

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

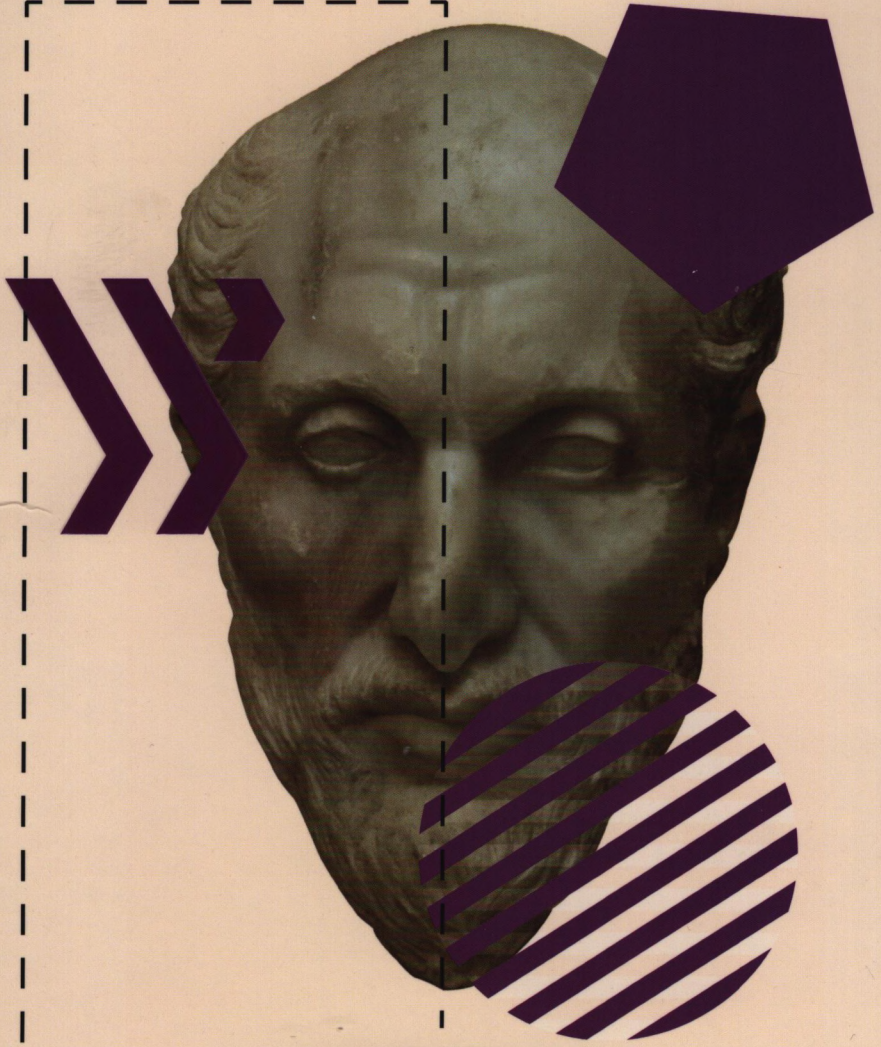
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

PLOTINOS

TANRI, RUH VE MİT



HENRI BERGSON

ÇEVİREN / ADNAN AKAN

PLOTINOS

TANRI, RUH VE MİT

FOL 85

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 82
HENRI BERGSON KİTAPLIĞI 02

PLOTINOS –TANRI, RUH VE MİT–
HENRI BERGSON

ÇEVİREN: ADNAN AKAN

ÖZGÜN ADI: *COURS SUR PLOTIN*
EDİSYON: PUF 1998

YAYINA HAZIRLAYAN: EBUBEKİR DEMİR
YUNANCA ÇEVİRİLER: GÜVENÇ ŞAR
REDAKSİYON: CAN MURAT DEMİR
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-605-70014-8-1

BASKI: AYRINTI BASIMEVİ ANKARA - SERTİFİKA NO: 13987

1. BASKI: ARALIK 2020

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
[www.twitter.com/folkitap](https://twitter.com/folkitap)

PLOTINOS

TANRI, RUH VE MİT

HENRI BERGSON

ÇEVİREN
ADNAN AKAN



HENRI BERGSON

Paris'te doğdu (1859). Her ikisi de Yahudi olan Polonyalı bir baba ve İngiliz bir annenin yedi çocuğundan biriydi. Condorcet Lisesi'ni tamamladı. Henüz lisedeyken yaptığı bilimsel çalışmalar ödüle layık görüldü. Ecole Normale Supérieure'a kaydoldu (1878). Bir süre lisede felsefe öğretmenliği yaptı. Proust'un kuzenlerinden olan Louise Neuburger ile evlendi (1891). ENS'de bir dizi konferans verdi (1898-99). Collège de France'a felsefe profesörü olarak atandı (1900). Fransız Akademisi üyesi seçildi (1914). Milletler Cemiyeti'nin Bilimsel İşbirliği Komisyonu'na başkanlık yaptı (1925). Nobel Ödülüne layık görüldü (1927). Uzun bir süre inzivaya çekildikten sonra Paris'te öldü (1941). Başlıca eserleri: *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (1889), *Madde ve Bellek* (1896), *Yaratıcı Tekâmül* (1907), *Manevi Kudret* (1919), *Süre ve Eşzamanlılık* (1922), *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (1932).

ADNAN AKAN

İskenderun Doğumlu (1985). İlköğretimi İskenderun'da orta ve lise öğretimini Midyat'ta tamamladı. İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde lisans ve yüksek lisans eğitimini tamamladı. Yüksek Lisansında *Jean Jacques Rousseau'da İnsan ve Toplum Sorunu* adlı tezi hazırladı. Belçika Hükümeti burslusu olarak l'Université de Liège'de Fransızca dil eğitimi stajına katıldı (2018). Hâlen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümünde doktora çalışmasına devam etmekte ve araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Başlıca eserleri: Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler* (2018, Seyda Kesikoğlu ile); J. J. Rousseau, *Dağdan Yazılmış Mektuplar* (2020).

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM	
YAŞAMI	11
İKİNCİ BÖLÜM	
YAPITI	26
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
PLATON YORUMCUSU PLOTINOS	40
BEŞİNCİ BÖLÜM	
DÜNYA RUHU	49
ALTINCI BÖLÜM	
RUHUN TAŞMASI VE YAYILMA İLKEİ	58
YEDİNCİ BÖLÜM	
KENDİSİNİ DÜŞÜNEN 'EVRENSEL RUH'	67
SEKİZİNCİ BÖLÜM	
RUHLARIN DÜŞÜŞÜ	79
DOKUZUNCU BÖLÜM	
BİLİNÇ TEORİSİ	91
DİZİN	101

BİRİNCİ BÖLÜM

YAŞAMI

Plotinos yalnızca Yunanlardan ilham alan bir Yunandır.¹ O'nun hayatına ilişkin bir incelemenin, yazılarının okunması sırasında dikkat çeken bu izlenimle uyum içinde olduğunu görmek önemlidir.

Konuya ilişkin neredeyse biricik kaynak Porphyrios'un *La Vie de Plotin* [Plotinos'un Yaşamı]² adlı eseridir. Ancak buna Eunapius'tan³ oldukça kısa ama öz birtakım bilgiler içeren *Vi-*

¹ Bergson bu cümle karşısında birtakım tereddütler içinde olacaktır. Bkz. *Clemont-Ferrand Dersleri*, Dördüncü Cilt s. 147. Lycée Henri-IV'deki ders-te (aynı ciltte s.146 ve de s. 192-117) ise Hristiyanlığın etkisinden ziyade Yahudiliğin bıraktığı etkiye yer ayırır. l'École Normale Supérieure'de bu dersler tam tersine Yunanın kendi kaynaklarından beslendiği tezini savunur; Bergson'un bu hususta aldığı son konum *Les Deux Sources De la Morale et De La Religion* (s. 1161) eserinde bulunur: "Gelişimini Platon'a olduğu kadar Aristoteles'e borçlu olan Plotinos'un felsefesi su götürmez bir biçimde mistiktir. Plotinos felsefesi, İskenderiye dünyasında oldukça canlı olan Doğu düşüncesinin etkisi altında kalmışsa, bu, Yunan felsefesini yabancı öğretilerin karşısına koyabilmek için söz konusu bütün bir Yunan felsefesini yoğunlaştırmaktan başka bir şey yapmadığını zanneden Plotinos'un farkında olmadan yaptığı bir şeydir." (Ed.) [Plotinos'un Yunan felsefesiyle olan bağı konusunda Etienne Gilson, Plotinos'un düşünce dünyasının, etkinliği bütünüyle kendi özleriyle belirlenmiş unsurların oluşturduğu Yunan felsefesinin olduğunu ifade eder. Dahası Plotinos'un evreninin tam manasıyla Yunan özellikler taşıdığına dikkat çeken Gilson bunu ise söz konusu evrende Tanrı'nın ne mutlak bir gerçeklik ne de evrenin anlaşılabilirliğini sağlayan mutlak bir ilke olmasına dayandırır. Bkz. Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, Birleşik Yayınları, s. 54. 'Ed.' ibaresiyle gösterilen notlar Fransızca metnin editörü Henri Hude'e aittir. (Çev.)]

² Porphyrios, *Vie de Plotin*, ed. ve trad. É. Brehier, aux Éditions des Belles Lettres, Birincinci *Dokuzluk*'un başında, I, s. 1-31.; Ayrıca bkz. L. Brisson'un katkılarıyla J. Pépin M.-O. Goulet- Cazé, R. Goulet, D. O'Brian, Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. I (1982) ve II (1992), Paris, éd. Vrin. (Ed.)

³ Eunapius, *Vie des sophistes*, ed. ve trad. W. C. Wright, Londres, Loeb Classical Library, 1961. (Ed.)

tae Sophistarum'u (Ed. Boissonnade, 1824) ve Eudoksus'tan⁴ birkaç notu da eklemeliyiz. Söyleyişteki abartıları bir yana bırakırsak, Porphyrios'tan edinilen bilgiler kabul edilmelidir; zira o çağda övgü dolu sıfatlar yanlış yönde kullanıldığı gibi Plotinos çevresini kendisine hayran bırakmaktaydı.

Plotinos ismi Latince'dir: Kuşku yok ki Plotinos Mısır'a yerleşmiş Romalı bir aileye mensuptu. İS. 209'da doğmuş olan Plotinos, dünyevi yaşama duyduğu küçümsemeden dolayı portresinin yapılmasına izin vermemesinin yanı sıra, ne doğumu, ne ailesi, ne ülkesi hakkında konuşmaya arzu duyacaktır.⁵ Eunapius'a göre doğum yeri Lyko'ydu ve diğer ikisi söz konusu olanın Teselya'daki Lykopolis olup olmadığını bilmeksizin onu Lykopolisli olarak adlandırırlar. Lakin bu detay büyük bir önem arz etmez.

