ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 8, številka 1-2, maj 2004 · ISSN 1408-2969

ARISTOTELOV “PERI IDEON”

Boris Vezjak

Gigantomahija glede idej: Aristotel proti Platonu

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Boris Vezjak, »Gigantomahija glede idej: Aristotel proti Platonu«, *Analiza: časopis za kritično misel* 8, št. 1-2 (2004): 83–121.

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

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

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

Boris Vezjak
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

GIGANTOMAHIJA GLEDE IDEJ: ARISTOTEL PROTI PLATONU

Članek je komentar petih argumentov, vzetih iz besedila Aleksandra Afrodizijskega, ki ga tradicionalno opisujemo kot Aristotelov spis "Peri ideon" (79,3-85,3). Ti dokazi so naslednji: dokazi iz znanosti, dokaz enega preko množtva, dokaz iz predmeta misli, dokaz iz relativov, dokaz tretjega človeka. Vsaj nekateri od njih so za Aristotela ob danih predpostavkav veljavni argumenti, vendar ne za ideje, temveč za splošnosti.

Ključne besede: Platon, Aristotel, Aleksander Afrodizijski, *Peri ideon,* ideje, splošnosti, argument tretjega človeka.

V devetem poglavju *Alpha* knjige *Metafizike* Aristotel našteje različne argumente, ki naj bi dokazovali obstoj platonskih idej. Poglavje (990a 33 isl.) je posvečeno kritiki Platona in njegove Akademije, njegova kratkost pa je večkrat utemeljena, kot bomo videli tudi s strani Aristotela, prav z obstojem posebnega spisa, ki naj bi podrobneje raziskal bistveni zastavek platonske filozofije – teorijo idej. Ta referencialnost bo igrala v korpusu Aristotelovih ugovorov Platonu ključno vlogo – veljala bo za neposreden indic ne le o tem, da je *Peri ideon* Aristotel res napisal, ampak da ga je dojemal kot koncizno in zadostno opredelitev svojih stališč.

Na mestu 990b 9 isl. tako jedrnato našteje dokaze, ki govorijo v prid idejam, pri čemer se postavi v perspektivo prve osebe množine, verjetno še pod vtisom pripadnosti Akademiji. Takole pravi:

> "Nadalje pa na kolikor obratov dokazujemo, da oblike obstajajo, na nobenega izmed njih se to ne izkazuje; iz nekaterih namreč ne izhaja noben nujen sklep, iz nekaterih pa izhaja obstoj oblik celo tistih stvari, za katere ne verjamemo, da oblike so. Na podlagi dokazov, ki izhajajo iz znanosti, bodo oblike o vseh stvareh, o katerih so znanosti, na osnovi dokaza o enem nad množtvom bodo obstajale tudi oblike zanikanj, medtem ko na osnovi dokaza, da je mogoče misliti tudi nekaj, kar je izginilo, tudi oblike minljivih stvari: obstaja namreč tudi neka predstava o teh stvareh." *(Metaph.,* 990b 9- 17).

V knjigi *Mu* (1079a 4-10) bo ta odlomek ponovljen, vendar nekoliko razširjen:

> "Nadalje pa izmed najnatančnejših dokazov nekateri vzpostavljajo pralike odnosnosti, za katere ne trdijo, da so rod same po sebi, nekatere pa vodijo do sklepa o tretjem človeku." *(Metaph.*, 1079a 11-13)

V obeh navedenih pasusih oziroma izvorno v enem (predpostavimo, da sta oba pasusa dejansko različici enega homogenega besedila) je navedenih pet različnih dokazov za obstoj idej: dokaz iz znanosti, dokaz "enega preko mnoštva", dokaz iz predmeta misli, dokaz iz relativov in dokaz iz tretjega človeka. Kratka in sumarična omembna le-teh na določen način namiguje bodisi na to, da so veljali za nekakšen *locus communis* akademske razprave o idejah (temu bi med drugim pritrjevala uporaba prve osebe množine, ko se Aristotel postavi na raven diskurza o stvareh, ki jih obravnavamo "mi"), še bolj verjetno pa je, da je navržena in neelaborirana omemba zgolj referenca na že napisano delo, torej Aristotelov izgubljeni spis *Peri ideon.* Aleksander Afrodizijski, sloviti Aristotelov komentator (živel okoli 2. stoletja našega štetja) omenja ta spis na treh mestih (79,4; 85,11-12; 98,21-2), pri vsakem od njih pa navaja, da bo predstavil del tega spisa. V nadaljevanju bomo dali prednost Aristotelovim argumentom za platonske ideje in njegovo kritiko (79,3-85,3), medtem ko podrobnejše zgodovinske, jezikoslovne in druge okoliščine nastanka spisa, njegovega stila, vprašanja avtentičnosti, odnosa med Aristotelom in Aleksandrom in podobno puščamo ob strani.[1]

I. Prvi dokaz za obstoj idej: argumenti iz znanosti

Argument iz znanosti (*Peri ideon*, 79,3-80,6) je prvi izmed navedenih argumentov. Sledeč razdelitvi v prevodu, lahko naštejemo tri njegove oblike in za vsakega od njih je značilno, da poskuša obstoj znanosti *[episteme]* ali, še bolje, posameznih znanstvenih panog *[epistemai]* predočiti kot nekaj, kar zahteva svoj specifičen objekt nanašanja. Temu sledi Aristotelova kritika: vsi trije argumenti so neveljavni za to, da bi iz njih sklepali na ideje. Toda niso neveljavni v tem smislu, da ne bi iz njih sklepali na *ta koina*. (prim. Fine, 1993: 66)[2] Na mestu 80,2 poskuša Aristotel dokazati, da bomo v primeri obstoja bivanja idej morali zagovarjati tudi obstoj idej za ročne izdelke, kar ni v skladu s Platonovo ontologijo. Aristotel verjame, da so splošnosti edini pravi predmet vsakega znanstvenega spoznanja. *(Metafizika*, 999a 24 isl. in *O duši* 417b 22 isl.)[3] Zanj se zdi skoraj nemogoče, da bi znanje ali znanost [he *episteme*] bila pred tem, kar je spoznatno oz. spoznavno [to *episteton*] – če ni spoznatnega, tudi znanja ni. *(Kategorije*, 7b 29-30) Pravi predmet znanosti in znanja so po Aristotelu le splošnosti, kar bo tudi tihi zastavek v kritiki pričujočega dokaza.

[1] Glede nastanka in avtentičnosti spisa glej, recimo, Vezjak (2001c: 6-14).

[2] Znanost naj bi že po definiciji obravnavala splošne principe in zakone, torej *ta koina.* (prim. Kalan, 1976: 63)

[3] To stališče B. Borstner prepozna kot dejansko platonsko, saj po njegovem v primeru, ko splošnosti ne bi bile pravi predmet znanstvenega spoznanja, v slednjem ne bi zasledili ne razlage in ne demonstracije (dokazovanja). (prim. Borstner, 1999: 428)

Argument iz znanosti izhaja iz premise, da se v vsaki znanosti nanašamo na eno in isto stvar, ne pa na posameznosti. Če je tako, bo bivala neka ena stvar onstran čutnozaznavnih stvari, ki je večna in je vzorec za stvari, ki nastajajo znotraj znanosti. Druga pot argumenta izhaja iz tega, da stvari, o katerih govorijo znanosti, bivajo in da so onstran čutnozaznavnih stvari. Te so neskončne in nedoločene *[aorista],* medtem ko so znanosti o določenih stvareh. Zaradi tega bo bivalo še nekaj ob posameznostih, kar bo pravi predmet znanosti – ideje. Omenimo, da se nobeden od argumentov v *Peri ideon* posebej ne naslanja prav na znanost, da bi pokazal na obstoj idej, razen omembe v "Metafiziki". Ta argument je torej edini, ki poskuša obstoj idej izpeljati iz znanosti.

Argument iz znanosti nam prav tako predstavi klasično izpeljavo, ki izhaja iz spremenljivosti čutnozaznavnih predmetov – ker se ti spreminjajo, so nespoznatni. Besedilo prvega oddelka nam predstavi Aristotelov postulat, po katerem ideje bivajo zato, ker znanost rabi za svoj predmet nekaj "enega in istega".

(a) Prvi argument iz znanosti

Prvi argument iz znanosti *(Peri ideon,* 97,5-97,8) uporablja glagol *epanapherein,* kar v tem kontekstu pomeni nič drugega kot le zgolj nanašanje na nekaj prvotnejšega, ki nam razloži tisto drugotnejše, izpeljano iz prvotnejšega: znanost se bo tako nanašala na nekaj enega in istega. Takšna raba je pri Platonu in Aristotelu običajna: na tem mestu je torej zatrjeno, da se vsaka znanost nanaša na nekaj prvotnega ali osnovnega in da ima torej nek svoj prvotni ali osnovni predmet, ki ga raziskuje.[4] Predpostavka, da se vsaka znanost nanaša na nekaj enega in istega [pros *hen ti kai to auto],* torej na en in isti predmet, zahteva še dodatno zahtevo, po kateri so stvari, ki so Fji, spoznatne le s pomočjo ene stvari, ki je *F* in zaradi katere so Fji *F*.[5] Če je temu tako, potem razume Aristotel vsak osnovni predmet kot nekaj enega po rodu ali definiciji – le to je namreč način enosti, primeren za zagotavljanje osnovnosti predmeta znanja oziroma znanosti. Če znanost poskuša razumeti ustroj in naravo sveta in se dokopati do tega, kako stvari so in kako delujejo, moram odkrivati lastnosti, ki so enovite in nekako del te narave; odkriti mora vrste (rodove) bivajočih stvari, ki so predmeti realnih definicij. Takšna znanost bo, denimo, medicina in imeli bomo medicinsko znanje, ker je to znanje utemeljeno v realnih predmetih, ustroju človeškega telesa. Toda nobene znanosti ne bo o kentavrih, ker kentaver ni realna entiteta, temveč poljubno definirani pojem, ki ne more najti zadovoljive razlagalne opore v zunanjem svetu. Ideje bodo tako imele razlagalno moč ali lastnost. Njihovo

[4] Kot pravi Fine (1993: 67), to še ne pomeni, da je njeno predmetno območje omejeno na osnovne pojme, temveč je njihova funkcija prej eksplikativna: če želimo kaj vedeti, moramo to razložiti s pomočjo relevantnih osnovnih pojmov.

[5] Problem, čemu pripisati "enost in istost", bodisi posameznostim ali splošnostim, poznata tako Platon kot Aristotel. Platon govori o tem še zlasti v *Filebu,* ko govori o najbolj nemožnem pojmu med vsemi, namreč o enem in istem v enem in mnogem (*Phlb.,* 15b), pa tudi v *Parmenidu* (131a-e), medtem ko sta za Aristotela ta enost in istost ob občosti osnovni pogoj znanstvenega spoznanja. (prim. *Metafiziku,* 994b 20-31, 1086b 33-37 in *Druga analitika,* 77a 6 isl.)

poznavanje bo nujno za katerokoli znanje.

Kaj pomeni, da mora predmet biti "eden in isti"? Ta opis še ne implicira, da so predmeti znanja večni in nespremenljivi, temveč le, da mora biti natanko ena in ista lastnost, ki nam pomaga pri razlagi številnih (različnih) predmetov. Nadalje se trdi, da nobena posameznost ne more biti pravi predmet znanosti. Aristotel razume *kath'hekasta* na dva načina. Po prvem so to posameznosti glede na splošnosti (Sokrat je posameznost glede na človeka). Po drugem so posameznosti "nižji" tipi ali lastnosti, ki jih lahko razumemo kot posamezne glede na tiste bolj splošne (človek glede na živo bitje). Drugače rečeno: posameznost lahko razumemo glede na najvišji rod ali pa glede na vrsto, pod katero se "vpisuje". V prvem primeru bodo posameznosti zajemale cel širši razred, v drugem ožji. Ker Aristotel razume prvi argument iz znanosti kot veljaven, ko gre za njegove splošnosti, bi iz tega lahko izpeljali, da *kath'hekasta* na tem mestu vključujejo vse posameznosti in da se nanašajo na rod.

