

IRINA DERETIĆ
Filozofski fakultet, Beograd

ULOGA LOGOSA U PLATONOVOM ODREĐENJU ZNANJA

Sažetak: Tema ovog rada jeste Platonovo shvatanje pojma logosa u Teetetu. U prvom delu rada kritikujem semantičke interpretacije logosa u ovom dijalogu, iznoseći istovremeno argumente u prilog koherentističkog razumevanja tog pojma. Zatim nastojim da pokažem da se iz aporetične diskusije u samom dijalogu može izaći ako se izvuku konsekvence iz pobijanja Sokratovog tobožnjeg sna. Naime, Platonov Sokrat pobija shvatanje po kojem se nešto zna samo ako se analizira na sastavne delove, pri čemu o njima nema objašnjenja, ali se mogu opaziti. Tako Platon indirektno pokazuje da o elementima složenih struktura postoji znanje, ali koje se ne bazira na čulnom opažanju, nego na odgovarajućim logosima, i to tako što se primarni sastojci ne objašnjavaju izolovano već u njihovom međusobnom odnosu, kao i položajem koji zauzimaju u okviru pravilno uređene i struktuirane celine kojoj pripadaju.

Ključne reči: Platon, Teetet, logos, znanje.

1. O DIJALOGU *TEETET*

U mnogim svojim dijalozima Platon se bavio različitim aspektima znanja, izvorima znanja, metodama kojima se ono stiče, njegovim razlikovanjem od ostalih kognitivnih aktivnosti, kao što je mnenje ili verovanje (*doxa*), ali je jedino u *Teetetu* ispitivao sam pojam znanja, ukazujući na nedoumice oko njegovog definisanja. Prvi značajniji predlog definicije znanja matematičara Teeteta jeste da «znanje nije ništa drugo do opažanje»,¹ drugi da je ono istinito verovanje,² a treći da je znanje istinito verovanje spojeno sa objašnjenjem (*alethes doxa meta logou*).³ Sva tri pokušaja da se definiše znanje završavaju se neuspehom, te se čini da je jedini pozitivni rezultat rasprave utvrđivanje onoga šta znanje nije.

Čini se kao da je Platonova intencija u ovom dijalogu pobijanje određenih teorija o prirodi znanja, a ne iznošenje nekog vlastitog epistemološkog stanovišta.

1 Up. Theat. 151e 3-4.

2 Up. Ibid. 187b 3-4.

3 Up. Ibid. 201c 9-10.

Pa ipak, navodeći treći uslov za znanje u *Teetetu* i nešto ranije u *Menonu*,⁴ Platon iznosi definiciju znanja koja će u epistemologiji postati standardnom.

Najveći deo ovog rada posvetićemo upravo trećem pokušaju da se definiše znanje i to tako što ćemo izložiti tri konotacije pojma logos. Od toga šta logos znači zavisice i «opstanak» poslednje definicije znanja u ovom Platonovom dijalogu, u potpunosti posvećenom epistemološkim pitanjima.

I mada svako od ovih prividno uzaludnih nastojanja da se definiše znanje biva destruisan nemilosrdnom i konsekventnom logikom Sokratovih pitanja, tok i ishod dijaloga ne predstavljaju poraz tih nastojanja već napredak u sagledavanju znanja i drugih kognitivnih aktivnosti uz uviđanje teškoća u vezi sa davanjem jednoznačnih određenja. Struktura Sokratovog argumenta, kojim se dovode u pitanje sve tri definicije znanja, pokazuje da *definiens* jeste nužan, ali ne i dovoljan uslov *definiendum-a*, što znači da znanje nije svodljivo ni na opažanje ni na mišljenje ili verovanje. Pri tom se ne smatra spornim to da empirijsko znanje uključuje opažanje, kao ni to da subjekat, kome se pripisuje znanje, mora u to i da veruje.⁵

Stoga, cilj prvog dela dijaloga nije samo pobijanje teze o tome da je znanje opažanje, koju Sokrat dovodi u vezu sa Protagorinom izrekom o čoveku kao merilu svih stvari⁶ i Heraklitovim učenjem o večnom toku.⁷ Obračunavajući se sa empirijskom teorijom znanja, Platon dolazi do vrlo važnih uvida u prirodu naših čula i čulnog opažanja, kao i o ulozi koju ono ima u saznanju.

Čulima opažamo različite karakteristike predmeta, ali njima ne možemo opaziti ono što sačinjava njihovu „suštinu (*ousia*)“⁸, i na osnovu čega ga

4 Up. Men. 97e6-97a8.

5 Up. Ž. Lazović, *O prirodni epistemičkog objašnjenja*, Beograd 1994, str. 25-6.

6 Postoje dve potpuno različite tradicije u tumačenju Protagorine izreke. Prva interpretira Protagorinog “čoveka” kao pojedinca, i ima uporište ne samo u Platonovom, nego uopšte antičkom razumevanju te maksime. Druga tradicija u razumevanju Protagorine maksime, koja svoje najznačajnije predstavnike ima u nemačkoj filozofiji, smatra da Protagorin čovek nije pojedinac, već čovek uopšte, sa nekim postojećim sposobnostima i osobinama svoje prirode. U vezi s tim videti moju knjigu: *Kako imenovati biće*, Beograd, 2001, str. 28-32.

7 Protagora je, prema Platonovoj interpretaciji, zastupao relativističko stanovište o istini po kome je stvarnost onakva kakva se pojavljuje opažajućem subjektu, te stvari za nekog subjekta jesu onakve kakve se njemu pojavljuju, ako se drugačije pojavljuju nekom drugom subjektu one za tog drugog subjekta i jesu drugačije. Takvo epistemološko stanovište Platon dovodi u blisku vezu sa Heraklitovim učenjem o tome da su sve stvari u neprekidnoj promeni, budući da nam naša čula upravo svedoče o tome da stvari, koje opažamo, nisu postojane i iste, već se stalno kreću i menjaju. O međusobnom odnosu definicije znanja kao opažanja, Protagorine maksime i Heraklitovog učenja o večnom toku uporediti sledeća mesta u *Teetetu*: 151e-152c, 152e, 155 d-e, 157 c-d, 158e, 160 c-e, 163a, 164d, 166 a-b, 168b, 177c, 179 c-d, 183 a-c

8 Reč *ousia* tek s Platonom postaje filozofskim terminom koja je inače na običnom, grčkom jeziku značila imanjanje i bogatstvo. U Tompsonovoj, davno napisanoj, ali nezastareloj knjizi o Platonovom *Menonu* navode se četiri značenja *ousia-e* u Platonovoj filozofiji: 1. biće uopšte, 2. suštinska

razlikujemo od svega drugog.⁹ Postavlja se pitanje koja to sposobnost uređuje i integriše mnoštvo čulnih utisaka u nama i istovremeno omogućava da sagledamo svojstva, koja se ne mogu sagledati nijednim čulom ponaosob poput sličnosti i nesličnosti, istosti i različitosti, bića.¹⁰ To nisu pojedinačna čula, niti postoji neko natčulo koje ih povezuje i koordinira njihov rad.¹¹

Platon pokazuje da je naša duša, odnosno njen racionalni, logosni „deo“, ta kojom promišljamo ili rasuđujemo o onome što opažamo, i kojom mnoštvo različitih čulnih utisaka povezuje u jedinstvenu i uređenu celinu. Jedinstvo opaženog predmeta može biti registrovano i opaženo, ukoliko se pretpostavi jedinstvo opažajućeg „subjekta“, koji je u stanju da „istražuje“ i prosuđuje predmete dostupne različitim čulima upravo zato što njima na koordiniran način upravlja. Platon je prvi filozof u istoriji zapadne misli koji je u okviru svog učenja o opažanju na nedvosmislen način formulisao problem jedinstva svesti.

U njegovom učenju o opažanju i pojam logosa kao medijuma igra važnu ulogu, što znači da, po Platonu, opažanje predmeta kao celine, pa i onih zajedničkih svojstava različitih objekata nije direktno, već se realizuje posredstvom logosa duše.¹² Pretpostavka svakog opažanja jeste postojanje takve sposobnosti duše koja stvari imenuje (*eponomazein, legein*)¹³ i koja je neraskidivo povezana sa mišljenjem. Opažanje je, prema Platonu, složen proces u koji su uključena sva čula i čijim koordiniranjem upravlja nešto što nije ni posebno čulo niti bilo šta telesno nego misaona delatnost duše koja je diskurzivno struktuirana. Ono, dakle, nije neposredno, kako je mislio Protagora, već posredovano mišljenjem i jezikom.