Plotinos eğitim amacıyla İskenderiye'ye gelir; yirmi sekiz yaşında olduğu bu dönemde kendisini bilhassa felsefeye vakfedecektir. Nitekim sonrasında Ammonius Saccas'la tanışması sağlanacaktır; Saccas'la tanıştığı zamana değin Plotinos, derslerden hoşnut kalmaksızın bütün okulların derslerine iştirak edecek, ancak o günden sonra ise Ammonius Saccas'ı⁶ sıkıca takip edecektir. Peki, bu felsefi okullar hangileriydi?

⁴ Knidos'lu Eudoksus, *Fragmente*, éd. F. Lasserre, Berlin, 1966. (Ed.)

⁵ Plotinos portresinin yapılmasını arzulayan Amelius'a "Doğanın bize giydirdiği bu görünüşü taşımak kâfi değil midir, ancak bu görünüşten daha sürekli, bir bakıma bakmaya daha layık başka bir görüntünün kalmasına izin vermek gerekir mi?" yanıtı vererek isteği reddedecektir. Bununla birlikte Amelius Carterius adındaki ressam, dostlarından birini gizlice Plotinos'un derslerine sokacak, böylelikle de portresini yaptıracaktır. Bkz. Porphyrios, "Plotinos'un Hayatı ve Yazılarının Düzenlenmesi", *Plotinos Dokuzluklar I*, çev. Zeki Özcan, Alfa, İstanbul 2006, s.105. Pierre Hadot, Plotinos'un portresinin yapılmasını reddetmesini sanata yönelik yaklaşımı bağlamında yorumlayacak ve Plotinoscu bir yaklaşımda sanatın gerçekliği bire bir taklit edemeyeceğini bilakis onun gerçek işlevinin 'keşfettirici' olması gerektiğine işaret edecektir. Buna göre, sanat aracılığıyla ezeli ve ebedî model ve İde keşfedilirken sanatçının faaliyeti, gerçek ben'e yönelik arayışın sembolü olacaktır. Dolayısıyla Hadot açısından Plotinos'un portresini yapmak onun eseri ve hayatı üzerinden kendisindeki temel duyguları açığa çıkarmaktır. Bkz. Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı, Ankara 2016, s. 17-19. (Çev.)

⁶ Plotinos, otuz yaşlarında İskenderiye'de yaşadığı sırada bir arkadaşının önerisi

3. yüzyılın ortasına doğru, İskenderiye, uzun zamandır büyük bilimsel bir hareketin merkez üssü konumundaydı. İnsanlar burada pozitif bilimler özellikle de uzmanlık gerektiren bilimler konusunda gelişmeler kaydedecektir. Şehirde bilhassa Platon ve Aristoteles yorumcularının sayısında artış gözlemlenecektir. Dahası Roma dönemi boyunca filozoflar burada neredeyse tüm Antik Yunan okullarını temsil etmekteydiler. Bu dönem bir uzmanlık ve eklektizm dönemiydi. Öyle ki Herakleitos ve Pythagoras'ın öğretileri üzerine de dersler verilecektir. Dolayısıyla şehir, Yunan felsefesinin önde gelen bütün fikirlerini bir araya getirecek bir sistemin ortaya çıkması için uygun bir zemin oluşturmaktaydı.⁷

Bütününü Yunan düşünce geleneğine dayanan bu öğretimin Plotinos üzerinde belirleyici bir etkide bulunmuş olması muhakkak. Fakat yararlanmış olduğu öteki kaynakları da belirtmek yerinde olacaktır.

Bu kaynaklar arasında öncelikle Philon'un⁸ temsil ettiği Yahudi-İskenderiye felsefesi gelir. Plotinos, Philon'u okumuş muydu? Buna dair elimizde bir kanıt yok. Her hâlükârda, Philon'un öğrencilerinden birini, Yeni Pytha-

sonucunda Ammonius Saccas'la tanışacak ve derslerini dinledikten sonra "İşte aradığım adam." diyecektir. Yaklaşık bir yıl boyunca Ammonius Saccas'ın derslerini takip edecektir. (Çev.)

⁷ Bu sentetik [senteze dayalı] tez Bergson'un Yunan felsefesi kavrayışına açıklık getirmektedir. Aynı zamanda onun Plotinos'a gösterdiği ihtimamın –yalnızca belirli bir yazara değil, tümü bir Yunan felsefesini kendinde yoğunlaştıran ve özetleyen kusursuz bir yazara gösterilen ihtimamın– ardındaki anlamı saptamaya imkân tanır. Sonsuz tarihsel çeşitliliği böylece belirli ve sonlu olana indirgemiş olarak Bergson basit bir bilginin ötesine geçecek ve Yunan felsefesiyle olduğu kadar daha eski zamanlarda Plotinos'u 'tekrarlamaktan başka bir şey yapmamış' (*Mélanges*, p. 1076) olanlar hakkında eleştirel ve kesin bir yargıda bulunacaktır. Bergson'daki bu sentetik tezin tutarlılığı hakkında, bu dördüncü ciltte yer alan Giriş bölümüne bakınız, s. 8-9. Karşıtı için ise bkz. aşağıda 70. dipnot. (Ed.)

⁸ Yaklaşık İÖ. 25-İS. 45 yılları arasında yaşamış olan Philon, Eski Ahit'in teolojisiyle Yunan felsefe geleneğini uzlaştırmaya çalışır. Yahudi kutsal metinleriyle Yunan felsefesinin temelde aynı hakikati dile getirdiklerini savunan Philon açısından Musa ilk filozof olduğu gibi Platon dâhil Yunan filozofların hocası olacaktır. Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İBÜY, 2017, s. 26-29. (Çev.)

gorasçı Numenios'u⁹ tanıyordu. Porphyrios, Plotinos'un Numenios'un fikirlerini aşırıldığını iddia edenlere karşı itiraz eder, ki¹⁰ bu da onu tanıdığının kanıtı olacaktır. Plotinos, Numenios'un vasıtasıyla Philon'u tanımış olabilir.

Philon, Platonculukla Yahudiliğin bir sentezini gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte, Philon ve Plotinos arasında belirli benzerlikler görmekteyiz. Philon, bilimden üstün bir konumda yer alan bir Tanrı'dan söz eder (*κρείττον τῆς ἐπιστήμης* [*kreitton tēs epistēmēs*, bilimden daha güçlü]). Şüphesiz Logos'a yerleştirmiş olduğu *İdealar* dünyasını bir an bile tereddüt etmeden Tanrı'nın altına yerleştirir. Bu bakımdan sorun, bu ideaların aynı anlama sahip olup olmadıklarını bilmek olacaktır. Belki de bütünüyle harici bir benzerlik söz konusudur. Plotinos'un Philon'a borçlu olduğu şey belki de yalnızca Philon'un esinlediği düşüncelerden ibarettir. Nihayetinde, Plotinos'la Philon arasında Platon'a dayandırılmayacak ortak hiçbir şey bulunmamaktadır.

Diğer yandan, Suriye kökenli önemli bir öğretiyi dikkat

⁹ Yeni Pythagorasçılık içerisinde önemli bir konuma sahip olan Numenios, Platon'la Pythagoras'ın felsefeleri içine Hint ve İran düşüncesini, Mısırlıların geleneksel öğretilerini yerleştirmek ister. Eski Ahit'e de özel bir ilgi gösteren Numenios dinle felsefe arasında uzlaştırma yapmaya çalışırken Platon'un "Yunanca konuşan bir Musa" olduğu sözüyle tanınmaktadır. Bu uzlaşma girişimi içerisinde İlk Akıl, En Yüksek Tanrı iken bunun yanında Platoncu idealara karşılık gelen İkinci Akıl bulunur. İlk Akıl kendi üzerine eğilirken İkinci akıl ise duyuşal dünyayı varlığa getirmektedir. Dolayısıyla ikinci akıl bir bakıma Demiurgos'a denk gelir. Her ne kadar Plotinos'un Numenios'un fikirlerini aşırıldığı iddiası dile getirilmiş olsa da arada çok önemli farklılıklar bulunmaktadır. İlk farklılık ileride de görüleceği üzere Plotinos'ta duyuşal varlıkları meydana getiren şey, Akıl'ın altında yer alan üçüncü bir varlık olan Ruh olduğunu savunacaktır. Bir başka farklılık ise maddeye ilişkin yaklaşımdan ileri gelecektir. Numenios, maddeyi Bir'in karşısında yer alan Belirsiz İki olarak tanımladığı gibi onun Akıl üzerinde belirli bir etkisinin olabileceğini savunur. Plotinos ise tam tersine böylesi bir etkiyi kabul etmez. Ruhun maddeden katiyen etkilenmediğini savunacak olan Plotinos için ruh yalnızca bedende meydana gelen etkilenimi fark ettiği gibi duyumu ise bu bağlamda beden değil ruhun bir etkinliği olarak düşünecektir. Bkz. Ahmet Arslan, age., s. 23-25. (Çev.)

¹⁰ Benzer bir itiraz Plotinos'un önemli ve uzun zaman boyunca yakınında yer alacak olan öğrencilerinden Amelius'tan da gelecektir. Amelius bu iddialara karşı *Plotinos'un Sistemiyle Numenios'un Sisteminin Farkı Üzerine* adlı bir kitap kaleme alacaktır. (Çev.)

çekilmelidir: gnostizm. Bu, Hristiyanlık içinde çok geçmeden heretik bir kol kuracak, Hristiyan inancını, doğu mitolojisini ve Yunan spekülasyonu bir araya getiren, Tanrısallığın ard arda gerçekleşen sudûrlarının bütün bir teorisidir.¹¹

II. Dokuzluğun 9. Kitabı, Gnostik öğretinin, Plotinos'un öğretisiyle arasında hiçbir ortak nokta bırakmayan mutlak bir reddi olacaktır.¹²

Bu felsefi okullar arasında ikinci olarak İskenderiyeli Klemens ve Origenes'in¹³ Hristiyan öğretisi yer alır. Lakin Plotinos'ta bunlara dair neredeyse en ufak bir iz bulunmamaktadır. Muhtemelen Plotinos'un Hristiyanlık olarak bildiği şey gnostizmden başka bir şey değildi.

¹¹ Gnostiklik, İS. 1. yüzyılda Suriye'de doğan fakat sonrasında Roma'ya kadar uzanan yarı felsefi ve dinsel bir düşünce hareketidir. Her ne kadar birbirinden farklı düşünür ve fırkaları içerse de gnostik düşüncede aranan temel şey bir *gnosis* yani Tanrı'ya kişisel bir temasla ulaşmayı ve O'nunla gerçekten bütünleşmeyi sağlayacak birleştirici ve tanrısallaştırıcı bir deneyimdi. Kimi tarihçilerce Hristiyanlık felsefesi yönünde ilk genel girişim olarak kabul eden Gnostik düşünce tanrısallık şeylere ilişkin ezoterik bir bilginin varlığını savunur. Etienne Gilson, Gnostik düşüncenin en bariz özelliğinin ise bu düşüncenin kendisini Hristiyanlığa bağlı ilan etmesine rağmen aynı zamanda onunla tam manasıyla uyşamamış olması olduğunu savunur. Bkz. Etienne Gilson, *Orta çağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı, İstanbul 2007. (Çev.)

