
Avguštin o temelju in skupnosti védenja

Janez Justin

Če se danes ukvarjamo s poznoantičnim Avguštinom, se zdi to nekaterim odvečno početje. Spričo množice knjig in člankov, natisnjenih pred desetletji, se zdi, da je bilo njegovo delo dodobra raziskano, ne le njegova teološka, temveč tudi druge razsežnosti: pedagoška, psihološka, antropološka, epistemološka, retorična, semiotična in semantična. Vendar novejša raziskave odkrivajo nove povezave med Avguštinovim delom in novoveškim razumevanjem človeka. Vedno znova se odkriva, kako močno vplivajo pojmi in predstave, ki so se ob koncu antike zgostili v njegovem delu, na t. i. »zahodno«¹ mišljenje o človeškem umu, jazu, spominu, védenju, poučevanju in učenju. Vse bolj se kaže, kako zelo je naše mišljenje ujeto v avguštinovske pojmovne metafore notranjosti in ponotranjenja, notranjega govora, spominskega hranjenja in skladiščenja, spominskega priklica, notranje razsvetlitve, notranjega uvida ali uzrtja, komunikacijskega prenosa mentalne vsebine itd. Še posebej jasno pa se kaže, da ni mogoče opraviti zares temeljite raziskave naših današnjih idej o znanju in učenju, če se ne domislimo, da bi te ideje lahko bile povsem drugačne, ko ne bi nanje tako zelo vplivala Avguštinova teorija učenja in védenja.¹

Mladi Avguštin se je z vprašanji učenja ukvarjal v delu z naslovom *O učitelju* (*De magistro*). Teorija učenja, ki jo tam razvija, in kasnejša splošna teorija spoznavanja sta bili izrazito internalistični. V njunem jedru je osnovna zamisel, da izvira resnično védenje samo iz notranjih virov, iz dejavnosti, ki poteka v umu ločeno od zaznavanja, iz čistega »umovanja«² ali razumevanja.

1 Med dvema slovenskima izrazoma, »znanje«³ in »védenje«⁴ sem izbral slednjega. Vsak od njiju ima za pisanje na področju epistemologije prednosti in pomanjkljivosti. Avguštin se v svoji polemiki s skepticizmom sprašuje, ali lahko vemo kaj gotovega o posamezni stvari. Če bi o njej vedeli kaj gotovega – na primer o tem, da je pred nami neka bela stvar –, bi ta spoznavni »dosežek«⁵ težko krstili za znanje, kvečjemu za védenje. V spisu, ki ga obravnavam, tovrstni primeri prevladujejo in v tem je razlog za izbiro izraza.

Preden je v delu *O učitelju* (389 n. št.) razvil teorijo učenja in poučevanja, je napisal besedilo, v katerem je izpodbijal osnovno tezo skepticizma Nove akademije, da o ničemer ni mogoče pridobiti *gotovega védenja*. Besedilo je naslovil *Proti akademikom*² (*Contra academicos*, 386). Razmerje med omenjenima spisoma je precej zapleteno; Avguštinova misel je v obdobju treh let doživljala silovit razvoj. Če spisa postavimo drugega ob drugega, dobimo dokaj heterogeno teorijo spoznavanja, védenja in učenja. V njej so napetosti in neskladnosti. Kljub temu pa so se nekateri pojmi, ki nastopajo v obeh besedilih, povezali v pojmovni sestav, ki je vplival na razvoj srednjeveških in – kar je morda presenetljivo – še bolj novoveških teorij spoznavanja, védenja in učenja. Ker sem o Avguštinovi teoriji učenja, zapisani v besedilu *O učitelju*, v tej reviji že pisal (Justin, 2010), se bom v tem članku ukvarjal predvsem s teorijo védenja, ki jo najdemo v zgodnejšem besedilu *Proti akademikom*.

Ni dvoma, da je v tem besedilu nastavek za Descartesovo epistemologijo. Francoski filozof je, kot je znano, zgradbo človeškega védenja oprl na prvo spoznanje, tj. na spoznanje, ki naj bi ga imel spoznavni subjekt o svojem obstoju zato, ker je za um njegova lastna miselna dejavnost neposredno razvidna. Descartesov opis tega izhodišča za teorijo védenja – izrek *Mislim, torej sem* (*Cogito ergo sum*) – dolguje Avguštinu več, kot je bil francoski filozof pripravljen priznati. Že sodobniki – Mersenne, Arnauld, Colvius, Mesland – so Descartesu očitali, da je izrek povzel po Avguštinu, ki je na radikalni dvom o možnosti gotovega spoznanja odgovarjal s podobnim izrekom. Tako kot Descartes – vendar več kot 1200 let pred njim – je trdil, da ima gotovo védenje vsaj o svojem lastnem obstoju, izhajajoč pri tem iz naslednjega sklepanja: vsekakor je vselej mogoče, da so moje misli zmotne, vendar pa je tudi v mojih zmotah dokaz, da obstajam. To je izrazil v izreku *Če se motim, obstajam* (*Si fallor, sum*).³

Avguštin je v spisu *Proti akademikom* uveljavljal stoiško pojmovanje resnice, ki še ni bilo spojeno s teorijo védenja. Po mnenju nekaterih razlagalcev naj bi filozof sploh ne dokazal, da lahko pridobimo gotovo védenje o svetu. Navedel naj bi nekaj misli, ki so zaradi svoje logične zgradbe sicer nujno resnične, vendar pa so povsem prazne – ničesar naj ne bi *povedale* o svetu, zato naj bi jih ne mogli imeti za védenje. Tu bom skušal ugotoviti, koliko so te razlage utemeljene.

V spisu *Proti akademikom* je Avguštin izdelal še zametek neke predstave, ki je bila novost v zahodnih epistemologijah. Gre za predstavo o *skupnosti védenja* ali *epistemski skupnosti*. Vendar je »kasnejši«⁴ Avguštin to predsta-

2 Delo je nedavno izšlo tudi v slovenskem prevodu (Slovenska matica, 2006). V svojih navedkih iz Avguštinovega besedila se ne ravnam po tem prevodu, ker so v njem nekateri termini prevedeni tako, da se izgubijo konceptualna razlikovanja, na katerih temelji ta članek.

3 V spisu *Proti akademikom* je res samo nastavek za ta argument, ki ga Avguštin sicer dokončno razvije šele v besedilu z naslovom *De civitate dei*.

vo opustil in jo nadomestil s predstavo o spoznavajočem umu, ki je brezupno samotna.⁴

Izziv radikalnega skepticizma

V razpravi, ki jo vsebuje spis *Proti akademikom* (od tu dalje: PA), je torej Avguštin v dialogu z radikalnim skepticizmom. Najprej mu na videz pritrjuje v prepričanju, da ni mogoče imeti gotovega védenja o telesnih stvareh. Pri tem uporablja – tako kot skeptiki – kriterij gotovega védenja, ki ga je opredelil stoik⁵ Zenon. Avguštin je formulacijo tega znamenitega stoiškega kriterija povzel po Ciceronu (*Academica*, 2.6.18):⁶

»Tisto resnico lahko zapopademo,⁷ ki jo ono, iz česar izvira, tako vtisne v naš um, da bi ne mogla izvirati iz nečesa, iz česar ne izvira.« (PA, 2.5.11: */I/d verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esset non posset ex eo, unde non esset.*)

To pomeni: *oprimemo*⁸ naj se 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 nekatere so *kataleptične* ali *oprijemljive*.

Potem ko Avguštin nekaj časa na videz pritrjuje skeptikom, da nobena predstava, ki nastane na osnovi čutnih *zaznav*, ne ustreza navedenemu stoiškemu kriteriju, vendarle opredeli nekaj enot gotovega védenja v območju zaznavnih predstav. Eno od njih izrazi v obliki:

»Vem, da se mi to zdi belo.« (PA, 3.11.26: *Hoc mihi candidum videri scio.*)

To je zgled subjektivnega ali celo solipsističnega védenja. O njem ne bom razpravljaj, ker sem to storil drugje (Justin, 2010).

Avguštin potem dokazuje, da Zenonovemu kriteriju ustrezajo tudi nekatere predstave, ki ne temeljijo na zaznavah, temveč so zgolj miselne narave. Preden pa se loti tega dokazovanja, opis kriterija spremeni. Prejšnji opis namreč govori o »zunanji« stvari, iz katere naj bi izvirala predstava. V novem opisu tega ni več:

4 Predstave o skupnosti védenja, ki jo najdemo pri zgodnjem Avguštinu, niso razvijali dalje niti novoveški dediči avguštinovske teorije védenja in učenja, torej niti Descartes ali janzenistične pedagoške teorije 17. in 18. stoletja, ki so bile sicer delno zavezane avguštinovski tradiciji.

5 Avguštin je povezoval radikalno držo, ki jo je pripisal skeptični Novi akademiji, z njeno name-ro, da izpodbije spoznavno-teoretske položaje stoikov, ki so bili materialisti.

6 Najbrž se je o stoikih poučil tudi, ko je prebiral filozofske priročnike, ki so krožili po rimskem svetu, pa tudi Varonov spis *De dialectica*.

7 Gre za izraz *percipere*, ki je v tem kontekstu *zapopasti*, *zgrabiti*, *oprijeti se*.

8 Avguštin je uporabljal dva izraza s podobnim pomenom, *percipere* in *comprehendere* (npr. PA, 3.9.18). Izraz *comprehendere* (*comprehensio*) je uporabil Cicero, ko je prevajal stoiški izraz *katalépsis* (gr. »zapopadenje«). V slovenščino lahko tudi *comprehendere* prevedemo z *zapopasti*, *zgrabiti*, *oprijeti se*.

*/P/*redstava, ki jo lahko zapopademo in se je oprimemo, je takšna, da nima nobenih skupnih znamenj z zmotnim (3.9.18: *tale scilicet visum comprehendit et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia*).⁹

Tu sta omenjena le še razmerje med različnimi vrstami predstav in posebno znamenje, po katerem se kataleptična predstava loči od neresničnih ali zmotnih¹⁰ predstav, ki se jih ne kaže oprijeti. Izginile so stvari, ki so izvor zaznavnih predstav. Je Avguštín spremenil opis kriterija za kataleptične predstave zato, da bi ga lahko uporabljal za predstave o umljivem, ki se ne nanašajo na zaznavne stvari?

Vsekakor je menil, da s pomočjo Zenonovega kriterija lahko zavrne-
mo tako številne zaznavne predstave kot tudi mnoge miselne predstave. Brez pravega razlikovanja med enimi in drugimi predstavami je navedel niz vzrokov, zaradi katerih mnoge predstave niso kataleptične: »*nesoglasja med filozofi, prevare čutil, sanje in norost, napačna sklepanja in sofizmi*« (2.5.11: *disensiones philosophorum, sensuum fallaciae, somnia furoresque, pseudomenoe, soritae*).¹¹ Zaradi prevare čutil nastajajo zmotne zaznavne predstave o telesnih stvareh. Zmotne miselne predstave pa nastajajo zaradi *nesoglasij med filozofi, napačnih sklepanj in sofizmov*.

