ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 5, številka 1-2, junij 2001 · ISSN 1408-2969

RAZPRAVE

Boris Vezjak

Argumentacija o “tretjem človeku” v spisu Peri ideon

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Boris Vezjak, »Argumentacija o “tretjem človeku” v spisu Peri ideon«, *Analiza: časopis za kritično misel* 5, št. 1-2 (2001): 27–48.

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

ARGUMENTACIJA O "TRETJEM ČLOVEKU" V SPISU *PERI IDEON*

Članek obravnava dve inačici argumenta tretjega človeka (druga je vzeta iz Evdema), ki ju najdemo v besedilu Aleksandra Afrodizijskega in ki je pod naslovom "Peri ideon" tradicionalno pripisan Aristotelu. Argument tretjega človeka v Platonovem "Parmenidu" je ponavadi razložen s pomočjo načela "eno čez mnoštvo" in velja za uničujočo kritiko teorije idej. Vendar, kot poskušam pokazati, sloni ta argument še zlasti na načelih neidentitete in avtopredikacije, ki sta osnova za njegovo rekonstrukcijo.

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

> 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. Metaph.* 1090a 17)

Aleksander Afrodizijski v svojem komentarju k Aristotelovi *Metafiziki* povzema osnovne značilnosti spisa *Peri ideon,* ki so naš edini vir za njegovo poznavanje in naj bi ga napisal Aristotel. Znotraj obravnave v prvem delu spisa, ki ga citira, so obravnavane različne strategije dokazovanja obstoja idej, nato pa Aristotel poda še njihovo kritiko. Argumentov ali dokazov, ki jih Aleksander navaja, lahko po vrsti, kot si sledijo v spisu, naštejemo pet. To so argument iz znanosti, argument iz enega preko mnoštva, argument iz misli, argument iz relativov in argument tretjega človeka. V pričujočem prispevku se osredotočam na zadnjega.

Aleksander Afrodizijski navaja dve njegovi 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. Toda stvari so ene drugim podobne tako, da si delijo neko isto stvar, ki je povsem splošna oziroma 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, ki je prav tako ena po številu.

Aristotelova verzija (84.21-85.3) je nekoliko, vendar ne bistveno drugačna: kar je resnično pripisano mnoštvu 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, ki jim je pripisan, ter sam po sebi subsistira [kata *idian huphestos]*, in če je človek pripisan tako posameznostim kot idejam, potem bo bival še tretji človek ob posameznostih in ideji. Na isti način bo bival še četrti človek, ki bo pripisan temu tretjemu, ideji in posameznostim, nato pa še peti, in tako v neskončnost.

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 v tem odnosu “enega čez mnogo” je neodvisna od mnogoterih uprimeritev S, ki jih razlaga.

(c) Ideje so samopredikativne, tj. ideja *F* je sama *F* (avtopredikacija).

(d) Ergo so ideja *F* in mnoge stvari *F* nekaj, kar imajo *F* kot skupno lastnost.

(e) Toda iz (a), (b) in (c) sledi, da mora bivati nova ideja, torej ideja F_1, ki bo razložila mnoge stvari *F* in bo hkrati vsebovala F_1.

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

Toda v čem razume Aristotel izpeljavo tega argumenta kot problematično za Platona? Navajamo 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 *arche*, 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, četvorno, 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.[1]

Evdemova različica (83.34-84.7)

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

> *Pravijo, da so stvari, ki se pripisujejo bitnostim na splošno, popolne in da so ideje. Nadalje pa so si stvari, ki so si med sabo podobne, med sabo podobne zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je popolnoma takšna; to pa je ideja. Toda če je 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 (zato je tudi človek sam rod, saj se pripisuje posameznostim, pa ni isti z nobeno od njih), tako da bo še tretji človek ob posameznostih (kot sta Sokrat ali pa Platon) ter ob ideji, ta bo pa prav tako en po številu.*

Aleksander trdi, da je ta argument enak argumentu, ki sledi (85.4), torej da sta

[1] 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 poveže *R'* in *Rab.* (*prim.* Borstner, 1995: 40)

Evdemov in Aristotelov dokaz enaka. Evdem začenja z naslednjima dvema premisama:

(1) Kar se pripisuje bitnostim *F* na splošno, je popolno [*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.[2] 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 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 bitnosti, 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 so *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) Lahko bi jo preoblikovali v tretjo premiso:

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

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

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

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*$_2$. Druga ideja, ki je *človek*$_3$, 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 množtva. Predpostavka enega preko množtva je torej bistvena sestavina v razumevanju argumenta tretjega človeka.

Specifični označbi v Evdemovi različici, ki to razlikujeta od Aristotelove, pa sta naslednji: le v njej bomo našli zapisano, da je ideja *F* popolnoma [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. V *Metafiziki* dopušča možnost, da so tudi splošnosti ene na določene načine,[3] vendar je osnovna Aristotelova poanta proti Platonu prav v tem, da razume splošnosti kot posameznosti, kar bi pomenilo, da jih razume kot ene.

Aristotelova različica (84.21-85.3)

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

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

V *Alpha* knjigi *Metafizike* Aristotel opiše naslednji dokaz, tj. dokaz tretjega človeka, s temi besedami:

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

Argument tretjega človeka je torej bolj natančen argument in sodi v skupino bolj

[3] *Prim.* še zlasti šesto poglavje o enem in enosti v *Delta* knjigi *Metafizike* (1015b16-1017a6).

natančnih argumentov.[4] Prav tako je verjetno najbolj razdelan in citiran argument, in sicer iz enega razloga: ponavadi se ga jemlje za tistega, ki prinaša najbolj uničujočo kritiko Platonove teorije idej, hkrati pa celo kot podlago, na kateri je Aristotel zgradil lastno teorijo predikacije in kategorij. Argument tretjega človeka naj bi torej bil krucialni Aristotelov ugovor Platonu in prepoznavni znak njegove metafizike, ko gre za ločevanje od platonizma.[5]

Izraz "tretji človek" nima enotnega izvora. V svojem *Parmenidu* Platon opisuje dva regresivna argumenta – oba se imenujeta na isti način, četudi ju sam Platon nikoli ne opremi s takšnim naslovom. Ime je preprosto dodal Aristotel – ta ga na različnih mestih, vendar le v *Metafiziki* in delu *Sophistici elenchi*, opiše na tak način.[6] Šele stvar naknadne interpretacije je, da je bil ta argument poistoveten z enim od dveh regresivnih argumentov v *Parmenidu.*

Aleksander Afrodizijski navaja še Evdemovo verzijo tega argumenta, za katero pravi, da je enaka kot Aristotelova. Če jih torej preštejemo, lahko najdemo kar štiri opise tega argumenta: dve Platonovi, eno Aristotelovo, eno Evdemovo. V čem se razlikujejo in ali so logično ekvivalentni?

