

# Hur ny var nyplatonismen?

## *Några perspektiv på kontinuiteten mellan Platon och Plotinos*

**Anton Svanqvist\***

Den senantike filosofen Olympiodoros har i sin levnadsteckning över Platon förmedlat en liten anekdot som nästan kunde tjäna som överskrift till hela den platonska receptionshistorien. På sin dödsbädd ska den åldrige mästaren ha drömt

att han förvandlades till en svan som flög från träd till träd och gav fågelfångarna väldiga bekymmer. Sokratikern Simmias uttydde detta som att Platon skulle bli svårbegriplig för dem i eftervärlden som skulle vilja uttolka honom. Ty uttolkarna liknar fågelfångare i sina försök att få fatt på de gamles föreställningar.<sup>1</sup>

Historien har sannerligen inte lidit brist på platonska fågelfångare, och den gode Simmias' drömtydning verkar alltjämt ha skäl för sig. En del av orsaken är givetvis Platon själv; hans filosofi är så mångfasetterad i sina tillämpningar och gäckande i sina djupsyftningar att varje försök att uttömma dess möjligheter i ett slutet system verkar vara på förhand dömt att komma till korta. Icke desto mindre har den platonska gärningen – vilken somliga uttolkare inte drog sig för att betrakta som en gudomlig uppenbarelse<sup>2</sup> – utövat ett omätligt inflytande på eftervärlden, till den milda grad att A. N. Whitehead tillät sig att definiera hela den västerländska filosofihistorien som ”en rad fotnoter till Platon”.<sup>3</sup>

Gudomlig uppenbarelse, västerländsk filosofihistoria: redan här anar vi två väsensskilda sätt att betrakta den platonska traditionen, vilka var för sig betingas av olika uppfattningar om vad ”filosofi” är och var dess gränser går. I vår tid läser man gärna Platon som filosof i modern, akademisk mening; hans viktigaste bedrifter sägs bestå i att ha avgränsat ”de filosofiska frågorna” och ”de filosofiska tillvägagångssätten (dialektisk argumentation och rationell bevisföring)”, och att därmed ha gett filosofin ”en självidentitet som skiljer den från vad som bara i vagare mening är visdom och livsklohet”.<sup>4</sup> Och nog kan man i Platons framställningssätt urskilja något av den fackfilosofiska metodens frön – åtminstone i rätt efterhandsperspektiv – men frågan är om inte denna isolerande typ av läsning i slutändan säger mer om den moderna filosofihistorikerns prioriteringar än om det platonska filosofibegreppet i sin ursprungliga kontext. Enligt Platon själv består ju den sanna filosofin snarare i att ”öva sig att

---

\* Institutionen för språk och litteraturer, Göteborgs universitet

dö”, att försaka ”den dödliga naturen och den här världen” genom att eftersträva ”likhet med Gud så långt det är möjligt” – en likhet där ”rättrådighet och fromhet förenas med insikt”.<sup>5</sup>

Ingenstans blir denna sorts problematik tydligare än i frågan om ”nyplatonismen”. Så kallas idag den tradition som dominerade Platontolkningen mellan senantiken och upplysningstiden, alltså under de 1500 år ”som man i många kurser om den västerländska filosofihistorien snabbt glider över”.<sup>6</sup> Nyplatonismens portalfigur, Plotinos, tog fasta på just de aspekter av Platons tanke som kärntruppen av moderna forskare tycks ha varit mest benägen att lämna därhän – filosofin som levnadssätt, enhetsmetafysiken med dess andliga implikationer et cetera. Under det senaste århundradet har trenden följaktligen varit

att avfärda Plotinos som en irrationell mystiker eller esoterisk metafysiker, en marginell och försumbar gestalt i västerlandets intellektuella tradition. Denna inställning, som nu är på väg att förändras, härleder sig dels från ren okunnighet om Plotinos’ verk och om historien, dels från ett inskränkt synsätt som väljer att bara ta fasta på vissa aspekter av det förflutna, dels från en snäv och intolerant filosofisk hållning som inte kan tåla att man lämnar plats åt någonting som ger intryck av metafysik.<sup>7</sup>

Det är alltså föga förvånande att den översiktliga sekundärlitteraturen gärna förmedlar en konsensus i stil med att ”den ursprungliga Platons” tankar ”fördunklades” av ”den tolkning de utsattes för” av nyplatonikerna, ”framförallt Plotinos”.<sup>8</sup> Nu händer det sig dock att man från specialisternas mer undanskymda elfenbenstorn länge har kunnat höra viskningar om hur denna konsensus är förfelad eller åtminstone förhastad. Utströdda över facktidsskrifter och antologiförord, begravda under filologiska utredningar vars snustorra knappologi också kunde få intresserade läsare att försmäkta, ligger antydningar om hur själva det moderna begreppet ”nyplatonism” är en ”innehållslös etikett” och ”ingenting mer än ett glåpor”; hur ”nyplatonikerna utlade, tolkade och försvarade en tradition som går tillbaka på Platon själv”; och rentav hur ”platonismen måste förstås i nyplatonisk mening” under det att ”nyplatonismen till sitt väsen bör betraktas som legitim platonism”.<sup>9</sup> Men allt som oftast rör det sig om halvkvädna visor. Den kontinuitet mellan ur- och nyplatonism som forskarna sporadiskt lyfter fram blir i sig nästan aldrig föremål för ingående behandling, utan spelar för det mesta en bakgrundsroll i allmänna översikter eller i utredningar av någon historisk detaljfråga.<sup>10</sup>

Om man tittar närmare på dessa förstuckna upplysningar kan man dock urskilja några huvudlinjer i hur forskarna tänker sig kontinuiteten mellan de båda platonismerna, och de exempel som nyss citerades är tämligen representativa. Som vi kan se antyder de var för sig (1) att ”nyplatonismen” är ett problematiskt begrepp; (2) att specifikt ”ny”-platoniska läror

finns omvittnade i antik tradition, med begynnelse hos Platon själv; och (3) att dessa läror är konsekventa med den urplatoniska filosofi som återfinns i dialogerna.

Min uppgift här ska bli att ta upp var och en av dessa antydningar och kort redovisa några tolkningsperspektiv som ger dem kött på benen. Efter- som Platonforskningen är så gott som oöverskådlig kan en syntetisk översikt av detta slag ge icke-specialisten en tacksam ingång till synsätt som är viktiga i internationell debatt men mindre kända på svensk mark.

”Nyplatonismen” och ”nyplatoniska läror” är ganska oformliga begreppsvidunder, och som historisk skolbildning rymmer nyplatonismen givetvis en hel del variation. Men trots detta kan man urskilja vissa grundsatser som är gemensamma för dess samtliga företrädare.<sup>11</sup> Viktigast av allt i detta avseende är Plotinos’ välbekanta principlära med dess tre hypotaser: det absoluta ”Ena” eller ”Goda” (*to hen, to agathon*), det gudomliga ”Intellektet” (*ho nous*), ”Världssjälén” (*hē psychē*). Om man följaktligen kan spåra denna principlära i den tidiga Akademin och ytterst hos Platon själv, så har man funnit en väsentlig länk mellan ur- och nyplatonism. (I det följande kommer jag dock att utelämna den nyplatoniska läran om Världssjälén, eftersom det tycks vara en vedertagen uppfattning att Plotinos är trogen Platon åtminstone på denna punkt.<sup>12</sup>)

Jag kommer främst att ta hjälp av den så kallade ”Tübingenskolan” inom Platontolkningen, vars företrädare – Krämer, Gaiser, Szlezák, Reale *et alii* – under de senaste femtio åren har bedrivit forskning på Platons muntliga läror. Märkligt nog tycks deras fynd, som ger vid handen en sorts principlära hos Platon själv och hans lärjungar, aldrig ha satts i samband med nyplatonismen i någon utförligare studie. Min presentation kan betraktas som ett första utkast i denna riktning, och jag kommer att hämta en stor del av materialet från Tübingenskolans genomgångar av Platons dialoger samt av hans muntliga läror sådana de omvittnas i den tidiga Akademin och hos senare doxografer.

### Nyplatonismen som begrepp

Plotinos och hans efterföljare hade sannolikt blivit förbluffade över att de skulle komma att kallas ”nyplatoniker”. Själva såg de sig som trogna förvaltare av arvet från Platon, vilkas främsta nymodighet bestod i att klarlägga och utarbeta de grundsatser som dialogerna bara antydningssvis hade förmedlat.<sup>13</sup> I en berömd passage där Plotinos spårar sin principlära i Platons verk får vi veta att

dessas satser är varken nya eller nutida utan formulerades för länge sedan, om än inte utförligt; det som sägs här är blott utläggningar av dem och förlitar sig på Platons egna skrifter som vittnen på att det rör sig om urgamla synsätt.<sup>14</sup>

Det råder inga tvivel om att detta var den vedertagna synen i stort sett ända från senantiken fram till modern tid.<sup>15</sup> Den beryktade retorn Longinos, som studerade i Alexandria tillsammans med Plotinos, hade inte mycket till övers för dennes filosofi men tillstod ändå att

han tycks ha utlagt de pythagoreiska och platoniska grundprinciperna med större klarhet än någon annan före honom. Numenios, Kronios, Moderatos och Thrasyllos – deras verk kommer inte ens i närheten av Plotinos' avhandlingar på dessa ämnen i fråga om riktighet.<sup>16</sup>

Kyrkofadern Augustinus, som var verksam några generationer senare, noterar som en självklarhet att ”Plotinos lovordas för att ha förstått Platon bättre än någon annan”.<sup>17</sup> Och samma synsätt går igen när Marsilio Ficino inleder sin latinska översättning av *Enneaderna* med omdömet att ”det är Platon själv som talar genom Plotinos”.<sup>18</sup> Den nyplatoniska läsningen av Platon var kort sagt självfallen i mer än ett årtusende.

I bjärt kontrast står de gallsprängda utlåtanden om nyplatonikerna som börjar välla fram under 1700- och 1800-talet. Leibniz talar om ”pseudo-platoniker” som ”i sin fåfänga längtan efter det mystiska och underbara har förvanskat [Platons] lära”. Enligt filosofihistorikern Jacob Brucker bestod hela den nyplatoniska skolan – från Plotinos till Proklos och Olympiodoros – av ”vettvillingar, lögnare och bedragare, äregiriga hopdiktare av en synnerligen motbjudande och falsk filosofi”.<sup>19</sup> James Mill, far till den mera namnkunnige John Stuart, beskriver nyplatonismen som ”en vidrig blandning” av österländsk teologi och grekisk metafysik, och dess förespråkare som ”den antika filosofins stora charlataner”.<sup>20</sup> All antipati åsido tycks en ny konsensus ha brett ut sig under denna tid: Nyplatonikerna kunde inte på något sätt betraktas som legitima uttolkare av Platon. Vad hade hänt?