Po eni strani so torej lahko posameznosti nekaj, kar je enako čutnozaznavnim stvarem, vendar Aristotel prepoznava tudi pod posameznostmi ne le te (recimo Sokrata), ampak še čutnozaznavne lastnosti (recimo rumeno oz. lastnost biti rumen). Nadalje pa so posameznosti *[kath'hekasta]*, kot je videti, za Aristotela ne le čutnozaznavne stvari [aistheta], ampak tudi postajajoče stvari *[gignomena]*. Postajajoče stvari so za Aristotela stvari, ki postajajo oziroma nastajajo, hkrati pa tudi tiste, ki se gibljejo v smislu napredovanja. Prvi argument iz znanosti nam ne pove, zakaj se nobena znanost ne nanaša na posameznosti ali postajajoče stvari, toda implicitni razlog temu je verjetno ta, da te nikoli niso ene in iste. *Kath'hekasta* niso tista ena stvar, zaradi katere so vsi Fji *F*. Ker niso, tudi ne morejo razložiti, kaj je Fjost oz. splošnost kot takšna, kajti ta je nekaj enega in je nekaj, kar omogoča, da so vsi Fji *F*.

Prvi argument iz znanosti torej izloči posameznosti kot možnega kandidata za zahtevani osnovni predmet znanosti. Razlog temu je, da te niso ene in iste. Toda če je temu tako, potem razlog temu ni ta, da so posameznosti spremenljive ali pa, kot bomo videli, da niso večne. Zahteva po enosti in istosti namreč ne vsebuje kar tako tudi zahteve po nespremenljivosti ali večnosti, vsebuje le to, da v razlagi različnih stvari najdemo neko eno lastnost.

Nadalje pa so osnovni predmeti znanosti večni in so nečutnozaznavni vzorci ali paradigme (79,7-8). Toda v kakšnem smislu so ti predmeti tudi večni? In ali je ta zahteva implicirana v zahtevi po enosti in istosti? Sokrat (oziroma Platon) razume ideje v nekem bolj ohlapnem smislu kot "šibke" vzorce. Ti nam pomagajo, da lahko vemo, če nekaj je ali ni *F* le takrat, če vemo in se nanašamo na idejo *F*. Ideja *F* je namreč lastnost *F* in stvari so *F* na ta način, da posedujejo lastnost *F*. Takšen sokratski zasnutek je v nasprotju s kasnejšim zasnutkom iz dialogov srednjega obdobja, kjer Platon razume ideje kot "popolne" vzorce. To pomeni, da razume idejo *F* kot nekaj, kar je popolnoma *F*, druge stvari, ki so Fji, pa so *F* na ta način, da so izpeljani iz tega *F*.

Aristotel bi verjetno podprl "šibki" vzorec in ga vzel za veljavnega, ker se znanost po njegovem nanaša na takšne vzorce. Če želimo kaj vedeti o zdravju, denimo, moramo vedeti, kaj je zdravje. Hkrati pa sklepanje na popolnost ali nepopolnost nista na mestu in ju Aristotel verjetno nima v mislih, saj ne reče ničesar, kar bi pojasnjevalo, čemu in zakaj bi morali vzorce razumeti kot popolne.

Četudi razume prvi argument znanosti za neveljaven in takšen, da ne podpira obstoja platonskih idej, pa lahko iz tega izluščimo, da je v njem implicitno pripoznan obstoj splošnosti. Zasnutek je naslednji: če obstajajo le posameznosti in splošnosti in če se znanosti ne nanašajo na posameznosti, na nekaj pa se morajo, se zagotovo nanašajo na splošnosti. Aristotelova kritika je torej tale: četudi Platon pravilno uvidi, da znanje in znanost zahtevata obstoj splošnosti, napačno razume njeno pravo naravo.

(b) Drugi argument iz znanosti

Novi argument začenja z zatrjujevanjem obstoja osnovnih predmetov znanosti (79,8). Ti preprosto bivajo, so [esti]. Ta *esti* lahko razumemo v eksistencialnem, predikativnem, resničnostnem ali identitetnem smislu (ta zadnja raba tu odpade). Prve tri rabe torej pomenijo naslednje:

(a) osnovni predmeti znanosti bivajo;

(b) osnovni predmeti znanosti so *F* (za neko lastnost *F);*

(c) osnovni predmeti znanosti so resnični.

Raba v (c) je nekaj, glede česar se lahko strinjata tako Platon kot Aristotel. Znanje implicira resničnost. To pomeni, da bi ta premisa, razumljena na ta način, določala vsebino znanja (namreč resničnost propozicij). Toda (a) in (b) govorita o nepropozicionalnih osnovnih predmetih znanja in znanosti. Ker sta osnovna kandidata za to mesto predmetov znanosti posameznosti in ideje, verjetno drugi argument iz znanosti razume *esti v* bodisi eksistencialnem ali predikativnem smislu.

Pomen v danem kontekstu je najbolje razumeti v eksistencialnem smislu. Argument nam torej pove, da osnovni predmeti znanosti bivajo, pa tudi, da imajo določene lastnosti. Toda kateri so ti predmeti in kakšne lastnosti imajo? Podobno kot prvi argument iz znanosti bo tudi ta izločil posameznosti kot možnega kandidata. V nasprotju s prvim argumentom pa bo ta izrecno navedel razlog, zakaj te niso pravi kandidat. Na mestu 79,10 pravi, da so posameznosti *[kath'hekasta]* namreč neskončne *[apeira]* in neločljive *[aorista]*, osnovni predmeti znanosti pa morajo biti ločljivi *[chorismena]*. O tem govori druga premisa.

Kdaj je predmet neločljiv? Pridevnik *aoriston* pomeni nedoločen, nedoločljiv, nedoločljivost pa je lahko tako kvantitativna kot kvalitativna. Predmet je torej

lahko kvantitativno nedoločen ali kvalitativno nedoločen.

Primeri kvantitativne nedoločenosti so pestrejši: lahko se sprašujemo, koliko posameznosti uprimerja določeno splošnost, lahko pa, kakšna je neka stvar ali koliko lastnosti ima neka stvar – v tem drugem primeru vidimo, da je lahko tudi posamezna stvar kvantitativno nedoločena. Tretjič: nedoločenost je lahko v naravi nečesa ali v danem opisu stvari: če rečemo za nekaj, da je bolj vroče od nečesa drugega, je nedoločeno v pogledu tega, kakšne stopnjo vročega je deležno. *Aoriston* seveda najpogosteje označuje kvalitativno nedoločljivost ali nedoločenost. Po drugi strani *apeiron* pomeni dobesedno "brezmejen", meje pa so ponovno lahko kvalitativne ali kvantitativne. Za razliko od *aoriston* ta pojem še ne implicira "nedoločljivosti". Toda če je nekaj "neskončno" v smislu kvalitativne brezmejnosti ali nedoločenosti, bo tudi nedoločljivo.[6]

Aperion in *aoriston* bosta tako lahko v nekaterih primerih nastopala v isti vlogi, včasih pa bosta izražala različne stvari. Ni jasno, ali nastopata v isti funkciji na tem mestu, vendar k sreči nastopata kot protipostavljena ločljivim stvarem [chorismena], ki nastopajo kot značilnost, s katero so opisani predmeti znanosti v tretji premisi. Četudi imajo "neskončne" in "nedoločene" stvari različno vlogo, sta ti lastnosti skupaj postavljeni zato, da bi bili v kontrastu z ločljivimi stvarmi.

Navzlic tej konjunktivnosti obeh pa ne vemo zanesljivo, kako razumeti njuno določenost, ker tudi *chorismena* lahko nakazuje več različnih stvari in pomenov: osnovna delitev je spet bodisi kvalitativna ali kvantitativna določenost. Izhodiščna težava je že v tem, kako razumeti vsebino Aristotelovih stalnih sklicevanj na "določenost" in "nedoločenost". Nekatere od njegovih rab so tudi epistemološke: v *Metafiziki* (999a 25 isl.) nam predstavi "največjo aporijo", kar zadeva počela in je predmet argumentacije proti idejam. Vprašanje se glasi: Bivajo ob posameznostih *[kath'hekasta]* še kakšne stvari ob *[para]* njih ali take stvari ne bivajo? Če take stvari ne bivajo in velja drugo, potem naše znanje o posameznostih namreč ni mogoče. Kajti te so opisane kot *apeira,* toda naša vednost je vedno o enih in istih njim pripadajočih stvareh, tj. splošnostih *(Metaph.,* 999a 28- 29).

Toda če velja prvo, potem nastopijo številne druge težave. Aristotel pa vendarle daje prednost tej rešitvi in prizna, da biva še nekaj ob posameznostih, vendar za to ponudi seveda svojo rešitev, tj. aristotelovsko in ne platonsko ontologijo. Dodatna sugestija z njegove strani je ta, da so posameznosti spoznatne (in torej predmet vednosti ali znanosti), če jih razumemo s pomočjo splošnosti. Posameznosti niso spoznatne po sebi v primeru, če bi bivale le one same (in bi ne bilo splošnosti), saj bi bile kot posameznosti le gole nedoločene in nerazpoznavne *apeira.* Da bi nekaj vedeli, moramo to, kar je predmet vednosti, na nek način prepoznati kot to ali drugo stvar. Takšna naloga zahteva pripisovanje lastnosti – nedoločenost je v tem primeru kvalitativna in ne zadeva

[6] Za Aristotela tega, kar je neskončno po množini, "v omejenem času ni mogoče prehoditi" *[Metafizika,* 994b 30-31), kar potem onemogoča naše spoznavanje.

tega, koliko je nečesa, ampak prej, kakšno je nekaj. Da bi spoznavali posameznosti, da bi o njih imeli neko vednost, moramo nujno predpostaviti obstoj splošnosti ali lastnosti. Osnovna poanta Aristotela znotraj drugega argumenta iz znanosti je torej ta, da znanost in vednost zahtevata obstoj nečesa določenega. Toda na mesto tega ne stopijo Platonove ideje, marveč Aristotelove splošnosti.[7]

(c) Tretji argument iz znanosti

Tretji dokaz vpelje razlikovanje med to znanostjo in znanostjo brez označbe (79, 12). V njem Aristotel primerja ta [tode] *F* s Fjem nasploh, brez označbe (F *haplos).* Ta protipostavitev je manj običajna, saj ponavadi Aristotel označuje *F* kot neki [ti] *F*. Razlika med prvim in drugim je v označbi oziroma kakršnikoli določitvi. V *Metafiziki* (1028a 29-31) pravi, da je lahko *x* neki *F*, če je kot *F* delno pripadajoč nečemu drugemu, medtem ko je *x* lahko enostavno (nasploh) *F* le, če kot *F* ni pripadajoč nečemu drugemu.[8] Na podoben način bo rod enostavno *F*, medtem ko bo vsaka njegova vrsta neki *F:* vrsta je pač rod z dodano specifično razliko, medtem ko sam rod te razlike v sebi še ne vsebuje.

Da bi razumeli, kaj razume pod izrazom "zdravje samo", je potrebno razumeti Aristotelovo zahtevo po sestavljanju sheme kategorij – te pri njem razložijo mnoštvom bivajočega. Namreč, kako si razložiti njegov koncept *to on legetai pollachos* (bivajoče se izreka na mnogotere načine)? Če je za Aristotela izhodiščno vprašanje filozofije, kaj je bivajoče in kaj je bitnost, pa bo vendarle priznal, da je bivajoče kompleksen pojem.[9] Aristotel verjame v to, da je se med drugim mnoštvo bivajočega določa tudi glede na kategorialne opredelitve.[10] Poglejmo si ta način razlage: ta je, da rečemo, kako se to mnošto izreka po shemi kategorij *[to on legetai kata ta schemata tes kategorias].* To bi bila ontološka funkcija kategorij – "je" ali "biti" vsake stvari se na novo vzpostavlja v vsaki izmed kategorij.

Kaj pomeni izraz *pollachos*? *Pollachos* je predvsem protipojem Aristotelovu izrazu za enostavno, enojno, enkratno, nedeljivo – *haplos.* Nekaj je enostavno *[haplos^* takrat, ko je za obstoj le-tega potrebno zgolj ono samo, ko je ono samo zadostno. Takšno je zgolj bivajoče kot bivajoče (vzeto in razumljeno pod vidikom njega samega) oz. taka je bitnost. Zato bo rekel, da obstaja *to on haplos* oz. da nekaj je nasploh *[to haplos einai],* ki pa je bitnost. *Ousia* si vedno lahko

[7] Za razliko od citiranega mesta v *Metafiziki* je postavitev vednosti in znanosti protipostavljena prepričanju ali veri: v primeru *Metafizike* gre le za prepoznanje, ki je nujno tako za prepričanje kot tudi za vednost. (prim. Fine, 1993: 73)

[8] "Očitno je torej, da skozi to naznanilo, bitnost, obstaja tudi vsako izmed onih določil, tako da bi prvotno bivajoče, in ne nekaj bivajočega, temveč enostavno bivajoče mogla biti bitnost."