Argument tretjega človeka naj bi zaradi regresa bil slab in argument proti idejam. Toda čemu naj bi bil regres za argument usoden? Platon sprejema predpostavko enkratnosti, po kateri je natanko ena ideja *F*, če ta že biva (lahko tudi ne). Predpostavka enkratnosti torej pravi:

> Za vsak *F* bo bivala natanko ena njegova ideja.

Argument tretjega človeka je, kot je videti, takoj odvisen natanko od te predpostavke. Kajti po njem bo za vsako lastnost neskončno mnogo idej F in ne le ena. Regresivnost tega argumenta je torej načeta prav zaradi ogroženosti predpostavke enkratnosti ideje.[7]

Naslednji razlog, zaradi katerega je regres sporen, je naslednji: Platon verjame, da je znanje idej mogoče in da tako znanje zahteva razlago. Drugače rečeno: verjame v to, da vedeti (imeti znanje) o *F* dosežemo takrat, ko vemo (imamo znanje) o ideji *F*. Za vsako idejo *F* bomo morali razložiti še to, zakaj je *F*. Toda če je razlaga neke ideje *F* povezana z neko nadaljnjo idejo F, ta pa z nadaljnjo in tako *ad infinitum*, potem se po Platonu zdi, da nikoli ne bomo mogli vedeti ničesar o tem *F*. Da bi lahko vedeli ali imeli znanje o *F*, bi morali v tem F-u najti neko samorazlagalno moč. In če je argument tretjega človeka veljaven, potem takšnega *F-a* preprosto ni. Ta argument torej postavlja pod vprašaj dve predpostavki: enkratnost idej in možnost vedenja oziroma znanja.

---

[4] Kateri so ostali "bolj natančni" argumenti, žal ni jasno, vsekakor pa sem sodi še argument iz relativov.

[5] Na mestu 1059b8 v *Metafiziki* bo v kontekstu razprave o matematičnih predmetih, ki so med idejami in čutnozaznavnimi stvarmi, ob tretjem človeku Aristotel navedel še tretjega konja [*tritos hippos*].

[6] *Prim.* mesta v *Metafiziki:* 990b17, 1079a13 in 1039a2 ter v *Sofističnih zavržbah:* 178b36.

[7] Allen v svoji knjigi *Plato's Parmenides* interpretira drugače: če bo bivala kakšna ideja, po njegovem ne bo neskončno mnogo idej *F*, ampak "apeira" razume na ta način, da bo, prvič, ideja imela neskončno mnogo delov, in šele drugič, da bo neskončno veliko idej velikega. V tem specifičnem branju torej argument iz velikosti ne poskuša dokazati, da je predpostavka enkratnosti napačna za vsako idejo, temveč da je ta enkratnost napačna le v primeru ideje velikega. *(prim.* Allen, 1983: 139)

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:

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

(2) *F*, ki je (a) eno preko mnogega (prek F-jev) in (b) od njih ločeno, je ideja.

Začetek argumenta tretjega človeka v *Peri ideon* postreže z izpeljavo iz natanko teh dveh premis – ko imamo 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)

Ta 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: *Kajti če je človek, ki se pripisuje, nekaj drugega od stvari, ki se jim pripisuje, in biva po sebi, in če je človek pripisan tako posameznostim kot ideji, potem bo bival še tretji človek ob posameznosti in ideji.* (85.1) Tretji človek bo torej ob *[para]* in bo ob posameznostih in ideji.[8]

Platonova in Aristotelova formulacija predpostavke o enem, ki je preko mnoštva, sta nekoliko različni. Medtem ko Platon pravi, da so F stvari F-ji zato, ker so udeležene na ideji *F* ali zaradi nje, bo Aristotel rekel, da so F-ji 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 posameznost.[9]

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 (prim.* 84.25), ki se jim pripisuje. Platonisti bodo to lastnost razumeli kot idejo in ne "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*$_1$ 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

[8] 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" (str. 208-209) 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 še sploh imel in kakšne težave naj bi povzročil Platonu. *(prim.* Owen, 1986: 208)

[9] Vsaj tako trdi v spisu *De interpretatione*, 17a38 isl.

človek$_1$ mora biti človek. Da bi *človeka*$_1$ opisali kot človeka, pa nam nista dovolj predpostavki o neidentiteti in tudi ne argument enega preko množtva. Upoštevati moramo namreč še predpostavko o avtopredikaciji. S to predpostavko bomo ustvarili niz, ki bo vseboval člane čutnozaznavnih ljudi in *človeka}.*

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.

Platonov argument "tretjega človeka" (Parmenid 132a-b2)

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

> *Mislim, da boš* v *naslednjem zatrjeval, da biva vsaka ideja kot ena* (1). *Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo* (2), *iz česar sklepaš, da je to veliko eno* (3). *Toda če zdaj z dušo opazuješ veliko samo in ostale velike stvari* (4), *ali se ne bo pokazalo spet neko eno /novo/ veliko, in ali ni to |veliko/ nujno za vse skupaj, da se kažejo kot velike* (5)? *Torej se bo pojavila še neka druga ideja velikosti zraven velikosti same in stvari, ki so na njej udeležene* (6), *in spet še naslednja nad vsemi temi, zaradi katere so vse te velike, vsaka od idej zato ne bo več bila eno, temveč neskončno množtvo* (7). *(Prm.* 132a-b)

Prvi stavek odlomka (1) zagotovo zatrjuje enkratnost ideje – za vsak predikat ali lastnost bo bivala natanko ena ideja. V nadaljevanju bo Platon iz začetne predpostavke o enkratnosti idej pripeljal pod vprašaj to enkratnost – v resnici jo bo karseda spodbijal. Tako v (7) zatrjuje, da ne bo le ene ideje *F*, temveč bo ta neskončno množtvo. Ostale trditve od (2) do (6) so podane na dvojen način – po eni strani se zdi, da navajajo razloge za Platonovo prepričanje v predpostavko enkratnosti ideje na podlagi primera ilustracije z velikim kot *F*, hkrati pa neizogibno peljejo v dvom in spodbijanje le-te. Ta argument seveda nikjer ne omenja človeka – vprašanje je torej, če sta argument o velikem in argument o človeku kot regresivna argumenta sploh enakovredna (naša teza je, da sta).

