

ARGUMENT IZ RELATIVOV V SPISU *PERI IDEON*

BORIS VEZJAK

V devetem poglavju *Alpha* knjige *Metafizike* Aristotel našteje različne argumente, ki naj bi dokazovali obstoj platonskih idej. Poglavje (990a33 isl.) je posvečeno kritiki Platona in njegove Akademije, nepričakovana kratkost razlage in referencialnost pa sta večkrat utemeljeni prav z obstojem posebnega spisa, ki naj bi poprej, še pred nastankom *Metafizike*, že opravil delo in podrobneje raziskal bistveni zastavek platonske filozofije – teorijo idej. Ta spis, ki ga tradicija pozna pod imenom *Peri ideon* (*De ideis*), najdemo v fragmentirani obliki kot sestavni del komentarja *Metafizike* (I,9) pri Aleksandru Afrodisizijskem, antičnem komentatorju iz 2. stoletja našega štetja, ki je obenem naš edini vir za njegovo rekonstrukcijo.¹ Začetni del tega sorazmerno zelo kratkega dela sestavljajo Aristotelovi poskusi opisa Platonovih dokazov za ideje. K njim je dodan še nekakšen kritični komentar. Ti dokazi v nekem smislu zaokrožajo Aristotelove poglede na Platonovo ontologijo in so pomemben vir naše vednosti o Aristotelovi recepciji platonskih idej. V tem članku se bom omejil zgolj na prikaz enega med njimi, tj. argumenta iz relativov, in poskušal pokazati, v kakšnem smislu se Aristotelu zdi sporen.

Argument iz relativov (relacijskih predikatov; *ek ton pros ti*) je po »argumentu iz znanosti«, »argumentu iz enega preko mnoštva« in »argumentu iz predmeta misli« četrti argument (82.11-83.33), ki ga po besedah Aristotela lahko razumemo za bolj natančno obliko samega dokaza – če manj natančni argumenti postavljajo ideje za širok spekter predikatov, bo argument iz relativov zamenjal predikat tipa »konj« s predikatom tipa »enak« in zahteval idejo

¹ Kritično izdajo besedila je naredil D. Harlfinger v: W. Leszl, *Il »De Ideis« di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Florence 1975. Standardna izdaja Aleksandrovega besedila pa je Hayduckova v: *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin 1891 (CAG 1). Besedilo *Peri ideon* je dostopno še v nekaterih drugih prevodih, denimo v: R. Sorabji, *The Ancient Commentators on Aristotle. Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics I*, prevedel W.E. Dooley, Duckworth, London 1989.

zanjo.² Zadnji navedeni, tj. peti argument iz *Peri ideon*, bo slavni dokaz iz tretjega človeka.

V *Fajdonu* na mestu 73a in nadaljevanju Platon usmeri pozornost natančno na takšen tip predikatov (konkretno prav »enak«). Relativi so hkrati, kot bomo videli v tem argumentu, opisani kot popolni samopredikativni vzorci, kar je natanko način, na katerega jih na več mestih obravnava tudi Platon. Kakšna bi torej lahko bila razlika med »konjem« in »enakim«, obema predikatoma? V primeru »enakega« bodo čutnozaznavne uprimeritve le-tega zahtevale soprisotnost – noben čutnozaznavni človek ni takó človek kot ne-človek hkrati, toda čutnozaznavno enake stvari bodo lahko enake in neenake hkrati. Načelo soprisotnosti je po mnenju interpretov ključno za razumevanje Platonove argumentacije, ki ga je iz nezanesljivosti čutnozaznavnega sveta pripeljala do sklepanja na zanesljivi svet idej. Načelo soprisotnosti v paradigmatski obliki predstavi v dialogu *Fajdon* na mestu 74bc, ko govori o tem, da čutnozaznavno enake stvari ustvarjajo tudi neenakost do drugih stvari:

»Od kod pa imamo to vednost? Mar ne od predmetov, ki smo jih pravkar imenovali? Od tega, da smo videli enaka polena ali kamne ali druge enake predmete in tako dobili predstavo enakosti, čeprav je ta nekaj povsem različnega od predmetov? Mar se tebi ne zdi različna? Oglej si stvar še s tele strani! Ali ni tako, da se zdijo včasih enaki kamni in polena, ne da bi se bili spremenili, enemu človeku enaki, drugemu neenaki?«

Čutnozaznavne stvari so torej enake z enimi, z drugimi stvarmi pa neenake. Hkrati so torej enake in neenake, iz česar platonski sklep, da mora nujno bivati še nečutnozaznavna ideja enakega, ki ne bo neenaka. Ker so čutnozaznavne stvari deležne soprisotnosti, torej sebe in svojega nasprotja (enaka stvar je enaka in neenaka hkrati), bo iz tega sledilo, da le s postuliranjem nečutnozaznavnih stvari ubežimo možnosti soprisotnosti. Načelo soprisotnosti (v anglosaški literaturi navedeno kot »compresence«) se navaja kot element heraklitske tradicije v Sokratovi in Platonovi filozofiji. Kot vemo, je Heraklit zagovarjal enotnost ali koincidence nasprotij, ki bi jo lahko skrčili v stavek: »Vsaka stvar je tako F kot neF.« Sokratsko-platonski pridonos tej tezi je v tem, da je to načelo uporabljeno kot argument v prid tezi o obstoju idej.³

² Valentin Kalan razume ta dokaz kot argument, ki poskuša dokazati idej relacij in ga povzame na ta način: »stvari se kvalitativno in kvantitativno neprestano spreminjajo, v njih ni ničesar stalnega. Zato tudi o njih ne moremo trditi, da so npr. enake v odločilnem smislu in po resnici, temveč so le podobe in posnetki, homonini »enakega samega« ali ideje enakosti (*autoison*).« Glej Kalan (1976, 63).

³ O definiciji nasprotja (*to enantion*), kamor uvrsti tudi relative, prim. še Aristotelovo definicijo v *Metafiziki* (1018a 20-24). O pojmu sovpadanja nasprotij spregovori tudi v *Fiziki* (187a) in ga pripiše Anaksimandru, pomembno vlogo pa igrajo nasprotja seveda tudi, ko

Najprej si oglejmo Heraklitovo izhodišče. Zdi se, da Heraklit s enotnostjo nasprotij misli na naslednje možne vrste fenomenov:

1. *primere zaznavne relativnosti, kjer ima ista stvar različne učinke na različne osebe (primer je fragment B61: »Morje je najčistejša in najbolj umazana voda – ribam pitna in odrešujoča, ljudem pa nepitna in pogubna«)*

2. *primere zaznavne relativnosti, kjer ima ista stvar različne vidike, za katerimi stojijo različni opisi, in to istočasno za isto osebo (primer je fragment B60: »Pot navzgor in navzdol je ena in ista«, ali fragment B103: »Na obodu kroga sta začetek in konec skupaj«)*

3. *primere, kjer si nasprotja sledijo eno drugemu v času in na/v isti stvari (primer je fragment B126: »Hladno se segreje, toplo ohladi, vlažno osuši, suho se navlaži«)*

4. *primere, ko sta dva pojma bistveno povezana eden z drugim (primer je fragment B111: »Bolezen napravi zdravje prijetno in dobro, lakota sitost, utrujenost počitek«)*

Platon (in Sokrat) povečini obravnavata možnost zaznavne relativnosti, ki jo ima ista stvar z različnimi učinki na različne osebe. Še zlasti se ob sklepanju na teorijo idej osredotočata na primere, ko neka ena stvar ustvarja okoliščine in se pojavlja kot *F* in *neF* hkrati. V *Evtifronu* bo v drugem in tretjem poskusu definicije nakazana naslednja možnost opredelitve svetosti (*to hosion*) – sveto je to, kar bogovi ljubijo (*to theophiles*). V odnosu do Bogov obstaja neka menjalni odnos (*do ut des princip*), neka ekonomija. Bogovom lahko dajemo v zameno pač to, kar si želijo, oz. to, kar imajo radi, kar ljubijo in kar jim je drago.