¹² Plotinos'un Gnostik öğretiye yönelik temel itirazı, tinsel dünyanın insanın içinden başka bir yerde olmadığıdır. Fakat tinsel dünyanın keşfedilmesi için insanın yapması gereken onu içine bakmasını öğrenmesi ve görünüşlerin ardında kavrayabilmek için ise kendi dışına çıkabilmesi gerekir. Bu çerçevede insanın içsel bakışında vuku bulan dönüşüm duyuşal görüdeki dönüşümle karşılık bulacaktır. Dolayısıyla Plotinos'a göre Gnostikler dünyanın nasıl görebileceğini bilmezler (II, 9.16.32). Bkz. Hadot, age., s. 34-35. (Çev.)

¹³ İskenderiyeli Klemens 'Söz/Logos teolojisi'yle öne çıkar. Buna göre, Oğul ya da ondan ayrılmadan Babanın yaydığı Söz hem dünyanın yaratılmasında araç hem inayeti hem de içinde bulunan akılların ışık kaynağıdır. Klemes için tek bir gerçek felsefe söz konusudur. Bu ise, Yunanların ilham aldıkları kaynağını İbranilere göre felsefeden alan ve hem kendi içinde hem de Yunanlarda var olan felsefedir. Bir dönem Klemes'ten bir dönem de Plotinos'un hocası olan ve hakkında pek bir bilgi bulunmayan Ammonius Saccas'tan ders alan Origenes *Contra Celsum* (*Celsus'a Karşı*) ve *De Principis* (*İlkelere Dair*) eserlerinde Tanrı'nın bir, anlatılmaz, sade ve kusursuz olduğunu dile getirir. Tanrı'nın nasıl olduğunun tasavvur etmenin imkânsız olduğunu düşünen Origenes yaratılmamış Söz'ün Baba'yla birlikte mutlak ezelden beri var olduğunu ve Baba'nın yanı sıra Söz'ün de Tanrı olduğunu savunur. Ancak, Söz'ü hiyerarşik açıdan Baba'dan aşağı bir konuma yerleştirir. Bkz. Etienne Gilson, age., s. 50-60. (Çev.)

Nitekim, bir yandan Yunan felsefesi ve öte yandan ise Plotinos'un muhtemelen ilk olarak tanıdığı ve üzerine çalışacağı Yahudi-İskenderiye ve Gnostik din felsefesi öne çıkacaktır. Bu düşünce tarzlarının 'herhangi biri', der Porphyrios, Plotinos'un kaderini belirlemekten uzaktı. Yalnızca Ammonius, Plotinos'un dikkatini çekecek ve onu yönlendirecekti. Peki, kimdi bu Ammonius Saccas?¹⁴ Hakkında pek fazla şey bilmiyoruz. Plotinos ondan bir kez olsun dahi söz etmediği ve onu anlatmadığı gibi Ammonius da tek bir şey dahi kaleme almış değildi. Dolayısıyla öğretisi hakkında elimizde yalnızca iki tanıklık bulunmaktadır:

- i. Ammonius'un iki düşünce dizisini nakletmiş (περὶ φύσεως ἀνθρώπου [*peri physeōs anthrōpou*, insan doğası üzerine]), 5. yüzyılın piskoposu olan Nemenius'un tanıklığı.¹⁵
- ii. İnyet hakkındaki eserinde yer alan bir fragmanda 5.yüzyılın Yeni Platoncuları arasında yer alan Hierokles'in tanıklığı.¹⁶

Nemenius'un bizler için muhafaza etmiş olduğu şey Ammonius'un ölümsüzlük ve ruhla beden ilişkilerine dair 'açıklamaları' olacaktır.

Nemenius, öncelikle ruhun beden için zorunlu olduğunu telkin eder, zira binlerce değişikliğe tabi, birçok öğeden yapılmış ve dağılmaya müsait olduğundan dolayı beden kendisini bir arada tutacak (*συνέχον τι* [*synekhon ti*]) (s. 29)

¹⁴ Ammonius Saccas'ın öğrencileri arasında Plotinos'un dışında Herennius ve Origenes de yer alacaktır. Bu üç isim hocalarının talebi üzerine verilen dersleri asla dile getirmemek konusunda birbirlerine söz vermelerine rağmen Herennius ve Origenes sözlerinde durmayacaklardır. Plotinos ise bunların aksine uzun bir süre boyunca hiçbir şey kaleme almayacaktır. (Çev.)

¹⁵ Nemenios, *Sur la nature de l'homme*, edit ve Fransızcaya çeviren. G. Verbeke ve J. R. Moncho, Leyde, 1975. (Ed.)

¹⁶ Hierokles, *Fragments et témoignages sur le traité de la providence*, Photius, Bibliotheca, edit. ve çev. R. Henry, t. III, cod. 214, Paris, 1962, ve t. VII, cod. 251, Paris, 1974. (Ed.)

bir ilkeye ihtiyacı bulunmaktadır. Bu, Aristoteles'in ruh hakkındaki yorumu olup burada yeni bir şey söz konusu değildir.

İkinci olarak (s. 56) ruhun sezgiye ulaşmak için akıl yürütmeyi (*λογίζεσθαι* [*logizesthai*]) bıraktığında onun *voûça* [*nous*] girdiğini söyler. Ayrıca güneş ışığının havayla birleşmesi gibi ruhun da bedenle birleşmiş olduğunu ekler. Bedenin içinde yer alan ruh değil, ruhun içinde yer alan bedenin kendisidir. Bu teoriler mevcut hâllerile, Plotinos'ta yalnızca esasen değil, aynı zamanda biçimsel olarak da bulacağımız teorilerdir. Öyleyse bizatihi Plotinos'un Ammonius'tan yalnızca birincil önemdeki fikirleri değil, dahası, Ammonius'un kullandığı ifadeleri de ödünç aldığına ve bunun, kendisinden alıntı yapmaktan çokça hoşnut kaldığı Ammonius'un ismini zikretmeden gerçekleştigiine dikkat çekilmelidir. Ancak bu eser hiçbir şey yazmamış olan Ammonius'tan iki yüz yıl sonra kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Numenius'un Ammonius'un fikirlerini bilebilmesi ancak bir hocanın sözlerinin doğrudan öğrencisi olmuş biri tarafından not edilmiş olmasıyla mümkün olabilirdi. Bu çağda bu filozofun fikirlerinin yazılı bir naklinin olması gerekirdi. Oysaki bunun hiçbir zaman olmadığından emin olabiliriz. Eğer bu türde bir yazılı açıklama olsaydı, bu, İskenderiye Okulu'nun temel fikirlerini içermesi nedeniyle büyük bir öneme sahip olurdu ve Plotinos ve kimi İskenderiye filozoflarınca bu esere özellikle atıfta bulunulurdu. Hâlbuki durum oldukça farklıdır. Porphyrios ondan yalnızca laf arasında bir kez ve tam olarak *La Vie de Plotin*¹⁷ içerisinde bahseder. Bununla birlikte Iamblikhos ve Proklos ondan bir kez dahi söz etmeyeceklerdir. Dolayısıyla benzer bir metnin mevcudiyeti kabul edilemeyecek olsa da daha ileri bir noktaya gidilebilir.

Ammonius'un Plotinos'ta önemli bir rol oynayan herhangi bir fikri katiyen beyan etmemiş olduğuna inanmak için müspet nedenler söz konusudur. Ammonius'un yegâne

¹⁷ Porphyrios'ta Ammonius'a yapılan ima için bkz. *Vie de Plotin*, s. 3. (Ed.)

öğrencisi Plotinos olmadığı gibi, onun öğrencileri arasında Longinos da yer almaktaydı. Plotinos, Ammonius'un önemli fikirlerini olduğu gibi kabul etmiş olsaydı, –özellikle de Longinos gibi sıradan bir düşünür– bunun izlerini yansıtırdı. Oysa bizatihi Longinos'tan Porphyrios'a gönderilen bir mektupta, Plotinos'a olan hayranlığına rağmen, teorilerini benimsemediğini beyan eder (*Vie de Plotin*, s. 19) ve başka bir yerde (s. 21) Longinos, Plotinos'un kendisine özgü bir felsefe yapma tarzı olduğunu dile getirir.¹⁸

Gerçek şu ki Numenius'un metni hiçbir güvence sunmamaktadır. Ammonius'a atfedilmiş olan düşünceler ve ifadeler Plotinos'tan ya da ondan alıntı yapmış herhangi bir İskenderiyeli düşünürden alınmıştır. Plotinos tarafından takip edilmiş olmasından dolayı, bir geleneğin, Ammonius'u okulun kurucusu kıldığı gün Ammonius'un fikirlerinin araştırılması, doğal olarak öğrencileri gözüyle bakılanlarca gerçekleştirildi.

İkinci olarak Hierokles'in metni 9. yüzyılın Konstantinopolis Patriği Photius tarafından bugüne taşınacaktır (ed. Bekker, p. 171 et 460, *Traité d'Hiéroclès, sur la Providence*). Oldukça muğlak karakteriyle Photius kendisinden daha az şüphe duyulur bir tanıklık sunar. Ammonius, Plotinos'un, Origenes'in, Porphyrios'un, Iamblikhos'un ve Plutarkhos'un¹⁹ bütün müşterek kanaatleri hakkında 'ortak bir kural görevi gören' bir ilke ileri sürmüştür. Yani şeylerin doğasına ilişkin hakikat, bir bütün olarak, Platon'un incel-

¹⁸ *Vie de Plotin*, s. 20-21 Longin'in *De La Fin* adlı eserinde yer alan bir bölümden uzun bir alıntı. (Ed.)