Ker se je sedanja diskusija najbolj inspirirala ob Vlastosovem članku *The Third*

Man Argument in the Parmenides in ker je s tem zakoličila interpretativno območje, si velja ogledati njene poglavitne poudarke. Po njegovem je edina eksplicitna premisa, ki poudarja enkratnost idej in hkrati ustvarja regres tista, zapisana kot (2), ko Platon pravi tole: *"Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo."* Ta je formulirana na takšen način:

(T_1) Če so določene stvari *a, b, c* vse po vrsti *F*, potem bo morala bivati ena ideja/oblika *F-nost*, zaradi katere razumemo *a, b, c* vse po vrsti kot *F*.

Iz trditve T_1 po Vlastosu Platon spelje na sklep (5), ki ga sam generalizira na takšen način:

(T_2) Če so *a, b, c in F-nost* vsi po vrsti *F*, bo morala bivati še neka ideja, *F-nost*$_1$, zaradi katere razumemo *a, b, c* in *F-nost* kot *F-je. (izpeljava* v Vlastos, 1965: 231-263 in 236-237)

Iz T_1 še ne sledi T_2, ugotavlja Vlastos. Argument bo torej bodisi neveljaven ali pa mu bomo morali dodati kakšno tiho premiso, ki jo Platon nehote vključuje. Da bi bil T_2 upravičen sklep, moramo po njegovem dodati še dve predpostavki, in sicer predpostavko o avtopredikaciji in neidentiteti. Vlastos ju opiše na tak način:

(Avtopredikacija)

> *Vsaka ideja je lahko predicirana sama sebi. Velikost je sama velika.* F-nost *je sama* F.

(Neidentiteta)

> *Če ima* x *neko določeno lastnost, ta* x *ne more biti identičen* z *idejo, s katero razumemo to lastnost. Če je nek* x *F, potem* x *ne more biti identičen s F-nostjo.*

Iz predpostavke o avtopredikaciji torej sledi, da bo moralo veliko samo, tj. veliko kot ideja, biti veliko. Iz predpostavke o neidentiteti sledi, da bo morala neka stvar, denimo kamen, ki je *F*, tj. velik, biti neidentična s *F-nostjo*, tj. velikostjo. T_1 torej po sebi še ne vsebuje regresa, vendar ga vključuje takrat, ko imamo v mislih predpostavki o avtopredikaciji in neidentiteti. Kajti predpostavimo, da so *a, b, c* vsi po vrsti *F*. Glede na T_1 bo bivala ena ideja, recimo ji *F-nost*$_1$, zaradi katere so *a, b, c* vsi po vrsti *F*. Po predpostavki o avtopredikaciji bo torej *F-nost*$_1$ sama *F*. V skladu s T_2 pa bo bivala še neka ena ideja, zaradi katere so *a, b, c* in *F-nost*$_1$ vsi *F*. Imenujmo jo *F-nost*$_2$. Po predpostavki o neidentiteti torej tudi *F-nost*$_2$ ne bo identična s *F-nost*$_1$. Torej bosta bivali dve ideji za nek "*F*": *F-nost*$_1$ in *F-nost*$_2$.

Po isti predpostavki o avtopredikaciji bo tudi *F-nost*$_2$ sama *F*. Niz stvari, ki so *F*, lahko zdaj torej razširimo na *a, b, c, F-nost*$_1$ in *F-nost*$_2$. Glede na T_1 bo torej ta niz moral biti *F* zaradi neke ene ideje – imenujmo jo *F-nost*$_3$. Po predpostavki o neidentiteti pa *F-nost*$_3$ ni in ne more biti identična z *F-nostjo*$_1$ ali *F-nostjo*$_2$. Tako zdaj nenadoma bivajo tri ideje, ki ustrezajo "*F*" – *F-nost*$_1$, *F-nost*$_2$, *F-nost*$_3$.

Očitno lahko isto sklepanje nadaljujemo *ad infinitum.*

Četudi Vlastos pravilno izpelje regres iz podanih premis, to naredi z določeno rezervo. Po njegovem sta namreč, vzeto skupaj, predpostavka o avtopredikaciji in neidentiteti nekonsistentni. Neidentitetna namreč pravi tole: če je *x F*, potem *x* ni identičen s *F-nostjo.* Toda avtopredikativna pravi, da je *F-nost F*. Iz tega bi sledilo, da *F-nost* ni *F-nost* oziroma da ni identična sama s sabo. Toda nobena stvar kakopak ni neidentična sama s sabo. Ker sta torej predpostavki o avtopredikaciji in neidentiteti nezdružljivi in nekonsistentni, bi iz tega trivialno sledilo, da njuna hkratna uporaba pripelje do regresa. Toda iz kontradiktornih predpostavk seveda lahko izpeljemo karkoli.

Ali to pomeni, da je Platon formuliral argument z nekonsistentnimi premisami? Navzlic uporu, ki ga uspe prebuditi ta ideja pri nekaterih, je to seveda mogoče. Vlastos sicer pravi, da je verjetneje to, da Platon zavestno ali hote ni ponudil takšnega argumenta. (Vlastos, 1965: 237) Ker ga je torej ponudil nehote ali nevedoma, govori o argumentu tretjega človeka kot "a record of honest perplexity". Če bi se zavedal, da gre za nekonsistentno rabo premis, bi Platon tega argumenta ne ponudil. Po Vlastosu je stvar še hujša: ker se celotna Platonova teorija idej naslanja na predpostavki o avtopredikaciji in neidentiteti, ni usodna le za argument tretjega človeka, temveč pokaže tudi notranjo nekonsistenco teorije.

Če sta obe predpostavki po Vlastosu nujni in bomo morali uporabiti T_1 in T_2, če želimo inferenco, pa obstajajo avtorji, ki poskušajo pokazati, da sklep o neskončno mnogih idejah *F* sam po sebi ni kontradiktoren in da nekonsistentni premisi nista nujni.