I tako rasprava o opažanju prirodno i neosetno prelazi u razgovor o mišljenju, pa se u drugom delu *Teeteta* znanje istražuje u okviru kognitivnih

priroda vrste kao po sebi postojeće (metafizičko značenje), 3. suštinska priroda vrste kakva se saznaje (logičko) i 4. istina. (up. Hipp. Maj. 301 b-e, Gorg. 472e). Up. *The Meno of Plato*. Edited with Introduction, Notes and Excurses by E. S. Thompson, London, prvo izdanje 1903, drugo izdanje 1937, p. 258. U vezi sa značajnom ulogom pojma usije u Platonovoj filozofiji videti i vrlo sadržajnu i pregledno napisanu studiju Rajnera Martena, *OYΣIA im Denken Platons*, Meisenheim am Glan, 1962.

9 Up. Theat. 186e.

10 Up. Ibid. 185a-e.

11 Da bi pokazao neophodnost nečega što objedinjuje različite čulne utiske i predstave, Platonov Sokrat uvodi poređenje sa drvenim konjem. Ono treba da nam stvori sliku o postojanju raznih čula, koja pri tom ništa ne integriše. Upravo je duša „sedište“ različitih opažaja, te ona upravlja i uređuje naše opažanje. Up. Theat. 184a-186a. Ta misao je uticala na Aristotelov pojam *sensus communis-a*.

12 Opšte je mišljenje nemačkih interpretatora Teeteta da «logosni» deo duše određuje ono čulno koje je samo sobom neodredivo. Up. E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925, S. 38-39, J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972, S. 123-124, R. Rehn, *Der Logos der Seele*, Hamburg 1982, S. 58 itd

13 Up. Theat. 185 c.

sposobnosti i aktivnosti. Naime, obe definicije znanja (*episteme*), pri čemu je treća u stvari dopuna druge, određuju ga kao istinito verovanje.

2. EPISTEME KAO „ALETHES DOXA META LOGOU“

Čini se da Platon u svojim dijalozima različito određuje pojam *doxa*. Dok u *Državi* za znanje i verovanje (*doxa*) njegov Sokrat kaže da su dve saznavne moći¹⁴, koje se odnose na različite predmete, znanje na ideje, a verovanja na čulno opažljive stvari, u *Teetetu*, kao i pre toga u *Menonu*, znanje i istinito mnenje imaju isti predmet, neku kontingentnu činjenicu, tako da istinito verovanje može postati znanje ukoliko su određeni uslovi zadovoljeni. Dok o znanju u *Državi* Platon govori kao kognitivnoj sposobnosti potpuno različitoj od verovanja,¹⁵ u *Menonu* je znanje zapravo neka vrsta verovanja, koje je od njega različito struktuirano, a u *Teetetu*, kako vidimo, istinito verovanje postaje nužan uslov znanja, te ulazi u njegovo određenje.

Pa ipak, postoje neka konstantna obeležja znanja i verovanja, koja ne variraju od dijaloga do dijaloga. Zajednički imenitelj ovog naizgled potpuno različitog razumevanja, a potom i vrednovanja znanja i verovanja, jeste to što je znanje uvek nepogrešivo, dok verovanja mogu biti i istinita i lažna. Potom, uslov znanja kako ideja, tako i kontingentnih stvari, jeste sposobnost da se o njima da adekvatni logos, ili, drugim rečima, ako znam bilo ideju ili bilo neku čulno opažljivu stvar potrebno je da umem da je objasnim. Tako, na primer, u *Državi*¹⁶ Platon definiše dijalektičara, znalca ideja, kao onoga koji zna, to jest razume suštinu svake stvari, pa i ideje Dobra,¹⁷ ukoliko je u stanju da je objasni i sebi i drugima.

Potrebno je dodati i sledeće. Iako je zasigurno Platon smatrao da su predmeti, o kojima se može imati egzaktno znanje, «po sebi» entiteti, i da bi svako drugo znanje trebalo da nalikuje upravo tom znanju, postavlja se pitanje da li o entitetima ovog heraklitovskog sveta možemo da imamo samo verovanja, ili pak ta verovanja - ukoliko su istinita, i ukoliko su neki dodatni uslovi zadovoljeni - mogu postati znanje. O tome, koji uslov, treba da bude ispunjen, da bi istinito verovanje postalo znanje, govori se u trećem delu *Teeteta*.

Treći deo ovog dijaloga ne započinje time što bi se negiralo da je istinito verovanje nužan uslov toga da bismo nešto smatrali znanjem, već Sokratovim pokazivanjem da se ono ne može smatrati dovoljnim uslovom. Naime, istinito

14 Up. Resp. 506c ff.

15 Up. Ibid. 477 b-d.

16 Up. Ibid. 534b-d.

17 Up. Ibid. 534 c 2.

verovanje (mišljenje) mora biti nečim dopunjeno da bi se smatralo znanjem, jer nije svejedno kako je subjekat došao do toga šta smatra istinitim, i da li je u stanju da to svoje verovanje potkrepi, na primer, nekim svedočanstvom. Ukoliko je do istinitog uvida u neko stanje stvari subjekat saznanja došao slučajno, ili pak tako što ga je neko ubedio ne snagom dobrih razloga već služeći se retoričkim i sofističkim trikovima, za njega teško da možemo reći da zna ono o čemu poseduje samo istinito verovanje.

Detaljno razmatranje relevantnih okolnosti vezanih za slučaj, recimo, «krađe imovine» jeste nešto čime bi trebalo da bude potkrepljeno istinito verovanje sudije o tom slučaju, jer on ne bi trebalo da donosi odluke samo na osnovu uverljivosti govora tužioca ili odbrane.¹⁸ Upravo se, dakle, po opravdanosti razloga za ono što tvrdimo istinito verovanje razlikuje od znanja, što pokazuje da definicija znanja kao *alethes doxa*, treba da bude dopunjena navođenjem tih razloga.

Sem toga, kako Platon kaže u *Menonu* - u kome razliku između znanja i istinitog verovanja promišlja na sličan način kao u *Teetetetu* - verovanja su, i onda kada su istinita, nepostojana, međusobno nedovoljno povezana, te poput Dedalovih statua, za koje se kaže da su pokretne, stalno beže, nestaju iz svesti. Čini se intuitivno jasnim da ono što znamo ne zaboravljamo tako lako za razliku od onoga u šta smo samo poverovali, između ostalog, i zato što je neko slučajno stečeno verovanje izvan povezane i uređene klase verovanja. Ono što vezuje verovanja, i na taj način učvršćuje u našoj svesti Platon naziva „*aitias logismo*“, što prevodimo kao «objašnjenje razloga».¹⁹

18 Primer iz sudske retorike, u kome Platon još jednom raskrinkava sofistički način filozofiranja i javnog delovanja, pokazuje zašto istinito verovanje nije isto što i znanje. Prema njegovom mišljenju, javni govornici i advokati ne podučavaju svoje slušaoce kako bi im preneli neko znanje, nego ih ubeđuju zarad ostvarenja nekog privatnog interesa. Recimo, advokat iznosi sudiji priču, u koju ni sam ne veruje, a koja ide u prilog njegovom klijentu. Ispostavlja se da je ona tačna i da je proizvela kod sudije istinito verovanje. Ali, ni sudija, kao uostalom ni advokat, nije u stanju da dokaže istinitost priče u koju je poverovao. Up. Theat. 200d-201c. O ovom delu Teeteta raspravljaju, sučeljavajući različite interpretacije M. F. Burnjejt i Dž. Barns. Up. M. F. Burnyeat i J. Narnes, «Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief», in: *Aristotelian Society Supplementary Volume 54* (1980), pp. 173-91, odnosno pp. 193-206

19 Up. Men. 98a3. Navešćemo nekoliko prevoda. Slično našem prevodu Grube prevodi ovu sintagmu (Plato, Meno, translated by G. M. A. Grube, in: *Plato. Complete Works*, ed. by J. M. Cooper & D.S. Hutchinson, Indianapolis\Cambridge 1997, p. 895) kao „giving an account of the reason why“. U svom komentaru Teeteta Majls Bernjejt ovu sintagmu prevodi kao «reasoning out an explanation». Up. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis\Cambridge 1990, p. 236. Problem sa Merkelbahovim prevodom jeste taj što sugerise to da je Platonova definicija znanja cirkularna, budući da (Merkelbach) „das Erkennen des Grundes“ znači «poznavanje razloga». Up. Platons Menon, hrsg., über. V. R. Merkelbach, Frankfurt a.M. 1988. Šlajermahov prevod sa „begründete Denken“ (Platon, *Sämtliche Werke* 2, über. V. Schleiermacher, Hamburg 1957) suviše je slobodan i neodređen. Ista je slabost i F. Grgićevog prevoda „aitias logismo“ kao „domišljanje razloga“. Up. Platon, *Menon*, prev. i pri. F. Grgić, Zagreb 1997, str. 81.

