

Boris Vezjak*

Aristotel proti Platonu: variacije dokaza tretjega človeka in samopripis idej

Aristotel v svoji razpravi o Platonovih idejah razvije tezo, da je vsaka splošnost (*to katholou*) neke vrste enotnost na osnovi izpostavitve (*ekthesis*) te splošnosti poleg posameznih stvari.¹ Na podoben način dokaz tretjega človeka, najbolj prepoznaven in v teoretskem oziru ključen argument v ustroju Aristotelove logične kritike Platonovih idej in njene utemeljitve, nadaljuje s korakom takšne izpostavitve: v *Metafiziki* (*Metaph.* 991a 5, 1090a 17) ideja, ki je pripisana več posameznostim in biva ločeno od njih, zahteva dodani element, ki je pripisljiv tej ideji in vsem naštetim posameznostim, ki spadajo pod takšno idejo. Če imamo skupino ljudi, bivajo kot ljudje zaradi svoje udeležbe na ideji človeka: toda ker je človek kot ideja nekaj, čemur je po nujnosti treba pripisati lastnost človeka, hkrati pa ni istovetna z nobenim posameznim človekom, nujno biva nova ideja človeka. Aristotel opiše v Alfa knjigi *Metafizike* dokaz tretjega človeka s temi besedami: »Nadalje pa izmed bolj natančnih dokazov, nekateri vzpostavljajo pralike (*ideas*) odnosnosti, za katere ne trdimo, da so rod same po sebi, nekateri pa vodijo v sklep o tretjem človeku.« (*Metaph.* 990b15 isl.)

Dokaz tretjega človeka velja za bolj natančen argument oz. sodi v skupino bolj natančnih argumentov.² Hkrati velja za najbolj poglobljen element v kritiki Platonove teorije idej in celo za temelj, na katerem je Aristotel zgradil lastno teorijo predikacije in kategorij. Še več, Aristotelov ugovor Platonu šteje za prepoznavni znak njegove metafizike, ko gre za ločevanje od platonizma.³ Izraz »tretji človek« (*ho tritos anthropos*) nima enotnega izvora. Platon v svojem *Parmenidu* opisuje dva »regresivna« argumenta, ki ju je Aristotel v *Metafiziki* in

23

¹ Prim. *Metaph.* 1090a 17.

² Kateri so ostali »bolj natančni« argumenti, žal ni jasno, vsekakor pa sem sodi še argument iz relativov.

³ Aristotel na mestu 1059b8 v *Metafiziki* v kontekstu razprave o matematičnih predmetih, ki so med idejami in čutnozaznavnimi stvarmi, ob tretjem človeku navede še tretjega konja (*tritos hippos*).

delu *Sofistične ovržbe*, opisal na navedeni način.⁴ Šele stvar naknadne interpretacije je postala, da so dokaz poistovetili z enim od dveh regresivnih argumentov iz *Parmenida*. Aleksander Afrodizijski navaja še Evdemovo verzijo tega argumenta, za katero pravi, da je enaka kot Aristotelova. Če jih torej preštejemo, lahko najdemo kar štiri opise, ki vsebujejo logično podobnost v dokazovanju: dve Platonovi, eno Aristotelovo in eno Evdemovo. V čem se razlikujejo in ali so logično ekvivalentni?

V nadaljevanju se lotevam njihove primerjave in razlik – pri branju bom upošteval formalno branje, ki ga je uvedel Gregory Vlastos v svojem odmevnem članku »*The Third Man Argument in the Parmenides*« iz leta 1954 in z njim zakoličil interpretativno območje, s pomočjo katerega lahko analiziramo logiko vseh dokazov tretjega človeka. Po njegovem je edina eksplicitna premisa, ki poudarja enkratnost idej in hkrati ustvarja regres, tista, ki je zapisana v *Parmenidu* (132a3): »Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in isto idejo.«⁵ Označimo z izrazom *I* katerokoli skupno lastnost, ki jih pripisujemo več stvarem pod isto idejo; takšna je recimo »biti človek« in vse stvari, ki so človek, so takšne zaradi lastnosti *I*. Na drugi strani v skladu s komentatorsko tradicijo označimo z izrazom *I-nost* samo idejo, pod katero uvrščamo stvari z lastnostjo *I*, »biti človek«. Takšna ideja je ideja človeškosti, pa pravičnosti, rdečnosti, okroglosti in podobno. Po Vlastosu je teza o enkratnosti idej formulirana na sledeči način:

T₁

Če so določene stvari *a, b, c* vse po vrsti *I*, potem bo morala bivati ena ideja/oblika *I-nost*, zaradi katere razumemo *a, b, c* kot *I*.

24

Iz trditve T₁ Platon izpelje sklep, ki ga sam posploši na takšen način:

⁴ Prim. mesta v *Metafiziki*: 990b17, 1079a13 in 1039a2 ter v *Sofističnih ovržbah*, 178b36.

⁵ Sledim svojemu prevodu v Platon, *Parmenid*, ZRC SAZU, Ljubljana 2001.

T2

Če so a, b, c in I -nost vsi po vrsti I , bo morala bivati še neka ideja, I -nost $_1$, zaradi katere razumemo a, b, c in I -nost kot I -je.⁶

Iz T1 še ne sledi T2, ugotavlja Vlastos. Argument je torej bodisi neveljaven, ali pa mu moramo morali dodati kakšno tiho premiso, ki jo Platon v argumentu tretjega človeka nehote vključuje. Da bi bil T2 upravičen sklep, moramo po njegovem dodati še dve predpostavki, in sicer predpostavko o samopripisu in neistovetnosti. Sam ju opiše na naslednji način:

(Samopripis)

Vsaka ideja je lahko pripisana sama sebi. Velikost je sama velika. I -nost je sama I .

(Neistovetnost)

Če ima x neko določeno lastnost, ta x ne more biti istoveten z idejo, s katero razumemo to lastnost. Če je nek x I , potem x ne more biti istoveten s I -nostjo.⁷

Medtem ko se je Vlastos posvetil analitičnemu branju še zlasti Platona, najdemo enega ključnih momentov za razumevanje razvoja dokaza tretjega človeka, njegove utemeljitve pri Aristotelu in tudi elementov Platonove »samokritike«, kakršno je razvil v dialogu *Parmenid*, pri Aleksandru Afrodisijskem, v njegovem komentarju k Aristotelovi *Metafiziki*. V njem povzema osnovne značilnosti spisa *Peri ideon*, ta povzetek pa je tudi edini vir iz katerega poznamo vsebino spisa, ki naj bi ga napisal Aristotel. V prvem delu parafraze spisa so obravnavane različne strategije dokazovanja obstoja idej, nato pa Aristotel poda še njihovo kritiko. Argumentov ali dokazov, ki jih Aleksander navaja, lahko po vrsti, kot si sledijo v spisu, naštejemo pet. To so argument iz znanosti, argument iz enega preko mnoštva, argument iz misli, argument iz relativov in argument tretjega člove-

⁶ Izpeljavo najdemo razvito v Vlastosovem članku »The 'Third Man' Argument in the *Parmenides*«, v: Reginald E. Allen (ur.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, str. 231-263.

⁷ *Ibid.*, str. 236-237.

ka.⁸ Med slednjimi Aleksander Afrodzijski navaja dve njegovi različici, najprej Evdemovo, nato Aristotelovo. Že golo dejstvo, da navede tudi Evdemovo, celo pred Aristotelovo, je eden od poglobitnih indicev za to, da spis *Peri ideon* morda ni naveden v svoji integralni obliki in je vsaj v nekem svojem delu parafraza tistega, kar je Aristotel v *Peri ideon* dejansko zapisal. Drugače si namreč ne moremo razložiti vrinka, ki ga je zapisal Evdem, Aristotelov učenec z Rodosa.