I själva verket var det endast nyligen som historiker, filosofer och teologer hade börjat tala om ”ny”-platonism överhuvudtaget. Detta begrepp kom i bruk först under 1700-talet och har ingen motsvarighet, vare sig lexikaliskt eller konceptuellt, i förmodern tid. Plotinos och hans efterföljare hade tidigare varit ”platoniker” som företrädde ”platonismen” rätt och slätt.<sup>21</sup> Det var alltså inte nyplatonismen i sig som låg till grund för den sentida nedvärderingen, det var denna nedvärdering som låg till grund för själva begreppet ”nyplatonism”. Denna term syftade till att driva in en kil mellan Platon och hans senare uttolkare, vilka av olika skäl klandrades för att ha förgiftat den urplatoniska lärobrunnen. Att titta närmare på denna åtskillnad kan därför hjälpa oss att bedöma sakinnehållet hos ”nyplatonismen” som modernt begrepp.

## Den nyplatoniske Platon från medeltid till renässans

”Hur många idag känner till Platons böcker, eller ens hans namn?” frågar kyrkofadern Hieronymus retoriskt år 387 e.Kr. ”På sin höjd några sysslolösa gubbar som sitter och grubblar över dem på sin kammare”.<sup>22</sup> Det hetlevrade helgonet tycks inte ha sört mycket över den saken, men hans ord är ändå talande. Redan vid hans tid var Platons verk på väg att försvinna från den latintalande världens horisont.

Kunskaperna i grekiska var på stadig nedgång redan före Västroms fall, och när Fru Filosofi väl hade sjungit sin sista tröstevers för den lärde Boethius kunde västvärldens grubblare knappast längre studera Platon annat än i indirekt förmedling. I Bysans var läget annorlunda: där kom de platoniska läromästarna att fortsätta sin verksamhet även efter Akademiens stängning år 529, och Platon fanns alltjämt tillgänglig för dem i den grekiska grundtexten.<sup>23</sup> I det medeltida väst kunde man emellertid inte läsa något annat av Platons verk än *Timaios* i två ofullständiga latinska översättningar, den ena av Calcidius, den andra av Cicero. Henricus Aristippus översatte *Faidon* och *Menon* på 1100-talet, men bristen på handskrifter tyder på att dessa inte fick någon större spridning. Hundra år senare publicerades den viktiga dialogen *Parmenides* i Wilhelm av Moerbekes översättning – inte heller den mycket läst av sin samtid. Allmänna kunskapskällor om Platons filosofi led man visserligen ingen brist på – Cicero, Seneca och Augustinus var här viktiga namn – men det var först i och med renässanshumanismen som översättningsarbetet och studiet av hans faktiska verk tog fart på allvar.<sup>24</sup>

Vi ser alltså att årtusendet då den nyplatoniska läsningen av Platon var självfallen i väst till stor del var årtusendet då man knappt läste Platon. Antagandet kunde därför ligga nära till hands att nyplatonikernas perspektiv kom att devalveras i takt med att man återupptäckte deras antike läromästare och vad han egentligen hade sagt. Men faktum är att det som skedde var raka motsatsen. Arvet från den florentinska akademien i allmänhet och Ficino med sina herkuliska översättningsmödor i synnerhet tjänade snarare till att befästa kontinuiteten mellan Platon och hans senantika adepter.<sup>25</sup> Direktkontakten med den platoniska korpusen, långt ifrån att undergräva tolkningstraditionen från Plotinos, gav snarare åt denna ny spänst och vigör; som vi har sett var det inte förrän under upplysningstiden som man överhuvudtaget fann anledning att tala om ”nyplatonism”.

Parallellt med den ”ny”-platoniska traditionens fortlevnad hade emellertid ett marginellt tolknings sätt från antiken återupptäckts och fått gehör bland somliga renässanshumanister. Det rörde sig om den skeptiska läsningen av Platon som traditionellt brukar förknippas med den ”nya Akademin” under Arkesilaos’ ledning (200-talet f.Kr) och som förmedlades till eftervärlden inte minst via Cicero.

För skeptikerna var dialogernas vederläggningar och aporier inte en fråga om litterär gestaltning med propedeutiska syften; de tolkade mer

efter bokstaven och såg följaktligen bakom kulisserna ”en Platon utan några egna bestämda läror, en ironisk och skämtsamt tvivlare som tyckte om att dölja sina egna uppfattningar under det att han framställde alla tänkbara synpunkter i resultatlösa dialoger”.<sup>26</sup> Denne Platon såg man inte mycket av under antik och medeltid, men under renässansen kom han att åter lämna spår efter sig, bland annat hos Petrarca, Brunetti, Ramus och Montaigne. Sina trognaste förkämpar fick han emellertid bland fideister och skeptiker som i den nya Akademiens tolkningssätt såg ett potentiellt slagträ mot vad de ansåg vara filosofisk förmätenhet. I vissa kretsar kom så den sanna Platon att likna den tvivlande Platon, och även om denna syn var fortsatt marginell skulle den komma att spela en viktig roll i den senare kritiken av nyplatonikerna.<sup>27</sup>

### Djävulens hantlangare

Traditionen från Plotinos hade fortsatt råda i texttolkningen, men under 1600-talet och framåt blev det alltmer tydligt hur illa den rimmade med tidsandan. Dominic O’Meara lyfter här fram tre faktorer: den sekulära rationalismens framfart, den teologiska förkastelsesdomen mot kristendomens ”platonisering” à la Ficino, samt den lärda misstänksamheten mot nyplatonikernas perspektiv, som nu skulle bli föremål för en akut kritik.<sup>28</sup>

I den framväxande kritiken mot nyplatonikerna finns vissa strukturella likheter med reformatörernas kritik av katolicismen. Vi möter traditionens fördärv och förlusten av den ursprungliga renheten; misstron mot filosofiska anblickar på den mystiska erfarenheten; återopandet av *sola scriptura* som tolkningsprincip – i det här fallet tillämpad på Platons dialoger – och så vidare. Som E. N. Tigerstedt har visat rörde det sig ursprungligen om en och samma kritik, där protestantiska teologer lyfte fram inflytandet från den senantika platonismen som orsak till den tidiga kyrkans förvanskning. Så talar Melanchthon om dem som ”inte har förstått Platon” och som genom sin beklagliga genomslagskraft har fördärvat kyrkan med vidunderliga läror. Calvin beskyllde papisterna för att ha besudlat renheten av den kristna tron med platonskt svärmeri – av senantikt dato, får man förmoda, eftersom den schweiziske reformatorn höll Platon själv i aktning. Den engelske teologen Theophilus Gale ansåg likaledes att Platon var den hedniska filosof som bäst stämde överens med kristendomen, men inflytandet från den senantika platonismen fördömde han som ”grunden till de värsta kätterierna och förvanskningarna i kyrkan”.<sup>29</sup>

Detta fördärvliga inflytande var enligt vissa betraktare allt annat än passivt. Johann Lorenz von Mosheim, en av 1700-talets ledande reformerta teologer, spinner vidare på en redan utbredd syn när han förmäler att Plotinos’ läromästare Ammonios Sakkas var en avfälling från kristendomen som gjorde sitt hat mot kyrkan till ledstjärna för den ”yngre plato-

nismen” och dess samtliga talesmän, från Plotinos och Porfyrios till Iamblichos och Proklos. Dessa lögnaktiga förvanskare av antikens filosofi, ”upplåsta av metafysiska drömmar” som de var, ”ställde alltid Platon mot Kristus” och ”försökte hitta nya sätt att hejda kristendomens framsteg”. Ett av dessa sätt var enligt uppgift att stjäla kristendomens läror, blanda upp dem med filosofiska ”bländverk och fantasifoster” och sedan låta dem oförmärkt smygas in i kyrkan igen via de platoniserande kyrkofäderna. Den papistiska katastrofen var därmed ett faktum, och Mosheim kunde i slutändan inte se någon annan källa till nyplatonismen än hin håle själv.<sup>30</sup>

Nu var de protestantiska teologerna givetvis inte de första att hysa misstro mot platonismen i vid mening. Från den vresige Tertullianus i väst till den serene Gregorios Palamas i öst har detta alltid varit en möjlighet på kristendomens vittförgrenade träd. Men både den katolska och ortodoxa kyrkan hade bejakat den fortlöpande traditionen på ett sätt som reformatörerna inte hade någon anledning att göra, och i denna tradition flyter platoniska strömmar vare sig man vill eller ej. S:t Ambrosius lär ha sagt att ”varje sanning är av den Helige Ande, oavsett vem som uttalar den”,<sup>31</sup> och själv drog han sig inte för att rakt av använda Plotinos’ texter som predikningar i kyrkan.<sup>32</sup> Det är också ett känt faktum att Dionysios Areopagiten – vars betydelse för den kristna teologin är omöjlig att överskatta – följer nyplatonikern Proklos så tätt i spåren att han inte bara för samma resonemang som denne utan använder sig av samma termer och exempel.<sup>33</sup> Thomas av Aquino citerade för sin del Dionysios mer än 1700 gånger i sin *Summa theologiae*.<sup>34</sup> Än Luther då? ”Dionysios är ytterst fördärlig, han platoniserar mer än han kristnar”; ”jag förmanar dig att sky [hans verk] som pesten”.<sup>35</sup>

Liksom fallet med Calvin och Gale hyste många reformerta tänkare en viss respekt för Platon själv – åtminstone så som de läste honom – och det fanns uppenbarligen en ovilja att låta den atenske mästaren bli medbrottsling i den skenplatoniska infiltration som hade åsamkat kyrkan en så ohjälplig skada. Den skeptiska tolkning som övertogs från den nya Akademin tjänade här som ytterligare ett tecken på att den nyplatoniska förmåtenheten innebar ett avsteg från den till synes mer kristendomsvänlige Platon. Åtskillnaden mellan platonism och ”ny”-platonism – som det nu kom att heta – tycks alltså ha varit motiverad av ”viljan att lösgöra Platon från hans senare anhängare, vilka betraktades som antikristna, och därmed upprätthålla den hävdvunna synen på Platon som *anima naturaliter christiana*”.<sup>36</sup>

Mosheim och hans meningsfränder hade först och främst hudflängt nyplatonikerna för deras subversiva roll i kyrkans historia, medan deras faktiska läror och eventuella trohet till Platon var av underordnad betydelse. Icke desto mindre tycks det vara i denna pennfejd som den hävdvunna separationen mellan Platon och nyplatonikerna har sin upprinnelse.