Večina komentatorjev se strinja, da je Platonov argument tretjega človeka razumljiv šele z vpeljavo obeh predpostavk. V trditvi (4) iz besedila se pravi, da moramo z dušo opazovati veliko samo in ostale velike stvari. Veliko samo je tu gotovo implicitno razumljeno kot veliko, saj se omenjajo ostale stvari. Če je veliko samo veliko, potem lahko ta del stavka razumemo kot predpostavljajoč avtopredikativno tezo. V trditvah (5) in (6) pa se predpostavlja, da veliko samo, tj. ideja velikosti, zaradi katere je niz velikih stvari velik, samo ni član tega niza – spet smo torej vsaj intuitivno pred tem, da v tem prepoznamo neidentitetno predpostavko.

Nekoliko drugačno branje obeh Vlastosovih predpostavk ponuja Finova. Po njenem ju lahko razumemo in interpretiramo na tale način:

Predpostavka o avtopredikaciji:

Vsaka *ideja* F *je sama* F.

Predpostavka o neidentiteti:

Nič ni F *zaradi samega sebe. (prim.* Fine, 1993: 206)

Po Vlastosovi razlagi bi morala predpostavka o avtopredikaciji povedati, kako in

zaradi česa je neka ideja *F* sama *F*. Toda podamo jo lahko brez tega, pravi Finova, če zatrdimo zgolj to, da ta ideja *F* preprosto je *F*. Takšno razumevanje na nek način izničuje sam izraz "avtopredikacija", ki bi moral vsebovati zahtevo po tem, da je vsaka ideja pripisana sama sebi. V novi predpostavki pa se to ne trdi, toda zaradi razširjenosti imena tega ohranja.

Predpostavka o neidentiteti preprosto pravi, da nič ni *F* zaradi samega sebe. Če bi se regresu Platon želel izogniti, bi verjetno moral zavreči natanko to predpostavko. Ker neidentiteta izključuje možnost, da bi nekaj bilo *F* zaradi njega samega in ker nam *F* potem sploh ni dosegljiv, bo seveda kakršnokoli znanje ali vedenje nemogoče. Če bi Platon moral zavreči predpostavko o neidentiteti, pa še ne pomeni trditi, da ji ni zavezan. Alternativni branji obeh predpostavk, ki sta formulirani zgoraj, se zdita konsistentni in v skladu z besedilom *Parmenida*. Toda po G. Fine še nista zadostni za regres. Z njima se torej utegnemo izogniti regresu, s tem pa neveljavnosti argumenta. (Fine, 1993: 207)

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

Toda predpostavko o neidentiteti moramo razlikovati ne le od tiste šibke, ampak tudi od predpostavke razločitve. Razločitev [*chorismos*] zahteva, da bo katerakoli ideja *F* bivala ne glede na to, ali biva katerakoli *F* čutnozaznavna posameznost.[10] Razločitev torej implicira šibko, ne pa tudi močne neidentitete. Pa tudi stroga neidentiteta ne implicira razločitve. Močna neidentiteta in razločitev torej nista takšni, da bi zavezanost eni implicirala zavezanost drugi.

Če sta bili zdaj podani formulaciji predpostavk o neidentiteti in avtopredikaciji na tak način, da sta skupaj še zmerom konsistentni, pa pravimo še, da nista zadostni za regres. Če nista, potem je v argumentu naveden še nek drugi element. Edina eksplicitna premisa v besedilu je tista, ki smo jo označili z (2) in se glasi: *"Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo."* Mnoge stvari, ki jih imamo za velike, se nam takšne zdijo zaradi ene ideje, ki je enaka. Kot vemo, bo Platon razložil mnoge stvari kot takšne, da so udeležene na tej ideji. Na kakšen način to mesto interpretira Vlastos? Po njegovem lahko stavek formuliramo takole:

[10] Predpostavka razločitve ali separacije je utemeljena med drugim tudi v *Parmenidu* in znana pod imenom "argument dveh svetov": ideje so (raz)ločene od na njih udeleženih stvari. (*prim. Prm.* 1331-134e)

> *Če obstaja niz velikih stvari, potem obstaja natanko ena ideja velikega, člani tega niza pa so veliki zaradi nje.*

Toda če so člani nekega niza veliki zaradi ene in le ene ideje velikega, bo po predpostavki o avtopredikaciji ta velika. Po Finovi je torej navedeni argument takšen, da vsebuje medsebojno konsistentne predpostavke argumenta tretjega človeka, razumljenega na podlagi argumenta enega preko mnoštva in predpostavk o avtopredikaciji in neidentiteti. Če Platon vse te premise prizna, potem se ne more izogniti regresu. (Fine, 1993: 211)

Regres iz podobnosti (Parmenid 132d-133a)

V izogib nadaljevanju argumenta, ki nakaže njegovo neveljavnost in možnost regresa, bo Sokrat pohitel z novo hipotezo o razumevanju idej. Takole pravi:

> *"Vsaka od teh idej je lahko le misel* [noema], *ki se na ta način ne bi mogla pojaviti nikjer drugje kot v dušah."* (*Prm.* 132b3-5)

Čeprav ni povsem jasno, kako bi lahko to razumevanje idej ustavilo regres v podanem argumentu in ponudilo rešitev, pa je povsem jasno, da bo tudi ta rešitev zavržena. Ideje so namreč realne, od duše in uma neodvisne entitete, ki so predmeti misli, nikakor pa niso misli same.

Sokrat nadalje pravi, da ideje bivajo v naravi kot vzori, druge stvari pa so jim podobne in so njihovi posnetki. Udeleženost drugih stvari na idejah ni nič drugega kot to, da so te po njih posnete. (*Prm.* 132d1-4)

Nekoliko pred tem je v *Parmenidu* Platon podal dve alternativni možnosti tega, kako razložiti odnos udeležbe – ideja je v stvareh udeležena bodisi v celoti bodisi delno. Toda obe rešitvi sta bili gladko zavrnjeni. (*Prm.* 131a4-e7) Četudi se je zdelo, da sta to obe alternativi razlage, zdaj nenadoma uvede še tretjo. Lahko bi jo opisali na tale način:

> Če je *x* udeležen na *y*, potem je *y* paradigmatska ideja, glede na katero je *x* neka podobnost ali posnetek.

