

POJEM PRESEŽNEGA OD PLATONA DO PLOTINA

1. Uvod

29

Platonovi Akademiji, ustanovljeni leta 387 pr. Kr., so sledile starejša (Spevzip, Ksenokrat), srednja (Arkesilaj, Karneades) in nova (Ciceronov učitelj Filon iz Larise). Za Platonovo in starejšo Akademijo je bila značilna metafizična usmerjenost, srednja se je s kritiko stoičnega racionalizma približala skepsi in zagovarjala probabilizem (nauk, da je spoznanje zgolj verjetno). Za novo Akademijo pa je bil značilen eklekticizem, ki je poskušal povezovati najboljše nauke iz različnih filozofskih izročil.

Platonizem ni bil enovit, harmoničen miselni sistem, ampak heterogena zmes pozitivnih in negativnih odgovorov na vsakokratne filozofske vplive, ki niso bili platonskega izvora. Za filozofske tokove helenizma in začetnega cesarskega obdobja (od Aristotelove smrti leta 322 pr. Kr. do konca 2. st. po Kr.) je bila značilna zlasti materialistična usmerjenost, ki so jo zastopali stoiki, epikurejci, skeptiki in peripatetiki. Sveta največkrat niso utemeljevali transcendentno, ampak imanentno. Materializem in imanentizem sta v tem času tudi med platoniki zasenčila in izpodrinila metafiziko in transcendentno idejo Dobrega, kot jo je poznal Platon.

Širni svet Aleksandra Velikega je omogočil prelivanje kultur, verstev in miselnosti. Helenizem je prinesel globoke urbane spremembe: klasično mestno državo

«πολι» z nekaj več kot 20.000 prebivalci, v kateri se je posameznik opredeljeval kot »politično bitje«, so zamenjala vsaj desetkrat večja velemesta, kakor so bila Aleksandrija, Rim, Antiohija ali Pergamon. V novih okoliščinah državljani niso več imeli vpliva na politično vodstvo, zato so se bodisi kot epikurejci zatekali v zasebno življenje bodisi so se kot stoiki opredeljevali za »prebivalce sveta«. Tudi filozofija je dobila drugačno vlogo: od predsokratske in atiške filozofije, usmerjene k teoretični sistematizaciji védenja (Aristotel, *EN* 1141a18 in *Metaph.* I 2, 982b8–9), se je helenistična obrnila k etiki in se opredelila kot dušno terapijo z namenom, spremeniti način bivanja in privedi človeka do notranjega, dušnega miru (Hadot 1996b). Stoiki so menili, da do dušnega miru, ki odlikuje modrega človeka, vodi brezstrastnost «α)παθησια», epikurejci, da je to nemotenost «α)ταραχια», skeptiki pa so pot do miru našli v zadržanosti od sodb «ε)ποζη».

V začetku cesarskega obdobja pa se je filozofija od prakse in etike preusmerila k vprašanju religije in odrešenja. Razvoj antične filozofije je torej šel od teorije k praksi in od prakse k religiji. Religiozno-soteriološka usmerjenost je odprla vrata orfično-pitagorejsko-platonskemu dualizmu, ki se je oblikoval okrog vprašanja o onstranskem. V nasprotju z materializmom helenistične filozofije je filozofija cesarskega obdobja človeka pripravljala na mističen dvig k onstranskim izvirov bivanja in resnice. Ta misel je navdih našla pri Platonu, v njegovih dialogih iz zrelega obdobja, kakor so *Država*, *Parmenid*, *Simpozij*, *Sofist*, *Timaj* in *Teajtet*. V slednjem je našla tudi svoje programsko vodilo:

30

Od tod je treba čim hitreje bežati Tja. Ta beg pa je upodobitev po bogu, kolikor je to mogoče – in upodobitev po bogu je v tem, da postanemo pravični in pobožni in imamo poleg tega razumnost. (*Tjt.*, 176 A 4 – B 1)

Platonovo misel o begu iz čutnega sveta v onstranstvo idejnega sveta so v 1. in 2. st. najprej obudili novopitagorejci (Nigidij Figul, Apolonij iz Tiane, Nikomah iz Geraze). Sledili so jim srednji platoniki (Plutarh, Albin, Apulej, Numenij, Hermes Trismegist, Kelz), najbolj radikalno pa jo je razvil Plotin (204–270), prenovitelj platonizma. »Upodobitev po bogu« je za Platona pomenila, postajati razumen in pravičen. *Pravičnost* in *razumnost* sta bili zanj etično-politični vrline. Novopitagorejci in novoplatoniki, ki se politično niso tako udeleževali, pa so pojem »upodobitev po bogu« razumeli v smislu mistike, ki so jo gojili skupaj s svetobežnostjo in askezo. Mistično doživetje onstranskega predpostavlja dualistično ontologijo tostranskega in onstranskega, telesa in duha. V nasprotju s stoškim materialističnim panteizmom so zagovarjali nezdržljivost boga in sveta. Zaradi popolne drugačnosti se lahko človek bogu približa le prek *srednika*. To vlogo so pripisali bogupodobnim idejam ali λογό-u, božjemu sinu. Samo prek

njunega sredništva lahko duša postane podobna bogu, ki sam ostaja nedostopen in skrit onstranstvu.

Filozofija helenističnega in cesarskega obdobja ima torej najprej *terapevtsko*, nato *soteriološko* vlogo. Najprej postavi diagnozo, nato izbere terapijo in zdravila, zmožna vzpostaviti notranji mir in privedi k odrešenju. Različne duhovnosti in filozofije so imela različne razlage za to, kaj je vzrok človekove nesreče, kaj sredstvo za rešitev in v čem je prava sreča. To različnost predstavlja spodnja tabela (Lamprecht 1955, 108):

<i>terapija/soteriologija</i>	<i>izvor bolezni</i>	<i>cilj</i>	<i>sredstva</i>
<i>epikurejska</i>	trpljenje	užitek	umik v zasebnost
<i>stoiška</i>	užitek, strastnost	harmonija z naravo	osvoboditev od strasti; poslušnost razumu
<i>akademsko skeptična</i>	zmota	vzdržanost od sodb, neopredeljenost	destruktivni criticizem
<i>pavliška</i>	greh	opravičenje	Božja milost
<i>novoplatonistična</i>	nepopolno bivanje	popolnejše bivanje	mistično zrenje in združenje
<i>avguštinska</i>	pokvarjenost	Božja milost	zakramenti

2. Pojem presežnosti v filozofiji pred Plotinom

2. 1 Platon

Pojem *transcendence* oziroma *presežnosti* sodi v zbirko temeljnih filozofskih pojmov. Prvi ga je jasno izpostavil v svoji *Državi* (509 B 9) Platon. Po podobnosti s soncem je transcendentno «ε)πε)κει)να» opisal kot Dobro samo po sebi, ki je nepogojeni izvir bivanja in resnice:

Sonce nevidnim stvarim ne podeljuje le zmožnost, da so lahko gledane, ampak tudi nastanek, rast in hrano ... Torej moramo reči, da v stvareh, ki se spoznavajo, zaradi Dobrega ni navzoče le to, da so spoznavane, ampak sta po Njem v njih prisotna tudi bit in bitnost. A vendar Dobro ni bitnost, ampak sega čez, še onkraj bitnosti, po svoji vzvišenosti in mogočnosti.

Ideja *Dobrega* presega ontološki red. V navedenem odlomku Platon govori le o presežnosti Dobrega glede na bitnost «ου)στ)α», tj. glede na bivajoče v njegovi polnosti, iz sobesedila pa je razvidno, da ima Platon pred očmi dvojno presežnost Dobrega: presežnost glede na bitnost in glede na spoznanje.

Besedo ε)πεκεινα, s katero Platon v *Državi* označi pojav presežnosti, srečamo pri Platonu le še enkrat, ko govori o tiranu, ki »daleč prekorači meje lažnih naslad τω=ν νοθων ει) τδ ε)πεκεινα υ(περβῆ ο(τυραννδ)«. (587 C 1) Beseda ε)πεκεινα torej označuje »prekoračenje«. Grki so jo najprej uporabljali kot topografski pojem, ki je pomenil »prekoračenje meja nekega ozemlja«, v abstraktnem smislu pa pomeni »iti onkraj meja nečesa« ali da »izstopiti iz kroga nečesa«. Beseda, ki si jo je Platon izposodil topografskega besednjaka, so v poznejši filozofski literaturi uporabljali vedno bolj v abstraktnem-filozofskem smislu. Plotin jo uporabi kar šestinosemdesetkrat. To kaže, da je transcendenca eden temeljnih kamnov njegove misli.

Dejstvo, da je v Platonovih dialogih pojem absolutne presežnosti Dobrega omenjen le enkrat, poskušajo sodobni raziskovalci pojasniti z osrednjim mestom ustnega izročila v Platonovi Akademiji.¹ Kakor pitagorejci, pri katerih se je Platon navdihoval, je tudi Akademija prednost pred pisano besedo dajala živi, govorjeni besedi, zmožni, da brani samo sebe in se razlaga glede na zmožnosti poslušalcev, na katere se obrača. Pisana beseda je nasprotno na milost in nemilost prepuščena samovolji bralca, ki problematiki morda duhovno niti ni dorasel ali je celo nagnjen k spreobračanju pomena besed. Razpravljati o najsvetejšem, o absolutni transcendeni Dobrega po Platonu ni mogoče dovoliti tistim, ki duhovno niso pripravljene na spoprijem s tako vzvišenim »predmetom« misli.

32

2. 2 Aristotel

Besedo ε)πεκεινα najdemo tudi pri Aristotelu, ki je boga opredelil kot »umevanje umevanja« νοησι νοησεῶ (Metaph. 1074b.34), v izgubljenem dialogu *O molitvi* – kakor navajata Seneka in novoplatonik Simplikij – pa pojem boga uporabi tudi ob besedi ε)πεκεινα.

Simplikij (Aristotelis fragmenta, fr. 46) pravi:

1 Teorijo o Platonovem ustnem izročilu je razvila tübinsko-milanska šola. Med najpomembnejša dela te šole sodijo dela K. Gaiserja, H. J. Krämerja in G. Realeja: Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen, und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1959); Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs* (Stuttgart: Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 40, 1959); Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1963); Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte* (Milano: Vita e pensiero, 1991 [10. izd.]). Philippe Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, v: *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy*, 14–137 (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon* (Pariz: Cerf, 1986).

Da pa Aristotel meni, da je nekaj nad umom in nad bitnostjo, je razvidno iz njegovega spisa *O molitvi*, kjer modro pravi, da je bog ali um ali nekaj onstran uma.

Seneka (Aristotelis fragmenta, fr. 44) pa povzema zaključni del dialoga:

Aristotel odlično pove, da moramo takrat, ko govorimo o bogovih, biti nadvse spoštljivi.

Za Aristotela (deAn., 432a.2) je um »lik likov« – norma vseh likov in popolnosti. Drugače je z bogom. Za boga pravi, da je »ali um ali nekaj onstran uma«. Če je »onstran uma«, je neupodobljiv, onkraj vseh ontoloških in noetičnih kategorij. Kakor Platon tudi Aristotel poudarja, da mora zato biti govor o bogu nadvse spoštljiv, zadržan in pozoren.

2. 3 Srednji platonizem in novopitagorejci

V poglavju bomo obravnavali vprašanje o tem, kako je Platonovo idejo o presežnem dobrem sprejel srednji platonizem. Videli bomo, da so se srednji platoniki pogosto sklicevali na odlomek iz Platonove *Države*, ki govori o presežnosti Dobrega, idejo Dobrega pa so tudi že razlagali v luči Enega iz Platonovega *Parmenida*.

33

Z izrazom »srednji platonizem« označujemo platonizem 1. in 2. st., zelo raznolik filozofski tok, ki je nihal med sistematično šolsko filozofijo in religiozno izpovedjo.² Kljub raznolikosti je v jedru ostal zvest Platonovi misli: »Platon sicer govori večglasno, v njegovem bistvu pa je ena sama misel.« (Stobaios, *Eclogae*, 2:49) V prepričanju, da je bila resnica v polnosti razodeta v starih naukih, se je srednji platonizem odprl starim egiptovskim, indijskim in mezopotamskim misterijskim verstvom. Od njih je sprejel zlasti nauk o odrešenju in magijo, obenem pa je pod njihovim vplivom poglobil zavest o presežnosti, absolutni drugačnosti in tujosti božanskega. Absolutno drugačnost božanskega je razlagal s luči Platonove ideje o presežnosti Dobrega. Čeprav je bil v praksi prežet z magijo, je idejo presežnega razčlenjeval s filozofskimi miselnimi sredstvi.

