

TEORIJA OBLIK*

T. H. IRWIN

1. Sokratska metoda in platonistična metafizika

V vseh platonskih dialogih oseba Sokrat predpostavlja obstoj »oblik« (*eide*, *Euthphr.* 6d9–e1; *Men.* 72c6–d1), a večina raziskovalcev Platona meni, da je Teorija Oblik¹ značilno platonistična teorija, ki je zgodovinski Sokrat ni sprejemal. Raziskovalci, ki ločujejo skupino zgodnjih »sokratskih« dialogov in kasnejšo skupino »srednjih« dialogov, menijo, da je bila Teorija Oblik uvedena v srednjih dialogih.

Tisti, ki sprejemajo to ločitev sokratskih oblik in platonističnih Oblik, se sklicujejo na Aristotelove komentarje (*Metaph.* 987^a32–^b10, 1078^b12–1079^a4, 1086^a37–^b11). Kot pravi Aristotel, je Platon razvil svojo teorijo nečutnozaznavnih, ločenih Oblik kot odgovor na Sokratovo iskanje definicij v etiki, ker je menil, da sokratske definicije ne morejo veljati za čutnozaznavne stvari, ker so čutnozaznavne stvari podvržene spreminjanju. Platonovi pogledi na spreminjanje so izšli (nam pove Aristotel) iz njegove zgodnje zveze s heraklitovcem Kratilom.

Aristotel nas torej navede, da pričakujemo, da se bo Platon, ko trdi, da so čutnozaznavne stvari pomanjkljive ali nepopolne, skliceval posebej na spreminjanje. Ne smemo predpostavljati, da ima Aristotel nujno prav, je pa edino

*©Oxford University Press. Natisnjeno z dovoljenjem založbe. [Prevedeno po: T. H. Irwin, »The Theory of Forms«, v: G. Fine (ur.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 1999, str. 143–170. Citati iz Platonovih dialogov so navedeni po obstoječih slovenskih prevodih. V nekaterih primerih smo jih prilagodili avtorjevemu prevodom.]

¹Ta spis je z nekaterimi spremembami izpeljan iz *Plato's Ethics* (Oxford University Press, Oxford 1995), 10. pogl. Moral bi poudariti, da je bil napisan kot del razlage Platonove moralne filozofije in zato ne pokriva vseh vidikov Teorije Oblik. Uporabljam veliko začetnico v »Obliki« in imenih Oblik (»Pravično« itn.), da bi naznačil »platonistično« Obliko v nasprotju s »sokratskimi« oblikami.

smiselno pregledati dialoge, da bi videli, ali so njegove trditve resnične ali plavzibilne ali razsvetljujoče. Da bi videli, ali ima prav, moramo ugotoviti, kaj misli in v kakšnem obsegu je njegovo trditev mogoče braniti na podlagi Platonovih dialogov.

Najbolj relevantni odlomki v dialogih – če so kakšni – so tisti, v katerih se Platon zavzema za nečutnozaznavne Oblike. To, kar pove o nečutnozaznavnih Oblikah v kontekstih, v katerih predpostavlja, da obstajajo, ali kjer hoče o njih zbuditi uganke, je relevantno za razumevanje Teorije Oblik, ni pa nujno relevantno za razumevanje njegovih argumentov za teorijo. Zato lahko upravičeno postavimo ob stran *Parmenida* in *Timaja*; to sta kasnejša dialoga, ki obširno razpravljata o Oblikah, a zdi se, da predpostavljata pojmovanje, ki ga opisuje Aristotel. Da bi videli, kako Platon oblikuje to pojmovanje, si moramo pogledati srednje dialoge in še posebej *Fajdona* in *Državo*.²

2. Spominjanje in Oblike

Vidimo lahko, da so nekateri vidiki Aristotelove zgodbe plavzibilni, če se obrnemo k razvoju v Platonovi misli, ki ga ne omenja v tem kontekstu. Platon v *Menonu* preučuje nekatere predpostavke sokratskega raziskovanja. Pretehtava pogoje za adekvatno sokratsko definicijo in se posveča razlikovanju med vednostjo in verjetjem. Implicira, da vednost sokratskih definicij ne more biti rezultat opazovanja, ampak obujanja spomina na predrojstno vednost. V *Fajdonu* potrdi Teorijo Spominjanja, a sedaj trdi, da so resnice, ki se jih spominjamo, resnice o nečutnozaznavnih Oblikah, ki so priklicane v spomin iz nepopolnih čutnozaznavnih primerkov (*Phd.* 74e8–75a3). Ker je spominjanje popolno – po *Menonu* – ko imamo sokratsko definicijo, Platon trdi, da morajo sokratske definicije v prvi vrsti veljati za nečutnozaznavne Oblike. *Država* postavlja iste epistemološke in metafizične zahteve; trdi, da vednost v prvi vrsti ne more biti o čemerkoli čutnozaznavnem, ampak mora biti o nečutnozaznavnih Oblikah.

Platon nedvoumno pojasni, da govori o oblikah, ki zanimajo Sokrata. Vpelje »pravično po sebi« in vse druge stvari, ki se jim v dialektičnih razpravah primerno reče »F po sebi« (*Phd.* 65d4–5, 74a11, 75c10–d3, 76d7–9); to so natanko »bivajoče stvari« ali »bistva/bitnosti« (cf. *ousias*; 65d13), ki jih je poskušal definirati Sokrat. Ko Platon enkrat pojasni, da govori o istih oblikah, o katerih je govoril Sokrat, zatrdi, da so te oblike nedostopne čutom (65d4–5).

Kaj je s sokratskimi oblikami, da so po Platonovem mnenju nedostopne

² O vrstnem redu platonovskih dialogov sem razpravljal v *Plato's Ethic*, 1. pogl.

čutom? Na to vprašanje bomo lažje odgovorili, če razmislimo o tem, kakšne morajo biti sokratske oblike, če naj odgovorijo na vprašanja, na katera hoče Sokrat odgovore.

3. Sokratska definicija v Evtifronu

V *Evtifronu* Sokrat postopoma vpelje različne poteze oblik, ko Evtifronu pove, kakšne vrste odgovor je potreben na vprašanje »Kaj je sveto?« Oblikam pripiše štiri poteze:

1. Obstajati mora samo ena oblika svetosti za vse svete stvari (dejanja, ljudi in tako naprej) (5d1–5).

2. Biti mora uporabna kot merilo, s pomočjo katerega lahko presodimo, ali je nekaj sveto ali ne (6e3–6).

3. Opisati jo mora biti mogoče brez eksplicitne reference na lastnosti – pravično in krivično, lepo in grdo, dobro in slabo – ki vodijo v spore (7c10–d7).

4. Ona sama »oblika« (*eidos*) ali »ideja« (*idea*) svetosti je tista, »s katero so vse svete stvari svete« (6d9). Pravilni opis le-te mora opisovati potezo svetih stvari, ki razloži, zakaj so svete. Sokrat je pripravljen dopustiti, da je to, kar ljubijo bogovi, koekstenzivno s svetostjo (ker ima to za *pathos* svetosti; 11a7), ne strinja pa se, da ta opis svetosti odgovarja na vprašanje, ki ga je zastavil.

Ali ima Sokrat te točke za štiri jasne trditve o oblikah? Ali pa ima zadnje tri za razjasnitev prve, tako da pojasnjujejo, kaj misli, ko govori o eni obliki? Ko reče, da je oblika to, s čimer so svete stvari svete, predpostavlja, da se je Evtifron s tem že strinjal, ko se je strinjal, da obstaja ena oblika (*ephestha gar pou*; 6d11); a iz njegovega izvirnega vprašanja, naslovljenega na Evtifrona, to ni jasno.³

V vsakem primeru se zdi, da sta dve od teh trditev, druga in tretja, v prvi vrsti epistemološki, drugi dve, prva in četrta, pa v prvi vrsti metafizični. Ko Sokrat govori o uporabi oblike kot vzorca, s pomočjo katerega povemo, ali je nekaj sveto, in o odstranitvi izrazov, ki sprožajo spore, govori o našem kognitivnem odnosu do oblike. Ko govori o razlagi, govori o dejanskem odnosu oblike do njenih primerkov.

Zakaj bi morala razlaga oblike ustrezati tako epistemološkim kot metafizičnim zahtevam? Ni ravno očitno, da bo pravilen opis relevantne razlagalne poteze tudi odstranil izraze, ki sprožajo spore, in omogočil kognitivni dostop, ki ga Sokrat zahteva od merila.

³ Morda naj bi 6d4–5 impliciralo razlagalno zahtevo v *kata ten anhosioteta*.

4. Sokratska definicija v Menonu

Ali pride Platonu na misel to vprašanje o metafizičnih in epistemoloških vidikih oblik? *Evtifron* kaže neko stopnjo samozavedanja, še posebej ob razliki med prepoznanjem razlagalne značilnosti svetosti in prepoznanjem nečesa, kar imajo svete stvari zgolj skupnega. Toda ni se nam treba omejiti na *Evtifrona*; kajti *Menon* bolje pojasni, da Platon vidi razliko med Sokratovimi zahtevami in različnimi vprašanji, ki jih zastavljajo.

Drugače kot *Evtifron* priznava *Menon*, da je zahteva po sami obliki, ki naj bi pokrila vse stvari, ki nosijo dani predikat, sporna. *Menon* predpostavlja, da je lahko reči, kaj je vrlina, ker misli, da lahko odgovori na vprašanje tako, da poda seznam različnih vrst vrlin (*Men.* 71e1–72a5). Sokrat pa meni, da obstaja samo ena oblika, zaradi katere so vse vrline vrline in na katero bi se morali osredotočiti pri razjasnjevanju, kaj je vrlina (72c6–d3).

Tu Platon vpelje enotnost oblike v mnogih njenih primerkih ter njen merilni in razlagalni značaj. Morda hoče nakazati, da njen merilni in razlagalni značaj opravičuje trditev o njeni enotnosti. Če bi bila *Menonova* prva domneva pravilna, bi vrline preprosto sestavljale seznam in jim ne bi bilo skupnega nič drugega kot članstvo na tem seznamu. Platon odgovarja, da je na vrlini več kot preprosto pripadanje heterogenemu seznamu; vrline si delijo neko lastnost, ki razloži, zakaj si vse prave vrline zaslužijo veljati za vrline. Prepoznati to lastnost pomeni prepoznati »eno«, ki pripada vsem v množstvu (*dia panton*, 74a9; cf. 75a7–8), nekaj, kar jim je mogoče »univerzalno« pripisati (*kata holou*; 77a6).

Te pripombe predstavljajo metafizično zahtevo. Sokrat doda epistemološko zahtevo. *Menona* prepričuje, da mora pravilni odgovor pri iskanju definicije »odgovoriti ne le resnično, ampak tudi na podlagi tega, kar vprašujoči kasneje prizna, da ve« (75d6–7).⁴ Ta pogoj – ki naj bi bil značilnost dialektike v nasprotju z eristiko – je uporabljen pri *Menonovem* naslednjem poskusu definicije. Končno se strinja, da »je vrlina, karkoli nastane s pravičnostjo, in slabost, karkoli nastane brez vsega tega« (78e8–79a1). Sokrat oporeka, da če ne vemo, kaj je vrlina, tudi ne bomo vedeli, kaj je katerikoli del vrline; torej ne bomo vedeli, kaj je pravičnost, in tako je napačno (po merilih dialektičnega pogoja) omenjati pravičnost v definiciji vrline (79d1–e4).