¹⁹ Bütün dinlerin temelde farklı adlar altında aynı Tanrı'ya taptığını savunan Ploutarkhos, Philon'un Eski Ahit için kullandığı alegorik yöntemi *İsis ve Osiris Üzerine* adlı eserinde Mısır efsaneleri için kullanarak bu efsanelerde Platoncu felsefenin temel tezlerinin dinsel bir biçimde dile getirildiğini savunur. Bu alegorik yöntem sonucunda Mısırlıların Osiris'i iyi ilkeyi, Tryphon'u kötü ilkeyi, İsis ise ne iyi ne kötü olan, ancak İyi'ye karşı doğal bir eğilime ve sevgiye sahip olan maddeyi temsil edecektir. Tanrı'ya ulaşmanın yolunu akıl yoluyla değil de onunla birleşmede ve yine doğrudan doğruya Tanrı tarafından aydınlatılmaya benzeyen dolaysız ve mistik bir sezgiyle olduğunu savunacaktır. Bkz. Arslan, age., s. 29. (Çev.)

tilmiş ve arındırılmış öğretisi içinde yer almaktadır (*ἐν τῇ Πλάτωνα* [en tē Platōnos, Platon'da]). Ona gelinceye kadar, Platoncular ve Peripatetikler²⁰ iki sistem arasında birtakım karşıtlıkları abartmakta ve bu tartışmalar ise teodidakt²¹ Ammonis'a kadar devam edelecekti.

Dolayısıyla, geleneğin gözünde, Ammonius'un, Platon'la Aristoteles'in sistemlerinin büyük uzlaştırmacı, arabulucusu olarak kaldığı görülmektedir. Burada kendisinden söz etmiş olduğu arınmaya gelince, bu konuda ne söyleyeceğimizi bilmiyoruz. Ammonius'un bu iki filozofun uyum içinde olduğunu göstermesinin nedeni kuşkusuz Platon'u belirli bir tarzda yorumlamaktan ileri gelir. Bu içsel kaynaşma veya birleşmenin Plotinos'ta bulunduğu ve harici olarak dahi Aristoteles'le olan benzerliğin, Platon'la²² olandan daha çok göze çarptığına dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Kirchner, Plotinos'un bir Yeni Platoncu değil de Yeni Aristotelesçi olduğunu söyleyebilmiş olmasına karşın bu bir abartı ve hatadır. Ancak Plotinos'ta iki filozofun bir kaynaşması olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Nitekim, doğrudan hocasından ödünç alacağı şey, yani [Platon'la Aristoteles'i] birleştirme yöntemi, Aristoteles'le Platon'un aslında aynı düşüncede oldukları fikri, kısacası öncelikle ilk filozofların sonrasında bilinçli olarak Platon'un ve ardından kısmen değişikliğe uğramış bir hâlde Aristoteles'in öğretmiş olduğu, aslında her zaman aynı olan bir felsefeye duyulan inanç olacaktır.

Bu yorum sadece Porphyrios'un tanıklığıyla tasdik edilir: Stoacıların ve Peripatetiklerin teorileri Plotinos'un yazıları-

²⁰ Peripatetik okul, İlkçağ Yunan felsefesinin Akademi, Stoacılık ve Epikürosçulukla birlikte dört büyük ve temel okulundan biridir. Okul, Aristoteles'in felsefesini takip eden isimlerden oluşmaktadır. Peripatetik ismi, Yunanca yürümek anlamına gelen 'peripatein' fiilinden türemektedir. Aristoteles'in öğrencilerine derslerini okulunun -Lykeion- bahçesinde yürüyerek vermesi nedeniyle okuldakiler peripatetikos olarak anılır. Bu okulun önde gelen isimleri Pontos'lu Herakleides, Rodoslu Eudemos ve Aristoteles'den sonra okulun yönetimini üstlenen Midillili Theophrastos'dur. (Çev.)

²¹ *Theodidact*, Tanrı tarafından eğitilmiş olmak (Çev.)

²² Kirchner, *Die Philosophie des Plotinos*, Halle, 1854. Ayrıca bkz. Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. 2, p. 474-475. (Ed.)

na gizlice karışmış vaziyettedir; “Aristoteles metafiziğinden bu yazılarda sıklıkla yararlanılmış” olduğunu söyledikten sonra Porphyrios: “Plotinos, incelemelerinde Ammonius’un ruhunu taşımaktaydı (*Vie de Plotin*, s. 14)” der.

Öyleyse, Plotinos’un felsefesinin temel fikirlerini Ammonius’a atfedecek herhangi bir nedene sahip değiliz. Onu İskenderiye felsefesinin kurucusu olarak görmek zor görünüyor. Lakin gerçek şu ki, Plotinos’un zihinsel dünyası bu okul içinde biçimlenecektir.

Plotinos on yıl boyunca, Ammonius’un saf ve basit öğretisini sözlü olarak öğretmekle yetinecektir. Bu öğretinin, yabancı bir yöntemin *Dokuzluklar*’ın yöntemiyle olduğundan daha yakın bir benzerliği var mıydı? Plotinos’un, Porphyrios’un ve diğerlerinin sessizliği bizlere, öğretinin yaratıcısının genel tezleri çerçevesinde Plotinos olduğunu düşündürmektedir. Üzerinde çalıştığı malzemeyi başka bir yerden almış olabilmesine rağmen Plotinos’un özgünlüğünü oluşturan şey, başka bir yerden alınamayacak olan büyük içsel bir yoğunlaşma-derinleşme çabası sergilemiş olmasıdır.

İran ve Hint felsefeleri üzerinde çalışmak için Persler’e karşı sefere çıkan İmparator Gordianus’un peşinden gittiğinde otuz dokuz yaşındaydı. Pers topraklarına ulaşamayacak ve Gordianus’un yanından Antakya’ya güç bela ulaşacaktır.²³ Burada karşımıza çıkan soru, kimilerine göre, kendilerinden çok şey ödünç alacağı, kelimenin gerçek anlamıyla Doğu felsefelerini nasıl tanıyabilmiş olduğunu bilmekle ilgilidir.

Burada Doğu; Perslere, Hindistan’a ve nihayet Mısır’ın kendisine kadar uzanabilmektedir. Oysaki Hindistan’la ilgili olanlara ilişkin *Dokuzluklar*’da en ufak bir imada bulunulmadığı gibi, hiçbir şey, Plotinos’un, bu öğretilerden herhan-

²³ El yazması eksik ve kusurludur. Gordianus’tan bahsedilmekle, *La Vie Plotin*’e bir imada bulunulduğu varsayılabilir: İran ve Hint düşüncesine gösterdiği ilgi Plotinos’u İmparator Gordianus’un ardından İran’a gitmeye motive edecektir. “Fakat Gordianus Mezopotamya’da yenilir. Plotinos ise güçlükle kaçır ve Antakya’ya sığınır.” (Ed.)

gi birini bildiğini inanmaya imkân tanımamaktadır. İran'a gelince, bu topraklara gitmeye yönelik bir merak ve arzuyla dolu olmasına karşın bunu başaramayacaktı ve yine hiçbir şey, bizleri, (İskenderiye'de bile), Plotinos'un İran felsefesiyle tanıştığını varsaymaya imkân tanımamaktadır. Nitekim Plotinos'ta sudûrla ilgili herhangi bir iz bulunmamaktadır: Dahası Gnostiklerle bu teori üzerine mücadele edecektir.

Bir süre Mısır'da kalır. Mısır bilgeliliğinin abidevi yapıları hakkında derinlemesine incelemeler yaptığına dair elimizde hiçbir kanıt bulunmamaktadır. *Dokuzluklar*, 5, 8.6'da Mısır'dan bir kez söz edilir; bu metinde, Mısır simgeselliğine ve hiyeroglif karakterlerine değinilir. Mısırlıların, şeyleri, yalnızca seslerle belirtmek yerine simgelemenin veya tasvir etmenin bir yolunu bulduklarını söylemekle yetinir. Bu değişini, tekrar üzerinden geçilmesi gereken [Mısır hiyeroglifleriyle ilgili] birkaç söz dışında, felsefi bir nitelikten yoksundur.

Dolayısıyla, Plotinos üzerinde bir Doğu etkisi, ancak Plotinos'ta hem Yunan felsefesiyle hem de kendisinin kökenleriyle açıklanamayan bir şey fark edilmesi hâlinde kabul edilmelidir. Aşağıda, Mısır hakkında bir metin söz konusudur (V, 8.6.):

İster kesin bir bilimle, isterse de doğuştan bir güdüyle edinmiş olsunlar, Mısırlıların bilgeleri aktarmak istedikleri şeyler konusunda, bilhassa sözcüklerin ve sözlerin ardından gelen, ses ve düşünce beyanlarını taklit eden harfleri iktibas etmekle yetinmeyerek bilge görünürler. Bununla birlikte imgeleri resmederek ve tapınaklarındaki her bir şeyin imgesini nakşederek böylece bu imgelerin her birinin terkiibini göstermiş oldular. Öyle ki her imge aynı zamanda az da olsa bir bilim ve bilgeliktir. Buradaki bilgelik, yazıtta doğal olarak bulunan özlü ancak ne çıkarımsal bir bilim ne de refleksiyona dayalı bir bilgeliktir.

Mevzubahis olan tamamıyla 'ideografik' hiyerogliflerdi. Plotinos burada, fikirlere işaret ederek kendini derin bir bi-

çimde ifade etme tarzının olduğunu dile getirir. Bu refleksiyon değil, sezgiydi: Bilgelik, dolaysız/doğrudan sezgi yoluyla kavranan sözcüklerin altında toplanmıştı. Fakat burada söz konusu edilen şey, Mısırlıların inançları değil, salt simgesellikleriydi. Dolayısıyla, Plotinos'un böylesi bir etkiye maruz kalması olası görünmemektir.²⁴

Böylece, Plotinos'da Yunan dışı bir etkinin izleri bulunmamaktadır. Felsefesi üzerine inceleme, bizleri onda yer alan her şeyin önceki Yunan felsefesiyle ya da bizatihi kendi dehasıyla açıklanabileceğine inanmaya zorlaması hâlinde söyleyeceğimiz şey, onun tam anlamıyla bir Yunan filozofu olduğudur. Plotinos, olsa olsa, kısmen dağınık ve ayrıntılara boğan üslubunda, yoğun bir etkiye maruz kalmıştır.

Kırk yaşında Asya'dan dönüp Roma'ya yerleşir. Bir okul açar ve verdiği eğitim dikkate değer bir başarıya ulaşır. Bu dönemde durmak, felsefesinin eksiksiz bir şekilde geliştiği bu ortamı incelemek, bilhassa Porphyrios'un kendilerinden söz ettiği başta her ikisi de Gemina adını taşıyan kadınlar olmak üzere kadınlar üzerinde yol açtığı coşkuya ve neden olduğu etkiye tanık olmak ilginç olurdu. Porphyrios'a göre İmparator Gallienus ve karısı Salonina ona öylesine hayran olurlar ki, viran hâldeki Campania şehrini, Platon'un *Yasalar*'ına göre Platonopolis adı altında yönetmesi amacıyla onun için yeniden inşa ettirmeyi akıllarından geçireceklerdir. Bu düşünce Porphyrios'a göre saray erkânının kıskançlığı nedeniyle yerine getirilmemiştir. Hegel, tam tersine sağduyularından dolayı onları [saray erkânını] takdir edecektir (*Histoire de la philosophie*, III. siècle).