V prvi različici, vzeti iz Evdemove *Peri lexeos* (83.34.- 84.7), sledi takšno dokazovanje: obstaja skupna narava bitnosti in splošnosti, ki se imenujejo ideje. Toda stvari so ene drugim podobne tako, da si vzajemno delijo neko isto stvar, ki je povsem splošna oz. univerzalna, in takšna naj bi bila platonska ideja. Toda tisto, kar se pripisuje stvarjem kot skupno, bo v primeru, da ni nekaj od tega, kar se jim pripisuje, nekaj drugega onkraj teh stvari. Človek bo rod zato, ker se pripisuje posameznostim in ni isto z njimi. S tem bo bival tretji človek ob posameznosti (kot sta Sokrat in Platon) in ob ideji, ki je prav tako ena po številu. Aristotelova verzija (84.21-85.3) je nekoliko, vendar ne bistveno, drugačna: kar je resnično pripisano množtvu stvari, je nekaj drugega in onkraj stvari, katerim je pripisano, ločeno od njih (ideja človeka je resnično pripisana posameznemu človeku). Toda če je človek, ki je pripisan, nekaj drugega od stvari, ki jim je pripisan, ter sam po sebi subsistira (*kata idian huphestos*), in če je človek pripisan tako posameznostim kot idejam, potem bo bival še tretji človek ob posameznostih in ideji. Na isti način bo bival še četrti človek, ki bo pripisan temu tretjemu, ideji in posameznostim, nato pa še peti, in tako v neskončnost.⁹

Evdemova različica (83.34-84.7)

Argument »tretjega človeka«, vzet iz Evdemove *Peri lexeos*, je uveden s stavkom: »Dokaz, ki vpeljuje tretjega človeka, je naslednji« in se glasi:

Pravijo, da bivajo stvari, ki se pripisujejo bitnostim na splošno, popolnoma in da so ideje. Nadalje pa so si stvari, ki so si med sabo podobne, med sabo podobne zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je popolnoma takšna; to pa je ideja. Toda če je

⁸ Doslej najcelovitejši pregled vseh dokaznih strategij Aristotelove kritike Platonovih idej v spisu *Peri ideon* najdemo pri Gail Fine, *On ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Paperbacks, Oxford 1993.

⁹ Več o Aleksandrovi vpeljavi Evdemovega razmisleka o tretjem človeku v: Boris Vezjak, »Argumentacija o tretjem človeku v spisu *Peri ideon*«, *Analiza*, 1/2 (2001), str. 35-37.

temu tako in če je pripisano na splošno stvar, potem bo moralo biti, v primeru, da to ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, nekaj drugega ob njih (zato je tudi človek sam rod, saj se pripisuje posameznostim, pa ni isti z nobeno od njih), tako da bo še tretji človek ob posameznostih (kot sta Sokrat ali pa Platon) ter ob ideji, ta bo pa prav tako en po številu.¹⁰

Aleksander trdi, da je ta argument enak tistemu, ki sledi (85.4), da sta torej Evdemov in Aristotelov dokaz enaka. Evdem začenja z naslednjima dvema premisama:

- (1) Kar se pripisuje bitnostim *I* na splošno, biva popolnoma (*kurios*) in je ideja *I*.
- (2) Če sta si *a* in *b* med sabo podobna v tem, da sta *I*, sta si podobna zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je ideja in ki je popolnoma *I*.

Kot bomo videli, tako (1) kot (2) zahtevata neko vrsto samopripisa. Kajti (1) pravi, da bo tisto, kar je pripisano skupini bitnosti *I*, to pa je ideja *I*, tudi samo takšno (*toiauta*) kot stvari, ki jim je pripisano (83.35). Kar pomeni, da bo, zato ker bo *I*, tudi samo takšno kot bitnosti.. Obe premisi govorita tudi o tem, da je ideja *I* taka (*touto*, 84.2) popolnoma, tj. da je *I* popolnoma (*kurios*). Iz argumenta iz relativov (odnosnosti) je razvidno, da je, če je nekaj popolnoma *I*, pač *I*: če je ideja *I* popolnoma *I*, potem je *I* in to pomeni, da je nekako deležna samopripisa.¹¹ Opisano načelo, ki se zdi ključno, vsebujeta tako Evdemova kot Aristotelova različica, obakrat v zoženi obliki: katerakoli ideja *I* bo morala biti prav *I*, pri čemer ni določeno, pod kakšnimi pogoji in kako se to primeri. Trditev, da je katerakoli ideja *I* popolnoma *I*, pa je združljiva z razumevanjem idej kot splošnosti. Če se ideje »na splošno pripisujejo bitnostim«, torej različnim stvar, potem tak »splošni« pri-pis naznačuje univerzalnost, s čimer so ponovno odprta vrata aristotelski rešitvi težave z idejami, tj. v postavitvi splošnosti namesto idej. Aristotelska splošnost bo kasneje v sholastiki zahtevala izključitev posamezne »materialne« določitve vsake posameznosti. Matjaž Vesel pri interpretaciji Tomaža Akvinskega prav na podlagi definiranja bitnosti človeka (*homo*) pokaže, na kakšen način je ta

¹⁰ Pri prevodu, ki je moj, ob Hayduckovi ediciji sledim tudi Harlfingerjevi izdaji spisa *Peri ideon* pod naslovom »Edizione critica del testo del »De Ideis« di Aristotele«, v: Walter Leszl, *Il »De ideis« di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Firenze 1975, str. 15-39.

¹¹ Dokaz iz relativov v spisu *Peri ideon* analiziram v: Boris Vezjak, »Argument iz relativov v spisu *Peri ideon*«, *Filozofski vestnik*, 1 (2001), str. 33-54.

označena dvosmerno: kot celota, ko je izražena s konkretnim imenom »človek« (*homo*), ali pa kot del, kadar je izražena z abstraktnim imenom »človeškost« (*humanitas*): abstraktno ime »človeškost« je abstrahirano z izključitvijo vsake individualne označitve, ki je pri Akvinskem označena materija.¹² Tako označuje človeško bistvo/bitnost na način, da je bitnost razumljena samo kot »tisto, po čemer je človek človek«, z vidika definicijske formule, ki vsebuje tisto, kar pripada človeku kot človeku. V tem primeru, dodaja Vesel, ne more biti predikat posameznega človeka, saj ne moremo reči: »Sokrat je človeškost.«¹³

Druga predpostavka, ki jo vključujeta osnovni premisi Evdemove različice dokaza, je »eno preko množstva«. V (1) se zdi, da se ideje zahtevajo le za bitnosti, pri čemer ni jasno, kaj natančneje izraz *ousia* Evdemu dejansko pomeni. Zdi se, da z njimi misli predvsem prve bitnosti, kot jih Aristotel razvije v *Kategorijah*, kot ugotavlja Gail Fine.¹⁴ Raba tovrstnega dokaza bi bila torej rezervirana predvsem za entitete, kot sta človek ali konj, s tem pa ožja od konteksta, ki ga je Aristotel že navajal in v katerem so bile postavljene ideje tudi za, denimo, velike stvari ali pravičnost. V drugi premisi tega argumenta se trdi, da je katerakoli skupina stvari, ki so si med sabo podobne, *I* takrat, ko si bodo podobne zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je ideja in ki je popolnoma *I*. Toda kako vemo, da katerikoli stvar, denimo *a*, *b* ali *c*, ki so *I*, ni tista, zaradi katere bi vse bile *I*? Argument enega preko množstva nam tega ne omogoči, Evdem pa zahtevo zapiše na naslednji način: »Toda če je temu tako in če je pripisano na splošno stvarem, potem bo moralo biti, v primeru, da to ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, nekaj drugega ob njih.« (84.3-4) To zahtevo bi lahko preoblikovali v tretjo premiso:

(3) Kar je pripisano na splošno stvarem, ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, ampak nekaj drugega ob njih.

28

Če se *x* pripiše nečemu, potem je *x* drugačen od tega, čemur je pripisan. Iz tega sledi, da nič ne more biti pripisano samemu sebi, tako da nič ni *I* zaradi samega sebe. Ta premisa, kot bomo videli, vsebuje Vlastosovo predpostavko o neisto-

¹² Matjaž Vesel, »Problem univerzalij pri Tomažu Akvinskem«, *Filozofski vestnik*, XXV/1 (2004), str. 60.

¹³ *Ibid.*, st. 62.

¹⁴ Gail Fine, *On ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Paperbacks, Oxford 1993, str. 221.

vetnosti.¹⁵ Če torej postuliramo niz stvari, ki so *I*, potem bomo dobili natanko eno idejo *I*, ki je ob (*para*) njih in neistovetna z njimi. Evdemova in Aristotelova različica razumeta vse čutnozaznavne ljudi v »kolektivnem smislu« kot Človeka₁, prvo idejo pa kot drugega Človeka₂. Druga ideja, ki je Človek₃, nadaljuje to verigo na višjem nivoju s tem, da vključi prejšnji nivo. Vsak niz se torej dogaja na višjem nivoju, vključujoč nižji, kar pomeni običajno uporabo argumenta »enega preko množstva«. Predpostavka »enega preko množstva« je torej bistvena sestavina v razumevanju dokaza tretjega človeka.