Postavi se vprašanje: ali je sveto sveto zato, ker to ljubijo bogovi, ali pa to ljubijo bogovi, zato ker je sveto? Odgovor v perspektivi soprisotnosti, ki ga uporabi Sokrat, je: ne moremo reči, da je sveto, ki ga bogovi ljubijo, sveto zato, ker ga ljubijo bogovi, ker s tem zapademo v krožnost. Če so namreč tiste stvari, ki jih bogovi ljubijo, svete, in tiste, ki jih ne ljubijo, nesvete, in če so takšne zaradi te božje naravnosti, se lahko zgodi, da bo ena in ista stvar tako sveta kot nesveta, odvisno od boga. Če nekaj razloži, zakaj je neki *F* svet in hkrati nesvet, potem nam to ne daje dovolj dobre definicije o tem, zakaj so nekatere stvari izrecno svete. Tako je ta definicija razširjena na naslednjo: sveto je to, kar ljubijo vsi bogovi. Obstajala bi namreč lahko različna sodba bogov o nekem dejanju. Pravično in krivično je lahko od primer do primera različno, celo med bogovi. Zato bo postavljena teza o ekskluzivni ljubezni bogov – sveto je tisto, kar brez izjeme ljubijo vsi med njimi.

govori o Pitagori (deset nasprotij pri njem imenuje za elemente (*stoicheia*), recimo na mestu 986a v *Metafiziki*) in Heraklitu, za katerega je bistvena njihova enotnost (*logos*). O pojmu sovpadanja nasprotij kasneje v filozofiji in še zlasti *coincidentia oppositorum* pri Kuzanskem za razlago glej še M. Vesel, *Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega*, Založba ZRC, Ljubljana 2000. str. 50 isl.

Podobno trdi Platon v peti knjigi *Države* (479a isl.), ko pravi, da je vsaka od mnogih lepih stvari (*ta polla kala*) tako lepa kot grda – lepega torej ne moremo opisati s pojmi čutnega zaznavanja, tako da bo morala bivati nečutnozaznavna oblika lepega. Z eno besedo: čutnozaznavne stvari se izkažejo za F in neF , medtem ko so ideje vselej le F .

Nečelo soprisotnosti, ki ga uporabi Platon, torej v epistemološkem in nato še v metafizičnem smislu pripelje do zahteve po nečutnozaznavnih oblikah. Zakaj, nam pove že sam v *Fajdonu* (96a isl.), ko navede kriterije za ustrezno razlago. Če parafraziramo njegove besede: če je neki $x F$ in neF , ne more razložiti, čemu je nekaj F . Če so določene čutnozaznavne lastnosti F deležne soprisotnosti, nam nanašanje na njih ne bo razložilo, zakaj je nekaj F . Razen tega same tudi ne bodo mogle biti to, kar je F nost sama, torej univerzalna lastnost F . Platonov sklep torej očitno vodi do ideje: »*Moje mišljenje namreč je, da, če je izven »po sebi lepega« še kaj drugega lepo, je samo zato lepo, ker ima delež na absolutni lepoti.*« (Phd. 100c). Sokratska intuicija, da biva neka ena oblika, zaradi katere in s katere pomočjo so vsi F ji dejansko F , podkrepi idejo o nekakšni vzročni ali eksplanatorični vlogi, ki jo imajo ideje – ideje so nekakšni *aitiai* in bivajo toliko, kolikor so udeležene na nečutnozaznavni obliki, ki reši zadrego soprisotnosti.

Če torej Aristotel na nekaj mestih navaja, da Platon želi rešiti prav tako heraklitsko inspirirano podobo sveta v stalnem teku in gibanju (kar bi bil v ožjem smisel tretji primer iz zgoraj navedene lestvice), pa se zdi, da argument iz relativov obudi veljavnost razlage prav iz načela soprisotnosti in da ga iz njega najboljše razumemo. Zato si pogledjmo ta argument.

Začetek argumenta iz relativov se glasi:

Dokaz, ki iz relativna potrjuje, da bivajo ideje, je naslednji:

I

V primerih, ko je pripisana ista stvar množstvu stvari na nehomonimen način, in sicer tako, da razodeva neko eno naravo, je zanje resnična bodisi ker so

a) te popolnoma tisto, kar je označeno s stvarjo, ki jim je pripisana, tako kot sta Sokrat in Platon človeka

b) ker so podobe resničnih stvari, tako kot pripišemo človeka naslikanemu človeku (v tem primeru razodenemo podobo človeka, ki označuje neko isto naravo v useh njih); ali ker je

c) ena med njimi vzorec, ostale pa podobe, kot v primeru, če Sokrata in njegove podobe imenujemo za ljudi.

Argument iz relativov torej na svojem začetku navaja tri načine, ki posku-

šajo karseda natančno orisati možnosti pripisa (predikacije) neki skupini stvari. Pogoja, ki sta pridodana temu opisu, sta naslednja:

- a) pripis ni narejen homonimno;
- b) razodeva in označuje (*semainein*) neko eno naravo.

Za primer takšnega pripisa sta podana Sokrat in Platon kot človeka. Če je torej *F* (človek) pripisan nehomonimno stvarjem *x*, *y* in *z* (Sokrat, Platon, Kalija), potem dobimo tri možne rešitve problema. Bodisi

- a) *x*, *y*, *z* so popolnoma (*kurios*) *F*, tako kot v primeru, ko imenujemo Sokrata in Platona za človeka;
- b) *x*, *y*, *z* so podobe (*eikones*) nečesa, kar je resnično (tj. popolnoma) *F*, tako kot v primeru, ko naslikane ljudi imenujemo za ljudi;
- c) *x*, *y*, *z* so povezane na tak način, da je ena med njimi vzorec (*paradeigma*), ostale pa so podobe tega vzorca, kot denimo Sokrata in njegove podobe (upodobitve) imenujemo za ljudi.

V prvem delu argumenta torej Aristotel vztraja pri dveh izhodiščih: človek se pripisuje nehomonimno in posamezni ljudje so popolnoma (*kurios*) ljudje. Nadaljnji del argumenta nato razloži, da bo podobno, kot se dogaja s »človekom«, tudi »enako« pripisano nehomonimno, iz česar sledi, da bo morala bivati stvar, ki je popolnoma enaka.

Toda četudi so čutnozaznavni ljudje popolnoma (tj. resnično) ljudje, čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma (tj. resnično) enake. Distinkcija, ki smo jo uvedli s pomočjo načela soprisotnosti, torej postavi relativ »enak« na posebno mesto in terja drugačno obravnavo. Bivati bo torej moralo nekaj nečutnozaznavnega, kar je hkrati popolnoma enako in vzorec, katerega čutnozaznavne enake stvari so podobe in zaradi katerih so vse enake. Platonska ideja enakosti je takšen nečutnozaznavni vzorec, ki je popolnoma enak, čutnozaznavne enake stvari pa so enake s tem, ker so njegove podobe; tako bo torej bivala ideja enakega. Povedano bolj na splošno bodo torej bivale ideje za vse nehomonimne lastnosti ali splošnosti, ki jim ne moremo najti popolnim čutnozaznavnih uprimeritev – za vse lastnosti torej, ki se obnašajo na podoben način kot »enako« in ne kot »človek«.

Homonimnost je očitno temeljnega pomena za razlago tega argumenta.⁴ »Homonim« pomeni dobesedno 'tisti, ki nosi enako ime'; *x* in *y* sta homonim-

⁴ Homonimija je tako rekoč *terminus technicus* za platonistično podvajanje stvarnosti (prim. Kalan, 1976, 64). Aristotel jo v devetem poglavju *Alpha* knjige opiše takole: »z ozirom na vsako posamezno stvar namreč obstaja nekaj enakoimenskega (*homonumon*) in obstoječega poleg bitnosti, kakor tudi za druge stvari obstaja eno nad mnogim – tako pri posameznih stvareh tu, kakor tudi pri večnih stvareh« (*Metaph.* 990b 6-8).

no F le v primeru, če se oba imenujeta ' F '. Franc in Hans sta homonimno človeka, ker se oba imenujeta za »človeka«. Tudi strokovni svet in svet živali sta, kot svet, homonimna, ker se pač imenujeta »svet«. Platon uporablja izraz »homonim« v tem preprostem in dobesednem pomenu.⁵ Aristotelov pristop je nekoliko bolj tehničen. Skupaj z Owenom bom predpostavil, da je izraz homonim in njegove izpeljanke na tem mestu spisa *Peri ideon* izpeljan na podlagi Aristotelove bolj specifične definicije in ne v skladu s Platonom.

Na začetku *Kategorij* naletimo na naslednji opis homonimov in njim so-pripadajočih sinonimov:

»Za homonime se imenujejo tiste stvari, ki jim je skupno le ime, medtem ko je določitev bitnosti (logos tes ousias) glede na njih različna. (...) Za sinonime se imenujejo tiste stvari, ki imajo skupno ime in določitev bitnosti, ki se ujema z imenom.« (Cat. 1a is.).

