ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 1, številka 1, junij 1997 · ISSN 1408-2969

RECENZIJE

Boris Vezjak

Recenzija: Jane M. Day (ur.), Plato’s Meno in Focus

Citiranje: Boris Vezjak, »Recenzija: Jane M. Day (ur.), Plato’s Meno in Focus«, *Analiza: časopis za kritično misel* 1, št. 1 (1997): 151–155.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Jane M. Day (ur.)

recenziral Boris Vezjak

PLATO'S MENO IN FOCUS, Routledge, London & New York 1994

I

Knjiga *Plato's Meno (in focus)* poskuša, kot pove že sam naslov, našo pozornost usmeriti k temu, v marsičem izjemno tehtnemu Platonovemu dialogu, po besedah urednice morebiti celo najbolj branja primernemu ob prvem vstopanju v njegov opus. Način, na katerega to naredi, je očitno vpisan že v osnovni dispozitiv Routledgeove izdaje: poudarek je na dovolj splošni, propedevtični predstavitvi določene teme, ki bi bila primerna predvsem za šolajočo se publiko, hkrati pa tudi, kot se ponavadi sramežljivo dodaja na platnicah - in tudi te niso izjema - namenjeni vsakomur, ki bi ga vsebina utegnila zanimati. V skladu z intenco po celoviti predstavitvi je knjiga tudi strukturirana - na začetku najdemo Uvod, napisan izpod peresa urednice Jane M. Day. V njem so zbrani vsi elementi, ki jih od tovrstnih spremnih študij pričakujemo: opisana je dramska ekspozicija, podana členitev dialoga s kratkim sinopsisom posamičnih členov, temu sledi kronološka vmestitev dialoga, v sklepnem delu uvoda pa je nanizanih še nekaj tipičnih, v besedilu začetih filozofskih problemov. V nadaljevanju je v kritično presojo podan nov angleški prevod dialoga, ki ga je naredila ista avtorica, sicer oxfordska profesorica filozofije, temu pa sledi ponatis osmih že objavljenih reprezentativnih člankov različnih avtorjev, povečini interpretacij Menona, ki so izšli med leti 1965 in 1985. Na koncu lahko bralec najde še slovar grških izrazov ter izbrano bibliografijo.

II

Menon, peirastični, tj. "preiskovalni" dialog, po določitvi Trasilove klasifikacije tematizira pojem vrline, *arete*. Toda v njem je navrženih toliko kompleksnih vprašanj, etičnih, epistemoloških, ontoloških, logičnih, da na koncu začetno vodilo razgovora med Sokratom, Menonon in sužnjem postane povsem zakrito. Tvegajmo hipotezo o tem, največkrat prezrto in za razumevanje bistveno, da je gibalni motiv celega dialoga, ostajajoč v podtonu in sicer eksplicitno tematiziran v Protagori, pravzaprav v dilemi, ali je vrlina (na/po)učljiva, *didakton*. Da bi začetek dialoga bil dovolj obetaven, pa tudi takšen, kot smo tega pri Platonu navajeni, bo Sokrat trdil, da niti slučajno ne ve, kaj bi vrlina utegnila biti, celo nikogar s tem zna-

njem še ni srečal. *Arete* kot nekakšna odličnost duše, ki se slednji poda kakor zdravje telesu, je Platona napeljala, da je v zgodnejših, tako imenovanih sokratskih dialogih zgradil celo tipologijo vrlin in jim nadel imena: pravičnost (*dikaiosyne*), razumnost (*sophrosyne*), pogum (*andreia*), modrost (*sophia*) in svetost (*hosiotes*).

Ker je v Menonu vrlina definirana kot zmožnost (*dynamis*), da počnemo dobro (Men. 78), nenadoma vznikne naslednje vprašanje: če s pomočjo pravičnosti počnem dobro (79a), ali sem upravičen takšno dejanje označiti kot učinek te partikularne vrline ali vrline nasploh? V skladu z intenco iskanja njene definicije je potrebno dobiti neko enotno označbo, pravi Sokrat, ne pa vrlin zgolj naštevati. Kot drugo, definicija bo morala vsebovati vse in zgolj tiste primerke, ki so vrlini izvorno pripadajoči. Kot tretje, definicija ne sme biti cirkularna. Kaj je torej vrlina glede na svojo celoto (κατα ολου, 77a)? In na kakšen način naj bo znanje, kar mora biti, če naj bo naučljiva? Sokratova težnja, da bi spoznal pojem vrline, je vse do Menona doživljala neuspeh: prav vsi dialogi, ki so se ukvarjali s posamičnimi *aretai*, končujejo v aporiji.