Reč *logismos*, i fonetski i semantički bliska *logosu*, bukvalno znači proračunvanje, ali i promišljanje i objašnjenje. Nije nimalo čudno što se kao ključni pojam u Platonovoj definiciji znanja u *Menonu* javlja jedan prvobitno matematički pojam, s obzirom na to da se u ovom dijalogu matematika uzima za paradigmu etičkog znanja. *Aitia* je središnji pojam kako u *Fedonu* tako i u potonjoj Aristotelovoj teorijskoj filozofiji. Obično se prevodi kao uzrok, mada više odgovara našem pojmu razloga. Stoga smo i predložili prevod «objašnjenje razloga». Za onoga koji, dakle, ume da adekvatno objasni povezanost nekih naših verovanja, i to na taj način što jedno verovanje objašnjava drugo, kažemo da poseduje znanje.

To da svako znanje pretpostavlja davanje adekvatnog objašnjenja Platonov Sokrat tvrdi ne samo u *Menonu* već i u drugim svojim dijalozima. Na jednom mestu u *Fedonu* izjednačava se *episteme* sa ispravnim *logosom*,²⁰ dok se na drugom mestu u istom dijalogu kaže da «čovjek, koji poseduje znanje, mora biti u stanju da objasni ono što zna».²¹

Isto tako u *Gozbi* sveštenica Diotima u jednom retoričkom pitanju otkriva kako «tajnu» ispravnog mnjenja, tako i «znanja» koje uvek podrazumeva *logos*. Naime, ona se pita: «Ako neko ispravno misli, a da za svoje mišljenje nije u stanju da navede razlog, ne znači li da to nije ni znanje – jer kako nešto može biti znanje što ne počiva na razlogu – ni neznanje – jer kako bi bilo neznanje ono što pogađa istinu?»²²

Inače, sama sintagma *logon didonai*, može se prevesti na više načina, pri čemu svi ti prevodi upućuju na epistemološki aspekt tog izraza, počevši od konkretnog prevoda sa «položiti račun» preko prevoda tog izraza sa «potkrepiti», «opravdati» do nešto neutralnijeg prevoda sa «objasniti» koji više odgovara naučnom mišljenju i diskutovanju.

U pogledu tog trećeg uslova, koji treba da se zadovolji da bi se nešto smatralo znanjem, *Teetet* se izdvaja u odnosu na prethodne dijaloge ne samo po sadržajnijem određenju objašnjenja (*logos*), već i po tome što dovodi u pitanje celu definiciju znanja koja uključuje adekvatno objašnjenje.

U kontekstu celine Platonove filozofije to pobijanje može izgledati neobično i neočekivano, kao što je neobična i sama struktura poslednjeg dela dijaloga, koji je i sam podeljen u dve tematski naizgled različite, ali zapravo vrlo povezane potceline. U prvom, opširnijem delu izlaže se Sokratov tobožnji san o tome da ne postoji *logos* nekih stvari, i da su one, prema tome, nesaznatljive, te se zatim vrlo detaljno pobija ta „teorija“, dok se u drugom delu dijaloga Platonov Sokrat vraća samoj definiciji, i u tom kontekstu izlaže tri interpretacije *logosa*.

Dijalog se završava aporijom u pogledu određenja znanja. Postavlja se

20 Up. *Phaed.* 73a 1-7.

21 Up. *Ibid.* 76b 5-7.

22 Up. *Symp.* 202a 5-9.

pitanje da li je ta aporija neizbežna posledica Platonovog rasuđivanja o znanju ili se ona može prevazići. U produžetku teksta nastojaćemo da pokažemo zašto je njegovo razumevanje logosa krucijalno za treći neuspeli pokušaj da se definiše znanje. Takođe ćemo težiti da utvrdimo da li se iz negativno intonirane rasprave u *Teetetu* ipak mogu izvući neke pozitivne tvrdnje o prirodi samog znanja.

Pre nego što pređemo na izlaganje Sokratovog sna, kojim započinje treći deo dijaloga *Teetet* potrebno je istaći vrlo važan epistemološki uslov koji znanje mora, prema Platonovom mišljenju, da zadovolji da bi se uopšte smatralo znanjem. Taj uslov glasi da znanje ne može počivati na nečemu što se ne zna.²³ Subjekt zna neku stvar samo ukoliko zna sve ono na šta referiraju termini sadržani u objašnjenju ili definiciji (logosu) te stvari. Tako, na primer, ako definicija lika glasi «ono što prati boju» ili pak «ono što ograničava telo», onda Sokrat zna šta je lik samo ukoliko zna šta je boja ili pak telo.²⁴

Kada se taj uslov da znanje mora ne sme počivati na neznanju, poveže sa Platonovim stavom da svako znanje iziskuje objašnjenje, javlja se regres. Jer, prema ovom poslednjem zahtevu, ja znam neku stvar, ukoliko imam istinito objašnjenje te stvari, dok prema zahtevu da svako znanje ne sme počivati na nečemu što se ne zna, ja moram znati sve ono, na šta referiraju termini, sadržani u objašnjenju te stvari, što opet iziskuje istinito objašnjenje, koje sa svoje strane iziskuje znanje o onome na šta referiraju termini, sadržani u objašnjenju, i tako unedogled.²⁵ Na pitanje o tome da li se regres u objašnjenju može zaustaviti u nečemu neobjašnjivom, alogosnom, odgovara nam Platon jednim snom koji je Sokrat tobože usnio.

3. SOKRATOV SAN I NJEGOVO POBIJANJE

Rasprava o trećoj definiciji znanja ne započinje interpretacijama logosa - pojma, koji se pridodaje istinitom verovanju kako bi se upotpunila definicija znanja - već jednim snom. Snovi se mogu protumačiti na različite načine, a mi ćemo nastojati da dođemo do one interpretacije sna kojom se povezuju dve različito strukturirane potceline poslednjeg dela *Teeteta*. Pravilnim razumevanjem sna i njegovog dijalektičkog zapleta može se doći do nekih pozitivnih zaključaka vezanih za Platonovo shvatanje znanja, što bi trebalo da nam posluži da izađemo iz aporija u koje nas je uvukao njegov Sokrat.

²³ U svom tekstu o *Teetetu* Gejl Fajn taj uslov nespretno formuliše tako što kaže da «znanje mora počivati na znanju», te bi ga stoga, po našem mišljenju, trebalo preformulisati u zahtev da bi svako znanje ne sme počivati na neznanju. Up. G. Fine, «Knowledge and Logos in the Plato's Theaetetus», in: *Philosophical Review* (1979), naročito p. 367.

²⁴ Up. Men. 75c8-d7.

²⁵ Up. G. Fine, «Knowledge and Logos in the Plato's Theaetetus», pp. 367-8.

U koje svrhe Platon uvodi teoriju iz sna pitanje je, koje se samo od sebe nameće. Zašto odmah ne pređe na razmatranje logosa, pa potom na preispitivanje treće definicije, nego je dalje usloznjava uvođenjem sna u kome se elaborira teza o saznatljivosti elemenata i složenijih celina. Treba, čini se, pretpostaviti da postoji povezanost između iznošenja teorije, koju je Sokrat tobože usnio²⁶ i njenog pobijanja,²⁷ sa shvatanjem po kome je znanje istinito verovanje spojeno sa logosom.

Prvo da vidimo o čemu to glas u Sokratovom snu govori. On kaže da elementi neke složene tvorevine i sama ta tvorevina nisu uopšte ili nisu na isti način saznatljivi. Dok o onome što je složeno postoji logos, prvi elementi (*ta prota stoiceia*), iz kojih je sve sastavljeno, mogu se samo opaziti i imenovati, ali o njima nema logosa.²⁸

Nije odmah jasno šta to znači da o primarnim konstituentima svega ne postoji logos. Možda bi nam u odgovoru na to pitanje mogle pomoći Platonove reči kojima se kaže da se elementima ne može pripisati „niti da jesu niti da nisu“, kao ni apstraktni izrazi tipa „po sebi“, „svako pojedino“.²⁹ Njihov „vlastiti logos“ jeste toliko „vlastit“ da je odeljen od svih drugih, te se s pravom možemo upitati kako je uopšte moguć logos koji je odeljen od svih drugih. Čini se da je zahtev teoretičara u snu samopobijajući. Naime, odricanjem da se bilo šta može pripisati elementima, pa i sami bazični predikativni izrazi „jeste“ ili „nije“, zapravo se afirmiše - ako ništa drugo ono bar - predikat kojim im se odriče bilo kakva predikacija.

Tajna možda leži u značenju koji logos u ovom neobičnom snu ima. Istovremeno je to jedno od značenja, koja se na kraju dijaloga tematizuju. Iz tumačenja uloge, koju pojam logosa ima u ovom kontekstu, proizašle su dve različite i podjednako uticajne interpretacije ovog dela dijaloga. Čini se da bi *Teeteta* trebalo čitati unazad u tom smislu da je potrebno poći od tri konotacije logosa, koje se izlažu na kraju dijaloga, i pomoću njih dešifrovati san.