Som så ofta annars kom nämligen den konfessionella narrativen att långsamt filtreras ned i det allmänna åsiktsklimatet, och de världsliga lärde var inte sena att ta intryck.<sup>37</sup>

Filosofihistorikern Jacob Brucker, vars tungrodda smädelser vi redan har sett prov på, befäste en gång för alla det kryptoteologiska brottet mellan ur- och nyplatonism genom sitt enormt inflytelserika arbete *Historia critica philosophiae* (1742–44). I detta digra verk blir senantikens platoniker utsatta för ett trehundraårigt raseriutbrott där Mosheim *et consortes* citeras med gillande och nyplatonismen döms ut som österländsk och därmed oplatonisk vidskepelse. Nu var det inte i någon obskyr kyrkohistorisk stridsskrift som detta tog sig uttryck, utan i en av den tyska upplysningens mest auktoritativa lärdomsyttringar, som i flera generationer skulle komma att läsas, citeras och plagieras överallt i Europa. De franska encyklopedisterna med Diderot i spetsen öste exempelvis rikligt ur den bruckerska källan när de skrev sina filosofihistoriska artiklar, vilket naturligtvis bidrog till att synen på nyplatonismen som sentida förvanskning blev ”*opinio communis* bland kultiverade människor”.<sup>38</sup>

Detta är ett av flera exempel på hur moderna historiker och filologer, när de väl tog över studiet av Platon från kyrkans män, även fick med sig det grundmurade axiomet att varje tolkning av hans filosofi måste ta sig väl i akt för senantika mörkermän av ”ny”-platonskt snitt och i möjligaste mån basera sig på dialogtexten allena. Här någonstans man kan börja förstå varför allt fler betraktare på senare tid har velat framhäva att nyplatonismen som begrepp dras med ett tvivelaktigt bagage och att den radikala åtskillnaden mellan Platon och hans senantika adepter, om än försvarbar i teorin, åtminstone är långt ifrån självskrivnen.

### Antika vittnesbörd

När vi så landar i modern tid finner vi *sola scriptura*-principen djupt inbäddad i Platonforskningens tillvägagångssätt – dialogskriften allena är vad som ger oss den platonska filosofin i ogrumlat tillstånd.<sup>39</sup> Vid en historisk anblick finner man samtidigt att antika kommentarer och doxografier formligen sjuder av hänvisningar till platonska läror som inte riktigt motsvarar vad vi finner i dialogerna. Redan Aristoteles, som trots allt tillbringade tjugo år av sitt liv i den platonska Akademin, förmedlar att hans läromästare hade ”oskrivna läror” vilka tydligen kompletterar förståelsen av dialogtexterna.<sup>40</sup> Om man dessutom vänder sig till Platons närmaste efterträdare i Akademin, Speusippos och Xenokrates, blir det svårt att förstå vad de överhuvudtaget sysslar med – vilka platonska läror de förhåller sig till och var de får sina texttolkningar ifrån – om man bortser från en sådan muntlig tradition.<sup>41</sup>

Den så kallade ”Tübingenskolan” inom senare Platonforskning har tagit fasta på dessa oskrivna läror och sökt visa att de i själva verket ger

nödvändiga redskap för vår förståelse av dialogtexterna, i synnerhet av deras kryptiska hänvisningar till en metafysik som inte låter sig utläggas med klarhet på basis av texten allena. Detta försök till perspektivskifte i tolkningen av Platon har emellertid mötts av en del motvilja.<sup>42</sup> Platons metafysik sådan den relateras i historiska källor finns inte klart redovisad i dialogerna, och för de betraktare som utgår från *sola scriptura*-principen kan detta bara leda till den nedslående slutsatsen ”att de dialoger som har inspirerat filosofer under tjugofem århundraden är blottade på den sanna platonska visionen”.<sup>43</sup> Konsensuspositionen lutar ju snarare åt att filosofen Platon ”ur eftervärldens synpunkt” är ”den som finns i hans skrifter” och att ”den filosofi som förändrat idéhistorien är den som läggs fram i dialogerna”.<sup>44</sup>

Men som vi har sett är dessa påståenden historiskt sett oriktiga. Den Platon som faktiskt ”inspirerade filosofer” under alla dessa århundraden var ju mestadels den nyplatoniske Platon. Och nyplatonikerna som förmedlade denne gäckande figur ”stödde sig inte bara på dialogerna” utan även ”på Aristoteles’ och andras vittnesbörd om Platons oskrivna läror”, så att man ”rentav kunde säga att nyplatonismen vore otänkbar utan Platons oskrivna läror”.<sup>45</sup> Spänningen mellan de platonska dialogerna i modern tolkning och de oskrivna lärorna i antik tradering visar sig alltså vara ett falskt dilemma med rötter i en anakronistisk syn på Platons historiska inflytande liksom på den traditionella Platontolkningens förfaringssätt.

Varför skulle vi emellertid fästa någon vikt vid antika rapporter om oskrivna läror hos Platon? Har han inte själv förmedlat mer än nog av sin filosofi i de trettiotal dialoger som han trots allt fann för gott att offentliggöra?

Platon själv framhåller emfatiskt att han aldrig har nedtecknat sina väsentligaste läror i skrift och aldrig någonsin kommer att göra det, eftersom de ”ingalunda låter sig formuleras på samma sätt som annat vetande”.<sup>46</sup> ”Själskaraktären hos de flesta människor” är nämligen ”fördärvad”, och ”om man inte har släktskap med saken” – det vill säga med ”de högsta och grundläggande sanningarna om tingens natur” – ”så kan varken läraktighet eller minnesgodhet någonsin göra en seende”.<sup>47</sup> Detta släktskap måste snarare återupptäckas i den filosofiska verksamheten, genom att man odlar själens dygder och ”under iakttagande av inre nykterhet bringar förmågan att resonera till fulländning”; i annat fall riskerar den högsta läran att falla på illvilliga eller övermodiga öron.<sup>48</sup> Och det är därför – fortsätter Platon – som det är ”fullständigt främmande för alla seriösa personer att någonsin fästa de seriösa tingens i skrift”.<sup>49</sup>

Vikten av de oskrivna lärorna blir alltså en naturlig konsekvens av Platons egen syn på vad filosofisk kunskap egentligen innefattar och hur den bäst kan förmedlas. Utan en ”förverkligande” sida av saken – tycks Platon vilja säga – tjänar det ingenting till att förmedla information om själva det metafysiska läroinnehållet, då filosofin i detta fall riskerar att

skäras ned till en rent förståndsmässig strävan att finna teoretiska ”lösningar” på givna ”problem” och därmed bli en konst för konstens skull, blottad på existentiell hänsyftning.<sup>50</sup>

Nu händer det sig dock att vi faktiskt har tillgång till en del sådan läromässig information, trots de platonska inskärpningarna, och på denna väg kan vi förhoppningsvis vinna lite historisk klarhet i frågan om nyplatonismen. En tacksam ingång får vi av Aristoteles och hans kritiska diskussioner av de platonska lärosatserna.

### Ekon av en urplatonsk principiära

När Aristoteles i första boken av sin *Metafysik* ger en kort sammanfattning av Platons tanke finner vi till en början ingenting som går utöver det vanliga. Hans redogörelse tar avstamp i hur Platon under påverkan av den herakleitiska läran tidigt insåg att alla förnimbara ting är stadda i konstant förändring och att man därför inte kan få någon säker kunskap om dem på deras eget plan. Den kunskap vi har om verkligheten hänför sig i stället till de transcendentia ”former” eller ”idéer” (*eidē, ideai*) som varje enskilt ting har del i (*metechei*) och som därigenom utgör tingens oföränderliga väsen, så att exempelvis skönheten hos en ros och en lilja inte består i deras materiella enskildheter utan i den absoluta Skönhet som de uttrycker i två olika modus. Enligt detta perspektiv är sinnevärldens kvantitativa aspekt helt ointelligibel i frånvaro av dess kvalitativa innehåll, som logiskt sett kommer först i tingens ordning.<sup>51</sup>

Så långt allt väl! Men där kärntruppen av moderna utläggare har varit benägen att stanna – nämligen vid formläran som slutpunkt i den platonska metafysiken – går Aristoteles vidare och omtalar ytterligare en höjd i sin läromästares åskådning, utan att för den delen visa tecken på att han introducerar något nytt eller för den platonska läran extraordinärt. Liksom de förnimbara tingen kan återföras på formerna som sina ontologiska grunder (*aitiai*), så låter sig dessa former i sin tur härledas till högre, metafysiska principer (*archai*). Och här släpper Aristoteles bomben: den yttersta grunden för formernas väsen (*ousia*) och därmed för tingens natur förklarade Platon vara inget mindre än ”det Ena” (*to hen*). Som grund för tingens ”stoff” (*hylē*) angav han i sin tur en princip som vanligtvis kallas ”den obestämda tvåfalden” (*hē aoristos dyas*) men som Aristoteles med en annan platonsk term benämner ”det stora och det lilla” (*to mega kai to mikron*).<sup>52</sup> För att återgå till rosen och liljan: det Ena är ytterst sett vad som förklarar deras skönhet, medan den obestämda tvåfalden är vad som förklarar deras materiella enskildheter.