Po tem opisu sta x in y homonimno F le v primeru, ko (a) nosita isto ime, torej ' F ', toda hkrati (b) določitev bitnosti, ki se mora ujemati z ' F ', ostaja drugačna. Po drugi strani sta x in y sinonimno F le v primeru, kot nosita isto ime, torej ' F ', vendar je določitev bitnosti enaka in se ujema z ' F '. Kaj torej Aristotel v resnici misli, ko pravi, da je določitev bitnosti pri homonimih različna ali drugačna, pri sinonimih pa enaka z imenom? Po nekaterih razlagah ima ob tem v mislih leksično ali nominalno definicijo – x in y sta homonimno F le v primeru, ko je ' F ', torej uporabljeno ime zanj, dvoumno in takšno, da ima več pomenov. Ko sta x in y sinonimno F , bo ' F ' uporabljen enopomensko.

Takšno interpretacijo bi lahko imenovali pomensko interpretacijo homonimije in sinonimije, njen poglavitni zagovornik je Ackrill.⁶ Po drugi verziji ima Aristotel v mislih realne definicije: x in y sta homonimno F le v primeru, ko imata različne realne definicije F , sinonimno pa sta F takrat, ko imata enako realno naravo F . V tej verziji torej 'določitev bitnosti' naznačuje ne nominalno ali leksikalno, ampak realno definicijo, ta pa določa realno bitnost. Takšno verzijo imenujmo za realno bitnostno interpretacijo homonimije in sinonimije.

⁵ Cherniss za razliko od tega verjame, da Platon uporablja izraz homonimija za odnos med čutnozaznavnimi stvarmi in idejami, pri čemer naj bi s tem mislil na to, da ima nekaj »izpeljano isto ime in naravo« (1944, str. 230 isl). Če so čutnozaznavne stvari homonimne z idejami, iz katerih so izpeljane, in če naj bi po njih nosile ime, potem bi ob postuliranju homonimije dobili asimetrični odnos: čutnozaznavne stvari bodo zdaj homonimne z idejami, toda ideje ne bodo homonimne s čutnozaznavnimi stvarmi. Toda včasih Platon (prim. *Fileb* 57b) sploh ne omenja homonimije v tem smislu. To bi torej Chernissa moralo zavezati k temu, da prizna v Platonovem izrazu »homonimije« več pomenov. Pri Platonu se zdi bolj kredibilno prepoznati en pomen, ki je preprosto »imeti ali nositi enako ime«.

⁶ V svoji knjigi *Aristotle's Categories and De interpretatione* pravi: »Roughly, two things are homonymous if the same name applies to both but not in the same sense, synonymous if the same name applies to both in the same sense (1963, 71).

Če je pravilna prva varianta, tj. pomenska razlaga, potem bo argument iz relativov očitno semantični argument – ko bomo govorili o homonimih in nehomonimih, bomo postavljali vprašanja o pomenih. V primeru, da gre za interpretacijo, ki izhaja iz realne bitnosti, začetek in nadaljevanje argumenta ne bomo razumeli v semantičnem, temveč v nekem drugem, nesemantičnem smislu. Ko se bo v nadaljevanju argumenta, recimo, spraševalo, kako je z enakostjo in ali se ta pripiše na homonimen ali nehomonimen način, se bomo ob tem spraševali po realni definiciji enakosti, s tem pa po naravi lastnosti enakosti kot takšni. Interpretacija homonimije nam bo torej narekovala, da bomo v argumentu iz relativov videli predvsem metafizično ozadje, z njim pa epistemološko (podlaga za znanje so v tem primeru poznavanje realnih definicij).

V *Gama* knjigi *Metafizike* v slovitem 2. poglavju o mnogoterosti pomenov bivajočega (1003a 33 isl.) Aristotel navede primer, ki bi lahko imel ob zgoraj imenovanih poseben status: včasih so definicije različne, toda vseeno nekako povezane. Različne določitve (definicije) so v tem poglavju navedene ob primeru zdravja – Aristotel pravi, da bomo lahko za zdravje uporabili definicije glede na to, ali imamo v mislih zdravo osebo, zdravo dieto ali tisto, kar zdravje varuje, znamenje zdravja (recimo zdrava polt) in podobno. Kot zdrave bomo opisali tako osebe, postopke in zunanje značilnosti, s čimer bomo dobili različne definicije zdravja. Toda vse se bodo nanašale na eno osrednjo žariščno točko in pomen, ki je zdravje.

Nekateri avtorji (Owen, Irwin, Fine) si ob interpretaciji aristotelske ontologije pomagajo s tehničnim pojmom t. i. žariščnega pomena (*focal meaning*) – to je inovacija, s katere pomočjo si lahko med drugim obetamo boljšo razlago aristotelskih pojmov homonimije in sinonimije.⁷ Namreč na istem mestu *Metafizike* bo celo za bivajoče, ki se izreka na mnogotero načinov, rečeno to, da bivati pomeni biti bitnost – kar naj bi bila nebitnost, denimo kakšnost in kolikšnost, mora biti razloženo s tem, da se obračamo na bitnost. Po pomenski interpretaciji bi torej Aristotel neprepričljivo trdil, da je 'bivajoče' dvoumno in da ima različne leksikalne definicije. Toda po verziji z definicijo realne bitnosti bi bolj prepričljivo trdil, da so denimo bitnosti in kakšnosti različne vrste bivajočega.

Kakšna bi torej bila prednost razlage z žariščnim pomenom? Če so *Fji* žariščno istega pomena in povezani, bomo lahko žarišču *FI* pripisali definicijo *D*, v temu podrejenih primerih pa bodo vsebovali nadaljnje definicije ob *D*. *FI*, ki je žariščni primer, bo torej vseboval vse ostale *Fje*, tj. njihova imena in definicije, v sebi samem, vendar ne tudi obratno. Žariščno povezani *Fji* bodo

⁷ G. Fine opiše to verzijo žariščnosti s »focal connection«, ker po njenem Owenova in Irwinova različica, tj. »focal meaning«, preveč kliče k sorodnosti s prvo, tj. pomensko interpretacijo (1993, 145, 319).

tako sami izvorno ostali *Fji*. Če se povrnemo k primeru iz argumenta: človek in naslikani človek imata verjetno (pomensko?) povezani definiciji. Toda ker po Aristotelovem prepričanju naslikan človek ni izvorno človek, pri tem ne bo prišlo do žariščne povezave in pomena.

Na kakšne način lahko povedano uporabimo v zgornjem primeru? V prvem delu argumenta Aristotel navaja tri nehomonimne pripise, med katerimi vsak razodeva neko »eno naravo«. V skladu z interpretacijo realnih bitnosti bo torej ta 'narava' neka realna narava. Če je sinonim alternativa homonimu, prvi del argumenta nadalje navaja še tri tipe sinonimov. Če se torej 'človek' pripisuje, kot v primeru (a), različnim ljudem iz mesa in krvi, bo vsak med njimi, kot je rečeno, popolnoma (*kurios*) človek. V naslednjem primeru (b) bo 'človek' pripisan razredu, ki vsebuje ljudi iz mesa in krvi in naslikane ljudi. V primeru (c) je za ljudi iz mesa in krvi rečeno, da so vzorci (in v tem primeru so popolnoma ljudje), medtem ko so naslikani ljudje podobe.

Primer (a) je zares očitni primer nehomonimije oziroma sinonimije. Če smo natančni, v primerih (a) in (b) človeku pripisujemo različni definiciji: v prvem primeru človeka kot razumno bitje, v drugem podobo razumnega bitja. Kot pravi Owen, v obeh primerih ne uporabljamo predikata v istem pomenu, saj bi sicer napačno zamenjevali barvo in platno za meso in kri.⁸ V (c) pa se združita, tako se vsaj zdi, dve naravi: človekova in tista naslikanega človeka.

Toda kako je torej mogoče, da govori Aristotel o eni naravi v vsakem primeru nehomonimije? Vsaj primer (c) očitno temu oporeka. Owen poskuša dokazovati, da gre za fiktiven problem in ponudi dve rešitvi. Po prvi pomeni reči, da vsebuje (c) dve naravi (tj. naravo človeka in naslikanega človeka), nekaj, kar je združljivo in ne oporeka tezi o tem, da vsak primer nehomonimnosti razkriva neko eno naravo. Dve naravi namreč razkrijeta neko eno naravo s tem, ko imata »skupni faktor«, namreč človeka. Je pač tako, da ena od njiju vsebuje drugo naravo (tj. podobo človeka). Ta razlaga si torej pomaga s tezo o žariščni povezavi ali pomenu, saj je zanjo bistveno, da imata dve naravi »skupen faktor«.