Ker je na tem mestu nemogoče reprezentirati vse prispevke, se bom v tem kratkem recenzijskem prikazu manj omejil nanje in bolj na tiste topose, katerih osrednja os ostaja prepoznavna v večini izmed osmih "critical essays" knjige, tematizirani pa so tudi v Uvodu:

I. Vrlina (αρετη) je επιστημη (znanje, vedenje, znanost)

Že več avtorjev je opozorilo, da Sokrat s *ti esti* dejansko sprašuje po nekem psihološkem stanju in ne univerzaliji ali definiciji. Ob iskanju pravičnosti se sprašuje, kaj pravične ljudi naredi za pravične, tj., kakšni psihološki pogoji so za to potrebni, ne pa po aristotelski *to katholou* ali platonskem *eidos*-u, ki ostajata prejkoslej že stvar naknadne interpretacije.

S vpraševanjem po sokratskih definicijah se ukvarja članek I. M. Crombieja z naslovom 'Socratic definition' (str. 172-208). Ko poskušamo ugotoviti, ali je vrlina (na)učljiva, se bomo temu približali zgolj z definitorično oznako, pravzaprav šele, če bomo vrlino prepoznali za znanje. Intenca tukaj ni, da bi našli primerno lingvistično ali konceptualno definicijo. Evtifron, Lahes, Harmid in Menon, pravi Crombie, podajajo v hoji za vrlino **realno** definicijo. In kaj je tipika te tretje vrste? Vprašanje "Kaj je X?" meri na pojem neke stvari, *res*, v tistem obsegu, kot jo vsi poznamo in identificiramo. Če se vprašamo, kaj je sesalec, ga najprej izločimo iz ostalega sveta, opremimo z njegovimi lastnimi distinktivnimi označbami in identificiramo kot posebni živalski rod. Pri tem nas manj zanima, kaj sesalce ločuje od nesesalcev (to bi bila konceptualna definicija), in bolj, po katerem kriteriju smo to upravičeni narediti.

Ilustrirano z drugim primerom: lahko bi iskali konceptualno definicijo čarovnice, toda realno definicijo bo podal zgolj tisti, ki vanjo verjame oz. je prepričan v njen obstoj (str. 174). Nujnost definiranja *arete* zahteva njena opredelitev kot nečesa z lastnostjo *didakton* - navsezadnje o njej ne moremo ničesar povedati, dokler ne

vemo, kaj neki ona je. Hkrati bo odgovor o tem, da je ona *episteme*, nujen, če naj jo opišemo kot (na/po)učljivo - učljiva je zgolj, če je znanje, znanje je zgolj, če je učljiva. Realnost definicije bo narekovala tudi navzočnost tega, *quid investigemus* - če želimo vedeti, *quid sit id quod investigemus*, bomo o vrlini že morali imeti neko predhodno znanje, ki bo naše iskanje sploh omogočilo.