Om vi nu för tillfället bortser från själva läroinnehållet visar denna passage åtminstone att ”visionen av grundprinciper” var ”minst lika viktig för Platon som idéläran, vars betydelse ofta överbetonas”.<sup>53</sup> I detta avseende lämnar Aristoteles inget utrymme för tvivel: ”Idéerna är väsens-

grund för alla andra ting, medan det Ena är väsensgrund för idéerna”.<sup>54</sup> Denna metafysiska hierarki hos Platon låter sig styrkas av många andra vittnesbörd. Alexander från Afrodiasias, även känd som ”utläggaren” (*ho exēgētēs*) tack vare sina Aristoteleskommentarer, skriver exempelvis: ”Enligt Platon är det Ena och den obestämda tvåfalden – vilken han kallade ’det stora-och-lilla’ – grundprinciper för alla ting, till och med för formerna”.<sup>55</sup> Aristoteles’ efterträdare i Lykeion, Theofrastos, erinrar för sin del om hur Platon svingade sig upp från förnimbara ting till formerna, från formerna till de metafysiska talstorheterna och från dessa slutligen till det Ena och den obestämda tvåfalden, för att därifrån följa tillblivelsens ordning tillbaka ned igen.<sup>56</sup> Den platoniska metoden i dessa sammanhang tycks alltså ha handlat om att antingen spåra tingen *till* eller tvärtom härleda dem *från* de yttersta grunderna, vilket Aristoteles tycks anspela på när han drar sig till minnes hur Platon brukade fråga: ”Går vägen från eller till grundprinciperna?”<sup>57</sup>

För att nu vända oss kort till innebörden av dessa läror måste vi först avvärja missuppfattningen att Platons två grundprinciper skulle vara jämbördiga poler i någon sorts metafysisk ”dualism”.<sup>58</sup> Vid närmare påseende finner man nämligen att den obestämda tvåfalden i sig inte äger verklighet annat än som den oförverkligade potentialen hos det Enas oändlighet, i kraft av vilken detta Ena bildligt talat ”går utanför sig självt” och indirekt ger upphov till lägre verklighetsplan. Speusippos, Platons systerson och efterträdare i Akademin, har antytt detta förhållande i en passage som betonar det Enas transcendens:

De [som företräder Platons lära] menar att det Ena är högre än varat och är dess källa, [...] men eftersom de anser att ingenting överhuvudtaget skulle bli till om man tänkte sig det Ena som sådant, avskilt och betraktat för sig självt, [...] så har de påvisat den obestämda tvåfalden som princip för de varande tingen.<sup>59</sup>

Detta kan man sätta i samband med andra vittnesbörd som förmedlar att den obestämda tvåfalden hänför sig till det oändliga och som sådan rymmer de lägre verklighetsplanens mångfald i potentiellt tillstånd.<sup>60</sup> I denna senare egenskap blir tvåfalden grund för tingens urstoff eller materia, som vi redan har sett; på samtliga plan tjänar den som ”ett slags formbart medium” vilket i sig är ”ändlöst och obegränsat” men som ”begränsas genom delaktighet i det Ena”.<sup>61</sup> Det är i denna mening som den obegränsade tvåfalden kan kallas ”grundprincip”, eftersom den är ett nödvändigt villkor för det Enas självmanifestation på underordnade plan i verklighetens hierarki. Tagen för sig själv kan den emellertid inte betraktas som princip överhuvudtaget – säger Platons lärjunge Hermodoros – då den som ren mångfald och i frånvaro av begränsande faktor bara tenderar mot formlöshet och icke-vara; ”och det är därför som platonikerna menade att det bara finns en grundprincip”.<sup>62</sup> Som vi snuddade vid i diskussionen

om formerna: ren kvantitet blottad på kvalitativt innehåll vore liktydigt med ett rent intet. Den obegränsade tvåfalden kan sägas ”tendera” mot detta intet, och det är slutpunkten av denna tendens bort från den yttersta verkligheten som på tillvarons plan ger upphov till brist, avsaknad, ondska. Det är antagligen därför som Platon i mångfaldens princip såg den avlägsna orsaken till det onda i världen,<sup>63</sup> medan det Ena – som vi ska se nedan – för honom var liktydigt med det Goda som sådant.

Vi behöver inte förveckla oss ytterligare i den platonska metafysikens finmaskiga väv; poängen är att allt detta svarar ganska precist mot vad man finner hos Plotinos. Det Ena som transcendent urprincip bortom varat behöver knappast någon närmare kommentar; mindre bekant är väl emellertid Plotinos’ begrepp om den obestämda tvåfalden, som vi därför kan vända oss till med ännu ett par förborgade ord. ”Från den obestämda tvåfalden och det Ena”, säger Plotinos, ”uppkommer formerna och de metafysiska talstorheterna” – en hierarki som vi redan har stiftat bekantskap med.<sup>64</sup> Vi får även bekräftat att ”det Ena är före tvåfalden, medan tvåfalden är sekundär; den härrör från det Ena och har det Ena som begränsning, men i sig själv är den obegränsad”.<sup>65</sup> Plotinos beskriver tvåfalden som en grundläggande ”annanhet” (*heterotēs*) och ”rörelse” (*kinēsis*) bort från det Ena, varigenom den blir princip för tingens stoff eller materia (*archē hylēs*).<sup>66</sup> I denna materiella och ”obegränsade” aspekt äger den bara potentiell verklighet, den ”har inget vara i sig själv” (*mēden on kath’ hauto*), och det är ur denna synpunkt som mångfaldsprincipen kan betraktas som indirekt orsak till världens yttringar av det onda, vilket ju för Plotinos består i ontologisk ”avsaknad” eller ”brist” (*sterēsis*, lat. *privatio*).<sup>67</sup>

För både Platon och Plotinos tycks således den obestämda tvåfalden stå för den primära tendensen ”bort” från det Ena och – ur ett annat perspektiv – för det successiva utarbetandet av det Enas inneboende kraft (*dynamis*) på lägre verklighetsplan, med allt vad detta innebär. När det åtminstone gäller principlärans springande punkter – det absoluta Ena och dess utstrålning hän mot lägre grader av verklighet – ser vi alltså att den egyptiske mystikern knappast var någon innovatör utan snarare tycks ha ingått i en urgammal tradition.

### Det Ena som det Goda

Plotinos och hans efterföljare likställer ”det Goda” i Platons dialoger<sup>68</sup> med ”det Ena” i deras egen metafysik, och i denna samordning har man av hävd sett en nyplatonsk innovation som inte svarar mot Platons intentioner, eftersom den ju ingenstans finns klart formulerad i dialogtexterna.<sup>69</sup> Men även om man bortser från att Platons urprincip bevisligen gick under namnet ”det Ena” under hans egen livstid, och även om det skulle visa sig falskt att likhetstecknet mellan det Ena och det Goda ”blir den objektiva

följden av många passager i Platons skrifter”,<sup>70</sup> så förmedlar samtida källor hursomhelst det uttryckliga budskapet att Platon och hans lärjungar likställde det Goda med det Ena.

Så yppar Aristoteles att platonikerna ”säger att det Ena som sådant är det Goda som sådant” och att ”det Godas väsen framförallt är enhet”. På annat ställe heter det med samma platoniker i sikte att ”det Goda som sådant är det Ena” och ”det Ena som sådant är det Goda”.<sup>71</sup> Om vi dessutom vänder oss till ett vittnesbörd som är mindre direkt, men samtidigt desto mer underhållande, får vi veta att Platon åtminstone vid ett tillfälle i sitt liv höll en offentlig föreläsning på ämnet ”det Goda”. Aristoxenos, lärjunge till Aristoteles, skriver så här:

Aristoteles brukade berätta att de flesta som lyssnade till Platons föreläsning ”Om det Goda” fick följande intryck. Var och en gick dit i tron att de skulle få höra om sådant som man allmänt håller för livets goda, såsom rikedom, hälsa, makt eller överhuvudtaget någon härlig sorts välmåga. Men sedan visade det sig att Platons resonemang handlade om matematik och talstorheter, geometri och astronomi, och ytterst sett om hur *det Goda är det Ena*. Det blev uppenbart att deras förhoppningar totalt gick i stöpet, och somliga avfärdade då hela saken, medan andra blev upprörda.<sup>72</sup>

Denna dråpliga anekdot förklarar antagligen varför Platons ”Goda” i folkmun verkar ha fått den ordspråksartade betydelsen av något som var upphöjt och viktigt men svårt att förstå sig på.<sup>73</sup> Den förklarar också tillsammans med övriga källor varför Plotinos hänvisar sin påstådda nytolkning tillbaka till Platon själv och traditionen från honom.

### Nous i den tidiga Akademin

Hur är det nu med den plotinska principlärans andra hypostas, Intellectet (*nous*)? Här ger oss faktiskt de platonska dialogerna mer kött på benen än den indirekta traditionen – åtminstone som jag har kunnat finna – men det kan ändå vara på sin plats att kasta en snabb blick på hur man i den tidiga Akademin förhöll sig till denna sida av Platons metafysik.

Det viktigaste källsprånget för de inomakademiska lärorna om Intellectet tycks ha varit dialogen *Timaios*, där Platon i mytologisk form beskriver världsalltets uppkomst. Här är inte platsen att nagelfara detaljerna i denna ”sannolika berättelse” (*eikōs mythos*), som Platon själv kallar den,<sup>74</sup> utan vad som är intressant för oss i detta skede är hur uttolkningarna hos lärjungar som Speusippos och Xenokrates tycks förebåda några av de perspektiv som skulle komma att bli avgörande i den nyplatonska traditionen. Det bevarade källmaterialet från dessa två efterträdare i Akademin är dock allt annat än rikhaltigt, och jag får därför nöja mig med att kasta ut några lösa trådar.

Ett halvt årtusende före Plotinos lär Speusippos ha förkunnat att ”Gud är Intellectet, vilket inte är liktydigt med det Ena eller Goda”.<sup>75</sup> Ett sparsmakat stycke, förvisso, men förutom att ge ännu en indikation på hur det Ena likställdes med det Goda säger det antagligen något om hur man redan i den tidiga Akademin satte ett likhetstecken mellan *Timaios*-dialogens skapargud och Intellectet. Enligt uppgift förfäktade både Speusippos och Xenokrates – liksom för övrigt Plotinos<sup>76</sup> – en läsning av *Timaios* som gick ut på att den kosmiska tillblivelseprocessen är tidlös och att Platon bara i undervisningssyfte hade beskrivit den i tidsmässiga, mytologiska termer. Det finns mycket som talar för att Xenokrates på basis av en sådan symbolisk tolkning såg Intellectet som den gudomliga skaparen och formerna som Intellectets eviga tankeinhåll, och om detta stämmer förebådar även han en lära som kom att bli en viktig komponent i den senantika platonismen.<sup>77</sup>

Från dessa minimala antydningar går det inte att sluta sig till exakt var Speusippos och Xenokrates tänkte sig Intellectet i den metafysiska hierarkin, men vi vet att de båda räknade med det Ena som grundprincip, och vi har dessutom redan noterat att Speusippos betraktade detta Ena såsom ”bortom varat” på samma sätt som Plotinos. Nu är det väl inte påkallat att dra några förhastade slutsatser om Intellectet som andra hypostas, men vi kan åtminstone konstatera att Platons närmaste efterträdare måste ha varit viktiga länkar i traditionen som förbinder denna aspekt av Plotinos’ principlära med den ursprungliga Akademin.