Specifični označbi v Evdemovi različici, ki to razlikujeta od Aristotelove, pa sta naslednji: prvič, le v njej bomo našli zapisano, da je ideja *I* popolnoma (*kyrios*) *I*. Ta zahteva ni prisotna v ostalih različicah argumenta tretjega človeka, četudi se tak prislov omenja že v argumentu iz relativov. Druga značilna označba je ta, da je vsaka ideja opisana kot »ena po številu« (84.7). Kot vemo, je za Aristotela to, kar je eno po številu, skoraj vedno posameznost. Sicer v *Metafiziki* dopušča možnost, da so tudi splošnosti ene na določene načine,¹⁶ vendar je osnovna Aristotelova kritika platonizma idej prav v tem, da razume splošnosti kot posameznosti, kar bi nujno pomenilo, da jih razume kot ene.

Aristotelova različica (84.21-85.3)

Argument »tretjega človeka«, pripisan Aristotelu, uvaja stavek »Tretji človek se dokazuje na ta način« in se glasi:

*Če je tisto, kar je resnično, pripisano množstvu stvari, tudi neka druga stvar ob stvarih, ki jim je pripisano, pa tudi ločeno od njih (kajti to je tisto, kar postavljajo tisti, ki želijo dokazati ideje in kar, v skladu z njimi, dokazuje obstoj stvari, kot je človek sam, kajti človek je pripisan resnično posameznim ljudem, ki so mnogi, hkrati pa je drugo od posameznih ljudi), potem bo [obstajal], če je temu tako, tudi tretji človek. Kajti če je človek, ki se pripisuje, nekaj drugega od stvari, ki se jim pripisuje in biva po sebi, in če je človek pripisan tako posameznostim kot ideji, potem bo bival še tretji človek ob posameznosti in ideji. In na isti način bo tudi še četrti, ki bo pripisan temu in ideji, na podoben način pa še peti, in tako dalje v neskončnost.*¹⁷

¹⁵ Vlastos, *op. cit.*, str. 235.

¹⁶ Prim. še zlasti šesto poglavje o enem in enosti v Delta knjigi *Metafizike*, 1015b16-1017a6.

¹⁷ Harlfinger, *op. cit.*, str. 15-39.

Aristotelova formulacija argumenta tretjega človeka v *Peri ideon* (84.21-85.3) se naslanja na argument »enega preko množstva« (*hen ek pollon*). Zato meni, da ravno zato, podobno kot navedeni argument, tudi tretji človek zapadel regresu. Kot smo videli, vsebuje argument enega preko množstva naslednji pomembni premisi:

(1) Mnoge stvari (*I*-ji) so to, kar so (torej *I*) zaradi tega, ker jim vsem skupaj pripišemo taisti *I*.

(2) *I*, ki je (a) eno preko množstva (*I*-jev) in (b) od njih ločeno, je ideja.

Začetek argumenta tretjega človeka v *Peri ideon* postreže z izpeljavo iz natanko teh dveh premis – ko imamo množstvo stvari, ki so *I* in ko je *I* pripisan vsem med njimi (84.22-3), hkrati pa je ločen od tega množstva stvari, ki jim je pripisan (84.23-4), Aristotel potemtakem izpeljuje takole: kar je pripisano množstvu stvari, je nekaj ob (*para*) stvareh, ki se jim pripisuje (84.23-4, 84.27). Nadaljevanje bo nato stališče tretjega človeka določilo na še natančnejši način: če je človek, ki se pripisuje, nekaj drugega od stvari in če je človek pripisan tako posameznostim kot ideji, potem bo bival še tretji človek ob posameznosti in ideji. (85.1) Tretji človek bo torej »ob« (»poleg«, »preko«, »onstran«; *para*) in bo bival ob/poleg posameznostih in ideji.¹⁸

Platonova in Aristotelova formulacija predpostavke o enem, ki je preko (*para*) množstva, se nekoliko razlikujeta. Medtem ko Platon pravi, da so mnoge stvari *I* to, kar so, ker so *udeležene na* ideji *I* ali zaradi nje, Aristotel meni, da so *I*-ji zato, ker se jim *pripisuje I* (recimo človek, *ho anthropos*). Verjetno je uporaba glagola *kategorkein* na tem mestu mišljena predvsem v horizontu aristotelskega razumevanja idej kot splošnosti ali lastnosti – te se pač pripisujejo. Po Aristotelu namreč lahko pripišemo veliko stvarim le splošnost, ne pa tudi posameznost.¹⁹ Dokaz »enega preko množstva« in predpostavka o neistovetnosti pa še nista zadostna

30

¹⁸ Zanimivo »šetetje« navaja Gwilym E.L. Owen, ki meni, da »tretji človek« ni druga ideja človeka, »drugi človek« pa ne prva ideja človeka, pri čemer bi »prvi človek« bil posameznost. V članku »*Platonism in Aristotle*« meni, da sta prvi in drugi človek recimo Kalija in Sokrat, tako da je »tretji človek« šele prva ideja. Preimenovanje konceptov seveda v ničemer ne zmanjša problematičnosti koncepta tretjega človeka. Primerjaj Gwilym E.L. Owen, Martha Nussbaum (ur.), *Logic, Science and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca 1986, str. 208-209.

¹⁹ Takšno trditev najdemo v spisu *De interpretatione*, 17a38 isl.

pogoja za regres. Po prvem so namreč vsi in samo čutnozaznavni ljudje ljudje zaradi neke ene lastnosti, namreč lastnosti biti človek, tj. *ho anthropos* (primerjaj 84.25), ki se jim pripisuje. Platonisti to lastnost razumejo kot idejo in ne »lastnost biti človek«, zato jo lahko Aristotel na mestu 84.25 opiše kot nekaj, kar platonisti imenujejo *autoanthropos*, tj. človek sam. Imenujmo to idejo Človek₁, saj je očitno ideja, ki je nivojsko postavljena višje od čutnozaznavnih ljudi. Po predpostavki o neistovetnosti bo Človek₁ nujno zunaj te skupine in ne bo njen član. Toda to še ne dovoljuje, da bi na podlagi tega Človeka₁ nujno sklepali na še eno idejo človeka. Za kaj takega moramo maksimizirati samo skupino – tudi sam Človek₁ mora biti človek. Da bi Človeka₁ opisali kot človeka, pa ne zadoščata predpostavki o neistovetnosti in tudi ne argument enega preko množstva. Upoštevati moramo namreč še predpostavko o samopripisu. S to predpostavko bomo ustvarili niz, ki bo vseboval člane čutnozaznavnih ljudi in Človeka₁.

V besedilu na mestih 84.29 do 85.1 Aleksander skupaj z Aristotelom trdi, da biva še en človek ali lastnost biti človek, zaradi katere so vsi člani tega niza ljudje. Če je prva lastnost biti človek ali človek ideja človeka, bo tudi druga ideja človeka – imenujemo jo Človek₂. Tako bo torej bival še tretji človek (84.27), tj. Človek₂, ki bo ob bival ob čutnozaznavnih ljudeh in Človeku₁. In od tod pa še katerikoli naslednji: argument se torej konča z regresom *ad infinitum*. Aristotel pa predpostavke o samopripisu ne navede takoj, temveč pravi, da bo bival tretji človek še pred izpeljavo regresa, za katerega pa je samopripis očitno nujen. Na mestu 84.29 in vse do 85.1 pravi, da je človek pripisan tako posameznosti kot ideji – lastnost biti človek je torej pripisana tako čutnozaznavnemu človeku kot ideji človeka. V čem je torej izpeljava tretjega človeka pri Platonu po Aristotelu problematična? V kratkem bi lahko našteali tri možne intence takšne pojasnitve. Prva je omenjeni neskončni regres in njegove omejitve z vidika slabosti pojasnitve, kar pomeni: da bi lahko uspešno pojasnili posameznosti s pomočjo njihove ideje, nam zaradi tistega, kar ju povezuje, ne bo uspelo pokazati na pravi vzrok (prvo počelo) in z njim razložiti partikularnega človeka. Ideja torej ne more biti vzrok in nehipotetični *arhe*, kar je sicer po platonski definiciji, kajti neskončno ustvarjenje idej ne reši težave, temveč jo le prestavlja. Če naj bi ideja reprezentirala svoje posamezne »uprimeritve« in jih naredila za to, kar so, hkrati pa podobne stvari naredila za podobne med sabo, nam nova ideja, ki naj bi bila ideja nečesa, tega ne razloži. Reči, da bivajo ideje, nam ne razloži podobnosti med stvarmi in tudi ne, zakaj so stvari takšne, kot so. Ideja torej ne more biti razlaga za obstoj stvari. Recimo temu omejitev tretjega človeka iz njene logične

neuspešnosti. Druga možnost zadeva semantično neuspešnost na ravni ekvivokacije: Aristotel ne sprejema dejstva, da se partikularne stvari imenujejo »človek«, hkrati pa biva še »človek« kot ideja in nadalje še veliko drugih »ljudi«, ki so vsi imenovani na enak način. Toda kaj naj bi bil ta »človek«? Kako se lahko pojem, o katerem govorimo, nanaša na oboje hkrati (ali celo na troje, četvorno in neskončno množstvo stvari, ki nastanejo v regresu)? Tretja možnost razlage zadeva neuspešnost, da bi se o bitnostih izrekli glede na njihovo enost (*proshen*). Če ima Aristotel pri argumentu tretjega človeka v mislih tudi tak ugovor, potem utegne razmišljati v naslednjo smer: o stvareh govorimo na mnogotere načine, toda vedno merimo na neko njihovo enost – obstaja nek enovit pomen, ki se ponuja skozi platonsko idejo, ki je neka enost preko množstva. Toda če ne obstaja le ena ideja človeka, temveč dve ali več njih, tudi ideja ne bo več ena.