Predstave o umljivem

Kljub občasnemu navideznemu strinjanju s skeptiki je Avguštín v večjem delu spisa v resnici njihov oster kritik. Na nekaj mestih (na pr. 2.10.24; 3.7.14) pa pride do zbližanja, ki ni zgolj navidezno. Omenja namreč, da naj bi skeptiki odklanjali možnost gotovega védenja samo zato, da bi prikrili, da so v resnici sprejemali platonizem. Ta nauk naj bi skrivali, ker naj bi hoteli obvarovati »svete skrivnosti« pred nesnažno pametjo,¹² boječ se banalizacije (PA, 2.13.29). Katere »svete resnice«? Po Platonu sta svetova dva, svet telesnega, o katerem lahko imamo le (nezanesljiva) prepričanja, in svet umljivega, v katerem biva resnica, ki jo lahko spoznamo; skeptiki naj bi ta nauk zakopali, da bi ga nekoč kasneje filozofi lahko spet odkrili.¹³

To se vsaj delno sklada s tistim, kar je o skepticizmu poročal Sekst Empirik. Skeptiki naj bi menili, da če že damo soglasje k neki predstavi, naj bo to predstava, ki nastane zgolj na osnovi umovanja, ne pa predstava, ki nastane na

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

10 Izraz »neresnična«, v glavnem uporabljam za predstavo, ki ne ustreza logičkim kriterijem, »zmotna« pa za predstavo, ki ne ustreza epistemološkim kriterijem.

11 Sofizmi? Le-ti so sestavljeni iz takšnih ali drugačnih propozicij. Tu dobimo prvi namig, da je vprašanje o gotovi vednosti mogoče navezati na propozicije.

12 To je značilni topos antike. Tudi Platonu so pripisovali skrivne nauke, ki naj bi jih širil le ustno.

13 Misel še enkrat ponovi prav ob koncu spisa (3.20.43).

osnovi čutnih zaznav (*Adversus mathematicos*, 7.154).¹⁴ Sekst govori o stoiških umljivih objektih, ki imajo obliko propozicije ali stavka, katerega resničnost ugotavljamo z analizo, in se torej bistveno razlikujejo od Platonovih umljivih (noetičnih) objektov, ki so enoviti, nerazčlenljivi objekti, enovite forme, ki jih spoznamo na način vpogleda ali uzrtja. Avguštin v PA koleba med tema dvema vrstama umljivih objektov. V času, ko piše to besedilo, se resda navdušuje nad (neo)platonistično filozofijo in v njegovem pisanju odmevajo Platonove forme.¹⁵ Vendar je hkrati tudi učitelj retorike, ki je preučeval dialektiko¹⁶ – danes bi dejali logiko – in razmišljal pod vplivom stoiške propozicijske logike, zato je zanj stavek ali propozicija najznačilnejša miselna predstava ali najznačilnejši umljivi objekt. Na nekem mestu (3.13.29) opiše dve logični zakonitosti, s katerima se je seznanil med svojim predhodnim študijem dialektike:

- Če v pogojnem stavku, ki ima obliko »če *p*, potem *q*«, sprejemem prvi del, potem moram nujno sklepati na drugi del.
- Če v ločni sodbi ali disjunkciji, ki ima obliko »*p* ali *pa q*«, odstranimo eno ali več sestavin, potem je s tem tisto, kar ostane, potrjeno.

Avguštin v tretjem delu spisa navaja niz miselnih predstav, ki naj bi ne mogle biti neresnične. Vse imajo obliko propozicije.¹⁷

Ločne sodbe

Filozof torej v tretjem delu spisa išče miselne predstave, ki jih še tako radikalni dvom skeptikov (novih akademikov) ne bi mogel izpodbiti. Naj-

14 Nasprotje ni tako trdo postavljeno, kot se zdi. Če predstava, ki nastane na osnovi čutnega vtisa, nima propozicijske oblike, pa ima poročilo o zaznavi obliko propozicije. Zato ima v antičnih razpravah spraševanje o tem, ali naj se oprimemo neke predstave, ki temelji na čutnem vtisu, vselej lahko obliko vprašanja: Ali sem upravičen *trditi*, da *p* (da, na primer, *sije sonce*)?

15 Platonizem se proti koncu spisa vse močneje izraža: »So filozofi, ki dopuščajo, da vse, kar um pridobi iz telesnih čutov, ustvari neko prepričanje. Vendar zanikajo, da bi to bila vednost. Trdijo, da je vednost le v razumnosti /*intellegentia*/ in se zadržuje v umu /*mens*/, daleč stran od čutov. Morda je med njimi tudi modrec, ki ga iščemo.« (PA, 3.11.26.) Avguštin postopno razvija filozofijo, ki jo nekateri danes označujejo kot krščanski platonizem (od njega se v drugi polovici svojega dolgega življenja sicer spet odmika). Izrecno govori o Platonu, o katerem pravi, da zanj obstajata dva svetova, eden umljiv, drugi čutno zaznaven. Prvi je resnični svet, drugi je le podoben resničnemu in narejen po njegovi podobi. In potem doda (bodimo pozorni, k temu se še vrnem): »Obstaja en sam sistem resnične filozofije ... Ta filozofija ne govori o tem svetu – ki ga naše Sveto pismo upravičeno prezira –, temveč o drugem svetu, svetu umljivega.« (3.19.42.)

16 Dialektiko v spisu prvič omeni v odlomku 3.13.29.

17 Avguštin le v PA kaže tolikšno zanimanje za logični vidik govora, v kasnejših spisih (predvsem v *De magistro*, *De dialectica*, *De doctrina christiana*, *De trinitate*) pa se je ukvarjal zlasti z njegovim semiotičnim vidikom. Tam se torej ukvarja z znakovno funkcijo posamezne besede (*vox articulata*, *sonus*, *signum*). Kadar vseeno omenja stavke, zanje uporablja izraz *signa complexa*. Stoiiki so menili, da je stavek sestavljen iz določenega števila besed-znakov, vendar je sam stavek še dodatni znak. Število znakov v stavku je torej $n+1$, če je n število besed-znakov. Za razliko od stoiikov Avguštin v sestavljenem stavku ne vidi dodatnega znaka.

prej (3.9.21) testira naslednje razmišljanje: Sam Zenonov kriterij je bodisi resničen bodisi zmoten. Če ga sprejmemo kot resničnega, potem v njem najdemo védenje¹⁸ in ni res, da ne bi vedeli ničesar. Če pa menimo, da ni resničen – če vidimo kataleptičnost tudi v predstavah, ki so po vseh znamenjih enake zmotnim predstavam –, potem ni ovire za spoznavanje in lahko mnoge predstave mirno sprejmemo kot gotovo védenje. Seveda se Avguštín zaveda, da je drugi del sklepanja zavajajoč. Ne prinese pojasnila, kako naj bi vendarle ločili med predstavami, ki se jih kaže oprijeti, in vsemi ostalimi predstavami (3.9.21).

Pisec v tem delu razpravljanja vendarle prepozna nekaj, kar vemo z vso gotovostjo. Vemo namreč, da je Zenonov kriterij resničen ali pa je zmoten. Torej ni res, da ne bi vedeli ničesar (PA, 3.9.21: *Scimus enim aut veram esse aut falsam; non igitur nihil scimus.*)!

Ta miselna predstava – ta miselni *objekt* – je po obliki in funkciji *ločna* ali *disjunktivna* sodba.¹⁹ V njej sta dve sestavini ali dva disjunktka: 1. Zenonov kriterij je resničen, 2. Zenonov kriterij ni resničen. Veznik »ali« postavi disjunktka v razmerje izključevalnosti. Avguštín o tej ločni sodbi trdi dvojje: Ne more biti neresnična. Ko jo sprejmemo, imamo neko védenje.

Zgledi gotovega védenja

Določiti je treba tradicijo, v katero se uvršča Avguštínova razprava o ločnih sodbah. Pojma stavka in sodbe sta nastala v aristotelovski in stoiški tradiciji.²⁰ Aristotel piše v *Kategorijah*, da trditev ali sodbo ustvarimo, ko neko kategorijo, ki je prvotna bitnost (npr. določeni človek, Sokrat), povežemo z kategorijami, ki so drugotne bitnosti (vrste in rodovi – *Kategorije*, 5, 2a). V stavku, ki izraža sodbo, povežemo subjekt in predikat²¹ (prav tam). Če Sokra-

18 Ta znani ugovor zoper radikalno skepso so izrabljali tudi stoiiki. Po poročanju Cicerona (*Academica*, II 28, 109 – gl. Schoefield v Rist, *The Stoics*, 287) je Antipater trdil naslednje: Če trdimo, da se nobene predstave ne smemo oprijeti, se moramo oprijeti vsaj slednje predstave (namreč predstave, da se ne smemo oprijeti nobene predstave).

Tu je Avguštín na pol poti do paradoksa, ki ga kasneje zavrne. Paradoks se razvije z nekaterimi kategoričnimi izjavami, ki vključujejo takšne kvantifikatorje, kot so »noben«, »nihče«, »nič«, »vsak« ipd. Na primer: Nobena izjava ni resnična. Ali: Nihče ne more pridobiti gotove vednosti o ničemer. Ali: Vsi ljudje so v zmoti. Seveda je najbolj znani paradoks vezan na Krečana, ki pravi: Vsi Krečani so lažnivci. Avguštín v PA (3.13.29) namiguje na obstoj tovrstnih protislovnih izjav, vendar jih ne skuša razčleniti, temveč zapiše le, da jih dialektik neusmiljeno in s prezirom zavrne. Katere izjave je imel v mislih? Omenil je sofistom akademikov, ki dokazujejo, da »če je nekaj resnično, je zmotno, in če je zmotno, je resnično« (PA, 3.13.29). Avguštín se je najbrž seznanil s paradoksom lažnivca (Lažem), ko je prebiral Ciceronov spis *Academica*, kjer avtor o paradoksu pravi, da je nerazločljiv (*Academica*, 2.29.95; prim. King, 1995: 79–80, op. 161).

19 Stoiiki so že ločili med stavkom, izrečenim v naravnem jeziku, in propozicijo, ki je logična vsebina stavka. Vendar je v Avguštínovih delih to razlikovanje precej zamegljeno.