2 Prim. A. Hilary Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge: University Press, 1940); Heinrich Dörrie, *Die Frage nach dem Transcendentem im Mittelplatonismus*, v: *Les sources de Plotin*, 193–241 (Vandoeuvres – Genève: Fondation Hardt 1957); Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam: Grüner, 1967 [2. izd.]); Wolfgang L. Gombocz, *Anfänge einer Übertheologie. Transzendentalisierung des ersten Gottes im kaiserzeitlichen philosophischen Denken*, v: *Anfänge der Theologie*, 273–293 (Graz: Styria, 1987); John Whittaker, ε)πεκεινα νοου= κατ' ου) σφ'α, v: *Vigiliae Christiane* 23 (1969): 91–104.

Navdih za avtorje srednjega platonizma je bil Spevzip (410–339 pr. Kr.), Platonov nečak in njegov naslednik v vodstvu Akademije. Kakor je mogoče razbrati iz nedavno odkritega odlomka Proklovega komentarja Platonovega *Parmenida*, je Spevzip Eno iz *Parmenida* razlagal kot nad-počelo onstran bivajočega, Dobrega in Lepega (Merlan 1960, 96–140). Spevzip je *Parmenida* prvi razumel v smislu negativne teologije: Eno je torej ne-bivajoče, ne-dobro, ne-lepo itd. Njegov nauk je blizu Plotinovemu pojmovanju Enega (Dodds 1928, 129–142 (zlasti 140, op. 5)). Spevzip je torej pomemben predhodnik srednjega in novega platonizma, ker je v *Parmenidu* videl najpomembnejše Platonovo delo, kakor so bili prepričani tudi srednji in novi platoniki. V luči *Parmenidovega* Enega se ideja Dobrega iz *Države* še bolj izrazite poteze transcendence.³

V obdobju srednjega platonizma najdemo pojem $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ pri naslednjih pisih.

Mučenec Justin (110–166), ki je pred spreobrnjenjem v krščanstvo bil platonik, pojma »bitje« in »onstran bitnosti« uporablja pomešano in nedosledno. Boga namreč istočasno označi kot »nekakšno bitje, ki je onstran $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ vsakršne bitnosti.« (*Dialogus cum Tryphone*, 4, v: PG 6, 484 A)

34

Kalcidij, kristjan iz 4. stol., ki je prevedel prvi del Platonovega *Timaja* v latinščino in napisal komentar tega dialoga, je pod vplivom srednjega platonizma pisal o »najvišjem bogu, ki je najvišje dobro onstran vsakršne podstati \langle ultra omnem substantiam \rangle in vsakršne narave in je po svojem dostojanstvu višji od uma.« (*Timaeus Platonis*, v: Waszing 1964, 176 [204.5])

Kelz, srednji platonik in oster nasprotnik krščanstva, ki je živel v drugi polovici 2. st. po Kr., govori o vzroku, brez katerega ne bi bilo niti uma niti razuma niti vedenja. Vzrok, ki je onkraj vsega, nima imena, ampak ga označuje kot Ono. Med brezimnim vzrokom in razumom je podobno razmerje kot med soncem in očesom: sonca, ki dela stvari vidne in daje očesu zmožnost, da jih vidi, oko ne more gledati. Ono je mogoče umeti le po neki neizrekljivi zmožnosti.⁴ Kelzova

3 O tem, kaj pri Spevzipu pomeni, da Enega ne moremo opisati kot bivajoče, ni povsem usklajenega mnenja. A. H. Armstrong (1940, 21–22) zagovarja tezo, da Spevzipovo Eno lahko opišemo kot »ne-bivajoče« (α) νοῦσιον», ne moremo pa ga opisati kot »nad-bivajoče« (ω (περουσιον). Nasprotno meni Ph. Merlan (1970, 31): »Speusippus explicitly placed the One above being and saw it as a kind of super-principle, thus stressing its absolute transcendence.«

4 *Contra Celsum* 7, 47 (PG 11, 1488 A): »ο(περ ου)=ν ε)ν τοι] ο(ρατοι] η(λιό, ου)τL ο)φθαλμῶ ω"ν ου)τL ο)ψι α)λλL ο)φθαλμω= τε του= ο(ρα=ν αι)τιό και] ο)ψει του= διL αυ)τῶν συνι στασθαι και] ο(ρατοι] του= ο(ρα=σθαι, πα=σιν αι)σθητοι] του= γινεσθαι, και] μη]ν αυ)τῶ αυ(τω= του= βλεπεσθαι, του=το ε)ν τοι] νοητοι] ε)κει]νῶ, ο(σπερ ου)τε νοῦ= ου)τε νοησι ου)τL ε)πιστημη, α)λλᾶ νω= τε του= νοει]ν αι)τιό και] νοησει του= διL αυ)τῶν ει]=ναι και]

prispodoba, ki jo navaja Origen v spisu *Proti Kelzu*, ima svoj izvor v *Državi* (508 B–509 B).

Origen (185–254), znani krščanski ekseget, asket in učitelj iz Aleksandrije, pa razlaga v luči pojma ε)πεκεινᾶ Boga. Ker je Bog onstran bitnosti in bitnosti podarja, ni on deležen bitnosti, ampak je bitnost deležna njega. Prav tako so ga deležni tisti, ki imajo božjega duha. Po Origenu je Jezus prvorojenec vsega stvarstva, najvišje v ontološkem redu, tj. bitnost vseh bitnosti, ideja idej ali počelo, za Boga Očeta pa velja, da je *onstran*.⁵ Ker omenjeni odlomek spominja na odlomek iz Platonove *Države*, smemo domnevati, da ga je Origen poznal.⁶

Klemen Aleksandrijski (150–215), krščanski platonik, ki ga je k spreobrnjenju v krščanstvo privedla filozofija, je judovsko-krščansko izročilo povezoval s platonizmom. Kakor Origen je tudi Klemen Boga Sina razumel kot nepogojeno in nadčasovno bivanjsko počelo. Samo od njega pa je mogoče iti dlje k Bogu Očetu, *onstranskemu vzroku* vsega bivajočega.⁷ Ker je počelo vsega bivajočega Sin, moramo izraz »onstranski vzrok« razumeti v smislu »onstran bivajočega«. Ob tem se Klemen zaveda tudi omejenosti in neustreznosti Božjih imen.⁸ Imen, ki jih uporabljamo kot oznake za presežni vzrok, ne smemo razumeti enoumno in dobesedno, ampak kot besede, ki *via eminentiae* kažejo prek samih sebe na presežnost Boga, ki ga niti um niti jezik ne moreta zajeti v vsej polnosti in globini. Pri Klemenu je navzoč tudi vpliv Platonovega *Parmenida* in njegovih razlikovanj enega. Pravi, da je Sin »eno v smislu celote«, Oče pa je »eno v nematematičnem smislu besede«. Zato Očeta ni mogoče dokazati, ga narediti vidnega ali ga znanstveno razumeti, Sina pa označi kot modrost, znanje ali resnico (*Stromata* 4, 25, 156, 1, v: *PG* 8, 1356 A-B).

ε)πιστημῆ του= δι᾿ αυ)τῶν γινωσκειν καὶ νοητοῖ] α(πασι καὶ αυ)τῶ= α)ληθειᾶ καὶ αυ)τῶ= ου)σιᾶ του= ει)ῆναι, παντων ε)πεκεινα ὦν, α)ρρητῶ τινῆ δυναμει νοητῶ.«

5 *Contra Celsum* 7, 45 (*PG* 11, 1396 C): »α)λλ᾿ ου)δῆ ου)σιᾶ μετεξει ο(θεῶ· μετεξεεται γᾶρ μα=λλον η) μετεξει, καὶ μετεξεεται υ(πὸ τῶ=ν ε)ξοντων *pneu=ma qeoi=*. ... ε)πεκεινα ου)σιᾶ ε)στὶ πρεσβειᾶ καὶ δυναμει ο(θεῶ μεταδιδοῦ ου)σιᾶ ... Ζητητηρον δὲ καὶ, ει) ου)σιαν μῆν ου)σιω=ν λεκτερον καὶ ι)δραν ι)δω=ν καὶ α)ρξῆν τῶν μονογενη= καὶ πρωτοτοκον *palshj ktiseuj* ε)πεκεινα δὲ παντων τουτων τῶν πατερα αυ)του= καὶ θεον.«

6 O božji presežnosti glede na bitnost govori Origen še v *Contra Celsum* 7, 38 (*PG* 11, 1473 B) in v *Commentarii in evangelium Joannis* 19, 6, 37 (*PG* 14, 436 C); 13, 21 (*PG* 14, 432 C); 13, 26, 152 (*PG* 14, 444 A).

7 *Stromata* 7, 1, 2 (*PG* 9, 404 B-C): »τιμητερον ... ε)ν δὲ τοῖ] νοητοῖ] τῶ πρεσβυτατον ε)ν γενεσει, τῆν α)ξρονον α)ναρξον α)ρξην τε καὶ α)παρξῆν τῶ=ν ο)ντων, τῶν υ)ψρον· παρῶ ου) ε)κμανθανειν –ε)στιν τῶ ε)πεκεινα αι)τιον, τῶν πατερα τῶ=ν ο(λων.«

8 *Stromata* 5, 12, 82 (*PG* 9, 364 A): »καφν ο)νομαζῶμεν αυ)τρο ποτε, ου) κυριῶ καλου=ντὲ η)τοι ε)ν η)φ τα)γαθῶν η)φ νου=ν η)φ αυ)τῶ τῶ ο)φν η)φ πατερα η)φ θεῶν η)φ δημιουργῶν η)φ κυριον, ου)ξ ὡτ ο)νομα αυ)του= προφερομενοι λεγομεν, ..., α)λλᾶ α)θροῶ α(παντα ε)νδεικτικᾶ τη= του= παντοκρατορῶ δυναμειῶ.«

Vpliv Platonovega *Parmenida* je bolj razpoznaven pri novopitagorejcih. Poleg recepcije *Parmenida* moramo opozoriti na že omenjeno življenjsko vodilo, ki so ga novopitagorejci našli pri Platonu in so mu v življenju sledili: treba je »kolikor le mogoče postajati podoben bogu« in »bogu slediti« (Stobaios, *Eclogae* 2:49).

O *Numeniju*, novopitagorejcu iz druge polovice 2. stol., poroča cerkveni zgodovinar Evzebij v odlomku, v katerem govori o ideji Dobrega.⁹ Iz navedbe je razvidno, da je Numenij poznal idejo Dobrega iz Platonove *Države*, ni pa razvil misli o njeni presežnosti. Bitnost (tj. bivajoče v najpopolnejšem smislu) je lahko le umljiva; um pa je nekaj več – Dobro, ki je počelo bitnosti. Numenij torej enači um z Dobrim, ki ga je kot počelo postavil nad bivajoče. O Dobrem govori kot o počelu, ne da bi zanj uporabil besedo ε)πεκλεινα.