[9] Takole pravi v *Metafiziki Epsilon:* "Saj se bivajoče v strogem smislu izreka na več načinov, izmed katerih je eden bivajoče kakor nastopa, drugi pa bivajoče kot resničnost in nebivajoče kot lažnost, poleg tega pa so še oblike določanja, in sicer: nekaj je 'kaj', drugo je kvaliteta ali kvantiteta, ali 'kje' ali 'kdaj' ter še kaj drugega, kadar nekaj pomeni na takšen način; poleg tega vsega pa je bivajoče po možnosti in dejanskosti." (1026a 33 isl.)

[10] Podrobneje o pomenih bivajočega glej Kalan (1981: 31 isl.).

zamislimo zunaj ostalih kategorialnih določil, medtem ko si ostalih kategorialnih določil ne moremo zamisliti brez bitnosti. Bitnost je enostavno (vobče, nasploh), ker je v njem prisotna bit kot nekaj primarnega in najbolj enostavnega. Vsaka stvar na nek način "je", in ta "je", ta njena bit je v neki bitnosti, substanci prisotna kot nekaj najbolj elementarnega, prvega, enostavnega, v drugih shemah kategorij pa posledično (*Metaph.*, 1030a 20).

Tudi v *Topiki* (123b 34-35) Aristotel daje podobno primerjavo kot v tretjem argumentu iz znanosti. Tam sta protipostavljena zdravje in bolezen, vzeta kot enostavna ali nasploh *[haplos]*, medtem ko sta na drugi strani vzeta kot neko [ti] zdravje ali bolezen. V tem primeru ju pač razumemo kot vrsti zdravja ali bolezni, v prvem kot rod.

Tudi Platon bo, podobno kot njegov učenec, rabil besedi *haplos* in *ti*, da bi primerjal rod z vrsto. V *Menonu* (73a isl.), denimo, zasledimo trditev, da je pravičnost neka [ris] vrlina in ne vrlina nasploh [haplos]. Torej: je preprosto vrsta vrline. V *Državi* (438d isl.) sta protipostavljena znanje nasploh in neko znanje – ponovno razumljena kot rod in vrsta.

Haplos in ti (ali *tode)* tako kontrastirata bodisi splošnosti s posameznostmi ali stvari, ki so bolj ali manj splošne (recimo rod z vrstami). V tem drugem primeru je kontrast postavljen znotraj splošnosti. Iz tretjega argumenta iz znanosti pa ni razvidno, za katero od obeh rab gre. Prav tako ni jasno, čemu ta argument ponovno razume nek *F* kot nekaj, kar ne more biti osnovni predmet naše vednosti. Iz drugega argumenta iz znanosti lahko izpeljemo, da tretji argument izloči "ta *F*" kot možnega kandidata za osnovni predmet vednosti in znanja, kar pomeni, da se pri svoji izpeljavi naslanja na prejšnji argument in z njim povezuje. Primer: Sokratovo zdravje ali zdravje kogarkoli drugega je neki "ta *F*". Če je nekaj "ta *F*", je lahko "ta" le glede na *F*, po dodajanju. Razumeti zdravje nasploh (F) pomeni abstrahirati od vseh posameznih primerov in poiskati njihovo skupno izhodišče, ki velja "nasploh" in ki bo razložilo, zakaj so posamezni primerki manifestacije ene stvari.

V *Metafiziki* (1007a 8 isl.) daje Aristotel primer, ko se vprašamo, kaj je človek *haplos.* Njegov odgovor je, da na to vprašanje ne moremo odgovoriti s tem, da rečemo, kako je svetlolas ali visok. Takšne pritike so zgolj *apeira*, tako da jih sploh ne moremo omeniti. Zatrditi je treba le tisto edino določeno potezo, ki označuje človeka *haplos*, njegovo "bistvo". Da bi nekaj določili *haplos*, moramo specificirati njegove določene lastnosti, tj. bistvene značilnosti, ki imajo razlagalno moč. Drugi argument iz znanosti je tako zatrdil, da posameznosti niso določene. To pa nam razloži situacijo v tretjem argumentu iz znanosti, ki pravi, da ne moremo specificirati tega, kaj je *F haplos* zgolj s tem, da omenjamo posameznosti.

Tretji argument iz znanosti torej pripelje do potrditve tega, da bivajo stvari nasploh *[haplos]*. Da biva zdravilstvo nasploh pa ne pomeni, da lahko vemo le zdravilstvo nasploh, temveč le, da je vednost o zdravilstvu, razumljenem nasploh,

nujna za vednost o zdravih stvareh. Tako kot prvi in drugi argument nam torej tudi tretji pušča kot odprto možnost, da so čutnozaznavni predmeti spoznatni, če jih le poskušamo razumeti z ustrezno teorijo. Podobno kot poprejšnja argumenta tudi ta ne izloči posameznosti kot osnovnih predmetov vednosti na podlagi njihove spremenljivosti (teorije gibanja, nastajanja in minevanja). Jih pa izloči zato, ker so le "ti" Fji – ker so takšni, imajo lastnosti, ki so dodatne glede na tiste konstitutivne glede tega, kaj je *F*, tako da jih ne moremo uporabiti pri razlagi *F*. V drugem argumentu je zatrjevano, da osnovni predmeti znanosti bivajo (so), zdaj pa se trdi, da je zdravilstvo znanost. Iz tega sledi, da biva nekaj takega kot zdravje. Toda ali iz tega sledi, da obstaja tudi zdravje samo *[auto]* in s tem tudi platonska ideja zdravja?

Da bi na to odgovorili, moramo vedeti, kaj pomeni *"F auto"*. *"Auto"* je povratni zaimek in pomeni "sam", kot takšen. Pri Aristotelu se pogosto uporablja bodisi ob navajanju splošnosti ali lastnosti v nevtralnem smislu ali v kontekstu navajanja platonskih idej (saj Platon, tako Aristotel, splošnosti razume kot ideje). Po njegovem iz dejstva, da biva nekaj takega kot zdravje, zagotovo še ne sledi, da biva nekakšna platonska ideja zdravja. Zdravje je pač lahko splošnost. Četudi nam obe branji izraza *"auto"* dopuščata, da interpretiramo tretji argument iz znanosti za neveljaven, kar zadeva obstoj idej, se zdi bolj smiselna razlaga druge premise z *auto* v nevtralnem, tj. aristotelskem pogledu. Če razumem "zdravje samo" kot splošnost, je videti jasneje, v kakšnem smislu jo Aristotel zavrača, argument pa naredi za bolj smiseln, še zlasti v perspektivi prikaza razlike med njim in Platonom. Pod zdravjem in geometrijo si preprosto zamišljamo splošnost. Toda izpeljava glede idej je napačna, ker se splošnosti razume kot ideje. Torej kot že prvi in drugi argument tudi ta razume ideje kot splošnosti. S tem je posredno dano priznanje Platonu glede tega, da moramo za obstoj splošnosti zahtevati vednost in da lahko iz nje izpeljemo argumentacijo zanje. Toda hkrati je poudarjena še sama razlika v razumevanju teh splošnosti: Platon jih razume kot nasebne ideje, Aristotel jih hoče razumeti kot splošnosti.

V nasprotju s splošno sprejetim razumevanje čutnozaznavnih predmetov, ki so v platonski ontologiji in epistemologiji največkrat označeni za spremenljive in nespoznatne, se zdi, da argumenti iz znanosti v *Peri ideon* poskušajo zaobiti tako prvo kot drugo. Vsi trije argumenti poskušajo zavrniti možnost, da bi lahko naravo neke Fjosti razložili s sklicevanjem na čutnozaznavne *kath'hekasta*, na posamezne primerke Fjev in na posamezne tipe Fjev. Vsak od argumentov navede razlog, zaradi katerega te narave ne moremo razložiti: v prvem argumentu je to zahteva po "enosti in istosti", v drugem po "določenosti", v tretjem po "nasplošnosti". Toda če po eni strani vsak od teh argumentov navaja sklep, po katerem so ideje osnovni predmeti naše vednosti in znanosti, lahko ta predmet razumemo tudi v smislu nečutnozaznavne splošnosti. Drugače povedano, rekonstrukcija platonskega argumenta, ki ga Aristotel seveda zavrača, istočasno podaja rešitev in argument je "aristotelski" in torej "veljaven", če pripoznamo obstoj takih splošnosti. Toda obstoj splošnosti še ne pokaže na obstoj ločenih

popolnih vzorcev, kot jih Platonu pripisuje Aristotel.

Aristotelov komentar k argumentom iz znanosti

V nadaljevanju argumenta se Aristotel dotakne protiprimera umetnih izdelkov oz. artefaktov, ki so rezultat različnih spretnosti. Čemu so torej izdelki, dobljeni iz različnih *technai,* za Aristotela sporni? Njegov drugi ugovor v argumentih iz znanosti (vednosti) predpostavlja dvoje: (a) če platonisti trdijo, da ideje bivajo, bodo morale bivate tudi ideje umetnih izdelkov vsake od spretnosti *[technai]*; (b) toda "oni" ne želijo idej umetnih izdelkov za vsako od spretnosti.

Med tema možnostima velja reči, da je (a) splošno sprejet kot upravičen, medtem ko (b) splošno vzeto ni upravičen (v *Gorgiji*, *Kratilu* in *Državi* se zdi, da ni nobenih ovir in Platon sprejme ideje umetnih izdelkov). V *Gorgiji* Platon trdi, da ima rokodelec, ko izdeluje nek izdelek, pred sabo neko (njegovo) obliko, tj. *eidos,* idejo (503e). Tudi v *Kratilu* je rečeno, da tkalski čolniček rokodelec ustvari tako, da se ozira za nečim, kar je po svoji naravi *[phusis]* podobno tkalskemu čolničku (389a). V *Državi* Platon razlikuje med neko, tj. posamezno posteljo, in tem, kar je postelja kot taka [ho *esti kline],* tj. obliko ali idejo postelje. V vseh treh primerih se zdi, da Platon dopušča obliko ali idejo umetnega izdelka in da imajo spretnosti [technai] neki logos (definicijo) in neko razlago [aitia].

Možne razlage, zakaj Aristotel verjame, da predstavljajo ideje umetnih izdelkov težavo za Platona in da jih ne želi imeti, so naslednje: (a) Aristotel tega ne trdi, gre za interpolacijo Aleksandra Afrodizijskega. Dokaz: Aristotel nikjer drugje v *Peri ideon* ne pravi, da morajo bivati tudi ideje umetnih izdelkov, če bivajo ideje. (b) Aristotelov ugovor se ne naslavlja na Platona, temveč na njegove naslednike in njihova stališča. Takšen je bil, denimo, Ksenokrat, ki je naravo *[phusis]* definiral kot tisto, kar izključuje umetnost *[techne]*, in ekplicitno trdil, da ideje umetnih izdelkov bivajo. Alkinoos pravi podobno. (c) Aristotelov ugovor se ne nanaša na zgodnje in srednje dialoge, ki ideje umetnih izdelkov dopuščajo, ampak na pozne dialoge, ki jih zavračajo. Pozni dialogi jih niti ne omenjajo.

Platon razlikuje med proizvajalnimi in posnemalnimi spretnostmi *[technai]* – prve govorijo o postelji, mizi, vazi ipd., drugi o naslikani postelji, mizi, vazi ipd. V tem primeru Aristotel napačno verjame, da Platon zavrača ideje za vse spretnosti. S tem protiprimerom se zaključijo argumenti iz znanosti, podani v *Peri ideon,* ki so poskušali pokazati, da lahko na obstoj idej sklepamo iz obstoja *epistemai,* po drugi strani pa je Aristotel želel pokazati, da to vodi v postavitev idej tudi za umetne izdelke, pri čemer ni jasno, v kakšnem smislu naj bi v tem Platon videl težavo.

II. Drugi dokaz za obstoj idej: argument "enega preko mnoštva"

Argument "enega preko mnoštva" *(Peri ideon,* 80,8-81,22) je dobro znan in ga

najdemo že pri Platonu.[11] V resnici je "*hen epi pollon*" le različica problema odnosa med enim in mnoštvom, tj. starega grškega vprašanja med monistično ali pluralistično razlago sveta, ki sega do predsokratikov. So namreč stvari ene ali mnoge? Tako Platon kot Aristotel sta pripisala predsokratikom bodisi monistično ali pluralistično tezo: za nekatere so stvari zgolj "ene", tako da so stvarem pripisovali neko eno naravo, ki je bila obenem počelo vsega (Talesova voda, Anaksimenov zrak ipd.). Monista očitno ni preveč vznemirjalo dejstvo, kako lahko imajo številčno mnoge stvari hkrati to eno in isto naravo (Parmenid je, kot vemo, celo zanikal mnoštvo).[12]

Aristotelova rekonstrukcija argumenta *hen epi pollon* poteka takole: če je vsak od ljudi človek in če je vsako od živih bitij živo bitje, bo to veljalo tudi za vse ostalo (80,9). Toda ker v vsakem od teh primerov nekaj ni pripisano le samemu sebi, temveč je nekaj, kar lahko pripišemo njim vsem in ni enako (isto) z nobenim od njih, bo to moralo biti (neko) bivajoče onstran posameznosti, ki je od njih ločeno in večno. Vedno bo namreč pripisano na enak način vsem številčno zaporednim *[kata arithmon allassomenon]* stvarem. Kar je eno glede na mnogo in od njih ločeno in večno, pa je lahko le ideja. S tem argument naj bi pokazal, da ideje bivajo.