20 Zametek pojma stavka najdemo sicer že v Platonovih spisih *Teajtet* in *Sofist*.

21 Boetij, prevajalec Aristotela iz 6. stoletja, je izraz »kategorija« prevajal s *predicamentum*.

tu pripišemo, da je človek, potem nedeljivo prvotno bitnost (Sokrata) povežemo z drugotno bitnostjo (človek). Takšna sodba je lahko resnična ali zmotna (*Kategorije*, 4, 2a). Prvotna bitnost deluje kot podlaga, kot subjekt (*hypokeimenon*), na katerega so oprte vse druge, v sodbi nastopajoče kategorije. S stavkom se Aristotel ukvarja tudi v spisu *De interpretatione*. Stavek nastane, ko o nečem nekaj zatrdimo ali zanikamo. Tako nastane sodba, ki je resnična ali zmotna. Sodba je resnična, če je tisto, kar v sodbi povežemo, tudi dejansko povezano. Trditve in zanikanje sta *nasprotni* dejanji, ki drugo drugega izključujeta. Tu se nakaže ideja ločne sodbe. V enem od dveh primerov – v primeru trditve ali v primeru zanikanja – nujno izrečemo resnico o nečem (*De interpretatione*, 1 in 9). Eno od dvojega je gotovo resnično, bodisi da Sokrat je človek (trditve) bodisi da Sokrat *ni* človek (zanikanje). Od tu dalje se Aristotelova logika razvija predvsem v smeri, v kateri ima glavno vlogo kategorija kolikšnosti in pojem razreda. Filozof razlikuje med posameznimi (Sokrat je človek) in splošnimi sodbami (Vsi ljudje so beli). V *Analitikah* razvija na tej osnovi silogistično logiko, ki govori o izpeljevanju sklepov iz premis.²²

Zdi se, da je Avguštin vsaj delno poznal ta del antične logike. Vendar je nanj močneje vplivala stoiška logika.²³ Subjekt stavka je za stoike neka posameznost, predikat pa je delovanje ali stanje. Tu sta dva zgleda: »Sokrat govori«, »Ta teče«. Stoiiki v stavku niso videli razmerij med pojmi, temveč vzročna in druga razmerja med dejstvi ali dogodki v svetu. Da bi na slednjih lahko opravili analizo, so razvili t. i. apodiktčne²⁴ (dokazovalne) sheme.²⁵ V opisih teh shem so spremenljivke označevali z vrstilnimi števnikmi.²⁶ Oglejmo si pet shem, ki jih je očitno poznal tudi Avguštin.

I) Če prvi, potem drugi.

Vendar prvi.

Torej tudi drugi.

II) Če prvi, potem drugi.

Vendar ne drugi.

Torej ne prvi.

III) Ne bkrati prvi in drugi.

Vendar prvi.

Torej ne drugi.

22 Npr.: Vsi ljudje so smrtni. Sokrat je človek. Torej je Sokrat smrten.

23 V *Contra Cresconium grammaticum partis Donati I: XLX.24*. Avguštin omenja *libri Stoicorum*. S stoiško logiko se je seznanil prek priročnikov, morda pa tudi prek Varonovega spisa *De dialectica*.

24 Apo-deiktikos – kar je možno dokazati.

25 Pripišujejo jih predvsem Hrizipu.

26 Za današnje raziskovalce sta glavni vir informacij o stoiški logiki Diogen Laert in Sekst Empirik.

(IV) *Ali prvi ali pa*²⁷ *drugi*.

Vendar prvi.

Torej ne drugi.

V) *Ali prvi ali pa drugi*.

Vendar ne drugi.

Torej prvi.

Prvi del vsake sheme je premisa, sestavljena iz dveh sestavin. Sestavini shem *I* in *II* ustvarita implikacijo (»če – potem«). V *III* prva premisa zani-ka možnost konjunkcije ali veznosti (*ne in ... in; non et ... et*). V *IV* in *V* vse-buje prva premisa ločno sodbo (*ali ... ali; aut ... aut*). Iz vsake prve premise in neke odločitve, ki nastopi v drugi premisi, v shemah sledijo sklepi, ki jih uvaja »torej«.

Avguštin v PA interpretira stoiške sheme. O shemah *I* in *II* pravi, da vsebujeta sklepanje *per connexionem*, sklepanje po načelu povezanosti. O she-mah *IV* in *V* pa zapiše, da vsebujeta sklepanje *per disiunctionem*, sklepanje po načelu ločenosti (PA, 13.29). Vendar Avguštin uporablja logiške sheme dru-gače kot sami stoiiki. Slednji so v shemah videli metalogični repertoar mo-žnih vrst sklepanja. Avguštin pa je prevzel iz shem samo prve premise in za-trdil, da te premise same po sebi vsebujejo sodbe, ki so nujno resnične in postanejo tedaj, ko jih sprejmemo, del našega gotovega védenja.

Povzel bom sodbe, ki jih Avguštin v PA navede kot primere gotovega védenja. Po obliki so enake prvim premisam v različnih stoiških shemah, le da Avguštin nadomesti abstraktne spremenljivke – vrstilne števnike – z la-stnimi in občimi imeni ter pridevniki. Prvi zgled sodbe, ki naj bi predstavlja-le gotovo védenje, je v že navedenem stavku:

a) Zenonova definicija je resnična ali pa je neresnična.

Stavek ima obliko *ali ... ali (aut ... aut; p V q)* in se sklada s prvo premi-so v stoiških shemah *IV* in *V*. Tu je niz nadaljnjih sodb, ki naj bi predstavlja-le gotovo védenje:

b) Svet je samo eden ali pa ni samo eden (3.10.23).

c) Število svetov je končno ali pa neskončno (3.10.23).

d) /T/a svet urejajo telesa s svojimi lastnostmi ali pa neka previdnost (3.10.23),

e) /Ta svet/ je vselej bil in vselej bo ali pa se je nekoč začel in se ne bo nikoli končal ali pa se ni začel v času, vendar se bo nekoč končal ali pa se je nekoč začel v času in ne bo vselej obstajal (3.10.23).

f) Vsa ta gmota teles in sil, med katerimi obstajamo .../ je ena ali pa ni ena (3.11.25).

27 Možnosti druga drugo izključujeta, kar je tu nakazano z dvodelnim ločnim prirednim vezni-kom »ali – ali pa«. Lahko bi uporabil tudi enakovreden dvodelni veznik »bodisi – bodisi«. Vendar bi slednjo različico težko uporabil kot prevod v spodnjem zgledu d), zato sem izbral prvo različico.

g) Končno človeško dobro, v katerem je življenje srečno, ni nič ali pa je v umu ali v telesu ali v obeh (3.12.27).

h) Budni smo ali pa spimo (3.13.29).

i) Tisto, o čemer se mi dozdeva, da vidim, je telo ali pa ni telo (3.13.29).

Naslednje sodbe imajo obliko prve premise v stoiški shemi *III*, torej obliko zanikane konjunkcije ali zanikane veznosti (*non ... et ... et*):

j) Človek ne more biti srečen in hkrati nesrečen (3.13.29).

k) Duša ne more umreti in hkrati biti nesmrtna (3.13.29).

l) Ni mogoče, da bi tukaj sijalo sonce in hkrati bila noč (3.13.29).

Dve sodbi imata obliko prve premise v stoiških shemah *I* in *II* (*si ... non*):

m) Če so štiri prvine na svetu, jih ni pet (3.13.29).

n) Če je samo eno sonce, nista dve (3.13.29).²⁸

Če so bile neodločene sodbe – prve premise v shemah – za stoike le izhodišča za nadaljnje sklepanje, so za Avgušтина same po sebi že védenje. V dialogu z namišljenim skeptikom zavrne možnost, da bi se opredelil za eno od dveh možnosti, ki ju opredeljuje vsaka ločna, vezna ali implikativna sodba. V simuliranem dialogu ga skeptik izzove z nestrpnim vzlikom: Odloči se vendar za eno od možnosti! Avguštin ga zavrne in mu pojasni: Če bi se nekdo odločil za eno od možnosti, bi se odrekel nečemu, kar *vé*, in izrekel nekaj, česar ne *vé*²⁹ (3.10.23). To pa zdaj pomeni, da za Avgušтина neodločena sodba ni le nujno resnična zaradi svoje logične zgradbe, temveč je tedaj, ko jo sprejememo, enota našega gotovega védenja.

Pomisliti utegnemo, da Avguštin ne razlikuje dovolj jasno med sodbo, ki je resnična (danes bi dejali: veljavna) v *formalno-logičnem* smislu in nima *epistemične* vrednosti, ter sodbo, ki izreka nekaj resničnega o svetu in je zato oblika védenja. Dva razlagalca spisa PA, Long (1974: 102–103) in O'Daly (2001: 163), sta menila, da navedeni zgledi kljub Avguštinovim nasprotnim zagotovilom niso zgledi gotovega védenja o dogodkih ali stanjih stvari, temveč le zgledi logično veljavnih stavkov.

Dve vrsti resnice

V kasnejšem spisu *De doctrina christiana* Avguštin jasno razločuje med dvema vrstama resničnosti, o katerih sem pravkar govoril. Govorci naj bi izrekli stavke, katerih vsak zase je zmoten, vendar jih med seboj povežemo na način, ki je formalno pravilen (veljaven). Drugič spet izrečemo stavke, kate-

28 Avguštin navede še dva zgleda matematičnih izrekov, ki se ne skladata z apodiktičnimi sodbami stoikov: Tri krat tri je pač devet in je kvadrat racionalnega števila, tudi če bi vsa človeška vrsta spala (3.11.25). Če obstaja en svet in šest svetov, je gotovo, da je skupno število svetov sedem (prav tam). Z njima se tu ne bom ukvarjal.

29 *Sed adsume aliquid, ait Academicus. Nolo; nam hoc est dicere: relinque quod scis, dic quod nescis* (3.10.23).

rih vsak pove nekaj resničnega o svetu, vendar jih med seboj povežemo na način, ki ni formalno pravilen. Iz zmotnih premis lahko torej izpeljemo »resnične« (tj. veljavne) sklepe, na drugi strani pa lahko iz resničnih premis izpeljemo »neresnične« (tj. neveljavne) sklepe. Logično veljavnost povezav označi Avguštín z izrazom *veritas conexio*num, resničnost posameznega stavka, ki nekaj izreka o svetu, pa z izrazom *veritas sententiarum* (*De doctrina christiana*, 49, 20f; 50, 24–6; 52, 1–2).³⁰ V tem spisu torej opisuje natanko tisto razlikovanje, o katerem bi se lahko zdelo, da ga avtor spisa PA ni poznal. Vendar pa bi bilo nenavadno, če ga Avguštín v letu 386 res ne bi poznal. V spisu (PA, 3.13.29) omenja, da je študiral tudi dialektiko, tj. logiko, kar tudi dokaže s povzemanjem stoiških shem. Za povrh pa je v samem spisu PA nakazano, da je poznal razlikovanje med dvema vrstama resničnosti. V namišljenem dialogu skeptik Avguštínu očita, da zato, ker se noče odločiti za nobeno od dveh možnosti, vsaka njegova sodba visi v zraku (*pendet sententia*). Skeptik implicitno dopušča možnost, da so Avguštínove sodbe zaradi svoje formalne zgradbe nujno resnične, saj vsaka od njih zaobseže vse možnosti, vendar pa nobena ne pove ničesar o svetu; v nobeni od njih ni tistega, kar pove izraz *veritas sententiarum*.