Brotin, ki ga omenja Aristotelov komentator Syrianus, govori o »vzroku, ki poenja«. Za »poenjajoči vzrok« je značilno, da se po svoji zmožnosti in dostojanstvu dviguje nad vsako množstvo – tudi nad vsak um in bitnost. Ta nad-bitnostni vzrok pa Brotin razume kot nadbitnostno Eno υ(περουσιον ε(ν) in Dobro. Obenem se torej sklicuje na *Državo* in *Parmenida*, Eno in Dobro pa razume kot komutativni, zamenljivi lastnosti.¹⁰

36

Moderat iz druge polovice 2. stol., o katerem poroča Simplikij, razlikuje kakor Platon v *Parmenidu* med tremi stopnjami enega. Zanimivo pa je, da pri Moderatu tri stopnje enega ustrezajo trem ontooškim stopnjam: 1) nadbitnostno Eno; 2) eno, ki je resnična, umljiva bitnost; 3) duševno eno, ki je podrejeno množstvu čutnih zaznav.¹¹

9 Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 11, 22, 3: »ει) δ(ε)στι μ(εν νοητ(δ)ν η(ου)σι(α και η(ι)δ(ε)α, ταυτη) δ(ω)μολογηθη) π(ρ)εσβυτερον και αι)τιον ει)ναι ο(νου(, αυ)τ(δ) ου)τ(δ) μ(ον)δ) ευ(ρη)ται ω)ν τ(δ) α)γαθ(ον). και γ(α)ρ ει) ο(μ(εν δη)μιουργ(δ) θ(ε)δ) ε)στι γε)νεσεω) α)ρκει) τ(δ) α) γαθ(δ)ν ου)σι(α ει)ναι α)ρ(ε)ζ(η).«

10 Syrianus, *In Metaphysica*, v: *Commentaria in Aristotelem graeca* 1902, 6/1: 166, 5: »η(ε(ν)ναι(α αι)τι(α ... ω) νου= παντ(δ) και ου)σι(α) δυν(α)μει και π(ρ)εσβ(ε)ιδ υ(π(ε)ρ(ε)ξ(ε)ι.« Prim. tudi *In Metaphysica*, 183, 1: »ε)στι μ(εν υ(π(ε)ρουσιον παρ(α) τε τω= Πλατ(ων)ι τ(δ) ε(ον) και τα)γαθ(δ)ν και παρ(α) Βροτ(ιν)ω τω= Πυθ(α)γορ(ε)ω και παρ(α) πα=σιν ω) ει)π(ε)ι)ν τοι) α)π(δ) του= δι)δασκαλ(ε)ου του= τω=ν Πυθ(α)γορ(ε)ων ω)γ(ρ)μ(η)μ(ε)νοι).«

11 Simplicius, *In Physica*, v: *Commentaria in Aristotelem graeca* 1882, 9: 230, 34: »Μοδ(ε)ρ(α)τ(δ) ... γ(α)ρ κατ(α) τοι) Πυθ(α)γορ(ε)ου) τ(δ) μ(εν π(ρ)ω=τον ε(ον) υ(π(ε)ρ τ(δ) ει)ναι και πα=σαν ου)σι(αν α)ποφαι νεται, τ(δ) δ(ε) δευτερον ε(ν), ο(π(ε)ρ ε)στ(ι) τ(δ) ο)ντ(ω) ο)ν και νοητ(δ)ν, τ(α) ει)δ(η) φησιν ει)ναι, τ(δ) δ(ε) τριτον, ο(π(ε)ρ ε)στ(ι) τ(δ) ψυξ(ι)κ(ον), μετεξ(ε)ιν του= ε(ν)δ) και τω=ν ει)δω=ν.«

Albin, pisec *Poduka o Platonovih naukih*¹² iz 2. stol., uči, da je prvi bog nad umom in je bolj resničen in plemenit kakor um. Nad dušo je um, nad umom je nadbitnostni prvi bog. Negibni prvi bog, ki ga Albin poistoveti z Dobrim, je nad bitnostjo in nad umom; Dobro nanju deluje kot predmet njenega hrepenenja.¹³

Corpus Hermeticum, zbirka spisov, ki so nastali v času srednjega platonizma, je amalgam grške filozofije in starih bližnjevzhodnih verskih nauk. Zanj je značilno, da razlikuje med božanskim, ki je lastnost bivajočega, in bogom, ki je nad-bitnosten.¹⁴

3. Platonov *Parmenid*: vir novoplatonizma

Že srednji platoniki in novopitagorejci so torej Platonovo idejo o presežnosti Dobrega poskušali razložiti v luči Enega iz Platonovega *Parmenida*. V tem je tudi izvor novoplatonizma: »Novoplatonizem stopi na mesto *srednjega platonizma* tisti dan, ko platoniki začnejo iskati skrivnost Platonove filozofije v *Parmenidu*.« (Trouillard 1973, 1; Dodds 1928, 129–142) Razumevanje Platona skozi prizmo *Parmenida* je postalo temelj Plotinove in poznejše novoplatonske filozofije, najmočnejše pa sta takšno razlago Platona zastopala Jamblih in Proklos. Slednji je *Parmenidu* tudi posvetil obsežen komentar. Novoplatoniki torej izhajajo iz prepričanja, da bivajočega ni mogoče misliti izven vprašanja o Enem.

37

Pripoved, ki jo pripoveduje v Platonovem *Parmenidu*, je Kefal slišal od Antifona, temu pa jo je povedal Pitodor, pri katerem naj bi nekoč razpravljali Parmenid, takrat star 65 let, njegov učenec Zenon, star 40 let, še mladi Sokrat in neki Aristotel. To srečanje bi bilo sicer možno, a malo verjetno. Parmenid in Zenon sta prišla v Atene na *velike panatenaje*. Pridružil naj bi se jima Sokrat, da bi slišal Zenonovo tezo o enosti in nepreslednosti bitja. *Parmenid* pa vsebuje dve razpravi, nastali po Zenonovem govoru: v prvem delu razpravo o teoriji idej, v drugem razpravo o eleatski dialektični metodi. Proklos (*In Parmenidem*, v: *Théologie*

12 Razpravo o tem, ali je avtor navedenega dela Διδασκαλικὸ τω= Πλάτωνὸ δογματων, Albin ali neki Alkinoos, najdemo v Ph. Merlan (1970, 70, op. 3). Merlan delo pripisuje Albinu. Nasprotno tezo zagovarja J. Dillon in spis pripisuje Alkinou (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, s.v. »Alcinous«).

13 *Introductio in Platonem*, 9, v: *Platonis dialogi* 6:164: »ε)πεῖ δ᾽ ψυχή= νοῦ= α)μεινων, νοῦ= δ᾽ του= ε)ν δυναμει ο(κατ_ ε)νεργειαν παντα νοῦ= καὶ α(μα καὶ α)εῖ, τουτου δ᾽ καλλιων ο(αι)τιὸ τουτου καὶ ο(περ αφν ε)τι α)νωτερω τουτων υ(φεστηκεν, ουτὸ αφν ει)η ο(πρω=τὸ θεῶ, αι)τιὸ υ(παρξων του= α)εῖ ε)νεργει_ν τω= νω= του= συμπαντὸ ου)ρανου=.) Ενεργει_ δ᾽ α)κινητὸ, αυ)τὸ ὠ`ν ει) του=τον, ὡ καὶ ο(η(λιὸ ει) τῆν ο(ρασιν, ο(ταν αυ) τω= προσβλεπ_, καὶ ὡ τὸ ο)ρεκτὸν κινει_ τῆν ο)ρεχιν α)κινητον υ(παρξον· ου(τω γε δ᾽ καὶ ουτὸ ο(νοῦ= κινησει τὸν νοῦ=ν του= συμπαντὸ ου)ρανου=.«

14 *Hermès Trismégiste* I, 33, 3: »ε)ἄν μὲν ου)=ν t)= θει=ον, ου)σιω=δ᾽ ε)στιν. ε)ἄν δ᾽ t)= θεῶ, καὶ α)νουσιαστον γινεται.«

platonicienne, I, 8) poroča, da so dialog mnogi razumeli le kot formalno protieleatsko razpravo brez ontoloških implikacij, torej kot nekakšno »dialektično te-lovadbo«, ki naj bi pokazala na omejenost Zenonove dialektike. To interpretacijo najdemo pri Albinu, a je gotovo starejša od njega. Antioh iz Askalona pa je verjetno začetnik imanentistične interpretacije, ki je eno razumela kot bivajoče. Med zagovorniki te razlaga najdemo predvsem stoike. Tretjo smer najdemo med novopitagorejci, srednjimi platoniki in novoplatoniki, ki so v *Parmenidu* videli predvsem razpravo o Enem in ga razlagali v smislu absolutnega nadbivajočega Enega.¹⁵ Novoplatoniki so bili prepričani, da razprava o Enem in množtvu odpira temeljna ontološka vprašanja, s katerimi je Platon poskušal preseči eleatski monizem in pokazati, da je mogoče Eno razumeti v absolutnem in v relativnem smislu. V absolutnem smislu je Eno nadbivajoče, v relativnem smislu pa je vpeto v dialektično razmerje z mnogim. Pozneje je Platon v *Sofistu* postavil tezo o *občestvenosti* ali *povezanosti* idej $\alpha\omicron\iota\upsilon\omega\nu\iota\alpha \tau\omega=\nu \epsilon\iota$) $\delta\omega=\nu$) kot temeljni ontološki strukturi. V *Sofistu* je iz prvotnega, izvirnega razmerja med Enim in množtvom razvil druge temeljne ideje, ki jih zaradi njihove univerzalne vloge Giovanni Reale (1991, 389–434) imenuje metaideje: istost, drugačnost, mirovanje, gibanje, enost, množstvo.

38

Namen drugega dela *Parmenida* je torej »testirati«¹⁶ pojem Enega v odnosu do *mnoštva*, tj. do *drugega* (Mattéi 2002, 205–206; Trouillard 1973, 7). »Platon tu analizira sodbo, ki so jo izrekli eleati: 'Eno je eno.' Eksplicitna sodba 'Eno je' vsebuje implicitno sodbo 'Eno je'. Toda ti dve sodbi se razlikujeta. Še več: sta v protislovju. Če je namreč Eno v polnem pomenu besede bitje, v resnici ne more biti eno, saj se nanj veže stvarnost. Če pa je Eno v polnem pomenu besede eno, ne more biti povsem stvarno.« (Wahl 1926, 85–86) Izhodišče dialektične analize je torej eleatska predpostavka »Eno je«. Nato Platon pojem Enega razčleni z vidika njegovih (ne)možnih odnosov do *njega samega* in do *drugih*. Eno najprej obravnava z absolutno-izključevalnega vidika, tj. Eno kot eno, ki ga – če ga dosledno razumemo – ne moremo podrediti nobenemu razmerju in zato zanj niti ni mogoče reči, da *je*. Nato Eno obravnava tudi z relativno-vključevalnega vidika, tj. kot Eno, ki *je* in ga torej lahko opredelimo kot *bivajoče*. Slednji vidik odpre vprašanje razmerja, ki ga ima Eno do tistega, kar ni ono samo, tj. vprašanje razmerja do *drugega*, tj. do *mnoštva*, ki je značilno za *bivajoče*. Prav tako premisli Eno tudi

15 E. R. Dodds, *n. d.*, 135: »Proclus distinguishes three schools of interpretation of the second part of the *Parmenides*. The first saw in it either a polemic against Zeno or a logical exercise; the second took it seriously, but did not find in it $\tau\delta\ \alpha$) $\pi\omicron\omicron\rho$) ρ (η) τ \omicron ρ τ ϵ ρ α $\tau\omega=\nu$ $\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\omega\nu$: for the kernel of the dialog was the doctrine of the $\epsilon\iota$ (ν \omicron) ν , which embraces the Ideas in its unity. The third school are distinguished from the others in that they agree in referring the first hypothesis to the υ (π ϵ ρ ρ υ σ ι ν $\epsilon\iota$ (ν ; most of them refer the second hypothesis to $\nu\omicron\upsilon\tilde{\alpha}$, and the third to $\psi\upsilon\zeta\eta$, but here agreement ends.« Podobno tudi Luc Brisson (1994, 9).

v obratni smeri z vidika *drugega*, ki je lahko absolutno-izključevalno ali relativno-vključevalno.