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

> *"Te ideje bivajo* [estanai] *v naravi kot vzori* [paradeigmata], *druge stvari pa so jim podobne in so njihovi posnetki* [ta alla toutois eoikenai kai einai homoiomata]. *Udeleženost* [methexis] *drugih stvari na idejah ni nič drugega kot to, da so te po njih posnete."*
>
> *"Če torej," je rekel, "nekaj posnema* [eoiken] *idejo, ali bi lahko ta ideja ne bila podobna stvari, ki jo posnema, v takšni meri, kot ji je bila stvar narejena za podobno? Ali je mogoče, da bi podobno ne bilo podobno podobnemu?"*
>
> *"Ni mogoče."*

> *"In ali ni zelo nujno, da je podobno udeleženo na eni in isti ideji kot <njemu> podobno?"*
>
> *"Nujno."*
>
> *"Toda ali niso podobne stvari podobne s tem, ker so udeležene na tej ideji sami?"*
>
> *"Popolnoma tako."*
>
> *"Torej je nemogoče, da bi nekaj bilo podobno ideji, pa tudi, da bi bila ideja podobna stvari. Sicer se bo vselej zraven ideje pojavljala še neka druga ideja, ki naj bo podobna drugi, toda različna, in to pojavljanje idej se ne bo nikoli ustavilo, če naj bo ideja podobna tisti, na kateri je udeležena." (Prm.* 132d-e)

V navedenem odlomku se zdijo očitne naslednje premise:

(1) Če je *a F*, potem je *a F* s tem, da je udeležen na neki ideji *F*, denimo ideji$_1$ *F*, ki je vzorec za *a* in ki ji je *a* podoben.

(2) Vzorci in njihove podobnosti (posnetki) so si med sabo podobni.

(3) Torej bo, če je *a* udeležen na ideji$_1$ *F*, *a* podoben tej ideji.

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

(5) Torej bo, če sta si *a* in ideja$_1$ *F* med sabo podobna, še neka ena ideja, na kateri sta oba udeležena in zaradi katere sta si podobna.

(6) Torej bo še neka ideja *F*, ideja$_2$ *F*, na kateri sta udeležena tako *a* kot ideja$_1$, zaradi katere sta si podobna.

Argument je očitno veljaven zaradi premise (5). Poglejmo si primer: če razumemo z *a* neko čutnozaznavno veliko stvar, bo v skladu z (1) *a* udeležen na ideji velikega. Ta ideja, denimo ideja$_1$ velikega, je vzorec ali paradigma za *a*, ki ji je podoben. Ker so si po (2) vzorci in njihove podobnosti med sabo podobni, bosta *a* in ideja$_1$ velikega med sabo podobna. Domnevamo, da zaradi zahteve v premisi (3), ki pravi, da je *a* kot udeležen na ideji *F* podoben tej ideji – tako *a* kot ideja$_1$ *F* sta si podobna kot velika. Toda če sta si *a* in ideja$_1$ velikega med sabo podobna zato, ker sta oba velika, potem se regres iz podobnosti naslanja na predpostavko o avtopredikaciji, podobno kot Platonov argument tretjega človeka – vsaka ideja *F* je sama *F*. Ker sta si *a* in ideja$_1$ velikega podobna zaradi tega, ker sta velika, bosta po premisi (4) takšna zaradi tega, ker sta udeležena na enaki eni ideji. Premisa (4) tako na nek način vpeljuje predpostavko enega preko množtva, ki je bila razvita kot poseben argument.

V premisi (5) se pravilno izpeljuje to, da sta *a* in ideja$_1$ velika s tem, ko sta udeležena na neki eni ideji, recimo ideji$_2$ velikega. Tako je v premisi (6) zatrjeno, da je ideja$_1$ velikega drugačna, tj. neidentična z idejo$_2$ velikega. Iz tega sledi, da tudi regres iz podobnosti vključuje predpostavko o neidentiteti. Vključuje pa tudi,

kot rečeno, neke vrste argument enega preko mnoštva in predpostavko o avtopredikaciji.

Avtopredikacija in "tretji človek"

Med platonističnimi trditvami, ki so najbolj vznemirjale različne komentatorje od Aristotela do danes, verjetno posebno mesto zavzema tako imenovana že nekajkrat navedena avtopredikacija, ključna za rekonstrukcijo argumenta tretjega človeka. Neka ideja *F* bo morala sama biti *F:* kot pravi Platon, bo lepota lepa, pravičnost je pravična, velikost je velika, pobožnost pobožna in podobno. Po eni strani so takšne izjave razumljene kot neke vrste izraz nepremišljene kategorialne napake ali vsaj dvoumnosti. Takšna interpretacija bo trdila, da lepota, denimo, ni take vrste stvar, ki bi bila lepa na enak način, kot to pravimo za ljudi, slike, skulpture ali kaj tretjega.

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

To prevladujoče stališče pa ni najbolje utemeljeno. Poskusimo analizirati primer avtopredikacije, ki pokaže na drugačno branje, tj. na branje, po katerem nam razumevanje teh stavkov kot stavkov identitete ne zadošča. V *Parmenidu* na mestu 132a-b Platon podaja že citirani argument tretjega človeka, ki se ga vedno znova dotikajo tudi današnje interpretacije. Parmenid se na tem mestu obrača k mlademu Sokratu, da bi ga prepričal v enotnost ideje, ki je enaka v vseh stvareh:

> *"Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo, iz česar sklepaš, da je to veliko* [to mega] *eno."*
>
> *"Res je, kar praviš," je odvrnil.*
>
> *"Toda če zdaj z dušo opazuješ veliko samo* [auto to mega] *in ostale velike stvari, ali se ne bo pokazalo spet neko eno /novo/ veliko, in ali ni to /veliko/ nujno za vse skupaj, da se kažejo kot velike?"*
>
> *"Tako izgleda."*
>
> *"Torej se bo pojavila še neka druga ideja velikosti* [allo eidos megethous] *zraven velikosti same in stvari, ki so na njej udeležene, in spet še naslednja nad vsemi temi, zaradi katere so vse te velike, vsaka od idej zato ne bo več*

bila eno, temveč neskončno mnoštvo."

Prva stvar, ki jo opazimo, ni ta, da določena predpostavka kar takoj vodi v neskončni regres in kar se največkrat citira v ilustracijo vicioznosti argumenta (kajti s samim neskončnim regresom *per se* ni nič narobe), ampak preprosto to, da so Sokratove trditve v nasprotju z naslednjim načelom:

(1) Vsaka izmed idej je ena.

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

"Kaj meniš: ali celotna ideja [olon to eidos], *ki je ena, biva v mnogih stvareh, ali je kako drugače?"*

"Kaj bi ji preprečevalo, Parmenid," je odvrnil Sokrat, "da bi bila v njih [eneinai]?"