Zatrjeno je, da je mnogim stvarem [ta *polla]* oz. mnoštvu vedno pripisanega nekaj enega. Ta *F* je hkrati tudi tisto, kar mnoge stvari (Fje) dela za mnoge stvari (Fje).

Na kaj se nanašajo mnoge stvari? Razume Aristotel z njimi preprosto posameznosti ali tudi še nižje vrste? V prvem argumentu, tj. argumentih iz znanosti, je bilo pokazano, da s posameznostmi, torej *kath'hekasta,* Aristotel verjetno razume oboje: tako posameznosti kot nižje vrste. Na tem mestu pa se zdi, da so *ta polla* le posameznosti, tj. ta človek, ta konj, to drevo. V tem argumentu se bo posameznosti razumelo kot čutnozaznavne entitete.

Toda kaj je ta F, zaradi katerega so te stvari *Fji?* Ta pripis (predikacijo) F, ki se pripiše mnogim stvarem, lahko razumemo na različne načine. Po eni strani je *F* lahko razumljen jezikovno, torej prav kot "predikat". Toda proti temu govori oddelek III, ki razume argument kot argument za skupne stvari [*ta koina*]. Skupne stvari pa niso na poseben način jezikovni predikati oz. so to na enak način kot ideje in moramo za njih terjati enako obravnavo. Druga možnost je ta, da je *F* zanj na nek način "pomen" in da je celoten argument semantične narave. Toda če naj bo to argument za skupne stvari, tudi to pot *F* ne bo mogel biti razumljen kot "pomen".[13] Tretja možnost je ta, da se posameznosti, tj. *Fji,*

[11] Kalan ta argument imenuje "enotnost množtva". (prim. Kalan, 1976: 63)

[12] Četudi neaktualna v izvorni obliki se je dilema dilema "enega in mnoštva", tj. protipostavljanja monističnega in pluralističnega stališča, ohranila vse do danes, predvsem najmarkantneje znotraj filozofije duha ob vprašanja, ali sta duh in telo dve različni substanci.

[13] O tem, zakaj argument ni semantičen in da *F* ne moremo razumeti kot pomen, pravi Fine (1993: 107) takole: "... for if forms were meanings, whether or not the corresponding predicate was true of a group of things would seem to be irrelevant."

razumejo s pomočjo F, ki se jim pripiše, pri čemer *F* razumemo kot lastnost. Ker so *ta koina*, če jih zahtevamo na mestu idej v argumentu, prav lastnosti (ki jih Aristotel percipira na realističen način), se zdijo najboljše možno branje ali opis tega, kaj je *F*, seveda pod predpostavko, da je argument napisan tako, da je ta v enaki obliki veljaven s pripoznanjem obstoja *ta koina* in nepripoznanjem obstoja idej, ki naj bi ga izpeljal.

Toda ta *F*, zaradi katerega so posameznosti to, kar so, tj. Fji, ni identičen *[oudeni auton on]* s posameznosti, torej je drugačen od njih. Ta zatrditev neidentitete med *F* in Fji, razumljenih kot lastnosti, je bistvena za celoten argument.

F, torej ta skupna lastnost, za katero Platon dokazuje, da je ideja, bo na mestu 80,13-14 pripisana Fjem, tj. posameznostim, in sicer (a) vedno

[aci]; (b) na enak način *[homoios]*; (c) številčno zaporedno [ton *kath' arithmon allassomenon]*.

V (a) se seveda izraža časovna nujnost, v (b) istovrstnost tega pripisa. Toda kako razložiti številčno zaporednost posameznosti v (c)? Izraz *"allasomena"* največkrat pomeni spremembo oz. premeno v smislu zaporednosti, tj. niza ali sukcesije. Lahko pa pomeni še "zamenjavo", tj. menjavo *x* z nekim *y*. Katera od teh dveh rab pride v poštev v tej tukaj, zaporednost ali menjava? Argument se ne ukvarja s tem, da bi zagotovil, kako se posameznosti (Fji) menjavajo, temveč s tem, da zatrdi, kako so dejansko mnoge. Zatrditi hoče njihovo pluraliteto. Pravilno razumevanje je torej zaporednost, ki jo moramo torej razumeti v smislu zatrditve številčnega mnoštva posameznosti, ki je "števno" in v tem smislu zaporedno. Iz besedila sledi, da se *F* pripisuje Fjem vedno (časovno nedoločeno ali nujno) in na enak način – torej je *F* neka ena stvar prav zaradi tega. Prav tako se ponovi večkraten opis v *Peri ideon*, po katerem so ideje opisane kot nekaj, kar je ob [para] posameznostih. Iz (1), (2) in (3) sledi, da mora *F* nekako bivati ob Fjih. Naslednja izpeljava bo dodatno zatrdila še nekaj drugega: *F* je (biva) ob Fjih na ta način, da je od njih ločen [*kechorismenon*].[14] Druga značilnost *F*, ki je eden preko mnogega, je njegova večnost *[aidion]*. Dokazovanje je doslej impliciralo, da *F* biva vedno le takrat, ko bivajo Fji, torej posameznosti. Šele iz posameznosti se je prihajajo do *F*. Toda dodatna trditev s tem, ko pravi, da je *F* večen, na nek način postavlja tudi zahtevo po tem, da so (vsaj nekateri) Fji večni, česar seveda ni mogoče trditi za posameznosti. Ta tema v tem argumentu ni izdelana.

Trdi se, da *F* biva ob posameznostih, da biva preko [epi] mnogega (toda z "mnogim" se očitno misli ravno na posameznosti). Prav tako je opisan kot ločen od posameznosti in večen: opisan kot ločen od mnogega. In ta *F* je ideja. Ideja, kot jo na tem mestu razume Aristotel, je – podobno kot že v prvem argumentu iz znanosti – ponovno dojeta kot splošnost. Na tem mestu je *hen epi pollon (hen epi*

[14] O tem, ali *biti ločen* pomeni isto *kot bili različen* (ob), glej Fine (1993: 105).

pollois, 80,14) torej nekaj, kar dovoljuje njihov obstoj, ne pa obstoj bivanja idej.[15] Tako *epi* nakazuje horizmo, toda splošnosti za Aristotela ne bodo ločene. Četudi bodo platonisti opisali problem "enega prek mnoštva", pa bodo to enost napačno razumeli kot ločeno. Vsakič torej premise opisujejo ideje, toda lahko bi tudi splošnosti. Edini postulat, s katerim so opisane, je drugačnost Fjosti od posameznosti. Toda v četrti in peti se razkrije, da so te entitete razumljene ne kot enostavno drugačne, temveč kot ločene. Iz nadaljevanja je razvidno, da je Aristotel pripravljen sprejeti argument za veljaven, če iz njega izpeljujemo skupne stvari [*ta koina*], saj pravi, saj je "skupno pripisano" [to *koinos kategoroumenon]* drugačno od posameznosti, ki jim je pripisano (80,14).

Aristotelov komentar k argumentu "enega preko mnoštva"

Aristotel (80, 16-17) zatrjuje, da ta argument vodi k ideji zanikanja *[apophasis]* kot tudi ideji nečesa, kar ne biva *[me einai]*. Aleksander se sprašuje, kako sploh lahko imamo idejo zanikanj, tj. nebivajočega [to *me einai idea]?* (81,2) Vprašanje, ki se postavlja, je za njegovega avtorja absurdno. Izraz *"me einai"* lahko razumemo zunaj navedenega konteksta kot neko absolutno nebivajoče, ki je nasprotno ideji bivajočega. Vendar se v tako branje zateka le Cherniss, medtem ko se ostale interpretacije gibljejo v smeri, ki je nazakana že v besedilu, in označuje s tem izrazom stvari zanikanja in stvari, ki ne bivajo (80,17).[16] Primeri, ki naj bi ilustrirali *me onta*, so vsakič tipa "neF" (nečlovek, nemuzičen ipd.), kar seveda ne pomeni, da ne označujejo neke absolutne nebivajočnosti.

Aristotel bo zdaj, ko je podal rekonstrukcijo Platonovega argumenta, navedel protiargument za ideje, ki nakaže nezadostnost dokazovanja idej s pomočjo "apagoške" izpeljave: ta bo poskušala pokazati, da se v argumentu dokazuje preveč. Preveč se tu nanaša na ideje: če pripustimo veljavnost argumenta, meni Aristotel, bodo namreč morale bivati tudi ideje negativnih pojmov, kot je nečlovek oziroma "stvari, ki ne bivajo".[17] Na ta problem naleti Platon že v svoji *Državi* (596a isl.), vendar jih dovoli in prepusti le za imena. (prim. še *Sofist*, 257d) Cherniss v svoji standardni študiji priznava, da so platonisti sprejemali ideje zanikanih povedkov, vendar jih niso razumeli kot samostojne negirane bitnosti.[18]

Toda zakaj nečlovek ni rešitev, ki bi bila po volji Platonu in naredi argument za nekredibilen? Poglavitni razlog je ta, da lahko isti negirani pojem, recimo nečloveka, pripišemo mnoštvu posameznosti – namreč vsem tistim

[15] Takole komentira Kalan: "Splošnost v platonizmu ne nastopa kot enotnost realizirana v mnoštvu stvari *[hen kata pollon]*, temveč kot neka enotnost, samostojna enota mimo mnoštva posameznih stvari [hen *para ta polla]"* in citira *Drugo analitiko:* "Da bi namreč bile ideje kot neka enotnost mimo mnoštva ni nujno zato, da bi bilo dokazovanje možno; pač pa je treba reči, da je za dokazovanje nujno, da v resnici obstaja enotnost z ozirom na mnoštvo." (A 11, 77a3-7) (prim. Kalan, 1976: 65)

[16] Za interpretacijo prim. Cherniss (1962: 263).

[17] Kot pripominja Kalan: obstajale bodo torej tudi ideje negacij *[apophaseis]* in ideje nebivajočega, kajti tudi zanikanje in nebivanje lahko merita na več stvari *[kata pollon]*, (prim. Kalan, 1976: 63)

[18] Za lažjo razumevanje navajam stavek v originalu: "They did posit ideas of the predicates negated, but these arc not themselves 'negations' or 'non-existents'." (Cherniss, 1962: 260)

posameznostim, ki niso ljudje, tj., ki niso človek. V tem primeru ustrežemo zahtevi: lahko ga pripišemo vsem stvarem, z nobeno od teh stvari ni isto, pripisan je vedno in na enak način. Iz česar sledi, da bo nečlovek na enak način tisto, kar sledi v naslednjih izpeljavah, tj. ločen, večen in eden prek množtva, ter da bo nazadnje ideja. Aristotelu se to zdi nemogoče *[atopon]*. Toda kaj točno so "zanikanja in stvari, ki ne bivajo *[ta me onta]"? Če* verjamemo Aristotelu, so to vselej primeri zanikanj *[apophaseis]*: nečlovek, nemuzičen in tako dalje. Celo več, sam kategorično zavrne to možnost z vprašanjem: Le kako bi lahko bivala ideja nebivajočega? (812)

Se z zanikanji in stvarmi, ki ne bivajo v tem oddelku misli na fiktivne predmete, ki jih Aristotel omenja v naslednjem argumentu iz predmeta misli. Sta takšna človek-konj (kentaver) in himera?[19] Besedilo nam ne prinese odgovora, saj interpretira le ideje zanikanj – v celotnem argumentu "enega preko množtva" bo dan le primer za to, čemu je nesmiselno zatrjevati le te druge. Ne daje pa primer, čemu bi morali postulirati ideja kentavra.