Eno je mogoče obravnavati z vidika treh osnovnih predpostavk (»Eno je«, »Ene-ga ni« in »Eno je in Ene-ga ni«), ki jih dialektična analiza razčleni v devet predpostavk (P). Osem predpostavk je mogoče razvrstiti okoli tretje »*Eno je* in *Ene-ga ni*«. V pozitivno skupino, zbrano okoli predpostavke »Eno je«, uvrstimo: absolutno Eno (P1: Eno kot eno), relativno Eno (P2: Eno kot drugo), absolutno drugo (P5: drugo kot drugo) in relativno drugo kot Eno (P4: drugo kot Eno). V negativno skupino, razvrščeno okoli predpostavke »Ene-ga ni«, uvrstimo: absolutno ne-Eno v razmerju do Ene-ga (P7), relativno ne-Eno do drugega (P6), absolutno drugo v razmerju do ne-Ene-ga (P9) in relativno drugo v razmerju do ne-Ene-ga (P8). Naredimo lahko naslednjo razpredelnico:

	Kaj to pomeni za Eno?	vzeto v absolutnem smislu	P1
Če Eno je		vzeto v relativnem smislu	P2
		vzeto v relativnem smislu	P4
	Kaj to pomeni za Drugo v njegovem razmerju do Ene-ga?		
		vzeto v absolutnem smislu in ločeno od Ene-ga	P5
Če Eno je in če Ene-ga ni			P3
	Kaj to pomeni za Eno?	vzeto v relativnem smislu do Drugega	P6
Če Ene-ga ni		vzeto v absolutnem smislu	P7
		vzeto v relativnem smislu do Drugega	P8
	Kaj bi za Drugo pomenilo, če Ene-ga ni?		
		vzeto v absolutnem smislu	P9

Za ontološko interpretacijo Ene-ga, ki so jo razvili novoplatoniki, negativna predpostavka »Če Ene-ga ni«, že vnaprej ni sprejemljiva, saj brez Ene-ga ne more nič obstati (*Enn.* VI 9, 1). Kaos, ki bi nastal, če Ene-ga ne bi bilo, bi onemogočil sleherni spoznavni in ontološki red. Zato se novoplatoniki posvetijo interpretaciji prvih pet predpostavk in najprej analizirajo posledice, ki iz njih izhajajo za govorico in misel, nato pa iz njih izpeljejo ustrezne ontološke implikacije.

	<i>Vrste sodb</i>	<i>Ontološka raven</i>
P ₁	sodbe, ki so <i>negativne</i> zaradi absolutne <i>presežnosti</i> Enega	nadbitnostno, neizrekljivo <i>absolutno</i> Eno
P ₂	<i>normativne, idealne</i> sodbe	<i>mного–eno</i> (umna celota)
P ₃	<i>možnost</i> izrekanja sodb (pozitivnih ali negativnih)	<i>duša</i> (srednica med enim in mnogim)
P ₄	<i>kontingentne</i> in <i>problematične</i> sodbe	<i>mного in eno</i> (empirična stvarnost)
P ₅	sodbe, ki so <i>negativne</i> zaradi absolutnega <i>umanjkanja</i> Enega	<i>absolutno mnogo</i> (čista materija)

40

Za vprašanje *transcendence* v novoplatonizmu je odločilna prva predpostavka, ki obravnava Eno kot Eno z njegovega absolutno-izključevalnega vidika. Ta prepoveduje, da bi o Enem izrekli pozitivne sodbe. Vsako pozitivno izrekanje svoj predmet že *razčleni* v mnogo (npr. subjekt – predikat). Zato smemo o Enem trditi le, kaj Eno ni, ne da bi ga mogli in smeli pozitivno izreči. Od tu izhaja zahteva po negativno-apofatičnem govoru. Ta predpostavka iz *Parmenida* je bila temeljna za novoplatonizem. Če namreč Eno obravnavamo z absolutnega vidika, tj. Eno samo po sebi in v sebi, že Platon sklepa, da v sebi nima delov in ni celota (I37c-d); da Eno kot Eno ni niti v sebi niti v drugem, torej ni nikjer (I38a-b); ni niti v gibanju in tudi ni v mirovanju (I38b-e); ni niti istovetno niti različno, niti v odnosu do sebe niti v odnosu do drugega (I39b-e); ni podobno niti nepodobno sebi ali čemu drugemu (I39e– I40b); ni sorazmerno niti s seboj niti z drugim (I40b-d); je povsem zunaj časa (I40e–I41d). Iz tega so izpeljive tudi ontološke-kognitivne implikacije: Eno v sebi ni deležno bivajočega in ni spoznatno (I41d–I42a) – je torej onkraj bitnosti in onkraj spoznanja.

Iz *druge* predpostavke novoplatoniki sklepajo na ontološko stvarnost. Ta je razčlenjena, a v njej Eno prevlada nad mnogim. Gre za umni duhovno-idejni svet. V njem ni materije, zato zmore um v njem navzoče ideje zreti neposredno in z vso gotovostjo.¹⁶ Tako um – ko se izreka o duhovno-idejnem svetu – z vso gotovostjo izreka apodiktične, tj. normativno-idealne sodbe.

Iz četrte predpostavke novoplatoniki sklepajo na čutno-materialno stvarnost. Tu zaradi navzočnosti materije mnogo prevladuje nad Enim in onemogoča neposrednost umnega zrenja. Ker na tej ontološki ravni Eno in mnogo »so-bivata«, lahko o predmetih te ontološke ravni izrekamo le izkustvene, kontingentne sodbe.

16 To misel je že razvil Aristotel v razpravi *O duši* (1993, 208–209 [*deAn.* 430a.2]): »Um je tudi sam misljiv, prav kakor so misljivi miselni predmeti, kajti v primeru stvari brez materije je taisto mišljenje in predmet mišljenja, to, kar misli, in mišljeno.«

Peta predpostavka pa ne nakazuje neke stvarnosti, ampak čisto odsotnost Enega, ki ima za posledico zlo in kaos. Absolutnega mnogeга zato ni mogoče niti izreči niti misliti.

Tretja predpostavka »Eno je in Enega ni« pa po mnenju novoplatonikov govori o duši, ki je srednica med Enim in mnogim, umnim in čutnim.

4. Plotinov nauk o hipostazah

»Ti nauki niso novi ali od danes, ampak so bili v starodavnosti že izrečeni, ne da bi jih povsem razvili. O tem, da so naši nauki le njih razlage, so nas prepričali dokazi: te starodavne nauke najdemo v spisih Platona samega. Še pred njim se je tega nauka držal Parmenid, kolikor je bitje in um združil v isto in zanikal, da bi bitje bilo v čutnih predmetih. Trdil je namreč: 'Isto je namreč umevati in biti' in tudi, da je bitje nespremenljivo ... Da bi obmirovalo v istosti, je iz bitja izvzel vsako telesno gibanje. Ker v sebi vsebuje vse stvari in ker tudi umevanje ni izven sebe, ampak samo v sebi, ga je primerjal kroglasti masi. Ker pa ga je v svojih spisih poimenoval Eno, je izzval kritiko, saj v tem Enem odkrijemo mnogo. Platonov *Parmenid* je natančnejši, ko loči eno od drugega: prvotno 'eno', ki je Eno v najpopolnejšem smislu besede, drugotno 'mного-eno' in na tretjem mestu 'eno in mnogo'. Tako tudi on sam soglašal z naukom o treh naravah φυσῶν.« (*Enn.* V 1, 8, 48–25)

41

Odlomek, ki smo ga navedli iz *Enead*, razkriva, kako so Plotin in drugi novoplatoniki razumeli Platona. Novoplatonizem je sebe razumel kot razlagalca, interpretira starodavnih naukov, ki jih je najjasneje artikuliral Platon v svojem *Parmenidu*. V prvih treh predpostavkah, ki jih *Parmenid* obravnava, je Plotin našel izhodišče za razvoj ontologijo treh hipostaz. Iz prve predpostavke, ki obravnava Eno v absolutnem smislu, je Plotin izpeljal prvo hipostazo *Enega* kot nadbitnostnega in nadbivajočega. Iz druge predpostavke, ki ima za predmet v sebi razvejano in mnogotero Eno je izpeljal drugo hipostazo *uma*. In iz tretje, ki raziskuje implikacije predpostavke »Eno je in enega ni«, je izpeljal hipostazo *duše*.

Ker je pri Plotinu vprašanje o transcendenci povezano z naukom o hipostazah, na kratko povzemamo nekaj temeljnih značilnosti pojma »hipostaza«. ¹⁷ Pri Aristotelu beseda pomeni »usedlino«. Najdemo jo tudi pri stoikih, v filozofskem pomenu pa prvič v odlomku pisma apostola Pavla Hebrejcem (1, 3), ki govori o razmerju božjega Sina do Očeta: »On je odtis njegovega obstoja« (ἡ ἀπαχαρακτῆρ τῆς οὐ(ποστ)ασεῶ). Besedo je v smislu ontoloških plasti, ki so hierarhično razporejene, najprej uporabil srednji platonik Alkinoos (Albinos). Trdil je, da se um brez duše, ki je njegova »podstat« ο(ποστ)ασῶ, ne more uresničiti. Tudi čutni svet

17 Za razumevanje pojma »hipostaza« pri Plotinu sta pomembni razpravi V 1 (10) in V 4 (7).

ima svoj temelj ali razlog, ki mu omogoča obstoj, v neki višji »hipostazi« (Alkinoos, *Introductio in Platonem*, 25, v: *Platonis dialogi* 6:177). Takšna uporaba besede »hipostaza« že kaže pomen, ki ga bo besedi dal Plotin, pri katerem se je ta temeljni novoplatonistični pojem do konca izoblikoval.

Vsaka od treh hipostaz je samostojna in avtonomna ontološka »plast«, enota, ki je nekaj mnogoterega ali čista enost. Nižji hipostazi uma in duše vsaka na svoji ravni izhajata iz višje hipostaze. Nižje hipostaze se uresničijo v »moči« (ἐνεργεια) višjih, iz katerih *izhajajo*. *Izhajanje* nižje hipostaze iz višje opiše Plotin kot »emanacijo« (ἀπορροή). Z emanacijo se višja hipostaza niti ne spremeni niti ne zmanjša, ampak ostaja nespremenjena (μενει). Razmerje višje hipostaze do nižje je razmerje omogočanja. Je razmerje »bolj enega« do »bolj mnogega«: višja ima večji delež v Enem, nižja večji delež v mnogem. Nižja hipostaza je usmerjena k višji in popolnejši, ki je bolj ena ali celo absolutno ena: v njej ima razlog in izvor svojega bivanja, medtem ko višja ni usmerjena k nižji. Karkoli se v teh razmerjih izkaže za nujno, ne-slučajno, ima svoj izvor v absolutni presežnosti Enega, ki je posredno ali neposredno tudi »temelj« biti vsega *drugega*. Tudi Eno samo Plotin označi kot hipostazo, a je v resnici več kot hipostaza, saj je vzvišeno nad bitnost in bit (Dörrie 1955, 72).

4. 1 Um kot druga hipostaza

Pojav transcendence se v svoji neopredeljivosti in neumljivosti najjasneje izrazi v asimetričnem, »nesorazmernem razmerje« med umom νοῦς in absolutno Enim. Pojem uma, kakor ga je uporabljal Plotin, je rezultat dolgega razvoja grške filozofije. Od Parmenida naprej je v grški misli veljal aksiom o zamenljivosti umevanja in biti, ki izhaja iz predpostavke, da je bit umljiva, umevanje pa artikulira bit: »Isto je umevanje in bivanje« (fr. 3). Ni torej umevanja, ki ne bi bilo usmerjeno k biti. Usmerjenost uma k biti je Aristotel označil kot »dotikanje«. Um se dotika predmeta, ki ga umeva: »Dotakniti se [bitja] in ga izrekati θιγγειν καὶ φαναί« je resnica, ... nevednost pa je ne doseči ga ... Ni mogoče biti prevaran, temveč ga je mogoče samo ali misliti ali ne.« (*Metaph.* 1051 b 25–33) Um se torej ne more motiti: če v njem ni resnice, potem to ni um (V 5, 1, 65–67). Resnica, bit in umevanje so le trije vidiki *istega*. Zato Plotin povzame: »Kar um izreka, to tudi je, in kar je, to izreka.« (*Enn.*, V 5, 2, 19) V Aristotelovi metafiziki je um v polnosti uresničen v bogu, ki ga opredeli kot »umevanje umevanja« (*Metaph.* 1074 b33). Metafizični bog je torej najvišje bivajoče, ki je zmožno neposredno umevati svojo lastno bit in takó živeti v vsej polnosti resnice. Neposrednost in popolna prozornost sta temeljni značilnosti aristotelskega boga.