### Platons dialoger

Innan vi träder in i de platonska dialogerna kan det vara på sin plats att göra reda för några viktiga utgångspunkter, då ju tolkningen av en sådan bred och gäckande författare som Platon medger alla möjliga infallsvinklar. För det första förutsätter jag med Holger Thesleff att dialogerna aldrig utvecklar Platons lärosystem till fullo utan ständigt lämnar ”relevanta ting osagda”, eftersom de genomgående tar för givet ”att det bland läsarna finns personer som är initierade i de behandlade tankekomplexen djupare än vad som direkt diskuteras i texten”.<sup>78</sup> Jag utgår också från att Platons syn på kunskapsförmedling och på skriften som medium gör det närmast otänkbart att han i sina dialoger skulle ha velat ge en uttrycklig, metodisk och uttömmande presentation av sin filosofi – något som tycks bekräftas av hans litterära vana att hölja sin yttersta metafysik i reträtter och dramaturgiska grepp.<sup>79</sup> För att ta upp en suggestiv ordlek i *Lagarna* verkar detta skuggspel inte så mycket komma sig av att de högsta kunskapsföremålen är ”olämpliga att meddela” (*aporrhēta*) som att de är ”olämpliga att meddela i förtid” (*aporrhēta*), därför att de gör anspråk på hela människan och som sådana förutsätter en god själskaraktär jämte den djupa intelligensen.<sup>80</sup> Och härvid är det nedskrivna talet urskillnings-

löst, det ”vet inte vem det ska och vem det inte ska vända sig till”, medan däremot filosofen måste kunna anpassa sin undervisning efter den själsnatur som han för tillfället har att göra med.<sup>81</sup>

Med detta i åtanke ställer jag mig frågande till den hävdvunna Platonläsning som postulerar att man inte kan förstå dialogerna utan att först rangordna dem i termer av en filosofisk ”utveckling”.<sup>82</sup> För att det överhuvudtaget ska gå att utläsa en sådan utveckling ur texterna måste man nämligen anta att Platon i varje skede av sitt författarskap har förmedlat höjden, bredden och djupet av sin filosofiska åskådning. Men som vi redan har sett går ju det antagandet rakt emot vad texterna själva uttrycker. Även bortsett från den platonska skriftkritiken är det tydligt att olika dialoger kan ha olika syften, rikta sig till olika läsekretsar och följaktligen behandla samma frågor på olika nivåer och utifrån olika perspektiv. Frågan kompliceras ytterligare av att Platon har en så ofantlig spännvidd i sin litterära stil att det blir vanskligt att med säkerhet bestämma dialogernas inbördes kronologi utifrån språkliga kriterier. För att röra till saken ännu mera finns det antika källor som berättar att Platon hade för vana att ständigt revidera sina dialoger – ja, att han fortfarande satt och gnetade med dem som åttioåring!<sup>83</sup>

I stället för att spekulera fritt om Platons ”faser” tycks det mig således rimligare att med Tübingenskolan ta fasta på den filosofiska enhetlighet som verkar kunna skönjas bakom de litterära kulisserna.<sup>84</sup> Som godtyckligt exempel kan man nämna att även en sådan förment ”tidig” dialog som *Lysis* innehåller klara anspelningar på en yttersta grundprincip<sup>85</sup> – något som man enligt det kronologiska synsättet inte hade kunnat vänta sig förrän långt senare – liksom omvänt de ”sena” dialogerna uppehåller sig vid samma frågekomplex som de tidigare, sokratiska dialogerna, om också med en annan betoning.<sup>86</sup>

På grund av alla dessa förhållanden får jag lov att anpassa min framställning efter det gäckande materialet och gå från textnedslag till textnedslag, ta upp anspelning efter anspelning, utan att fullgott redogöra för dialogsammanhangen och utan att göra något anspråk på en heltäckande presentation av alla de visdomskorn som Platon strör omkring sig.

### Formerna som steg på vägen

Scenen är en fängelsecell i Aten. Den dödsdömde Sokrates har fått veta att han inom kort måste tömma giftbägaren, och nu ägnar han sina sista stunder åt att tala sina modfälda lärjungar till rätta genom att försöka påvisa själens odödlighet för dem. I det skede av berättelsen där vi bryter in har Sokrates just förklarat sitt missmod över naturforskarnas konventionella sätt att redogöra för de varande tingen (*ta onta*). De flesta människor, säger han, tycks inte kunna skilja mellan egentliga orsaker och de medel som orsakerna måste verka genom, och det är detta som ligger

bakom den utbredda föreställningen att man kan förklara varje sakförhållande bara genom att redogöra för dess materiella grunder. Enligt detta felslut skulle man hävda att Sokrates sitter där han sitter bara därför att hans kropp består av ben, leder och muskler som kan ordnas till att få kroppen i sittande ställning. Men därmed skulle man förbise de verkliga orsakerna: ”att atenarna har ansett det bäst att fälla mig och att jag därför också har ansett det bäst att sitta här” och ”undergå det straff som de beslutar om”.<sup>87</sup> Med sitt exempel vill Sokrates få fram att intelligensen och dess bedömning av vad det goda består i spelar en mer fundamental roll än de materiella villkoren för att omsätta en sådan bedömning i praktiken. Eftersom det är meningen att vi ska överföra detta förhållande även på högre plan än det personliga – Sokrates förhåller sig ju här till Anaxagoras’ lära att ”Intellektet ordnar och grundar alla ting”<sup>88</sup> – finns det viktiga metafysiska implikationer för oss att återkomma till.

Vad gäller de materiella grunderna i sig antyder Sokrates här som annars att vår sinneserfarenhet förmedlar skenbilder och att den bakomliggande verkligheten snarare är att eftersöka i tingens kvalitativa innehåll än i deras kvantitativa uppbyggnad. Så landar vi återigen i läran om formerna som tingens sanna orsaker eller grunder (*aitiai*): det finns något skönt i sig självt, gott i sig självt och så vidare, och varje enskild skön eller god sak är vad den är enbart genom att den har del i sin transcendentia urtyp.<sup>89</sup>

Sokrates går inte djupare in på sina välbekanta former utan meddelar bara att han ”tar dem till utgångspunkt” (*hypothemenos*) i den aktuella diskussionen.<sup>90</sup> Här uppstår dock ett intressant bryderi. Vad skulle vi göra om någon inte släppte frågan om utgångspunkten (*hypothesis*) utan avkrävde oss en förklaring på vad den i sin tur grundar sig i? Jo, säger Sokrates, då gäller det att spåra utgångspunkterna uppåt, på samma sätt som med de förnimbara tingen i relation till formerna, och grunda dem på än högre nivåer tills man ”når fram till något som är tillräckligt”, en ”grundprincip” (*archē*).<sup>91</sup> Men utgångspunkterna är ju i det här fallet inget mindre än formerna själva, och det verkar därför som om dessa former ytterst sett inte är ”tillräckligt” för att grunda tingens natur. Sin vana trogen väljer dock Platon att inte följa upp detta spår i den innevarande diskussionen, då ju formläran räcker för det ändamål som dialogen har ramat in, nämligen att påvisa själens odödlighet.

### Det Goda och det Ena

Om vi däremot vänder oss till *Staten* finner vi hur detta uppstigningsmotiv tas upp igen och utvecklas något litet. Sokrates står vid tröskeln till sin berömda grottlíknelse och har just förklarat att det intelligibla planet är uppdelat i två områden, ett lägre och ett högre, där det ena svarar mot människans ”förstånd” (*dianoia*) och det andra mot hennes ”intellekt” (*nous*). Den lägre, förståndsmässiga delen av det intelligibla hänför sig

grovt taget till naturforskningen, vars yttersta kunskapsföremål utgörs av matematiska, geometriska och andra abstrakta begrepp eller regelbundenheter. På sitt eget plan och med sin egen metod kan naturforskningen inte ge någon djupare förklaring till dessa ting utan måste helt enkelt ta dem för givna i sina undersökningar.<sup>92</sup> Dess utövare överskrider således det förnimbara planet försåvitt de ”tvingas betrakta sina ämnen med förståndet och inte med sinnena”, men eftersom de samtidigt ”inte höjer sig upp till en grundprincip i sina undersökningar, utan bara utgår från postulat,” anser Sokrates ”att de inte har egentlig insikt om de här sakerna”.<sup>93</sup>

Liksom de matematiska begreppen tjänar som postulat för vårt diskursiva förstånd, så bildar de platoniska formerna utgångspunkter (*hypotheses*) för vårt intuitiva intellekt. Men när vi så kommer till denna andra, högre del av det intelligibla planet heter det plötsligt att själen kan fortsätta ”genom formerna” och höja sig upp från sina postulat till ”en obetingad grundprincip” (*anypothetos archē*).<sup>94</sup> Och denna resa kulminerar på samma sätt som i *Faidon*, genom att intellektet ”tar utgångspunkterna, inte som grunder, utan som just *utgångspunkter* – som ett slags trappsteg och språngbrädor – för att ta sig ända upp till det obetingade och nå det som är alltings grundprincip”.<sup>95</sup>

I just denna utläggning har emellertid Platon gått ett steg längre genom att tidigare ange vad denna grundprincip är för någonting. Liksom de intelligibla formerna ligger till grund för den förnimbara verkligheten, så – har vi fått veta – ligger ”det Goda” (*to agathon*) till grund för hela den intelligibla verkligheten som sådan. Här möter vi alltså samma metafysiska hierarki som vi tidigare såg att Aristoteles, Alexander och andra tillskrev Platon. Varje enskilt ting är vetbart endast i kraft av den form som tinget manifesterar i sinnevärlden, men på samma sätt är varje enskild *form* vetbar endast i kraft av det Goda. Detta Goda är således ”grunden till kunskap och sanning”, alltmedan det i sig ”måste skattas ännu högre”.<sup>96</sup> Och här följer en nyckelpassage:

Vetandets föremål har inte bara fått sin förmåga att vetas av det Goda; de har också fått sin existens och sitt vara av detta Goda. Det Goda är emellertid inte självt vara, utan går bortom varat och överträffar det i värdighet och kraft.<sup>97</sup>

Om nu det Goda är ”bortom varat” följer det nödvändigtvis att man inte kan ge det någon positiv bestämning, då ju varje sådant försök på ett eller annat sätt måste ta avstamp i varats kategorier. Talande nog har Sokrates redan tidigare i dialogen annonserat att han måste utelämnat frågan om det Godas väsen och i stället tillgripa bilder och analogier.<sup>98</sup> Budskapet tycks dock inte utmytna i att det är omöjligt att ge fingervisningar om vad det Goda är, men att det enda sättet att närma sig en begreppslig definition är att ”avskilja” det Goda ”från alla andra ting”.<sup>99</sup> Sokrates förklarar härvid att det just är ”genom att göra sig av med sina utgångs-

punkter” som den dialektiska metoden når fram ”till själva grundprincipen”. Men eftersom denna princip överskrider alla begreppsliga kategorier når man inte ”kunskap” om den i egentlig mening, utan det rör sig snarare om något ”dunklare än kunskap”.<sup>100</sup> Här står vi inte bara vid tröskeln till de abrahamitiska religionernas apofatiska teologi utan även till hela nyplatonismen och dess lära om den högsta principens utsäglighet.