Sokrat implicira, da ne moremo vedeti, kaj je *G*, če je v definiciji *G* omenjen *F*, in ne vemo, kaj je *F*; in tako, ker vednost zahteva definicijo, ne moremo vedeti, kaj je *G*, razen če lahko *F* definiramo neodvisno od *G*. To ni čisto

⁴ Branje *di' hon proshomologe(i) eidenai ho eromenos* brani R. W. Sharples, *Plato: Meno*, Aris and Philips, Warminster 1985, *ad loc.* Nekateri se zavzemajo za popravek v *prohomologe(i)* »se strinja vnaprej«. MSS bere *erotomenos* »tisti, ki je vprašan«; *eromenos* je popravek.

isto kot zahteva, predstavljena v *Evtifronu*, po odstranitvi spornih izrazov, mogoče pa jo je razložiti s to zahtevo. Kajti Sokrat bi lahko trdil, da če je G definiran v razmerju do F , F pa ni mogoče definirati neodvisno od G , se bo naš začetni spor o tem, katere stvari so G , spet pojavil, ko bomo razmišljali, katere stvari so F .

Dialektični pogoj je odprt za razpravo. Zdi se, da zavrača vzajemno odvisne definicije; a zakaj bi morali zavrnuti take definicije kot odgovore na sokratsko vprašanje? Sokratska definicija določa pristno razlagalno značilnost; zakaj bi bilo vedno mogoče specificirati to značilnost tako, kot zahteva dialektični pogoj?

Dokler Sokrat sprejema tako epistemološko kot metafizično zahtevo, ne da bi povedal, katera je bolj pomembna ali kako naj se odločimo ob konfliktnih med obema, dela nalogo iskanja sokratske definicije pomenljivo težjo. Menon je prav tako neuspešen, kot so bili Sokrat in njegovi sogovorniki v zgodnjih dialogih. Menon ne spodbija Sokratovih zahtev; verjame, da izvirajo težave, s katerimi se sooča, iz Sokratovih zahtev o vednosti in definiciji. V tej veri se moti; ko vidimo, da se moti, se bomo morda vprašali, ali bi druge Sokratove zahteve vsakomur otežile poiskati zadovoljivo definicijo. Pri preučevanju nadaljnjih Platonovih razmišljanj o naravi oblik in naši vednosti o njih lahko upravičeno upamo, da bomo ugotovili, ali Platon sprejema tako metafizično kot razlagalno zahtevo, ki ju je naložil Sokrat, in kako ju je po njegovem mnenju mogoče zadovoljiti.

5. Konvencija in objektivnost

Kratil razjasnjuje nekatere predpostavke iz *Menona* o enotnosti oblike in njenem razlagalnem značaju. Dialog razmišlja o tem, ali je »pravilnost imen« (383a4–b2) konvencionalna ali naravna.⁵ To vprašanje se deli v dve nadaljnji vprašanji: (1) Sta notranji značaj in struktura imen popolnoma konvencionalna? (Je »konj« bolj pravilno ime za konje kot »hippos«?) (2) Ali je stvar narave ali konvencije, da je določeno ime pravilno ime za določeno vrsto stvari? Sokrat dopušča možnost, da sklicevanje na konvencijo utegne dati pravi odgovor na prvo vprašanje (435a5–d3), zavrača pa konvencijo kot odgovor na drugo vprašanje.

Po Sokratovem mnenju pomeni konvencionalno, da ni ničesar na, denimo, samih konjih, zaradi česar je pravilno dati enotno ime vsem konjem, ne

⁵ *Kratil* je dialog z nedoločnim časom nastanka. Gl. J. V. Luce, »The Date of the *Cratylus*«, *American Journal of Philology*, 90 (1954), str. 136–54; M. M. Mackenzie, »Putting the *Cratylus* in its Place«, *Classical Quarterly*, 36 (1986), str. 124–50.

pa eno ime konjem in psom, ki jih srečamo na lihe dni v tednu, in drugo ime konjem in mačkam, ki jih srečamo na sode dni. V skladu s tem pogledom ni ničesar na zunanji realnosti, zaradi česar je pravilno razvrstiti stvari na en način, ne pa na drugega.

Sokrat napade en motiv za konvencionalistični pogled tako, da napade protagorejsko stališče, da je »za vsakogar tudi tako, kakor se mu pač dozdeva« (386c4–5). Hermogena sprašuje, ali ima »vsak človek svojo zasebno bitnost/bistvo (*ousia*) stvari« (385e5), ali imajo nasprotno stvari same na sebi neko stanovitnost (386a3–4), tako da se ne spreminjajo v skladu s spremembami naših pogledov na njih (386d8–e4). Sokrat brani svojo vero v objektivne stvari in lastnosti tako, da izhaja iz dejstva, da ločujemo boljše in slabše ljudi ter da tako ločujemo pametne od nespametnih ljudi (386b10–12). Če bi imel Protagora prav, potem ne bi smeli tako ločevati; kajti, ker bi imeli vsi enako pravilna prepričanja, bi bili vsi enako pametni in tako ne bi bil nihče pametnejši od drugega (386c2–d1).

Ko Sokrat poskrbi za Hermogenovo strinjanje o različnih stopnjah modrosti, sklene, da mora biti nekaj, po čemer imamo lahko prav ali ne, in da mora biti to narava, ki jo imajo stvari po sebi, neodvisno od naših verovanj o njih (386d8–e5). Sledi, da govorimo pravilno ali nepravilno, kolikor govorimo ali ne govorimo o stvareh, kot objektivno so (387b11–c5). Ker je poimenovanje dejanje, ki je del govorjenja, je tudi poimenovati mogoče pravilno ali napačno (387c9–d8). Ustrezna funkcija imena je poučevati in razločevati bitnost/bistvo stvari (388b6–c1) in pravilno ime bo to funkcijo opravljalo. Sokrat meni, da je ime pravilno, kolikor izraža »oris« (*typos*) svojega referenta. Boljši ko je oris F , bolj pravilno je ime F ; in dokler je izraženega le nekaj orisa F , ime še vedno poimenuje F (431c4–433a2).

Predpostavka, da so nekateri predikati imena, ki ohranjajo orise, je osnova razprave z Menonom. Kajti Sokrat predpostavlja, da Menon, ko uporablja besedo »vrlina«, ohranja oris izvirne narave, kot jo dojema Sokrat. Zakaj Sokrat to predpostavlja? Domnevno je mogoče, da se nekatera imena (ali dozdevna imena) tako slabo povezujejo z realnostjo, da ne ohranjajo orisa nobene izvirne narave ali pa kombinirajo elemente dveh narav tako pomešano, da ne moremo določno reči, katera narava je poimenovana. Menon bi morda trdil, da ni ničesar, kar imajo stvari na njegovem seznamu vrlin skupnega, ali da je to, kar imajo vse skupnega, dejstvo, da jih konvencionalno prepoznamo kot vrline, ker ustrezajo konvencionalno prepoznavnim vlogam. Po drugi strani pa bi morda rekel, da če je kaka kvaliteta osebe na široko občudovana ali če jo občudujejo določeni ljudje, potem je vrlina, in da to pomeni biti vrlina. Ta odgovor ne deli vrline v mnoge in ne ponuja golega seznama. A to ni take vrste odgovor, ki zadovolji Sokrata. V *Evtifronu* razmišlja o odgovoru te vrste

in ga zavrne, nastopajoč proti predlogu, da je treba svetost definirati kot to, kar ljubijo bogovi.

Sokrat zavrne odgovor te vrste, ker meni, da je na samih vrlinah nekaj, zaradi česar je primerno, da jih uvrstimo na seznam vrlin. Predpostavlja, da obstaja vprašanje o objektivnem značaju vrlin, na katerega lahko odgovorimo pravilno ali nepravilno. *Kratil* predstavlja metafizični pogled na jezik in njegovo podležo realnost, ki jo predpostavljajo Sokratove zahteve v *Menonu* in zgodnjih dialogih. Sokrat se posveti obstoju pravih vrst in pristnih objektivnih podobnosti, ki opravičujejo naše klasificiranje stvari, kot ga opravljamo. Predpostavlja, s čimer se Menon strinja, da obstaja enotno merilo, izpeljano iz narave samih dejanj in značilnosti, ki opravičuje našo sodbo, da so vsi tipi vrlin pristne vrline.

Zaradi zahteve po objektivni razlagalni lastnosti je zahtevo po enotni definiciji težje zadovoljiti. Če bi bil Sokrat zadovoljen z enotnim opisom, ki ustreza »*F*«, ki velja za vse *F*je, bi mu Menon lažje ustregel. Ker pa zahteva objektivno razlagalno lastnost, ni zadovoljen z odgovori, ki ne podajo razlage prave vrste.

Na koncu *Kratila* Platon razmišlja o implikacijah svojega pojmovanja oblik za heraklitsko doktrino večnega toka. Sokrat in *Kratil* se strinjata, da obstaja »nekaj lepega in dobrega samo na sebi in je takšno tudi vsaktero izmed bitij« (439c7–d1). Nato Sokrat povpraša o možnosti spreminjanja v oblikah: »Pretehtavajmo tedaj tisto samo na sebi, ne, ali je kakšen obraz lep, ali je kaj te vrste lepo – dozdeva se, da vse to teče – marveč bova rekla za lepo samo na sebi, da ni vedno takšno, kakršno je, ali pač?« (439d3–6). Strinjata se, da se sama oblika ne more spremeniti brez tega, da preneha biti oblika, kot je (439d8–10). V mislih morata imeti spreminjanje, ki zadeva lastnost, ki naredi obliko za obliko, ki je. Če bi trikotnost prenehala implicirati tristranskost, to ne bi bilo spreminjanje iz enega stanja trikotnosti v drugo; to bil bi neobstoje trikotnosti. Torej, če bi oblika lepote izgubila svojo bistveno lastnost, bi tako domnevno spreminjanje impliciralo, da ni oblike lepote.

Morda bi lahko oporekali, da ta argument spregleda možnost, da rečemo, da je bila lepota v Partenonu ena stvar, da pa je postala nekaj drugega v katedrali v Chartresu, ker je lepota Partenona precej drugačna od lepote katedrale v Chartresu. Zakaj temu ne bi rekli spreminjanje v lepoti? Platonov odgovor je odvisen od pojmovanja oblik, ki ga Sokrat brani proti Hermogenovemu konvencionalizmu. Ena oblika lepote je tista, ki povzroči, da je res, da sta tako Partenon kot katedrala v Chartresu lepa; nima ne posebnih potez grškega templja ne posebnih potez gotske katedrale in torej domnevno spreminjanje v lepoti ni zares spreminjanje v sami lepoti, če obstaja enotna oblika take vrste, kot jo ima v mislih Sokrat.