Avguštín na to odvrne, da je bolje je viseti v zraku, kot zgrmeti na tla.³¹ To poveča zagonetnost spisa in Avguštínove namere postanejo nejasne. Je svojim ločnim sodbam pripisoval samo, da zaradi svoje formalne zgradbe ne morejo biti neresnične, ne pa tudi, da imajo epistemično vrednost? Proti tej razlagi govori glagol, ki ga uporabi: »védeti« (*scire*). Pravi, da se noče odreči ničemu, kar vé. Vendar še vedno ni jasno, kako naj bi neodločene sodbe, ki »visijo v zraku«, imele epistemično vrednost; kako naj bi kaj *povedale* o svetu.

Gotovo védenje o naravnih stvareh

Funkcija, opisana z izrazom »povedati«, je v tradiciji antične logike, retorike in gramatike vezana na kategoriji subjekta in predikata. V stavkih, ki so nosilci Avguštínovih sodb, nastopajo naslednji subjektivni izrazi: »*Zenonova definicija*«, »*ta svet*«, »*ta gmota teles*«, »*končno človeško dobro*«, »*mi*«, »*tisto, kar vidim*«, »*človek*«, »*duša*«, »*sonce*«, »*noč*«, »*prvine*«. Vse to so nanašalni izrazi, saj imajo nanosnike zunaj jezika in mišljenja. Rabljeni so določno, kar pomeni, da so rabljeni za znane nanosnike. Današnji filozofi bi dejali, da so razen izraza »*mi*« vsi ti izrazi *določni opisi*. Najširši določni opis je zveza »*ta svet*«, ki se nanaša na celoto sveta: »Vem, da ta svet urejajo telesa s svojimi lastnostmi ali pa neka previdnost« (3.10.23: *item scio mundum istum nostrum...*). Drugi nanosniki so deli *tega sveta*. Razen *duše*

30 Eno je poznati zakone sklepanja, drugo pa je poznati resnico mnenj (*De doctrina christiana*, 52).

31 *Sed pendet sententia. Melius certe pendet quam cadit* (PA, 3.10.23).

so vse te stvari za Avgušтина *naravne stvari* (*physica*). Ko zatrjuje, da ima o tem svetu in stvareh v njem gotovo védenje, pravi: »In tako imam védenje o brezštevilnih naravnih stvareh.« (3.10.23: /E/t innumerabilia physica hoc modo novi.)

To ustvarja za interpretacijo spisa novo težavo. Avguštin na eni strani zatrjuje, da ima védenje o naravnih stvareh – ki so zanj tudi telesne stvari, saj izraz »*physica*« pomeni oboje –, na drugi strani pa trdi, da so sodbe, ki jih navaja, primeri njegovega védenja o *umljivem*. Pravi namreč, da naj bi bile navedene sodbe resnične »same v sebi, neodvisno od tega, v kakšnem stanju so čutila« (PA, 3.13.29). Če to zadnjo trditev prevedemo v jezik današnje logike, moramo sklepati, da naj bi njegove ločne sodbe ne bile resnične kontingenčno (*a posteriori*), temveč *a priori*.³² Avguštin pravi, da ga je tovrstnih sodb, ki so oblika védenja o umljivem, naučila dialektika. To je treba interpretirati tudi v luči sklepnih razmišljanj ob koncu spisa. Tam povzame Platonov nauk o dveh svetovih, svetu umljivega, v katerem prebiva sama resnica, in svetu čutno-zaznavnega, ki je zgolj podoben resnici in ne more biti vir védenja.

Kako naj uskladimo Avguštinovo trditev, da imamo lahko gotovo védenje samo o umljivem, z njegovo hkratno trditvijo, da ima gotovo védenje o brezštevilnih naravnih stvareh (*innumerabilia physica*)?

Nasprotja in protislovja

Natančneje si oglejmo dva Avguštinova zgleda, ki vsebujeta ločni sodbi:

b) Svet je samo eden ali pa ni samo eden.

h) Budni smo ali pa spimo.

V obeh zgledih je ločni veznik »ali«, ki v ločnem priredju povezuje izključujoči se možnosti, tako da ustvarja zvezo »ali – ali«. Prislov »pa« okrepi veznik »ali« na način, ki izključuje dodatno, tretjo možnost. Z navedenima možnostima se izčrpajo vse možnosti.³³ O ločnih sodbah Avguštin trdi: Ko v ločni sodbi odstranimo druge dele (enega ali več), ostane nekaj, kar je z odstranitvijo teh delov potrjeno (3.13.29: *restet aliquid, quod eorum ablatione firmeatur*). Izrek je del stoiškega sistema stavčne logike.³⁴

32 Če danes v filozofski enciklopediji poiščemo geslo »apriorno« in »aposteriorno znanje«, bomo verjetno prebrali, da razlikovanje izvira iz filozofije 17. stoletja, močno pa se je razširilo potem, ko ga je uporabil Kant v svoji *Kritiki čistega uma*. Antični izvori razlikovanja, o katerih tu govorim, so praviloma zmolčani.

33 Tretje možnosti ni: *tertium non datur*.

34 Avguštin v tej interpretaciji sledi interpretaciji stoiških ločnih sodb, ki je prevladovala v antiki. Bistvo te interpretacije je v tezi, da so ločne sodbe resnične zato, ker vsebujejo nezdružljiva disjunktka, s katerima se izčrpajo vse možnosti. Možna je sicer tudi drugačna interpretacija, ki upošteva resničnostne funkcije. Vzemimo primer: (Peter je vrgel kamen) ali (Pavel je vrgel kamen). Ta ločna sodba je resnična, če je resnično, da je eden od imenovanih vrgel kamen, pa čeprav disjunktka nista nezdružljiva in se z njima ne izčrpajo vse možnosti.

Vendar se zgleda b) in h) razlikujeta. Med disjunktoma v sodbi b) je razmerje *protislovja*; protislovno bi bilo, če bi hkrati trdili, da je svet samo eden in da ni samo eden. Med disjunktoma v sodbi h) pa je razmerje *nasprotja*. Spanje in budnost sta nasprotni stanji zavesti (kriterij, po katerem prepoznamo razmerje nasprotnosti, bom opredelil kasneje).

Eden od razlagalcev spisa PA, D. Jackson (1969: 35), je Avguštinu očital, da so tiste njegove ločne sodbe, ki tako kot sodba h) vsebujejo nasprotja, z vidika stoiške logike nepravilne. Njegova trditev temelji na naslednjem opažanju: Če ugotovimo, da prvi disjunkt v sodbi h) ni resničen, ni *logično nujno*, da je resničen drugi del (,spimo'). Ni sicer dvoma, da je v tem primeru resničen drugi del, vendar ni tako zaradi *logične nujnosti*, temveč zaradi *izkustvenega* dejstva, da je zavest lahko samo v enem od dveh stanj, stanju budnosti ali spanja. Omenjeno dejstvo je kontigenčno – je pač »naključni« rezultat evolucije osrednjega živčnega sistema pri človeku.

Jackson je o sodbi h) hkrati menil, da bi jo zlahka prestavili v obliko, v kateri med sestavinama sodbe ni razmerja nasprotja, temveč razmerje protislovja, torej v obliko:

h1) Budni smo ali pa nismo budni (Jackson, 1969: 35).

Če prvi disjunkt v tej sodbi ni resničen, je logično nujno, da je resničen njen drugi disjunkt. Če odpravimo trditev »budni smo«, moramo trditev »nismo budni« sprejeti kot resnično zaradi logične nujnosti.

Dopustimo za trenutek, da se sodbe, ki jih je navedel Avguštin, z vidika stoiške logike res razvrščajo v dve skupini, v skupino »pravilnih« in v skupino »nepravilnih«. Za »pravilne« ločne sodbe, kot je h1), se zdi, da so – če uporabim O'Dalyjev izraz – še bolj prazne od »nepravilnih« sodb, saj je vsa njihova vsebina zgolj v logičnem razmerju med trditvijo in zanikanjem; »nepravilne« sodbe, kakršna je h), pa s svojo vsebino vsaj posredno *nekaj orišejo* – namreč vsa možna stanja stvari v nekem sektorju realnega.

Jackson pa se je v resnici napačno skliceval na stoiško logiko. Sekst Empirik je poročal, da so stoiki peto apodiktično shemo predstavljali tudi v obliki:

o) Je dan ali pa je noč.

Ni noč.

Torej je dan.³⁵

Tu je prva premisa zelo podobna Avguštinovemu zgledu h), saj vsebuje dva nasprotna izraza.

Med sodbami, ki jih navaja Avguštin, prevladujejo sodbe, ki vsebujejo razmerje nasprotja: c), d), e), g), h), j), k) in l). Le sodbe b), f) in i) vsebujejo razmerje protislovja. Pokazal pa bom, da *vse te sodbe* izvirajo iz iste kompleksne logično-semantične strukture.

35 Prim. Mates, 1973: 112.

Vprašanja in njihove predpostavke

Spomnimo se, da v namišljenemu dialogu, ki poteka v PA, skeptik poziva Avgušтина, naj se vendar opredeli za eno od dveh možnosti – za enega od disjunktov –, ki ju vsebuje vsaka od njegovih ločnih sodb. Avguštin ga, kot sem dejal, zavrne. A kaj natanko zavrne? Vzemimo eno od njegovih ločnih sodb:

b) Svet je samo eden ali pa ni samo eden.

Skeptik pravzaprav poziva Avgušтина, naj z »da« ali »ne« odgovori na vprašanje:

b1) Je svet samo eden?

Je mogoče razmerje med b) in b1) misliti samo kot razmerje med trditvijo in vprašanjem? Sodobna pragmatika nakaže še neko možnost. Po Levinsonu (1983: 184) si je mogoče b) zamisliti kot *predpostavko* vprašanja b1). Ugotovil je, da ima vsako vprašanje, na katero moramo odgovoriti z »da« ali »ne«, predpostavko, ki ima obliko disjunkcije (ločne sodbe) v obliki »ali – ali pa«.