Plotinos, dikkate değer bir etkide bulunmuş olmalıdır

²⁴ Hadot'a göre, Plotinos'un tasavvur ettiği biçimiyle hiyeroglifler, organik bütünlüklerin ne olduğunu ifade ederken her form 'bir anda, apansız' kendisi olaktır ve dolayısıyla bir şekilde kendi anlamını kendisine sunacaktır. Bu bakımdan Hadot için Plotinosçu 'formlar' kendi kendine çizilen hiyeroglifler olacaktır. Dolayısıyla Hadot Plotinos'un Mısır hiyerogliflerine ilişkin değerlendirmesi bir esinleme hâlinde ziyade onun Formları nasıl tasavvur ettiğiyle ilgili olarak yorumlayacaktır. Bkz. Hadot, age., s. 41. (Çev.)

ki, Porphyrios, birçok anekdotta bundan söz edecektir. Plotinos'un derslerini takip etmiş bir senatör olan Rogalianus, hayata dair birçok şeyden öylesine uzaklaşır ki, sahip olduğu mallardan, hizmetçilerinden ve saygınlığından vazgeçecek ve yalnızca iki günde bir yemek yiyecektir, ki bu, onu, gut hastalığından kurtaracaktır.

Plotinos'un maiyetinde iki kişi öne çıkar: Amelius ve Porphyrios. Amelius²⁵ ismi Etrüsk kökenliydi ve bu isim kayıtsızlığı akla getirmesine karşın, *Ἀμερία* [Ameria]) ismi üzerine bu kelime oyunu tanrısal doğanın bölünmezliğini düşündürmeye imkân tanır. 246 yılında Roma'ya gelip Plotinos'a bağlanacak ve yirmi üç yıl boyunca onunla yakın bir ilişki içinde yaşayacaktır. Plotinos'un teşvikiyle gnostik Zostrien'e karşı kırk kitap kaleme alır. Ve yine Plotinos'u, Yeni Pythagorasçı Numenios'un fikirlerini kendine mal etmiş olduğunu iddia edenlere karşı savunan da Amelius olacaktır (Bu, Plotinos'un Numenios'u ve onun aracılığıyla da Philon'u tanıdığını kanıtlar.). Amelius, sıradan bir dimağ, pasif ama çalışkan bir öğrenciymiş gibi görünüyor.

Porphyrios bir filozoftur. Plotinos'la ilgili biyografisinde hakkında birtakım ayrıntılar sunar. Kendisini Surlu olarak beyan eder. Aziz Jerome onu Suriyeli düşünse de tanıklığı daha tercihe şayandır. Süryanicede 'kral' anlamına gelen Malchus olarak adlandırıldığını dile getirir (Bu sözcüğü Porphyrios'a tercüme eden ise Amelius'tur.). Yaklaşık 254 yılında Roma'ya gelip Plotinos'a bağlanacaktır. Görünüşe göre hiç kimse onu bu kadar iyi anlamamıştır. Altı yıl boyunca Plotinos'la birlikte yaşayacaktır. Birçok şeyin yanı sıra, Porphyrios'tan bize, *Dokuzluklar*'da yer alan birkaç bölüme dair kimi yorumları bir araya getirmiş küçük bir inceleme ulaşacaktır (*ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοήτα* [Aphormai Pros ta Noēta, *Düşünülebilir Olana Yönelik Gerekçeler*]). Bu me-

²⁵ Amelius hakkında bkz. L. Brisson, *Amélius, sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*, "Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt" (ANRW), II, 36, 2, Berlin-New York, 1987, p. 793-860. (Ed.)

tinde olağanüstü bir kavrayışa sahip olan Plotinos'un temel noktalarının kısa bir sunumunu buluruz. Porphyrios, pek özgün olmayan, lakin bir başkasının düşünce dünyası içinde oldukça derinlere kadar uzanabilecek bir zihne sahiptir.

Plotinos'un Okulu'nda Platoncuların ve Peripatetiklerin eserleri okunurdu. Bu okuma ve kısa bir meditasyon sonrasında Plotinos görüşlerini açıklardı. Birçok tartışma yapılırken, Plotinos kendisini, etkili bir üslupla fakat tashihe gerek duymaksızın ifade ederdi.²⁶ Şüphesiz Plotinos'un öğretisi, yavaş yavaş, oldukça farklı konular hakkındaki bu diyaloglardan gün yüzüne çıkacaktır. On yıl boyunca yaptığı yegâne şey Ammonius'un fikirlerini geliştirmek, yani büyük bir ihtimalle Platon ve Aristoteles'i bir araya getirmek için yorumlamak olacaktır. Yazmaya ise ancak elli yaşında başlayacak ve gelişen ilk sorunlar hakkında konuştuğu esnada yazmaya devam edecektir. Nitekim böylece Porphyrios'a göre Plotinos elli dört metin kaleme alır. Plotinos'un deneyimlediği her şey bizlere ulaşmış vaziyettedir.

Plotinos yalnızca hayranlık uyandırmakla kalmadığı gibi aynı zamanda kendi çevresi için doğaüstü bir varlık olarak görünmüştür. Büyük bir ihtimalle yazılarında olduğu gibi, pratik meselelerde de aynı kavrayış gücüne sahipti. Porphyrios ona *altıncı his* olarak tanımladığımız, *düşünceleri okuma yetisini* atfetmektedir. İntihar etmeyi aklından geçiren Porphyrios'a, bunu sezen Plotinos bir yolculuğa çıkmasını

²⁶ Plotinos'un üslubu incelendiğinde görülecek olan şey, cümlelerinin, yazıya dökülen cümlelerden ziyade konuşulan cümleler olduğu, bunlarda daha önce konuşulan dersleri çağrıştıran sözlerin yer aldığıdır. Öyle ki kimi zaman oldukça uzun cümleler için birtakım parantezlerin araya girdiği görülür. Bununla birlikte aynı düşünceyi yineleyen iki ayrı cümle veya ifadenin üst üste geldiği böylesi konuşmalarda Plotinos, dinleyicilerin neden söz edildiklerini bilmelerinden dolayı sık sık kısaltmalara ve ivedi imalara da başvurur. Konuşmalarında özenli ve kesin bir söylemde bulunmaktan çoğu zaman uzak dururken bir konuyu aşamalı bir biçimde ve kurallara bağlı titiz bir üslup içinde tartışmaz. Dolayısıyla bu konuşmalar belirli bir sistem kurmayı amaçlayan bir filozofun söyleminden çok sürekli tefekkür hâlinde olan bir kişinin konuşmaları olacaktır. Bkz. Plotinos, age., s. 95-97. (Çev.)

tavsiye eder, ki bu onu sağlığına kavuşturacaktır. Bunun yanı sıra, Porphyrios, ona, büyüünün yol açtığı etkileri dağıtmayı da atfedecektir: Mısırlı bir rahip, ondan, bir şeytana çağrıda bulunmasını teklif eder, lakin çıkagelecek olan bir Tanrı olacaktır; çünkü hakikaten ona eşlik eden bir tanrıdır. Bir kurban törenine gitmeye davet edilmiş olan Plotinos: “Tanrıların bana gelmesi gerekir!”²⁷ der. Plotinos’un tanrısal olanla iletişim hâlinde olduğunu hissetmekte olduğundan yana kuşku yoktur: Vecde ulaşır, ki Porphyrios’un kendisiyle geçirdiği altı yıl boyunca, Plotinos bunu dört kez yaşayacaktır.

Plotinos’un son sözleri şunlar olacaktır: “İçimdeki tanrısal olanla evrendeki tanrısal olanı bir araya getirmeye çalışıyorum.”²⁸

²⁷ *Vie de Plotin*, s. 10. (Ed.)

²⁸ *Vie de Plotin*, s. 2. (Ed.)

İKİNCİ BÖLÜM

YAPITI

1. Dokuzluklar

Porphyrrios, bize, Plotinos'un uzun bir tefekkür sonrasında yazmaya başladığını ve dahası yeniden okumaya gerek duymadan, aralıksız bir şekilde yazdığını aktarır. Plotinos'un üslubu büyük bir yazarın temel niteliklerini barındırır. Porphyrrios ve Longinos bu konuda ona övgülerde bulunacaklardır. Porphyrrios: "Plotinos'un fikirlerle dolu, sözcüklerden ziyade düşünceler bakımından bereketli, çoğunlukla ilham alan ve kendisini tutkuyla açıklayan kısa ama özlü bir ifade tarzı vardır" der (*Vie de Plotin*, s. 14). Longinos: "Bu adamın düşüncelerinin insanı bunaltan bolluğu, yazım tarzı ve araştırmalarındaki yönelimin felsefi karakteri konusunda, ona olağanüstü ölçüde hayranlık besliyor, seviyor ve araştırmacıların onun kitaplarını, en önemlileri arasına koymaları gerektiğini düşünüyorum" (Age, s. 19). Plotinos'un üslubu bir bütün olarak ele alındığında bu övgülerdeki gibi olsa da, ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde dağınık olduğu görülür. Söz dizimi tamamıyla yanlış olup, gelişim süreklilikten yoksun durumdadır. Burada karmakarışık cümleler bulunmaktadır. Bu, izlenimlere dikkat çeken bir yazım üslubudur. Eunapius,¹ Plotinos'un konuşmalarının esrarlı karakteri nedeniyle dikkat çektiğini ve külfetli ve zorlu olduğunu dile getirir (*Vie des sophistes*, s. 9).

Bu durum, böylece, metnin zorluklarına da açıklama getirmektedir. Porphyrrios, metnin hiç olmazsa esasen edi-

¹ Eunapius, *op. cil.*, p. 358-359. (Ed.)

törlüğünü yapmıştır. Doktoru Eustokhius kendi açısından Plotinos'un yazılarını kısmen farklı bir düzen içerisinde derleyecektir. Plotinos'un, kimi belirli el yazmalarında bir yerde, Eustokhius'a atfedilen farklı meselelerin bir dağılımından söz edilmektedir: Gelenek böylece korunmuştur. Elimizin altında ise yalnızca Porphyrios'un basımı bulunmaktadır.