Hur hänger nu detta Goda samman med ”det Ena”? Enligt den indirekta traditionen behandlade ju Platon det ”Goda” respektive ”Ena” som två namn på en och samma urprincip, precis som Plotinos skulle göra femhundra år senare. Vi har dessutom sett att den tidiga Akademin – eller mer specifikt Platons systerson Speusippos – betraktade det Ena såsom ”bortom varat” i klar anslutning till *Statens* beskrivning av det Goda. Nu är däremot frågan om man kan finna något stöd för allt detta i dialogtexterna själva. Till en början kan man flika in att utläggningen i *Staten* genomsyras av kryptiska anspelningar på hur studiet av ”enheten” (*to hen*) som kontrast till ”mångfalden” (*to plēthos*) är en nyckelfaktor i den dialektiska vägen hän mot den högsta verkligheten.<sup>101</sup> I samma anda heter det i *Lagarna* att hela den dialektiska metoden syftar till att ”tränga fram till insikt om det Ena”,<sup>102</sup> liksom vi i *Staten* har fått veta att den syftar till att höja sig upp till ”det Goda”. Det finns emellertid ett annat sätt att närma sig frågan. Platon har nämligen ägnat nästan en hel dialog åt att resonera kring just det Ena, om också i oerhört gåtfulla och omstridda ordalag.

I andra delen av *Parmenides* skildrar Platon hur den ärevärdige filosof som dialogen är uppkallad efter går igenom ”vad följderna blir om det Ena är och om det Ena inte är”.<sup>103</sup> Dessa två utgångspunkter för oss in i en hisnande serie deduktioner som indirekt tjänar till att belysa det Enas natur, dess relation till varat och mångfalden, och som genomgående tycks anspela på den urplatoniska principläran. Platons inställning till sitt skriftliga medium gör det snart sagt omöjligt att avgöra exakt var han drar gränsen mellan lek och allvar, men i ljuset av den indirekta traditionen kan man åtminstone förstå varför nyplatonikerna betraktade denna dialog som den viktigaste av dem alla.

Den första deduktionen behandlar det Ena taget för sig självt. Där får vi veta att den rena enheten nödvändigtvis är osammansatt och som sådan inte kan vara en helhet av olika delar. Om det Ena inte har delar kan det varken ha början, mitt eller slut, utan måste betraktas som oändligt. I frånvaro av delar och ändlighet kan det inte heller äga någon som helst gestalt och finns därför ingenstans i rummet. Det Ena är dessutom oföränderligt, eftersom all förändring innebär övergång från ett tillstånd till ett annat, vilket strider mot enhetens natur.<sup>104</sup> Av samma skäl har det Ena ingen del i tiden utan står över varje tillblivelseprocess: ”Det har varken blivit eller blev eller var någonsin i det förflutna, inte heller är det blivit,

blir till eller är i nutiden, och inte heller kommer det att bli eller ha blivit eller vara i framtiden”.<sup>105</sup> Detta är emellertid de enda sätten för någonting att ha del i varat överhuvudtaget. Följden blir därför att ”det Ena inte har del i varat på något som helst sätt”.<sup>106</sup> Om det Ena sålunda står utom varat måste man godta att det är absolut utsägligt, eftersom varje namn eller bestämning nödvändigtvis tar varat till utgångspunkt.<sup>107</sup>

Platon säger aldrig uttryckligen att man ska förstå detta Ena som en metafysisk grundprincip, och av förståeliga skäl har tolkningen av *Parmenides* kunnat spreta åt alla möjliga och omöjliga håll i modern tid.<sup>108</sup> Om vi däremot går tillbaka till beskrivningen av det Goda i *Staten* och de antika vittnesbörderna om Platons principlära blir det svårt att tänka sig att slutledningarna kring det Enas vara och icke-vara inte skulle ha någon bäring på den yttersta metafysiken. Om man däremot går med på att detta i själva verket är deras funktion, trots Platons litterära skuggspel, så har man definitivt gett upprättelse åt den viktigaste punkten i Plotinos’ läsning av de platoniska dialogerna.<sup>109</sup>

De övriga deduktionerna i *Parmenides* behandlar det Ena, inte taget för sig självt, utan i relation till varat och mångfalden. Enligt Plotinos och hans efterföljare skildrar dessa avsnitt tillblivelsen av Intellekt och Världsjäl – principlärans andra och tredje hypostas – och man kan dessutom tillägga att även en så ”icke-nyplatonisk” modern uttolkare som Cornford har sett sig tvungen att urskilja den muntliga lärans ”obestämda tvåfald” i de deduktioner som visar hur mångfalden i frånvaro av det Ena utmynnar i ett rent intet.<sup>110</sup>

### Intellektet och hantverkaren

Nästa fråga att ta i tu med handlar om ”Intellektet” (*nous*), som i Plotinos’ principlära är liktydigt med Gud, ”den sanna hantverkaren och skaparen”,<sup>111</sup> och som metafysiskt sett står under det Ena. I vilken mån kan man finna en motsvarande realitet i Platons dialoger?

När Plotinos kallar Intellektet ”hantverkare” (*dēmiourgos*) anspelar han givetvis på den högsta skapargud som framträder under detta epitet i flera av Platons dialoger med *Timaios* i spetsen.<sup>112</sup> Om vi nu bara hastigt jämför skapelsemyten i denna senare dialog med ontologin som skisseras i *Filebos* ligger det nära till hands att tolka Platons Gud eller ”hantverkare” som detta samma Intellekt.<sup>113</sup>

Enligt framställningen i *Filebos* är allt som blir till en blandning av enhet och mångfald, eller som det heter i dialogens fackspråk, av ”begränsning” (*to peras*) och ”obegränsning” (*to apeiron*).<sup>114</sup> Och eftersom ”allting som blir till nödvändigtvis blir till i kraft av någon orsak”, måste man finna orsaken till denna blandning och därmed till de varande tingen. Den saken är emellertid lätt avklarad, säger dialogens Sokrates, då alla visa människor är överens om att ”Intellektet [*nous*] är konung över himmel

och jord”. När det således gäller ”det som tillverkar” (*to dēmiourgoun!*) alla dessa ting som blir till, den eftersökta ”orsak” som ingjuter ordning i det obegränsade och som ”alltid styr världsalltet”, förklarar Platon att det hela tiden rör sig om Intellectet.<sup>115</sup> Samma förhållande beskrivs i samma ordalag i *Timaios*. Där får vi än en gång veta att ”allt som blir till nödvändigtvis måste bli till av någon orsak”, varefter den välbekanta Demiurgen intar scenen som ”den bästa av orsaker” och bringar ordning i den obestämda materieprincipen medelst ”former och talförhållanden”.<sup>116</sup> I enlighet med allt detta säger Platon uttryckligen att hans skapelsemyt skildrar *ta dia nou dedēmiourgēmena*, ”det genom Intellectet tillverkade”.<sup>117</sup> Åtminstone på denna punkt står alltså Platons världsordning klar: Intellectet är närliggande orsak och grund till de varande tingen. Men har detta Intellectet i sin tur något över sig i den metafysiska hierarkin?

Låt oss gå tillbaka till de pregnanta resonemangen i *Faidon*. Sokrates berömmar där Anaxagoras för att han antog Intellectet som kosmisk förklaringsprincip, men bannar honom samtidigt för att han inte följde upp konsekvenserna av sin lära utan i stället föll tillbaka på materialistiska förklaringsmodeller när han sökte göra reda för de varande tingen. Om Intellectet verkligen ska vara universell grund måste man nämligen förklara dess operationer, inte genom att skära ned dem till materiella förlopp, utan genom att visa hur Intellectet ordnar dessa förlopp i enlighet med ”det för allting gemensamma Goda”.<sup>118</sup> Liksom Sokrates har anordnat sin kropp till att sitta där den sitter därför att detta är vad han med sitt intellekt har funnit för gott, så har likaledes det universella Intellectet anordnat världsalltet genom att blicka hän mot det yttersta Goda och ta det till förebild i alla sina verkningar. Här framgår alltså att det Goda och Intellectet måste betraktas som metafysiskt distinkta; det Goda intar en högre position i verklighetens hierarki försåvitt det bildar ett slags mönster som Intellectet måste förhålla sig till.<sup>119</sup>

Från ett annat perspektiv heter det i *Timaios*' mytologi att ”den förnämsta grunden till världens uppkomst” var att Gud, som är ”god” i personlig bemärkelse (*agathos*), ”ville att allting skulle bli så likt honom själv som möjligt”.<sup>120</sup> Men eftersom Gud sägs gestalta världsalltet utifrån ”ett slags mönster”<sup>121</sup> som metafysiskt sett står över honom själv, samtidigt som detta mönster tydligtvis hänger ihop med en godhet som Gud själv förmedlar, leds vi till slutsatsen att det Goda i ”överpersonlig” bemärkelse (*agathon*) befinner sig på ett högre plan, liksom för övrigt att detta går bortom vad den ”sannolika berättelsen” i *Timaios* är ägnad att behandla.<sup>122</sup> Med dessa exempel har vi inte ens kommit i närheten av att uttömma vad dialogerna har att säga om det mänskliga och kosmiska intellektets relation till det Goda – en relation som ju på sätt och vis utgör temat för Platons hela författarskap<sup>123</sup> – men för vårt nuvarande syfte kan dessa representativa antydningar få räcka.

*Summa summarum* står det klart att en syntetisk översikt av detta slag

aldrig kan göra rättvisa åt den ofantliga bredden hos Platons filosofi. Förhoppningsvis har jag dock kunnat visa att det finns ett antal fruktbara sätt att utforska frågan om nyplatonismens kontinuitet med den ursprungliga Platon.