S. Levinson sicer pojasnjuje, da imajo vprašanja in trditve praviloma enake predpostavke. Če postavimo propozicijsko vsebino trditve »Peter je nehal kaditi« v vprašalno obliko, se ohrani predpostavka, da je Peter doslej kadil. Le za vprašanja, na katera moramo odgovoriti z »da« ali »ne«, ugotavlja, da imajo specifične predpostavke, ki jih trditve nimajo. V vprašanju:

o) Je na MIT profesor jezikoslovja?
na katerega moramo odgovoriti z »da« ali »ne«, je predpostavka, ki je ni v trditvi »Na MIT je profesor jezikoslovja«. Ta predpostavka je *disjunkcija* dveh možnih odgovorov:

o1) Na MIT je ali pa ni profesorja jezikoslovja.

Tako kot Long in O'Daly tudi Levinson meni, da je ta predpostavka *prazna* predpostavka (prav tam).

Bi lahko zdaj sklepali, da so Avguštinove ločne sodbe pravzaprav predpostavke v vprašanjih o zgradbi sveta, ki si jih na skrivaj zastavlja? Če bi bilo tako, bi se nam morala zdeti toliko bolj sporna njegova teza, da so ločne sodbe, ki jih navaja, enote gotovega védenja o svetu.

Protipomenke

Zdaj bom ponovno navedel Avguštinove ločne in vezne sodbe, ki vsebujejo nasprotje, pri tem pa bom nekatere izraze v njih zapisal v kurzivi:

- a) Zenonova definicija je *resnična* ali pa *zmotna* (3.9.21).
- b) Število svetov je *končno* ali pa *neskončno* (3.10.23).
- c) Ta svet urejajo *teles*a s svojimi lastnostmi ali pa neka *previdnost* (3.10.23).
- d) (Ta svet) je *vselej* bil in *vselej* bo ali pa se je *nekoč začel* in se ne bo *nikoli končal* ali pa se ni *začel v času*, vendar se bo *nekoč končal* ali pa se je *nekoč začel v času* in ne bo *vselej* obstajal (3.10.23).

- e) Končno človeško dobro, v katerem je življenje srečno, ni nič ali pa je v *umu* ali v *telesu* ali v obeh (3.12.27).
- f) *Budni* smo ali pa *spimo* (3.13.29).
- g) Človek ne more biti *srečen* in hkrati biti *nesrečen* (3.13.29).
- h) Duša ne more *umreti* in hkrati biti *nesmrtna* (3.13.29).
- i) Ni mogoče, da bi tukaj *sijalo* sonce in hkrati bila *noč* (3.13.29).

V izrazih, ki sem jih zapisal kurzivno, so nasprotujoče si pojmovne dvojice. Pojemovno vsebino izrazov določimo, ko ugotovimo, kakšno funkcijo imajo v Avguštinovi filozofiji in metafiziki. Ni dvoma, da nas izraza »tele-sa« in »previdnost« v sodbi d) vodita k pojmom zemeljskega in božanskega. Če tudi druge leksikalne dvojice v sodbah obravnavamo na ta način, dobimo naslednje pojmovne pare:

a) *resnično* – *zmotno*, c) *končno* – *neskončno*, d) *zemeljsko* – *božansko*, e) *minljivo* – *večno*, h) *budnost* – *spanje*, i) *sreča* – *nesreča*, k) *umrljivo* – *nesmrtno*, l) *svetloba* – *tema*.

Je tudi sam Avguštin v leksikalnih dvojicah videl pare pojmov, ki so del njegove metafizike? Preveč prostora bi potreboval, da bi natančno odgovoril na to vprašanje. Le ob enem primeru se bom na kratko pomudil. Vzemimo ločno sodbo I: »Ni mogoče, da bi tukaj *sijalo* sonce in hkrati bila *noč*« (*non hic et sol lucet et nox est*). Kako naj vemo, da je Avguštin v njej res videl dihotomijo svetloba – tema? V besedni zvezi »noč je« (*nox est*) se seveda nakazuje pojem teme. A zakaj sem nasprotno besedno zvezo »sonce sije« (*sol lucet*) povezal s pojmom svetlobe? Spomnimo se Avguštinove trditve: Če v ločni sodbi odstranimo eno od možnosti, se potrdi druga možnost. Ni res, da bi po izključitvi možnosti, ubesedene kot »noč je«, morali sprejeti možnost, ubesedeno kot »sonce sije« (tretja možnost bi bil oblačen dan). Seveda pa velja, da če izključimo temo, se nedvomno potrdi *svetloba*. Ločno sodbo, ki je nujno resnična, dobimo torej šele, ko besedni zvezi, ki ju izbere Avguštin, vežemo na »globinski« pojmovni par *tema* – *svetloba*.

V kasnejših spisih (zlasti v *De dialectica* in *De doctrina christiana*) je Avguštin nasploh pokazal precejšnje zanimanje za razmerje med ubesedenimi in t. i. »globljimi« pomeni oziroma pojmi. Bil je eden prvih filozofov, ki je problematiko besednih znakov razvil v hermenevitični perspektivi.

Ko sem izraze v stavkih, ki so nosilci Avguštinovih resničnih sodb, zvaljal na njihovo osnovno pojmovno vsebino, sem ustvaril pare *protipomenk* ali *antonimov*. S protipomenkami se danes ukvarja semantika. Zdi se torej, da sem v interpretaciji spisa PA od logike prešel k semantiki. Vendar je v resnici semantika od vsega začetka na prikrit način navzoča v logičnih premisah, ki jih je po stoikih povzel Avguštin.

Vzemimo njegove ločne sodbe, ki imajo obliko *S je p ali pa r*. Vsekakor so te nujno resnične. Vendar so nujno resnične zato, ker sta abstraktni spremenljivki *p* in *r* nadomeščeni z takšnimi izrazi naravne govorice, ki vzpostavljajo pomenska nasprotja. Protipomenki nastopata, na primer, v sodbi »Zenonova definicija je *resnična* ali pa je *zmotna*«. Če bi v njej nastopala izraza, ki nista protipomenki, bi nastala sodba, ki bi ne bila nujno resnična, na primer: »Zenonova definicija je *šaljiva* ali pa je *kratka*«. V tistem delu logike, ki jo v PA prakticira Avguštin, je torej semantika vseskozi navzoča.

Vendar pa ne moremo reči, da vse protipomenke na ta način ustrezajo Avguštinovim zgledom. Neustrezni sta, na primer, protipomenki »mrzel« in »vroč«. Z njima se ne izčrpajo vse možnosti, dopuščata namreč tudi sredinske možnosti – »mlačen«, »topel«. Če nekaj ni mrzlo, še ne moremo sklepati, da je potemtakem vroče.

Binarne pomenske kategorije

Dejal sem, da je Avguštin očitno poznal stoiške apodiktčne sheme. Če je stoiški filozof v vsaki od prvih premis videl nastavek, ki po izbiri ene od možnosti usmerja nadaljnje sklepanje, je Avguštin v namišljenem dialogu s skeptikom izrecno odklonil, da bi izbral katero od možnosti, ki jih obsegajo prve premise. V prvih premisah stoiških shem je prepoznal stavke, ki so sami po sebi nujno resnični, in jih je sogovornikom v dialogu predstavljal kot končne sodbe, ki so same po sebi enote védenja. To pa ne pomeni, da preostali deli stoiških shem v njegovi argumentaciji nimajo nobene vloge. Vsaka od apodiktčnih shem deluje v ozadju kot neke vrste preizkus, ki Avguštinu – in nam – pove, ali je v svoje sodbe³⁶ vstavil ustrezne izraze, tj. ali so bile njegove semantične izbire pravilne. Vzemimo sodbo a): »Zenonova definicija je resnična ali pa je *zmotna*«. Če jo prenesemo na eno od apodiktčnih shem, dobimo:

a1) Zenonova definicija je *resnična* ali pa je *zmotna*.

Vendar ni *zmotna*.

Torej je resnična.

Avguštinova trditev, da je sodba a) nujno resnična, predpostavlja, da je sklepanje v a1) utemeljeno. Izraz »utemeljeno« se ne nanaša le na logično, temveč tudi na semantično razsežnost sklepanja. Drugačna semantična izbira – npr. izbira izrazov »šaljiva« in »kratka« – bi ne omogočila sklepanja, ki bi bilo utemeljeno. V sklepanju so se vzpostavila logično-semantična razmerja. Med disjunktoma prve premise – »je resnična« in »je zmotna« – je razmerje *nasprotja*. Z zanikanjem drugega disjunkta dobimo »ni zmo-

36 Tu se pravzaprav omejujem na navedene Avguštinove ločne in zanikane vezne sodbe. Njegove implikativne sodbe izvzemam. Kar trdim v nadaljevanju, po mojem mnenju velja sicer tudi zanje, vendar bi utemeljevanje te domneve tukaj vzelo preveč prostora.

tna«, kar ustvari novo razmerje: med »je zmotna« in »ni zmotna«³⁷ je namreč razmerje *protislovja*. In končno – kar smo dobili z zanikanjem (namreč »ni zmotna«) – ima *implikacijo*: »torej je resnična«. Na drugi strani bi z zanikanjem disjunkta na enak način prišli do implikacije »torej je zmotna«. Raba veznika »torej« za implikacije je upravičena, ker sta možnosti samo dve: *Tertium non datur*.

Danes se apodiktčnim shemam bolj posveča semantika kot logika, zlasti tista veja semantike, ki jo označujejo kot strukturalno semantiko.³⁸ Oglejmo si nekaj njenih tez. Eden njenih osrednjih postulatov je, da posamezni izraz ni nosilec pomena. Najboljša ponazoritev tega postulata so ravno protipomenski izrazi. Pomen izraza »resničen« je določen z njegovim razmerjem do izraza »zmoten«. Izraza sestavljata *binarno semantično kategorijo* resničen/zmoten.³⁹

Sodobna strukturalna semantika je v resnici identificirala le majhno število binarnih pomenskih kategorij. Značilni zgledi so *moško/žensko*, *življenje/smrt*, *narava/kultura*.⁴⁰ Strukturalna semantika v tej točki razvija tezo, da imata osnovna protipomenska člena, ki sestavljata binarno kategorijo, praviloma različno vrednost. Implikacije, ki sledijo iz zanikanja posameznega člena semantične kategorije, so bodisi »evforične« bodisi »disforične« (Greimas in Courtés, 1979: 136, 396).