II. "Sokratov paradoks" - kako lahko vsakdo želi zgolj dobre stvari in nihče slabih?

Za Sokrata obstaja zgolj των αγαθων επιθυμειν (77c), želenje, ki je vselej želenje dobrih stvari. Ne moremo želeti nečesa, za kar vemo, da je slabo, saj je sama vrlina označena kot zmožnost doseganja dobrega, δυναμις του ποριζεσθαι ταγαθα (78b), kar avtorica začudujoče ohlapno in neustrezno prevede z "wishing for good things and having the power" (str. 44). Nakhnikianov članek 'The first Socratic paradox' (str. 129-151) ugotavlja, da je ekspozicija tega problema zgrešena: Sokrat na noben način ne more pokazati, da si slabih stvari ni moč želeti in posledično hoteno nihče ne počne slabega (*kakos*). Celo če akter ve, da bo on tisti, ki bo oškodovan s trpljenjem. Menon po njegovem zastavi dve hipotezi: po prvi obstajajo ljudje, ki želijo slabe stvari in zanje verjamejo, da so dobre. Po drugi pa ljudje želijo slabe stvari, vedoč, da so slabe (str. 131). Glede prve Sokrat ne more ugovarjati, saj ravno potrjuje njegovo mnenje in način, na katerega lahko sploh razloži početje slabega. Druga hipoteza je že trši oreh in bo morala biti dokazana kot napačna. Razdeliti jo je mogoče v dva poglavitna, tematizirana dela (a,b), nato pa še dva dodatna (c,d) - namreč, če obstajajo ljudje, ki želijo slabe stvari in vedo, da so slabe, potem lahko bodisi še (a) verjamejo, da slednje povzročajo dobro tistemu, ki jih poseduje, (b) vedo, da povzročajo slabo tistemu, ki jih poseduje, (c) verjamejo, da ne prinašajo niti dobrega niti slabega tistemu, ki jih poseduje, in (d) vedo, da ne prinašajo niti dobrega niti slabega tistemu, ki jih poseduje.

Po Sokratu je, trdi George Nakhnikian, (a) konceptualno in (b) psihološko nemožen (77d-e), medtem ko (c) in (d) ostajata netematizirana. Na mestu 77e Sokrat zatrjuje, da človek, ki želi nekaj, kar je dejansko slabo, pravzaprav nujno verjame, da je želena stvar dobra. Benevolentnost njegovega prepričanja izvira iz nevednosti, *amathia*. In ker je hkrati navržena trditev, da je neka stvar dobra le tedaj, ko nam njeno posedovanje koristi, iz obojega sledi, da bo njegova želja po slabem vsebovala še (napačno) prepričanje o tem, da mu bo ta stvar koristila. V prikazu različnih strategij sklepanj avtor pokaže na paradoksnost takih zaključkov.

III. "Menonov paradoks" - kako sploh lahko iščemo nekaj, česar ne poznamo (vemo)?

Da bi bil naš miselni napor usmerjen k trenutno nedefiniranemu, nespoznanemu objektu, na kakšen način se mu lahko sploh približamo, če niti približno ne vemo, kaj je? Da bi naše spoznanje napredovalo in nekaj našlo, že vselej moramo vedeti, kaj iščemo, saj se sicer nanj ne bi obračali. Hiter sklep: znanje (επιστημη) o nekem objektu torej nekje že imamo, vedenje je že apriorno. Nemožnost vedeti nekaj o nečem, ne da bi nekako anticipirali, kaj je ta stvar po sebi, v skladu s Platonovim mnenjem nujno podkrepi tezo o našem znanju kot spominjanju (αναμνησι-

ς), ki sloni na hipotezi o eksistenci duše pred rojstvom. Kajti le kako bi lahko drugače sploh razložili njegov obstoj? Ves proces učenja (μανθανειν) je, kot bo ob Sokratovi asistenci ob reševanju geometričnega teorema dodobra okusil suženj (παις), pravzaprav tovrstno spominjanje. To bi v kratkem pomenilo, da (1) ne obstaja noben empirični element v naših kognitivnih sposobnostih, pričalo o odsotnosti in "nepotrebnosti" dejanskega učenja, in (2) dejstvo, da duša nekako že ve, pozna zakone narave.

Platonistična metafizična utemeljitev apriornega vedenja se neposredno meša z njegovo ontologijo: επιστημη je duši intrinsična, Sokrat jo v sužnju skozi razgovor zgolj obudi v njegov spomin (vprašanje je sicer, čemu je potrebna in v kakšni meri je nujna ta njegova zunanja stimulacija). *Anamnesis* kot proceduri "učenja" so posvečeni celo štirje članki v knjigi. Najbolj znamenit med njimi, tisti Gregoryja Vlastosa (str. 88-111), poskuša poudariti, da je sužnjevo napredovanje v spoznavanju trasirano s pomočjo logičnega sklepanja in ne intuitivnega uvida. Tako se resda zdi, da je izvor znanja nekako v nas in da je zapopadljiv neempirično, s pomočjo razuma. Vendar bi to veljalo le za določene tipe *epistemai*, npr. očitno za matematiko, z logično nujnostjo pa si ne moremo kaj prida pomagati v primeru empiričnih znanosti, denimo pri biologiji ali zgodovini. Kakorkoli že, Vlastosova teza je, da se v naznanitvi možnosti neempiričnega izvora znanja in principio prvič odpira možnost za hipotezo o tem, da je takšno v resnici **vso** znanje (čemur pravi *full-strength doctrine*), kar neposredno vodi do Platonove teorije form, ki edina oskrbuje z neempiričnimi objekti znanja.