Po drugi rešitvi pa Owen misli, da je nejasnost povezana z dvema napačnima domnevama: (b) naj bi razkril drugačno naravo od tiste, ki jo najdemo v (a), medtem ko naj bi (c) razkril dve naravi. Toda dejansko, tako Owen, vsak izmed (a), (b) in (c) vsebuje le eno in enako naravo, namreč naravo človeka, s čimer je vsak primer sinonimije. Seveda človek in naslikani človek dejansko – in prav tako po Aristotelu – ne moreta biti sinonimno človeka, toda to naj bi bilo tu postransko. Argument iz relativov namreč teži k temu, da razsvetli Platonov pogled, po Platonu pa je vsak od treh navedenih prime-

⁸ Owen (1986, 167).

rov dejansko primer sinonimije.⁹ Če je (c) primer sinonimnega pripisa, pa Owen doda še nedvoumno razlago, da Aristotel vselej razume Platona tako, kot da ta ideje in čutnozaznavne stvari jemlje sinonimno. Po tej drugi rešitvi je torej vsaj tip nehomonimije na koncu razkrit kot tip sinonimije.

Četudi v istem (kratkem) članku torej Owen poda dve težko združljivi rešitvi: v prvi si pomagamo s tezo o žariščnem pomenu, v drugem s pomočjo sinonimije. Toda ker so v prvi definicije različne, medtem ko so v drugi enake, se preprosto moramo odločiti za bolj verjetno, drugo pa zavreči. Za drugo rešitev, tj. razpravo o nehomonimiji kot nečem, kar rezultira v sinonimiji, lahko najdemo kar nekaj potrditev v kontekstu Platonovih dialogov. V *Državi*, denimo, govori o treh posteljah (*trittai tines klinai*): naslikani postelji, dejanski postelji in ideji postelje (597b isl.). To bi pomenilo, da razume naslikane *Fje* in *Fje* (ob njih pa še idejo *Fnost*) za nekaj, kar je sinonimno *F*. Vse tri postelje so ob tem urejene na način stopnje popolnosti, ki jim je pripisana, medtem ko sinonimnost očitno za Platona ni bila postavljena pod vprašaj. Tudi v *Simpoziju*, ko je opisan niz lepih stvari, ki si sledijo od lepih teles do duš, od lepih zakonov do lepega znanja in končno do najlepše med vsemi stvarmi, tj. ideje lepega (*Smp.* 210a-211b). Toda če privzamemo, da (a), (b) in (c) razumemo v perspektivi njihove vsebine, ki je sinonimnost, se postavi naslednje vprašanje, ki ga je treba dodatno razjasniti: če so ljudje in naslikani ljudje sinonimno ljudje, bodo torej razred istega razreda, tj. razreda ljudi. Toda kaj dejansko pomeni tisto, kar je naslikano, opisani *ho gegrammenos*? V danem primeru bi lahko navedli tri različne možnosti: po prvi je to slika Sokrata, po drugi je to slika človeka, ki je na sliki, in po tretji je to človek, ki je na sliki (oz. naslikani človek).

Čemu so te razlike pomembne? Vzemimo prvo možnost. Če gre za sliko Sokrata, potem je s *ho gegrammenos* dejansko mišljeno olje in kos platna, s pomočjo katerih je narisana Sokrat. V drugi možnosti je zelo preprosto mišljen Sokrat. V tretjem pa ni mišljeno nič od tega. V drugem primeru je jasno, da je *ho gegrammenos* človek, saj gre za Sokrata, ki je človek. Toda ko Aristotel razpravlja o naslikanih *Fjih* se zdi, da ima tipično v mislih prvi primer, torej sliko nekega x.

Po drugi strani pa bi Platonu verjetno najlaže pripisali tretjo možnost, četudi bi bili na prvi pogled pripravljeni reči, da človek na sliki dejansko ni človek, ker nima vseh lastnosti človeka in zgolj njegovih lastnosti, saj bi to ne bilo v skladu z običajnimi kriteriji za opis človeka. Toda ker naslikani *Fji* ne bodo *F* zaradi istega razloga kot je to ideja *F*, to je zato ker naslikani *Fji* ne razložijo, zakaj so *Fji* *F*, lahko zdaj sklepamo, da bo Platon (morebiti zaradi

⁹ Prav tam, str. 168.

prepričanja, da so naslikani *I*ji nekako povezani z 'običajnimi' *I*ji s tem, ko so njihove podobe) v prvi vrsti ob opisu *ho gegrammenos* razumel prav človeka, ki je na sliki.

Nadaljevanje argumenta nam prinese novo zagato. V drugem oddelku se Aristotel od človeka, tj. lastnosti, za katero bivajo čutnozaznavni primerki, usmeri k enakemu. Enakost (enako samo) bo za razliko od človeka, tako se vsaj zdi, zdaj nastopala homonimno. Besedilo se glasi:

II

In ko pripišemo enako samo tem stvarem, ga pripišemo na homonimen način.

Kajti

a) ista označba ne bo veljala za vse.

b) Tudi ne označujemo zares enakih stvari. Kajti kvantiteta v čutnozaznavnih stvareh se spreminja in vsakič premika, tako da ni ločljiva.

c) Toda nobena od stvari tukaj ne bo natanko prejela označbe enakosti.

Če pripisujemo enakost ('enako samo', *to ison auto*), čemu jo sploh pripisemo? Po eni inačici enako samo homonimno pripisujemo čutnozaznavnim stvarem, vendar zdaj ni jasno, čemu Aristotel ne misli na pripis enakega kot takšnega in ne enakosti. Owen pripominja, da pripisati 'enako samo' stvarem tu ne pomeni pripisati 'enako', temveč v poudarjenem smislu 'popolnoma enako'. Ker sam prevaja *to ison auto* kar z 'absolutely equal', očitno verjame, da je ta absolutni pomen v izrazu 'popolnoma', torej *kurios*. Po njegovem torej v drugem oddelku Aristotel trdi, da v tem svetu nič ni popolnoma enako, iz česar sledi, da nič v tem svetu ni nehomonimno enako na način, kot se zatrjuje v (a).

V drugem oddelku so podane tri razlage za homonimijo, do katere pride, ko pripišemo enako samo. V (a) razlagi je rečeno, da je enako samo pripisano homonimno stvarem tu, ker ista označba ali definicija (*logos*) ne ustreza vsem med njimi. Ker gre za različne definicije, bo šlo ob tem tudi za homonimijo. Toda kako lahko pride ob tem do različnih definicij, če govorimo o ravni čutnega zaznavanja? Vzemimo, da sta stvari *a* in *b* dolgi tri metre. Iz tega bi lahko izpeljali, da pomeni biti enak biti dolg tri metre. Toda trije metri še ne razložijo, zakaj je *c* enak *d* (recimo, da sta oba dolga pet metrov). Da bi razložili njihovo enakost, moramo navesti drugačno dolžino, tj. pet metrov. Različne definicije, *hoi logoi*, bodo torej specifikacije različnih mer čutnozaznavnih predmetov. Če se omejimo na nivo čutnih stvari, bodo torej potrebovali različne definicije (mere), kajti nobena definicija (mera) ne bo razložila, čemu so vse enake stvari enake. Tako bodo čutnozaznavne enakosti ne konkretni enaki predmeti, ampak čutnozaznavne lastnosti – to ne bo palica,

temveč trije metri. To bi pričakovali še zlasti, če imamo v mislih koncepcijo homonimije, ki vključuje realne bitnosti. Platon v *Državi* navaja primer z lepoto: lepota, se glasi ugovor, se mora definirati s pomočjo čutnozaznavnih pojmov. Toda izkazalo se bo, da nobena posamična čutnozaznavna lastnost ne more razložiti lepote vse lepih stvari, iz česar sledi, da jo lahko istovetimo z mnogimi čutnozaznavnimi stvarmi. V tem primeru lepota seveda ni ena in enovita, temveč mnoga (*Rep.* 478e-479a). In če ni ena – ker jo istovetimo z mnogimi čutnozaznavnimi lastnostmi – potem je homonimna. Na tej točki torej argument poskuša definirati lastnosti (kot lepota in enakost) na način, da peljejo v homonimijo.