Vse to se navezuje na Avguštinovo besedilo. Pari pojmov, ki sem jih prepoznal v njegovih ločnih in veznih sodbah, so v resnici binarne kategorije, zato jih moram zdaj zapisati drugače: *resnično/zmotno*, *končno/neskončno*, *zemeljsko/božansko*, *minljivo/večno*, *budnost/spanje*, *sreča/nesreča*, *umrljivo/*

37 O razmerju nasprotja je – v povezavi z razmerjem protislovja – razpravljaj Aristotel, čigar delo je Avguštin vsaj delno poznal. Skoraj gotovo je poznal *Kategorije*, po mnenju nekaterih pa tudi *Peri hermenenias* (*De interpretatione*). Aristotel je v *De interpretatione* (pogl. 6 in 7) obravnaval nasprotje in protislovje kot dve vrsti razmerja med stavki, ki so logični izrazi sodb in so sestavljeni iz spremenljivk ter logičnih operatorjev. Nasprotje in protislovje je prepoznal v razmerjih med splošnimi in posameznimi sodbami v nizu:

a. Vsak S je P.
b. Noben S ni P.
c. Nek S je P.
d. Nek S ni P.

Med sodbama *a* in *b* je razmerje nasprotja, med sodbama *a* in *d* ter *b* in *c* pa razmerje protislovja. Vendar lahko v tem okviru abstraktne spremenljivke (*S* in *P*) poljubno nadomestimo z izrazi naravne govornice, npr.: Vsak Krečan je lažnivec. Gre torej za logično strukturo, ki je neobčutljiva za semantične vrednosti.

38 Začetek te semantike je v Jakobsonovem jezikoslovju, ki je uveljavilo načelo binarnosti v fonologiji (gl. Greimas, Courtés, 1979: 27).

39 Gl. A. J. Greimas, J. Courtés, 1979: 34; gl. gesla *Catégorie*, *Structure* in *Axiologie*.

40 Vse skupaj spominja seveda na neko tezo Lévi-Strausove strukturalne antropologije: simboli sistemi družb in kultur oblikujejo vzdolž takšnih binarnih kategorij (značilni zgledi so tam še: presno/kuhano, osrednje/periferno, zunanje/notranje ipd.).

nesmrtno, svetloba/tema.⁴¹ Metafizika, ki jo sprejema Avguštin v času pisanja spisa PA, naredi enega od členov v vsaki od teh kategorij za »evforičnega« in drugega za »disforičnega«.

Dokazati obstoj nanosnikov

Prej se je odprlo vprašanje: Nam Avguštin sporoča, da ima gotovo védenje o naravnih stvareh (*physica*) ali védenje o umljivem (*intelligibilem*)? Vsaj v dveh sodbah so izrazi, ki bi se kljub vdoru metafizike v Avguštinovo delo lahko nanašali na naravne stvari. Gre za sodbi, v katerih sem prepoznal binarni kategoriji *budnost/spanje* in *svetloba/tema*. Je v teh dveh sodbah poleg védenja o naravnem tudi védenje o umljivem? Kot sem pokazal, sta sodbi vezani na binarni kategoriji in torej na logične relacije nasprotja, protislovja ter implikacije. Vendar sta vezani na logične relacije *zaradi* kontingenčnega dejstva, da se na Zemlji izmenjujeta dan in noč in kontingenčnega dejstva, da je človekova zavest lahko samo v dveh stanjih, stanju spanja ali stanju budnosti. Kljub Avguštinovim zagotovilom, da sta sodbi resnični sami po sebi, neodvisno od stanja čutov, je njuna resničnost tudi v tistem delu, v katerem je vezana na logično strukturo binarnih kategorij, odvisna od zaznave zunanjih stvari. Avguštin je v semantičnem sistemu latinskega besedišča izbral takšna para protipomenk, ki ustrezata »binarni« zgradbi dveh izsekov zaznavnega sveta. Struktura, ki se je pri tem razvila, ni samo logična, temveč je logično-semantična.

Zdi se, da se je Avguštin tega zavedal. V tej točki se znova ni mogel braniti pred radikalnim dvomom skeptika. Če so čuti neskončno varljivi, potem je zaznava, na osnovi katere sodimo, da se menjavata *svetloba* in *tema*, lahko zmotna. Če smo blazni, je sodba, da včasih *spimo*, drugič pa smo *budni*, nemara le umislek. Avguštin se nenehno umika pred tovrstnimi skeptikovimi domisleki, seveda z namenom, da bi prav na koncu vendarle prišel do nekega neizpodbitnega spoznanja.

Kako pa naj za vse ostale izraze, ki jih vsebujejo njegovi zgledi domnevno gotovega védenja, dokaže, da imajo realne nanosnike, na primer za izraz »človek«, ki ga vsebujejo kar trije zgledi, ali pa za izraze »svet«, »prvine«, »sonce«, ki nastopajo v zgledih, formuliranih v obliki protislovja?

Ti in drugi izrazi so rabljeni nanašalno in določno. Nobena od sodb, ki so oprte na te izraze, ne more predstavljati gotovega védenja, če Avguštin ne more dokazati obstoja njihovih nanosnikov. Videli bomo, da se Avguštin v tej točki pravzaprav preda. Nikakršnega dokaza o obstoju nanosnikov ne more priskrbeti. Zaveda se, da ne more upravičiti svoje trditve, da ima goto-

41 Morda nekatere od kategorij niso tako očitno vezane na krščansko metafiziko. *Budnost* je treba povezati s pozornostjo na znamenja božje prisotnosti, o čemer piše v *De doctrina christiana*. Na *srečo* se veže Avguštinov krščanski evdajmonizem. *Svetloba* se veže na izrek božjega sina: Jaz sem luč sveta.

vo védenje o naravnih stvareh. Pred skeptso se umakne v trditev, da ima trdno vednost o tistem, kar je v njegovih sodbah umljivega, torej o logičnih relacijah, o katerih ga je poučila dialektika. Nakazal sem že, da lahko skeptik tej njegovi trditvi ugovarja na dva načina. Vse Avguštinove sodbe, ki vsebujejo nasprotje, so nujno resnične zaradi sklepanja, ki je vezano na ustrezne *semantične izbire* v besedišču naravne govorice. Tri sodbe, ki vsebujejo protislovje in sem jih maloprej ponovno navedel, pa so oprte na skrajno osiromašeno in tавтоloško shemo: *če je nekaj x, ni y*. To je vsekakor preskromna osnova za Avguštinovo trditev, da ima neko védenje vsaj v območju umljivega. Je potemtakem Avguštinov načrt, da bo v polemiki z radikalnim skepticizmom predstavil nekaj primerov gotovega védenja, povsem propadel? V nekem primeru je vendarle uspel.

Kako vemo, da svet obstaja

Navedel sem že vprašanje, ki ga v namišljenem dialogu skeptik zastavi Avguštinu: »Kako veš, da svet obstaja, če so čuti varljivi?« (PA, 3.11.24.) V tej točki razvije Avguštin naslednjo argumentacijo, ki je jedro celotne razprave PA:

»Nikoli niso vaši argumenti /tj. argumenti skeptikov/ mogli tako zelo odreči sposobnost našim čutom, da bi nas uverili, da ničesar ne zaznavamo /.../ prizadevali ste si nas prepričati, da je nekaj lahko drugačno od tistega, kar se nam zdi ... Zato imenujem svet vse to, kar nas zaobjema in vzdržuje, pa najsi bo kar koli že, temu pravim svet, kar se kaže mojim očem in kar čutim, da vključuje zemljo in nebo ali pa privid zemlje in neba /.../ vi pravite /samo/, da čuteča bitja zaznavajo napačno, ne pa da sploh ne zaznavajo ničesar. Vsak razlog za razpravo, v kateri vi /skeptiki/ tako radi prevladujete, je odpravljen, če ne samo, da ničesar ne vemo, temveč tudi ničesar ne zaznavamo. Če torej zanikaš, da je to, kar zaznavam, svet, potem se prepiraš o imenu, saj sem pač dejal, da temu pravim 'svet'. Vprašal me boš: Je svet tudi tisto, kar vidiš, ko spiš? Rečeno je že bilo, da imenujem 'svet' vse, kar se mi kot nekaj takšnega dozdeva. Če njim /tj. skeptikom/ ustreza imenovati 'svet' samo tisto, kar zaznavajo oni, ki so budni in zdrave pameti, potem zagovarjaj, če moreš, da tisti, ki spiyo ali blaznijo, ne spiyo ali blaznijo v svetu. Zato ob tem trdim, da je vsa ta gmota in ustroj teles, med katerimi smo – speči, blazni, budni ali zdrave pameti – ena ali pa ni ena.« (PA, 3.11.24.)⁴²

42 *Numquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri, nec omnino ausi estis aliquando ista temtare, sed posse aliud esse ac videtur vehementer persuadere incubuitis. Ego itaque hoc totum, quaecumque est, quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet a meque sentitur habere terram et caelum aut quasi terram et quasi caelum, mundum voco. Si dicis nihil mihi videri, numquam errabo. Is enim errat, qui quod sibi videtur temere probat. Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis. Prorsus enim omnis disputationis causa tollitur, ubi regnare vos libet, si non solum nihil scimus, sed etiam nil nobis videtur. Si autem hoc, quod mihi videtur, negas mundum esse, de nomine controversiam facis, cum id a me dixerim mundum vocari. Etiamne,*

Tu Avguštin najprej molče sprejme skeptikovo tezo, da »je nekaj lahko drugačno od tistega, kar se nam zdi«. Čuti so lahko vselej varljivi, zato so lahko vse rabe opisnih izrazov, s katerimi kategoriziramo stvari, zmotne (»sonce«, »noč« itd.). Zmotljivost pa se konča na ravni največje celote, ki jo lahko mislimo. Medtem ko dele sveta opisujemo – in se pri tem vselej lahko motimo –, celote sveta *ne opisujemo*. Zanj Avguštin sicer izbere obče ime »svet«, vendar pravi, da je to povsem poljubna izbira; za celoto vseh delov, ki jih tako zmotljivo zaznavamo, lahko uporabimo katero koli ime, če se zanj dogovorimo. Kakršen koli prepir o imenu celote je nesmiseln. Vsa druga obča imena nam služijo za (zmotljivo) kategoriziranje delov sveta. Če z vsemi drugimi imeni kategoriziramo dele celote, pa ime, ki ga uporabljamo za celoto samo, ne more imeti takšne funkcije. Celote vseh delov sveta, vseh identitet in kategorij, ne moremo kategorizirati, saj v nasprotnem primeru ne bi bila celota. O njej torej ne moremo imeti kategorialnega, tj. semantičnega védenja.

Avguštin nadaljuje: Morda so zmotne vse naše zaznave tistega, kar nas »zaobjema in zdržuje«. Vendar je nekaj gotovo: tisto obstaja, saj vendar moramo obstajati *nekje*. Je nek način, kako o tistem, kar nas »zaobjema in zdržuje«, mislimo *nezmotljivo*. Način ni v rabi opisnih izrazov, temveč v rabi indeksikalnega⁴³ izraza »to«, ki nima opisne vsebine. »Svet« kot celota vsega je zanj »vse to« (*hoc totum*) – kar koli že je. V indeksikalni »to« je naše edino gotovo, čeprav *predsemantično* védenje o svetu, ki obstaja objektivno, tj. neodvisno od našega spoznavnega delovanja. V tej točki se razkrije Avguštinov realizem, ki pa je neke vrste *slapi realizem*.