Po prvoj interpretaciji, nazvanoj semantičkom, čiji je najznačajniji predstavnik Gilbert Rajl (G. Ryle)³⁰, teorija o elementima rečena u snu kao i *Teetet* u celini predstavljaju jednu etapu u razvoju Platonove teorije logosa, koja vrhuni u uvidu, najpotpunije artikulisanom u poznom *Sofistu*, da znanje pretpostavlja složenije semantičke jedinice, rečenice i sudove, a da elementi logosa, imena, nisu u stanju da zadobiju istinitosnu vrednost, kako je to Platon mislio u vreme pisanja *Kratila*.

26 Up. *Theat.* 201d 8-202c6.

27 Up. *Ibid.* 202d 8-206c2.

28 Up. *Ibid.* 201d 9-e4.

29 Up. *Ibid.* 202a 3-4.

30 Up. G. Ryle, «Logical Atomism in Plato's Theaetetus», *Phronesis* 35 (1990), pp. 21-46.

Prema tom interpretativnom stanovištu Platon u *Teetetu*, doduše, uviđa značaj rečenica, ali ne otkriva načine na koje su one formirane, što je dostignuće tek dijaloga *Sofist*. Ta razvojna hipoteza semantičke interpretacije potkrepljuje se već spomenutim mestom u tekstu³¹, na kome se eksplicitno kaže da se elementi samo mogu imenovati, a da se logos odnosi na složene stvari. Onako kako se elementi spajaju obrazujući na taj način složene stvari isto tako se imena spajaju u složenije semantičke jedinice koje se nazivaju logosom. O elementima ne postoji logos. Znači li to da se o elementima ne mogu uopšte izricati rečenice? I da li je to smisao stanovišta po kome se elementima ne može pripisati logos?

Bliska semantičkoj interpretaciji jeste vrlo uticajna studija na nemačkom govornom području G. Prausa³², koji takođe smatra da se Platonova filozofija može čitati u evolutivnom ključu, pri čemu taj razvoj na zanimljiv način tumači kao Platonovo vlastito emancipovanje od primesa eleatizma karakterističnog za klasičnu teoriju o idejama. On zastupa tezu po kojoj je razvoj u Platonovom shvatanju logosa od „pukog agregata imena“, kakvo nalazimo u dijalozima srednjeg perioda, do koncepta logosa koji počiva na njegovoj simploksijskoj prirodi u *Sofistu*, nastao usled promena u njegovoj koncepciji ideja.

Za razliku od semantičke interpretacije i uopšte komentara sa anglo-američkog prostora Praus smatra da se „u Sokratovom snu ponavlja rano učenje o idejama“.³³ I pored toga što ovaj autor zapaža da Platon koristi za ilustraciju elemenata primere čulno opažljive, pojedinačne stvari, on ih tumači kao ideje, te je kritika sna izložena u *Teetetu*, prema njegovom mišljenju, Platonova „samokritika“. On naglašava da se idejama u dijalozima srednjeg perioda pripisuju upravo ona svojstva, koja imaju elementi u *Teetetu*, budući da se elementi opisuju kao jednostavni «po sebi» entiteti.

Najveći problem u vezi sa Prausovom interpretacijom leži u pogrešnom lociranju onoga na koga se odnosi kritička oštrica tog dijaloga. Platon sigurno kritikuje empirijski pojam znanja, dok učenje o idejama uopšte ni ne pominje, a rečju *eidos* se Platon ne koristi tako što bi njome nazvao elemente, nego složene celine, koje se iz tih elemenata sastoje.³⁴

Sem toga, razlike u opisu ideja i primarnih sastojaka su, po našem mišljenju, mnogo veće, nego što misli Praus. Ukazaćemo na neke najuočljivije. Prvo, Platon u *Fedonu* i u *Državi* eksplicitno kaže kako ideje saznajemo posredstvom *logoi*, dok u *Teetetu* ispituje da li uopšte o elementima može da bude bilo kakvog logosa. Drugo, u *Teetetu* elementi mogu biti i sastojci čulno opažljivih stvari, dok se u dijalozima iz srednjeg perioda ideje opisuju kao transcendentne u odnosu na pojedinačne, čulno opažljive stvari.

31 Up. Theat. 202b 3-202c2.

32 Up. G. Praus, Platon und der logische Eleatismus, Berlin 1966.

33 Ibid. S. 173.

34 Up. Theat. 203e 2, 205d 4.

Slično semantičkoj interpretaciji Praus teoriju logosa u *Teetetu* tumači kao prelaz prema razvijenoj koncepciji koju nalazimo u *Sofistu*. Ostaje da se vidi da li su filozofi semantičke interpretacije i Praus u pravu kada pozne dijaloge i značenje logosa u njima interpretiraju polazeći od razvojne hipoteze.

U jednom su sigurno u pravu. U *Sofistu* Platon daje najobuhvatniju teoriju logosa, i uspeva da izbegne paradoks koji se tiče lažnih i kontradiktornih sudova. Isto tako je tačno da pojam logosa na tom mestu u *Teeteta* ne vrši samo epistemološku funkciju, nego znači rečenicu složenu od imena kao elemenata logosa. Problem je u tome što semantička interpretacija tu činjenicu prenaglašava. Naime, intencija ovog važnog dela *Teeteta* nije u tome da se ukaže na razliku između funkcije imena i funkcije koju vrše kompleksnije semantičke jedinice: rečenice ili sudovi.

Platon ne uvodi teoriju iz sna da bi ukazao na razliku između reči i rečenica, već da bi pokazao kako objašnjenje neke celine zavisi od objašnjenja njenih delova i *vice versa*. Semantički pravac u tumačenju sna u *Teetetu* samu teoriju u snu izdvaja iz njenog konteksta, a to je epistemološka diskusija o problemu objašnjenja ili obrazloženja naših verovanja. Ukoliko logos protumačimo kao složenu semantičku jedinicu, postavlja se pitanje po čemu se onda znanje razlikuje od slučajno tačnog verovanja, budući da i znanje i istinito verovanje treba da budu jezički artikulisani.

I sam tekst, po našem mišljenju, se protivi semantičkoj interpretaciji sna i uloge pojma logosa u njemu. Kada Platonov Sokrat kaže da su elementi toliko izdvojeni iz svega i apstraktni u odnosu na sve, te im se čak ne mogu pripisati ni predikativni izrazi „jeste“ i „nije“, čini se, kao da kaže da se o elementima ne mogu izreći bilo kakve rečenice.³⁵ S druge pak strane, i Sokratova rečenica, kojom se poriče da se elementima mogu pripisati predikati „jeste“ i „nije“ i izrazi tipa „po sebi“, jeste rečenica o elementima. Dakle, rečenica o tome da ne postoje rečenice o elementima je samopobijajuća. Potom, ako je tačno da su elementi opazljivi, moralo bi biti tačno i mnogo štošta drugo što se odnosi na to opažanje; drugim rečima, ne vidi se razlog zašto ne bi bile saopštive i informacije tipa ko, kada i gde opaža elemente.

Mnogo je uverljivija interpretacija sna³⁶, koja logos ne tumači kao kompleksnu semantičku jedinicu. Snue više odgovara Sokratovo drugo određenje logosa, po kome je on dovršena analiza neke stvari, to jest

35 Up. Theaet. 202a.

36 Pristalice tog tipa interpretacije jesu noviji komentatori kao što su Bostok (Bostock), Fajn (Fine) i Bernjejt (Burnyeat). Up. G. Fine «Knowledge and Logos in the Plato's Theaetetus», in: *Philosophical Review* (1979), pp. 370-78, D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford 1988, pp. 202-09, M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis/Cambridge 1990, pp. 134-149.

nabrajanje svih elemenata iz kojih se ona sastoji.³⁷ Neku složenu stvar, dakle, znamo ukoliko imamo istinito verovanje o njoj, i ukoliko smo u stanju da je analiziramo sve dok ne dođemo do krajnjih, opažljivih konstituenata te stvari. A oni, prema teoriji iz sna, nisu saznatljivi, i to ne stoga što se ne mogu opisati rečenicama, nego zato što se ne mogu dalje analizirati. Čini se da je upravo analitički model³⁸ znanja epistemološko stanovište koje Platon pripisuje „teoretičaru“ u snu.

Slabost stanovišta „teoretičara“ u snu leži u tome što postoji asimetrija između saznatljivosti složenih stvari i elemenata iz kojih se te stvari sastoje.³⁹ Dakle, time što su po ovoj teoriji složene stvari saznatljive, a elementi nesaznatljivi krši se za Platona vrlo važan epistemološki uslov, koji smo izneli još na početku razmatranja teorije iz sna, a to je da znanje ne može biti zasnovano na neznanju. Platon smatra da je potrebno najpre raščistiti sa tom pogrešnom pretpostavkom kako bi logos mogao proizvesti znanje oslanjanjem na ono što je nesaznatljivo, pre nego što pristupi ispitivanju uloge koji on stvarno ima u pretvaranju istinitih verovanja u znanje.⁴⁰ To je jedan od razloga zašto se Sokratov san uopšte i uvodi.