To dejstvo lahko intrepretiramo na dva načina: Aristotel kentavra (fiktivnih predmetov nasploh) ne omenja zato, ker ne potrebuje primera nebivajočih entitet. Ta interpretacija govori v prid tistim, ki razumejo in prevajajo smisel Aristotelov besed tako, da govori o "stvareh, ki niso". (Fine, 1993: 108)[20] Ker niso, jih preprosto nikjer ni, zato ne ocenjujemo tega, v kakšni meri so bivajoče ali nebivajoče. V drugem primeru se kentavra (ali možnosti fiktivnih predmetov nasploh) ne omenja bolj ali manj po naključju (toda misli se tudi na njih in bi se jih moralo misliti).

Čemu Aristotel misli, da je nemogoče postulirati ideje zanikanj? Najprej ponovimo to, kako gre razumeti *F* (idejo), zaradi katere so vse posameznosti (Fji) *F*. Če *F* opišemo v njegovi jezikovni ali semantični funkciji in pod idejo torej razumemo nekaj, kar je zgolj predikat ali pomen, bi takšna zanikanja celo lahko postulirali. Nečlovek je pač predikat in temu predikatu lahko določimo pomen. Če bi torej Aristotel razumel ideje kot pomene (ali nosilce pomena), potem enostavno ni jasno, zakaj bi mislil, da Platon lahko sprejme idejo človeka, ne pa idejo nečloveka, ki je enako dobro opisljiva kot prva.

Rešitev je naslednja: ideje moramo razumeti kot povsem realne lastnosti in Aristotelovo razumevanje na prav tak način. Če so mnoge stvari (posameznosti) deležne opisa, da so nečlovek, to še ne pomeni, da jim lahko pripišemo to kot skupno lastnost. Prav nasprotno: ker razume *F* kot ideje, se zdi Aristotelu ta možnost absurdna – stvari, ki niso človek, pač ne percipiramo kot nekaj, kar ima lastnost nečloveka. Toda argument enega prek množtva zahteva tudi njihov

[19] Cherniss se glede tega strinja (1962: 261), za razliko od Fineja (1993: 108), ki drugo kategorijo stvari prevaja kot "things that are not". Barnesova izdaja Aristotelovih del prevaja *ta me onta* kot "things that do not exist" (Barnes, 1984).

[20] Tako *kai*, ki povezuje besedo *apophaseis* s *ta mc onta* Fine razume epeksegetično in ne v konjunktivnem smislu. S tem uvaja novo vrsto primera, toda Aristotel o tej vrsti ne razpravlja, ampak se omeji le na ideje zanikanj, (ravno tam)

obstoj.

Zelo podoben diskurz o zanikanju najdemo v spisu *De interpretatione*, kjer pravi, da "nečlovek" ni ime, *onoma* (16a 30). Verjetno želi Aristotel povedati, da za razliko od ostalih "imen" (razumeti je treba širino pojma *onoma)* ne uspe opravljati tiste funkcije, ki jo od njih pričakujemo – imenovati stvari okoli nas. "Nečlovek" je tu izraz, ki je opis cel niz stvari in je tako uporabljen za celo vrsto povsem različnih predmetov. V tem smislu zanikanje tudi ni sintaktično: kaj je zanikano kot ne *F* razumemo le v primeru, ko razumemo *F* kot lastnost in vemo, kaj ta lastnost predstavlja, kar pa ni stvar sintakse. V tem smislu je tudi težko uvideti, da bi zanikanja bila nove in posebne lastnosti.[21] Aristotelu takšna ugotovitev služi za oporo temu, da razume argument iz znanosti kot neveljavno oporo za sklepanje na obstoj idej.

III. Tretji dokaz za obstoj idej: argument predmeta misli

Argument predmeta misli (Peri *ideon*, 81,25-82,7) je argument, s katerim se bo zatrjevalo, da ideje morajo bivati, če naj razložijo možnost mišljenja ali misli. Premislek glasi takole: kadar mislimo na človeka ali žival, mislimo na nekaj, kar biva in hkrati na nobeno posamezno stvar (81, 26). Misel nanj namreč ostane tudi, če stvar izgine. Zato bo nujno bivalo nekaj onstran posameznosti in čutnozaznavnih stvari, na katere mislimo ne glede na to, ali te stvari bivajo ali ne. Kajti ne moremo misliti na nekaj, kar ne biva. In taka je oblika oz. ideja.[22]

Začetek argumenta nam pove, da vsakič, ko mislimo na nekaj (recimo človeka), mislimo na nekaj bivajočega ali na nekaj, kar "je". Trditev se zdi dvoumna, in sicer iz treh poglavitnih razlogov: (a) odvisna je od tega, kako razumemo dejavnost mišljenja *[noein, nous]*; (b) odvisna je od tega, kako razumemo tisto, kar je opisano kot misel *[ennoia],* tj. predmet mišljenja, denimo človek, dvonožec, žival; (c) odvisna je od tega, kako razumemo opis reference (tj. predmeta) mišljenja, ki je bivajoč oziroma je nekaj, kar "je".

V besedilu se trdi, da se misel ohranja tudi takrat, kadar neka posamezna in zaznavna stvar premine ne glede na to, ali biva ali ne (81, 27-28). Če se je najprej zatrjevalo, da vsakič, ko mislimo na človeka, mislimo na nekaj bivajočega, in če se zdaj zatrjuje, da se misel ohranja tudi takrat, ko posamezna stvar (denimo človek) premine, bo izpeljan sklep, ki pravi, da vsakič ob misli na človeka mislimo na nekaj ob posameznosti oziroma nekaj drugega kot posameznost (tj. posameznega človeka).[23]

---

[21] Fine trdi, da Aristotel s tem argumentom pokaže, da ga zagotovo ne razume na semantični način (kot ga nekateri interpreti). (prim. Fine, 1993: 110) Eden preko mnoštva razume skratka ideje le kot lastnosti, nikakor kot pomene.

[22] Kalan ta dokaz imenuje kot argument iz nemožnosti poznavanja minljivih bitnosti. Kadar preučujemo človeka ali živo bitje, ga rezimiramo, tedaj mislimo nekaj bivajočega in ne nekaj posameznega ali minljivega. Saj posamezna bitja propadejo, misel pa ostane ista (Ross, 1955: 124). Ker nebivajočega ne moremo misliti, iz tega sklepamo, da ideje bivajo. (prim. Kalan, 1976: 63)

[23] Izraz "phtarenton touton" lahko razumemo na dva načina: bodisi kot situacijo, v kateri so preminili vsi primerki določene vrste, recimo človeka, tako rekoč v kolektivno, lahko pa seveda tudi tako, kot da označuje

Toda kaj točno pomeni, da se misel ohranja? To pomeni, da se zagotavlja identiteta misli – misel bo vedno ista. S tem se očitno ne misli na primere misli: če oseba *a* misli na Prešerna in oseba *b* prav tako misli nanj, potem bosta ta dva primera misli vsaj številčno različna. Podobno verjetno tudi, če bo oseba *a* mislila nanj ob različnih priložnostih. Predpostavimo torej, da se pod "ohranjanjem misli" aludira na vsebino misli, ki ostaja ista.

Rekli smo že, da Aristotel predpostavi, da bodo še stvari ob *[para]* posameznostih (81,28), ki so pravi predmet naših misli. A pred tem je bilo zatrjeno, da se misel ohranja, tj. ostaja ista. Ob tem smo si pogledali način, po katerem razumemo misel kot njeno "vsebino". Ta korak nas sicer lahko obveže, da razumemo vsebino misli vedno kot propozicijo (le kako bi jo drugače), pri čemer ni povsem jasno, kakšna je razlika med predmetom misli in vsebino misli. Celoten argument predmeta misli torej predpostavlja nek nementalni objekt, ki mora hkrati biti še večen, tj. neminljiv. Ta predpostavka je v celotnem spisu *Peri ideon* vselej vpeljana z opisom kategorije stvari, ki so *para* glede na posameznosti. V nadaljevanju je zatrjeno, da je predmet, opisan ob posameznosti, ideja. Iz tega razloga bomo vedno, ko mislimo na človeka ali žival, mislili na idejo človeka ali živali. Aristotelova strategija ob obravnavi tega argumenta bo znova *reductio ad absurdum* – pokazati bo poskušal, da bi argument, četudi bi bil zdrav, pripeljal do rezultata, ki je za platoniste nesprejemljiv.

V nadaljnjih vrsticah tega argumenta (drugi in tretji oddelek) bo Aristotel poskušal dokazovati, da bo prepoznanje bivanja idej prineslo težave platonskemu stališču s tem, ker bo pomenilo tudi postuliranje idej za stvari, ki jih Platon ne bi želel imeti. V tem smislu je ta argument zelo podoben prvemu argumentu iz znanosti. V drugem oddelku se bo tako omejil na dokazovanje idej minljivih posameznosti, v tretjem se bo omejil na fiktivne predmete.

Aristotelov ugovor je očitno zgrajen na tej predpostavki o Platonovi intenci: četudi bi želel ta imeti ideje za številne splošne izraze, jih ne želi imeti za ustrezne posameznosti, ki jih ti izrazi pokrivajo. Povedano drugače: morebiti biva ideja človeka, toda kako naj bi bivali še ideja Sokrata in ideja Platona? Našteti sta obe kategoriji entitet: posameznosti in ideje. Tako Sokrata kot Platona namreč lahko v mislih ohranimo – kot predstavni podobi *[phantasia]*.[24] Situacija je identična tisti v zgornjem argumentu: tako kot lahko mislimo na človeka, mislimo tudi na Sokrata in Platona, četudi ta dva premineta. Misel na Sokrata mora biti misel na nekaj, kar biva. Toda če mislimo na Sokrata tedaj, ko Sokrata ni, moramo misliti na nekaj, kar biva in očitno na nekaj drugega od Sokrata. V devetem poglavju *Alpha* knjige *Metafizike* bo Aristotel, očitno prav ob referenci na citirani dokaz, zatrdil, da "obstaja namreč tudi neka predstava o teh stvareh

nek določeni primerek te vrste. Fine (1993: 120, 312) interpretira v tem drugem smislu, medtem ko Caston (1998: 33) dokazuje, da je ta druga razlaga zaradi pluralne oblike napačna.

[24] Platon uporablja besedo *phantasia* kot mešanico med mnenjem in zaznavanjem *(Teajtet,* 195d). Toda za Aristotela bo podoba povezovalka med zaznavanjem [*aisthesis*] in mišljenjem [*noesis*]. (prim *O duši,* 427b-429a)

[phantasma gar ti touton estin]". (Metafizika, 990b 14-15)[25]

Stvar se torej ponovi: tisto drugo od Sokrata, ki je ob njem, je pač ideja. Kot smo videli že zgoraj, bo vsaka misel morala biti ista. Vsaka misel na Sokrata bo torej ista – imela bo isto vsebino in tako bo govorila o istem predmetu, ki bo moral biti bivajoč.[26] Toda ta predmet, ki bo moral biti bivajoč, bo ob Sokratu, saj bo moralo bivati nekaj ob posameznostih, ki so minljive. Tako bomo morali misliti na idejo Sokrata, če bomo želeli misliti na Sokrata. Ideja Sokrata (ali Platona ali kogarkoli od posameznosti) bo torej bivala. In bivala bo celo v istem času kot Sokrat kot posameznost, tj. ne le takrat, ko bo bivala zgolj "predstava" nanj. Na tem mestu se nam ponovi dilema med razumevanje izhodiščne premise o tem, na kaj se nanaša *x:* ko mislim na Sokrata, mislim na neko idejo *x,* ki pa nujno ni ideja Sokrata. Lahko je, denimo, ideja človeka. Po Aristotelu torej lahko mislimo na Sokrata na povsem enak način kot na človeka in mišljenje (na) človeka zahteva idejo človeka na enak način kot mišljenje (na) Sokrata zahteva idejo Sokrata. Toda čemu naj bi to spravilo Platona v zadrego?

Že poprej smo omenili naslednjo možnost: kadarkoli mislimo na *x, x* biva ("je"). V primeru takšnega razumevanja bo torej edini predmet naše misli Sokrata njegova ideja. Ko bomo mislili na Sokrata, bomo v resnici mislili na njegovo idejo. Sokrat in njegova ideja bosta morala biti identična, saj sicer Sokrata ne bi mogli misliti. Toda Sokrat je posameznost, ideje pa so za Aristotela splošnosti.[27] In nič ne more biti hkrati posameznost in splošnost.

Da sta Sokrat in ideja Sokrata identična, je seveda protirazumsko, razen tega govori proti vpeljavi horizme med čutnozaznavne posameznosti in ideje. Po drugi strani pa v aristotelski opciji ne znamo odgovoriti na tole: če dopustimo obstoj ideje Sokrata, ki je za Aristotela splošnost – kako bomo sploh mislili Sokrata? Če je ideja splošnost, potem bo lahko po definiciji pripisana več kot eni stvari. Splošnost Sokrata bi torej lahko pripisali več Sokratom. Ideja se torej zdi nezadostni način za utemeljitev naše misli. Takšna pa je ravno namera tega oddelka: pokazati, da vpeljava idej pomeni vpeljavo idej posameznosti, kar pa vodi v nepremostljive težave za tistega, ki si želi idej zanje.