Porphyrios'a göre Plotinos, ardında, yazım açısından kronolojik bir sırasını sunduğu elli dört metin bırakmıştır. Bunları olduğu gibi muhafaza etmek yerine, Andronikos'un Aristoteles ve Theophrastos için vermiş olduğu örneği izler: Benzer konudaki kitapları bir araya getirir. En kolayından en zoruna ve yine genel olarak, en kısa olanından en uzun olana doğru uzanan gruplar oluşturur. Böylece altı 'dokuzluk' kurmuş olurken, sonuçta iki kutsal sayıyla karşılaşmaktan dolayı mutluluk duyar. Aslında şansı yaver gidecektir zira belirli metinlerdeki belirli bölümleri bunun için ayrı tutmuş olması olasıdır. Örnek olarak, birinci kitabın dokuzuncu incelemesi olan *İntihar Üzerine* oldukça kısadır ve büyük bir olasılıkla bir başka incelemeden alınmıştır ve yine bunun gibi altıncı inceleme, pek önem arz etmeyen küçük bir özetten ibarettir. Kimi zaman aynı başlık altında birbirini izleyen ve devam edegelen iki ya da üç kitap görülür. Muhtemelen bu ayrımları Porphyrios yapmıştır. 4. *Dokuzluk*, 3, 4, 5. incelemeler gibi. Nihayetinde birinci *Dokuzluk*'un özellikle ahlak hakkında; iki ve üçüncünün bilhassa fizik hakkında, dördüncünün ruhun incelemesi; beşincinin akıl ve akılla kavranabilir olan, altıncının Bir ve varlığın kategorileri hakkında olduğu açıktır. Fakat bu bölümleme titiz ve özenli bir şekilde yapılmış olmalı. İçinde aşağı yukarı bütün bir sisteminin birlikte görülebileceği önemli bir kitap bulunmaktadır.

Kısacası, Porphyrios'un tasnif tarzı keyfîdir, dahası belki de kronolojik olan bir sıra içerisinde söz konusu incelemelerin bir listesini bizlere bırakır. Yalnızca Kirchhof sözde

kronolojik olan bu sıraya başvurur. Mueller ve Volkman ise sıralamaya *Dokuzluklar* aracılığıyla yönelirler. Bunun muhtemel nedenleri şunlardır:

- i. Kronolojik sıra önemsiz ve yararsız olup, Plotinos'taki gelişime dair en ufak bir iz taşımamaktadır. Şüphesiz bunun nedeni Plotinos'un geç bir dönemde yazmış olmasıdır.
- ii. Dahası, sıranın kronolojik olmadığını söylüyorum.

Porphyrrios Plotinos'un yanına geldiği zaman yalnızca bu incelemelerden yirmi birinin zaten yazılmış olduğunu ve bunların bir listesini sunduğunu söyler. Plotinos'un yakın çevresi içinde yer aldığı dönemde yirmi dört kitabı düzenlediğini ve adlandırdığını ekler. Nihayetinde öteki dokuz inceleme Porphyrios'un ayrılması sonrasında düzenlenecektir. Bu listenin kronolojik bir liste olması kesin olmasa da oldukça olasıdır.²

2. Bibliyografya

Plotinos'un metni bize oldukça kötü bir hâlde ulaşmıştır. Yeterli sayıda el yazmaları bulunmasına rağmen bunlar hatalarla doludur. Hiçbiri 13. yüzyıldan ötesine uzanmadığı gibi, birçoğu ise çok sonraki dönemlerden kalmadır. Mueller, Plotinos'un otuz dokuz el yazmasını tespit etmiş ve neredeyse altısının kısmen bir ilgiyi hak ettiğini beyan etmiştir. (Bkz. Mueller, *Hermès*, t. 14, 1879). En iyisi *Mediceus A*'dır.

İlk basım 1580 tarihli Basel basımıdır. Bir yüz yıl önce ise sonraki bütün editörlerin yararlanmış olduğu bir yorumla birlikte Marsile Ficin'in Latince çevirisiyle yayımlanmıştı.

² Plotinos'un incelemelerinin sırası hakkında Pierre Hadot'nun *Traité* 38'deki girişe bakınız. Paris, 1988. (Ed.)

Yorum, özellikle Plotinos'un ardıllarıyla olan bağlantılardan oluşmaktadır. Basel basımı 1615 yılında yeniden basılır. Metin oldukça kusurlu ve okunması adeta imkânsız bir hâldedir.

Sonraki basım 1835 tarihli Kreuzer ve Moser'in "Plotini Opéra Omnia" adındaki Oxford baskısıdır: Tipografi harikası. Metin oldukça kusurludur. Basım son derece lakayt bir şekilde yapılmış olduğu gibi birçok baskı hatalarıyla doluydu. Ficin'in çevirisi burada yeniden ele alınır ve yaptığı değerlendirme de dâhil edilir.

Sonra, 1855 yılında Didot koleksiyonu içinde Ficin'in Latince çevirisiyle birlikte editör Dubner'in basımı. Bu basım neredeyse bir önceki basımı tekrarlamış olsa da noktalama özenli bir şekilde yapılmıştır.

Öncekiler karşısında ciddi bir tutum sergileyen bir sonraki editör Kirchof, 1855 yılında "Teubner" koleksiyonu içerisinde, kendi basımını düzenler. Bu Plotinos hakkında bilgi veren ilk uygun metindir. Bu basım Porphyrios'un *La Vie de Plotin* adlı çalışmasında belirtmiş olduğu sıralamaya göre yapılmış bir gruplandırma sunmaktadır.

1876'da sonraki basımların kullanmış olduğu Vintringam'ın bir takım önemli saptamaları basılır.

Hermann Friedrich Mueller, 1878, Werdman. El yazmalarının metodik bir sınıflandırmasına dayanan oldukça iyi bir metin.

Enfin Volkmann, 1883, Teubner. Metin Mueller'in metniyle karşılaştırılsa da, onun varsaydığı yorumları reddetmekte daha dikkatlidir. En iyi basım budur.

Kitaplarının ayrı basımlarından söz edelim *περί τοῦ καλοῦ* [*Peri tou Kalou, Güzel Üzerine*], I, 6; *περί τοῦ νοητοῦ κάλλους* [*Peri tou Noētou Kallos, Düşünülür Güzellik Üzerine*];³ *Contre les gnostique*,⁴ II, 9.

³ *Dokuzluklar*, V.8: "Düşünülür Güzellik Üzerine" (Ed.)

⁴ *Dokuzluklar*, II, 9- İncelemenin Bréhier'nin çevirisindeki başlığı şu şekildedir: "Dünyanın Yaratıcısının Kötü Huyulu ve Dünyanın Kötü Olduğunu Söyleyenlere". (Ed.)

Bouillet'nin 1857-1861 tarihleri arasında yorumlar ve notlarla –çoğunlukla Marsile Ficin'den– birlikte üç ciltten oluşan Fransızca bir çevirisi bulunmaktadır. Eser, bir çeviriden çok açıklama niteliğindeki bir eserdir.

Almanca'da İkinci *Dokuzluk*'un çevirmeni Engelhardt'tır.

Mueller'in 1878-1880 arasında Berlin'de tamamladığı çeviri; ilk cilt ikincisinden daha iyidir.

İngilizcede Taylor, Plotinos'tan yapılan alıntıları çevirmiştir.

1840'ta Steinhart, *Melitèmata plotiniana*.

1845, Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*.

1837-1846, Ravaisson, *La Métaphysique d'Aristote*.

1846, Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*
Kısmen muğlak da olsa çarpıcı bir çalışma. Ayrıca, Plotinos'un fikirlerinin Doğulu ve Philoncu kökenleri hakkında varsayımlara dayanan bir fikir.

1854, Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*. Eksiksiz ancak kısmen a priori olarak yapılmış ve Hegelci yeniden inşaat yöntemini takip ediyor gibi görünen bir çalışma.

1858-1859 ve 1895 Bay Lévêque'in le *Journal des Savants*'ta Bouillet sonrasında da Chaignet hakkındaki makaleleri.

Zeller, *Philosophie des Grecs*, III bölüm, 2.kısım, İkinci yarısı. Médiocre.

1864-1867, Richter, *Neoplatonische Studien*, Halle. Bilinçli bir analiz çalışması.

1875, Von Kleist, *La critique du matérialisme par Plotin*, 1875. Bunun gibi, *Plotinische studien*,⁵ Heidelberg, 1883.

1893, Chaignet, *Psychologie des Grecs*, t. IV.

Güzellik hakkındaki ve Gnostikler aleyhine yazılan kitaplar üzerine ayrıntılı çalışmalardan söz etmiyorum bile.

⁵ Von Kleist, *Plotinische Studien. Studien Sur IVEnneade*, Heidelberg, 1883. (Ed.)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖĞRETİSİ VE ‘RUH TEORİSİ’NİN KAPLADIĞI YER

Plotinos, 3. yüzyılda, entelektüel bir eklektizmin ve müphem bir ahlakçılığın çağında İskenderiye’ye gelir. Dinde pagan, zihinsel açıdan Yunan, klasik kültüre derin bir biçimde bağlı ve aslında Doğu’dan gelen etkileri oldukça küçümseyen Plotinos, doğal olarak, bu yabancı istilaya, tüm Yunan felsefesinin birleşik güçleriyle karşı çıkmaya yönelir. Bunu ise, söz konusu güçleri yan yana koyup ilerleyerek değil, bu fikirlerin fışkırdığı kaynağın bizatihi kendisini ortaya çıkaracak şekilde, söz konusu fikirlerin altını derinlemesine bir şekilde kazarak yapar.¹

Bu felsefeyi, Hristiyanlıkla olan mücadelesi içerisinde izlemek, özellikle de bu denli ortak noktaya sahip olan söz konusu felsefe ve dinin neden çok geçmeden uzlaşmaz birer düşman olduklarını ve boyun eğenin neden felsefenin kendisi olduğunu sormak ilgi çekici olurdu. Ayrıca, söz konusu dinin, bu felsefe karşısında, zafer kazandıktan sonra, onu nasıl özümselediğini (Aziz Basile, Augustinus), en iyilerini nasıl muhafaza ettiğini ve böylelikle bu düşüncenin nasıl modern düşünce içerisinde oldukça önemli bir konum elde ettiğini araştırmak da gerekirdi.

Kendimi, Plotinos felsefesini kendi içinde, (merkezî kısmı bağlamında) ‘Ruh Teorisini’, yani hem ‘Bireysel Ruh’ hem de ‘Evrensel Ruh Teorisi’ni incelemekle sınırlandıracağım. Zira dersler, Plotinos felsefesinin merkezinin burası olduğunu ortaya koyacaktır. ‘Ruh Teorisi’ne odaklanmış özel

¹ Krş. Bergson, *Cours sur La Philosophie Grecque*, Cilt 3, s. 107-108. (Ed.)

bir kitap olmadığından bunu ortaya sermek ve Plotinos'un yöntemine uygun olarak, öğretisinin belirsiz ve şematik bütünlüğünün bir sunumuyla başlamak yararlı olacaktır.

Platon diyalektiğinin kalkış noktası, maddi şeylerin, tiyatro sahnesindeki bir oyundan ibaret olduğu bir çelişkiler gösterisiydi (*Devlet*, VII). Maddenin ortaya koyduğu çelişkiler karşısında, filozof düşünmeye sürüklenir ve sonunda algıladığımız şeylerin yalnızca *görünümlerden* ibaret olduğunu, gerçeğin ise değişmez olan *idealarda* aranması gerektiğini dile getirir.