U razvijeno pobijanje teorije o nesaznatljivosti elemenata Platonov Sokrat ulazi prvo preko primera slova, čime kao da hoće da podvuče sličnost između elemenata azbuke i elemenata prirode, što ne znači da njegovo pobijanje teorije o nesaznatljivosti elemenata treba dešifrovati u fonetskom, grafičkom ili nekom drugom lingvističkom ključu.

Primeri elementarnih jedinica iz jezika, slova kao najmanjih jedinica pisma, koriste se kako bi se ukazalo na čemu treba da počiva i kakvog je karaktera znanje o svakoj vrsti elemenata, dakle, ne samo onih jezičkih. Pobijanje, koje Sokrat uvodi preko primera različitih tipova elemenata, značajno je stoga što se iz njega može nazreti model znanja koji je Platon u *Teetetu* imao u vidu.

Razmotrimo, dakle, prvog „zatočenika“ Platonovog Sokrata⁴¹, a to su prva dva slova njegova imena. Prema teoriji u snu do objašnjenja (logosa) sloga „SO“ dolazi se kada se nabroje svi elementi, iz kojih se on sastoji, a to su slova S i O, dok se do objašnjenja „S“ i „O“ ne dolazi analizom. O slovima, elementima

37 Up. Theaet. 207a.

38 I ako prihvatimo da Platon u Sokratovom snu opisuje analitički model znanja, to ne znači, kako ispravno zapaža Majls Bernijejt, da je opravdana Rajlova tvrdnja da su elementi „logički ili semantički elementi koji konstituišu istine i laži“. Up. Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, p. 163.

39 Up. Theaet. 202e.

40 J. Annas, „Knowledge and language: the Theaetetus and the Cratylus“, in: *Language and Logos: Studies Presented to G. E. L. Owen*, ed. by M. Schofield and M. Nussbaum, Cambridge 1982, p. 96.

41 Up. Theat. 202e 3.

pisma, nema logosa, a samim tim ni znanja, što znači da se oni ne mogu dalje analizirati, iako ih je moguće opisati, reći da je, na primer, glas S suglasnik koji izaziva šum.⁴²

Oštrica Sokratovog argumenta usmerena je na pobijanje asimetrije u saznanju slova i slogova. On prikazuje dilemu koja izvire iz dva alternativna objašnjenja toga šta jeste slog; naime, slog je ili a) zbir slova, ili b) zaseban entitet, čija je forma različita od slova.⁴³ Dakle, ukoliko gore rečeno, primenimo na primer sa prva dva slova Sokratovog imena, onda u slučaju a) ako neko tvrdi da zna slog „SO“, onda mora znati i njegova slova S i O, pošto slog jesu slova iz kojih se sastoji. I tako sledi da su i slogovi i slova podjednako saznatljivi, te je oborena tvrdnja iz „sna“ da su elementi nesaznatljivi.

Ako pak pretpostavimo b) da je slog zaseban entitet, što prema Platonovom Sokratu, znači da nema delove, onda je podjednako nesaznatljiv kao i elementi, čime kao da se negira saznatljivost bilo čega, kako celine, tako i delova. U oba slučaja ispostavlja se da je neodrživa tvrdnja po kojoj se slogovi mogu saznati, a da su slova, koja ulaze u njihov sastav, nesaznatljiva.

Jednom delu Sokratovog rasuđivanja, onom pod b), mogla bi se uputiti primedba da iz pretpostavke da slog nisu samo njegova slova, ne mora slediti da je on bez delova. To može značiti i da slog nije identičan sa slovima koja ulaze u njegov sastav, odnosno da se ne može samo pomoću njih objasniti. Platon je bio svestan problematičnosti tog poistovećivanja, te u *Parmenidu*⁴⁴ brani tezu da je celina nešto jedno, koje se sastoji iz mnogo delova, ali nije identična sa njima.

Uzmimo za primer prva dva slova Sokratovog imena. Slog „SO“ nisu samo slova S i O, budući da ista slova mogu drugačije biti raspoređena tako da sačinjavaju jedan drugi slog „OS“. Slog nije agregat svojih delova, već je jedna strukturirana celina. Slog je slog, ukoliko ima sva slova, koja treba da ima, i ukoliko su ta slova raspoređena na pravilan način.

I tako postepeno dolazimo do drugog Sokratovog pobijanja teorije o nesaznatljivosti elemenata. Da bi pokazao da znanje elemenata ne samo da nije nemoguće, nego je, naprotiv, fundamentalno u odnosu na svako drugo znanje, on nas vraća u detinjstvo kada smo učili prva slova azbuke. Učili smo ih, kaže Sokrat, tako što smo prvo naučili da ih razlikujemo, to jest da ih prepoznamo u različitim kombinacijama, recimo, jednom kao „SO“, a drugi put kao „OS“.

Slično tome, muzikom smo ovladali onda kada smo „u stanju da sledimo svaki pojedini ton kojoj žici pripada“.⁴⁵ Teorija iz sna se pretvara u «šalu»,⁴⁶ kako

42 Up. Ibid. 203b 2-3.

43 Up. Ibid. 203e 1-3.

44 Up. Parm. 157c 5-e1.

45 Up. Theaet. 206a 10-b3.

46 Up. Ibid. 206b 10-11.

kaže Platonov Sokrat, zato što je u sticanju fundamentalnih znanja iz gramatike, aritmetike i muzike usredsređivanje na elemente od presudnog značaja. Elementi jesu nerazdeljivi, ali nisu ni neobjašnjivi, ni nesaznatljivi.

A objašnjenje tih osnovnih sastojaka stvari sastoji se u opisu njihovog mesta u sistemu i odnosa koji imaju sa drugim elementima tog sistema. Argumentacija Platonovog Sokrata pokazuje da elemente ne treba posmatrati nezavisno od drugih elemenata i celine kojoj pripadaju. Kada učimo slova, na primer, ne učimo samo da ih identifikujemo i međusobno razlikujemo, nego učimo i kako da ih *spojimo* u slogove, a slogove u reči.

Fonemi ili grafemi se identifikuju i međusobno razlikuju vidom i sluhom,⁴⁷ ali se čulnim opažanjem ne mogu shvatiti različiti načini kombinovanja elemenata azbuke u slogove i reči. Neka razvijenija sposobnost od čulnog opažanja nam omogućava da pročitamo i napišemo slova «S» i «O» u imenima Sokrat, Aristotel i Aristoksen. Iako su ta imena dostupna našim čulima vida i sluha, razumevanje svakog slova ponaosob kao i mesta, koje zauzima u ovim ili nekim drugim rečima pretpostavlja intelektualnu aktivnost znatno složeniju od čulnog prepoznavanja. Drugim rečima, kada učimo da čitamo i pišemo služimo se vidom i sluhom, ali *samo* gledanjem i slušanjem nećemo naučiti da ispravno pročitamo reč na nekom jeziku.⁴⁸

Znanje o elementima, koji čine osnovu pismenosti, ne može se svesti na prepoznavanje oblika i zvukova, nego je to znanje o slovima kao sastavnim delovima slogova i reči, kako ispravno zapaža Bernijejt u svom komentaru *Teeteta*.⁴⁹ Za neko dete kažemo da je ovladalo azbukom ukoliko je sposobno da uspešno obavi tri aktivnosti. Prvo, ono mora biti u stanju da identifikuje svako slovo te azbuke u vrlo različitim kontekstima u kojima se javlja. Drugo, nužno je da ih međusobno razlikuje. I treće, neophodno je da ume da slova spaja i kombinuje u semantičke jedinice koje nazivamo rečima.

Opismenjavanje dece Sokratu koristi kao model za razumevanje znanja odraslih. Za čoveka kažemo da je ovladao nekim domenom ukoliko zna elemente iz tog domena, i ukoliko je na osnovu tog znanja u stanju da shvati složene celine koje ti elementi sačinjavaju. Ovaj zaključak Platonovog Sokrata u suprotnosti je sa stavom izrečenim u njegovom snu, po kome se poseduje znanje o predmetu ukoliko se on analizira na nesaznatljive sastavne delove. Za razliku od pojma znanja iz sna sticanje znanja iz gramatike pretpostavlja prvo učenje slova pa tek onda složenijih celina, reči. To nije, međutim, znanje o elementima po sebi van celine, zato što znanje slova ne pretpostavlja njihovo

47 Up. Ibid. 206a 5-7.

48 Up. Ibid. 163bc.

49 Naše čitanje je na ovom mestu inspirisano Bernijejtovim komentarom. Up. Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, p. 211-212.

puko nabranje, već sposobnost prepoznavanja slova u slogovima i rečima.