S temi oznakami je Plotin opredelil hipostazo uma in jo poimenoval »kraljestvo resnice« oz. »resnično kraljestvo« $\eta(\alpha)\lambda\eta\theta\eta\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$, V 5, 3, 18). Kraljestvo resnice je popolno sovpadanje umevanja in bivanja. »V resničnem umu so dane vse stvari.« (V 5, 2, 8–9; V 3, 11, 20) Um namreč ne more izrekati nečesa, česar ni. Bivanje ima svoj sedež v umu in um v bivanju (V 5, 2, 11). Bivanja ni izven uma in uma ni izven bivanja. Čeprav je v umu navzoča različnost, v njem vendarle prevlada kategorija istosti, ki dela um in bivanje eno samo homogeno celoto, v kateri Eno prevladuje nad mnogim. Polnost istosti je enost. Um je notranje razčlenjen in mnogoter, a odločilna pri konstituciji uma sta eno in istost. Um je zato »eno-mnogo«. Za Plotina to ni svet izpraznjenih abstraktnih misli, ampak polnost življenja, v katerem je resnica uresničena v vsej polnosti in od katerega ni nič resničnejšega (V 5, 2, 23). V umu resnica ni podrejena zunanjim kriterijem, ampak je v popolni soglasnosti sama s seboj (V 5, 2, 18). Razvidna je sama sebi in je zato sam svoj temelj. Tu je Plotin povezal Platonov svet idej $\nu\omicron\eta\tau\theta\ \kappa\omicron\sigma\mu\delta$ z Aristotelovo idejo boga kot »umevanja, ki umeva samo sebe $\nu\omicron\eta\tau\sigma\iota\ \nu\omicron\eta\tau\sigma\epsilon\omega$ ».

4. 2 Eno kot absolutna hipostaza

Resnice, višje od tiste, ki se razodeva po umu, ni. Pa vendarle duša v umu kot hipostazi ne najde odgovora na svoja hrepenenja. Četudi v njem odkrije vso polnost resnice, ostaja nemirna. Njeno hrepenenje je usmerjeno k nečem, kar je *več* od uma in *onstran* uma. Hrepenenje torej razkriva neki *več*, ki ni umljiv in si ga zato um ne more podrediti. To *več* in to *onstran* je osrednja téma Plotinovih razprav. Njegova misel je zato filozofija transcendence v najbolj radikalnem pomenu besede.

43

To *več* Plotin opredeli na dva načina: 1) kot tisto, kar je »onstran uma« ($\epsilon\pi\tau\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ =\ \nu\omicron\upsilon\Rightarrow$); 2) kot tisto, kar je »onstran bitnosti« ($\epsilon\pi\tau\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\hat{=}\ \omicron\upsilon\ \sigma\iota\ \acute{\alpha}$). Ogleдали si bomo, na kakšen način opiše presežnost glede na um in glede na bitnost.

4. 2. 1 Presežnost Enega glede na um

V antični filozofiji je že od mehanicistov dalje veljalo načelo, da spoznavamo »enako z enakim« ali »isto z istim«. To načelo sta privzela Platon in Aristotel (*deAn*, 427a.28 [1993, 195]): »Zaznavamo kakor tudi razumevamo enako z enakim.«¹⁸ Načelo se je uveljavilo tudi v sholastični filozofiji. Tomaž Akvinski

18 V razpravi *O duši* (*deAn*, 404b.17) Aristotel navaja tudi Empedokla (fr. 109 DK): »Saj z zemljo imamo vpogled v zemljo, z vodo gledamo vodo, z zrakom božanski zrak, spet pa z ognjem ogenj neznosni, ljubezen z ljubeznijo, a prepri z bridkim preprirom.« »Duša spoznava enako z enakim.« (*deAn*, 409b.27) »Se z istim spoznava isto.« (*deAn*, 410a.25):)

tako zapiše (*SThI*, qu. 84, art. 2, ad 2): »Simile simili cognoscitur« ali »Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur« (*In IV Sententiarum*, D. 48, qu. 1, art. 3., ad 4). Ob tem se odpre temeljno vprašanje: če je resnica v polnosti razodeta v umu, če je um kraljestvo resnice in je um najpopolnejši način spoznavanja, kako lahko duša dojema absolutno Eno, ki presega področje uma in bivanja, s tem pa tudi polje resnice? Po načelu »isto z istim« more um umevati le bit, ki je v svojem bistvu umljiva. Ker absolutno Eno presega področje uma in biti, je dosegljivo le hrepenenju, ki ga Plotin opiše kot »neomejeni polet«. »Spoznavamo enako z enakim in najboljše z najboljšim. Toda misel, ki se nanaša na neomejeno, je sama omejena. K Enemu nas vodi le neomejeni polet.« (II 4, 10, 3–5)

44

»Razmerje« duše do Enega ni pravo raz-merje ali somernost, ampak nesorazmernost, asimetrija, ki izstopa iz kroga tiste istosti, ki povezuje um z bitnostjo. Zdi se, da bi to asimetrijo, nesorazmernost uma z Enim pravilneje opredelili s kategorijo drugačnosti, ki Eno ločuje od vsega, tudi od uma (V 1, 6, 53). Eno je tako radikalno drugačno, da ga ni mogoče zajeti v kategorije umskega spoznanja. Za Eno niti ni mogoče reči, da je »neko eno« (τῆ εἷς), tj. »nekaj«. Eno je čisto preprosto »Eno sólo« (αὐτοεἶν) in nič drugega – niti bitnost niti um. Ker ga ni mogoče uvrstiti niti pod kategorijo »nekaj«, ga ni mogoče niti misliti niti izgovoriti. Vsaka misel in vsaka beseda ali stavek se vedno nanašajo na »nekaj«. Plotinova filozofija je prvi radikalen razmislek o absolutni drugačnosti. Že v Platonovem *Sofistu* najdemo analizo kategorije drugačnosti, toda Plotin drugačnosti ne obravnava v relativnem, ampak v absolutnem smislu. To jo tudi dela paradokсно – v resnici Eno ni le drugačno, ampak je drugače drugačno. Prav v moči te svoje paradokсне narave pa Eno od vsega ni le čisto drugačno in ločeno, ampak je vsemu na čisto poseben način tudi navzoče. »Ni je stvari, v kateri Enega ne bi bilo.« (III 8, 9, 24; VI 9, 8, 33–34)¹⁹ Njegova paradokсна hkratna navzočnost in odsotnost je podobna središču krožnice: središče je navzoče v vseh delih krožnice, ne da bi bilo samo v prostoru, ker je zgolj neprostorska točka.

Paradokсна drugačnost Enega se kaže v hkratni navzočnosti in odsotnosti, imantnosti in transcendentnosti. Za dušo drugačnost pomeni, da sama s seboj ni povsem ista, ampak je v sebi razdvojena, razpršena. Že um sam ne more preseči svoje razdvojenosti na »mišljenje« (νοησις) in »mišljeno« (νοητόν). Tudi v svojem navjijšem deju, ko misel misli samo sebe, je še vedno razdvojena na umevanje in umevano. V tej razdvojenosti je izvor nemoči in slabosti duše. Um je torej nemočen, da bi sebe umeval absolutno, brez sleherne notranje razdvojenosti. Dialektika – metoda, po kateri se um približuje idealnim spoznanjem in Enemu – umu

19 »He regularly insists that the One is distinguished from νοῦς by otherness ε(τεροτη). [...] The One is distinguished from the Forms not by place but by διαφορα and ε(τεροτη.« (Rist 1971, 79)

pomaga, ne zmore pa Enega dojeti v njegovi absolutnosti. Dialektika misli eno skozi mnogo, mnogo skozi eno. Um privede do preddverja Enega, to pa je tudi zadnja meja možnega dialektičnega spoznanja. Tu se mora um svoji dialektično utemeljeni védnosti odpovedati in se prepustiti nekakšni globlji, »učeni nevednosti«. Duša, ki jo dialektika pripravlja na mistični polet proti Enemu, se mora zato odreči sleherni omejenosti in opredeljenosti, slehernemu liku ali strukturi, ki jo omejuje in pogojuje. Ne nazadnje se mora odpovedati umskim strukturam! (VI 7, 34, 2–4) Celo kategorija resnice je preozka in nemočna, da bi z njo mogli opredeliti Eno (V 3, 13, 1). Zato je o Enem veliko lažje izreči to, kaj Eno ni, kakor to, kaj eno je (V 3, 13, 1–6; V 3, 14, 1–8).

4. 2. 2 Ekstaza

Enemu se more približati le duša, ki je svobodna, *pre*-prosta, rešena razdvojenosti in mnogege. Poslanstvo filozofa je, osvobajati dušo omejenosti in drugačnosti, ki jo oddaljujeta od Enega, in vsega, kar jo razdvaja, drobi v mnogo in ji jemlje preprostost. Na refleksivni ravni je duša še podvržena objektivirajoči dualni strukturi umevanje–umevano. Objektivirajoča misel, ki ustvarja pred seboj miselne pred-mete in z njimi razpolaga, Enega ne more umeti. Enega »nikakor ni mogoče *imeti*« – kajti z odsotnim ni mogoče razpolagati (V 3, 14, 1–8. 4–5; I3, 1–6).

Enemu se torej duša ne more približati, če pred tem korenito ne spremeni načina svojega gledanja nanj $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha, \theta\epsilon\alpha \epsilon)\kappa\epsilon\lambda\upsilon\upsilon\upsilon$.²⁰ Zahteva po spreobrnjenju izhaja iz narave absolutnega Enega, ki je bitnosti navzoče, še preden ga misel ali bitnost podredita svoji dualni strukturi. Misli Eno pomeni, odvzeti Enemu njegovo absolutno, nedotakljivo naravo in ga podrediti temu, kar je iz njega izšlo in je nižje od njega. Poskus uma, dojeti Eno kot eno, je zato podoben poskusu, v katerem bi posledica poskušala biti večja od vzroka in ga zaobjeti vase.

»Drugačen način gledanja« (VI 9, 11, 22; VI 7, 35, 30) – takšen, ki Enega ne podvaja in ne spreminja v predmet – je ekstatičen, netematizirajoč. Spoznanja tu ne opredeljujemo več intencionalno, ki temelji na kognitivni razdalji, distanci med subjektom in objektom, ampak eksistencialno, kot način bivanja. Plotin ga opiše kot *navzočnost*²¹, kot *dotik*²², ki *predruža* dušo. S tem poudari, da v ekstatičnem gledanju Enega ni več razdvojenosti na misleče in mišljeno, na umevanje in umevano.²³ V ekstazi ni več tistega, ki vidi, in tistega, kar je videno, ampak sta eno:

²⁰ *Enn.* VI 9, 4, 13; 7, 20; 10, 5; 11, 41. I 6, 7, 27; V 5, 8, 10; VI 7, 34, 18.

²¹ *Enn.* VI 9, 4, 3: $\pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$. VI 9, 7, 23: $\sigma\upsilon\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$.

²² *Enn.* VI 9, 8, 27; VI 9, 47: $\sigma\upsilon\nu\alpha\phi\eta$. VI 7, 36, 4: $\epsilon)\pi\alpha\phi\eta$. VI 9, 4, 27: $\theta\iota\gamma\epsilon\iota\nu$.

²³ *Enn.* VI, 9, 10, 12: »Tisti, ki zre, predmeta zrenja niti ne vidi niti ne razlikuje niti si ga ne predstavlja kot nekaj drugega, ampak se je sam nekako predružal; ni več on sam niti tam zgoraj ne dopolni samega sebe,

»Njega samega gleda z navzočnostjo.« (VI 9, 3, 11) Bolj kot umevanje moramo ekstazo razumeti kot način biti, ki je preprostost sama. Najlepši opis tega stanja najdemo v razpravi *O Dobrem ali o Enem*, kjer ga Plotin opiše kot »izstop iz samega sebe, sprostitvev, podaritvev samega sebe, hrepenenje po dotiku, mirovanje, duhovno iskanje usklajenosti« (VI 9, 11). Primerja ga tudi doživljanju najsvetejšega, ki ga ima duhovnik v najsvetejšem delu templja (VI 9, 11, 23–25). V ekstatičnem zrenju se duša ne obvlada več; je iz sebe; je kakor pijana od ljubezni, ki jo doživi v združenju z Enim (VI 7, 35, 23–26). Duša lahko Eno pravilno »dojame« le, če se odpove drugačnosti, ki jo ločuje od Enega, postane nekaj preprostega in se na skrivnosten način združi z Enim. Vsi ti izrazi seveda niso zadovoljivi; so le najmanj neprimerni.