Medtem ko bi bilo treba v podrobni razpravi o tem odlomku reči kaj več, pa bodo te pripombe pokazale, kako je povezan z začetki *Kratila* in tako z vprašanji o sokratski definiciji. Ta odlomek nas tudi vrača k Aristotelovim komentarjem. Je namreč v dialogu, ki je poimenovan po Kratilu; vpeljuje doktrino večnega toka; in vztraja, da morajo biti oblike zunaj večnega toka. Ali potrjuje Aristotelove komentarje o izvoru Teorije Oblik?

Podobnosti med tem odlomkom in Aristotelovimi komentarji so dovolj tesne, da prepričajo nekatere kritike, da je to Aristotelova edina osnova za njegovo trditve o Platonu in Kratilu. A preden se strinjamo, moramo zabeležiti nekatere razlike med našim odlomkom in Aristotelom: (1) Odlomek ne trdi, da je karkoli v večnem toku. Stavek, ki se nanaša na večni tok, je »dozdeva se, da vse to teče« (439d4), a ta stavek je del vprašanja, o katerem Sokrat pravi, da o njem ne bo razmišljal. (2) Ne pravi, da ima biti v večnem toku karkoli opraviti z biti čutnozaznaven objekt. (3) Ne pravi, da to, kar je v večnem toku, ne more biti spoznano; pravi samo, da oblike ne bi mogli spoznati, če bi bila v večnem toku.

Torej odlomek navkljub prvemu pogledu ne podpira Aristotela; če je to edina osnova za njegove trditve, je bil izredno nepozoren bralec. Nekateri kritiki bi raje sprejeli to konsekvenco, kot dopustili, da bi imel Aristotel kako drugačno osnovo za svoje trditve.⁶ A preden se odločimo tako ali drugače, bi morali pregledati druge dokaze, ki bi bili lahko relevantni za sodbo o Aristotelu.

6. Argumenti v Fajdonu

Fajdon nas najprej spomni, da so oblike stvari, ki jih je Sokrat poskušal opisati v svojih razmišljanjih, in nato trdi, da imajo te oblike poteze, ki nam iz zgodnejših dialogov niso znane. Platon uvede štiri nepoznane trditve o Oblikah: (1) Ni jih mogoče zaznati s čuti, ampak samo z umom (*Phd.* 65d4–66a10). (2) Oblika *F* se razlikuje od čutnozaznavnih *F*jev, ker ima lastnosti, ki jih ne more imeti noben čutnozaznaven *F*, in je torej ni mogoče spoznati s čuti (74a9–b7). (3) Čutnozaznavne stvari so vedno podvržene nenehnemu spreminjanju, medtem ko so Oblike popolnoma nespremenljive (78c10–e4).⁷ (4) Ker je Oblika lepote to, kar dela predmete lepe, je ni mogoče enačiti s cvetočo barvo ali simetrično obliko ali čimerkoli podobnim (100c9–d1).

⁶ Za skrajni primer zavračanja Aristotelovih zaslug, gl. C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 81–87. Gl. npr. str. 82: »To pripisovanje Kratilu je videti kot aristotelški sklep iz prenatrjenega branja dialoga, ki nosi to ime. Bolj dojemljivo branje istega dialoga kaže, da Kratil ni bil nekdo, o katerem bi Platon menil, da se od njega lahko kaj nauči.« Prim. str. 81 op. 20, str. 87 op. 30.

⁷ *Cf. Rep.* 495a10–b3, 508d4–9, 518e8–9, 525b5–6, 534a2–3.

Prva naloga interpretira je razumeti vsako od teh trditev o Oblikah. Druga naloga je razumeti, ali sodijo skupaj in kako; ali vzpostavljajo konsistentno ali smiselno pojmovanje Oblik? Zdi se, da bi Platon želel, da bi prvo trditev razumeli preko druge. Najprej preprosto zatrdi, kot da bi bilo to očitno, da ne moremo doumeti sokratskih oblik preko čutov. Videti je, da se zanaša na očitno nenavadnost reka, da vidimo ali slišimo hrabrost ali pravičnost. A ne zadošča se strinjati, da so take trditve nenavadne; razumeti hočemo, zakaj so nenavadne in kaj je na čutih in Oblikah, zaradi česar so Oblike čutom nedostopne. Zdi se, da na to vprašanje odgovarja Platonova druga trditev.

Tretja trditev nas pripelje nazaj k Aristotelovim komentarjem o Platonovi misli o Oblikah. Drugače kot v *Kratilu* pravi, da so čutnozaznavne stvari v nenehnem spreminjanju, in tako nekako potrjuje Aristotelove komentarje. A za Aristotelovimi trditvami zaostaja, ker, kot se zdi, ne ponudi večnega toka v čutnozaznavnih stvareh kot razloga za verjetje v nečutnozaznavne Oblike. Platon predstavi tretjo trditev kot posledico prepoznanja Oblik, ki jih je že potrdila druga trditev. Ko jih Platon predstavi, se zazdi druga trditev bolj temeljna kot tretja; videti je, da se na tej točki ne strinja z Aristotelovo razlago.

Četrta trditev je čisto jasno relevantna v luči razlagalne vloge Oblik. Vide-li smo, da Sokrat v *Eutifronu* in *Menonu* vztraja pri tej razlagalni vlogi. A njeno mesto v *Fajdonu* je težko razrešljivo. Platon navaja primere (barva in oblika kot opisa lepote) nesprejemljivih opisov Oblik, ne pove pa, kako naj iz teh primerov potegnemo posplošitve ali kako naj to četrto trditev o oblikah povežemo s katerokoli od prvih treh.

Če bomo odgovorili na nekatera od teh vprašanj, bomo dobili jasnejšo podobo pojmovanja Oblik, ki ga Platon razvija v *Fajdonu*.

7. Čutnozaznavne enake stvari in Oblika enakosti

Da bi Platon pokazal, da oblika ne more biti čutnozaznavna, trdi, da se enaka polena in kamni zdijo enaki enemu in ne drugemu, oblika pa teh lastnosti ne more imeti; »absolutno enake stvari« se nikoli ne zdijo neenake, pa tudi enakost ne neenakost (*Phd.* 74b7–9).⁸

⁸ Med razpravami o *Phd.* so: N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford 1951, str. 111, op. 1; G. E. L. Owen, »A Proof in the *Peri Ideon*«, v: M. C. Nussbaum (ur.), *Logic, Science and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca 1986, 9. pogl.; 1. natis v: *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), str. 103–111; K. W. Mills, »*Phaedo* 74bc«, *Phronesis*, 2 (1957), str. 128–47, in 3 (1958), str. 40–58; C. A. Kirwan, »Plato and Relativity«, *Phronesis*, 19 (1974), str. 112–29; str. 116–17; D. Gallop, *Plato: Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1975, str. 121–122; D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1986, str. 73–77; T. Penner, *The Ascent from Nominalism*, Reidel, Dordrecht 1987, str. 20–

Platonova trditev o enakih stvareh sproža več vprašanj: (1) Pravi, da se podobna polena in kamni zdijo »enemu [...] enaki, drugemu neenaki«. ⁹ Ali je referenca na dozdevanje bistvena za argument? Ali Platon meni, da se polena morda zdijo enaka in morda neenaka, oblika pa se ne more pojavljati na take različne načine? Ali preprosto meni, da so polena hkrati enaka in neenaka, toda oblika ne more biti oboje? ¹⁰ (2) Ko se zdijo »enemu [...] enaki, drugemu neenaki«, »enemu« in »drugemu« lahko pomeni bodisi »eni (drugi) osebi« (grški zaimek moškega spola) ali »eni (drugi) stvari« (grški zaimek srednjega spola). V prvem primeru Platon govori o različnih dozdevanjih za različne ljudi; v drugem govori o relativnosti glede na različne stvari. (3) Kakšna je moč množine v zvezi »enaka polena in kamni«? Govori Platon o določenem paru polen in meni, da se zdi hkrati enak in neenak? Ali pa govori o razredu polen in meni, da vključuje tako enake kot neenake primerke?

Ta različna vprašanja nakazujejo kar precej možnih interpretacij. Ne bomo pregledali vseh, bi bilo pa koristno nakazati filozofsko poanto, ki bi izšla iz nekaterih tistih, ki so jim dali prednost.

Če vzamemo »zdi se« neveridično (tako, da ne implicira prave enakosti in neenakosti), se nasprotje med enakimi poleni in obliko skriva v tem, kako se zdijo. Obliki enakih stvari manjka lastnost, da se morda zazdi neenaka, ki jo imajo enaka polena: torej (pravi Platon o tem stališču) oblika ni identična enakim polenom. Možen ugovor temu stališču je mogoče uvideti ob razmišljanju o očitno vzporednem argumentu: morda se komu zdi, da število planetov presega številko devet; število planetov se ne more zdeti večje od števila planetov; torej število planetov ni enako devetim. Ta očitno vzporeden argument je neveljaven; torej, če je zares vzporeden argumentu, ki je pripisan Platonu, je tudi slednji argument neveljaven.

Če vzamemo, da enakost in neenakost polen izhajata iz relativnosti (tako da je en seženj dolga palica enaka drugi en seženj dolgi palici, ne pa čevlju), potem Platon trdi, da je oblika nerelativno enaka, tako je enaka, ne da bi bila čemurkoli enaka. To bi se morda zazdelo prav nesmiselno pojmovanje enake

22, 33–40, 48–52, 352; N. P. White, »Forms and Sensibles«, *Philosophical Topics*, 15 (1987), str. 197–214, in »Plato's Metaphysical Epistemology«, v: R. Kraut (ur.), *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 9. pogl, str. 280–283; G. Fine, *On Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1993, str. 331–332.

⁹ Dativa v *to(i) men ... to(i) d'ou* bi bilo mogoče prevesti kot »v enem oziru ... v drugem oziru«. Različica besedila (*tote men ... tote d'ou*) bere: »se včasih zdi enak, včasih ne.«

¹⁰ Gl. Penner, *op. cit.*, ter White, »Forms and Sensibles« in »Plato's Metaphysical Epistemology«. Grški glagol, preveden kot »zdeti se« (*phainesthai*), ima lahko veridičen pomen (»očitno je«, uporabljen skupaj z deležnikom) in neveridičen pomen (»zdi se, da je«, uporabljen skupaj z nedoločnikom). Ker Platon tu s *phainesthai* ne uporablja ne deležnika ne nedoločnika, nam manjka slovnični ključ do pomena glagola.

stvari. A morda Platon sprejema tako pojmovanje, ker meni, da ne moremo razumeti nobenega relativnega predikata, ne da bi se sklicevali na neki predmet, ki nosi predikat v nerelativnem smislu, in ne da bi ga poznali.¹¹

8. Oblika in »mnoštvo«

Če odlomek v *Fajdonu* potegnemo iz konteksta, je težko izbrati med različnimi interpretacijami. Če pa ga obravnavamo skupaj z drugimi očitno relevantnimi odlomki v *Fajdonu* in drugje, bomo morda našli razloge za to, da bomo dali prednosti eni interpretaciji pred drugo.