Ukoliko zaključke do kojih smo došli u Sokratovom pobijanju teorije iz sna uopštimo, možemo utvrditi sledeće: znanje elemenata neke discipline, recimo, gramatike ili muzike, podrazumeva znanje složenije strukturane celine, dok, s druge strane, znanje te celine podrazumeva znanje načina na koji se elementi u njoj međusobno odnose. Stoga je potrebno odrediti mesto koje neki element zauzima u kompleksnijoj strukturi, potom sistematski istražiti u kakvim je sve vezama sa drugim elementima te iste strukture. Uverenje da saznanje mora počivati na nesaznatljivim prvim elementima Sokrat, dakle, pobija tako što tvrdi da se elementi mogu saznati, ali tek posredstvom njihovog položaja i odnosa sa drugim elementima u okviru pravilno uređene i strukturane celine.

Time se, međutim, Teetetova i Sokratova odiseja oko određenja znanja ne završava. Predstoji nam određenje logosa, sastavnog dela poslednje Sokratove definicije znanja. Ali, šta je zapravo logos? Odgovor na to pitanje, što pokazuje dosadašnji tok našeg rada, nije nimalo lak.

4. TRI SHVATANJA LOGOSA ILI SOKRATOV POSLEDNJI POKUŠAJ

Po prvom tumačenju logos je verbalno izražavanje verovanja, odnosno, kako kaže Platonov Sokrat, «manifestacija mišljenja kroz glas pomoću glagola i imenica». ⁵⁰ Platonov Sokrat takvo određenje logosa vrlo brzo pobija, ⁵¹ i to ne zato što logos, sam po sebi, nije verbalno i fonetsko izražavanje mišljenja. Naprotiv! Razlog pobijanja leži u nečem drugom. Svako ko poseduje govornu sposobnost moći će da verbalno izrazi bilo koje istinito mišljenje. Sva istinita mišljenja su verbalno iskaziva, a mišljenje je razgovor duše same sa sobom. Tako protumačen pojam logosa ne može poslužiti za razlikovanje slučajno istinitog mišljenja od znanja, budući da ne unosi nijedan nov momenat u definiciju znanja kao istinitog mišljenja (verovanja).

Drugo tumačenje pojma logosa, koje Platonov Sokrat takođe pobija, samo je prividno slično sa zaključkom iz sna. Po tom shvatanju, logos je nabranje elemenata neke stvari⁵², te je stoga znanje neke stvari istinito verovanje o njoj spojeno sa nabranjem svih njenih elemenata. U pobijanju takvog razumevanja logosa Sokrat se opet koristi primerima slova i slogova.

Sokratov prigovor se, načelno govoreći, sastoji u tome što se mogu tačno nabrojati elementi neke stvari, a da se ta stvar ne zna. Razmotrimo to na sledećem

50 Up. Theaet. 206d 1-4.

51 Up. Ibid. 206d-e.

52 Up. Ibid. 207a 1-2.

primeru. Dete može ispravno da napiše grčko vlastito ime «Theatetetos», a da istovremeno ime «Theodoros» pogrešno napiše kao «Teodoros». ⁵³ To pokazuje, smatra Sokrat, da dete ne zna prvo slovo reči «Theatetetos», budući da ga je u drugoj situaciji pogrešno napisalo. Pošto je već dokazano da se složena stvar ne zna, ukoliko se ne znaju njeni elementi, i pošto dete ne zna da napiše prvo slovo imena «Theatetetos», ono ne zna da napiše ni to ime. Nije dovoljno da dete *tačno napiše* neku reč da bi se smatralo da ono i *zna da napiše* tu reč.

Ovim primerom Platon hoće reći da samo nabranje elemenata neke stvari nije dovoljan uslov za znanje te stvari. Znanje o tome kako se jedna reč piše ne sastoji se samo u tome što ćemo umeti da je napišemo tačno jednom ili više puta, nego u tome što ćemo *znati* da ispravno napišemo sva slova reči jednog jezika u svim kontekstima u kojima se javljaju.

Na jednom mestu u *Filebu* ⁵⁴ tvrdi se da se nijedno slovo ne zna dok se ne znaju sva, što će reći, da se pismenost ne sastoji u izolovanom prepoznavanju slova, već u sposobnosti povezivanja slova u reči u velikom broju različitih slučajeva. Ukoliko primer pisanja slova primenimo na samu *episteme* to onda znači da se ni znanje ne sastoji u pukom listanju svih sastavnih delova neke stvari, bez uviđanja sistematskih odnosa koji elemente povezuje u celinu.

Tako treba protumačiti i drugi Platonov primer, s tim što se njime ukazuje na još jedan važan momenat kada je reč o znanju predmeta koji se sastoji iz delova. On se odnosi na besmislen zadatak nabranja *svih* elemenata neke stvari, kao kada bi neko tražio da se nabroje svi vagoni Hesiodovih kola, kojih je stotinu. Kada se traži da se navedu sastavni delovi jedne celine, onda to treba da budu suštinski sastojci nekog predmeta, koji, funkcionišući na određen način, čine tu stvar onim što ona jeste. ⁵⁵ Navođenjem ovog primera, kojim Platonov Sokrat nastoji da pokaže kako nabranje elemenata neke stvari ne predstavlja njeno adekvatno objašnjenje, on istovremeno kazuje kakvo bi trebalo da bude adekvatno objašnjenje tog tipa, i ono bi se sastojalo u navođenju onih elemenata koji sačinjavaju bit te stvari.

Treće shvatanje pojma logosa Platonov Sokrat određuje na sledeći način: «biti sposoban navesti neki znak (*semeion*) po kojem se upitano od svega razlikuje» ⁵⁶, što će reći navesti distinktivna svojstva jednog predmeta u okviru neke klase kojoj pripada. Uzmimo primer nebeskih tela. Tako, recimo, neko

53 Sličan primer na srpskom jeziku bila bi dva vlastita imena fonetski i grafički slična: Ljudmila i Ljubica. Jednom dete tačno napiše vlastito ime Ljudmila, a drugi put umesto imena Ljubica, pogrešno napiše Lubica.

54 Up. Phil. 18c.

55 Prilikom opisa kola, o kojima Hesiod peva, ne treba nabrojati svih stotinu vagona, već navesti suštinske elemente, kao što su točkovi, osovina, košara, naslon i rudo, koji čine bilo koja kola, pa i Hesiodova, onim što ta kola jesu. Up. Theat. 207 a-b.

56 Up. Ibid. 208c 7-8.

zna šta je Sunce ukoliko tvrdi da je ono najsjajnija zvezda, koja se – u čemu se Platon i njegov Sokrat varaju – kreće oko Zemlje. Istinito mnjenje da je Sunce sjajna zvezda prerasta u znanje kada se odredi njegovo distinktivno obeležje u odnosu na ostale zvezde, to jest kada se utvrdi da je ono najsjajnija zvezda. Znanje podrazumeva sposobnost utvrđivanja tako određenog objašnjenja koje važi samo za tu stvar i ni za jednu drugu.

Drugi primer tiče se znanja kao prepoznavanja Sokratovog sagovornika Teeteta. Prvo se razmatra tvrdnja da je Teetet čovek koji ima nos, usta, oči, što očigledno ne predstavlja njegovo distinktivno obeležje, budući da se pripisuje i drugim ljudima. Dalje se Teetet specifikuje kao «tuponos i buljavih očiju», ali pošto se i ta svojstva mogu pripisati drugim ljudima, teško da bi se to moglo smatrati Teetetovim «znakom» raspoznavanja.

U trećem koraku Platonov Sokrat se poziva na svoje opažanje i trag u njegovom pamćenju u kome čuva sećanje o specifičnom obliku Teetetova nosa i očiju. Potrebno je imati takav opis Teeteta, koji sadrži svojstva intrinzična samo Teetetu i nikome drugom. Komentatori dijaloga dodaju ono što nije u Platonovom tekstu, ali što pojašnjava Teetetovu specifičnost u odnosu na, recimo, Teodora koji ga poznaje. Teodor veruje da se pred njim nalazi Teetet ne zato što je ima opis o specifičnom obliku njegovog nosa, nego zato što se nalazi u jedinstvenom kauzalnom odnosu sa njime.⁵⁷

Tim primerom još više nego prethodnim Platon insistira na tome da objašnjenje, ali i istinito mnjenje (verovanje) o nekom predmetu podrazumeva poznavanje karakteristika svojstvenih samo tom predmetu. Sem toga, o Teetovoj «tuponosti» moguće je imati i znanje i verovanje, što ovaj primer čini zgodnim za pobijanje.