Druga razlaga tega oddelka pojasnjuje, da enakih stvari ne označujemo, saj se kvantiteta v čutnozaznavnih stvareh spreminja in vsakič premika, tako da ni ločljiva. To enostavno pomeni, da se po zagotovilih fenomenalne stvari kontinuirano gibljejo v vseh ozirih, kar je potem ovira, da ne morejo biti popolnoma (*kurios*) podlaga za katerikoli predikat. Toda takšna interpretacija bi prinesla izničitev argumenta, saj se v prvem oddelku zatrjuje, da so določene čutnozaznavne stvari prav popolnoma ljudje. Zato verjetno ta opis pomeni, da se v konstantnem toku, ki so mu stvari podvržene, gibljejo tudi dimenzije stvari, tako da opis (x ima enako velikost kot y) nima fiksnega pomena. Drugače rečeno: četudi se čutnozaznavne stvari ne spreminjajo v vseh ozirih, pa se morebiti stalno spreminjajo njihove dimenzije.

Nasploh ni povsem jasno, na kaj se opis (b) tu nanaša. Če se kvantiteta v čutnozaznavni stvareh spreminja (*kineitai*) in stalno premika (*metaballei*), tako da ni ločljiva (*aphorismenon*), bodo torej tudi čutnozaznavne enake stvari kot lastnosti podvržene »premikanju«, kar pa je dokaj nenavaden ali celo nesprejemljiv opis zanje.

Ko se argument iz relativov sklicuje na razliko med predikati tipa »človek« in »enak«, se lahko spomnimo konteksta *Države* (523a isl.) ali *Fajdona* (74a isl.), ki na podoben način razlikuje med takšnimi predikati. Na podlagi Platonovih izhodišč bi lahko izoblikovali alternativno branje, sklicujoč se na ožje razumevanje soprisotnosti: v tem primeru se v (b) ne bo zatrjevalo, da je, denimo, palica nefiksna v svoji dolžini enega metra, ampak to, da se lastnost 'biti dolg en meter' spreminja s tem, ko je enkrat enaka in drugič neenaka. Z drugimi besedami torej za soprisotnost Aristotel uporabi načelo spremembe, čeprav se iz (b) to na prvi pogled ne zdi tako očitno. Palica je tako enaka kot neenaka in s tem trpi soprisotnost – to pomeni, da čutnozaznavne stvari niso popolnoma (ali resnično enake) prav zaradi tega načela in zaradi nekega toka spremembe, na kar bi lahko sklepali upoštevajoč heraklitsko izhodišče argumenta teka stvari.

Nadalje je opis (b) postavljen v vlogi razlage trditve, da bo enako samo,

pripisano čutnozaznavni stvari, homonimno. Razlog je očitno v tem, da čutnozaznavne lastnosti enakosti dejansko niso enake (torej niso popolnoma enake), saj so tako enake kot neenake. Če torej čutnozaznavno enake stvari niso popolnoma enake, potem nimajo lastnosti, da bi bile same enake – drugače povedano, niso enako samo. Argument iz relativna torej predpostavlja, da je enako samo, tj. lastnost enakosti, resnično oz. popolnoma enako, v tem primeru pa mora biti enako, ne da bi bilo neenako.

To pa narekuje, da mora ubežati soprisotnosti. Če je lastnost F sama F , se lahko vprašamo, kako je lastnost enakega lahko sama enaka? Rekli smo že, da so čutnozaznavne enake stvari enake in neenake zato, ker vsaka med njimi razloži, zakaj je nekaj enako in zakaj so druge stvari neenake. Od tod predpostavka, da bo enako samo popolnoma enako, s čimer bo razložilo, zakaj so vsi F ji pač F .

Tretji razlog v (c) navaja, da nobena stvar tukaj (tj. v tem svetu) ne bo deležna označbe enakosti na natančen način (*akribos*). Ta trditev je nenavadna, zato ker bo prav argument, ki ga navajamo, zatrjeval, da so čutnozaznavni ljudje tudi popolnoma (*kurios*) ljudje. Povedano bi namreč pomenilo isto kot v (b): čutnozaznavne enake stvari naj ne bi bile popolnoma enake, saj so tako enake kot neenake. V (b) in (c) torej najdemo inčiči iste trditve, vendar se obe ne ujameta s tezo o natančni označbi – kako namreč nekaj, kar je popolnoma, ne more biti deležno natančne definicije?

V tretjem oddelku bo nato k argumentu dodano tisto, kar je v drugem že implicitno navzoče. Ta se glasi (83.11-12):

III

Za enake pa jih ne moremo vzeti tudi nehomonimno na ta način, da bi ena bila vzorec, druga pa podoba. Kajti nobena med njimi ni bolj vzorec ali podoba od druge.

Zdaj je torej, za razliko od drugega oddelka, Aristotel izrecno zatrdil, da nobena čutnozaznavno enaka stvar ne more biti vzorec (*paradeigma*) druge. Kajti vzorec F stvari mora sam biti F – toda kot navaja drugi oddelek, čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma enake. Tako drugi kot tretji oddelek trdita, da enako samo ne bo čutnozaznavno, tako da čutnozaznavne enake stvari niso vzorci, zaradi katerih bi enake stvari bile enake. Argument iz relativov torej na tej točki predpostavlja, da ni le enako samo popolnoma enako, ampak da je tudi vzorec, ki naredi enake stvari za enake.

Drugi in tretji oddelek torej nakažeta, zakaj je enakost homonimna. Kot sledi iz (b), čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma enake, tako da ne bomo mogli uporabiti iste definicije (a). In če čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma enake, tudi ne bodo vzorci, tako da je izključena možnost

(c). Drugi in tretji oddelek postavljata tezo, da bo enakost, definirana na ravni čutnega zaznavanja, homonimna. Tako enakost ravno je homonimna ali pa jo bo nemogoče definirati na ravni čutnega zaznavanja. Oddelka štiri in pet obravnavata to drugo možnost.

Četudi ne navajata nobene prave razlage, je homonimija tako za Platona kot Aristotela problematična tako iz epistemoloških kot metafizičnih razlogov. Kot vemo, za Platona znanje zahteva razlago, ta pa dalje terja obstoj določenih vrst lastnosti. Po njegovem lahko razložimo *Fnost* neke stvari le, če je ta *Fnost* neka ena stvar, enaka v vseh primerih. Možnost znanja *Fjev* tako zahteva, da je *Fnost* nehomonimna. Tudi v Aristotelovi *Drugi analitiki* najdemo stališče, da bo dokaz, ki vodi do znanja, zahteval obstoj nehomonimnih lastnosti.¹⁰

Četrty in peti oddelek se glasita:

IV

In če bi kdo res sprejel, da podoba ni homonimna z vzorcem, bo vselej sledilo to, da so te enakosti enakosti s tem, ko so podobe tega, kar je popolnoma in resnično enako.

V

Če je pa tako, potem bo bivala neka enakost po sebi, ki je popolna, in v odnosu s katero bodo stvari, ki so podobe, tako nastajale kot bile imenovane za enake. To pa je ideja, ki je vzorec in podoba stvari, ki nastajajo v odnosu do nje.

Oba oddelka tako pripeljeta do sklepa ne o tem, da je enakost homonimna, temveč da ni čutnozaznavna, kajti to zahtevata možnost znanja in razlaga. Zdi se, da bi tudi v primeru, ko bi »enakost« bila homonimna, imeli določen pomen in bi jo razumeli, vendar to ne bi vodilo do pravega znanja.

Četrty oddelek ponovi stališče iz prvega: vzorci in njihov podobe niso homonimno povezani. To na neki način ohranja idejo nehomonimije enakosti, ki je nismo našli v drugem in tretjem oddelku. Če so vzorci popolnoma *F*, bodo zaradi tega verjetno tudi popolni (česar, recimo, ne zasledimo v argumentih iz znanosti – vzorci tam niso opisani kot popolni nosilci *F*). Argument iz relativov torej zatrjuje, da so čutnozaznavne stvari podobe paradigmatičnih idej, torej svojih vzorcev.

Peti oddelek ponudi naslednjo izpeljavo: nečutnozaznavni vzorec, ki je popolnoma enak, je ideja enakega. Zatorej bo bivala ideja enakega (enakosti). Taka ideja bo bivala za vsak nehomonimen predikat, za katerim ne stoji čutnozaznavni primerek bivajočega (denimo »človek«), skratka za vsak predikat tipa »enak«. Ta izpeljava je seveda čisto platonistična – v *Fajdonu* je reče-

¹⁰ Apo. 77a isl.

no, da *auto to ison*, enako samo oziroma lastnost enakosti, ne more biti ista s katero od čutnozaznavnih stvari, tako da bo morala biti nečutnozaznavna ideja. (Phd. 74a-c).