Platonov argument tretjega človeka (Parmenid 132a1-b2)

Večina interpretacij začenja in jemlje za platonsko ilustracijo tretjega človeka naslednji odlomek iz dialoga *Parmenid* (dodane številke se nanašajo na posamezne trditve):

»Mislim, da po tvojem mišljenju biva ena, ista uzrtost (ideja) (1).

Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in isto idejo (2), iz česar sklepaš, da je to Veliko eno (3).

Res je, kar praviš, je odvrnil.

Toda če zdaj z dušo opazuješ veliko samo in ostale velike stvari (4), ali se ne bo pokazalo spet neko eno /novo/ veliko, in ali ni to /veliko/ nujno za vse skupaj, da se kažejo kot velike (5)?

Videti je tako.

Torej se bo pojavila še neka druga ideja velikosti zraven velikosti same in stvari, ki so na njej udeležene (6), in spet še naslednja nad vsemi temi, zaradi katere so vse te velike, vsaka od idej zato ne bo več bila eno, temveč neskončno množstvo. (7)«²⁰

Prvi stavek odlomka (1) zagotovo zatrjuje enkratnost ideje – za vsak predikat ali lastnost biva natanko ena ideja. Kakor ugotavlja Michael J. Hansen, je v *Parmenidu* načelo enkratnosti postavljeno na sam začetek razprave o idejah – dejansko je popolnoma odvisno in izpeljano iz argumenta »nega preko

²⁰ Sledim svojemu prevodu v: Platon, *Parmenid*, ZRC SAZU, Ljubljana 2001.

mnoštva«. ²¹ V nadaljevanju Platon iz začetne predpostavke o enkratnosti idej pripelje pod vprašaj to enkratnost; v resnici jo bo karseda spodbijal. Tako v (7) zatrjuje, da ne bo le ene ideje *I-nosti*, temveč bo ta neskončno množstvo. Ostale trditve od (2) do (6) so podane na dvojen način – po eni strani se zdi, da navajajo razloge za Platonovo prepričanje v predpostavko enkratnosti ideje na podlagi primera ilustracije z velikim kot *I-nostjo*, hkrati pa neizogibno peljejo v dvom in spodbijanje le-te. Ta argument seveda nikjer ne omenja človeka – vprašanje je torej, če sta argument o velikem in argument o človeku kot regresivna argumenta sploh enakovredna.

Iz predpostavke o samopripisu potemtakem torej sledi, da bo moralo veliko samo, tj. veliko kot ideja, biti veliko. Iz predpostavke o neistovetnosti sledi, da bo morala neka stvar, denimo kamen, ki je *I*, tj. velik, biti neistovetna s *I-nostjo*, tj. velikostjo. T₁ torej po sebi še ne vsebuje regresa, vendar ga vključuje takrat, ko imamo v mislih predpostavki o samopripisu in neistovetnosti. Kajti predpostavimo, da so *a, b, c* vsi po vrsti *I*. Glede na T₁ bo bivala ena ideja, recimo ji *I-nost₁*, zaradi katere so *a, b, c* vsi po vrsti *I*. Po predpostavki o samopripisu bo torej *I-nost₁* sama *I*. V skladu s T₂ pa bo bivala še neka ena ideja, zaradi katere so *a, b, c* in *I-nost₁* vsi *I*. Imenujmo jo *I-nost₂*. Po predpostavki o neistovetnosti torej tudi *I-nost₂* ne bo identična s *I-nost₁*. Torej bosta bivali dve ideji za nek »*I*«: *I-nost₁* in *I-nost₂*.

Po isti predpostavki o samopripisu bo tudi *I-nost₂* sama *I*. Niz stvari, ki so *I*, lahko zdaj torej razširimo na *a, b, c*, *I-nost₁* in *I-nost₂*. Glede na T₁ bo torej ta niz moral biti *I* zaradi neke ene ideje – imenujmo jo *I-nost₃*. Po predpostavki o neistovetnosti pa *I-nost₃* ni in ne more biti identična z *I-nost₁* ali *I-nost₂*. Tako zdaj nenadoma bivajo tri ideje, ki ustrezajo *I* - *I-nost₁*, *I-nost₂*, *I-nost₃*. Očitno lahko isto sklepanje nadaljujemo *ad infinitum*. Četudi Vlastos pravilno izpelje regres iz podanih premis, to naredi z določeno rezervo. Po njegovem sta namreč predpostavki o samopripisu in neistovetnosti vzeti skupaj nekonsistentni. Neistovetnost zapoveduje tole: če je *x I*, potem *x* ni identičen s *I-nostjo*. Toda samopripis pravi, da je *I-nost I*. Iz tega bi sledilo, da *I-nost* ni *I-nost*, oziroma da ni istovetna sama s sabo. Toda nobena stvar kakopak ni neistovetna sama s sabo. Ker sta torej predpostavki o samopripisu in neistovetnosti nezdružljivi in nekonsistentni,

²¹ Michael J. Hansen, »Plato's Parmenides: Interpretations and Solutions to the Third Man«, *Aporia* 1 (2010), str. 66.

bi iz tega trivialno sledilo, da njuna hkratna uporaba pripelje do regresa. Toda iz protislovnih predpostavk lahko izpeljemo karkoli.

Ali to pomeni, da je Platon formuliral argument z nekonsistentnimi premisami? Navzlic odporu, ki ga uspe prebuditi ta ideja pri nekaterih, je to seveda mogoče. Vlastos sicer pravi, da je verjetneje to, da Platon zavestno ali hote ni ponudil takšnega argumenta.²² Ker ga je Platon ponudil nehote ali nevedoma, Vlastos argument tretjega človeka označi za »a record of honest perplexity«.²³ Če bi se Platon zavedal, da gre za nekonsistentno rabo premis, bi tega argumenta ne ponudil. Po Vlastosu je stvar še hujša: ker se celotna Platonova teorija idej naslanja na predpostavki o samopripisu in neistovetnosti, ni usodna le za argument tretjega človeka, temveč pokaže tudi notranjo nekonsistenco teorije. Constance C. Meinwald je med drugimi opozorila, da se Vlastos moti s svojo tezo o »iskreni zmedenosti« pri Platonu, češ da v svojem drugem delu *Parmenida* že navaja rešitve za svoj regres.²⁴

Spet bo veljalo, da bo mogoče Platonov argument tretjega človeka razumeti šele ob vpeljavi obeh Vlastosovih načel: T₁ in T₂. V trditvi (4) iz navedenega besedila je povedano, da moramo z dušo opazovati veliko samo in ostale velike stvari. Veliko samo je tu gotovo implicitno razumljeno kot veliko, saj se omenjajo »ostale velike stvari«. Če je veliko samo veliko, potem lahko ta del stavka razumemo, kot da predpostavlja samopripisljivost. V trditvah (5) in (6) pa se predpostavlja, da veliko samo, tj. ideja velikosti, zaradi katere je niz velikih stvari velik, samo ni član tega niza – spet smo torej vsaj intuitivno pred tem, da v tem prepoznamo predpostavko o neistovetnosti.

Nekoliko drugačno branje obeh Vlastosovih predpostavk ponuja Fineova. Po njenem ju lahko razumemo in interpretiramo tako, da predpostavko o samopripisu razumemo kot »Vsaka lastnost ali ideja *I* je sama *I*«, predpostavko o neistovetnosti pa kot »Nič ni *I* zaradi samega sebe.«²⁵ Po Vlastosovi razlagi bi morala predpostavka o samopripisu povedati, *kako* in *zaradi česa* je neka ideja *I* sama *I*. Toda podamo jo lahko brez tega, pravi Fineova, če zatrdimo zgolj to, da ta

34

²² Vlastos, *op. cit.*, str. 237.

²³ *Ibid.*, str. 254.

²⁴ Constance C. Meinwald, *Plato's Parmenides*. Oxford University Press, New York 1991, str. 155–57.