"Če ostaja ena in ista, bo celotna istočasno prisotna [enestai] *v mnogih stvareh, ki so med sabo ločene, in bo ločena tudi od same sebe."*

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

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

"Mogoče," je odvrnil.

"Bi celotno jadro segalo preko vsakega <človeka>, ali bi njegov del <segal> preko enega, drugi pa preko drugega?"

"Del preko enega."

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

"Tako je videti."

"Torej želiš reči, Sokrat, da je enotna ideja [to hen eidos] *za nas v resnici deljiva* [hemin ... merizesthai], *toda še vedno ostaja ena?"*

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

Parmenid torej misli, da Sokrat zagovarja (1) in poskuša pokazati, da je ta trditev nevzdržna.[11] Njegov argument se torej osredotoči na poseben primer, na idejo velikega, tj. velikosti, hkrati pa na izpeljavo zanikanja naslednje trditve:

(2) Veliko je eno.

Toda kaj trditvi, kot sta (1) in (2), ali trditve oblike *"A* je en" pomenijo Platonu? Seveda pomenijo preprosto to, da je vsaka ideja ena ideja. Toda to bi bilo le trivialno branje. Poskusimo zagovarjati tezo, da Platon dejansko s trditvijo (2), tj. "Veliko je eno", ne misli le tega, da je ideja velikega ena, ali le tega, da je vsaka ideja ena. Njegovo zahtevo bi lahko preoblikovali na tale način:

(3) Ne more se dogoditi, da bi bivali dve različni ideji F in F_1 na ta način, da bi bilo nekaj veliko zaradi F in nekaj zaradi F_1.[12]

S tem, ko Parmenid v odlomku zavrne možnost (2), zavrne tudi (1), ki je osnovno načelo, ki se ga spodbija. Platonistični pristop nam tako razkrije, da ne bo ena katerakoli ideja, zaradi katere so velike stvari velike, ampak natanko ena takšna ideja.

Zgoraj navedeni začetni argument lahko parafraziramo na naslednji način. Parafraza seveda lahko nehote pomeni, da preferiramo določeno branje:

> "Vedno, ko so mnoge stvari velike, bo bivala nekaj ideja velikega, ki je enaka v vseh med njimi in zaradi katere so vse velike. Tako je to veliko, tj. ideja velikega, eno. Toda ta ideja je sama velika. Torej bo bivala še neka ideja, ki je enaka v tej ideji in ostalih velikih stvareh in zaradi katere so vse velike. Zato bo torej bivala več kot ena ideja, zaradi katere so velike stvari velike, veliko pa tudi ne bo več eno."

Parafraza vsebuje naslednje premise:

(1) Vsaka izmed idej je ena.

(2) Veliko je eno.

(3) Toda veliko je samo veliko.

(4) Če je veliko veliko, potem mora bivati še ena ideja, zaradi katere je veliko.

(5) Veliko torej ni eno.

---

[11] Ključni stavek o tem, da je vsaka ideja ena, razume Vlastos drugače. To je pomembna in odločilna razlaga, kajti v interpretaciji Vlastosa je grški stavek preveden na takšen način: *There is one form in each case*. (Obstaja ena ideja v vsakem primeru.) V kontekstu odlomka je še nekaj navedb iste fraze, ki ne govorijo v prid takšni interpretaciji. Ta bi pomenila, da obstaja "v vsakem primeru" razlika med idejami in lastnostmi na drugi strani, vsaka ideja pa stoji za neko lastnost, četudi ideja preprosto so lastnosti in je v tem sama srž platonizma. Sam bom poskušal razumeti kontekst v skladu z utečenim branjem in ne Vlastosovo rešitvijo, ki se naslanja na Cornfordovo. Morebiti se lahko pokaže, da včasih ta druga rešitev pomeni toliko kot prva – v tem primeru je to še toliko boljše za izbiro prve možnosti. Primerjaj G. Vlastos (1973: 344) in F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939.

[12] Primerjaj o tem še podrobnejšo Wedbergovo razlago v *Plato's philosophy of mathematics*, Stockholm 1955, str. 30.

Je ta argument veljaven? Ali Platon na tem mestu kritizira samega sebe in dopušča vrzel, ki skorajda nakazuje, da se odpoveduje svoji teoriji idej? (Ross, 1951: 87) In v čem je ta vrzel? Očitno v zaključku, ki pravi, da bo bivala še ena ideja, zaradi katere so vse velike stvari velike.

Da bi razumeli nastanek nove ideje, zaradi tega moramo ob velikem dopustiti še neko novo drugo veliko, tj. ob ideji velikega še neko novo ideja velikega, je potrebno razložiti možnost avtopredikacije, ki takšen problem sploh omogoča. Ideja velikega bo šele kot velika zahtevala novo idejo velikega. Iz tega sledi, da predstavlja problem avtopredikacije in njegova razlaga ključ do razumevanja nastalega regresa, če ga dopustimo.

Po Chernissu lahko izjave tipa "Veliko je veliko" razumemo le kot izjave identitete in ne le atribucije (ali predikacije). Platon po njegovem razlikuje med dvema pomenoma "je x", in sicer kot:

- "ima značaj *x*"
- "je identičen z *x*" (Cherniss, 1957: 258-259)

To preprosto pomeni, da sta v izjavi "Pravičnost je pravična" in "Lepota je lepa" "pravičnost" in "pravičen", pa tudi "lepota" in "lepa" identična. V splošnem skratka Cherniss verjame, da "ideja *x* je x" pomeni toliko kot "ideja *x* in *x* sta identična in zato ideja *x* nima značaja *x"*. Četudi Cherniss tega izrecno ne pravi, bi verjetno takšno stališče pomenilo, da argument tretjega človeka, ki je naveden v zgornjem odlomku, ni zadosten za našo domnevo o tem, da bi lahko "je velik" pripisali velikemu oz. ideji velikega z enakim pomenom, kot ga lahko pripišemo kateri posamezni veliki stvari.

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

- splošni pojem, ki označuje mesto osebka, ima na mestu prilastka povedek ali predikat (tj. navadna predikacija);
- karkoli je primerek splošnega pojma bo *eo ipso* imelo prilastek, označen s predikatom (tj. Pavlova predikacija). (Vlastos, 1973: 307)

Primer, ki ga daje za ilustracijo obeh tipov predikacij, je naslednji: "Pravičnost je pobožna." V tem stavku tipa *"A* je *B"* bo torej v skladu z navadno predikacijo splošni pojem, tj. pravičnost, imel prilastek pobožnosti. V skladu s Pavlovo predikacijo pa bo vse, kar je pravičnost, *eo ipso* tudi samo pobožno.