Kaj pomeni ta preprosti $\langle \alpha(\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma^2 \rangle$ in hrepeneči $\langle \epsilon \rangle \pi\iota\beta\omicron\lambda\eta$, pogled²⁴ duše, ki si ne ustvarja več predmetov, ampak z Enim postaja eno? Ko se duša po navodilu delfskega oraklja »Spoznaj samega sebe!« poglobi vase, odkrije v sebi sled $\langle \iota \rangle \xi\nu\omicron$, ki jo od uma vodi k njegovemu izvoru. »Ko boš spoznal sebe, boš umel tudi, od kod si.« (VI 9, 7, 33) Tedaj se duši odpre tisti drugačen pogled nanjo, na svet, na Eno, ki smo ga že opisali. Doslej si je s svojim objektivirajočim pogledom ustvarjala predmete, odslej je njen pogled kontemplativen, zroč, in ne ustvarja več predmetov: »Ko je um ugledal gledani predmet, je postal eno z njim: ne kakor da bi bil gledan, ampak kakor poenjen.« (VI 9, 11, 43) Um torej ni več usmerjen k zunanjim predmetom, ampak k mističnemu jazu, »ki je v mojem jazu bolj jaz kakor sem jaz« (Claudel, *Vers d'exil*, VII). Mistični jaz postane eno z Enim. Eno zanj ni kakor nekaj dodanega, ampak kot njegov najgloblji pogoj in izvor. Doživetje Enega se kaže kot svetloba, ki omogoča umevanje. Ko um spozna, da je svetloba v njem podoba Enega, se lahko od nje obrne k Enemu samemu, ki je njeno počelo. (V 5, 7, 16–17; 19–21; 32–34; 21–22. V 8, 11, 17–18)

Preobrazba pogleda ni mogoča, če se duša ne spreobrne in ne spremeni načina svojega bivanja. To spreobrnjenje in očiščenje temelji na očiščevanju, ki je imelo v antični filozofiji vlogo duhovnih vaj. Očiščenje z duše odstrani odvečni balast, ki je dušo sčasoma prekril, zakril njeno pravo naravo in jo oddaljil od Enega. Pod površino tega balasta se skriva podobnost $\langle \omicron(\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha \rangle$ duše z Enim: duša je Enemu podobna kakor »slika izvirniku« (VI 9, 11, 44). Plotin očiščevanje duše opiše s prispodobno kiparja, ki s kamnitega bloka odstranjuje odvečne plasti tako dolgo, dokler se iz bloka ne prikaže božanska podoba.²⁵ Za antičnega človeka je bilo sli-

marveč postane eno z Onim, kakor če središče sovpadе s središčem.«

24 *Enn.* V 4, 1, 5–6; V 5, 6, 36. VI 7, 39, 1–2; VI 9, 3; 11, 5–6.

25 *Enn.* I, 6, 9, 7: »Če še ne vidiš lastne lepote, stori kot kipar, ki mora oblikovati lep kip: odvzame to, spraska ono, eno površino zgladi, očisti drugo in takó vse dokler se na kipu ne prikaže lep obraz. Prav tako odvzemi tudi ti tisto, kar je odveč; poravnaj, kar je krivega; očisti, kar je temnega, da bo postalo svetleše; in

karstvo umetnost dodajanja, kiparstvo pa umetnost odstranjevanja. Zato je platonizem slikarstvo zavračal, kiparstvo pa sprejemal in uporabljal kot prisposodbo za filozofijo. Plotin pa uporabi tudi mit iz Platonove *Države* (611 C-E) o morskem bogu Glavkonu, ki leži v globinah morja neprepoznaven, ker so se na njem nabrale morske usedline: blato, alge, školjke in kamni (I 1, 12, 13). Da bi zasijal v svoji božanski lepoti, je treba z njega najprej odstraniti morske usedline. Podobno je s filozofijo, ki mora z duše odstraniti balast, ki zakriva izvorno naravo duše in njeno podobnost z Enim.

4. 2. 3 Mistično izkustvo Enega

Duša, ki je prečiščena, je pripravljena na mistično srečanje z Enim. Namenoma uporabljamo besedo »srečanje«, ker Plotin mistične izkušnje Enega ne razume kot zlitja duše z nekakšnim praduhom, kakor si to predstavljajo nekatere religije. Ponotranjenje dušo izčisti do tiste izvorne stopnje, ki jo Plotin imenuje počelo. Zato Plotin mistično izkušnjo opiše kot »zrenje Počela s počelom«, kot »združenje podobnega s Podobnim« (VI 9, 11, 31). Duša se v Enem – čeprav z njim postane eno – ne izgubi, ampak ohrani status počela. To je ena od lastnosti neizrekljive in paradokсне mistične izkušnje, ki je ni mogoče opisati niti z besedami niti s pojmi. Mojster Eckhart jo je pozneje opisal kot izkušnjo »brezdanjega dna« (Abgrund).

47

Še enkrat poudarimo: po Plotinu mistična izkušnja ni mešanica ali zlitje. Duša postaja Eno, ki ga zre (VI 6, 18, 26), obenem pa sama ostane to, kar je, jaz, osvobojen vsega tistega, kar jo je razdvajalo in odtujevalo sami sebi, drugim in Enemu. Ko se osvobodi odtujujoče drugačnosti, sovpadе z enim, kakor sovpadata središči dveh krožnic. To sovpadanje Plotin opiše tudi kakor stik dveh duhovnih bitij, med katerima ni nobene ločevalne pregrade več, njuno srečanje pa vseeno ni zlitje. Je srečanje »samega s Samim« (VI 9, 11, 51), srečanje *par excellence*, čista enost, ki ni zlitje, ampak odnos, v katerem ostaneta neokrnjeni obe počeli, duše in Enega.

Navzven se kaže mistični vzpon k Enemu kakor odpovedovanje, v notranjosti pa mistično združevanje bogati. Duša v združenju z Enim pridobi vse. Na smrti postelji je Plotin zaupal zdravniku, prijatelju Evstohiju, da je bilo združenje z Enim zanj življenjski cilj. »Tisto, kar je v nas božjega, sem poskušal privedi nazaj k božjemu, ki je v vsem navzoče.« (*Vita Plotini*, 2, 25–27)

ne odnehaj oblikovati lastnega kipa, dokler v tebi ne zasije jasnost božanske kreposti. Če si to postal [...] in v tebi ni primešanega več nič tujega, ... če si torej postal takšen, ... imej uprt pogled. Le takšno oko je namreč sposobno zreti Lepoto.«

4. 3 Presežnost Enega glede na bitnost

V prejšnjem poglavju smo osvetlili ekstatičen odnos uma do Enega. Plotin pa se vedno znova vrača tudi k Platonovi ideji o presežnosti Dobrega glede na bitnost, tj. glede na bivajoče v njegovi polnosti (ε)πεξελευα τη² ουσι²α. Tri hipostaze – Eno, um in duša – so razvrščene hierarhično, oznaka »hipostaza« pa kaže na samostojnost in avtonomnost vsake od treh. Kljub ločenosti in avtonomnosti vsake od njih se postavlja vprašanje o tem, kakšni so med njimi odnosi, natančneje: Kako je mogoče razumeti besedo »onstran«, s katero Plotin opiše presežnost Enega glede na bitnost?

Tudi v odnosu, ki ga označuje beseda »presežnost«, je potrebna neka temeljna sorodnost ali podobnost v skladu s temeljnim aksiomom grške filozofije: samo podobno lahko stopa v odnos s podobnim τὸ ο(μοιω τὸ ο(μοιον) (II 4, 10, 3; I 8, 1, 8). Ni ga razmerje brez neke temeljne podobnosti. To iz Plotinove misli izključuje sleherni dualizem. Podobnost med bogom in bitji je Aristotel videl v umni naravi vsakega od bitij; ta ga povezuje z bogom, ki je čista umnost. Za Plotina pa umna narava ne more biti zadnji skupni imenovalac med bitnostjo in presežnim. Presežno je čista preprostost, enostavnost, Eno samo po sebi. »Ker je od vsega najbolj preprosto, tudi samo o sebi nima misli.« (V 3, 13, 34) Podobnosti, ki omogoča razmerje med bitnostjo in Enim, zato ni mogoče opredeliti kot umno naravo, ampak je globlja od sleherne umnosti.

48

Temeljna značilnost presežnega je njegova asimetričnost, tj. nesorazmernost oz. nerazmernost. Presežno ostaja v svojem jedru samosvoje in zato neizčrpno. »S tem, da se ne podaja k ničemer drugemu, ima v sebi preobilje moči.« (VI 8, 10, 32) V tem preobilju ostaja samo v sebi, nedeljivo in nerazdeljeno, nedotaknjeno onstran bivajočega in takó, da ima vse bivajoče svoje bivanje po njem.

V svoji asimetričnosti glede na bitnost je presežno v celoti in čisto navzoče le samo sebi. Absolutna navzočnost samemu sebi izključuje kategorijo drugačnosti (ε(τερρητη) (VI 9, 8, 33–34), ki skupaj s kategorijo istosti so-konstituira bitnost. V presežnem pa ni drugačnosti, ki bi ga odtujevala njemu samemu. V tej čisti navzočnosti samemu sebi je vsa skrivnost presežnega. Ko ostaja povsem navzoče samemu sebi, je v preobilju svoje moči navzoče tudi navzven – bitnosti –, »kakor izvir, ki ostaja sam v sebi in se ne manjša« (VI 9, 5, 35–37), ko iz njega izteka voda. Navzoče je bitnosti kot celoti in ji zagotavlja enost, kakor jo daje tudi vsakemu bitju posebej. Zato ga duša niti ne sme iskati zunaj sebe, ampak v sebi (VI 9, 11, 38–39). Četudi presežno ni vezano na bitnost ali bitja, nobeno od njih ne more obstati brez njega. Eno je zakon in nujnost vsakega bitja in bitnosti kot

celote. Presežno, prosto drugačnosti, je samo v sebi preobilje in čista svoboda. V tej nezvezanosti in svobodi je navzoče bitnosti.

Za razmerje med presežnim in bitnostjo je zato najprej značilna asimetričnost. Ta je inherentna presežnosti kot takšni. To razmerje pa je tudi hierarhično, saj presežno od bitnosti ne prejema nič, bitnost pa od presežnega Enega prejema vse s tem, ko od njega prejema možnost, da obstoji kot celota, sestavljena iz mnogih delov (II 9, 1, 10–12; VI 4, 2, 5–6.10–11). Za razmerje med bitnostjo in presežnim je odločilna prav ta ambivalentnost: je razmerje, v katerem presežno omogoča bitnost kot celoto, obenem pa se presežno iz tega razmerja nenehno umika, kakor da ga ni. Gre za razmerje, ki povezuje bitnost – in z njo vsako bitje posamič – in presežno. Temeljna značilnost bitnosti je, da ima svoj izvor v nečem drugem (ε) v α)λλω) (II 9, 1, 10–12; V 5, 9, 3–4); presežno pa – ker izven njega ni ničesa – ima izvor samo v sebi (ε)φε(αυτου). Presežno je torej pogoj, ki bitnost omogoča, obenem pa v njej ni navzoče. Bitnosti je navzoče tako, da je obenem tudi odsotno.

Preženost Plotin opredeli kot »omogočujoči pogoj« bitnosti, tj. bivajočega v njegovi popolnosti. Opiše jo kot počelo, »ki ima, ne da samo bilo predmet posesti« (ε)ξει ου)κ ε)ξομενη) (V 5, 9, 7–11), podobno kakor Filon Aleksandrijski (*De confusione linguarum*, 27), ki jo je opisal kot počelo, »ki zaobjema, ne da bi bilo samo zaobjeto«. Je »počelo, ki ga nič ne ovira« in je »vsega prosto« (V 5, 9, 12–15). Iz tega izhajajo tudi najbolj paradokсне opredelitve. Če je vse v presežnem, samo pa ni v ničemer in ga ne more nič niti imeti niti zaobjeti (VI 5, 3, 13–14), je to odločilno tudi za njegov odnos do biti, ki ga Plotin opredeli z besedami: »Je in ni« (V 5, 9, 12–15). V tem se kaže vsa njegova svoboda. Ker ga nič ne opredeljuje niti ne omejuje, je lahko povsod navzoč, ne da bi bil od česarkoli zaobjet ali določen. Tudi v odnosu do biti je torej presežno asimetrično: neizrekljivo in nedoločljivo v kategorijah biti. S tem, da je presežno navzoče bitnosti, ne izgubi svoje presežnosti in nedoločljivosti.