Druga mesta, kjer Platon uporablja »enemu« in »drugemu«, ko sooča obliko in množstvo, kažejo, da ima v mislih »enemu človeku« in »drugemu človeku« (*Hp. Ma.* 291d1–3; *Smp.* 211a2–5) Verjetno ga ne zanima relativnost glede na različne stvari.

Zdi se tudi, da ga v prvi vrsti ne zanima možnost dozdevati se enak in neenak, v nasprotju z biti enak in neenak. Kajti v očitno podobnih kontekstih običajno govori o »mnoštvu F jev«, ki se zdijo F in $ne-F$ v veridičnem smislu (*Hp. Ma.* 289b5–7; *Rep.* 479b6–7), tako da se dozdevanja različnih ljudi zdijo kot sredstvo za odkrivanje dejstva o samem množtvu F jev.

Platon pripiše »soprisotnost nasprotij« (kot temu rečejo nekateri moderni avtorji), ne le soprisotnosti nasprotnih dozdevanj, množtvu F jev. Obliko F , ki ne more biti hkrati F in $ne-F$, sooča z »mnoštvom F jev«, ki so hkrati F in $ne-F$ ali hkrati F in nasprotje F . Lepo (*kalon*) dekle je tudi grdo (*aischron*) v primerjavi z bogovi (*Hp. Ma.* 289a2–c6). To, da pokopljemo svoje starše in da nas pokopljejo naši otroci, je v nekaterih okoliščinah prav (*kalon*) in v drugih sramotno (*aischron*) (293b5–e5). Mnoštvo lepih stvari (pravičnih, enakih in tako naprej) je hkrati lepih in grdih (*Rep.* 479a5–b10). V nasprotju s stvarmi F , ki so hkrati F in $ne-F$, mora biti oblika F brez te soprisotnosti nasprotij (*Smp.* 210e5–211a5; cf. *Hp. Ma.* 291d1–3). Prav v *Fajdonu* Platon z argumentom o enakih stvareh pokaže, da je množstvo F jev v nenehnem spreminjanju (78d10–e4), ne le, da se zdi, da so v spreminjanju.

Če naj bi bili enaka polena in kamni primeri množstva F jev, ki so hkrati F in $ne-F$, ali so posebni primerki ali tipi? Na enem mestu Platon omenja lepo dekle, ki je tudi grdo (*Hp. Ma.* 289a2–c6). Na drugem omenja to, da pokop-

¹¹ Owen, *op. cit.*; C. Strang, »Plato and the Third Man«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 37 (1963), in Bostock, *op. cit.*, str. 77, 79–80, trdijo, da je Platonovo verjetje v Oblike odziv na neke vrste relativnost v določenih predikatih. Ta pogled kritizirata N. P. White, »Perceptual and Objective Properties in Plato«, *Aperion*, 89/4 (1989), str. 45–65; 45–57; Fine, *op. cit.*, str. 161–168.

ljemo svoje starše in da naši otroci pokopljejo nas, tip, ki ima drugačne partikularne primerke, nekatere pravilne in druge sramotne (*Hp. Ma.* 293b5–e5). Ne misli, da je partikularen primerek tega tipa dejanja hkrati pravilen in sramoten. V tem primeru je soprisotnost nasprotij pripisana tipom, ne primerkom teh tipov.¹²

Drugi odlomki torej ne kažejo nedvoumno, da se mora argument o enakih polenih in kamnih ukvarjati z primerki ali da se mora ukvarjati s tipi. A to vprašanje je pomembno. Kajti Platon ne meni, da je ta argument omejen na enake stvari; meni, da velja tudi za pravilne, dobre, pravične in druge stvari, ki zanimajo Sokrata v njegovih raziskavah. Če se ukvarja s primerki in naj bi njegov argument posplošili na te druge lastnosti, potem mora trditi, da je vsako partikularno pogumno dejanje hkrati pogumno in strahopetno, vsako partikularno pravično dejanje hkrati pravično in nepravično in tako naprej. Če pa se ukvarja s tipi, potem ni zavezan nobeni taki trditvi o partikularnih dejanjih.

Da bi videli, čemu je Platon zavezan, se lahko nadalje vprašamo o soprisotnosti nasprotij: kaj je z njo narobe in zakaj bi morala biti oblika brez nje? V skladu z enim pogledom karkoli, kar je hkrati F in ne F , ni izvirno F ; je v sebi protislovna entiteta.¹³ Če je Platon tega mnenja, se odvrča od čutnozaznavnih enakih stvari, ker jim manjkajo minimalni logični pogoji za to, da so sploh pristne entitete.

Pri Platonu je težko najti kakršnokoli osnovo za tak argument. Čisto jasno poudari, da soprisotnost nasprotij v množstvu F -jev vključuje različne položaje ali različna razmerja: to, da nas pokopljejo naši otroci, je prav v eni situaciji in sramotno v drugi, ni pa hkrati prav in sramotno brez določitve. V *Državi* 4 Platon formulira načelo, ki je nekako podobno Načelu Neprotislovnosti; vztraja, da »isti predmet gotovo ne more sočasno v enakem položaju in razmerju opravljati ali prenašati dveh nasprotnih stvari« (436b8–9). Ne pravi, da je nekaj v sebi protislovno, če je F z enega vidika in ne- F z drugega vidika. Vse njegove opazke kažejo, da ima nasprotnosti čutnozaznavnih enakih stvari za popolnoma kompatibilne.

Drugi interpreti mislijo, da Platon meni, da množstvo F -jev ne more biti primerno za to, da izvemo pomen F ali pridobimo koncept F , če je hkrati F in ne- F . Če učenje koncepta zahteva, da smo seznanjeni z nedvoumnim primerkom, stvari F -in-ne- F pa niso nedvoumni primerki F , potem ne moremo pridobiti koncepta F iz množstva F -jev.¹⁴

¹² O naravi »mnoštva F -jev« gl. Murphy, *op. cit.*, str. 110; Owen, *op. cit.*, str. 174 op. 32; J. C. B. Gosling, »*Republic V: Ta Polla Kala*«, *Phronesis*, 5 (1960), str. 116–128.

¹³ Gl. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951, str. 38; Mills, »*Phaedo* 74«, 2. del.

¹⁴ Bostock, *op. cit.*, str. 97–98, zelo jasno predstavi ta argument (izpeljan iz Owen, *op. cit.*).

Ta interpretacija počiva na dveh predpostavkah o Platonu: (1) Mnoštvo *F*jev, ki prenaša soprisotnost nasprotij, so partikularne stvari. Če bi bili tipi, Platon ne bi rekel, da so denimo partikularna pravična dejanja tudi nepravična; torej bi lahko še vedno (kolikor pove) nudila nedvoumne primerke pravičice.¹⁵ (2) Predpostavljati mora, da pridobitev koncepta zahteva poznavanje nedvoumnih primerkov.

Če bi lahko razumeli argument o enakih stvareh samo tako, da bi se zanašali na te predpostavke, bi bile razumne. A če je argument o enakih stvareh dokaj razumno mogoče interpretirati drugače, moramo pogledati druge kontekste, da bi videli, ali podpirajo ti dve predpostavki in ali so naklonjeni eni ali drugi interpretaciji argumenta o enakih stvareh.

S prvo predpostavko je mogoče na kratko opraviti. Platon nikoli ne trdi in ne predpostavlja (v nobenem kontekstu, razen *Fajdona* 74, ki je sporen), da lahko sklepamo na soprisotnost v primerkih iz soprisotnosti v tipih. Tako sklepanje je tako jasno nelegitimno, da bi potrebovali res dobre razloge za to, da ga pripišemo Platonu. Nobenega dobrega razloga nismo našli.

Druga predpostavka, o Platonovih pogledih na pridobivanje konceptov, potrebuje izčrpnjšo razpravo. Platon nikoli eksplicitno ne zagovarja izjave, da potrebujemo nedvoumne primerke *F*, da bi dobili koncept *F*. Toda pretehtati moramo domneven dokaz, da se opira na tako trditev.

9. Zakaj so čuti nezanesljivi?

Interpreti, ki menijo, da Oblike nudijo nedvoumne primerke (ali »popolne vzorce«) za pridobivanje nekaterih konceptov, se pogosto sklicujejo na odlomek v *Državi* 7, ki govori o povezavi med čuti in soprisotnostjo nasprotij. Ko Platon opisuje razvoj mišljenja in refleksije, posebej omenja matematične lastnosti. To so tiste, za katere nam čuti ne dajo zadovoljivega odgovora: »Jaz razločujem med dvema vrstama predmetov: med predmeti, ki ne pobudijo duha k razmišljanju, ko jih zaznamo, zato ker je dovolj, če jih samo zaznamo, in predmeti, ki silijo k razmišljanju, ker sama zaznava ne zadostuje« (*Rep.* 523a10–b4). Med primeri, ki ne spodbujajo k razmišljanju, je naše zaznavanje

¹⁵ Ko Bostock pravi, da bo poskušal pokazati, da, po Platonovem mnenju, ne moremo najti »nedvoumnega primerka poguma ali lepote ali pravičnosti«, pravi, da plačilo dolga ni nedvoumen primerek, ker obstajajo okoliščine, v katerih ne bi smeli vrniti, kar smo si sposodili (*op. cit.*, str. 97). A ta zgled kaže samo, da ima poplačilo dolga – kot tip – tako pravične in nepravične primerke. Nič od tega, kar pravita Platon ali Bostock, ne kaže na to, da bi morali sklepati, da je vsak primerek tipa hkrati pravičen in nepravičen. Torej utegnejo biti nekateri primerki tipa (kot kaže ta zgled) nedvoumni primerki pravičnosti.

prstov. Med tistimi, ki spodbujajo k razmišljanju, je naše zaznavanje njihove velikosti in majhnosti.

Platon razloži, kaj pomeni reči, da čuti včasih ne spodbudijo mišljenja. Pojasni, da ne misli na zaznavno napako ali iluzijo (ki na primer izhaja iz tega, da gledamo prste od daleč; 523b5–e2). Ukvarja se samo s primeri, v katerih čuti poročajo, da je ista stvar velika in majhna ali trda in mehka (523e2–524a5).

Da bi razumeli ta odlomek, si moramo odgovoriti na dvoje vprašanj: (1) Kakšen kontrast namerava Platon potegniti med čutom in mišljenjem? (2) Kaj pomeni, če rečemo, da je »ista stvar« velika in majhna? Platon pripiše »isti stvari« soprisotnost nasprotij, ki jo običajno pripisuje množstvu *F*jev; če lahko odkrijemo, kaj je »ista stvar«, bomo imeli osnovo za razumevanje trditev o množstvu *F*jev.