---

[25] Kalan pripominja, da je ta argument analogen prejšnjemu, saj bo moralo obstajati tudi neko "prikazovanje, prezentacija teh bitnosti" oziroma drugače rečeno: obstajati bodo morale tudi ideje minljivih stvari, (prim. Kalan, 1976: 63)

[26] Caston v svojem odličnem članku o intencionalnosti pri Aristotelu na lep način pokaže, na kakšen način ta rešuje "problem prisotnosti v odsotnosti", tj. tega, kako je lahko nekaj, kar je odsotno iz našega okolja (denimo Sokrat), vendarle prisotno v našem umu. V spisu *Peri ideon* je po njegovem ta problem uporabljen v dokazu o obstoju idej, seveda s platonistove strani, ki pa je Aristotel ne želi sprejeti. Zato mora, meni Caston, Aristotel zavrniti celotno argumentacijo, saj je ta neveljavna za celoten spekter primerov, ki jih prinaša princip "prisotnosti v odsotnosti". Njegov primer, apliciran na argument iz predmeta misli, je naslednji: če si zamislimo goloba, bomo morali misliti na nekaj, kar biva. Toda kdo bi lahko imel isto misel tudi tedaj, če bi vsi posamezni golobi izumrli. Bivati bo torej moralo nekaj onstran posameznosti, kar je kakopak platonska ideja. Ugotovimo lahko naslednje: tako platonist kot Aristotel vztrajata pri enotni analizi mišljenja: predpostavljata, da se bo ohranila ista misel *[menei he aute ennoia]*, bodisi da ustrezni predmet biva ali ne. (prim. Caston, 1998: 38)

[27] Platonov odgovor bi lahko bil, da so duše pravzprav tisto, kar nastopa v funkciji ideje, četudi duše nima za idejo. V *Fajdonu* (794 isl.) so duše opisane kot podobne idejam po svoji večnosti in nečutnozaznavnosti, toda duše so posamezne, "individualizirane", medtem ko je ideja le ena.

Nadaljnja Aristotelova poanta (oz. Aleksandrova, ki Aristotela navaja) je v nadaljevanju spet protiargumentativna. Iz argumenta "predmeta misli" ne želi izpeljati dokaz za ideje, temveč proti njim. Aristotel rekonstruira sklep, da bi pokazal na napačnost sklepanja na ideje, saj po tej poti pridemo tudi do obstoja idej, za katere se težko strinjamo, da bi bivale. Za Platona bi torej morali enakovredno iz predmeta misli izpeljati tako obstoj ideje Sokrata kot ideje hipokentavra, toda nobena od teh za platoniste, verjame Aristotel, ni sprejemljiva (82,6).

Nadaljevanje predstavlja rekonstrukcijo povedanega. Aristotel domneva, da ne moremo misliti stvari, ki na noben način ne bivajo *[ta me'holos onta]*, za razliko od Sokrata, ki na nek način biva. Kentaver in himera za Aristotela ne bivata, saj je prvi neka fiktivna vrsta, drugi fiktivna posamezna (mitološka) figura, zato jima tudi ne bomo mogli pripisati ideje: nečemu, kar nima eksistence, bi pač težko pripisali paradigmo te eksistence. Toda v skladu z argumentom iz predmeta misli bo morala bivati ideja za vsako misel, tudi za misel kentavra in himere, tj. fiktivnih predmetov.

Take stvari po Aristotelu mislimo, tj., o njih lahko imamo misli.[28] Vendar Aristotel verjame, da Platon ne želi imeti idej za fiktivne predmete – v tem prepričanju se skriva srž njegove protiargumentacije. Toda ob tem ni jasno, čemu bi Platon glede takih idej moral biti v zadregi – zdi se, da želi Platon idejo za vsak splošni izraz, torej bi ga dopustil tudi za fiktivno vrsto, kot je kentaver. Po Fineju ta domneva predpostavlja referencialno teorijo pomena (prim. Fine, 1993: 128 isl.). Tisti, ki zagovarja, da obstaja za vsak splošni izraz neka ideja, razume ideje kot pomene splošnih izrazov. Aristotelova kritika na tem mestu argumenta predmeta misli torej predpostavlja, da takšna referencialna teorija pomena ne drži – ideje niso in ne smejo biti nosilke pomena, če naj bo kentaver in himera predstavljata težavo za Platona, ko je treba zanju postulirati ideji.

Aristotelov komentar argumenta predmeta misli

V verziji "recensio altera"[29] je razlaga neveljavnosti nekoliko razširjena. Argument ne izpelje pravilno, da ideje bivajo, vendar zatrdi, da biva nekaj ob posameznostih. To pa so splošnosti. Splošnost je v posameznostih *[to katholou en tois kath'hekasta]* in s tem ustreza opisu stvari, ki so ob posameznostih. Toda to naj še ne pripelje do idej, le do splošnosti. Argument iz predmeta misli je neveljaven zato, ker implicira, da morajo predmeti misli bivati toliko časa, kolikor časa jih lahko mislimo. Predmeti bivajo le, če jih mislimo. Če razumemo pod predmeti misli ideje, ki so po definiciji večne, bi morali vpeljati še novo domnevo o večnosti teh predmetov misli, tj. takih bitnosti. Mišljenje je pogoj

[28] Aristotel, četudi se včasih razlaga drugače, vendarle verjame, da lahko mislimo stvari, ki ne bivajo. Ob človeku-konju in himeri v *Peri ideon* (82,6-7) omenja še kozo-jelena *[tragelaphos]* v *De interpretatione* (16a 16) in *Drugi analitiki* (92b 6), podobno pa v *Topiki* govori tudi še o mišljenju stvari, ki ne bivajo na splošno (*Top.*, 121a 23).

[29] Glej prevod v pričujoči številki *Analize*, kamor je tudi vključen.

bivanja predmetov misli – v celotnem argumentu se govori o predmetih misli le, kadar nanje mislimo. Toda mar ideje ne bivajo tudi neodvisno od tega? Tega dodatnega pogoja pa Aristotel ne vpelje. Kot že v poprejšnjih dveh argumentih, tj. argumentu iz znanosti in argumentu enega preko mnoštva, pa ga ne vpelje zato, ker na mestu idej vidi splošnosti. Splošnosti pa ne razume kot ločenih, večnih bitnosti.

Vsak od prvih treh argumentov (argument iz znanosti, enega preko mnoštva, predmeta misli) se je pokazal za veljavnega v primeru, če ideje nadomestimo s splošnostmi. Toda četudi Aristotel v tem tretjem argumentu verjame, da potrjuje obstoj splošnosti, verjetno ne misli, da obstajajo splošnosti tudi za fiktivne predmete.

IV. Četrti dokaz za obstoj idej: argument iz relativov

Argument iz relativov (relacijskih predikatov; *ek ton pros ti)* je četrti argument (82,11-83,33), ki ga po interpretacijah razumemo za bolj natančno obliko samega argumenta – 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 zanj.[30]

V *Fajdonu* (73a isl.) Platon izpostavi problem natanko za takšen tip predikatov (konkretno prav "enak"). Relativi so hkrati, kot bomo videli v tem argumentu, opisani kot popolni samopredikativni (avtoreferenčni) vzorci, kar je natanko način, na katerega jih na več mestih obravnava tudi Platon.[31] 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 človek in nečlovek 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.[32]

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

[30] Kalan imenuje 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, homonimi 'enakega samega' ali ideje enakosti *[autoison]*." (Kalan, 1976: 63)

[31] O interpretaciji iz *Fajdona* in primerjavi med relativi pri Platonu in Aristotelu glej še Vezjak (2001a: 34 isl.).

[32] Takole pravi: "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?"

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. 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, ko se ta stvar pojavlja kot *F* in *neF* hkrati.

Argument iz relativov torej na svojem začetku navaja tri načine, ki poskušajo karseda natančno orisati možnosti pripisa (predikacije) neki skupini stvari. Pogoja, ki sta pridodana temu opisu, sta naslednja: (a) pripis ni narejen homonimno (82,12); (b) ta razodeva in označuje [semainein] neko eno naravo (82,13).

Za primer takšnega pripisa sta podana Sokrat in Platon kot človeka. Če je torej *F* (človek) pripisan nehomonimno stvarem *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 ali natanko [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 popolnih 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.[33] "Homonim" pomeni dobesedno "tisti, ki nosi enako ime"; *x* in *y* sta homonimno 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,

[33] Homonimija je tako rekoč *terminus technicus* za platonistično podvajanje stvarnosti (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." ^*Metafizika*, 990b 6-8)

homonimna, ker se pač imenujeta "svet". Platon uporablja izraz "homonim" v tem preprostem in dobesednem pomenu.[34] 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 sopripadajočim 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." *(Kategorije,* la isl.)

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.[35] 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.

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

[34] Cherniss (1962: 230 isl.) 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". Če so čutnozaznavne stvari homonimno 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".

[35] V svoji knjigi *Aristotle's Categories and De Interpretatione* pravi: "Roughly, two things are homonymous if the same name applies to bolh but not in the same sense, synonymous if the same name applies to both in the same sense." (Acrill, 1963: 71)

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. Žariščna točka ali žariščni pomen *[focal meaning]* je inovacija, s katere pomočjo si lahko med drugim obetamo boljšo razlago aristotelskih pojmov homonimije in sinonimije.[36] 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 prepričljivi 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 F_1 pripisali definicijo D, v temu podrejenih primerih pa bodo vsebovali nadaljnje definicije ob D. F_1, 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 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 tem primeru je za ljudi iz mesa in krvi rečeno, da so vzorci (in v tem primeru so popolnoma ljudje),

[36] G. Fine (1993: 145, 319) 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.

medtem ko so naslikani ljudje podobe.

Primer (a) je zares očiten 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. (Owen, 1986: 167) 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 primerov dejansko primer sinonimije. (Owen , 1986: 168) Če je (c) primer sinonimnega pripisa, pa Owen doda še nedvoumno razlago, da Aristotel vselej razume Platona tako, kot da ta ideje in čutnozaznave stvari jemlje sinonimno. Po tej drugi rešitvi je torej vsaj tip nehomonimije na koncu razkrit kot tip sinonimije.

V istem članku 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, dejanski postelji in ideji postelje (597b isl.). To bi pomenilo, da razume naslikane Fje in Fje (ob njih pa še idejo Fjosti) za nekaj, kar je sinonimno s *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: (a) po prvi je to slika Sokrata; (b) po drugi je to slika človeka, ki je na sliki, (c) 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 narisan 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 prepričanja, da so naslikani Fji nekako povezani z "običajnimi" Fji 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 bo za razliko od človeka, tako se vsaj zdi, zdaj nastopala homonimno. Kajti če pripisujemo enakost ("enako samo", *to ison auto)*, čemu jo sploh pripišemo? Po eni inačici enako samo homonimno pripisujemo čutnozaznavnih 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 enak v izrazu "popolnoma", torej *kurios*. Po njegovem torej v drugem oddelku Aristotel trdi, da v tem svetu ni nič 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 pridemo, ko pripišemo enako samo. V (a) razlagi je rečeno, da je tu enako samo pripisano homonimno stvarem, 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 *biti enak* pomeni *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, *oi 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 vseh lepih stvari, iz česar sledi, da jo lahko istovetimo z mnogimi čutnozaznavnimi stvarmi. V tem primeru lepota seveda ni ena in enovita, temveč mnoga *(R.,* 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]* (83,8) in stalno premika *[metaballei]* (83,9), tako da ni ločljiva *[aphorismenon]* (83,10), 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 enako (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 relativa 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 to predpostavka, da bo enako samo popolnoma enako, s čimer bo razložilo, zakaj so vsi Fji 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 v spisu 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 inačici 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 nadaljevanju (83,11-12) Aristotel izrecno zatrdi, 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). Če drugi in tretji oddelek postavljata tezo, da bo enakost, definirana na ravni čutnega zaznavanja, homonimna, potem 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 Fjost neke stvari le, če je ta Fjost neka ena stvar, enaka v vseh primerih. Možnost znanja *Fjev* tako zahteva, da je Fjost nehomonimna. Tudi v Aristotelovi *Drugi analitiki* najdemo stališče, da bo dokaz,

ki vodi do znanja, zahteval obstoj nehomonimnih lastnosti. *(Druga analitika,* 77a isl.)