Argument iz relativov torej razume idejo *F* kot nečutnozaznavni vzorec, ki je popolnoma *F*. Čutnozaznavni *F*ji so torej *F*s tem, da so njegove podobe (*eikones*). Rekapitalucija povedanega prinaša šesti oddelek s svojim zaključkom. Besedilo oddelka se glasi:

VI

To je torej dokaz, ki potrjuje, da bivajo tudi ideje relativov. Zanj se zdi, da podrobneje, natančneje in neposredneje meri na to, da bi pokazal na bivanje idej. Kajti za ta dokaz se ne zdi, da pokaže, kako je neka skupna stvar ob posameznostih, tako kot prejšnji, temveč se zdi, da dokazuje obstoj vzorca stvari, ki je popoln. Ta pa se zdi značilen še zlasti za ideje.

Ideje relativov bodo torej tudi (*kai*) bivale. Čeprav neposredno ne dokazuje obstoj idej oziroma neke skupne stvari (*to koinon*), ki je ob posameznosti in ki je iz prejšnjih argumentov takoj prepoznana kot ideja, se zdi, da obstoj vzorca, ki je popoln, napeljuje na to možnost. Ker ta argument podrobneje (*epimelesteron*), natančneje (*akribesteron*) in neposredneje (*prosechesteron*) meri na ideje, bo s strani Aristotela prepoznan kot bolj natančen argument (kot je opisan tudi že v *Alpha* knjigi *Metafizike*, 990b15). Argumenti iz znanosti, enega preko množstva in iz predmeta misli so manj natančni argumenti verjetno zato, ker so neveljavni argumenti za obstoj idej. Četudi ima argument iz relativov to prednost, da je v nekem smislu veljaven argument za obstoj idej, pa Aristotel preusmeri žarišče in pokaže, da je neveljaven na drugih točkah.

Če po njegovem predhodni argumenti v *Peri ideon* pokažejo, da je neka skupna stvar ob posameznostih, kar končno pomeni, da bivajo splošnosti (in seveda še ne, da so splošnosti platonske ideje), potem bo v tem primeru nakazano le na obstoj vzorca – ta pa naj bi bil bistven za idejo. Toda obstoj popolnih vzorcev je lahko nujen, ne pa še tudi zadosten za obstoj idej. Če v skladu z branjem tega oddelka torej razumemo celoten argument iz relativov kot veljaven argument glede obstoja popolnih vzorcev (ki so tudi splošnosti), potem bi iz tega sledilo, da bo to tudi veljaven argument za obstoj idej.¹¹

Da je ta argument veljaven, bi lahko okrepili še z dodatnimi dejstvi. Prvi med njimi je ta, da v svoji kritiki, ki sledi rekonstrukciji, nikjer ne pravi, da bi šlo za neveljaven argument ali na to nakazuje. Ko v devetem poglavju *Alpha*

¹¹ R.E. Allen v svojem komentarju v *Plato's Parmenides* v tem oddelku argumenta preprosto vidi navedbo splošnosti kot popolnih vzorcev, kar vodi do razumnega sklepa, da gre za veljaven argument o obstoju idej (1983, 305).

knjige *Metafizike* govori o bolj in manj natančnih argumentih, ob tem pravi, da so le drugi neveljavni za obstoj idej. Če ne bi z bolj ali manj natančnimi argumenti mislil prav na to, bi verjetno dezavuiral samo razliko med večjo in manjšo natančnostjo.

Aristotelov komentar argumenta iz relativov

Kot je zapisano že v *Alpha* knjigi *Metafizike*, kjer je v kratkem predstavljeno bistvo aristotelske kritike Platona in idej, platonisti nujno verjamejo v obstoj idej relativov:

»Nadalje pa izmed bolj natančnih dokazov, nekateri vzpostavljajo pralike odnosnosti, za katere ne trdimo, da so rod same po sebi, nekateri pa vodijo v sklep o tretjem človeku.« (Metaph. 990b15 isl).

Aristotel postavi tri ugovore proti argumentu iz relativov, ki v celotnem sklopu, ki nam ga ohranja Aleksander Afrodisijski, prinašajo še najbolj obširen prikaz prav Aristotelovih ugovorov. Znotraj navedenega argumenta lahko naštejemo vsaj tri različne ugovore. Začnimo s prvim, ki je predstavljen v sedmem oddelku (82.22-6) in se tako glasi:

VII

Pravi pa dalje, da ta dokaz potrjuje bivanje idej celo iz relativov. Vsaj tale dokaz je izpeljan iz primera enakega, ki je relativ. Toda oni ponavadi zatrjujejo, da ni nobene ideje relativov. Kajti ideje so po njihovem bivajoče z ozirom na njih same, saj so neka vrsta bitnosti, medtem ko so relativi bivajoči le v odnosu med sabo.

Sedmi oddelek smiselno dopolnjuje še deseti (83.30-3):

X

In spet je naredil to mnenje za splošno sprejeto, ko je o njem razlagal kot o svojem lastnem, rekoč da »o stvarih, ki jih izrekamo, ni nasebnega rodu«, pri čemer je »rod« omenjal namesto »bivajočega« in »narave« – če je pač res, da je relativ podoben prirastku,¹² kot pravi drugje.

¹² Aristotelov izraz tu je *paraphuas* (od *paraphuo*) – na mestu 1096a 21 v *Nikomahovi etiki*, na katerega najverjetneje Aleksander tu aludira, nastopa kot izraz, ki je sinonimen za naključno okoliščino (*sumbebekos*). V Gantarjevem prevodu se mesto glasi: »O dobrem pa govorimo tako pri kategoriji substance kot pri kategoriji kakovosti ali odnosnosti; substanca (tj. nekaj, kar je samo po sebi) pa je po naravnem redu prej kot odnosnost (odnosnost je le nekak stranski poganjek, le neka naključna okoliščina substance).« (*Nikomahova etika*, Ljubljana 1994, str. 53).

Navedeno razmišljanje, ki zaokroža Aristotelovo mnenje o tem dokazu, lahko predstavimo v naslednji obliki:

- (1) Ideje so bitnosti (*ousiai*).
- (2) Če je x bitnost, bo z ozirom na samega sebe (*kath'hauto*).
- (3) Ideje bodo torej bivale z ozirom na njih same.
- (4) Če je x relativ (*pros ti*), bo bivajoč v odnosu na drugi relativ.
- (5) Če je x v odnosu do drugega, ne bo v odnosu do samega sebe.
- (6) Torej nobena ideja ni relativ.
- (7) Torej tudi ideja enakega ni relativ.

Kot v prejšnjih argumentih tudi zdaj Aristotel preprosto pokaže, da v argumentu iz relativov zajamemo ideje, ki si jih ne bi želeli in jih ne moremo upravičiti. To pot so takšne ideje pač ideje relativov. V poprejšnjih primerih je argument navrgel ideje, za katere se predpostavlja, da jih Platon ne želi ali ne more dopustiti (ideje umetnih proizvodov, ideje zanikanj, ideje fiktivnih bitnosti). Vendar se primer relativna nekoliko razlikuje od prejšnjih: produkcija idej, ki si jih ne bi želeli, se v argumentu iz relativna v striktnem smislu ne zgodi, ker je »enak« kot relacijski predikat tu uporabljen kot ključni primerek predikata, ki zahteva idejo. Zato se bolj zdi, da Aristotel nasprotuje platonistični zahtevi po idejah relativov, ker je ta očitno nezdržljiva s trditvijo, da so vse ideje (oblike) bitnosti in da bivajo same zase. Noben relativ ne bo mogel bivati sam zase, saj so, kot pravi, »bivajoči le v odnosu med sabo« (83.25-6). Drugače povedano: po sami Platonovi teoriji mora biti ideja nekaj, kar biva kot samostojna bitnost, medtem ko imajo relativi svojo bitnost in bivanje le z ozirom na druge bitnosti.¹³

Toda v kakšnem smislu torej Aristotel verjame, da je ideja enakega bitnost? V šestem poglavju iste knjige *Metafizike* (987a 29 isl.) je neizpodbitno navedeno, da so za Platona ideje bitnosti, tj. osnovne entitete bivajočega, ki zagotavljajo kriterij substancialnosti, s pomočjo katerega pridemo do znanja in definicije. Vse ideje so torej bitnosti preprosto že kot ideje, neglede na posamezno idejo, ki jo predstavljajo.