Prvo vprašanje ne dovoljuje podrobnega odgovora, ker Platon tu ne pove veliko o kontrastu med čutom in mišljenjem. Morda bi lahko potegnili kontrast tako, da sam čut ne bi vključeval mišljenja; v tem primeru je prispevek čuta osnova za zaznavno sodbo, ne vključuje pa nobenih konceptov ali sodb. Tako pojmovanje čuta Platon sprejme v *Teajtetu*, da bi pokazal, da čut ne prinaša vednosti; vednost zahteva uporabo konceptov in sodb, uporaba le-teh pa ni naloga čutov (*Tht.* 184b4–186e12).

A ne kaže, da bi v tem odlomku Platon meril na tako minimalno pojmovanje čuta.¹⁶ Pravi namreč, da pri zaznavanju prsta »ni treba duši večine ljudi najprej vprašati razuma, kaj je prst, vid namreč nikoli ne pokaže prsta in hkrati njegovega nasprotja« (*Rep.* 523d5–6). Sodba, da je ta stvar prst in da ta stvar ni prst, je pripisana čutu; šele ko čut postavi nasprotujoče si sodbe te vrste, je mišljenje spodbujeno k zastavljanju vprašanj. Platon ne pravi, da zaznavne sodbe ne vključujejo mišljenja, a meni, da je v nekaterih primerih »dovolj, če [stvari] samo zaznamo« (523b1–2), ne da bi se mišljenje spodbudilo k preiskavi. V nekaterih primerih nas stopnja mišljenja, ki je potrebna za zaznavno sodbo, da je to prst, ne vodi v nadaljnja vprašanja o tem, kaj je prst.

Če naj čut ne bi izključeval vsega mišljenja, bi bilo morda lažje odgovoriti na drugo vprašanje o odlomku. Platon trdi, da zaznavne sodbe o velikem in majhnem, težkem in lahkem, drugače kot zaznavne sodbe o prstih, spodbudijo dušo, da se vpraša, kaj sta težko in lahko. Duša je zbegana, ker čut nakazuje, da je ista stvar lahka in težka ali (ustrezno, po Platonu), da je težka hkrati lahka in lahka hkrati težka (524a9–10). Vid kaže lahko in težko kot pomešano (524c3–4), tako da se mora duša vprašati, ali sta lahka in težka stvar ena ali dve (524b3–5). To vprašanje se pojavi, če s čutom ne moremo »jasno« (524b3–5) dojeti, ampak lahko stvar dojamemo le pomešano z njenim nasprotjem (524e2–4).

¹⁶ To jasno poudari J. Adam, *The Republic of Plato*, 2 zv., Cambridge University Press, Cambridge 1902, *ad loc.*

Težava, ki jo omenja Platon, se zdi lažna, če se »ista stvar«, »lahka« in tako naprej nanaša na posamezne predmete, kot je ta prst, ki jih imamo hkrati za težke in lahke. Kajti zdi se, da golo dejstvo, da čuti pripisujejo nasprotni lastnosti enemu in istemu predmetu, ne ustvarja kake posebne težave; vida, na primer, ne obtožujemo, da meša kvadratnost in belost, če sporoči, da je kocka sladkorja hkrati kvadratna in bela. Celo vzajemno izključujoče se lastnosti ne ustvarjajo nujno težave. Nič ne more biti hkrati čisto rdeče in čisto zeleno, a če vid sporoči, da je italijanska zastava rdeča in zelena na različnih delih, ne meša rdeče in zelene.

Na enak način potem golo dejstvo, da vid sporoči, da je nekaj enako in neenako ali veliko in majhno, ne implicira, da vid meša ti dve lastnosti. Če sporoči, da je miš velika v primerjavi z majhno mišjo, a majhna v primerjavi s slonom, se zdi, da to poročilo ne meša velikosti in majhnosti. Prav tako te zaznavne sodbe ne zastavljajo vprašanja o tem, ali je velika in majhna stvar ena ali dve.

Platonova trditev je veliko bolj plavzibilna, če vzamemo, da se »ista stvar« in tako naprej nanaša na lastnosti (velikost itn.), ne pa na posamezne predmete (ta veliki prst itn.), ki imajo lastnosti. To ima v mislih, ko reče, da vid ne opaža ustrezno »velikosti in majhnosti« stvari (523e3–7). Trdi, da čuti mešajo nasprotni lastnosti, ne le, da vzamejo, da ima ista stvar nasprotni lastnosti. Ko Platon reče, da je, v skladu s čuti, »trdo« tudi mehko (524a1–10), uporablja »trdo«, da bi opisal lastnost, ki jo čuti enačijo s trdostjo.

Platon torej kaže, da ima vid iste stvari za dokaz za to, da nečemu reče prst v vseh primerih, medtem ko ima isto stvar za dokaz za to, da pripiše nasprotujoče si lastnosti v primeru velikega in majhnega. Če pomislimo, kateri vidik te miši jo dela veliko, bomo morda omenili njeno dolžino, denimo šest palcev. A če nas vprašajo, kaj jo dela majhno (v primerjavi s slonom, ki je dolg dvanajst čevljev), bomo morda spet omenili njeno dolžino šestih palcev. In tako pravimo, da je ista lastnost hkrati velikost in majhnost.¹⁷

Če ima Platon v mislih to poanto o lastnostih, je njegova pozicija bolj smiselna, kot če ima v mislih predpostavko o partikularnih stvareh, ki bi vodila k zahtevi po popolnih vzorcih. Ne sledi, da ima v mislih bolj smiselno poanto. A sledi vsaj, da odlomek ne nudi nobenega dokaza za mnenje, da zahteva popolne partikularne stvari. Popolnoma v redu ga je mogoče razložiti brez predpostavljjanja, da zahteva karkoli tovrstnega.

¹⁷ Tako razumevanje odlomka branita T. H. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 1977, str. 318; Penner, *op. cit.*, str. 114–115, 142. Drugačno stališče zavzamejo Adam, *op. cit.*; Kirwan, *op. cit.*, str. 121–123; White, »Plato's Metaphysical Epistemology«, str. 286–287.

10. *Soprisotnost in razlaga*

Če je druga interpretacija tega odlomka (ki se nanaša na lastnost, ki je hkrati velikost in majhnost) vsaj tako plavzibilna kot prva interpretacija (ki se nanaša na partikularno stvar, ki je hkrati velika in majhna), se lahko vprašamo, ali Platon reče še kaj, kar bi kazalo, da ena ali druga interpretacija zajame njegov glavni razlog za verjetje v nečutnozaznavne Oblike.

Sedaj moramo pogledati odlomek v *Fajdonu* (96d8 ff), ki se nanaša na razlagalno vlogo Oblik. Ko Platon to vlogo pripiše Oblikam, pokaže, da ga zanima njihova vloga v sokratskih raziskovanjih; kajti, kot smo videli, Sokrat hoče najti obliko F , ker hoče najti »to, s čimer« (*di'ho*) so vse F stvari F (*Men.* 72c6–d1; *Euthphr.* 6d9–e1). Platon sedaj sprašuje, kakšne vrste lastnosti moramo pripisati obliki, če naj bi razložila, kar naj bi razložila.

Da bi Platon razjasnil razlagalno zahtevo, navaja domnevne razlage, ki bi bile očitno nezadovoljive. Če bi, na primer, poskušali razložiti, da je x večji od y tako, da bi omenili, kaj dela x večjega od y , in bi rekli, da je x večji od y »po glavi« (*Phd.* 96d7–e1), bi podali slabo razlago, ker »po glavi« razloži to, da je x večji od y , prav toliko, kot razloži to, da je y manjši od x . Podobno ne moremo reči, da je primaknitev to, zaradi česar sta stvari dve, ker je prav tako res, da delitev naredi iz ene stvari dve (96e5–97b3).¹⁸

To so čudni primeri poskusa razlag. Nedvomno Platon želi, da so čudni, tako da ilustrirajo skrajno verzijo napake, ki se jih hoče ogniti. Lastnost G ne more biti razlaga tega, da je $x F$, če je bodisi (1) G prisoten v y , y pa je ne- F bodisi (2) G ni prisoten v z , z pa je F (97a5–b3, 100e8–101b2). G je prav lahko prisoten v x in je lahko povezan s tem, da je $x F$ (kar »po glavi« prav gotovo je, če rečemo, da je Teajtet večji od Sokrata po glavi); toda če je bodisi (1) bodisi (2) resnično, G in F nista povezana, kot bi bila, če bi bil G to, kar naredi $x F$. Če rečemo z Aristotelovimi besedami, ne moremo reči, da je $x F$, kolikor je $x G$ (da je $x F$ *qua* G) če je bodisi (1) bodisi (2) resnično (*cf. Phys.* 196^b24–9; *Metaph.* 1026^b37–1027^a5).

Te splošne trditve o razlagi nam kažejo, zakaj se Platon osredotoča na soprisotnost nasprotij. Če hočemo vedeti, zakaj je nekaj pravično, in domnevna razlagalna lastnost ne naredi nečesa nič bolj pravičnega, kot naredi nekaj nepravično, nismo našli razlagalne lastnosti, ki smo jo iskali. Platon trdi, da na primer dejstvo, da otroci pokopljejo svoje starše, ne more narediti tega partikularnega dejanja teh otrok, ki pokopljejo svoje starše, dobrega; kajti to

¹⁸ Različne poglede o napaki v zavrtnjenih razlagah predstavljajo G. Vlastos, »Reasons and Causes in the *Phaedo*«, v *Platonic Studies*, 2. izd., Princeton University Press, Princeton 1981, str. 95–102; 1. izšl. v: *Philosophical Review*, 78 (1969), str. 291–325; Gallop, *op. cit.*, str. 172–174; Bostock, *op. cit.*, str. 136–142.

dejstvo bi bilo enako mogoče najti v sramotnem dejanju (če so na primer otroci najprej umorili svoje starše).

Ko Platon artikulira to zahtevo o razlagah, izkorišča nekatere standardne sokratske ugovore, a jih razvije v novi smeri. Ko Harmid meni, da je razumnost sram, ga Sokrat prepriča, da je to napačna definicija, ker je sram dober (v nekaterih situacijah) in slab (v drugih situacijah) oziroma »tako ni kot je dober« (Chrm. 161a2–b2). Lahko bi tudi pokazal Lahesu, čeprav ne uporabi natanko teh izrazov, da je vztrajnost hkrati pravilna in sramotna (cf. La. 192d7–8). Ne reče, da je sram hkrati razumen in nerazumen ali da je vztrajnost hkrati pogumna in nepogumna. Nekatere ugovore, ki se pojavijo v *Menonu* proti predlaganim Menonovim definicijam, bi bilo mogoče opisati z izrazi, ki se nanašajo na soprisotnost nasprotij (cf. Men. 73d6–8), a tako niso opisani.

Nobeden od teh odlomkov torej ne navaja splošnega načela, da F ne more biti hkrati F in $\neg F$, medtem ko so različni kandidati za F pravzaprav hkrati F in $\neg F$ in zato ne morejo biti F . *Hippias Večji* se bolj približa podajanju tega splošnega načela (291d1–3). Najbolj jasno je izraženo v dialogih, ki soočajo nečutnozaznavno Obliko F in množstvo čutnozaznavnih F -jev.