Potemtakem pridemo 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. Nadaljevanje argumenta ponovi stališče iz prvega: vzorci in njih podobe niso homonimno povezani (83,13-14). To na nek 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 zatrduje, da so čutnozaznavne stvari podobe paradigmatskih 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 rečeno, 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* (83,15-16). Čutnozaznavni Fji so torej *F* s tem, da so njegove podobe *[eikones]*. 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* (990b 15). Argumenti iz znanosti, enega preko mnoštva 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 vzor cev (ki so tudi splošnosti), potem bi iz tega sledilo,

da bo to tudi veljaven argument za obstoj idej.[37]

Da je ta argument veljaven, bi lahko okrepili še z dodatnimi dejstvi. Prvi med njimi je ta, da Aristotel v svoji kritiki, ki sledi rekonstrukciji, nikjer ne pravi, da bi šlo za neveljaven argument ali na to nakazuje. Ko v devetem poglavju *Alpha* 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.,* 990b 15 isl).

Aristotel postavi tri ugovore proti temu argumentu, ki v celotnem sklopu, ki nam ga ohranja Aleksander Afrodizijski, prinašajo še najbolj obširen prikaz prav Aristotelovih ugovorov. Znotraj navedenega argumenta lahko naštejemo vsaj tri različne ugovore. Tako se mesti 82,22-6 in 83,30-3 smiselno dopolnjujeta. 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 relativa nekoliko razlikuje od prejšnjih: produkcija idej, ki si jih ne bi želeli, se v argumentu iz relativa 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 nezdružljiva 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.[38]

[37] R. E. Allen (1983: 305) 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.

[38] 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," (*Metafizika,* 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)

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, ne glede na posamezno idejo, ki jo predstavljajo.

Četudi je ideja enakega bitnost, ki biva z ozirom na samega sebe že kot ideja, pa je relativ, če gledamo nanj ne kot idejo, temveč kot posamezno idejo. Kot posamezna ideja se ideja enakega ujema s predikatom "enak". Povsem jasno se zdi, da bo torej ideja enakega uzrla v obeh vidikih: najprej kot ujemajoča 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 posamezno (izolirano) idejo. Oba nivoja "uzrtja" ideje bi lahko razdelili in poimenovali: predikate (ali lastnosti), na katere gledamo z vidika ideje kot ideje, imenujmo A-predikati, druge, torej tiste, na katere gledamo z vidika posamezne ideje, pa B-predikati. Če stvar postavimo na ta način, lahko v Aristotelovi izpeljavi zasledimo nasprotje, ki nastaja med A-predikati in B-predikati. V argumentu enega preko mnoštva smo zasledili nek 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-predikati 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.

Če Aristotel verjame, da nekaj ne more biti hkrati bitnost in relativ, s tem postavlja kriterij, ki velja za vse ideje. Ko v *Metafiziki* (1088a 30 isl.) pravi, da je "odnosnost najmanj neka bitnost in neko bivajoče", ali nekoliko kasneje(1088b 3 isl.), da "odnosnost ni bitnost niti v možnosti niti v dejanskosti", želi s tem povedati, da relativ ne zadovolji vseh kriterijev, ki bi jih morala vsaka ideja. 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 relativi), 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* 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 relativi – 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 za Aristotelove bitnosti? Če so Platonove ideje razumljene kot bitnosti, bi moralo 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*.[39] 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 relativi se – kolikor Aristotel vztraja pri opisu bitnosti kot *kath'hauto* – torej ne izteče, saj jih ni moč obravnavati na nek 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 relativi te samostojnosti nimajo.

Na mestu 83,26-8 Aristotel ubere drugačno strategijo, ki se bo naslanjala na zahtevo po avtopredikaciji in načelo enkratnosti. Težavnost 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.* A 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

[39] Ta možnost, ki jo izpostavi N. White (1976: 79 isl.), očitno vodi v "semantični atomizem" – če je ideja *F* le *F,* potem bo delovala kot vzorčni primerek Fjosti, kar pomeni, da lahko "*F** razumemo le tako, da jo opazujemo izolirano, tj. kot izoliran atom.

nasprotju z načelom enkratnosti.

Kasneje v *Peri ideon* bo Aristotel trdil, da so ideje argumenta enega preko mnoštva 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 ni nujno 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 in *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, da je dolžina ali teža polena 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 tudi 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.

V nadaljevanju 83,28-30 je Aristotelov dokaz jasen: če je Platon zavezan k obstoju ideje enakega, bo zavezan tudi k obstoju ideje neenakega. Povedano še bolj splošno, po Aristotelu je zavezan k obstoj 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.

Tako se zdi, da Aristotel upravičeno terja 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 sporna prav postavitev idej nasprotij, temveč njihova podvojitev.

Nadalje pa bodo morali zatrditi še, da je relativ tudi načelo in da je prvoten glede na tisto, kar biva z ozirom na samega sebe, če drži, da je ideja načelo bitnosti. Toda tisto, kar naredi idejo za idejo, se kaže v tem, da je ona vzorec, vzorec pa je relativ; kajti vzorec je vzorec nečesa. In spet, če je bit ideje v tem, da je nekaj vzorec, potem bodo stvari, ki nastajajo glede (relativno) na njih in katerih ideje so, njihove podobe. Kdo pa bi lahko tudi rekel, da so po njihovem vse naravne stvari v resnici relativi, saj so vse stvari podobe in vzorci. Ravno tako pa bo, če je bit ideje v tem, da so ideje vzorci, vzorec bival zaradi tega, kar nastaja in je relativno glede nanj, prav tako pa bo tisto, kar biva zaradi nečesa drugega, manj vredno od tega, tako da bodo ideje manj vredne od stvari, ki nastajajo in so glede na njih.

V. Peti dokaz za obstoj idej: argumenta tretjega človeka

Argument tretjega človeka je gotovo najbolj prepoznaven in verjetno ključen dokaz, ko govorimo o Aristotelovi kritiki Platonovih idej in njihove utemeljitve. Na njegovi podlagi bo razvita teza, da je vsaka splošnost neke vrste enotnost na osnovi izpostavitve *[ekthesis]* te splošnosti poleg posameznih stvari. (prim. *Metafizika*, 1090a 17) Aleksander Afrodizijski navaja dve različici. Samo dejstvo, da navede tudi Evdemovo, in to celo pred Aristotelovo, je eden od poglavitnih indicev za to, da spis *Peri ideon* verjetno ni citiran v svoji integralni obliki (Aleksander skratka po tej varianti nima pred sabo rokopisa, ki bi ga navajal) in je vsaj v nekem svojem delu parafraza tistega, kar je Aristotel v *Peri ideon* dejansko zapisal. Drugače si namreč ne moremo razložiti dejstva, čemu najdemo na tem mestu navedeno inačico tega argumenta, kot jo je zapisal Evdem, Aristotelov učenec iz Rodosa, ki je živel v 3. stoletju pred našim štetjem.

V prvi različici, vzeti iz Evdemove *Peri lexeos* (83,34-84,7), je argumentacija naslednja: obstaja neka skupna narava bitnosti in splošnosti, ki se imenujejo ideje.[40] Toda stvari so ene drugim podobne tako, da si delijo neko isto stvar, ki je povsem splošna oz. univerzalna, kakršna naj bi bila ideja. Toda tisto, kar se pripisuje stvarem kot skupno, bo v primeru, da ni nekaj od tega, kar se pripisuje, nekaj drugega onstran teh stvari (tako je človek rod zato, ker se pripisuje posameznostim in ni isto z njimi).

Tako bo bival tretji človek ob posameznosti (kot sta Sokrat in Platon) in ob ideji,

[40] O interpretaciji tretjega človeka v "Peri ideon" glej obširneje Vezjak (2001b: 27 isl.).

ki je prav tako ena po številu.

Aristotelova inačica (84,21-85,3) je nekoliko, vendar ne bistveno drugačna: kar je resnično pripisano množtvu stvari, je nekaj drugega in onstran stvari, ki jim je pripisano, ločeno od njih (ideja človeka je resnično pripisana posameznemu človeku). Toda če je človek, ki je pripisan, nekaj drugega od stvari, katerim 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.

Osnovno formulacijo "tretjega človeka" bi lahko zajeli v naslednjo matrico nujnih premis:

(a) med mnogoterimi stvarmi, ki imajo skupno lastnost, je skupna lastnost ideja, ki razloži to skupno lastnost, tako da je ideja nekaj, ki biva kot "ena", ki se razteza čez "mnogo" (mnogotere stvari);

(b) ideja je v tem odnosu "enega čez mnogo" neodvisna od mnogoterih uprimeritev *S*, ki jih razlaga;

(c) ideje so samopredikativne, tj. ideja *F je* sama *F* (avtopredikacija); torej:

(d) ideja *F* in mnoge stvari *F* so nekaj, kar ima *F* kot skupno lastnost;

(e) iz (a), (b), in (c) sledi, da mora bivati nova ideja, torej ideja *F*, ki bo razložila mnoge stvari *F* in bo hkrati vsebovala F,;

torej:

(f) to nam da neskončni regres, ki ni sprejemljiv, kajti ideje naj bi bile ene, ne pa mnoge, hkrati pa je neskončni regres tudi nekaj, kar nam ne daje gotovega znanja.

Toda v čem razume Aristotel izpeljavo tega argumenta kot problematično za Platona? Navedimo že na začektu štiri možne pojasnitve: (a) neskončni regres, ki ga dobimo, pomeni: da bi lahko identificirali človeka, idejo človeka in tisto, kar ju povezuje, nam ne uspe s tem, da bi pokazali na pravi vzrok (prvo počelo) in razložili partikularnega človeka. Ideja torej ne more biti vzrok in nehipotetični *orehe*, kar je po platonski definiciji; (b) druga možnost je ta, da Aristotel meni, kako neskončno generiranje idej ne reši problema, temveč ga le prestavlja. Če naj bi ideja reprezentirala svoje uprimeritve in jih naredila za to, kar so, hkrati pa podobne stvari naredila za podobne med sabo, nam ta 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; (c) tretja možnost je ta, da 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 "človek"?

Kako se lahko pojem, o katerem govorimo, nanaša na oboje hkrati (ali celo troje, četverno, neskončno mnoštvo stvari, ki se generirajo v regresu)?; (d) četrta možnost: kaj stvari naredi za ene? Če ima Aristotel pri argumentu tretjega človeka v mislih tudi ta ugovor, potem utegne razmišljati takole: stvari so ene, toda ideje nam ne povedo, kaj jih naredi za ene. Biti človek pomeni biti en. Toda če ne obstaja le ena ideja človeka, temveč dve ali več njih, tudi ideja ni več ena in nam ne razloži, kako je partikularni človek vselej en, kakršna naj bi bila tudi njegova ideja.

Vseh pet navedenih razlogov [logoi] za ideje in njihova aristotelska kritika na nek način izčrpa možne strategije tako argumentativnega prikaza obstoja idej kot logičnih ugovorov nanje. Če upoštevamo avtentičnost spisa in hkrati dejstvo, da Aristotel nanj nikjer ne referira v smislu korekcije in razširjanja argumentov za ideje, bi lahko sklepali, da je njihov avtor v času, ko je spis nastal, verjel v njegovo izčrpnost in vseobsegajočnost. To pomeni, da lahko pet navedenih in obravnavanih argumentov označimo za nekakšen kanon ne le aristotelske kritike, temveč širše tudi obravnave platonskih idej.[41]

Evdemova različica

Argument "tretjega človeka", vzet iz Evdemove *Peri lexeos* (83,34-84,7), je po Aleksandru enak argumentu, ki sledi (85,4), torej da sta Evdemov in Aristotelov dokaz enaka. Evdem začenja z naslednjima dvema premisama:

(1) Kar se pripisuje bitnostim *F* na splošno, je popolno(ma) *[kurios]* in je ideja *F*.

(2) Če sta si *a* in *b* med sabo podobna v tem, da sta *F*, sta si podobni zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je ideja in ki je popolnoma *F*.