²⁵ Fine, *op. cit.*, str. 206.

ideja *I* preprosto je *I*. Njeno redukcioniistično razumevanje na nek način izničuje sam izraz »samopripis«, ki bi moral vsebovati zahtevo po tem, da je vsaka ideja pripisana sama sebi. Predpostavka o neistovetnosti preprosto pravi, da nič ni *I* zaradi samega sebe. Če bi se Platon želel izogniti regresu, bi verjetno moral zavreči natanko to predpostavko. Ker neistovetnost ne izključuje možnost, da bi nekaj bilo *I* zaradi njega samega in ker nam *I* potem sploh ni dosegljiv, bo seveda kakršnokoli znanje ali vedenje nemogoče. Če bi Platon moral zavreči predpostavko o neistovetnosti pa še ne pomeni, da ji ni zavezan. Alternativni branji obeh predpostavk, ki sta formulirani zgoraj, se zdita konsistentni in v skladu z besedilom *Parmenida*. Toda po Fineovi še nista zadostni za regres. Z njima se torej utegnemo izogniti regresu, s tem pa neveljavnosti argumenta.²⁶

Poglejmo si pobliže, kako. V predpostavki o samopripisu lahko »je« razumemo na več načinov. Vlastos ga razume na najbolj splošen in razširjen način – kot »je« pripadnosti nekemu razredu. Vsaka ideja *I* je sama član razreda *I* stvari. V predpostavki o neistovetnosti pa lahko razlikujemo šibko in močno neistovetnost. Trditi v skladu s šibko neistovetnostjo pomeni reči, da so čutnozaznavne stvari takšne, da niso *I* zaradi njih samih, saj so namreč *I* s tem, ko se ustrezno nanašajo na idejo *I*. Trditi v skladu z močno neistovetnostjo pa pomeni, da *prav nič* ni *I* zaradi samega sebe, celo ideja *I* ne. Močna neistovetnost seveda implicira šibko, ne pa tudi obratno. Predpostavka neistovetnosti v primeru Platonovega tretjega človeka je očitno močna in je na tem mestu kot takšna tudi zahtevana.

Toda predpostavko o neistovetnosti velja razlikovati ne le od tiste šibke, ampak tudi od predpostavke razločitve. Razločitev (*chorismos*) zahteva, da bo katera koli ideja *I* bivala neglede na to, ali biva katera koli *I* čutnozaznavna posameznost.²⁷ Razločitev torej implicira šibko, ne pa tudi močno neistovetnost. Pa tudi stroga neistovetnost ne implicira razločitve. Močna neistovetnost in razločitev torej nista takšni, da bi zavezanost eni implicirala zavezanost drugi. Če sta bili zdaj podani formulaciji predpostavk o neistovetnosti in samopripisu na tak način, da sta skupaj še zmerom konsistentni, pa pravimo še, da nista zadostni za regres. Če nista, potem je v argumentu naveden še nek drugi element. Edina

²⁶ *Ibid.*, str. 207.

²⁷ Predpostavka razločitve ali separacije je utemeljena med drugim tudi v *Parmenidu* in znana pod imenom »argument dveh svetov«: ideje so seveda ločene od na njih udeležjenih stvari. Prim. *Prm.*1331-134e.

eksplicitna premisa v besedilu je tista, ki smo jo označili z (2) in se glasi (*Prm.* 132a1-2): »Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo.« Mnoge stvari, ki jih imamo za velike, se nam takšne zdijo zaradi ene ideje, ki je enaka. Kot vemo, bo Platon razložil mnoge stvari kot takšne, da so udeležene na tej ideji. Na kakšen način to mesto interpretira Vlastos? Po njegovem lahko stavek formuliramo takole: »Če obstaja niz velikih stvari, potem obstaja natanko ena ideja velikega, člani tega niza pa so veliki zaradi nje.«

Toda če so člani nekega niza veliki zaradi ene in le ene ideje velikega, bo po predpostavki o samopripisu ta velika. Po Fineovi je torej navedeni argument takšen, da vsebuje medsebojno konsistentne predpostavke argumenta tretjega človeka, razumljenega na podlagi argumenta enega preko množstva in predpostavk o samopripisu in neistovetnosti. Če Platon vse te premise prizna, potem se ne more izogniti regresu.²⁸

Regres iz podobnosti (Parmenid 132d-133a)

V izogib nadaljevanju argumenta, ki nakaže njegovo neveljavnost in možnost regresa, Sokrat pohiti z novo hipotezo o razumevanju idej: »Ali ni morda sleherna od teh oblik umevanost (*noema*) teh resničnosti? Morda se zanjo ne spodobi, da bi se pojavljala kjer koli drugje kot v dušah?« (*Prm.* 132b3-5)²⁹

Čeprav ni povsem jasno, kako bi lahko to razumevanje idej ustavilo regres v podanem argumentu in ponudilo rešitev, pa je povsem jasno, da bo tudi ta rešitev zavržena. Ideje so namreč resnične, od duše in umevanja neodvisne entitete, ki so predmeti misli, nikakor pa niso misli same. Sokrat nadalje pravi, da ideje bivajo v naravi kot vzori, druge stvari pa so jim podobne in so njihovi posnetki. Udeleženos drugih stvari na idejah ni nič drugega kot to, da so te po njih posnete.³⁰ Nekoliko pred tem je v *Parmenidu* Platon podal dve alternativni možnosti tega, kako razložiti odnos udeležbe – ideja je na stvareh udeležena bodisi v celoti bodisi delno. Toda obe rešitvi sta bili gladko zavrnjeni.³¹ Četudi se je zdelo, da

²⁸ *Ibid.*, str. 211.

²⁹ Sledim prevodu Gorazda Kocijančiča v: Platon, *Zbrana dela* (I in II), Mohorjeva družba, Celje 2004.

³⁰ *Prm.* 132d1-4.

³¹ *Prm.* 131a4-e7.

sta to obe alternativni razlage, zdaj nenadoma uvede še tretjo. Lahko bi jo opisali na tale način: »Če je x udeležen na y , potem je y paradigmska ideja, glede na katero je x neka podobnost ali posnetek.«

Takšna formulacija razlage udeležbe je pomembna zato, ker je iz nje izpeljan regres. Imenujemo ga lahko regres (iz) podobnosti. Besedilo, ki ga uvaja, se glasi:

»Te ideje stojijo (*estanaí*) v naravi kot vzori (*paradeigmata*), druge stvari pa so jim podobne in so njihove upodobitve (*ta alla toutois eoikenai kai einai homoiomata*). Ta udeležnost (*methexis*) drugih stvari na idejah ni nič drugega kot to, da so stvari po njih upodobljene.«

»Če je torej,« je rekel, »nekaj podobno (*eoiken*) ideji – je mogoče, da bo ista ideja ne bila podobna temu, kar upodablja, kolikor se je po tem upodobila? Ali pa je kako mogoče, da bi podobno ne bilo podobno podobnemu?«

»Ni mogoče.«

»In ali ni zelo nujno, da je podobno udeleženo na eni in isti ideji?«

»Nujno.«

»Toda ali ne bo to, na čemer so udeležene podobne stvari, da so podobne, ideja sama?«

»Vsekakor.«

»Torej ni mogoče, da bi nekaj bilo podobno ideji niti da bi bila oblika (podobna čemu) drugemu. Sicer se bo poleg ideje vedno pojavljala neka druga ideja, in če bo ta podobna kakšni drugi, se bo pojavljala spet druga, in tako se ne bo nikoli ustavilo nastajanje nove ideje – če je oblika podobna temu, kar je na njej sami udeleženo.« (*Prm.* 132d-e)

V navedenem odlomku se zdi očitne naslednje premise:

(1) Če je a I , potem je a I s tem, da je udeležen na neki ideji I , ki je vzorec za a in ki ji je a podoben.

(2) Vzori in njihove upodobitve so si med sabo podobni.

(3) Torej bo, če je a udeležen na ideji I_1 , a podoben tej ideji.

(4) Če sta dve stvari med sabo podobni, sta podobni zaradi tega, ker sta udeleženi na neki eni ideji I .

(5) Torej bo, če sta si a in I med sabo podobna, še neka ena nova ideja, na kateri sta oba udeležena in zaradi katere sta si podobna.

(6) Torej bo bivala še neka nova ideja I , denimo I_2 , na kateri sta udeležena tako a kot ideja I_1 , zaradi katere sta si podobna.