Ko smo razumeli, zakaj Platon sooča Obliko F in množstvo F -jev, lahko tudi razumemo, kaj naj bi bilo množstvo F -jev in kakšen bi moral biti sprejemljiv opis Oblike. Da bi videli, kaj je utegnil misliti, se moramo spomniti, kaj misli Sokrat, ko implicira (v *Lahesu*), da je vztrajnost hkrati pravilna in sramotna, ali ko trdi (v *Harmidu*), da je sram hkrati dober in slab. Ne trdi, da je vsak partikularen primer vztrajnosti (na primer Leonidas, ki drži položaj) ali občutje sramu (na primer sram, ki ga občuti Špartanec, ki je pobegnil, medtem ko je Leonidas vztrajal) hkrati dober in slab (ali pravilen in sramoten). Reči hoče, da so nekateri primerki tipa relevantnega dejanja dobri in drugi slabi, ali, ustrezno, da dotična lastnost (primer vztrajnosti ali sramu) naredi nekatere primerke dejanj dobre in druge slabe. Enako jasno pripomba v *Hippiasu Večjem* o pokopu staršev ne pomeni, da je vsak tak primerek dejanja hkrati pravilen in sramoten, ampak da so nekateri pravilni in drugi sramotni.

Razprava o razlagi v *Fajdonu* se nanaša v glavnem na lastnosti – imeti glavo, biti višji po glavi in tako naprej. Platon uvede »varno« razlago, ki je varna, ker ne dovoljuje soprisotnost nasprotij in zato ni diskvalificirana kot razlaga. Varno razlago, ki se nanaša na Oblike, sooči s pomanjkljivimi razlagami, ki jih je ilustriral. Varna razlaga pravi, da so lepe stvari lepe zaradi Lepega Po Sebi, vzrok ni »cvetoča barva ali oblika ali kaj podobnega« (Phd. 100c9–d2). Kaže, da Platon meni isto, ko reče, da (1) so stvari cvetočih barv, denimo, hkrati lepe in grde ali da je (2) cvetoča barva hkrati lepa in grda ali da (3) cvetoča barva dela stvari lepe in grde. Tretja formula najbolj natančno predstavi njegovo glavno poanto.

Če je to prava pot za razumevanje *Fajdona* o razlagi, potem potrjuje tisto našo interpretacijo odlomka, ki ji dajemo prednost, o čutih v *Državi* 7. Kaže tudi, da bi morali razumeti *Fajdona* 74, kot da izraža isto nasprotje med čutnozaznavnimi stvarmi in Oblikami. Argument o enakih stvareh, razumljelih po sebi, omogoča več interpretacij; a dejstvo, da ga Platon vzame, da upraviči zaključke o množstvu *F*-jev na splošno (78d10–e5), kaže v smeri dajanja prednosti nekaterim interpretacijam pred drugimi. Če bi Platon posploševal argument o soprisotnosti v partikularnih stvareh na druge lastnosti poleg enakosti, tega ne bi počel upravičeno (v luči tega, kar reče drugje). Če posplošuje o soprisotnosti v tipih, potem to počne upravičeno. Torej je smiselno (v odsotnosti jasno nasprotnega dokaza) predpostavljati, da posplošuje o soprisotnosti v tipih.

11. Vloga čutov

Sedaj, ko smo videli, kaj Platon meni s svojo trditvijo, da je množstvo *F*-jev *F* in ne-*F*, medtem ko Oblika ne more prenašati te soprisotnosti nasprotij, se moramo vrniti k njegovi trditvi, da je množstvo *F*-jev čutnozaznavno, Oblika pa je nečutnozaznavna. Poudarek na čutih je en vidik srednjih dialogov, ki nima vzporednic v nobenem od zgodnjih dialogov. V *Menonu* Platon uvede vednost, do katere pridemo s spominjanjem, ne sooči pa je eksplicitno s čutno percepcijo in ne razpravlja o vlogi čutne percepcije v procesu spominjanja. V *Fajdonu* in *Državi* pa je drugače nasprotje med čutno percepcijo in razmišljanjem tesno povezano z nasprotjem med množtvom in enim. Če se hočemo spomniti oblike *F*, ki jo je iskal Sokrat, jo moramo po Platonovem mnenju ločiti od vseh čutnozaznavnih *F*-jev, ki prenašajo soprisotnost nasprotij, in jo moramo tako dojeti z nečim drugim kot čuti.

V razpravi o čutih v *Državi* 7 Platon trdi, da so lastnosti, ki nekaj naredijo za prst, dostopne čutom in da čuti nikoli nimajo različnih pogledov na to, kaj so te lastnosti, medtem ko je lastnost, ki naredi nekaj za enako ali veliko, čutom nedostopna. Kako se odloči, kaj je čutom dostopno in kaj ne?¹⁹

Da bi se izognili razsojanju, da je ista stvar tako velikost kot majhnost, se moramo izogniti temu, da bi te lastnosti enačili z določenimi dolžinami (ali drugimi kvantitetami), in se zavedati, da je to, ali je *x* velik ali ne, odvisno tako od primerjave z drugimi stvarmi kot od sklicevanja na primeren standard primerjave. Zakaj ni v moči vida, da bi upošteval te poteze velikosti tako, ko bi obveščal dušo o tem, kaj je velikost? Nasprotno naj bi bil čut sposoben poiska-

¹⁹ O nezadostnosti čutov razpravljata J. C. B. Gosling, *Plato*, Routledge, London 1973, str. 165–168; Penner, *op. cit.*, str. 114–116.

ti poteze, ki iz nečesa naredijo prst, in nas nikoli ne obvesti, da ena lastnost naredi iz ene stvari prst in iz nečesa drugega ne prsta. Zakaj je tako?

Platon bi morda trdil, da lahko odstranimo dvome o tem, ali je nekaj prst, če prst opazujemo pozorneje, medtem ko ne moremo odstraniti dozdevanja, da je ista stvar velikost in majhnost, če še naprej opazujemo stvar, ki ima te nasprotujoče si lastnosti. Če hočemo razumeti, da je šest palcev hkrati velikost (pri miši) in majhnost (pri slonu), moramo biti pozorni ne le na to dolžino, ampak tudi na relevanten standard primerjave in relevanten kontekst; to pa niso poteze, ki jih lahko opazujemo v partikularni situaciji. Če mislimo na miši, je miš velika; če mislimo na prebivalce živalskega vrta, je primerjava z mišjo irelevantna in primerjava s slonom relevantna, tako da je miš majhna. Nič v našem opazovanju miši in njenega okolja nam ne pove, da je en ali drug standard primerjave pravi in ga je treba uporabiti. Napačno bi razumeli vir naše napake, če bi rekli, da bi morali opazovati veliko miš bolj pozorno, da bi ugotovili, da je majhna; nismo se motili (bi morda hoteli reči) v nobenem svojem opazovanju miši in relevantno informacijo moramo dobiti iz nekega vira zunaj našega opazovanja situacije.

Ista poanta se pokaže jasneje, tako kot Platon namerava, v primeru aritmetičnih lastnosti. Opazimo lahko, da so na mizi trije izvodi knjige, da ima vsak 300 strani in da ima vsak vezavo in zaščitni ovitek. Toda, ali je tu ena stvar, ali so tri stvari, ali pa je na mizi vsaj 906 stvari? Če smo založniki, ki razmišljajo, koliko novih naslovov so izdali, ali knjigotržci, ki razmišljajo o dobičku, ali tiskarji, ki razmišljajo, koliko materiala potrebujejo, pride v obzir drugačen odgovor; a mi ne ugotovimo, kateri odgovor je pravilen, preprosto tako, da te knjige opazujemo v njihovem trenutnem okolju. Isto vprašanje nastane ob odločanju, ali je nekaj ista knjiga ali ista stran kot tista, ki smo jo brali prej, ali ne; kaže, da je odgovor odvisen od vprašanja, ki ga imamo v mislih, ne od nečesa, o čemer se lahko odločimo z opazovanjem samih knjig ali strani. V primerih, ki zanimajo Platona, vloga kontekstualnih dejstev, zunanjih situaciji, ki jo je mogoče opazovati, implicira, da opazovanje ne more zagotoviti opisa relevantnih lastnosti. To, kar dela eno situacijo v zadostni meri podobno drugi, je zunanje, kontekstualno dejstvo, ki ni stvar opazovanja.

Relevantnost konteksta razloži, zakaj bi morala biti soprisotnost nasprotij znamenje opazovanju dostopnih primerkov nekaterih lastnosti. To, da je nekaj dolgo šest palcev, ne pomeni, da je veliko samo po sebi; za veliko velja v enem kontekstu in za majhno v drugem. Ista dolžina lahko uteleša obe lastnosti, a to, katero uteleša, ne določa sama dolžina, ampak kontekst (primerjava z mišmi ali primerjava z živalmi). Platon torej meni, da če so kontekstualna dejstva bistvena za naravo lastnosti, potem ta lastnost ni opazovanju dostopna

lastnost in opazovanje nas postavi pred soprisotnost nasprotij. Zato čuti ne morejo biti viri vednosti o lastnostih, na katere se običajno osredotoča sokratsko raziskovanje (*Phd.* 65d4–66a8, 75c7–d5).

12. Čuti in soprisotnost nasprotij

Platonova trditev, da čutnozaznavne stvari ne prinašajo vednosti o oblikah, nam pomaga razumeti, zakaj Sokrat ni našel definicij. Sokrat v zgodnjih dialogih ne govori, kot da na njegove zahteve po definicijah ne bi bilo mogoče odgovoriti; nasprotno, poudarja pomen tega, da se nanje odgovori, in si močno prizadeva, da bi odgovore našel. A ne on ne drugi nekako ne najdejo odgovorov take vrste, ki jih hoče. Ali za definicije postavlja neprimerno ostre zahteve?

Če nas vprašajo, kaj je pogum, začnemo z našimi prepričanji o partikularnih pogumnih dejanjih in ljudeh in razmišljamo o tem, kako jih prepoznamo v partikularnih situacijah. Opazimo, da so pogumni ljudje v partikularnih situacijah odločni, zmerni ljudje so molčeči, pravični ljudje poplačajo, kar so si sposodili, in tako naprej. Ta opažanja partikularnih situacij so dokaj natančna, kolikor daleč pač sežejo; a Sokrat poudarja, da te opazovanju dostopne lastnosti (odločnost, molčečnost itn.) niso tiste, ki jih iščemo, ker v drugih partikularnih situacijah lahko opazimo nasprotno lastnosti, četudi ljudje kažejo iste vrline, ali pa lahko opazimo iste lastnosti, četudi ljudem ne uspe pokazati istih vrlin.

Kako bi se morali odzvati na to odkritje? Predpostavljali bi lahko, da še nismo našli prave opazovanju dostopne lastnosti. Sokratovi sogovorniki vsekakor predpostavljajo, da bi opis *F* moral omenjati eno in isto opazovanju dostopno potezo, ki je prisotna v vsaki situaciji, kjer je mogoče opazovati nekaj *F*; ko take ne najdejo, Sokrat poudari, da so podali nezadosten opis *F*, ne pove pa jim, kje so ga polomili. Ali predpostavlja, da bi potem morali, če si dovolj prizadevamo, najti eno opazovanju dostopno lastnost, ki je sogovorniki niso našli?