Indeksikalni »to« v »vse to« je rabljen samostalniško. Potem ga Avguštin uporabi pridevniško v besedni zvezi »ta naš svet«, ko zapiše: »*Item scio mundum istum nostrum ...*« (PA, 3.10.23.) To zvezo lahko uporabi, ker je pred kratkim odkril še nek svet.

Dva svetova

Svet je torej za Avguština celota vsega, kar nas »zaobjema in hrani« in na kar v navedenem odlomku slepo kaže z indeksikalom »to«. Hkrati je sveta zanj tudi nek *prostor*. Predstavo o prostoru razvije v stavku: »Zagovarjaj, če moreš, da tisti, ki spijo ali blaznijo, ne spijo ali blaznijo *v svetu*.« Vseka-

inquires, si dormis, mundus est iste quem vides? Iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, mundum appello. Sed si eum solum placet mundum vocare, qui videtur a vigilantibus vel etiam a sanis, illud contende, si potes, eos, qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire. Quam ob rem hoc dico, istam totam corporum molem atque machinam, in qua sumus sive dormientes sive furentes sive vigilantes sive sani, aut unam esse aut non esse unam.

43 Indeksikalni so tisti izrazi, ki nimajo splošnega pomena, temveč veljajo zanje le nekakšna pravila rabe. Neposredno kažejo na objekte, smer kazanja pa je odvisna od konteksta. Značilni indeksikalni izrazi so »ta«, »tisti«, »tukaj«, »zdaj«, »jaz«, »ti«, »mi« itd.

kor smo *nekje*, v nekem prostoru, če le obstajamo, in sicer ne glede na stanje, v katerem je naš um (sanje, blodnje). Zopet velja, da bi bil nesmiseln vsak prepričanje o poimenovanju prostora: na prostor, v katerem bivamo, lahko nezmotljivo pokažemo z indeksikalnim izrazom »*tukaj*«.

Avguštinova raba zveze *ta svet* seveda priključuje idejo *onega sveta*. Podobno tudi izraz *tukaj* priključuje *tam*. Avguštin ob koncu spisa (3.17.37) povzame tezo krščanskega platonizma: svetova sta dva, namreč »*ta zaznavni svet*« in *oni svet* umljivega. Prvi je *tukaj*, kjer prebivamo, drugi je onstran tega sveta, je *tam*.

Kakšni so nasledki te podvojitve sveta s pomočjo indeksikalnih izrazov? Odgovor na to vprašanje bom najprej iskal v delu sodobnega ameriškega filozofa Johna Perryja (Perry, 2000: 171–181). Ta teoretik indeksikalnosti si je zamislil niz položajev, v katerih interpretiramo preproste izjave o vremenu. Prvi položaj: Nekdo v moji bližini reče: »Dežuje.« Jasno je, da izjava zadeva kraj, kjer trenutno sva, vendar ne pomislim:⁴⁴ *Tukaj* dežuje, *tam*, tj. *drugje*, pa morda ne. Natančneje: Predstave o tem, da dežuje *tukaj*, ne ustvarim ravno zato, ker v tem trenutku nimam nikakršne predstave o *drugih* krajih, kjer morda ne dežuje. Zame preprosto *dežuje*. Drugi položaj: Ko zjutraj v kraju *x* poslušam radio, med drugim slišim: »V kraju *x* dežuje.« Zdaj v mojem umu nastane predstava, ki vsebuje indeksikal: Dežuje *tukaj*. Pogoj za nastanek te indeksikalne predstave je, da razpolagam s predstavo o kraju *x* in s predstavo, da sem v kraju *x*. Hkrati moram razpolagati še s predstavo o *drugih* krajih, krajih *y*, *z* itd. Tretji položaj: V zelo majhni deželi, ki jo Perry imenuje Z-landija, živijo prebivalci Z-landci, ki nimajo nikakršnega stika z drugimi deli sveta in nobene predstave o kateri koli drugi deželi. Zato nimajo niti predstave o Z-landiji niti predstave o *svoji* deželi. Ker ne mislijo *drugih* dežel prek indeksikala *tam*, ne mislijo *svoje* dežele prek indeksikala *tukaj*. Ko Z-landec sliši, da dežuje, nikoli ne ustvari indeksikalne predstave »dežuje *tukaj*«. Predstavlja si kratko malo, da *dežuje*. Predstava o tem, da dežuje, ni predstava o Z-landiji, čeprav seveda *zadeva* Z-landijo (Perry, 2000: 179). Ne smemo misliti, da je Z-landija v tem primeru pač neartikulirana, vendar delujoča sestavina Z-landčeve predstave. Ne, Z-landec o Z-landiji preprosto nima nikakršne predstave.

Vrnimo se k Avguštinu. Na neki stopnji razprave v PA odkrije, da se gotovo vodenje skriva samo v predstavi, ki je skoz in skoz indeksikalne narave: *vse to tukaj, na tem svetu*. A na kateri stopnji razprave se to zgodi? Odgovor je preprost: to se zgodi v trenutku, ko po sprejetju platoniziranega krščanstva vpelje misel, da sta svetova dva, poleg *tega* zaznavnega sveta še *oni svet* umljivi-

44 Mnogi predstavniki filozofije uma in spoznavnih ved se v zadnjem času ukvarjajo s t. i. indeksikalnimi mislimi (gl. K. Bach, 1987). Indeksikali nastopajo tako v govorici kot v mišljenju.

vega (ali božjega). Na ozadju dualizma dveh svetov in ideje transcendence Avguštin prepozna edino misel, ki mora tudi v očeh radikalnega skeptika obveljati za gotovo védenje.

Po sprejetju krščanstva je Avguštin v ostri polemiki z nekristjani, ki v pozni rimski antiki postanejo »pogani«. S tem postanejo nekakšni Z-landci. Ne morejo imeti edine predstave, ki je odporna proti radikalnemu dvomu, tj. predstave o *tem* svetu, saj nimajo predstave o *onem* svetu. Seveda bi lahko pomislili, da so tudi pogani – tako Rimljani kot prej Grki, ki so jim Rimljani v teh zadevah sledili – imeli predstavo o svetu, v katerega se selijo duše umrlih, pa tudi o svetu, v katerem prebivajo bogovi. Vendar ti predstavi ne izvirata iz tako radikalne razmejitve med *tem tukaj* in *tistim tam*, kot jo je uvedlo krščanstvo. Za Grke, na primer, kraljestvo mrtvih ni onstran tega sveta. Orfej najde vhod v podzemlje in se vrne iz njega. Ni prave transcendence in meja ni nepresegljiva. Bogovi so na Olimpu; le-ta ni v nekem svetu, ki bil povsem ločen od tega sveta.

Epistemska skupnost

Ko avtor spisa PA omenja človeka, pogosto uporablja množino. Govori o *našem* svetu pa o *vseh tistih*, ki so budni ali pa sanjajo,⁴⁵ pa spet o *nas*, ki obstajamo med telesi ter silami. O drugih umih piše, kot da so zanj dostopni, in ne sprašuje se o dokazih za njihov obstoj. Po tem se spis PA močno razlikuje od kasnejših Avguštinovih besedil.

O dokazih za obstoj drugih umov se mnogo stoletij kasneje sprašuje Descartes v *Metafizičnih meditacijah*; ko opazuje ljudi na ulici, se domisli možnosti, da bi lahko bili zgolj avtomati, ki jih premikajo skrite naprave. Mnogi so prezrli, da si Descartes lahko zastavi to vprašanje na osnovi predstave o umu, ki jo izdela Avguštin v svojih kasnejših besedilih in jo preda srednjemu ter novemu veku, namreč na osnovi predstave o izoliranem umu, ki ni dostopen za druge ume. Descartes se torej v tej točki opira na zrelega Avguština, ki je filozof nevidne notranjosti in ponotranjenja, in zaobide Avguština iz spisa PA; zaobide Avguština, ki – morda se sliši paradokсно – še ni takšen »avguštinovec«, kot je kasneje Descartes.

V PA nam Avguštin druge ume naslika kot glasove, ki jih lahko slišimo. Slišimo jih celo, ko sanjajo – pisec omenja govorjenje v sanjah (PA, 3.11.25). V spisu se nakazuje neka misel, ki jo Avguštin morda občuti kot

45 Avguštinovo odpiranje epistemološkega problem sanj odmeva pri Descartesu, v *Metafizičnih meditacijah*. Francoski filozof ob koncu pete meditacije zapiše nekaj, kar spominja na Avguštinovo obravnavo sanj v spisu PA: »V čem mi še lahko nasprotujejo? Da morda spim /.../ ali pa nemara da vse moje misli v tem trenutku niso nič bolj resnične kot sanjarije, ki si jih domišljam, medtem ko spim? A četudi bi zares spal, je vse tisto, kar se prikazuje prikazuje mojemu umu z razvidnostjo, absolutno resnično (... si quid intellectui meo sit evidens, illud omnino est verum; *Metafizične meditacije*, Peta meditacija).

dokaz za obstoj drugih umov. Ko omenja »tiste, ki spijo ali blaznijo« (*eos, qui dormiunt ac furiant*), moramo sklepati, da je njihov obstoj neizpodbiten. Kajti če sanjajo in blaznijo, gotovo obstajajo. Človeška mentalna stanja in mentalne dejavnosti vseh vrst so pač dokaz obstoja ljudi. Tu še ni Avguštin-filozofa samotne duše, ki ima dokaz le za svoj lastni obstoj: *Si fallor, sum*. V PA razpravlja z umom mrtvih filozofov, ki so nekoč nedvomno živeli, pa s svojimi živimi tovariši, s katerimi se je podal na podeželje⁴⁶ v želji, da bi skupaj ugotovili, ali lahko pridobimo gotovo védenje o čemer koli. In doženejo, kar sem obnovil zgoraj – da nobena misel o posameznih stvareh in delih sveta ni neizpodbitna, vendar pa ima vsak od njih neizpodbitno védenje o svetu kot celoti vseh stvari, védenje, ki sicer ne more privzeti oblike semantične predstave (saj svet ni učinek kategorizacije), vendar pa je nanj vselej mogoče pokazati z indeksikalnim izrazom: *Item scio mundum istum nostrum ... sic esse dispositum ...* (3.10.23). Ključna izjava je spet v množini: »Torej ni res, da ne bi vedeli ničesar.« (PA, 3.9.11: *non igitur nihil scimus*.)

Obstaja *epistemska skupnost*, skupnost minimalnega védenja, katere člani si delijo neizpodbitno misel o lastnem (skupnem) obstoju na tem svetu, ki je oprta na misel onem svetu.