Argument je očitno veljaven zaradi premise (5). Poglejmo si primer. Če razumemo z a neko čutnozaznavno veliko stvar, bo v skladu z (1) a udeležen na ideji velikega. Ta ideja, denimo ideja₁ velikega, je vzorec ali paradigma za a , ki ji je podoben. Ker so si po (2) vzorci in njihove podobnosti med sabo podobni, bosta a in ideja₁ velikega med sabo podobna. Domnevamo, da zaradi zahteve v premisi (3), ki pravi, da je a kot udeleženi na ideji I_1 podoben tej ideji – tako a kot I_1 sta si podobna kot velika. Toda če sta si a in I_1 med sabo podobna zato, ker sta oba velika, potem se regres iz podobnosti naslanja na predpostavko o samopripisu, podobno kot Platonov argument tretjega človeka - vsaka ideja I je sama I . Ker sta si a in I_2 podobna zaradi tega, ker sta velika, bosta po premisi (4) takšna zaradi tega, ker sta udeležena na enaki eni ideji. Premisa (4) tako na nek način vpeljuje predpostavko enega preko množstva, ki je bila razvita kot poseben argument.

V premisi (5) je pravilno izpeljano, da sta a in ideja I_1 velika s tem, ko sta udeležena na neki eni ideji, recimo I_2 . Tako je v premisi (6) zatrjeno, da je I_1 drugačna, tj. neistovetna z I_2 . Iz tega sledi, da tudi regres iz podobnosti vključuje predpostavko o neistovetnosti. Vključuje pa tudi, kot rečeno, neke vrste argument enega preko množstva in predpostavko o samopripisu.

Samopripis in tretji človek

38

Celo Vlastos je verjel, da Platonov argument iz regresa ni veljaven očitek teoriji idej na način, kot jo je podal Sokrat – da bi res bil veljaven, bi moral predpostaviti načelo samopripisa. Te možnosti pa, po njegovem, ni vpeljal.³² Neka ideja I bo morala sama biti I : kot pravi Platon, je lepota lepa, pravičnost je pravična, velikost je velika, pobožnost pobožna in podobno. Po eni strani so takšne izjave razumljene kot neke vrste izraz nepremišljene kategorialne napake ali vsaj dvoumnosti. Takšna interpretacija bo trdila, da lepota, denimo, ni take vrste stvar, ki bi bila lepa na enak način, kot to pravimo za ljudi, slike, skulpture ali

³² Vlastos, *op. cit.*, str. 236-38.

kaj tretjega. Po drugi strani pa je kar nekaj razlogov za to, da v samopripisu ne uvidimo le prazne tautologije, saj se zdi, da je bistveno povezana s Platonovim naukom in še zlasti z vsebino ideje: vsaka ideja je nekakšen vzorec ali popolni primerek za posameznosti, ki jih »pokriva«. Kot popoln primerek tako lepota ne bo le lepa, temveč celo najlepša stvar med vsemi primerki lepega. Situacijo tako včasih analizirajo na podlagi predpostavke o dveh pomenih glagola »biti« oziroma kopule »je«. Eden od pomenov je predikativni (kot v stavku »Sokrat je razumen«), drugi je identitetni (kot v stavku »Sokrat je Ksantipin mož«). Sicer ni povsem jasno, če se je Platon resnično zavedal te razlike, toda določena skupina interpretov zagovarja stališče, da Platon striktno razume vsebino samopripisnih stavkov in da jih razume kot trditve o istovetnosti.

To prevladujoče stališče pa ni najbolje utemeljeno. Poskusimo analizirati primer samopripisa, ki kaže na drugačno branje, tj. na takšno, po katerem nam razumevanje teh stavkov kot stavkov istovetnosti ali identitete ne zadošča. V *Parmenidu* na mestu 132a-b Platon podaja že citirani dokaz tretjega človeka; Parmenid se na tem mestu obrača k mlademu Sokratu, da bi ga prepričal v enotnost ideje, ki je enaka v vseh stvareh. Prva stvar, ki jo brž opazimo, ni le podana ilustracija tega, kar je videti kot neskončni regres, ampak preprosto dejstvo, da so Sokratove trditve v nasprotju z naslednjim načelom:

(1) *Vsaka izmed idej je ena.*

Parmenid v tem odlomku ves čas napada točno to načelo. Zato skuša Sokrat v nadaljevanju uiti zanki tako, da ponudi možnost razumevanja vsake ideje kot umevanosti oziroma misli, ki biva zgolj v duši (*Prm.* 132b5). S tem bi vsaka ideja bila ena in ne bi utrpela navedenih posledic - verjetno zato, ker misel velikega, za razliko od velikega samega, ni nujna tudi sama velika. Tudi v odlomku, ki je bil naveden pred tem, je Parmenid na vsak način poskuša zanikati to možnost, medtem ko jo Sokrat na vse kriplje brani. Vprašanje, ki se ga Parmenid in Sokrat ves čas lotevata, je torej, če je vsaka ideja dejansko ena:

»Kaj meniš: ali celotna ideja (*holon to eidos*), ki je ena, biva v mnogih stvareh, ali je kako drugače?«

»Kaj bi ji preprečevalo, Parmenid,« je odvrnil Sokrat, »da bi bila v njih (*eneinai*)?«

»Če ostaja ena in ista, bo celotna istočasno prisotna (*enestai*) v mnogih stvareh, ki so med sabo ločene, in bo ločena tudi od same sebe.«

»Ne,« je odvrnil, »razen če s tem ni kot z dnevom (*hemera*), ki ostaja eden istočasno na mnogih mestih in zaradi tega ni sam nič bolj ločen od samega sebe; tako vsaka posamezna ideja kot prisotna v mnogem ostaja ena in ista (*hekaston ton eidon en pasin hama tauton eie*).«

»Lepo si povedal, Sokrat,« je rekel, »kako je eno in isto lahko prisotno obenem tudi v mnogem; to je podobno, kot če bi z jadrom pokril veliko ljudi in potem rekel, da je eno in celo na mnogem. Ali nisi hotel reči nekaj takega?«

»Mogoče,« je odvrnil.

»Bi celotno jadro segalo preko vsakega človeka, ali bi njegov del segal preko enega, drugi pa preko drugega?«

»Del preko enega.«

»Torej imajo,« je rekel, »ideje same dele, na njih udeležene stvari pa imajo delež na enem delu ideje; v vsaki od njih ne bo celota, temveč le del ideje.«

»Tako je videti.«

»Torej želiš reči, Sokrat, da je enotna ideja (*to hen eidos*) za nas v resnici deljiva (*hemin...merizesthai*), toda še vedno ostaja ena?«

»Nikakor,« je odvrnil. («*Prm. 132d-133a*»)

Parmenid torej misli, da Sokrat zagovarja (1) in poskuša pokazati, da je taka trditve nevzdržna.³³ Njegov argument se torej osredotoči na poseben primer, na idejo velikega oziroma velikosti, hkrati pa na izpeljavo zanikanja naslednje trditve:

(2) *Veliko je eno.*

Toda kaj trditvi, kot sta (1) in (2), ali trditve oblike »A je en«, sploh pomenita Platonu? Navidez pomenijo preprosto to, da je vsaka ideja ena ideja. Toda to bi bilo le trivialno branje. Poskusimo zagovarjati tezo, da Platon dejansko s trditvi-

³³ Ključni stavek o tem, da je vsaka ideja ena, razume Vlastos drugače. Gre za pomembno in odločilno razlago, kajti v njegovi interpretaciji je grški stavek preveden na sledeč način: »There is one form in each case« oziroma »Obstaja ena ideja v vsakem primeru«. V kontekstu odlomka in razprave o »enem preko množva« je še nekaj navedb istega izraza, ki ne govorijo v prid tej interpretaciji. Ta bi pomenila, da obstaja »v vsakem primeru« razlika med idejami in lastnostmi na drugi strani, vsaka ideja pa pokrije množstvo stvari ali lastnosti, četudi morda ideje preprosto so lastnosti. Sam bom poskušal razumeti kontekst v skladu z utečenim branjem in ne Vlastosovo rešitvijo, ki se naslanja na Cornfordovo. Primerjaj Gregory Vlastos, *Platonic studies*, Princeton University Press, Princeton 1973, str. 344 in Francis M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939, str. 112.

jo (2), tj. »Veliko je eno« ne misli le tega, da je ideja velikega ena ali le tega, da je vsaka ideja ena. Njegovo zahtevo bi lahko preoblikovali na tale način:

(3) *Ne more se zgoditi, da bi bivali dve različni ideji I₁ in I₂ na ta način, da bi bilo nekaj veliko zaradi I₁ in nekaj zaradi I₂.*³⁴

S tem, ko Parmenid v odlomku zavrne možnost (2), zavrača tudi (1), osnovno spodbijano načelo. Platonistični pristop nam tako razkrije, da ne bo ena katera-koli ideja, zaradi katere so velike stvari velike, ampak natanko ena takšna ideja. Zgoraj navedeni začetni dokaz lahko parafraziramo na tale način: sicer so mnoge stvari velike, vendar bo bivala neka ideja velikega, ki je enaka v vseh med temi stvarmi in zaradi katere so vse velike. Tako je to veliko, tj. ideja velikega, eno. Toda ker je taista ideja sama velika, bo bivala še neka ideja, ki je enaka v tej ideji in ostalih velikih stvareh in zaradi katere so vse velike. Zato bo torej bivala več kot ena ideja, zaradi katere so velike stvari velike, veliko pa tudi ne bo več eno. Navedena parafraza bi s tem vsebovala naslednje premise: (1) Vsaka izmed idej je ena; (2) Veliko je eno; (3) Toda veliko je samo veliko; (4). Če je veliko veliko, potem mora bivati še ena ideja, zaradi katere je veliko; 5. Torej Veliko ni eno.