När det gäller platonismens bredd står det också klart att Plotinos själv fokuserar på vissa aspekter av Platons filosofi men lämnar andra därhän. Den sokratiske ironin och de politiska övervägandena, de dialektiska begreppsanalyserna och matematiska tankegångarna – allt detta låter Plotinos träda i bakgrunden till förmån för metafysiken, mystiken, frälsningssträvan. Och här uppstår den avgörande frågan: Har han därmed gett en missvisande bild av Platons filosofi? Eller har Findlay och Schuon rätt i att Plotinos tvärtom förmedlar ”platonismens essens”?<sup>124</sup>

Hur man besvarar den frågan hänger givetvis på vad man anser att Platon ville åt med sin filosofiska gärning. Därmed kommer vi att ha gått varvet runt och åter landa i den grundläggande skillnaden mellan den moderna betoningen av filosofin som teori och den antika betoningen av filosofin som levnadssätt. Det är i skärningspunkten mellan dessa två perspektiv som vi måste komma ihåg att nyplatonikerna ”inte intresserade sig för tankesystem, utan för sanningen i sig”,<sup>125</sup> och att de följaktligen höll ett ”orubbligt fokus på vad de ansåg att Platon *menade* snarare än på vad de var fullt medvetna om att Platon *sade*”.<sup>126</sup> Detta förklarar varför Plotinos kan göra oförskräckt bruk av aristoteliska och stoiska tankegångar i sina utläggningar av Platon, liksom för övrigt varför moderna betraktare kan anklaga honom för att därmed ha gjort sig skyldig till ”eklekticism”: för Plotinos är platonismen ett metafysiskt betraktelsesätt som inte står och faller med sina begreppsredskap; för de moderna betraktarna i fråga är den mer ett slutet tankesystem som man antingen står i överensstämmelse med eller avviker ifrån.<sup>127</sup> Det är nog i detta ljus man ska förstå Findlays stränga omdöme när han skriver att Plotinos’ nyplatonism

helt enkelt är vad man landar i om man begrundar de viktigare spekulativa passagera i Platons skriftliga verk med en vilja att ta det eideitiska tänkandet till sin gräns – en vilja som inte har funnits hos många av de empirister, pluralister, nominalister, skeptiker, forbundna logiker, antimystiker och rena akademiker som har dristat sig att tolka Platon.<sup>128</sup>

Gerson tar upp denna framstöt och påpekar att ”vilka förbehåll man än kan ha mot Findlays hermeneutiska ståndpunkt, så speglar den faktiskt precis den ståndpunkt som platonikerna själva företräder”.<sup>129</sup> Det är alltså fara värt att åtskillnaden mellan ur- och nyplatonism kommer att synas mer eller mindre trovärdig beroende på vårt eget sätt att betrakta själva den filosofiska verksamheten.

## Summary

*How new was Neoplatonism? Some perspectives on the continuity between Plato and Plotinus.* By Anton Svanqvist. Is the Neoplatonism of Plotinus consistent with Plato's original philosophy? Since the 18th century, the stock answer among philosophers, historians, and philologists seems to have been a resounding "No". In recent times, however, many specialists in the field of Platonic studies have called this view into question, often dropping inconclusive hints to the effect that (1) "Neoplatonism" is a modern term riddled with problems; that (2) Neoplatonic doctrines can be traced back to the Old Academy and even to Plato himself; and that (3) the philosophy of the Neoplatonists may and even must be understood as a legitimate continuation to that of Plato. In this paper I have outlined some ways to substantiate these claims, by showing that (1) the term "Neoplatonism" was coined and cemented in modern times by Protestant scholars wishing to dissociate Plato from his late-antique followers, who were regarded as anti-Christian; that (2) Plotinus' key doctrine of principles can in fact be discerned in Plato's oral teachings as transmitted by Aristotle and other disciples, as well as by ancient commentators and doxographers; and that (3) this same doctrine of principles may be gleaned from Plato's written philosophy as well, since it is hinted at and presupposed throughout the dialogues, albeit in a way consistent with Plato's explicit refusal to commit his loftiest doctrines to writing. I conclude the study with some remarks on the hermeneutical stance of Plotinus and his followers, and emphasize the importance for modern observers to come to terms with it when assessing the continuity between Plato and the Neoplatonists.

## Noter

1. In *Platonis Alcibiadem commentarii*, 2.155. Alla översättningar från primär- och sekundärlitteratur är mina egna om inget annat anges.

2. Se till exempel Proklos: *Theologia platonica*, 1.5.

3. *Process and reality. An essay in cosmology* (New York, 1978 [1929]), 39.

4. Svante Nordin: *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen* (Lund, 2007 [1995]), 63.

5. *Faidon*, 67 e, 64 a; *Theaitetos*, 176 a–b. Min Platonedition är John Burnet (red.): *Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. 5 vol. (Oxford, 1967 [1900–1907]).

6. Ian Mueller: "The anatomy of neoplatonism, by A. C. Lloyd. Review" i *The philosophical quarterly* 41:165 (1991), 510.

7. Dominic O'Meara: *Plotinus. An introduction to the Enneads* (Oxford, 1993), 111.

8. Ronny Ambjörnsson: *Människors undran* (Stockholm, 2007 [1997]), 226.

9. Lloyd P. Gerson (red.): *The Cambridge companion to Plotinus* (Cambridge, 1996), 1; John Dillon & Lloyd P. Gerson (red.): *Neoplatonic philosophy. Introductory readings* (Indianapolis, 2004), ix; C. J. de Vogel: "On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism" i *Mind* 62:245 (1953), 54.

10. Ett viktigt undantag är J. N. Findlays utkast "The Neoplatonism of Plato" i Harris

(red.): *The significance of Neoplatonism* (Norfolk, 1976).

11. Se Dillon & Gerson (red.): *Neoplatonic philosophy*, xx–xxi.

12. ”Själén hos Plotinos är ganska precis vad den är hos Platon: den förnämsta medlaren mellan den intelligibla och förnimbara världen” (A. H. Armstrong [red.]: *Plotinus. With an English translation by A. H. Armstrong*, vol. 1 [Cambridge, 1966], xxii). Se även Findlay: ”The Neoplatonism of Plato”, 34.

13. Gerson: *The Cambridge companion to Plotinus*, 3; Richard T. Wallis: *Neoplatonism* (Indianapolis, 1995 [1972]), 3; Dillon & Gerson (red.): *Neoplatonic philosophy*, xiii–xiv.

14. *Enneaderna*, v.1.8. Plotinoseditionen är Armstrong (red.): *Plotinus*.

15. Maria L. Gatti: ”Plotinus. The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism” i Gerson (red.): *The Cambridge companion to Plotinus*, 22; Dillon & Gerson (red.): *Neoplatonic philosophy*, xxii; de Vogel: ”On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism”, 43–44; Philip Merlan: *From Platonism to Neoplatonism* (Haag, 1960), 1.

16. Efter Porfyrios: *Vita Plotini*, 20.71.

17. *De civitate Dei*, ix.10.

18. Efter Giovanni Reale: *Toward a new interpretation of Plato* (Washington, D. C., 1997), 37.

19. Båda citaten efter E. N. Tigerstedt: *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato* (Helsingfors, 1974), 53, 58.

20. ”The Edinburgh Review: Volume XIV, April 1809” i *Apeiron* 34:2 (2001), 178.

21. Gatti: ”Plotinus”, 22–23.

22. *Commentarius in epistolam ad galatas*, 487.

23. Harris (red.): *The significance of Neoplatonism*, 13; John Meyendorff: *The Byzantine legacy in the Orthodox church* (Crestwood, 1982), 178.

24. Se James Hankins: *Plato in the Italian renaissance*, vol. 1 (Leiden, 1990), 4; Stephen Gersh & Maarten J. F. M. Hoenen (red.): *The Platonic tradition in the Middle Ages* (Berlin, 2002), 17; Tigerstedt: *The decline and fall*, 11, 75.

25. De florentinska humanisterna hade rönt stort inflytande från bysantinska Platonkännare som Psellos, Plethon och Bessarion,

och hur man än ställer sig i frågan om renässansplatonismens östromerska ursprung är det obestridligt att detta inflytande stärkte snarare än försvagade den traditionella nyplatoniska tolkningen av Platon. Se Tigerstedt: *The decline and fall*, 17; Reale: *Toward a new interpretation of Plato*, 36; Deno John Geanakoplos: *Constantinople and the West* (Madison, 1989), 13–14, 40.

26. Edward Craig (red.): *Routledge encyclopedia of philosophy*, vol. 7 (London, 1998), 441.

27. Tigerstedt: *The decline and fall*, 37–38.

28. O’Meara: *Plotinus*, 116.

29. Tigerstedt: *The decline and fall*, 38, 47.

30. *Ibid.*, 55–56.

31. Efter Thomas av Aquino: *Summa theologiae*, ii–ii, q. 172, a. 6.

32. Se Pierre Hadot: *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault* (Malden, 1995), 3, 51.

33. Sarah K. Wear & John Dillon: *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition* (Aldershot, 2007), 75.

34. Peter T. Struck: *Birth of the symbol. Ancient readers at the limits of their texts* (Princeton, 2004), 254.

35. Efter Karlfried Froelich: ”Pseudo-Dionysius and the reformation of the sixteenth century” i Colm Luibheid (red.), *Pseudo-Dionysius. The complete works* (New York, 1987), 44.

36. Tigerstedt: *The decline and fall*, 49. Se även Leo Catana: ”The origin of the division between Middle Platonism and Neoplatonism” i *Apeiron* 46:2 (2013), 193.

37. Jämför Leo Catana: ”Thomas Taylor’s dissent from some 18th-century views on Platonic philosophy” i *The international journal of the Platonic tradition* 7:1 (2013), 201–207.

38. Tigerstedt: *The decline and fall*, 58, 61–62.

39. Reale: *Toward a new interpretation of Plato*, 39.

40. *Fysiken*, 209 b 14–15; *Om själen*, 404 b 19. Vården av Aristoteles’ uppgifter har varit föremål för häftig debatt. Se Harold Cherniss: *The riddle of the early academy* (Berkeley & Los Angeles, 1945); Thomas A. Szlezák: *Platon och läsaren* (Stockholm, 1999), 96–99.