Novoveške razprave o epistemski skupnosti, tj. skupnosti védenja, so naletele na problem distribucije predstav: kako bi se lahko predstave z isto semantično vsebino pojavljale v različnih umih. Znateno del novoveške teorije védenja se ubada s tem vprašanjem. Zamisel o epistemski skupnosti, ki jo razvije mladi Avguštin, ta problem zaobide. Člani skupnosti imajo samo »slepo« indeksikalno védenje o celoti sveta, nobene semantične predstave si ne delijo.

Avguštin ne nakaže možnosti, da bi lahko realizem, ki je skrit v slepih predstavah o tem svetu, deloval tudi v predstavah o posameznostih: o *singularni stvari* in o *kontigenčnem* dogodku. V kasnejših delih celo izrecno nasprotuje takšni možnosti. Priznava le védenje o generičnem.

Zaimki in indeksikali

Avguštin v letu 386, v času pisanja PA, razmišlja povsem drugače kot tri leta kasneje, ko piše delo *De magistro*. Glavna sprememba v njegovi epistemologiji je povezana z dejstvom, da postopno zmanjšuje vlogo, ki jo imajo v spoznavanju indeksikali. V spisu *De magistro* Avguštin razvije tezo, da sta spoznavanje in učenje pravzaprav ponotranjanje. (Danes se nam zdi ta teza banalna, saj o teh procesih ne znamo misliti drugače kot prav s pojmom ponotranjenja.) Na nekem mestu v tem spisu (12.39) avtor razpravlja o učnem položaju, v katerem učenec povpraša učitelja o neki stvari, ki sta jo on in uči-

46 V Kasiciak, kraj blizu Milana; spis PA ima obliko razprave med udeleženci filozofskih pogovorov v tem kraju.

telj zaznala v preteklosti. Ko učitelj odgovori na vprašanje, se njegove besede – uporabljena obča imena – ne nanašajo na zunanjo stvar, po kateri je učenec vprašal, temveč na notranjo podobo, ki jo je stvar v preteklosti vtisnila v njegov, tj. *učiteljev* um in predala njegovemu spominu.⁴⁷ G. Matthews se je zdela ta Avguštinova misel tako nenavadna, da je o njej napisal samostojen članek (Matthews, 1965; o njej sta pisala tudi Rist, 1994: 74, in Bubacz, 1981: 64). O učiteljevem odgovoru Matthews pravi: Če je bil povprašan o znani stvari, ki jo je učenec zaznal v preteklosti, odgovori tako, da pravzaprav *spremeni temo*. Namesto da bi govoril o tisti stvari, o kateri ga je povprašal učenec, začne govoriti o mentalni stvari v *svojem* spominu (Matthews, 1965: 157). Besede se ne nanašajo več na stvari, ki jih sogovorniki s pomočjo indeksikalov (»ta«, »tisti«) identificirajo zunaj svojih umov. Ko učenec in učitelj sodelujeta v učnem pogovoru, se obča imena, ki jih izrekata, nanašajo na mentalne stvari, ki bivajo *ločeno* v njunih umih, na diskretne mentalne objekte. Zanju ne obstajajo skupni zunanji predmeti govora, nikakršno sonanašanje⁴⁸ ni možno. Učitelj in učenec nikoli ne govorita o *isti stvari*, o istih sestavinah zunanjega sveta, o singularnih stvareh, kontigenčnih dogodkih ali dejanjih. To je ena osrednjih tez v Avguštinovi novi teoriji govora, spoznavanja in učenja, ki jo razvija po letu 386.

Vse to se odraža v neki Avguštinovi analizi indeksikalnih izrazov, ki jo najdemo v besedilu *De magistro*. Tam pisec načrtno zmanjšuje vlogo, ki jo imajo indeksikalni izrazi v govoru, učenju in poučevanju. Na nekem mestu v spisu (5.13) obnovi antični slovnični nauk o zaimkih: zaimek lahko označi isto stvar kot ime, vendar manj polno.⁴⁹ Moža lahko označimo z občim imenom »mož« ali s kazalnim zaimkom »ta«. Uporabimo pa lahko tudi izraz, ki je sestavljen iz zaimka in imena: »Ta mož« (*hic vir*). Avguštin navede še nekaj podobnih zgledov: »sam kralj«, »ista ženska«, »to zlato«, »tisto srebro« (*ipse rex, eadem mulier, hoc aurum, illud argentum*). Potem pravi: »Ta«, »sam«, »ista«, »to« in »tisto« so zaimki,⁵⁰ »mož«, »kralj«, »ženska«, »zlato« in »srebro« so imena.⁵¹ Zdi se, kot da so objekti ozna-

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

48 Za sodobno jezikoslovje je sonanašanje eden temeljnih pogojev uspešne govorne komunikacije (gl. pojem sonanašanja – *co-référence* – pri Benvenistu, 1974: 82).

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

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

51 Danes bi dejali: obča imena.

čeni dvakratno, z obćimi imeni polno,⁵² z zaimki – ki opravljajo indeksikalno funkcijo – pa manj polno (5.13). Sledi trditev: Zaimki lahko samo nadomeščajo imena in so postavljeni na mesto imen⁵³ (5.13). Avguštín torej meni, da so indeksikali le nepopolni nadomestki za semantične opise, ki jih ustvarjamo z obćimi imeni. To je povezano z njegovo novo teorijo védenja in učenja: um se lahko dokoplje do védenja, vendar ne do védenja o singularnem in kontigenčnem, katerega nosilci so indeksikali, temveč do *generičnega védenja*, tj. poznavanja *vrstnih pojmov*.⁵⁴

Avguštínov odnos do vprašanja o skupnem védenju se dokončno spremeni, ko v besedilu *Confessiones* dokončno razvije predstavo o izoliranih umih. Um postane nepredirna posoda. Umi niso več razvidni drug za drugega. Zavesa pade, ostane samotni subjekt s svojo notranjostjo. V spisu *De musica* (6.41) Avguštín pravi, da je Bog kaznoval človeka za napuh (*superbia*), ki ga je pokazal ob gradnji babilonskega stolpa, s tem, da se mora posameznik z drugim posameznikom sporazumevati posredno, s pomočjo zunanjih znakov, ki sestavljajo jezik; pred to kaznijo so bili umi v neposredni, tako rekoč telepatski zvezi, ki je omogočala, da je bilo vse, kar je bilo v umu enega človeka, neposredno dostopno za vse druge ljudi. Seveda je Avguštínovo tolmačenje mita o stolpu podrejeno njegovim opisom domnevnega sedanjega delovanja uma. V *De trinitate* in drugih delih opisuje um, ki mukoma občuje (*communicat*) z drugimi umi, brez pravega upanja, da bi občevanje lahko bilo res uspešno.

Namesto sklepa

V *PA* se torej za trenutek prikaže zametek ideje o epistemski skupnosti, ki je povezana v predsemantičnem védenju o celoti tega sveta. Avguštín pa že takrat odkloni možnost, da bi si člani te skupnosti lahko delili tudi semantične predstave o posameznih sestavinah sveta, predstave o singularnih stvareh, kontingenčnih dogodkih, dejstvih in dejanjih. V spisu *De magistro* si potem zamisli zasebno védenje o vrstnem ali generičnem.

Po vseh premenah Avguštín končno izpelje nov preobrat. V spisu z naslovom *De trinitate* (5.12.21) vpelje nov, širši pomen besede »védeti« (*scire*). Uvede novo zamisel o ohlapni epistemski skupnosti, ki je novost v zgodovini epistemologije:

»Nikakor ne smemo zanikati, da je tisto, kar izvemo iz pričevanja drugih oseb /*testimonio didicimus ...*/, v resnici védenje. Kajti samo tako pridó-

52 /N/omina, quibus plenius quam illis pronomi-nibus res significatae sunt.

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

54 Čeprav je Avguštínova *res mentis* vezana na zasebnost uma, ni idiosinkretična mentalna tvorba. V njej je izomorfno odslíkano, kar je univerzalno v neki vrsti stvari. Tako zamišljena mentalna stvar postane eno od izhodišč za raziskovanje univerzalij, ki je tako privlačilo sholastiko.

bimo 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.)

Razvoj Avguštinove epistemologije in teorije učenja je vezan na razvoj njegove metafizike in antropologije. Ko platonizirano krščanstvo dobi osrednjo vlogo v njegovi filozofiji, veže vse svoje razmišljanje o védenju, spoznavanju in učenju na predstavo, da je človekov um samotni in izoliran od drugih umov. Ta predstava ni neskladna s trditvijo, da ljudje drug drugemu poročajo o svojih izkustvih in mislih. Vendar pričevanjska komunikacija ni vir takšnega védenja, ki bi ustrezalo strogim kriterijem gotovosti, opredeljenim v delih stoiških in skepticističnih filozofov. Je le vir vsakdanjega, profanega védenja. Avguštín podrobneje opiše komunikacijo, ki distribuira profano védenje. V človekovem umu so podobe stvari. Te podobe obleče v glasove svojega jezika, jih natovori na besede-znake, ki so prevozna sredstva (*vehicula*), tako da lahko potujejo skozi zrak in dosežejo drugi um ter se spustijo v njegovo notranjost (*In Iohannis evangelium tractatus*, 37.4.14–24). To je prvi opis komunikacijskega procesa, ki spominja na današnje komunikacijske teorije.

Literatura

- Bach, K. (1987). *Thought and Reference*, Oxford: Clarendon Press.
- Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris: Gallimard.
- Benson, M. (1973). *Stoic Logic*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Bubacz, B. (1981). *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, New York-Toronto: The Edwin Mellen Press.
- Greimas, A. J., Courtés (1979). *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette université.
- Justin, J. (2010). Avguštín, singularnost in prezgodnje rojstvo subjekta. *Monitor ISH*, letn. 12, št. 2, 7–50.
- King, P. (prev.) (1995). *Augustine, Against the Academicians*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Jackson, D. (1969). The Theory of Signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana*, *Revue des Etudes Augustiniennes* 15, 9–49.
- Levinson, S. C. (1983). *Pragmatics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. A. (1974). *Hellenistic Philosophy*, London: Duckworth.
- Matthews, G. B. (1965). Augustin on Speaking from Memory, *American Philosophical Quarterly* 2, 157–160.

- O'Daly, G. (2001). The Response to Skepticism and the Mechanisms of Cognition. V: Stump, E., Kretzmann, N. (ur.). *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 159–170.
- Perry, J. (2000). *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, Stanford: CSLI Publications.
- Rist, J. M. (1994). *Augustine – Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schofield, M. (1980). Preconception, Argument and God. V: Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (ur.). *Doubt and Dogmatism – Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford/New York: Clarendon Press, Oxford University Press.