Vlastos razume Platona kot nekoga, ki ponuja razlago s pomočjo Pavlove predikacije (Pavlova predikacija nosi ime po diktumu svetega Pavla, ki je rekel "usmiljenje je potrpežljivost", tj. usmiljeni so tudi potrpežljivi). V skladu s tem

pristopom je torej Platon preprosto hotel reči, da je vse pravično prav tako tudi pobožno. Toda ko pravi, da je pravičnost pravična, Platon prav tako misli le na to, da je vse, kar je pravično, samo po sebi pravično. To lahko zveni neinformativno, vendar pa ima določene posledice v, denimo, platonski ideji o enotnosti vrline, predlagani v dialogu *Protagora*.[13]

V kontekstu argumenta tretjega človeka bi torej lahko rekli, da je tudi stavek "Veliko je veliko" razumljen kot Pavlova predikacija. To je seveda možno, toda v tem primeru bo argument nezdrav, saj veliko ne bo pripisano na enak način sebi in ostalim velikim stvarem. Če ga razumemo v smislu navadne predikacije, pa stavek "Veliko je veliko" postane preprosto napačen ali celo nesmiseln.

Iz povedanega torej lahko izpeljemo, da komentatorji večkrat na podlagi dveh pomenov "je" izpeljejo predpostavki, ki se zdita dvomljivi:

(1) v starogrščini, pa tudi v sodobnih jezikih, sta vsaj dva različna pomena "je" [esti], namreč "je" identitete in "je" predikacije;

(2) če naj bodo stavki tipa "Lepota je lepa" smiselni, mora kopula "je", ki v njih nastopa, imeti drugačen pomen kot v stavku tipa "Cindy Crawford je lepa".

Platon seveda nikjer ne govori ne o prvi in ne drugi predpostavki. Iz tega izvira tudi večkraten dvom o tem, ali je takšne distinkcije sploh poznal. Po drugi strani pa tudi razlikovanje med identiteto in predikacijo v kopuli "je" ni šele Vlastosova ali Chernissova iznajdba. Klasičen primer ponazoritve, ki ga utegne najti bralec, je namreč primer izjav "Scott je avtor Waverlyja" in "Scott je človek". Prva zagotovo pove to, da je Scott identičen z avtorjem Waverlyja (ne pa preprosto to, da je "avtor Waverlyja" tu le prilastek, saj je verjetno avtor Waverlyja človeško bitje in ne prilastek), druga pa pove, da ima Scott eno od lastnosti človeškosti, s katero pa prav očitno ni identičen. Vendar, kot rečeno, za vsako od Platonovih uporab težko povemo, da jih njihov avtor uporablja z vednostjo o razliki med "je" predikacije, identitete in Pavlove predikacije.

Toda poglejmo si še dodatno zagato, v katero se zapletemo ob čisto platonskih stavkih avtopredikacije. Vzemimo stavek "Lepota je lepa". Ko tehtamo ta primerek predikacije, lahko zlahka najdemo ljudi, ki bodo trdili, da je takšna izjava nesmiselna. Če je lepota neka abstraktna entiteta, večna in nespremenljiva, eksistirajoča v ločenem svetu, kot jo opiše Platon, bodo posamezne lepe stvari zavezane drugemu svetu, svetu videnja in zvokov, lepe pa prav zaradi tega, ker jih kot takšne zaznavamo, tj. vidimo, slišimo ipd. Iz tega bi lahko kdo sklepal, da stvari, ki so si docela različne in ki pripadajo v tako različne kategorije stvari, ne morejo imeti skupnih lastnosti. Za abstraktno Lepo, tj. idejo lepega, torej ne bo mogoče reči ne, da je dobro, lepo ali karkoli, s čimer opisujemo stvari tega sveta.

[13] V *Protagori* namreč Platon postavi vprašanje po tem, ali je vrlina ena in enotna, kar pomeni, da so pravičnost, razumnost, pobožnost in tako dalje njeni deli, ali pa so vse to le različna imena za isto stvar (*Prt.* 329c-d). Zaključek je ta, da iz izjav "pravičnost je pobožna" ali "pobožnost je pravična" izhaja to, da je pravičnost bodisi enaka kot pobožnost bodisi to, da ji je karseda podobna (331b), medtem ko je iz tega, da je vsako razumno dejanje modro in vsako modro dejanje razumno, izpeljano to, da sta razumnost in modrost eno (333b).

Še bolje rečeno: zanj ne bomo mogli trditi tega na enak način kot za posamezne konkretne predmete.

Ta težava bo vpisana že v sam jezik, s katerim se izraža. Povratni zaimek zato Platon formulira na različne načine. Namesto da bi uporabil abstraktni samostalnik na mestu osebka, se bo oprijel pridevnika s členom, kar bo ustvarilo dobeseden duplikat tega, kar pomeni stavek “veliko je veliko” v slovenščini. Kaj torej pomeni “lepo” v grščini. Gramatiki nam povedo, da je izraz *to kalon* v grščini dvoumen. Med drugim se lahko nanaša na neko abstraktno entiteto, tj. lepoto, lahko se na nek tipično lep predmet, lahko na nek predmet, o katerem ravnokar govorimo. Možnosti so torej te:

(a) “Lepota je lepa.”

(b) “Karkoli je lepo, je *eo ipso* lepo.”

(c) “Lep predmet (o katerem govorimo) je lep.”