Nasprotno pa je v razmerju s presežnim bit v povsem trpnem, nesorazmernem odnosu. Da je in kar je, je zgolj v moči presežnega, s katerim bit nima nobenega realnega stika, saj je presežno tudi nenehno preseganja, zaradi česar ni samo miselno nedoločljivo in neopredeljivo, ampak tudi izven vsakega sorazmernega razmerja z bitnostjo. Bitja ali bitnost vzpostavljajo razmerja, so omejena s kategorijami biti; s takšnim, na kategorije biti omejenim realnim razmerjem pa bitje ne more vzpostaviti razmerja s presežnim, ki je onstran vseh ontoloških kategorij. Edino spoznanje, ki ga ima bitje o presežnem, je spoznanje o čisti pogojenosti svoje biti, o svoji nemoči, da bi s svoje strani z njim kakorkoli vzpostavilo razmerje.

To razmerje, ki je na paradoksen način tudi nerazmerje, Plotin opisuje s pomočjo metafor: sled « $\epsilon\lambda\chi\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ » (VI 7, 17, 33; VI 7, 15, 17; V 8, 13), podoba « $\epsilon\lambda\iota\kappa\omega\mu\acute{o}\varsigma$ » (I 1, 8; VI 4, 15; VI 8, 18; V 1, 7; III 3, 7), svetloba « $\phi\omega\acute{\sigma}$ » (I 1, 7), moč « $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ » (III 4, 3), sila « $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}$ » (VI 7, 15; VI 4, 9). Prisposode, ki jih Plotin uporabi, opredeljujejo drugo hipostazo, v kateri sta v eno zlitu um in bitnost, v razmerju do prve hipostaze kot avtonomno hipostazo, ki ima svoj izvor izven sebe, v drugem, ki pa je čista presežnost – navzočnost, ki je odsotna, in odsotnost, ki je navzoča.

4. 4 Presežno po sebi

Prehajamo k še enemu, zadnjemu vidiku presežnega, ki ga Plotin večkrat izpostavi v svojih razpravah: *presežno samo po sebi*. Ko opredeljuje presežno glede na um ali bitnost, uporablja negativne opredelitve zaradi asimetričnega razmerja med bitnostjo ali umom in presežnim.²⁶ Duh izkušnje presežnega ni zmožen artikulirati v svojih izraznih sredstvih. Vseeno poskuša Plotin najti nekaj izrazov, ki jih v govoru o presežnem uporabi kot najmanj neprimerne. Ti so rezultat dialektične abstrakcije in redukcije pojmov na temeljne ontološke pojme. Pierre Hadot (1996a, 37), eden največjih poznavalcev helenistične filozofije, meni, da ima v novoplatonizmu metoda abstrakcije pomembno vlogo: »Morda bi bilo bolje govoriti o *apofatizmu* « α) $\pi\rho\phi\alpha\sigma\iota$ » ali o *afairetični metodi* « α) $\phi\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota$ » kot o negativni teologiji.« Pozitivni pojmi, ki jih Plotin najpogosteje uporabi za oznako presežnega, so: eno oz. eno samo po sebi « $\epsilon\nu$, « $\alpha\nu$) $\tau\omicron\epsilon\nu$ », dobro « $\tau\alpha$) $\gamma\alpha\theta\omicron\nu$ », preprostost ali enostavnost « α ($\pi\lambda\omicron\tau\eta$), življenje samo po sebi « $\alpha\nu$) $\tau\omicron\zeta\omega=\omicron\nu$ », bog sam po sebi « $\alpha\nu$) $\tau\omicron\theta\epsilon\acute{o}$ », vzrok oz. zadnji »najbolj vzrok« « $\alpha\iota$) $\tau\iota\alpha$, « $\alpha\iota$) $\tau\iota\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ », počelo « α) $\rho\zeta\eta$ », najmočnejše « $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ », ustvarjalec oz. rodnik « $\rho\iota\omega\eta\tau\eta$, « $\tau\omicron$) $\gamma\epsilon\nu\nu\omega=\nu$ », zadnji smoter « $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ », obilje « $\alpha\rho\rho\acute{o}$ », najbolj samozadostno « $\alpha\nu$) $\tau\alpha\rho\kappa\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron$ », najvišje « ν ($\pi\epsilon\rho\rho\tau\alpha\tau\omicron$), prvotno « $\tau\acute{o}$) $\pi\rho\omega\tau\acute{o}$ « $\kappa\alpha\iota$) $\pi\rho\omega=\tau\omicron\nu$ », dejavnost « $\epsilon\nu$) $\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ », edino « $\mu\omicron\nu\nu\omicron\nu$ ». Plotin si pogosto pomaga z uporabo presežnika, med najbolj uporabljenimi oznakami pa sta Eno in Dobro.

Pojem »Enega samega po sebi« je Plotin razvil iz prve predpostavke Platonovega *Parmenida* (137 C –138 B).²⁷ Že pred njim je novopitagorejec Moderatus (1.

26 Literatura o negativni teologiji je obširna. Med drugim omenimo H. A. Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, v: *Harvard Theological Review* 45 (1952): 115 sl.; H. A. Wolfson, Infinitive and privative judgements in Aristotle, Averroes and Kant, v: *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1947) : 173 sl.; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam, 1967), 105–108, 343–350, 359–361; J. Whittaker, Neopythagoreanism and Negative Theology, v: *Symbolae Osloenses* 44 (1969): 109–125. H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie* (München: Humanistische Bibliothek I, 8, 1970); J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs* (München, 1976). M. J. Krahe, *Von der Wesenheit negativer Theologie* (München: Diss., 1976).

27 Vse poznejše študije na to temo se opirajo na delo E.R. Doddsa, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-platonic One. Dodds trdi, da je Platonov *Parmenid* glavni vir Plotinove misli. To trditev je

stol.) tri Platonove predpostavke obravnaval v ontološkem smislu kot tri hipostaze: *prvo eno*, ki je eno v najpopolnejšem smislu; *drugo eno*, ki je eno-mnogo; *tretje eno*, ki je eno in mnogo (V 1, 8, 23–26). Eno samo po sebi je v skladu z novopitagorejskim izročilom označil kot εἷν α)ρξῆη oz. υ(περοφω θεῶ (Charrue 1987, 57). Plotin poudarja, da je izraz Eno le dogovorjeno znamenje, ki spoznanje vodi k zrenju, zrenje pa tu ne pomeni predstav, ki jih o Enem imamo, ampak zedinjenje duše z Enim (VI 9, 5, 39–41). Pojem »Enega samega po sebi« je rezultat miselnih abstrakcij in negacij, ki pojem postopoma ločujejo od ostalih in ga očistijo do tiste stopnje, kjer dialektika preide v mistiko, v kateri ni več razlike med predmetom misli in mislijo. Mističnega »spoznanja«, ki je čista izkušnja enega, ni mogoče pretvoriti v dialektične kategorije. Tu Plotin le ponovi opredelitve Enega iz prve predpostavke Platonovega *Parmenida*. Eno je nedeljivo in nima delov (VI 5, 4, 5–10), zato ni podrejeno razmerjem, ampak je eno-stavno, nesorazmerno, nedoločeno, nevezano. Je neskončno (V 5, 11, 1–4), brez omejitev navzven, dejavnost sama brez sleherne trpnosti in zato popolno in neizčrpno v izobilju (VI 5, 12, 5.8–9); v tej svoji polnosti presega eno kot zgolj količinsko enoto; v svoji presežnosti pa je povsem nevezano na bivajoče. Je brez oblike (V 5, 11, 4–5), pre-prosto; to pa ne pomeni »kaotično«, neurejeno, ampak pred vsako obliko. Ni niti stanje niti gibanje (VI 9, 3, 42–45) – ker je popolno, v njem ni nobenih teženj po izpopolnjevanju; v resnici je Eno čista, neskončna dejavnost onstran delitve »gibanje–stanje«. Ni niti isto niti drugačno (VI 7, 18, 44) – ker je onstran vseh razmerij, ga ni mogoče podrediti niti temeljnima ontološkima kategorijama »istosti« in »drugačnosti«; zato ni niti enako niti neenako (V 5, 4, 13–15). Eno je tudi onstran prostora in časa (VI 9, 3, 42) in, še več, tudi onstran večnosti αἰων (VI 8, 20, 25). S tem, ko Enemu odrečemo vse omenjene oznake, mu odrečemo tudi podrejenost biti ali bitnosti (VI 7, 38, 1–2); prav tako mu moramo odreči spoznatnost (V 3, 12, 47–50). »Eno« je torej tisti pozitivni pojem, ki ga vrsta dialektičnih abstrakcij loči od drugih do stopnje nesorazmernosti ου) μετρουμενον, tj. do stopnje, ki je ni mogoče podrediti nobenemu razmerju več. Eno torej ne pripada ničemur: »Celo samemu sebi ne služi« (VI 8, 19, 15). Na tej stopnji se ustvari most, ki v skladu z načelom »isto z istim« dušo odpre presežnemu Enemu.

Druga oznaka, ki jo Plotin pogosto uporablja za presežno samo po sebi, je »dobro«, ki jo je prevzel iz Platonove *Države* (509 B 8–10). Spoznanje dobrega je med vsemi spoznanji najvišje, ker vključuje spoznanje brezpogojnega (*Drž* 511). Dobro ni pravo dobro, če je pogojeno s »če«; resnično dobro je onstran vsakega »če« – je brezpogojno. V tem je bistvo dobrega. Platon govori le o presežnosti dobrega glede na bitnost, Plotin pa k temu dodaja tudi presežnost dobrega glede na um.

podprl z razpredelnico, v kateri primerja mesta iz *Parmenida*, ki se nanašajo na prvo in drugo predpostavko, z ustreznimi mesti iz *Enead*. Podobno ugotavlja tudi Charrue (1987, 59–117).

Dobrega torej ne omejuje niti um niti bitnost (VI 8, 19, 15). Nasprotno, dobro je »oče vzroka« in s tem sleherne odvisnosti in razmernosti (V 1, 8, 6–8). O dobrem je Plotin najobširnejše spregovoril v razpravi VI 7 z naslovom *O tem, kako je nastalo mnoštvo idej, in o dobrem*. Že Platon poudari v *Državi* (509 A 3–5), da tega, kar je dobro, ne smemo enačiti z dobrim samim. Ljudje, stvari in celo resnica so lahko zgolj dobri, tj. dobremu podobni $\alpha\gamma\alpha\thetaοειδῆς$; dobro samo pa je po svoji časti veliko bolj vzvišeno $\tau\alpha\gamma\alpha\thetaον$. Dobro je dobro prav zaradi tega, ker presega tako bitnost kakor um. Zaradi presežnosti tudi dobrega samega na sebi ni mogoče neposredno opredeliti. Zato ga Plotin kakor Platon opisuje s pomočjo prispodob in alegorij oziroma prek sledi $\iota\chi\upsilon\delta\acute{o}$, ki jih pušča v stvareh (VI 7, 16, 22–31). Opisuje pa ga tudi z oznakami, ki smo jih že srečali pri označevanju enega: popolnost, neskončnost, neodvisnost, preprostost, nedoločenost.

Z enim in dobrim so sorodni še drugi pojmi, ki jih Plotin prav tako uporabi. »Tisto, kar je pred vsem, mora biti enostavno« (V 4, 1, 5). Enostavnost ali preprostost je logična izpeljava iz enega. Eno – in edino $\epsilonἷν\ \mu\omicron\nu\omicron\nu$ – je nesorazmerno, asimetrično, in zato nesestavljeno. Nesestavljeno pa je enostavno, preprosto in tudi neomejeno. Sestavljena bitja obstajajo samo zato, ker je pred njimi nesestavljeno, enostavno počelo (V 6, 3, 15–17). Ker je eno nesestavljeno, enostavno, eno in edino, ne potrebuje ničesar in je zato najbolj samozadostno $\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\kappa\epsilon\ \sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ (II 9, 1, 9). Ta pojem že napoveduje pojem *ratio sufficiens*, ki ga najdemo pri Leibnizu, se pa seveda razlikuje od pojma *causa sui*. Dobro v smislu največje samozadostnosti samovzrokovanja, ampak obilje, katerega »bit« je nenehni »več«, nenehno preseganje.