Moravcsikov prispevek 'Learning as recollection' (str. 112-127) postavi dve odločilni, toda preprosti vprašanji: zakaj se mora učenje nanašati zgolj na določeno formo, namreč premišljeno raziskovanje ("inquiry"), ko pa je *mathesis* sicer dosegljiva tudi z "naključnim", neintendiranim učenjem ali kot rezultat zunanjega dejavnika? In drugič: če je apriorno vedenje zapopadljivo zgolj z dedukcijo, zakaj mora Platon v razlago vključiti še spominjanje kot način njegovega doseganja? Gre pri tem za metaforo, empirično hipotezo, apriorno propozicijo?

V članku Nicholasa P. Whitea z naslovom 'Inquiry' (str. 152-172) se ponovno srečamo z Menonovim paradoksom - vprašanjem statusa objekta našega znanja. Če velja, da sta raziskovanje in učenje dostopna s spominjanjem (το ζητειν και το μανθανειν αναμνησις εστιν, 81d), pa ni povsem jasno, kakšen je objekt našega znanja. Ko raziskujemo, pač ne vemo, kaj bomo "našli", saj bi sicer bilo naše početje nesmiselno (80e). Po drugi strani ne moremo iskati, če ne vemo, kaj iščemo. Paradoksalen sklep: raziskovanje je nemogoče tako v rečeh, ki jih poznamo, kot v rečeh, ki jih ne poznamo. Avtor ugotavlja, da hipoteza o anamnezi v svoji strukturi tega paradoksa ne razreši, temveč zgolj podvoji. Če nekje/nekako vemo, ne da bi za to vedeli, se s tem aporiji nismo izognili, ampak smo jo ponovili.

Članek Kathleen V. Wilkes 'Conclusions in the Meno' (str. 208-220) se ponovno nanaša na tezo o tem, da je vrlina znanje in možne izpeljave glede učljivosti prve iz tega. Vrlina je naučljiva samo v smislu, po katerem je rezultat anamneze, ne pa po kateri drugi metodi učenja, ki jo imamo za vsakdanjo. Platonova intenca zatrditi kaj takšnega v Menonu sploh ni očitna, še manj se to dogaja v Protagori, kjer

je učljivost vrline opisana kot seštevek več dejavnikov, primernosti učenja, pripravljenosti učenca ipd. (Protag. 323-8). Sokratov lasten sklep se glasi, da je vrlina manj znanje in prej razsodnost (*phronesis*), ki vsebuje tako zmožnost pravilne dejavnosti in pravilnega preudarka. Celo več: če je vrlina neko dobro (*agathon*, 87d), dobro pa je dosegljivo tako s pomočjo znanja kot pravilnega mnenja (*orthe doksa*, 89c), v resnici sploh ne pridemo do nujne definicije vrline kot znanja. Po hipotetični izpeljavi se Wilkesova ukvarja še s sklepanjem, po katerem mora vrlina pravzaprav biti "spomnljiva" (*anamneston*), in z njegovimi konsekvencami.

III

Če naj zaključim tale zapis: *Plato's Meno in focus* je dobra knjiga z reprezentativnim vpogledom v materijo določenih platonističnih tem, zbranih okoli enega samcatega dialoga, ki utegne s pomočjo peščice avtorjev v njej (vrlemu) bralcu ponuditi novo priložnost učenja. Velja omeniti, da tovrstnih "fokusiranih" zbornikov glede na posamičen Platonov dialog na knjižnih policah praktično ni, četudi se večkrat izkažejo za prepotrebne - naj torej redkost priložnosti služi za dodatno motivacijo ob prebiranju.