Iz Platonovih dialogov neizpodbitno izhaja, da noben sogovorec nikoli ne okleva ob izjavi *to kalon kalon esti* (lepo je lepo) ali katerikoli drugi, ki opisuje avtopredikacijo. Razlog temu je verjetno v tem, da bi za Grka bil takšen stavek tako rekoč logična resnica in trivialno prepoznan kot veljaven. V navedenem odlomku iz *Parmenida* zagotovo brez razločka uporabi obe varianti: tako obliko pridevnika s členom kot abstraktni pojem. Ker ni razlik med možnostmi (a), (b) in (c), tudi ponujena rešitev ni podkrepljena s kakšno distinkcijo med njimi. Argument tretjega človeka torej ne bo odvisen le od tega, kako razumemo “je velik” in za katerega pravimo, da je dvoumen. Če bi bil le od tega, bi ta dvoumnost predstavljala veliko nevarnost za Platonov nauk o tem, da so posameznosti podobnosti njim ustrezajočih idej, tj., da so njihovi posnetki. Besedilo, ki na najbolj jasen način ilustrira to zadrego, se nahaja v *Simpoziju*, kjer Sokrat opisuje hierarhijo lepih stvari – imamo lepa telesa, toda lepše od njih so lepe duše, lepota zakonov in različnih oblik znanja pa je na lestvici uvrščena še višje. Najlepša med lepimi stvarmi, je še rečeno, je lepota sama. (*prim. Smp.* 210a-211b) Nato Sokrat poskuša razložiti, čemu in zakaj je lepota lepša od česarkoli drugega. V nasprotju z drugimi lepimi stvarmi je namreč večna, nenastajajoča in neminevajoča, prav tako pa ni lepa le v odnosu do nečesa in grda v odnosu do nečesa drugega. Če povedek “je lep” ne bi bil uporabljen v enem pomenu skozi ves opis odlomka, bi zvenel nadvse nenavadno, zato je nujna domneva, da je njegov pomen fiksiran. Kajti reči, da je lepota lepša od lepih duš, toda v drugačnem smislu povedka “je lep”, bi bilo reči nekaj takega kot to, da je svetloba potuje hitreje od zvoka, toda v nekem drugačnem smislu pridevnika “hiter”. Platon se torej ne bi mogel pridružiti vsem tistim, ki bi radi argument tretjega človeka rešili na ta način, da bi našli dvoumnost v izrazu “je” ali “je velik”. Njegove različne izjave napeljujejo na to, da takšne dvoumnosti ne rabimo vpeljati, pravzaprav jo moramo celo zavračati. Platon se torej ne more prav dobro obraniti zadrege argumenta tretjega človeka s tem, da bi rekel, kako je “je” v “je velik” uporabljen dvoumno.

Sklep

V obeh različicah Aleksandrovih argumentov tretjega človeka pa tudi v zapisanih v *Parmenidu* lahko skupaj z Vlastosom ugotovimo, da vsebujejo predpostavke "enega preko mnoštva" pa tudi avtopredikacije (ki pa ne pove nujno, kako je lahko neka ideja *F* sama *F)* ter neidentitete. Iz teh predpostavk ali premis lahko izpeljemo naslednje sklepanje: če bo bivala ena ideja *F*, bo bivalo neskončno veliko idej *F*. Logično so torej vsi argumenti enaki in vsi končujejo v neskončnem regresu.

Določene razlike seveda obstajajo. Platon tako v *Parmenidu* trdi, da je regres neprijeten zato, ker postavlja pod vprašaj načelo enkratnosti idej. V regresu in podobnosti jemlje za težavno trditev tisto, po kateri so vsi čutnozaznavni F-ji in ideja *F* med sabo podobni zato, ker so F – take oblike ne bomo našli pri ostalih različicah, ki smo jih navedli. V Evdemovi različici bo specifična označba ta, da so ideje ene po številu. Toda to so le razlike v zastavitvi vsakega od naštetih regresov in ne v njihovi logični strukturi. Vsaka od navedenih različic pa po svoje zarisuje koncepcijo idej. Kako jih lahko razumemo? Kot vzore oziroma paradigme (kot v regresu iz podobnosti), kot posameznost, splošnosti ali oboje hkrati? Vsaka rešitev po svoje niansira tudi odnos med idejami in čutnozaznavnimi stvarmi. So le ideje popolnoma *F* ali pa so takšne tudi čutnozaznavne stvari (kot nakazuje Evdemova različica)? Vsi odgovori, kakršnikoli že so, ne koristijo temu, da bi Platon ubežal regresivnosti idej, s čimer se zdi, da na argument o tretjem človeku nima dobrega odgovora.

"THIRD MAN" ARGUMENT IN *PERI IDEON*

This article examines two versions of the "third man" argument from Alexander of Aphrodisias' text which is traditionally ascribed to Aristotle under the title "Peri ideon", the second one being taken from Eudemus and also cited by Alexander. The "third man" argument presented in Plato's "Parmenides" is valid against any articulated version of the theory of forms and was usually being explained by one-over-many principle. Contrary to this I argue that the non-identity principle and the self-predication are basic to our reconstruction of this argument.

*Keywords:*Plato, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Peri ideon, forms, third man argument, self-predication, non-identity.

Literatura

Allen, R. E. (1983). *Plato’s Parmenides, Translation and Analysis.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Allen, R. E. (ur.) (1965). *Studies in Plato’s Metaphysics.* London: Routledge and Kegan Paul.

Aristotel (1999). *Metafizika* (prevedel Valentin Kalan). Ljubljana: Založba ZRC.

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

Burnet, J. (ur.) (1989). *Platonis opera (in five volumes).* Oxford: Oxford Classical Texts.

Cherniss, H. (1957). “The relation of the Timaeus to Plato’s later dialogues”. *American Journal of Philology,* 78, str. 37-75.

Cooper, J. M., Hutchinson, D. S. (ur.) (1997). *Plato: Complete Works.* Indianapolis in Cambridge: Hackett Publishing Company.

Cornford, F. M. (1939). *Plato and Parmenides.* London: Routledge and Kegan Paul.

Fine, G. (1993). *On ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms.* Oxford: Clarendon Paperbacks.

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

Hayduck, M. (1891). *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria.* Berlin: CAG.

Owen, G. E. L. (1986). *Logic, Science and Dialectic* (uredila M. Nussbaum). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Platon (1960). *Simposion in Gorgias* (prevedel Anton Sovre). Ljubljana: Slovenska Matica.

Platon (1966). *Protagora* (prevedel Marjan Tavčar). Maribor: Založba obzorja.

Platon (1996). *Parmenid* (prevedel Boris Vezjak). *Razpol,* 9; *Problemi* 7-8; *Analecta,* str. 7-54.

Ross, D. (1951). *Plato’s Theory of Ideas.* Oxford: Oxford University Press.

Vlastos, G. (1965), “The ’Third Man’ Argument in the Parmenides”. V Allen, R. E. (ur.), *Studies in Plato’s Metaphysics,* London: Routledge and Kegan Paul, str. 231-263.

Vlastos, G. (1973). *Platonic studies.* Princeton: Princeton University Press.

Wedberg, A. (1955). *Plato’s philosophy of mathematics.* Stockholm: Almqvist &

Viksell.