Plotinos, özellikle de insani meselelerin çelişkilerinden etkilenmiş gibi görünüyordu (*Dokuzluklar*, III):² Önemli hatta trajik olduğunu düşündüğümüz meseleler, savaşlar vs. bütün bunlar bir çocuk oyunu, bir şakadan başka bir şey değildir. Burada gözyaşlarına ve iniltilere teslim olan, içteki insan değil, insanın gölgesidir. Bunun kanıtı, Pirus'a özgü bir dansla ritim kazanan fiziksel kötülüğün devamlılığıdır. Oyuncuların tiyatrodaki çılgınlıklarından daha fazla heyecana kapılmamalıyız; sonuçta bizler yalnızca seyircileriz.

Her bir aktör anlaşılmalı, bütün ifadelerinde dünyanın çizgileri takip edilmelidir. Platoncu diyalektiğin kendisiyle başladığı analiz, –karışımı tam manasıyla– çelişkilere yol açan niteliklerdeki gerçeği çözmekten ibarettir. Plotinos'a göre bu analiz *Altıncı Dokuzluk*'ta görüleceği gibi³ canlı varlıklarla sonuçlanmaktadır, Bir taş tekrar yere kere konulduğunda dünyanın ve bu nedenle tüm elementlerin canlı bir varlık olduğunu görürüz.

Bir canlı varlık nedir? Dünyanın kendisi gibi düzenlenmiş bir küçük kozmostur. Her ne kadar bölünmüş bir yapıda olsa da, her bir kısmında bir bütündür. Her biri, bir diğerrinin içinde yer alan birtakım safhalardan geçer. Öyleyse bu çokluğu bir araya tutan bir ilke olmalıdır, ki bu da 'yaratıcı akıl'dır (*λόγος ἐν σπέρματι* [*logos en spermati*]).

² *Dokuzluklar*, III. 15-16. (Ed.)

³ *Dokuzluklar*, VI, 7.11. (Ed.)

Logos, faaliyet içinde olduğundan dolayı, *ideadan* daha azı, ancak bir şey hareketsiz olduğundan dolayı da *şeyden* daha fazlasıdır. Bu bir 'rol'dür, hareket eden bir *ideadır*, devinim içindeki bir düşüncedir.

Öyleyse yaratıcı akılların bu etkinliği tarafından oluşturulmuş olan bütün canlı varlıkları ele alalım. Bunların her biri bir *logosu* ve aynı şekilde yaşamın belirli bir aşkını gösterir. Bencillik ve çatışma buradan ileri gelir. Ancak, bütün canlı varlıkların hep birlikte çatışma içerisinde olduğu aynı anda bir uyuma da işaret etmiş oluruz. Asli ve temel bir ahenk gün yüzüne çıkmış olur.⁴ Belirli *logoi* [*logoslar*] yanında tüm bir dünyanın bedeninin evrensel bir *logosu* bulunmaktadır.

Kanıtlar:

- i. Astroloji, gökyüzündeki olayları tahmin edebiliyorsa bu gök cisimlerinin yazgılar üzerindeki etkisinden dolayı değil, tüm şeyler arasında bütün bir düzenlenme veya bozukluğun, başka bir yerde bir tepkiye yol açacak kadar etkili bir birlik ve uyumun olmasından ileri gelir. Astroloji, tüm şeylerin temel ahengini ortaya koymaktadır.
- ii. Madde üzerinde kimi değişikliklere yol açarak, uzaktan harekette bulunmanın aracı olarak büyü.
- iii. Büyücüden bir parça şeye sahip olan aşk: Büyüde ve de aşkta ortaya çıkan şeylerin bu gerçek benzerliği veya yakınlığı.

Ve aynı zamanda müzikte...

Öyleyse bütün şeyler ile evrensel *logos* arasında bir ahenk bulunmaktadır. Ancak bireysel *logoinin* bütünün aklıyla olan uyumu nasıl açıklanabilir? Bu husus birçok yorumcu tarafından yanlış bir şekilde değerlendirilmiştir. Şimdilik bu

⁴ Bütün bu paragraf *L'Évolution Créatrice* metninin 578'inci sayfasıyla karşılaştırılabilir. (Ed.)

uyum veya ahenge dikkat çekmekle yetinelim. Ayrıca bu bireysel akıllar, kendisiyle koordine edilmiş, kendisinden türemiş oldukları evrensel akılla aynı düzleme yerleştirilmiş olarak düşünülmelidir.

Bu *logoinin* [*logoslar*] yöneldikleri noktayı düşünmek gerekir. Bu akıllar canlı varlıkların yani kendi aralarında düzenlenmiş güçler veya nitelikler sistemlerinin biçim kazanmalarına yol açmaktadır. *Logos* ne denli faaliyette bulunursa o denli bölünmektedir. Kendi içinde bir arada muhafaza ettiği formlardan giderek daha fazla vazgeçen *Logos*, aynı zamanda *uzam* ve *zamanda* yayılım gösterir. Kendi içinde bölünmemiş olarak kalmış olan şey, göz önüne serilir ve böylece bedenleri ve canlı varlıkları oluşturur.

Kalkış noktası neresidir? Eser <déchéance>'dir.⁵ Bu nedenle kalkış noktası, faaliyet hâlinde olmayan bir *idea*, Platoncu bir *ideadır*. Plotinos için, yalnızca *ideanın* kendisi bireysel bir nesneyi temsil etmektedir. Dolayısıyla işte *logosların* öteki ucunda bulduğumuz şey, hareketsiz, durağan *idealar*dır. *İdeaların* üstünde, bedenlerin altında bunlar arasında uzanan yol gösterici *idealar* demetinin demeti. Bununla birlikte bizler hâlâ ne aşağıda ne de zirvedeyiz. "Gerçekliği bir koni⁶ olarak tahayyül etmemiz durumunda" der, Plotinos, "İdealar, bu koninin uç noktasına daha yakın bir bölüm iken, formlar zemine daha yakın bir bölümdür."

Formlar, öncelikle karşılıklı eylemlerine açıklama getirmek amacıyla, sonrasında ise adım adım yaşanan bozuluşlarına izah sunmak amacıyla bir desteği, bir maddeyi gerektirmektedir; zira biçim hareket ettiğinden dolayı bozulur. Kendisine bir *form* verilecek olan maddeyi tanımlamaktan

⁵ El yazmasında bir kelime eksiktir. Bu boşluğu belki de birkaç satır sonrasında tekrar edilecek olan 'déchéance' sözcüğüyle karşılayabiliriz. [Déchéance sözcüğü mevki kaybetme, üst bir kademe veya dereceden alt bir kademe veya derece düşme, itibar yitimi, güçten düşme anlamlarını ihtiva etmektedir. (Çev.)]

⁶ Bkz. *Matière et mémoire*, s. 302. *Les deux sources de la morale et de la religion* s. 1199. (Ed.)

uzak durulmalıdır, zira herhangi bir formdan yoksun olması hipotez gereğidir. O, olduğunu iddia ettiği her şeyde aldatan, hayalî bir görüntü, her türlü formdan, ilintiden yoksunluktur ve sonsuz olandır (*ἄπειρον* [*apeiron*]) .

Haddizatında buradan hareketle, gerçekten de formdan farklı ve onunla iç içe geçmiş bir ilkenin olduğu sonucuna varmalı mıyız? Hayır. Çünkü bu açıklamada, madde tamamıyla kesinlikten yoksundur. Bunu, başlangıç noktalarından uzaklaştıkça, akılların tükenişi olarak tasavvur edebiliriz. Işıktan uzak bir koni karanlığa gömülüdür: Uzak kalmış ışık demetlerinin durmadan solmaya devam ettikleri söyleminin yolu. Madde hiçbir zaman ulaşılmayan bir sınırdır. Şimdi bir başka terime, *idealara*, –hareketsiz durağan özlere– geçelim. Bu *idealar*, ne *zamanda*, ne de *uzamda* olduklarından akılların kendisinden daha fazlasıdır. Birbirleri içinde akıp gitmekte ve yine birbirlerini tasavvur etmektedirler. Bununla birlikte diğer hepsinden daha fazlası olan, evrensel bir *logos* olarak bütünün temsili bir idea bulunmaktadır. Bu *voûçtur* [*nous*]. Bu idea diğerlerinden tözsel olarak farklı olmadığı gibi onlar arasındaki düzen ve koordinasyonu sağlayan kendisidir. Ancak bu da saf bir birlik olmadığı gibi kendinde bir çokluk barındırmaktadır.

Öyleyse yukarıda saf bir birlik söz konusuydu. Peki, onu nasıl tanımlamalıyız? Vereceğimiz hiçbir isim ona layık olmayacaktır. Her türlü belirlenimin üstünde yer almaktadır. Varlıkla kıyaslanması hâlinde varlıktan daha fazlası olduğu görülür; düşünceden de fazlasıdır. *İdealar* nesnelerin nedenleri olması hâlinde o [saf birlik], nedenlerin nedenidir. Onun *τὸ ἔν* [*to hen*, Bir], *τὸ αὐταρκες* [*to autarkes*, kendine yeten], *τὸ πρῶτον* [*to prōton*, başlangıç], *τὸ ὑπέρτατον* [*to hypertaton*, en yüce] olarak adlandırılması gerekse de o yine de *ἄπειρον*dur [*aperion*, sonsuz].

İşte, varlıktan daha azı olan bir sonsuzluk ile varlıktan daha fazlası olan bir sonsuzluk arasındayız. Varolanlar zinciri, bu iki sonsuzluk arasında uzanır vaziyettedir. En uç

noktada ışıktan daha fazla olanı; sonrasında parlayan noktada, parlamakta olan ancak uzaklaşan parlak ışınların tamamını örten bir noktanın birliği; nihayet gittikçe uzaklaşan karanlık içinde kaybolmaya yüz tutan bütün ışınlar...

Plotinos'un üç hipostazı/temel ilkesi şunlardır:

Bir. *Bir*'in yerini belirleyelim; böylelikle bütün bir *voûçu* [*nous*] yerleştirmiş oluruz. *Bir*'in temasasını (*ὥρασις* [*hōrasis*]) yerine koymadan *Bir*'in yerini belirleyemeyiz.

İdealar, *Bir*'in görüleri kadardır. Ancak *ideaların* bu çokluğu ebedî ve bölünmezdir. Sonrasında, bütün bunları, *zaman* ve *uzamdaki* yansıma izleyecektir.

Bu üçüncü hipostaz Ruhtur. Ruh, bir karışımdır. Öncelikle *ideanın*, sonrasında aklın ardından formun buna müteakip ise maddenin olduğunu söylüyoruz. Ruh, zirvede *İdea* olup, *İdeada* yer alır ve tekrar ona geri dönebilir; ortada *logostur*, en alt noktada ya da tabanda ise *biçim* ve de *mad-dedir*.