52

V luči omenjenih pojmov uporabi Plotin za oznako presežnega še druge pojme, ki izražajo njegov odnos do sveta in človeka: počelo, vzrok in rodnik $\alpha\iota\tau\iota\delta\acute{o}$, $\alpha\rho\acute{\xi}\eta$, $\pi\omicron\lambda\eta\tau\eta$, $\gamma\epsilon\nu\nu\omega=\nu$. Ko presežno eno ali dobro »ustvarja«, ne »ustvarja« iz potrebe, ampak iz preobilja. Stvari izhajajo iz njegove prepolnosti $\upsilon(\pi\epsilon\rho\pi\lambda\eta\rho\acute{\epsilon}$, $\upsilon(\pi\epsilon\rho\rho\rho\upsilon\eta$), ki ostaja vedno ista $\mu\epsilon\nu\epsilon\iota$ (V 2, 1, 7–9; VI 8, 10, 32–34). Tudi, ko Plotin zanj uporablja pojem vzroka $\alpha\iota\tau\iota\delta\acute{o}$, se zaveda, da tu ne gre za vzrok, sorazmeren posledici, ampak za vzrok, ki je vzrok vsega, ne da bi bil kakorkoli povezan s povzročeni (VI 9, 6, 54–55). V podobnem smislu uporablja Plotin tudi druge pojme: $\pi\omicron\lambda\eta\tau\eta$ (III 8, 11, 40; III 9, 4, 7–9), $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota$ (VI 9, 5, 35–38), $\alpha\rho\acute{\xi}\eta$ (III 8, 9, 39–43; V 3, 11, 16–18). Skratka: »Ker je sam čist, ni z ničemer pomešan; vse ima delež na njem, sam na ničemer« (V 5, 10, 3–4).

Pozitivne pojme, ki jih Plotin uporabi, da z njimi opredeli presežno, končno poveže v nekaj prispodob. To, kar je, se iz enega – iz njegove polnosti in preobilja – razliva tako kakor svetloba iz sonca (V 3, 12, 39–40; V 2, 1, 8–9), kakor reke, ki ne izčrpajo svojega vira, ampak ga pustijo v njegovem preobilju (III 8, 10, 6–7).

Presežno in prvotno počelo ostaja v sebi in vedno isto (V I, 6, 28–29). Presežno počelo je kakor korenina ρ(ιζα), iz katerega se razrašča drevo; korenin, ki daje rast drevesu in se pri tem ne izčrpa in ne usahne (III I, 4, 5). Tako se tudi življenje razrašča iz debla v krošnjo, v posamezne veje in plodove, ne da bi se prvotno počelo razpršilo (III 8, 10, 11–12). Opiše ga tudi še kot zborovodjo, pod vodstvom katerega zbor okoli njega usklajeno poje; ali pa tudi kot nevidno središče vidne krožnice.

V odgovor na vprašanje o emanaciji druge hipostaze iz Enega omenimo še en motiv, ki ga najdemo v *Eneadah*. Kot razlog za emanacijo Plotin navede drznost ali smelost <τολμα>. Že v Sofoklovi *Antigoni* beseda označuje drznost, ki sproža tragičnost. V Platonovem *Simpoziju* pa Eros brez drznosti ne bi odšel na pot v neznano, polno tesnobe. S prav to besedo, ki jo najdemo še pri gnostikih, Plotin opiše emanacijo. Um kot druga hipostaza je posledica drznosti v Enem. Ta želja po ločitvi in neodvisnosti je posledica nelegitimne želje po samopotrjevanju, ki ga ima Plotin za nekakšen izvorni greh (III 8, 32–36; VI 9, 5, 29; V I, 1, 3–5; III 7, 11). Gre za željo, ki teži stran od Enega, kakor v umu najdemo nasprotno željo po vrnitvi k Enemu. Plotin tu odpre vprašanje o temeljni ambivalentnosti želje, ki od Enega obenem beži in se k njemu vrača. Ta ambivalentnost spominja na Ottovo opredelitev svetega kot strahospoštjivega. Sicer pa je presežno po Plotinu hrepenenje samo <πρω=τον α)ρα η(βουλησι αυ)τῷ> (VI 8, 21, 16).

5. Sklep

Plotinova filozofija ima svoje korenine v starogrškem filozofskem izročilu. Že od začetka grška filozofija ni kritično razmišljala le o svetu, človeku, biti ali misli, ampak tudi o bogu in religiji. Religijskega vprašanja o bogu se je prvi kritično lotil Ksenofan, za njim pa zlasti Sokrat in Platon. V *Državi* je Platon prvi in prvič uporabil pojem presežnosti, v *Parmenidu* pa je razvil pojem absolutnega enega. Antična filozofija – najprej novopitagorejstvo, nato srednji in novi platonizem – se je pogosto vračala k odlomkom iz teh dveh Platonovih dialogov. Ob njih se je navdihovala in razvijala misel o presežnem; postopoma pa je začela idejo »dobrega onstran bitnosti« razlagati v luči absolutnega enega. Svoj vrh je interpretacija presežnega, ki je presežno dobro razumela v luči absolutnega dobrega, dosegla pri Plotinu, ki je postavil norme negativne, apofatične teologije. Za Plotinovo misel o presežnem bi lahko ponovili misel, ki jo je Kant izrekel za Aristotelovo logiko, namreč da jo je Aristotel izpopolnil do takšne stopnje, da za njim ni bila zmožna narediti niti koraka naprej niti ni smela storiti koraka nazaj. S tem, da je vso svojo misel usmeril v vprašanje presežnosti, se je Plotin iztrgal iz aristotelskega metafizičnega izročila, ki je zadnji domet filozofije videl v ontologiji kot misli, katere predmet je bitje kot najširši pojem. Za Plotina najvišja kategorija ni bila več

bitje, ampak absolutno eno/dobro, ki je onstran bitnosti. Negativno henologijo takó postavi nad metafiziko.

Negativna henologija je odprla novo poglavje v zgodovini filozofske misli, ki je omogočilo misliti presežno v njegovi presežnosti. S tem se odprejo tudi naslutene možnosti za razvoj teologije in filozofije religije. Prelom z onto-teo-loško strukturo aristotelske metafizike je imel za posledico širše razumevanje jezikovnih zmóžnosti. Že Alkinoos [Albin] (*Platonis dialogi* 6:164) je v svojem uvodu v Platonovo filozofijo razlikoval med štirimi metodami, ki omogočajo misliti boga: trdilna metoda (bogu pripisuje pozitivne predikate), analogična metoda (boga primerja z drugimi bitji), metoda preseganja ali vzvišenosti (dviguje se od vidnega k idejnemu) in končno negativna metoda (o bogu pove, kar bog ni) (Hadot 1987, 187). Plotin je jasno opredelil področje mističnega, ki ga ni mogoče niti izrekati niti misliti in nakazal Wittgensteinovo filozofijo jezika, ki sprejema, da je »nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično.« Filozofija je od Plotina dalje poskušala misliti tudi mistično izkušnjo, ki je ni mogoče racionalizirati, prevesti v logične oblike in jo izpovedati. Pred tem pojavom je prisiljena umolkniti. »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati,« priznava Wittgenstein (*Logično-filozofski traktat*, 6.522; 7).

54

Razvoj ideje presežnega, ki smo mu sledili od Platona do Plotina, je pokazal, kako je filozofska misel postajala vedno jasnejša glede tega vprašanja, dokler se pri Plotinu ni postavila v nasprotje z aristotelsko metafiziko in nakazala sodobno Heideggrovo in Wittgensteinovo kritiko tradicionalne filozofije, ki je izhajala iz aristotelske metafizike. Pri Plotinu se je torej dokončno zaostрила dilema med fundamentalno ontologijo, ki svoje poslanstvo vidi v reviziji pojma »biti«, in izzivom, iti prek ontologije in filozofske misel utemeljiti na vprašanjih, ki so izvirnejša od vprašanja biti. Plotin je odgovor našel v negativni henologiji, Lévinas na primer v etiki. Plotin je torej vnaprej odprl vprašanje, ki ga je ponovno odprla sodobna filozofija po dvatisočletni premoči aristotelske misli. »Fundamentalna ontologija‘ ali ‚preseganje metafizike‘: alternativa, s katero se na novo srečuje sodobni projekt nekakšne ‚destrukcije‘ ali boljše ‚dekonstrukcije‘ navideznih razvidnosti klasične ontologije, se je natančno nakazala v novoplatonizmu.« (Aubenque 1957, 108)

LITERATURA

- Alcinoos. 1990. *Enseignement des doctrines de Platon*. Ur. J. Whittaker, prev. P. Louis. Pariz: Les Belles Lettres.
- Aristotel. 1886. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Izd. V. Rose. Leipzig: Teubner.
- — —. 1993. *O duši*. Prev. V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.

- — —. 1994. *Nikomahova etika*. Prev. K. Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.
- — —. 1999. *Metafizika*. Prev. V. Kalan. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Armstrong, A. Hilary. 1940. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge: University Press.
- Aubenque, Pierre. 1957. Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique. V: *Le néoplatonisme*, 101–109. Pariz: CNRS [Colloques internationaux].
- Brisson, Luc. 1994. Introduction. V: Platon. *Parménide*. Pariz: GF-Flammarion.
- Charue, Jean-Michel. 1987. *Plotin – lecteur de Platon*. Pariz: Les Belles Lettres.
- Commentaria in Aristotelem graeca*. 1882–1909. Berlin: Reimer.
- Dodds, Eric Robertson. 1928. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. *Classical Quarterly* 22:129–142.
- Dörrie, Heinrich. 1955. $\nu(\rho\sigma\tau\alpha\sigma\iota)$. Wort und Bedeutungsgeschichte. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse*, št. 3.
- Hadot, Pierre. 1987. *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2. izd. Pariz: Etudes Augustiniennes.
- — —. 1996a. Apofatizem in negativna teologija. *Filozofija na maturi*, št. 1:37–44. Izvirnik, v: *Exercices spirituels et philosophie antique*, 183–193.
- — —. 1996b. Antična filozofija in duhovne vaje. *Filozofija na maturi*, št. 3:22–44. Izvirnik, v: *Exercices spirituels et philosophie antique*, 13–58.
- Hermès Trismégiste. 1960. *Corpus hermeticum*. Ur. A.D. Nock in A. J. Festugière. 2. izd. Pariz: Les Belles Lettres.
- Lamprecht, Sterling P. 1955. *Our Philosophical Traditions*. New York: Appleton – Century – Crafts.
- Mattéi, Jean-François. 2002. *Platon et le miroir du mythe*. Pariz: P.U.F.
- Merlan, Philip. 1960. *From Platonism to Neoplatonism*. 2. izd. The Hague: M. Nijhoff.
- — —. 1970. Greek Philosophy from Plato to Plotinus. V: *Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 14–132. Ur. A.H. Armstrong. Cambridge: University Press.
- Platon. 2002. *Izbrani dialogi in odlomki*. Prev. G. Kocijančič. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*. 1927. Zv. 6. Ex recognitione Caroli Friderici Hermannii: Lipsiae: B. G. Teubneri.
- Plotini Opera*. 1964–1982. Ur. P. Hery in R. Schwyzer. Oxford: Oxford University Press.
- Proclus. 1968. *Théologie platonicienne*. Zv. 1. Pariz: Les Belles Lettres.
- Reale, Giovanni. 1991. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Rist, John M. 1971. The Problem of Otherness. V: *Le néoplatonisme*. Pariz: Colloques internationaux du CNRS.
- Stobaios. 1884. *Eclogae physicae et ethicae*. 2 zv. Izd. Wachsmuth. Berlin.
- Trouillard, Jean. 1973. Le Parménide de Platon. V: *Etudes sur Platon*. Pariz: Institut Catholique.
- Wahl, Jean. 1926. *Étude sur le Parménide de Platon*. Pariz: F. Reider.
- Waszink, Jan. 1964. *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*. Leiden: Brill.