Je tak argument veljaven? Ali Platon na tem mestu kritizira samega sebe in dopušča vrzel, ki skorajda nakazuje, da se odpoveduje svoji teoriji idej?³⁵ In v čem je ta vrzel? Očitno v zaključku, ki pravi, da bo bivala še ena ideja, zaradi katere so vse velike stvari velike. Nastajanje novih ideje steče le ob dopustitvi možnost samopripisa, ki takšen problem sploh omogoča. Ideja velikega bo šele kot velika zahtevala novo idejo velikega. Problem samopripisa in njegova razlaga predstavljata ključ do razumevanja nastalega regresa, če je vpeljava takšne predikacijske teorije točna. Toda od Chernissa naprej velja, da lahko izjave tipa »Veliko je veliko.« razumemo tudi kot izjave istovetnosti in ne le atribucije (ali predikacije). Platon po njegovem razlikuje med dvema pomenoma »je x«, in sicer kot »ima značaj x« in »je identičen z x«. ³⁶ To preprosto pomeni, da sta v izjavi »Pravičnost je pravična« in »Lepota je lepa« »pravičnost« in »pravičen«, pa tudi »lepot« in »lepa« identična. V splošnem skratka Cherniss verjame, da »ideja x

41

³⁴ Primerjaj o tem še podrobnejšo še razlago v: Anders Wedberg, *Plato's philosophy of mathematics*, Stockholm 1955, str. 30.

³⁵ Primerjaj David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press, Oxford 1951, str. 87.

³⁶ Harold F. Cherniss, »The relation of the Timaeus to Plato's later dialogues«, *American Journal of Philology* 78, 1957, str. 258-9.

je x « pomeni toliko kot »ideja x in x sta identična in zato ideja x nima značaja x «. Četudi tega izrecno ne pravi, bi verjetno takšno stališče pomenilo, da argument tretjega človeka, ki je naveden v zgornjem odlomku, ni zadosten za našo domnevo o tem, da bi lahko »je velik« pripisali velikemu oz. ideji velikega z enakim pomenom, kot ga lahko pripišemo kateri posamezni veliki stvari.

Tudi Vlastos se pridružuje Chernissovi distinkciji dveh pomenov »je«, delitvi na tako imenovani atributivni in identitetni pomen. Prav tako se zdi, da Platonu priznava vednost o razliki med obema. Toda hkrati je veliki novum Vlastosa v tem, da stavkom z obliko »A je B«, kjer je A ime za idejo in kjer je B pridevnik, pripíše dvoumnost, ob tem zatrjujoč še, da se te dvoumnosti Platon ni zavedal. Vlastosova interpretacija stavka »A je B« je, povzeta na kratko, naslednja:

- (1) splošni pojem, ki označuje mesto osebka, ima na mestu prilastka povedek ali predikat (tj. navaden pripis);
- (2) karkoli je primerek splošnega pojma, bo *eo ipso* imelo prilastek, označen s predikatom (tj. Pavlov pripis).³⁷

Primer, ki ga daje za ilustracijo obeh tipov pripisa, je naslednji: »Pravičnost je pobožna«. V stavkih tipa »A je B« bo torej v skladu z navadnim pripisom splošni pojem, tj. pravičnost, imel prilastek pobožnosti. V skladu s Pavlovim pripisom pa je vse, kar je pravičnost, *eo ipso* tudi samo pobožno. Vlastos interpretira Platona s pomočjo Pavlovega pripisa, ki nosi ime po diktumu svetega Pavla, ki je rekel »usmiljenje je potrpežljivost«, tj. usmiljeni so tudi potrpežljivi. V skladu s tem pristopom je preprosto želel reči, da je vse pravično prav tako tudi pobožno. Toda, ko pravi, da je pravičnost pravična, Platon prav tako misli le na to, da je vse, kar je pravično, samo po sebi pravično. Kar lahko zveni neinformativno, vendar ima določene posledice v, denimo, platonski ideji o enotnosti vrline, predlagani v dialogu *Protagora*.³⁸

³⁷ Gregory Vlastos, *Platonic studies*, Princeton University Press, Princeton 1973, str. 307.

³⁸ V *Protagori* namreč Platon postavi vprašanje po tem, ali je vrлина ena in enotna, kar pomeni, da so pravičnost, preišljjenost, pobožnost itd. njeni deli, ali pa so vse to le različna imena za isto stvar (Prt. 329c-d). Zaključek je ta, da iz izjav »pravičnost je pobožna« ali »pobožnost je pravična« izhaja to, da je pravičnost bodisi enaka kot pobožnost bodisi to, da ji je karseda podobna (331b), medtem ko je iz tega, da je vsako preišljjeno dejanje modro in vsako modro dejanje preišljeno, izpeljano to, da sta preišljjenost in modrost eno (333b).

V kontekstu dokaza tretjega človeka bi torej lahko rekli, da je tudi stavek »Veliko je veliko« razumljen kot Pavlov pripis. V takem primeru bo ta smiselna, saj veliko ne bo pripisano na enak način sebi in ostalim velikim stvarim. Če ga razumemo v smislu navadnega pripisa, pa stavek »Veliko je veliko« postane preprosto napačen ali celo nesmiseln. Iz povedanega torej lahko izpeljemo, da komentatorji večkrat na podlagi dveh pomenov »je« izpeljejo predpostavki, ki se zdita dvomljivi:

- (1) v stari grščini, kakor tudi v sodobnih jezikih, se največkrat artikulirata vsaj dva različna pomena »je« (*esti*), namreč »je« identitete in »je« pripisa ali predikacije;
- (2) če naj bodo stavki tipa »Lepota je lepa« smiselni, mora kopula »je«, ki v njih nastopa, imeti drugačen pomen kot v stavku tipa »Melanija Trump je lepa«.

Platon nikjer izrecno ne govori ne o prvi in ne drugi predpostavki, iz česar izvira tudi večkratni dvom o tem, ali je takšne distinkcije sploh poznal. Po drugi strani pa tudi razlikovanje med identiteto in pripisom v kopuli »je« ni šele Vlastosova ali Chernissova iznajdba. Klasičen primer ponazoritve, ki ga utegne najti bralec, je namreč že Russellov znameniti primer izjav »Scott je avtor romana Waverley« in »Scott je človek«. Prva zagotovo pove, da je Scott identičen z avtorjem Waverleyja (in ne preprosto to, da je »avtor Waverleyja« tu le prilastek, saj je verjetno avtor Waverleyja človeško bitje in ne prilastek), druga pa pove, da ima Scott eno od lastnosti človeškosti, s katero pa prav očitno ni identičen. Vendar, kot rečeno, za vsako od Platonovih uporab težko povemo, ali jih njihov avtor uporablja z razumevanjem razlik med »je« pripisa, istovetnosti in morda Pavlovega pripisa.