Platon pobija i ovo treće određenje logosa tako što pokazuje da je ta definicija ili cirkularna ili nedovoljna, ukoliko se teži utvrđivanju razlike između istinitog verovanja i znanja. Pođimo od druge mogućnosti. Znati Teeteta znači imati istinito verovanje o Teetetu potkrepljeno objašnjenjem o njegovom distinktivnom obeležju. Međutim, svako istinito verovanje o Teetetu pretpostavlja promišljanje onoga što razlikuje Teeteta od drugih ljudi. Stoga, težiti utvrđivanju specifične razlike koju bismo dodali istinitom verovanju, ne predstavlja zapravo nikakav napredak, pošto već samo istinito verovanje pretpostavlja konstatovanje te razlike.

Ukoliko hoćemo da izbegnemo ovu teškoću, možemo reći da je potrebno ne samo imati istinito mišljenje o distinktivnom obeležju Teeteta, nego i znanje o tome. U tom kontekstu definicija postaje cirkularna, te se mora odbaciti. Drugim rečima, znanje se ne može odrediti kao istinito verovanje potkrepljeno *znanjem*

57 Ovo važno zapažanje iznosi Gejl Fajl u svome tekstu. Up. G. Fine, «Knowledge and Logos in the Plato's Theaetetus», pp. 390, 391.

o distinktivnom obeležju nekog predmeta ili o bilo čemu drugom, jer je takva definicija očigledno cirkularna.⁵⁸

Dijalog *Teetet* se naglo završava utvrđivanjem upravo ove aporije u vezi sa određenjem znanja, i to baš, gle ironije, na primeru Teeteta, glavnog junaka ove Platonove epistemološke drame. Čitaoci ostaju zbunjeni takvim završetkom koji nije u saglasnosti sa njegovim drugim dijalozima. Naime, Sokratovi neuspesi da uključi logos u definiciju znanja u *Teetetu* u suprotnosti su sa isticanjem u drugim Platonovim delima toga da se upravo posredstvom „logon didonai“ istinito verovanje razlikuje od znanja.

Osim toga, nije jasno ni zašto Platon odbacuje u *Teetetu* treću definiciju znanja, koju prihvata u *Menonu*. Potrebno je uzeti u obzir neke druge Platonove dijaloge, u kojima se raspravlja o sličnim pitanjima, kako bi se iz aporije eventualno izašlo. U nastavku rada nastojaćemo da razmotrimo prednosti i mane tri izlaza iz nedoumica u koje nas je uvukla neumoljiva logika Sokratovih pitanja.

5. IZLAZAK IZ APORIJE ILI TRI ZAMIŠLJENA SREĆNA KRAJA DIJALOGA TEETET

Platon nije filozof koji daje laka rešenja, niti koji olako daje rešenja, što nikako ne znači da njegova rasprava o znanju u *Teetetu* ostavlja u potpunoj nedoumici, o čemu svedoči duga i vrlo razvijena recepcija ovog dijaloga. Prvi izlaz iz aporetične diskusije u ovom dijalogu je ponudila Kornfordova klasična interpretacija,⁵⁹ po kojoj se *Teetet* završava aporetično, zato što se tu sve vreme govori o empirijskom znanju. Da su predmeti za čijim objašnjenjem tragamo inteligibilni, a ne čulni, prema Kornfordovom mišljenju, takve i slične teškoće se ne bi ni javile. Stoga je potrebno uzeti u obzir učenje o idejama kako bi se izišlo iz klupka u koje se naša misao zapliće kada nastoji da odredi empirijsko znanje.

Znanje o idejama je jedino nepogrešivo, dok je svako drugo znanje samo istinito verovanje ili mišljenje, manje ili više potkrepljeno objašnjenjem. Kraj *Teeteta* bi trebalo razumeti kao potvrdu epistemološke teorije iz *Države* o dve nesvodive sposobnosti: znanju i verovanju, koje se odnose na dva različita područja stvarnosti.

⁵⁸ Čini se pak da je moguće izbeći cirkularnost u trećem pokušaju da se objasni pojam logosa tako što bi se u definiens-u na mesto pojma znanja upotrebio neki drugi epistemički pojam, na primer, opravdanje ili potkrepljenje. Ž. Lazović s pravom ukazuje na ovu mogućnost redefinisanja trećeg Sokratovog pokušaja da se odredi objašnjenje, čime bi se izbegla neposredna cirkularnost, ali bi se pojavila nova poteškoća u obliku regresa u opravdanju. Up. Ž. Lazović, *O prirodi epistemičkog objašnjenja*, Beograd 1994, str. 44-46.

⁵⁹ F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1970.

Argumentacija u vezi sa trećim značenjem logosa kao distinktivnog obeležja, naročito ide u prilog Kornfordovom čitanju. Po njegovom mišljenju, teškoće sa samog kraja dijaloga neizbežne su, zato što se rasprava vodi oko znanja pojedinačnih stvari kao što su Sunce ili Teetet, o kojima nema definicije u pravom smislu te reči, to jest definicije kojom se otkriva suština.⁶⁰ Čini se da je ispravno Kornfordovo čitanje poslednjih aporetičnih odeljaka *Teeteta*.⁶¹

Platon je sigurno smatrao da nema znanja o Teetetu, iako nije sumnjao u mogućnost prepoznavanja njega ili bilo kog drugog pojedinca. I Platon i Aristotel⁶² su bili mišljenja da je istinsko znanje uvek znanje o opštem, a ne o pojedinačnom. Cilj *episteme* (naučnog znanja, odnosno znanja u pravom smislu te reči) jeste razumevanje čoveka kao takvog, koje se može primeniti na pojedinačne ljude. Ali, obojica bi smatrala besmislenim reći da postoji *episteme* o Teetetu.

Nisu, međutim, svi primeri u *Teetetu* slučajevi znanja o pojedinačnim stvarima. Sve ilustracije teorije iz Sokratovog sna predstavljaju primere znanja opšteg tipa, a ne znanja o čulno opažljivim, konkretnim stvarima. Kada Platonov Sokrat govori o znanju slova, slogova, potom elemenata muzike, on ima u vidu znanje opšteg tipa, a ne konkretnih slova, recimo, od drveta ili bakra. Platon, doduše, ne upotrebljava pojam *eidos*-a kako bi označio bilo koji od navedenih «entiteta». To se vidi i iz primera *istog slova* kojim počinju imena «Theodoros» i «Theaetetos». O ovim slučajevima moguće je dati definiciju, kojom se otkriva njihova suština, i ona bi se na primeru sloga sastojala u navođenju svih njegovih konstitutivnih elementa, odnosno slova.

Sem toga, objašnjenja ideja jednako su podložna eksplanatornom regresu poput objašnjenja bilo čega drugog.⁶³ Neko bi mogao reći da se regres u objašnjenju prekida postuliranjem ideja koje se saznavaju intuitivnim uvidom⁶⁴; a on nema argumentativnu, logosnu strukturu. Takva interpretacija ne bi bila primenljiva na *Fedona* - gde uopšte nema reči o intuitivnom uvidu, već, naprotiv, o diskurzivnoj „*techné logon*“ - a ni na *Državu* u celini, u kojoj se dijalektički i noetički momenat znanja međusobno dopunjuju.

60 Iz istog razloga i Aristotel smatra da se Sunce ne može definisati. Up. Met. 1040a 26-30.

61 Up. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, naročito pp. 161-2.

62 Sledeći Platona Aristotel vrlo često tvrdi da je znanje uvek znanje opšteg. Up. APo I, 31; Met. 1039b 27 - 1040a 7, 1086b 32.

63 Ovo tačan uvid iznosi i Bernijejt u svom komentaru Teeteta. Up. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis/Cambridge 1990, p 238

64 Postoji čitav niz autora, doduše, starijih generacija po kojima Platon odbacuje da znanje treba da počiva na objašnjenju, zato što smatra da je moguć intuitivni, nediskurzivni uvid u stvari. Up. I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, London 1963, p. 113; W. G. Runciman, *Plato's Late Epistemology*, Cambridge 1962, p. 42; R. Robinson, «Forms and Error in Plato's Theaetetus», in: *Philosophical Review* 59 (1950), pp. 52-5 itd.

Drugi izlaz iz aporetične rasprave s kraja dijaloga može se tražiti u onim delovima *Teeteta*, u kojima se sugerije eventualno rešenje. To je zaključni deo pobijanja Sokratovog sna, gde se govori o tome da se elementi ne objašnjavaju izolovano već svojim međusobnim odnosima kao i odnosom prema celini kojoj pripadaju. Takvo rešenje nazvaćemo koherentističkim, jer polazi od toga da je Platon upravo tako razumevao znanje. Njega najizrazitije zastupa Gejl Fajn u već navođenom tekstu o *Teetetu*, kao i Dejvid Bostok i Majls Bernijejt u svojim komentarima *Teeteta*.⁶⁵ U nastavku ovog rada nastojaćemo da pokažemo da je ovaj tip tumačenja kako prihvatljiviji tako i interpretativno plodniji, između ostalog, i zato što razrešava probleme s kojima ne uspeva da se «izbori» tradicionalni, Kornfordov način čitanja *Teeteta*.