Sokratski dialogi in *Menon* ne rečejo dejansko, da Sokrat predpostavlja, da so opazovanju dostopne lastnosti potrebne za definicijo. Toda Sokrat vsaj ne odvrta sogovornikov od iskanja v tej smeri; in rekli smo, sklicujoč se na *Evtifrona*, kar zadeva spore in meritve, in *Menona*, kar zadeva dialektični pogoj, da dejansko zahteva, da se definicije nanašajo samo na opazovanju dostopne lastnosti.

Drugače pa Platon meni, da je tak način iskanja definicije včasih v principu na napačni poti. Lahko je uvideti, zakaj misli, da bi bilo narobe enačiti velikost ali majhnost z opazovanju dostopnimi lastnostmi; a zakaj meni, da

sodijo moralne lastnosti med tiste, ki jih ni mogoče enačiti z opazovanju dostopnimi lastnostmi?

Včasih Platon nakaže, da moralne lastnosti še posebej rade povzročajo nestrinjanje in spore. V *Eutifronu* Sokrat sooča moralne lastnosti s tistimi, ki zbujaajo spore, ki jih je mogoče razrešiti z meritvijo. V *Fajdru* loči »zlato« in »srebro« od »pravičnega« in »dobrega« (*Phdr.* 263a2–b2). V primerih prvega tipa vsi »mislimo isto«, ko nekdo uporabi ime, a v primerih drugega tipa »se ne strinjamo drug z drugim in sami s sabo« in smo »zmedeni« (263a6–b5). Platon ne reče, da se ne strinjamo o tem, ali je to ali ono dejanje pravično ali nepravično. Reče, da imamo različne misli o pravičnosti; morda preprosto meni, da imamo različna mnenja o pravičnosti ali različna pojmovanja pravičnosti.²⁰

Razlikovanje med spornimi in nespornimi lastnostmi se zdi povezano z razlikovanjem med čutnozaznavnimi in nečutnozaznavnimi. Lastnosti, ki jih preučuje Sokrat, so prav gotovo sporne lastnosti. *Fajdon* nedvomno pokaže, da so med lastnostmi, ki vključujejo soprisotnost nasprotij v svojih čutnozaznavnih utelešenjih, moralne lastnosti.

Nihče ne bi trdil, da so numerične ali komparativne lastnosti čutnozaznavne lastnosti. Ko Platon omenja opise, kot je »po glavi«, kot razlago velikosti, je njegova poanta pokazati, kako očitno nesmiselni so. V teh primerih ni nobene resne težave najti opisa, ki ni omejen na čutnozaznavne lastnosti. Numerične in komparativne lastnosti so kontekstualne, ker so poteze, ki določajo, ali je kaka od teh lastnosti utelešena v določenem primeru, poteze, ki so zunanje partikularnim opazovanju dostopnim situacijam.

Zdi se, da nekaj podobnega velja tudi za moralne lastnosti. Sokrat pogosto vztraja, da je vsaka od vrlin bistveno dobra in koristna; in tako morajo dejstva o tem, kaj je dobro in koristno, vplivati na vprašanja o tem, ali je ta ali ona vrsta dejanja pogumna ali pravična. To, ali je dejanje dobro in koristno ali ne, je lahko odvisno od (med drugimi stvarmi) razloga delovalca, zakaj dejanje izvaja, od dejanskih ali pričakovanih učinkov dejanja ter družbenih institucij in praks, znotraj katerih delovalec deluje. Če je tako, nam opazovanje samega dejanja ne bo povedalo, ali je to dobro in koristno, in zato nam ne bo povedalo, ali je dejanje pogumno. Pogum in pravičnost morata biti bistveno kontekstualni lastnosti.

Na ta argument bi bilo mogoče odgovoriti, če bi lahko na primer pokazali, da je ena moralna lastnost čutnozaznavna, tako da jo je mogoče definirati v čutnozaznavnem, nekontekstualnem okviru, in da bi vse druge moralne lastnosti lahko definirali s sklicevanjem na to prvo. Če bi lahko pokazali to, bi potrdili Sokratov predlog, da je treba sporne termine odstraniti iz definicij

²⁰ *Alc.*1, 111a11–112a9 potegne podobno razločevanje. Pomen teh odlomkov o spornih lastnostih upravičeno poudarja Strang, *op. cit.*, str. 195–198.

moralnih lastnosti, in bi zadostili dialektičnemu pogoju, ki je postavljen v *Menonu*. Platonovi razlogi, da meni, da so moralne lastnosti nečutnozaznavne, pa se v enaki meri nanašajo na vsako lastnost, ki bi jo izbrali kot temeljno – pravično, pravilno, dobro. Če so vse te nečutnozaznavne, nimamo razloga, da bi predpostavljali, da mora biti ena od njih bolj temeljna kot druge. Če lahko definiramo dobro, pravilno in pravično samo s sklicevanjem druge na drugo, potem ne moremo upati, da bomo našli opis, ki temelji samo na nekontekstualnih opazovanju dostopnih lastnostih.

Če je to Platonova poanta in če smo pravilno razumeli Sokratove zahteve o definiciji, potem Platon trdi, da je Sokratova metafizična zahteva po eni razlagalni lastnosti v nasprotju z njegovo epistemološko zahtevo. Samo čutnozaznavna lastnost bi jasno zadovoljila Sokratovo epistemološko zahtevo; toda, po Platonu, nobena čutnozaznavna lastnost ne more zadovoljiti metafizične zahteve, ker nobena čutnozaznavna lastnost ne more biti primerna ena razlagalna lastnost.

13. Definicije in hipoteze

Če Platon zavrača opis moralnih lastnosti, ki jih reducira na čutnozaznavne lastnosti, ali ima kaj povedati o tem, kakšen bi moral biti razsvetljujoč opis? Odgovoru na to vprašanje se najbolj približa v *Fajdonu*. Ko zavrne razlage, ki se sklicujejo na čutnozaznavne lastnosti, ponudi tisti tip razlage, ki mu daje prednost. Namesto da bi rekel, da so stvari lepe s prisotnostjo cvetoče barve ali simetrične oblike ali kake druge čutnozaznavne lastnosti, ima raje varno razlago: karkoli je lepo, je tako s prisotnostjo nečutnozaznavne Oblike lepega (*Phd.* 100c3–e3). Ta pripomba nam ne pove, kakšna bo razlaga, ki se bo nanašala na nečutnozaznavno Obliko, ali kako naj bo Oblika opisana. Če rečemo, da je x zato F , ker je v njem prisotna Oblika F , je to shema za razlagalni opis, ne pa zadovoljiv opis sam po sebi.²¹

A Platon nekaj doda in predlaga, kako bi se lahko približali pravi vrsti opisa: postaviti bi morali »hipotezo« ali predpostavko (100a3–7, 101c9–102a1). Ta hipoteza je opis, ki ga imamo za najteže ovrgljivega (100a4), kako ovrgljiv je, pa sodimo po tem, ali se konsekvence z njim skladajo ali ne skladajo. Konsekvence sprejetja hipoteze niso zgolj logične konsekvence same hipoteze, pač pa vse konsekvence sprejetja te hipoteze skupaj z drugimi mnenji, ki jih

²¹ Vlastos, *op. cit.*, str. 91–92, pravi, da naj bi Platonova formula v *Phd.* 100c–e aludirala na zahtevo po definicijah. Strang, *op. cit.*, str. 196, in Bostock, *op. cit.*, str. 150–151, to zanikata, a precej upoštevatva 78c10–d7, od koder je jasno, da so Oblike objekti sokratske definicije.

sprejemamo; in tako preizkušamo hipotezo ob celem nizu teh mnenj. Hipoteza je sprejeta, če razloži druga naša relevantna mnenja – to je del njene funkcije kot razlage – in če z njimi ni v nasprotovanju.²²

Platon priznava, da ta vrsta hipoteze sama po sebi morda ne nudi zadovoljive razlage. Morda moramo podati opis hipoteze. Da bi lahko storili to, moramo najti višjo hipotezo in zastaviti isto vprašanje o skladanju ali neskladanju drugih mnenj s to hipotezo. Nadaljevati moramo, dokler ne »pri[demo] do zadovoljivega« (101e1). Platon ne pove, kaj velja za zadovoljivo, ampak poudari pomen zatekanja k višji hipotezi. Če bi pomešali razpravo o načelu ali izhodiščni točki (*arche*) z razpravo o njegovih konsekvencah (101e1–3), potem bi bil to znak zmede. Platon pravi, da nas kar vsak ugovor hipotezi ne bi smel prepričati, da bi hipotezo opustili. V nekaterih primerih bi načelo morali ohraniti in ga braniti, ne tako, da bi preiskovali konsekvence, ampak tako, da bi ga izpeljali iz višjega načela. Zakaj Platon vztraja pri tej točki in kakšen je njen pomen za sokratsko definicijo?

Vidimo lahko, kakšna je poanta sklicevanja na višjo hipotezo, če razmislimo o možni konsekvenci verjetja, da so Oblike nečutnozaznavne. Včasih se zdi, da v zgodnjih dialogih Sokrat ugovarja in pravi, da bodo naši opisi nedoločni in nesprejemljivi, če moramo v naših opisih moralnih lastnosti omenjati moralne lastnosti (*Grg.* 451d5–e1, 489e6–8). Videli smo, kako bi lahko *Eutifron* in *Menon* podpirala ta ugovor. Isti ugovor še posebej silovito v *Državi* 1 izpelje Trazimah, trdeč, da je vsak opis pravičnega kot tega, kar obvezuje, kar koristi, kar prinaša dobiček, nesprejemljiv in da mora edina sprejemljiva definicija povedati, kaj je pravično, »točno in jasno«, tako, da bomo izstopili iz tega kroga opisov moralnih lastnosti (*Rep.* 336c6–d4).²³ Če so Oblike nečutnozaznavne, potem se krožnim opisom najbrž ni mogoče ogniti.

Da bi Platon pokazal, da so taki krožni opisi včasih sprejemljivi, mora vzpostaviti razlikovanje med različnimi tipi krožnih opisov. Krožnost je odprta za ugovore, če je krog izrazov in definicij premajhen. A isti ugovori ne veljajo nujno, če je krog večji; kajti četudi ne moremo odstraniti kroga definicij, jih morda lahko naredimo bolj razumljive tako, da pokažemo prave vrste povezav med našimi opisi moralnih lastnosti in drugimi vrstami razlag. Platon ima morda to upravičeno v mislih, ko išče višjo hipotezo. Krožnih opisov moralnih lastnosti morda ni treba nujno zavreči preprosto zato, ker je vsak od

²² O pomenu »skladanja« in »neskladanja« razpravljajo R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2. izd., Clarendon Press, Oxford 1953, str. 126–136; Bostock, *op. cit.*, str. 166–170; J. K. Gentzler, »*Sumphonein* in Plato's *Phaedo*«, *Phronesis*, 36 (1991), str. 265–276.