Četudi je ideja enakega bitnost, ki biva z ozirom na samo sebe že kot ideja, pa je relativ, če gledamo nanj ne kot idejo, temveč kot posamezno ide-

¹³ Ta zahteva vodi v »multiplikacijo idej«, kot bo nakazano znotraj tega dokaza: če naj bo enako enako enakemu, tedaj bo moralo bivati več idej enakega, saj bo tudi ideja enakega enaka ideji enakega. Zagovornikom platonistične teorije se s tem zgodi približno tako, kakor nekomu, ki ima težave, da bi preštel množico, kot pravi Aristotel v knjigah *Alpha in Mu*: »Če bi nekdo hotel prešteti stvari, a če bi bilo stvari manj, bi si mislil, da tega ne bo zmogel, da pa jih bo mogel prešteti, ko bo njihovo število povečal« (*Metaph.* 990b 2-4 in 1078b 34 isl.), v čemer naj bi tudi bilo bistvo Aristotelovega očitka Platonu o »podvajanju« stvarnosti, ki je v tem primeru celo dobesedno. Prim. Kalan (1976, 64).

jo. Kot posamezna ideja se ideja enakega ujema s predikatom »enak«. Povsem jasno se zdi, da bo torej ideja enakega uzrta v obeh vidikih: najprej kot ujema-joča se s predikatom »enak«, nato pa še kot »enako« z ozirom na njega samega. Takšno dvojno razumevanje je seveda omogočeno, ker je Platon zavezan avtopredikaciji (torej temu, da je vsaka ideja F tudi sama F), tako da bo tudi ideja enakega sama enaka.

Ideja enakega je torej bitnost, ki biva z oziroma na samo sebe kot ideja. Toda ta ideja je enaka, s tem pa je relativ, če nanjo gledamo kot na posamezno (izolirano) idejo. Oba nivoja »uzrtja« ideje bi lahko razdelili in poimenovali: predikate (ali lastnosti), na katere gledamo z vidika ideje kot ideje, imenujmo za A-predikate, druge, torej tiste, na katere gledamo z vidika posamezne ideje, pa B-predikate. Če stvar postavimo na ta način, lahko v Aristotelovi izpeljavi zasledimo nasprotje, ki nastaja med A- in B-predikati. V argumentu enega preko množstva smo zasledili neki vidik takšnega nasprotja. Vzemimo primer, ko nekdo misli, da nekaj ne more biti hkrati eno in mnogo. Iz tega lahko na podlagi zgornjega razlikovanja med A- in B-predikati dokazuje in razloži, da je ideja ena, kolikor nanjo gleda kot na (generično) idejo, medtem ko se ta ideja ujema s predikatom »mnog«, s čimer to nasprotje nenadoma izgine, ker nam postreže s kredibilno razlago.

Toda lahko si zamislimo bolj težaven primer: vzemimo, da mora biti vsak vojak višji od 175 centimetrov. Vzemimo še Franca, ki je velik 173 centimetrov. Franc torej ne more biti vojak, toda to ne bo mogel biti ne kot Vojak (ideja), temveč kot nekdo, ki ni višji od 175 centimetrov. Ta primer seveda ni narejen na podlagi razlikovanja idej, vendar ima nekaj sorodnosti z našim primerom »enakega«, uzrtega kot ideje in hkrati kot ideje, ki ustreza predikatu »enak«. Če Aristotel verjame, da nekaj ne more biti hkrati bitnost in relativ, s tem postavlja kriterij, ki velja za vse ideje. Ko v *Metafiziki* 1088a30 isl. pravi, da je »odnosnost najmanj neka bitnost in neko bivajoče«, ali nekoliko kasneje, da »odnosnost ni bitnost niti v možnosti niti v dejanskosti« (1088b3 isl.), želi s tem povedati, da relativ ne zadovolji vseh kriterijev, ki bi jih morala vsaka ideja. Torej je z njim podobno kot zgoraj: če je Franc velik le 173 centimetrov, ne zadovolji kriterija in torej ne more biti vojak (torej ne ustreza njegovi ideji).

Če lahko razumemo Aristotela v tem, da so vse platonske ideje bitnosti in da je ideja enakega relativ (torej da so vse ideje bitnosti in da so nekatere relativ), pa terja izključujočnost obojega (torej da nekaj ni hkrati bitnost in relativ) še dodatne pojasnitve. Zgoraj omenjeno razlikovanje med nečim, kar biva z oziroma na njega samega (*kath'hauto*) in nečim, kar biva v odnosu do drugega, bi moralo najti svojo utemeljitev, ki pa v Aristotelovem primeru ni čisto jasna. Če nekaj biva z oziroma na njega samega, potem bo moralo biti deležno določene vrste neodvisnosti. Neodvisnost je lahko eksistencialna ali

definicijska. Ko pravi, da so »ideje po njihovem bivajoče z ozirom na njih same, saj so neka vrsta bitnosti«, uporabi glagol »*huphestanai* (*kath'hauto*)«, ki izraža neko subsistenco, s čimer bi raba bila eksistencialna. Toda lahko bi jo razumeli tudi kot definicijsko: če bitnosti bivajo z ozirom na njih same zato, ker lahko vsako med njimi definiramo, ne da bi ob tem omenili kaj drugega, pa tega ne moremo storiti z relativni – teh ne moremo definirati, ne da bi omenili tisto drugo, na kar se nanašajo.

Vendar ali drži to tudi za Platonove ideje in ne le Aristotelove bitnosti? Če so Platonove ideje razumljene kot bitnosti, bi morale veljati tudi zanje. Toda za Platona se zdi, da v nekaterih svojih delih zatrjuje, da lahko o ideji *F* rečemo nič drugega kot to, da je *F*.¹⁴ Vendar je Platon večkrat očitno pripravljen priznati, da ideje nekako so povezane z drugimi idejami in se nanje nanašajo. V odlomku iz *Parmenida* (133b-134e) tako definira idejo gospodarja s pomočjo ideje sužnja, tako da so, med drugim, »v odnosu med samim sabo« (Prm. 133e). Tudi v *Fajdonu* je rečeno tole: kar je liho, bo liho glede na udeležbo na ideji lihega – ideja trojnosti bo torej liha s tem, ker bo udeležena na ideji lihega. Prav tako na več mestih v *Državi* (recimo 505a isl.) Platon zahteva, da se ideje nanašajo na idejo Dobrega. Vse to so torej dokazi, da ideje so v odnosu do drugih idej in tako dokazujejo, da neodvisnost, ki jo zahteva razumevanje idej kot *kath'hauto* pojmov ni v skladu z osnovno razlago, po kateri bodo tako Aristotelove kot Platonove bitnosti bivale neodvisno od česarkoli drugega. Razlika med bitnostjo in relativni se, kolikor Aristotel vztraja pri opisu bitnosti kot *kath'hauto*, torej ne izteče, saj jih ni moč obravnavati na neki nasproten način kot relative, vsaj v trenutku, ko dopustimo možne platonistične ugovore, po kateri so torej tudi ideje (opisane kot bitnosti ali kakorkoli drugače) prav tako v odnosu do drugih idej.

Ta prvi ugovor v sedmem pododdelku je torej jasen: argument iz relativov zahteva obstoj ideje enakega. Ker bo po avtopredikaciji tudi sama ideja enaka (in torej relativ), pa ne bo mogla biti ideja, saj so ideje bitnosti, ne pa relativne entitete. Tako se zdi, da Aristotel kritizira posledice, ki sledijo, če ideje relativov sprejmemo – ideje kot bitnosti bi namreč po njegovem morale biti samostojne in neodvisne, tako v eksistencialnem kot definicijskem smislu. Po njegovem prepričanju pa relativni te samostojnosti nimajo.

V drugem ugovoru, ki je predstavljen v osmem oddelku (83.26-8), Aristotel ubere drugačno strategijo, ki se bo naslanjala na zahtevo po avtopredikaciji in načelo enkratnosti. Besedilo se glasi:

¹⁴ To možnost izpostavi N. White v *Plato on knowledge and reality* (1976, 79 isl.), ki očitno vodi v »semantični atomizem« – če je ideja *F* le *F*, potem bo delovala kot vzorčni primerek *Fnosti*, kar pomeni, da lahko '*F*' razumemo le tako, da jo opazujemo izolirano, tj. kot izoliran atom.

VIII

Nadalje pa bo, če je enako enako enakemu, več kot le ena ideja enakega. Kajti enako samo je enako enakemu samemu. Ker če ne bi bilo enako nečemu, pač sploh ne bi bilo enako.

Argument bi lahko sestavili v naslednjo obliko:

- (1) Kar je enako, je enako glede na nekaj (drugega).
- (2) Ideja enakega je enaka.
- (3) Torej je ideja enakega enaka glede na nekaj (drugega).
- (4) Ideja enakega je lahko enaka le glede na drugo idejo enakega.
- (5) Torej ni ene ideje enakega, temveč jih je več.