Oglejmo si še dodatno zagato, v katero se zapletemo ob čisto platonskih stavkih samopripisa. Vzemimo stavek »Lepota je lepa«. Ko tehtamo ta primerek pripisa, zlahka najdemo stališče, da je tovrstna izjava nesmiselna. Če je lepota neka abstraktna entiteta, večna in nespremenljiva, eksistirajoča v ločenem svetu, kot jo opiše Platon, bodo posamezne lepe stvari zavezane drugemu svetu, svetu videnja in zvokov, lepe pa prav zaradi tega, ker jih kot takšne zaznavamo, tj. vidimo, slišimo ipd. Iz tega bi lahko kdo sklepal, da stvari, ki so si docela različne in ki pripadajo v tako različne kategorije stvari, ne morejo imeti skupnih lastnosti. Za abstraktno Lepo, tj. idejo lepega, torej ne bo mogoče reči ne, da je dobro, lepo ali karkoli, s čimer opisujemo stvari tega sveta. Še bolje rečeno: zanj ne bomo mogli trditi istega na enak način kot za posamezne konkretne predmete. Težava bo vpisana že v sam uporabljen jezik, s katerim se izraža, kajti povratni

zaimsek Platon formulira na različne načine. Namesto da bi uporabil abstraktni samostalnik na mestu osebka, se bo oprijel pridevnika s členom, kar bo ustvarilo dobeseden ponovitev tega, kar pomeni stavek »veliko je veliko« v slovenščini. Jezikoslovna razlaga izraza *to kalon* (»lepo«) se lahko nanaša na neko abstraktno entiteto, tj. lepoto, lahko se na nek značilno lep predmet, a tudi na predmet, o katerem ravnokar govorimo. Iz Platonovih dialogov neizpodbitno izhaja, da noben sogovorec nikoli ne okleva ob izjavi *to kalon kalon esti* (lepo je lepo) ali katerikoli drugi, v katerem prihaja do samopripisa. Razlog temu je verjetno v tem, da bi za Grka bil takšen stavek tako rekoč logična resnica in trivialno prepoznan kot veljaven. Možnosti so torej te:

- (1) »Lepota je lepa.«
- (2) »Karkoli je lepo, je *eo ipso* lepo.«
- (3) »Lep predmet (o katerem govorimo) je lep.«

Platon v navedenem odlomku iz *Parmenida* zagotovo brez razločka uporabi obe varianti: tako obliko pridevnika s členom kot abstraktni pojem. Ker ni razlik med možnostmi (a), (b) in (c), tudi ponujena rešitev ni podkrepljena s kakšno distinkcijo med njimi. Argument tretjega človeka torej ne bo odvisen le od tega, kako razumemo »je velik« in za katerega pravimo, da je dvoumen. Če bi bil le od tega, bi ta dvoumnost predstavljala veliko nevarnost za Platonov nauk o tem, da so posameznosti podobnosti njim ustrezajočih idej, tj. da so njihovi posnetki. Besedilo, ki na najbolj jasen način ilustrira to zadrego, je v *Simpoziju*, kjer Sokrat opisuje hierarhijo lepih stvari – imamo lepa telesa, toda lepše od njih so lepe duše, lepota zakonov in različnih oblik znanja pa je na lestvici uvrščena še višje. Najlepša med lepimi stvarmi, je še rečeno, je lepota sama.³⁹ Nato Sokrat poskuša razložiti, čemu in zakaj je lepota lepša od česarkoli drugega. V nasprotju z drugimi lepimi stvarmi je namreč večna, nenastajajoča in neminevajoča, prav tako pa ni lepa le v odnosu do nečesa in grda v odnosu do nečesa drugega. Če povedek »je lep« ne bi bil uporabljen v enem pomenu skozi ves opis odlomka, bi zvenel nenavadno, zato smemo domnevati, da se pri tem ohranja isti pomen; kajti reči, da je lepota lepša od lepih duš, toda v drugačnem smislu povedka »je lep«, bi pomenilo trditi nekaj takega kot to, da je svetloba potuje hitreje od zvoka, toda v nekem drugačnem smislu pridevnika »hiter«. Platon se torej ne bi mogel pridružiti vsem tistim, ki bi želeli zadrego tretjega človeka

³⁹ Prim. *Smp.* 210a-211b.

rešili na ta način, da bi našli dvoumnost v izrazu »je« ali »je velik«. Njegove različne izjave napeljujejo na sklep, da takšne dvoumnosti ne rabimo vpeljati, pravzaprav jo moramo celo zavračati. Zato ga težave tretjega človeka ni mogoče ubraniti s tem, da bi trdili, kako je »je« v »je velik« uporabljen dvoumno.

V obeh različicah Aleksandrovih argumentov tretjega človeka, pa tudi v zapisanih v *Parmenidu*, lahko skupaj z Vlastosom ugotovimo, da vsebujejo predpostavke »enega preko množstva«, pa tudi samopripisa (ki pa ne pove nujno, kako je lahko neka ideja *I* sama *I*) ter neistovetnosti. Iz teh predpostavk ali premis lahko izpeljemo naslednje sklepanje: če biva ena ideja *I*, biva neskončno veliko idej *I*. Logično so torej vsi argumenti po svojih posledicah enaki in vsi po vrsti končujejo v neskončnem regresu. Vendar določene razlike obstajajo: Platon tako v *Parmenidu* predvsem nakaže, da je regres neprijeten zato, ker postavlja pod vprašaj načelo enkratnosti idej. Da so te takšne, nenazadnje sledi že iz razprave o njihovi z bogom pogojeni enkratnosti. Mehmet Tabak v svoji razlagi navedka iz *Države* (597c) opozarja na Platonovo izrecno sklicevanje na boga.⁴⁰ Ko je ta ustvarjal idejo postelje – in v opisu lahko meri le nanjo –, je izdelal le eno, torej le eno obliko ali idejo za razred stvari, ki jim pravimo postelja. Ta biva »v naravi«, medtem ko je »drugo« izdelal mizar, »tretjo« pa slikar.

V regresu iz podobnosti Platon jemlje za težavno trditev tisto, po kateri so vsi čutnozaznavni *I*-ji in ideja *I* med sabo podobni zato, ker ravno so *I* – take oblike ne bomo našli pri ostalih različicah, ki smo jih navedli. V Evdemovi različici, povzeti po Aleksandru Afrodizijskem, bo specifična označba ta, da so ideje ene po številu. Toda to so le razlike v zastavitvi vsakega od naštetih regresov in ne v njihovi logični strukturi. Vsaka od navedenih različic po svoje zarisuje koncepcijo idej, kjer so te niansirane kot vzori oziroma paradigme (kot v regresu iz podobnosti), kot posameznost, splošnost ali oboje hkrati, hkrati pa variira tudi odnos med idejami in čutnozaznavnimi stvarmi. So le ideje popolnoma *I* ali pa so takšne tudi čutnozaznavne stvari, kakor nam nakazuje Evdemova različica? Vsi odgovori, kakršnikoli že so, ne koristijo temu, da bi Platon uspel ubežati regresivnosti idej, s čimer se zdi, da na argument o tretjem človeku tudi sam ne ponuja dobrega odgovora.

⁴⁰ Mehmet Tabak, *Plato's Parmenides reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York 2015, str. 27.

Literatura

- Reginald E. Allen (1983), *Plato's Parmenides, Translation and Analysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Reginald E. Allen, ur. (1965), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Aristotel (1999), *Metafizika*, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana.
- Jonathan Barnes, ur. (1984), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Princeton University Press, Princeton.
- John Burnet (1989), *Platonis opera (in five volumes)*, Oxford Classical Texts, Oxford.
- Harold F. Cherniss (1957), »The relation of the Timaeus to Plato's later dialogues«, *American Journal of Philology* 78, str. 225–266.
- John M. Cooper, Douglas S. Hutchinson, ur. (1997), *Plato: Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge.
- Francis M. Cornford (1939), *Plato and Parmenides*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Gail Fine (1993), *On ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Paperbacks, Oxford.
- Michael J. Hansen (2010), »Plato's Parmenides: Interpretations and Solutions to the Third Man«, *Aporia* 1, str. 65-76.
- Dieter Harlfinger (1975), »Edizione critica del testo del »De Ideis« di Aristotele«. V: Walter Leszl, *Il »De ideis« di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Firenze, str. 15-39.
- Michael Hayduck (1891), *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, CAG, DeGruyter, Berlin.
- Constance C. Meinwald (1991), *Plato's Parmenides*, Oxford University Press, New York.
- Gwilym E.L. Owen, Martha Nussbaum, ur. (1986), *Logic, Science and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca.
- Platon (2001), *Parmenid*, prevedel Boris Vezjak, ZRC SAZU, Ljubljana.
- Platon (2004), *Zbrana dela (I in II)*, prevedel Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje.
- David Ross (1951), *Plato's Theory of Ideas*. Oxford University Press, Oxford.
- Mehmet Tabak (2015), *Plato's Parmenides reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York.
- Matjaž Vesel (2004), »Problem univerzalij pri Tomažu Akvinskem«, *Filozofski vestnik*, XXV/1, str. 55-76.
- Boris Vezjak (2001), »Argument iz relativov v spisu Peri ideon«, *Filozofski vestnik*, 1, str. 33-54.
- Boris Vezjak (2001), »Argumentacija o tretjem človeku v spisu Peri ideon«, *Analiza*, 1/2, str. 27-48.
- Gregory Vlastos (1965), »The Third Man Argument in Parmenides«, v: Reginald E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London, str. 231-263.
- Gregory Vlastos (1973), *Platonic studies*, Princeton University Press, Princeton.
- Anders Wedberg (1955), *Plato's philosophy of mathematics*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.