih izrazov in pojmov. Tudi Platon, ki je filozof-realist, verjame, da izrazi in pojmi, uporabljeni v dialogu, zgolj omogočajo dostop do geometrijskih form, ki obstajajo neodvisno od izrazov in pojmov. V dialogu se povežeta spontani realizem obeh 'nastopajočih' oseb in filozofski realizem avtorja dialoga in ta povezava pokaže, da je pogoj za zavzemanje gledišč v spontanem realizmu spoznavajočih, ki se izraža v rabi indeksikalnih izrazov.

Kaj natanko stori Sokrat, ko reče 'ta stranica' ali 'ta štirikotnik'? Indeksikalni izraz 'ta' rabimo za objekte, ki so blizu našega spoznavnega položaja. Če Sokrat ne kaže (le) na narisane, tj. zaznavne like, temveč (tudi) na univerzalne like, se z rabo indeksikala 'ta' vsakič kognitivno naseli v bližini te ali one univerzalije v sistemu grške geometrije. V tem sistemu univezalij vsakič znova spreminja svoje mesto, svoje gledišče. In če sem dejal, da poslušalčeva spoznavna obdelava indeksikalov sili poslušalca k temu, da se predstavno naseli na istem gledišču kot govorec, to pomeni, da se tudi suženj, skupaj s Sokratom, premešča v istem sistemu. Če želimo utemeljiti

'glediščno epistemologijo', moramo upoštevati spontani realizem spoznavalcev; le če upoštevamo spontano vero spoznavalcev v realnost objektov, razumemo, zakaj 'neprostovoljno' prevzemajo gledišča, vgrajena v 'sporočila'. V *Menonu* nam preplet dveh realizmov, Platonovega filozofskega realizma in spontanega realizma dveh nastopajočih oseb, omogoča videti ta pogoj za 'glediščno' analizo znanja na sploh in še posebej šolskega znanja.

Literatura

- Bach, K. (1987). *Thought and Reference*. Oxford: Clarendon Press.
- Bostock, D. (1988). *Plato's Theaetetus*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruner, J. S. (1960). *The Process of Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bruner, J. S. (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bruner, J. S. (1996). *The Culture of Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burnyeat, M. F. (1980). Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 54, str. 173–191.
- Chappel, T. (2005). *Reading Plato's Theaetetus*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Chisholm, R., The Logic of Believing, *Pacific Philosophical Quarterly*, 61, str. 31–49.
- McDowell, J. (1973). *Plato-Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press.
- Justin, J. (2005). Platon, govor in poučevanje, *Šolsko polje*, XVI, št. 5/6, str. 197–228.
- Moore, R. (2000). For Knowledge: tradition, progressivism and progress in education – reconstructing the curriculum debate, *Cambridge Journal of Education*, vol. 30, št. 1, str. 17–36.
- Peirce, Ch. S. (1933 [1961]). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ryle, G. (1965). Plato's Parmenides. V R. Allen (ur.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge.
- Siegel, H. (1997). *Rationality Redeemed?* London: Routledge.
- Tomasello, M. (1999). *The cultural origin of human cognition* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vigotski, L.S. (1986). *Thought and Language* (A. Kozulin, prev. in ur.). Cambridge, MA, MIT Press.