Po našem mišljenju najveći nedostatak Kornfordovog čitanja jeste taj što se njime ne uočava da se nedoumice, problemi i aporije iz *Teeteta* ne moraju rešiti vraćanjem na nešto što je već rečeno u dijalozima srednjeg perioda, već da se mogući odgovori mogu nazreti u samom *Teetetu*. Upravo po tome što je u stanju da prepozna one delove *Teeteta*, kojim se skicira izlazak iz misaonih teškoća, koje su u njemu dosledno promišljene, koherentistički tip čitanja ima prednost u odnosu na tradicionalno čitanje ovog dijaloga.

To mu i omogućava da na ispravan način izbegne eksplanatorni regres, a da pri tome ne pribegne pozivanju na intuitivno znanje «elemenata» na kojima počiva znanje celine koja se iz tih elemenata sastoji. Sastojci neke celine se mogu saznati, kako potpuno tačno ističu predstavnici koherentističkog čitanja *Teeteta*, tako što bi se objasnio njihov položaj u toj celini, kao i odnosi u kojima se nalaze sa drugim sastavnim delovima iste celine. Elemente apstraktnijih celina saznajemo na sličan način, na koji učimo slova, ne toliko analizom slogova na slova, koliko ovladavanjem principima kombinovanja i povezivanja tih elemenata u jednu celinu, odnosno uspešnim manipulisanjem elementima, pomoću kojih gradimo složenije celine. To je zaključak koji se nedvosmisleno nameće iz pažljivog i detaljnog «dešifrovanja» Sokratovog sna.

Drugo, koherentistički tip čitanja uočava dublju sličnost između definisanja (logosa) kao navođenja elemenata u *Teetetu* i definisanja (logosa) kao dieretičke analize - opisane u poznim dijalozima - koja polazeći od opštijih rodnih i vrsnih pojmova teži da dođe do nedeljivog *eidosa*. Kornford kao da ne uviđa veze i analogije između novog epistemičkog modela, proizišlog iz pobijanja teorije iz Sokratovog sna, i dva methodska postupka: *synagoge* i *diareisis* koji su opisani i razrađeni u *Fedru*, *Sofistu*, *Državniku* i *Filebu*. Sem toga, brojne

65 Gejl Fajn najizrazitije zastupa stav prema kojem je Platonovo epistemološko stanovište koherentističko. D. Bostok i M. Bernijejt, pisci dve najznačajnije monografije o *Teetetu*, takođe smatraju da je odnos slova i slogova, elemenata i kompozicije u osnovi Platonovog relacionističkog modela znanja. Prema njihovom mišljenju, povezanost epistemološke problematike u *Teetetu* sa «novim» konceptom dijalektike u poznim dijalozima, od presudnog je značaja.

teškoće, u koje se zaplićemo, kada težimo da promislimo na koherentan način pojam znanja ne mogu biti otklonjene tako što će se reći da se rasprava u *Teetetu* završava aporetično, zato što je Platon u ovom dijalogu imao u vidu samo nepouzđano empirijsko znanje.

Dakle, složenom «dijalektikom» celine i njenih «delova», razrađenom u *Teetetu*, Platon nagoveštava jedan specifičan epistemički model, koji je blisko povezan sa dva postupka dijalektičke metode *synagoge* i *diaresis* o kojima Platon govori u drugim poznim dijalozima kojima *Teetet* pripada. U *Sofistu* se, na primer, filozof određuje kao onaj koji ume kako da rastavi rodove u vrste, tako i da pokaže koji se pojmovi mogu «složiti», a koji ne.⁶⁶ Služeći se upravo tim metodskim postupcima filozof dolazi do znanja o nečemu. Sistematska interpretacija pojmova, hijerarhizovanih od onih najviših i najopštijih do nedeljivih, koji su umreženi u jednu celinu, i čine je onim što ona jeste, predstavlja zadatak filozofske *episteme*.

Opređeljujući se za jedan model tumačenja dublje intencije dijaloga *Teetet* nismo eksplicitno odgovorili na pitanje, koje se postavilo na njegovim poslednjim stranicama, pitanje, koje je pokrenulo celokupno naše istraživanje sprovedeno u ovom radu. A to je šta jeste logos, ili, preciznije, koja je ključna ili koje su ključne njegove konotacije u Platonovoj epistemologiji.

U okviru koherentističkog tumačenja Platonovog pojma znanja G. Fajn i M. Bernijejt nude dva različita čitanja logosa, a samim tim i dve različite interpretacije poslednje definicije znanja. U sučeljavanju te dve interpretacije Platonovog epistemološkog pojma logosa nastojaćemo da profilisemo vlastito stanovište, opredeljujući se za prihvatljivije čitanje.

Podimo od rešenja koje nudi G. Fajn. Ona smatra da upravo treća definicija logosa sugerise koherentističko čitanje, odnosno «interrelacionistički model znanja», te predlaže reformulaciju te definicije kojom se izbegava njena cirkularnost: «Znanje o x jeste ispravno verovanje o x sa sposobnošću da se obrazuju objašnjenja o tome kako se na ispravan način x povezuje sa drugim, odgovarajućim, međusobno povezanim objektima iz istog domena».⁶⁷

Za razliku od G. Fajn, M. Bernijejt ne smatra da se iz teškoća aporetične diskusije u *Teetetu* možemo izvući tako što ćemo ponuditi neku preformulaciju definicije znanja koja uzima u obzir samo jedno specifično značenje logosa. Ovaj autor s pravom tvrdi da ne treba suziti pojam logosa ne jedno od njegovih značenja. Naime, različita značenja logosa određuju različite vrste znanja o različitim objektima.⁶⁸ Drugim rečima, logos mora biti primeren objektu o kojem se izriče. Na primer, «dati logos» o nekoj matematičkoj teoremi nije isto što i

66 Up. Soph. 253d 9-e2.

67 Up. G. Fine, «Knowledge and Logos in the Plato's Theaetetus», p. 394.

68 Up. M. Burnyeat, The Theaetetus of Plato, p. 240.

«dati logos» o različitim vrstama ptica na ostrvu Mitilena. Logos neke teoreme jeste dokaz, dok u drugom slučaju logos znači diferenciranje, klasifikaciju, kao i objašnjenje ponašanja različitih vrsta ptica na pomenutom ostrvu. Ovakvim razumevanjem epistemičkog smisla logosa pokazuje se ograničenost rešenja, koje nudi G. Fajn, budući da se ono odnosi na jedan tip znanja koji podrazumeva da objekat tog znanja bude neka složena celina sastavljena iz delova.

Smisao Platonovog dovođenja u pitanje uloge, koju vrši logos u određenju znanja u sva tri navedena značenja, po našem mišljenju, leži u tome što svako od tih značenja logosa ponaosob, izolovano od drugih, ne može da objasni pravu prirodu znanja. Sem toga, logos znači i sposobnost racionalnog mišljenja i različite tipove objašnjenja, koji predstavljaju rezultate racionalnog mišljenja. A sposobnost racionalnog mišljenja manifestuje se i u «artikulisanom tvrđenju, definisanju, analizi, klasifikaciji, opravdanju, dokazu, objašnjenju»,⁶⁹ što će reći u svim onim delatnostima kojima stičemo znanje o nečemu.

Pa ipak, nisu za Platona svi ti različiti postupci jednako rangirani i od iste važnosti, što nedovoljno ističe Bernijejt u svojoj interpretaciji, ali je isto tako tačno da je njegov filozofski put obeležilo traganje za različitim vrstama logosa kojim se dolazi do znanja. Platon ne odustaje od svoje težnje da pronade odgovarajući logos o nekoj stvari, a time i znanje o njemu, o čemu uostalom svedoče i dijalozi napisani posle *Teeteta*, ali sa punom svešću o imanentnim teškoćama jednog takvog poduhvata, o svim zamkama u koje možemo upasti kada dosledno i konsekvantno ispitujemo pojam znanja.

IRINA DERETIĆ
Faculty of Philosophy, Belgrade

THE ROLE OF LOGOS IN PLATO'S DEFINITION OF KNOWLEDGE

Abstract: In this paper the role of the concept of logos in the *Theaetetus* has been analysed. In its first part I criticize the semantic interpretations of the logos. At the same time I give arguments in favor of some kind of coherentist understanding of logos. Then I show that from the aporetic discussion in the dialogue, one can find a way out by means of a consequent interpretation of the so-called dream of Socrates. Herein Plato's Socrates refutes the theory according to which solely complexes are knowable, whereas the elements are unaccountable and unknowable, but only perceivable. In doing this Plato indirectly demonstrates that there is in fact knowledge of elements. And this knowledge is not based on perception, but on the

69 Up. *Ibid.* p. 240.

suitable logoi, in such a manner that those primaries are not accountable isolated from each other, but only in their interrelations, and by the position they have in the well ordered and structured whole.

Keywords: Plato, Theaetetus, logos, knowledge