Kot bomo videli, tako (1) kot (2) zahtevata neke vrste avtopredikacijo.[42] Kajti (1) pravi, da bo tisto, kar je pripisano skupini *F* bitnosti, to pa je ideja *F*, tudi samo takšno *[toiauta]* kot stvari, ki jim je pripisano (83,35). To pomeni, da bo tudi samo takšno kot bitnosti v tem, da bo *F*. Obe premisi govorita tudi o tem, da je ideja *F* taka [touto] (84,2) popolnoma, tj., da je *F* popolnoma *[kurios]*. Iz argumenta iz relativov (odnosnosti) je razvidno, da je, če je nekaj popolnoma *F*, pač *F* – če je ideja *F* popolnoma *F*, potem je *F*, in to pomeni, da je nekako deležna avtopredikacije. To načelo, ki se zdi ključno, vsebujeta tako Evdemova kot Aristotelova različica, obakrat v zoženi obliki: po njem bo katerakoli ideja *F* – *F*, pri čemer ni nič rečenega, pod kakšnimi pogoji in kako se to primeri. Trditev, da je katerakoli ideja *F* popolnoma *F*, pa je združljiva z razumevanjem idej kot splošnosti. Če se ideje "na splošno pripisujejo bitnostim", torej različnih

[41] Velja omeniti, da so sodobne artikulacije "tretjega človeka" prav tako številne, še zlasti se omenjajo kot problem Bradleyevega regresa: v situaciji, ko je žoga *a* večja od žoge *b*, imamo posameznosti a in b in neko relacijo *R* med njima, tako da dobimo stanje stvari *Rab*. V tem stanju imamo tri različne bitnosti, zaradi te povezave pa bo morala obstajati še neka triadična relacija *R'*, ki omogoča *Rab.* Toda te nove relacije *R'* ne moremo enostavno pripisati *Rab*, če ne uporabimo nove relacije *R*", ki povezeže *R'* in *Rab.* (prim. Borstner, 1995: 40)

[42] O predpostavki avtopredikacije in neidentitete, ki sta Vlastosov domislek in brez katerih ne moremo razumeti argumenta tretjega človeka, več v nadaljevanju.

stvarem, potem ta "splošni" pripis naznačuje univerzalnost, s čimer so ponovno odprta vrata aristotelski rešitvi težave z idejami, tj. v postuliranju splošnosti.

Druga predpostavka, ki jo vključujeta osnovni premisi Evdemove različice argumenta, je "eno preko mnoštva". V (1) se zdi, da se ideje zahtevajo le za bitnosti, pri čemer ni jasno, kaj izraz *ousia* Evdemu dejansko pomeni. Zdi se, da z njimi misli predvsem prve bitnosti, kot jih Aristotel razvije v *Kategorijah* (glej Fine, 1993: 221). Raba tega argumenta 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 bo katerakoli skupina stvari, ki so si med sabo podobne, *F* takrat, ko si bodo podobne zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je ideja in ki je popolnoma *F*. Toda kako vemo, da katerakoli stvar – denimo *a, b* ali *c,* ki je *F* – ni tista, zaradi katere bi vse bile *F?* Argument enega preko mnoštva nam tega ne omogoči, Evdem pa to zahtevo zapiše na tale 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)

Kar je stvarem pripisano na splošno, ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, ampak nekaj drugega ob njih: 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 *F* zaradi samega sebe. Ta premisa, kot bomo videli, vsebuje predpostavko o neidentiteti. Če torej postuliramo niz stvari, ki so *F,* potem bomo dobili natanko eno idejo *F,* ki je ob *[para]* njih in neidentična z njimi. Evdemova pa tudi Aristotelova različica razumeta vse čutnozaznavne ljudi v kolektivnem smislu kot *človeka*$_1$, prvo idejo pa kot drugega *človeka*,. Druga ideja, ki je *človek;,* 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 mnoštva. Predpostavka enega preko mnoštva je torej bistvena sestavina v razumevanju argumenta tretje ga človeka.

Specifični označbi v Evdemovi različici, ki to razlikujeta od Aristotelove pa sta naslednji: le v njej bomo našli zapisano, da je ideja *F* popolnem [kurios] *F*. Ta zahteva ni prisotna v ostalih različicah argumenta tretjega človeka, četudi se ta 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 število, skoraj vedno posameznost. Sicer v "Metafiziki" dopušča možnost, da so tudi splošnosti ene na določene načine,[43] vendar je osnovna Aristotelova poanta proti

Platonu prav v tem, da razume splošnosti kot posameznosti, kar bi pomenilo, da jih razume kot ene.

[43] Primerjaj še zlasti šesto poglavje o enem in enosti v *Delta* knjigi *Metafizike* (1015b 16-1017a 6).

Aristotelova različica

Aristotelova formulacija argumenta tretjega človeka v *Peri ideon* (84,21- 85,3) se naslanja na argument enega preko mnoštva. Aristotel bo trdil, da bo ravno zato, podobno kot navedeni argument, tudi tretji človek zapadel regresu. Kot smo videli, vsebuje argument enega preko mnoštva naslednji pomembni premisi:

(a) mnoge stvari (Fji) so to, kar so (torej *F),* zaradi tega, ker jim vsem skupaj pripišemo ravno ta *F;*

(b) *F*, ki je (i) eno preko mnogega (prek Fjev) in (ii) od njih ločeno, je ideja.

Začetek argumenta tretjega človeka v *Peri ideon* postreže z izpeljavo iz natanko teh dveh premis – ko imamo mnoštvo stvari, ki so *F*, in ko je ta en *F* pripisan vsem med njimi (84,22-3), hkrati pa je ločen od tega mnoštva stvari, ki jim je pripisan (84,23-4). Aristotel ponovno sklepa na tole: kar je pripisano mnoštvu stvari, je nekaj ob [para] stvareh, ki se jim pripisuje (84,23-4).

Stavek, ki je formulacija stavka o neidentiteti in o katerem več v nadaljevanju, po Aristotelu napelje na to, da bo bival tudi tretji človek (84,27). Nadaljevanje pozicijo tretjega človeka določi še natančneje: človek, ki se pripisuje, bo 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 (85,1). Tretji človek bo torej ob [para] in bo ob posameznostih in ideji.[44] Platonova in Aristotelova formulacija predpostavke o enem, ki je preko mnoštva, sta nekoliko različni. Medtem ko Platon pravi, da so *F* stvari Fji zato, ker so udeležene na ideji *F* ali zaradi nje, bo Aristotel rekel, da so Fji zato, ker se jim pripisuje *F* (recimo človek, *ho anthropos*). Verjetno je uporaba glagola *kategorein* na tem mestu mišljena predvsem v horizontu aristotelskega razumevanja idej kot splošnosti ali lastnosti – te se pač pripisujejo. Po Aristotelu namreč lahko pripišemo veliko stvarem le splošnost, ne pa tudi posameznosti.[45]

Argument enega preko mnoštva in predpostavka o neidentiteti pa še nista zadostna 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 bodo to lastnost razumeli kot idejo in ne kot "lastnost biti človek", zato jo lahko Aristotel na mestu 84,25 opiše kot nekaj, kar ti imenujejo *autoanthropos*, tj. človek sam. Imenujmo to idejo *človek*$_1$, saj je očitno ideja, ki je nivojsko postavljena višje od čutnozaznavnih ljudi. Po predpostavki o neidentiteti bo *človek*$_x$ nujno zunaj te skupine in ne bo njen član. Toda to še nujno ne dovoljuje, da bi na podlagi tega *človeka*$_1$ sklepali na še eno idejo človeka. Za kaj takega moramo maksimizirati samo skupino – tudi sam *človek*$_1$ mora biti človek. Da bi *človeka*$_1$ opisali kot človeka, pa nam nista dovolj

[44] Tretji človek je torej druga ideja človeka, drugi človek je prva ideja človeka. Toda prvi človek je posameznost. V razliki do tega Owen v članku "Platonism in Aristotle" misli, da sta prvi in drugi človek, recimo, Kalija in Sokrat, tako da je tretji človek šele prva ideja. V tem primeru ni jasno, kakšno veljavo bi ta argument sploh še imel in kakšne težave naj bi povzročil Platonu. (prim. Oven, 1986: 208 isl).

[45] Vsaj tako trdi v spisu *De interpretatione* (17a 38 isl).

predpostavki o neidentiteti in tudi ne argument enega preko mnoštva. Upoštevati moramo namreč še predpostavko o avtopredikaciji. S to predpostavko bomo ustvarili niz, ki bo vseboval člane čutnozaznavnih ljudi in *človeka*$_1$. V besedilu na mestih 84,29 do 85,1 Aleksander skupaj z Aristotelom trdi, da biva še en človek ali lastnost biti človek *(ho anthropos* v obeh primerih), 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 *človek*$_2$. Tako bo torej bival še tretji človek (84,27), tj. *človek*$_2$, ki bo bival ob čutnozaznavnih ljudeh in *človeku*$_1$. In od tod pa še katerikoli naslednji: argument se torej konča v regresu *ad infinitum.* Aristotel pa predpostavke o avtopredikaciji ne navede takoj, temveč pravi, da bo bival tretji človek še pred izpeljavo regresa, za katerega pa je avtopredikacija očitno nujna. 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. Ta pripis na podlagi avtopredikacije pa množi človeka v neskončnost *[ep' aperion auxonta tous anthropous]* (85,8), kar je razlog, da Aristotel zavrne tudi peti dokaz za obstoj idej, ki je dejansko pri Platonu že "nedokaz" oziroma kritika njihovega obstoja.

GIGANTOMACHIA CONCERNING IDEAS: ARISTOTLE VERSUS PLATO

This article examines five arguments concerning Alexander of Aphrodisias' text which is traditionally ascribed to Aristotle under the title "Peri ideon": the so-called arguments from the sciences, the one-over-many argument, the object of thought argument, the argument from the relatives and the third man argument. At least some of them have to be considered as valid arguments, taking into account that it is universals, not ideas, that follow from the given premises.

Keywords: Plato, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, *Peri ideon,* ideas, universals, third man argument.

Literatura

Primarna

Aristotel (1992). *Kategorije.* Zagreb: HSN. Prevedel F. Grgič.

Aristotel (1993). *O duši.* Ljubljana: Slovenska matica. Prevedel V. Kalan.

Aristotel (1999). *Metafizika.* Ljubljana: ZRC SAZU. Prevedel V. Kalan.

Aristotle (1992). *Metaphysics*, 2 volumes. Cambridge: Harvard University Press. Prevedel H. Tredennick.

Barnes, J. (1984). *The Complete Works of Aristotle:* The Revised Oxford Translation. Princeton: Princeton University Press.

Platon (1980). *Sofist.* Maribor: Založba Obzorja. Prevedel V. Kalan.

Platon (1988). *Poslednji dnevi Sokrata* (Apologija, Kriton, Fajdon). Ljubljana: Slovenska Matica. Prevedel A. Sovre.

Platon (1995). *Država.* Ljubljana: Mihelač. Prevedel J. Košar.

Platon (2000). *Fileb.* Ljubljana: Krtina. Prevedel B.Vezjak.

Platon (2001). *Parmenid.* Ljubljana: ZRC SAZU. Prevedel B.Vezjak.

Sekundarna

Ackrill, J. L. (1983). *Aristotle's Categories and De Interpretatione.* Oxford: The Clarendon Press.

Allen, R. E. (1983). "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues". V *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge, str. 43-60.

Borstner, B. (1995). *Problemi realizma.* Maribor: Katedra.

Borstner, B. (1999). "Aristotelov ontološki kvadrat i univerzalije". *Filozofska istraživanja*, 74 (letnik 19), str. 423-436.

Caston, V. (1998). "Aristotle and the Problem of Intentionality". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVII, No. 2, June 1998, str. 25-41.

Cherniss, H. F. (1962). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.* Baltimore: John Hopkins Press (ponatis Russel and Russel, New York 1962).

Fine, G. (1993). *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms.* Oxford: Clarendon Press.

Harlfinger, D. (1975). "Edizione critica del testo del 'De Ideis' di Aristotele". V Leszl, W., *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Florence: Olschki, str. 15-39.

Kalan, V. (1976). *Dialektika in Metafizika pri Aristotelu.* Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Kalan, V. (1981). *Dialektika in metafizika pri Aristotelu.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Leszl, W. (1975). *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee.* Florence: Olschki.

Owen, G. E. L. (1986). *Logic, Science and Dialectic.* Ur. M. Nussbaum, New York: Cornell University Press.

Ross, D. (1955). *Aristotelis Fragmenta Selecta.* Oxford: Clarendon Press.

Vezjak, B. (2001a). "Argument iz relativov s spisu *Peri ideon"*. *Filozofski vestnik,* 22 (1/2001), str. 33-55.

Vezjak, B. (2001b). "Argumentacija o 'tretjem človeku' v spisu *Peri ideon"*. *Analiza,* let. 5, št. 1-2, str. 27-49.

Vezjak, B. (2001c). *Aristotelova kritika idej in argumenti proti Platonu v spisu "Peri ideon"*. Doktorska disertacija. Maribor: Pedagoška fakulteta.

White, N. P. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.