²³ Morda Platon meni, da je nekdo, ki postavlja take ugovore kot Trazimah, »oponent«, *antilogoiikos* (101e2), ki proti hipotezi postavlja ugovor, ki ga je pravzaprav treba ovrednotiti s sklicevanjem na neki višji princip.

njih sam po sebi nedoločen. Ne bi jih smeli poskušati zamenjati z drugačno vrsto opisa; namesto tega bi jih morali postaviti v teoretični kontekst, ki jih bo naredil za razumljive in razlagalne z referenco na višje in splošnejše hipoteze.

Nekoliko pretirano je opisati ta odlomek kot Platonov opis »hipotetične metode«. Njegove pripombe so prekratke in preveč nenatančne, da bi nam dale jasen vtis o kaki specifični metodi, ki jo je morda imel v mislih. Še vedno pa je koristno pogledati, kako bi jih lahko smiselno povezali z vprašanji, za katera smo videli, da so se pojavila v Platonovih argumentih za nečutnozaznavne Oblike. Kajti bolj ko lahko povežemo Platonove pripombe o Oblikah in razlagah z našimi opisi njegovih argumentov, boljši razlog imamo, da zauzamemo našemu opisu.

14. Ugovori proti čutom: Heraklit in večni tok

Zaenkrat dialogi potrjujejo Aristotelovo trditev, da Platon povezuje svoje argumente za Oblike z ugovori čutom. Ni pa tako jasno, da potrjujejo njegovo trditev, da Platon verjame v nečutnozaznavne Oblike, ker so čutnozaznavne stvari vse podvržene spreminjanju in večnemu toku; kajti argumenti, ki smo jih pretehtali do sedaj, ne omenjajo spreminjanja, ampak zadevajo soprisotnost nasprotij. Ali smo torej spregledali kak pomemben vidik Platonovih ugovorov čutnozaznavnim stvarem? Ali pa se moti Aristotel?²⁴

Imamo dober razlog, da verjamemo, da ima Aristotel prav, ko smo opazili, da sam Platon govori o spreminjanju v čutnozaznavnih stvareh in se zdi, da ima to za razlog, da zanika, da so ti lahko objekti vednosti in definicije.²⁵ Te pripombe nekako potrjujejo Aristotelovo trditev, da je Platon gledal na Sokratovo iskanje definicij v luči heraklitskih pogledov na večni tok. Kaj bi po njegovem mnenju implicirali ti pogledi?

Po Platonu (*Cra.* 402a) Heraklit trdi, da se s tekom časa dogodi več sprememb, kot pa mislimo, da se. Reko zamenja druga, ko drugič stopimo »vanjo«, ker jo sestavljajo druge vode. Podobno drevesom, skalam in drugim očitno nespremenljivim stvarem poteče eksistenca, kadarkoli se zamenja del njihove materije.

Drugje Platon pripisuje Heraklitu pogled, da »to, kar se razčlenjuje, [...]

²⁴ Za razprave o Platonovem pogledu na večni tok gl.: F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge, London 1935, str. 99; Ross, *op. cit.*, str. 20; R. H. Bolton, »Plato's Distinction between Being and Becoming«, *Review of Metaphysics*, 29 (1975), str. 66–95; Penner, *op. cit.*, str. 216–221; White, »Perceptual and Objective Properties in Plato«, str. 58; Vlastos, *Socrates*, Cornell University Press, Ithaca 1991, str. 69–71; Fine, *op. cit.*, str. 54–57.

²⁵ Gl. razdelek 6, zg.

vedno prihaja skupaj« (*Sph.* 242e2–3). Ena in ista črka je hkrati ravna (če ima ravno linijo) in zavita (če ima zavito linijo), morska voda je dobra (za ribe) in slaba (za človeška bitja) in udarec je pravičen (če ga izvede uradna oseba, ki izvršuje kazen) in nepravičen (če ga izvede posameznik v zasebnem sporu).

Ta druga heraklitska doktrina – pogosto imenovana »enotnost nasprotij« – je očitno podobna Platonovi doktrini soprisotnosti nasprotij; nekateri isti primeri bi ilustrirali obe doktrini. Aristotel torej upravičeno reče, da je Platonov navdih pri formulaciji njegovih trditvev o Oblikah deloma heraklitski. A Aristotel reče več kot to: reče, da je navdih heraklitska doktrina večnega toka. Ali Platonove trditve na tej točki podpirajo Aristotela?

V *Teajtetu* Sokrat razlaga, kako Protagorovo verjetje v resnico dozdevkov vodi v doktrino, da »nič ni katerakoli stvar sama po sebi«, ker, na primer, ne moremo o ničemer reči, da je veliko, ne da bi se zdelo majhno, ali da je težko, ne da bi se zdelo lahko (152d2–6). Ti dozdevki soprisotnosti so rezultat gibanja, spreminjanja in mešanja, tako da vse zgolj postane (trdo, mehko, lahko, težko in tako naprej) in nič ni nespremenljivo to, kar menimo, da je (152d2–e1).

Po Platonu je to doktrina »večnega toka in spreminjanja« (152e8). Ko Platon govori o težkem, lahkem in tako naprej, nedvoumno misli na heraklitsko doktrino enotnosti nasprotij; meni, da ni potrebna nobena nadaljnja razlaga, s katero bi upravičil svoj opis take doktrine kot doktrine večnega toka. Zato predpostavlja, da je primerno govoriti o »večnem toku«, »spreminjanju« in »postajanju« pri opisovanju nestabilnosti, izkazane v soprisotnosti nasprotij.

Kratil na podoben način govori o protagorejski doktrini. Platon trdi, da bi bile stvari po tej doktrini »v razmerju do nas [...], v skladu z našo domišljijo« (*Cra.* 386e1–2). Stvari vlečemo »v skladu z našo domišljijo«, če imamo o njih konfliktna (kot bi predpostavljajal neprotagorejec) mnenja, tako da jim (v skladu s protagorejcem) pripadajo nasprotujoče si lastnosti; a nasprotujoča si mnenja (modrih in nespametnih ljudi) je mogoče imeti hkrati. Platon ne predpostavlja, da je nestabilnost, ki jo Protagora pripisuje stvarjem, preprosto spreminjanje v času; da bi opisal nestabilnost, ki je vključena v soprisotnost nasprotij, uporablja izraze, ki so primerni za spreminjanje.

Ko Platon govori o večnem toku, mu zato ni treba imeti v mislih zaporednosti. Če se njegovi argumenti nanašajo samo na soprisotnost, ne na spreminjanje v času, potem lahko upravičeno zaključimo, da je vrsta večnega toka, ki ga pripisuje čutnozaznavnim stvarjem, ko zagovarja nečutnozaznavne Oblike, soprisotnost.

Če Aristotel uvidi, da je to Platonovo pojmovanje večnega toka, pa noče reči, da Platon misli, da so čutnozaznavni predmeti podvrženi nenehnemu spreminjanju v času ali da je spreminjanje v času tisto, kar jih dela za neprimerne kot objekte vednosti. Morda preprosto ugotovi, da, ob Platonovi široki

interpretaciji večnega toka, soprisotnost nasprotij velja za vrsto večnega toka. Ne bi pa smeli zaključiti, da se Platonov argument iz večnega toka v čutnozaznavnih stvareh opira na kaj več kot na soprisotnost nasprotij.

Potem, ko smo opazili heraklitski navdih nekaterih Platonovih trditev, lahko tudi vidimo, kje se Platon ne strinja s Heraklitom. V *Kratilu* se razprava obrne k »lepim besedam«, kakršne so »mišljenje«, »uvedevnost«, »pravičnost« in tako naprej. Sokrat omenja, da etimologija teh imen kaže, da so oblikovalci besed predpostavljali, da so podležeče realnosti v nenehnem spreminjanju; a, po njegovem mnenju, so to mislili preprosto zaradi svojih opotekanj in zmedenosti o naravi teh stvari, in prenesli so to nestabilnost iz svojih prepričanj na stvari same (*Cra.* 411a1–c5).

Ta pripomba opisuje heraklitsko reakcijo na soprisotnost nasprotij. Heraklitovci bi morda (na primer) trdili, da je pravičnost to, da se stvar, ki smo ji jo sposodili, vrne in ne vrne, da se obljuba obdrži in ne obdrži, in tako naprej. Ko bi rekli to, bi predpostavljali, da morajo biti različne čutnozaznavne lastnosti, ki so središče spora o pravičnosti, same edine definirajoče lastnosti pravičnosti.

Ti argumenti kažejo, da Sokratovo iskanje definicije moralnih lastnosti združuje nezdružljive zahteve. Če predpostavimo, da je treba moralne lastnosti enačiti z neko vrsto čutnozaznavnih lastnosti, potem je predpostavka, da mora obstajati ena oblika pravičnosti, svetosti in tako naprej, odprta za dvom; bolj smiselno se zdi enačiti vsako moralno lastnost s seznamom čutnozaznavnih lastnosti. Sokratova metafizična zahteva o ustreznih definicijah je nezdružljiva s tem heraklitskim pogledom; če pa on predpostavlja, da bi definicija morala obravnavati moralne lastnosti kot čutnozaznavne lastnosti, potem je odprt za heraklitski ugovor.

Proti temu ugovoru Platon pravi, da heraklitovec meša različna utelešenja pravičnosti v različnih okoliščinah z lastnostjo, ki je utelešena na te različne načine, tako da heraklitovec misli, da je variacija v teh utelešajočih se lastnostih variacija same pravičnosti. Po Platonovem mnenju heraklitovec dela napako take vrste, kot bi jo naredili mi, če bi enačili reko z določeno količino vode, ki slučajno polni njene bregove v določenem času; v skladu s tem pogledom ne more biti nobene kontinuitete reke. Temu heraklitskemu stališču bi lahko odgovorili tako, da bi poudarili, da reka sama ostaja ista, medtem ko se spreminja določena količina vode, ki reko sestavlja. Podobno, pravi Platon, je soprisotnost nasprotij omejen na čutnozaznavne lastnosti, ki utelešajo pravičnost; ker je vsaka od teh pravična samo v svojem specifičnem kontekstu, ni presenetljivo, da v drugačnem kontekstu preneha biti pravična. Ker sama pravičnost ne more biti tudi nepravična v drugačnem kontekstu, ne more biti enaka tem čutnozaznavnim lastnostim, ki jo utelešajo.

Aristotelove pripombe o Sokratu, heraklitovstvu in Teoriji Oblik se zato izkažejo za koristne, a ne tako, kot bi mi morda najprej pričakovali. Ne smemo predpostavljati, da merijo na Platonovo domnevno ukvarjanje s spreminjanjem in zaporednostjo v partikularnih čutnozaznavnih predmetih. Merijo na njegova razmišljanja o sokratski definiciji in vrstah lastnosti, ki bi lahko zadostile glavnim Sokratovim zahtevam. Tu, kot tudi drugje, so Platonove implicitne kritike Sokrata namenjene zagovoru osrednjih in temeljnih sokratskih doktrin.

Prevedla Valerija Vendramin