41. Se John Dillon: *The heirs of Plato. A study of the old academy, 347–274 B.C.* (Oxford, 2003).

42. Se till exempel Gregory Vlastos: *Platonic studies* (Princeton, 1981), kap. 17.

43. Kenneth M. Sayre: *Plato's late ontology. A riddle resolved* (Princeton, 1983), 78.

44. Nordin: *Filosofins historia*, 88.

45. Dillon & Gerson (red.): *Neoplatonic philosophy*, xvi; Reale: *Toward a new interpretation of Plato*, 25.

46. *Sjunde brevet*, 341 c. Platons skriftkritik är alltså kontroversiell; se Szlezák: *Platon och läsaren*; Reale: *Toward a new interpretation of Plato*, del 1. Den markerar dessutom en skillnad mellan Platon och Plotinos såtillvida som Plotinos inte drog sig för att formulera i skrift vad Platon tycks ha reserverat för muntlig undervisning.

47. *Sjunde brevet*, 343 e; 344 d; 344 a.

48. *Ibid.*, 340 d; 341 e.

49. *Ibid.*, 344 c. Man har ibland ifrågasatt det sjunde brevets autenticitet, men enligt Reale (*Toward a new interpretation of Plato*, 68) hänger denna skepsis på ett cirkelargument där skriftkritiken tas som ett kriterium på oäkthet. Vi finner därtill en likartad kritik i dialogen *Faidros* (274 b–278 e), vars äkthet knappast står i fråga.

50. För denna nyckelfråga, se Robert Cushman's ovärderliga men förbisedda studie *Therapeia. Plato's conception of philosophy* (New Brunswick, 2007 [1958]).

51. Sakinnehållet kommer från *Metafysiken*, 987 a 29–987 b 10, medan exemplet är mina.

52. *Ibid.*, 987 b 19–20. För den obestämda tvåfalden, se 1081 a 14.

53. Holger Thesleff: *Platon* (Lund, 1990), 8. Jämför Raphael Demos: "The fundamental conception of Plato's metaphysics" i *The journal of philosophy* 32:21 (1935), 577.

54. *Metafysiken*, 988 a 10.

55. Efter Simplikios: *In Aristot. phys.*, i.4.187 i Konrad Gaiser: *Testimonia platonica* (appendix till *Platons ungeschriebene Lehre* [Stuttgart, 1968]), 8.

56. *Metafysiken*, 6 b 10–15 (Gaiser: *Testimonia*, 30). De metafysiska talstorheterna hänför sig till den pythagoreiska talmystik som Platon bevisligen var stöpt i, och spelar en långt större roll i både hans och Plotinos' metafysik än vad jag kan göra rättvisa här.

57. *Den nikomachiska etiken*, 1095 a 32–33.

58. För utförligare diskussioner av denna fråga, se Jens Halfwassen: "Monism and dualism in Plato's theory of principles" i

Dmitri Nikulin (red.): *The other Plato* (Albany, 2012); C. J. de Vogel: *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden, 1986), kap. 6.

59. Efter Proklos: *In Parm.*, 41 (Gaiser: *Testimonia*, 50).

60. Se till exempel Simplikios: *In Aristot. phys.*, 453–455 (Gaiser: *Testimonia*, 23 b).

61. Aristoteles: *Metafysiken*, 987 b 30; Alexander: *In Aristot. Metaph.*, 55–56 (Gaiser: *Testimonia*, 22 b); Simplikios: *In Aristot. phys.*, 453–455 (Gaiser: *Testimonia*, 23 b).

62. Efter Simplikios: *In Aristot. Phys.*, 247–248.

63. Aristoteles: *Metafysiken*, 988 a 14; Jämför *Fysiken*, 192 a.

64. *Enneaderna*, v.4.2. Jämför referatet från Theofrastos ovan.

65. *Ibid.*, v.1.5.

66. *Ibid.*, ii.4.5.

67. *Ibid.*, ii.5.5; i.8.3. Den som inte lyckas dämna upp sin nyfikenhet på Plotinos' tvåfaldslära kan vända sig till John M. Rist, "The indefinite dyad and intelligible matter in Plotinus" i *The classical quarterly* 12:1 (1962).

68. Se framförallt *Staten*, 505–520.

69. Se R. Baine Harris: *Neoplatonism and contemporary thought. Part two* (Albany, 2002) 322; Francisco L. Lisi: "How original was Neoplatonism in the Platonic tradition?" i David Hernández de la Fuente (red.): *New perspectives on late antiquity* (Newcastle, 2011), 249, 252.

70. Konrad Gaiser: "Plato's enigmatic lecture 'On the Good'" i *Phronesis* 25:1 (1980), 30.

71. *Metafysiken*, 1091 b 14–15; *Den eudemiska etiken*, 1218 a 20, 25.

72. *Harm. elem.*, ii.39–40 (Gaiser: *Testimonia*, 7).

73. Titta bara på dessa komedifragment från Platons tid: "Vad det goda är som du hoppas få av henne, min herre, det förstår jag mig på lika lite som det Goda hos Platon"; "[Jag äter allt varsomhelst], även om de inte serverar det varmt. Platon säger att det Goda är gott överallt, om du fattar!" (Amfis, fr. 6; Alexis, fr. 152 i Kock [red.]: *Comicorum atticorum fragmenta*, vol. 2 [Leipzig, 1884]).

74. *Timaios*, 29 d.

75. Efter Aetios: *Placita*, i.7.20 (Dillon: *The heirs of Plato*, 63). För Plotinos, se *Enneaderna*, i.1.8; iv.4.10; v.9.3.

76. Wallis: *Neoplatonism*, 65.

77. Se Dillon: *The heirs of Plato*, 25, 105, 107, 120–21.

78. *Platon*, 238.

79. För hela detta problemkomplex, se Szlezák: *Platon och läsaren*; Giovanni Reale: *Plato and Aristotle* (New York, 1990), kap 1; Hans J. Krämer: *Plato and the foundation of Metaphysics* (Albany, 1990).

80. *Lagarna*, 968 d–e.

81. *Faidros*, 275 e. Här tycks man återigen kunna ana en skillnad gentemot Plotinos' inställning till skriften.

82. Se Jacob Howland: "Re-reading Plato. The problem of Platonic chronology" i *Phoenix* 45:3 (1991), 189.

83. Dionysios av Halikarnassos: *De compositione verborum*, 25.210. För hela denna fråga, se Howland: "Re-reading Plato".

84. Se Krämer: *Plato and the foundation of metaphysics*, kap. 7; Reale: *Toward a new interpretation of Plato*, 84–88.

85. I diskussionen om vad som är "kärt" för oss talar Sokrates om nödvändigheten att nå fram till "ett första kärt ting" (*prōton filon*), en "grundprincip" (*archē*) för vars skull alla kära ting är oss kära (219 c–d), och som uttryckligen sammanförs med det Goda (220 b).

86. "Sena" dialoger som *Statsmannen* och *Filebos* behandlar exempelvis den viktiga frågan om "det rätta måttet" – en fråga som redan har framskyttat i den "tidiga" *Protagoras* (356 d) och som för övrigt tycks ha relevans för Platons muntliga principlära (se Reale: *Toward a new interpretation of Plato*, 249–53).

87. *Faidon*, 99 b.

88. 97 c.

89. 100 c–d.

90. 100 b.

91. 101 e. För hela detta dialogställe, se Reale: *Toward a new interpretation of Plato*, 106–7.

92. 510 c–d.

93. 511 c–d.

94. 510 b.

95. 511 b.

96. 508 e–509 a.

97. 509 b. För betydelsen av denna passage, se Thomas A. Szlezák: "The idea of the Good as archē in Plato's Republic" i Nikulin (red.): *The other Plato*, 134–136.

98. 506 d–e.

99. 534 b–c. Se Halfwassen: "Monism and dualism", del 1.

100. 533 c–d.

101. Se till exempel 525 a. Som parentes kan man nämna att *to plēthos* var Speusippos' term för den obestämda tvåfalden (Dillon: *The heirs of Plato*, 42).

102. 965 b.

103. 137 b.

104. 137 c–138 c.

105. 141 e.

106. 141 e.

107. 142 a.

108. Se Kevin Corrigan: "The place of the Parmenides in Plato's thought and in the subsequent tradition" i John Douglas Turner & Kevin Corrigan (red.), *Plato's Parmenides and its heritage* (Atlanta, 2010), 29–35.

109. Halfwassen ("Monism and Dualism", not 34) har på historiska grunder försvarat den traditionella nyplatoniska tolkningen av *Parmenides*' första deduktion som den enda möjliga, dels av sådana skäl som vi redan har berört, men dels också därför att denna sorts tolkning tycks gå tillbaka på Speusippos och därmed antagligen på morbror Platon själv.

110. J. N. Findlay: *Plato. The written and unwritten doctrines* (London, 1974), 470.

111. *Enneaderna*, v.9.3.

112. Bland övriga dialoger kan man nämna *Staten*, 530 a; *Sofisten*, 265 c–266 d; *Statsmannen*, 269 c–273 e; *Filebos*, 26 e–27 b, 28 d–30 e; *Lagarna*, 902 e–904 c.

113. Här står jag i stor tacksamhetsskuld till R. Hackforth: "Plato's theism" i *The classical quarterly* 2:1 (1936). En utförligare genomgång finns i Stephen P. Menn: *Plato on God as nous* (Carbondale, 1995).

114. *Filebos*, 26 d.

115. 26 e; 28 c; 27 b; 30 d.

116. 28 a; 29 a; 53 b.

117. 47 e.

118. 98 b.

119. Se vidare Reale: *Toward a new interpretation of Plato*, 308–313, 328.

120. 29 e–30 a.

121. 28 a.

122. Vi finner en för Platon typisk reträttspassage vid 48 c: "Vad beträffar alltings grundprincip eller principer [...] bör vi inte tala om dem för närvarande, och detta av det enkla skälet att vårt nuvarande framställningssätt gör det svårt att klarlägga sina uppfattningar".

123. Se Cushman: *Therapeia*.

124. Findlay: "The Neoplatonism of Plato",

39; Frithjof Schuon: *Logic and transcendence* (Bloomington, 2009), 40.

125. Frithjof Schuon: "Tracing the notion of philosophy" i *Sufism. Veil and quintessence* (World Wisdom, 2006), 92.

126. Dillon & Gerson (red.): *Neoplatonic philosophy*, xvii.

127. Se Pierluigi Donini: "The history of the concept of eclecticism" i John Dillon & A. A. Long: *The question of "eclecticism"*.

*Studies in later Greek philosophy* (Berkeley, 1988); Leo Catana: "Changing interpretations of Plotinus. The 18th-century introduction of the concept of a 'system of philosophy'" i *The international journal of the Platonic tradition* 7:1 (2013).

128. *Plato*, 377.

129. "What is Platonism?" i *Journal of the history of philosophy* 43:3 (2005), 257.