Težavnosti zgoraj opisanega sklepa, da biva več idej enakega in ne le ena, ni mogoče razumeti drugače kot znova na podlagi zahteve po enosti ideje ali njeni enkratnosti, ki pravi, da obstaja, če sploh kakšna, vedno le ena ideja *F*. Protislovje med sklepom (5) in načelom enkratnosti je tako jasno: hkrati ne moremo trditi, da biva le ena ideja enakega in več njih.

Izpeljava, na podlagi katere Aristotel gradi svoj ugovor, je spet stekla s pomočjo avtopredikacije – do protislovja je prišlo, ker smo idejo enakega opisali kot enako. Ker je vse, kar je enako, enako glede na nekaj drugega ob sebi, bo tudi ideja enakega enaka glede na drugo idejo enakega. Če postuliramo eno idejo enakega, bosta torej vsaj dve ideji enakega. Na ta način torej dobimo nekakšen mini regres – v argumentu tretjega človeka se namreč trdi, da če biva ena ideja *F*, ta vodi do neskončno mnogih idej *F*, kar je prav tako v nasprotju z načelom enkratnosti.

Kasneje bo v *Peri ideon* Aristotel trdil, da so ideje argumenta enega preko množstva podvržene neskončnemu regresu: če bo obstajala le ena ideja *F*, bo neskončno veliko idej *F*, kar je ponovno v nasprotju z načelom enkratnosti. Toda v kakšnem smislu je v tem primeru drugega ugovora argumentacija res podobna tisti o tretjem človeku? Zdi se, da zahteva vsaj nekakšen mini regres, ki pa še nujno ni neskončen. V *Parmenidu* 132bc Platon ob predpostavki, da so ideje morebiti le misli, pravi, da bo za vsak predikat, za katerega bo bivala ideja, obstajala še vsaj ena ideja, torej dve: najprej ideja, ki je misel (ideja-misel), nato pa še tisto, o čemer je ta ideja (misel).

V drugem ugovoru ima torej Aristotelova kritika takšno obliko: enakost sama je nujno tudi sama enaka. Če ne bi bila enaka, bi ji ne mogli pripisati predikata enakosti. Zato bo enakost sama enaka enakosti sami, iz česa sledi, da bosta bivali vsaj dve ideji enakosti. To pa je v nasprotju z izjavami platonistov, da so ideje vedno in nujno ene (*Država* 476a, 507b, 596a, *Parmenid* 132a

1). Platonisti torej prihajajo v protislovje s svojim lastnim principom, če pripoznajo obstoj relativov, kot je ideja enakosti.

Kako razumeti razliko med enakostjo in enakostjo samo? Platon pravi (*Fajdon* 74b), da enakost čutnih stvari in enakost sama nista isto. Kako si naj razložimo to razliko? Predpostavimo, da je 'biti enak z' neka triadična relacija, ker lahko rečemo, da je 'x enak y glede na z.' Povedano drugače, ker ima neka stvar določeno dolžino ali težo ali toploto ali število ali neko lastnost, ki ni enakost, bomo zanjo lahko rekli, da je enaka drugi. Recimo dolžina ali teža polena je tista, ki je enaka drugemu polenu. Ko imata dve stvari dolžino ali težo, ki sta enaki, bomo zanju lahko rekli, da sta 'enakosti' ali da 'imata' lastnost enakosti. In ker sta dve stvari enaki (ali enakosti) po teži ali dolžini, bosta tudi vsaj v enem primeru neenakosti, tj. morali bosta biti neenaki glede na nekaj tretjega.

Toda kako je z enakostmi samimi (*auta ta isa*)? Te nikoli ne bodo nastopale kot neenakosti, saj niso enake na način, ki bi nakazoval različnosti. To pomeni, da ker bivajo same po sebi, nikoli ne bodo neenake. Toda Platon bi moral, če je dosleden, ugotoviti naslednje: ne samo, da enakosti ne bodo nikoli neenake, tudi enake ne bodo, saj ne bo tistega odnosa ali ozira, glede na katerega bi to lahko bile.

Tretji ugovor, ki ga Aristotel navaja, se skriva v devetem oddelku (83.28-30) in se glasi takole:

IX

Dalje bo po istem dokazu bivala tudi ideja neenakih stvari. Kajti nasprotja so si podobna in tako bodo bivala tudi ideje, ki se ujemajo ali z obema ali z nobenim od njiju; za neenako pa soglašajo, da je v več kot eni stvari.

Aristotelov dokaz je jasen: če je Platon zavezan k obstoju ideje enakega, bo zavezan tudi k obstoju ideje neenakega. Povedano še bolj splošno, je po Aristotelu zavezan k obstoju idej nasprotij. Iz zgoraj povedanega torej sledi, da je ta ugovor simetrično podoben prejšnjemu: če je po prejšnjem Platon zavezan k postuliranju (vsaj) dveh idej enakega, bo v tem primeru zavezan k postuliranju dveh idej neenakega. S tem bo ponovno prišlo do podvojitve idej, kar znova pomeni, da bo to v nasprotju z načelom enkratnosti in da bomo postulirali mini regres.

Možen Platonov protiugovor bi lahko bil le, da sam ne rabi nujno pripoznati obstoja idej nasprotij, vsaj ne na podlagi argumenta iz relativov. Kajti ta argument ustvarja idejo na podlagi tega, ker so čutnozaznavno enake stvari nepopolnoma enake. In če so nepopolnoma enake, ali so tudi popolnoma

neenake? Kajti če so popolnoma neenake, potem sploh ne potrebujemo ideje neenakega.

Vendar se taka argumentativna pot ne izteče. Vsaka čutnozaznavno enaka stvar je verjetno nepopolnoma neenaka na povsem enak način, kot je nepopolnoma enaka. Kajti vsak čutnozaznavni predmet, ki je enak, je nepopolnoma enak, saj je tako enak (do neke stvari) kot neenak (do druge stvari). Toda vsak je tudi nepopolnoma neenak iz prav istega razloga, torej kot enak (do neke stvari) in kot neenak (do druge stvari). Iz tega sledi, da če nepopolna enakost čutnozaznavnih stvari zahteva popolno idejo enakega, tudi nepopolna neenakost teh stvari zahteva popolno idejo neenakega.

Tako se zdi, da Aristotel upravičeno terjaja tudi idejo neenakega. Vendar ponovno ni jasno, čemu bi to bila zadrega za Platona. Ideje nasprotij so v njegovih dialogih največkrat celo navedene skupaj: pravično in nepravično v *Državi* (475e isl.), veliko in majhno v *Fajdonu* (101a isl.), podobno in nepodobno v *Parmenidu* (128e isl.), isto in različno v *Sofistu* (254e isl.) Hkrati pa bi lahko Aristotela branili tako, da bi rekli, kako zanj ni spor prav v postavitvi ideje nasprotij, temveč v njihovi podvojitvi. V vsakem primeru pa bo argument iz relativov za Aristotela neveljaven – čeprav je Platon iz relativov nameraval sklepati na obstoj idej, bo njegov učenec in največji kritik obenem menil, da postuliranje idej relativov vodi v nepremostljive logične težave.

Boris Vezjak
Peadgoška fakulteta
Univerza v Mariboru

Literatura

- M. Hayduck, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin 1891.
- D. Harlfinger, *Edizione critica del testo del »De Ideis« di Aristotele*, v: W. Leszl, *Il »De ideis« di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Florence 1975, str. 15-39.
- Plato: Complete Works* (izd. John M. Cooper in D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1997.
- Platonis opera* (in five volumes), uredil John Burnet, Oxford Classical Texts, Oxford 1989.
- Platon, *Parmenid*, prevedel Boris Vezjak, *Razpol 9, Problemi 7–8*, Analecta, Ljubljana 1996.

- Platon, *Poslednji dnevi Sokrata* (Apologija, Kriton, Fajdon), prevedel Anton Sovre, Slovenska Matica, Ljubljana 1988.
- Platon, *Država*, prevedel Jože Košar, Mihelač, Ljubljana 1995.
- Aristotel, *Metafizika*, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999.
- J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 zvezka, Princeton University Press, Princeton 1984.
- J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, The Clarendon Press, Oxford 1963.
- R. E. Allen, *Plato's Parmenides, Translation and Analysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.
- H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1944 (ponatis Russel and Russel, New York 1962).
- G. Fine, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Paperbacks, Oxford 1993.
- V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Doktorska disertacija, Filozofska fakulteta, Ljubljana 1976.
- G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, izd. M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca 1986.
- G. Vlastos: *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1973.
- N. P. White, *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1976.