Gerçek anlamıyla *İdeayı*, *nousu* ele alalım. Kendimizi düşünülür olana vakfedersek aynı şekilde genişleyerek faaliyet gösteren, son düşünülür olana da adanmış oluruz. Bu, 'dünyanın ruhu' olacaktır. Bu, çoğalmış ve tıpkı dalgınlıkla kendi kendine taşmış olan düşüncenin kendisidir. Nitekim bu 'dünyanın ruhu', dünyanın bedenini meydana getirecek, yani mümkün canlı bedenleri tasarlayacaktır.

Fakat sonuçta, aynı zamanda, potansiyel olarak bir ruh içeren bireysel *ideaların* her biri *logosu* aracılığıyla evrensel aklın kendileri için bu şekilde hazırlamış olduğu bedene doğru uzanacaktır. Evrensel aklın yalnızca imgesini tasarladığı bedenin farkına varan bireysel *ideaların* her birinde içirilen *bireysel ruhların* her biri bu imge karşısında hayranlık duyar. Ve kendini, *uzam* ve *zamandaki* her şeyden ayrı bir şey olma fikrine kaptırmış olarak düşüş yaşamasına neden olur. Düşüş buradan ileri gelir. Öyleyse ruh, bedende, maddi dünya olan bu büyük yanılsama içinde tutuklu vaziyettedir. Ruh, bu yanılsamayı ciddiye alır. Babası olan Tanrı'ya

her daim dönebilecek olsa da, çoğunlukla gerçeğin yalnızca bir gölgesi olanı, gerçekliğin kendisi olarak almakta ve gözlerimizin önünde oynanan bir dramının aktrisi hâline gelmektedir.

Böylelikle kalkış noktamıza geri dönmüş olduk. Hipostazların nasıl meydana geldiklerini biliyoruz. Şu anda istediğim şey, Plotinos’un öğretilerinden kendisine ait olmayan fikirleri elemektir.

Öncelikle, elimizde, her iki uçta, öz ve düşünceden üstün olan *Bir* ve her ikisinden de alt konumda bulunan *madde* bulunmaktadır. Burada, *madde* güçten daha az bir şeye dönüşmüş olduğundan, Aristoteles’in *form* ve *maddeden* oluşan iki ilkesinin yoğunlaştığı bir durum teşhis edilebilir. Bunun gibi Plotinos’un *Bir*’ini Platon’un *Bir*’iyle karşılaştırmabileceğimiz gibi, Plotinos’ta *Bir*’in doğası, Platon’un söz etmiş olduğu *tanımsız ilkeye* benzemektedir. Benzerlik, ilkelere hareketsiz olarak düşünüldüğünde belirgindir; birinden diğerine kat edilen güzergâh düşünüldüğünde ise çok daha azdır. Burada oldukça özel bir yayılım söz konusudur. Ancak bu iki terimi eylelim.

Geriye *logoi* [logoslar] ve *İdealar* kalır. *Logoi* Stoacılarinkine, *eide* [İdealar] ise Platon’unkilerine benzemektedir. Bununla birlikte farklılık, özellikle birinden diğerine geçişte büyüktür. Stoacıların *logosları*, maddeye içkin olup, aşkın bir ilkeden türemezler. Platon’un *ideaları*, *cinsleri* temsil etmektedir. Plotinos’un *logosları*, tam tersine *ideaların* birer devamından veya uzantısından başka bir şey değilken, *ideaların* kendisi ise bireysel olduklarından dolayı her biri *Logoslarda* yeniden hayat bulmaya hazır bir konumdadırlar. Dolayısıyla Plotinos’a özgü olan şey, geçiş ve seleflerinin gizli ve örtük düalizminden kurtulma çabasıdır.

İdeaları ve *Bir*’i ele almamız hâlinde, elimizin altında, Platon ve Aristoteles’in düşünülür dünyası ve bunun altında da duyuşal dünya olacaktır. Plotinos’un yapmak istediği dünyalardan birini bir diğerinden türetmek, *eidostan logo-*

sa, noustan *psykhē*ye geçmektir. Bu onun devasa özgünlüğünü bizlere gösterir.

Bu geçişi nasıl tasavvur edebilmiştir? Maddi dünya, eylem ve üretim dünyası iken *İdeaların* dünyası temaşa dünyasıdır. Nitekim bu durumda cevaplanması gereken soru, spekülasyondan eyleme, *uzam* ve *zamanın* dışında olandan yayılıp serilen ve çürümekte olana nasıl geçildiğidir? Plotinos, soruyu, düşünülür olandan duyusal olana geçişi bütünüyle analitik kılarak ve basit bir zayıflamaya veya güç yitimine indirgeyerek psikolojik olarak çözüme kavuşturur. Eylem ve üretimin spekülasyonun zayıflamasından başka bir şey olmadığını beyan ettiği *Üçüncü Dokuzluk*'a bakınız.⁷ Hareket eden için, hareket etmek, düşüncesinin zayıflaması ve gerilmiş olmaktır. Derinlemesine düşündüğü sırada, dalgınlıkla bir şekil çizen geometrici gibi... Böylece saf temaşa etkinliği de eylem hâlinde güçsüzleşir. Dolayısıyla, Plotinos'un sonrasında, hipostazlar arasındaki bütün geçişlere kadar uzatmaya çalışmış olduğu yayılma fikrinin merkez noktası burasıdır.

Plotinos'un fikri, hâlâ, oldukça psikolojik olduğu gibi, karşısına başka tezler koyabileceğimiz basit bir tezden ötesi olup bu bir olgu ve bir saptamadır. *Dördüncü Dokuzluk*'ta⁸ bedeninden uyanarak-kurtularak kendisine geri döndüğü sırada, içinde bulunduğu ve böylece nezdinde, gerisinin bir rüya olarak kaldığı dünyaya dair harikulade derecede güzel bir görüş edindiği hâli tasvir eder. Beden, uykuya kapılmış bir vaziyettir, beden bir enstrüman olduğu eylem ise temaşadaki bir azalmadır; uykuda olan zihnin kendisidir.

Vecd, Ruhun alanından akılla düşünülür olanın alanına geçmekten oluşan oldukça bilimsel bir hâlin uzantısından başka bir şey değildir. Plotinos'un metafizik yöntemi, ru-

⁷ *Dokuzluklar* III, 8,4: "Her daim, üretimin ve eylemin tefekkürün bir zayıflaması veya bir eşliği olduğunu görürüz." cümlesini Bergson *La Pensée et le mouvant* "La perception du changement" de alınılmaktadır. (Ed.)

⁸ *Dokuzluklar*, IV, 8, 1. Alıntı yapılan metin s. Elyazması 93, cilt. IV, s. 52. (Ed.)

humuzla bütün bir gerçeklik arasındaki bir sempatiye yönelik, derin bir çağrı yoluyla, *ideaların* ötesine geçmekten oluşan derin bir iç gözlemdir. Vecd, bu sempatinin tek biçimi değil bilakis onun biçimlerinden birini oluşturmaktadır.⁹ Vecdin altında ise ruhu *voûça* [*nous*] ulaştıran çaba ve (VI, 7’ye göre en altta ise), maddeyi tasavvur etmeyi istememiz durumunda, ulaşmak zorunda olduğu, oldukça özel bir hâl bulunmaktadır. Bunu düşünemememize rağmen, kendimizi, gerçekte gerçek anlamıyla var olmayanla kurulan bir sempatiden oluşan bir *āvoia* [*anoia*, akılsızlık] durumuna koyabiliriz. Dolayısıyla, tam manasıyla düşünce olmayanla bütünleşmeye çalışan ruhun birçok tavrı bulunmaktadır.

Öyleyse Plotinos’un yöntemi psikolojiktir. Buradan hareketle dikkatinin, Aristoteles’inkinden daha fazla psikolojiye, ruhun yaşamına kaymış olması doğaldır. Plotinos, Sokrates’in düsturunu bilimsel olarak ele alır. *Altıncı Dokuzluk*’ta bize, ruhun *bütünün* temsilcisi olduğunu ruhu bilerek *bütünü* bildiğimizi söyler. Halefleri bu durumu eksiksiz olarak anlayacaklardır. Iamblikhos’un Porphyrios’a hitaben ele aldığı *γνώθι σεαυτόν* [*gnōthi seauton*, ‘kendini bil’] hakkında bir incelemede geçen bir fragmanda, *Ruhu* tanıyanın, şeylerin özünü de tanıdığını söylemektedir.¹⁰ Bunun gibi Proklos *Commentaire sur l’Alcibiade* [*Alkibiades Hakkında Yorum*] adlı çalışmasında ve aynı zamanda *Timaïos Hakkında Yorum* adlı eserinde, *Ruhu* tanımanın bütünü tanımak ve Tanrı’ya yükselmek olduğunu ifade eder.¹¹

⁹ “Bu ifadeyi İskenderiye Okulu üzerine derste yer alan ifadelerle (ms. p. 184, vol. IV, s. 149) karşılaştırarak Bergsoncu refleksiyonun gelişimini yerinde inceleyebiliriz. Böylesi ifadelerle geçirdiği gelişimler itibariyle Bergson’un düşüncesinin organik bütünlüğünü anlarız. (Ed.)

¹⁰ 46. Dipnota bakınız. (Ed.)

¹¹ Aslında burada Porphyrios’un Iamblikhos’a yazdığı bir incelemeden söz edilmektedir; Bergson’un alıntılarına en yakın pasaj Stobeus, XXI, 27, *Commentaire de l’Alcibiade*’danın önsözünde de (edit. Segond, t. 1, s.3-7) bulunabilir. Fikrin, *le Commentaire du Timée* [*Timaïos Üzerine Yorum*] adlı eserde yer almadığı görülmektedir. (Ed.)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM PLATON YORUMCUSU PLOTINOS

Konumuz, Plotinos'un kendinden önceki felsefelerle ilişkisidir.

Plotinos'un, kendinden önceki felsefelerden temel fikirleri alıntılanmış olduğu gerçeği *Dokuzluklar*'ın dikkatli bir okumasıyla gözler önüne serilir. Porphyrios, Stoacıların ve Peripatetiklerin teorilerinin Plotinos'un yazılarında, birbirine karışmış hâlde bulunduğunu ve Plotinos'un derslerinde ise bütün filozofların bilhassa da, Platon yorumcularının okunduğunu anlatır.

İkinci olarak, Plotinos'un uğruna, bütün diğerlerini askıya aldığı eski felsefelerin Platon'un felsefesi olduğu da tartışılmazdır. Kirchner, Plotinos'un, Aristoteles'ten, Platon'dan çok daha fazla esinlenmiş olduğunu iddia etmesine rağmen Aristoteles'ten Platon'u yorumlarken yararlandığını da kabul eder. Üstelik Plotinos, Yunan filozoflarından çokça söz etmekte ve onları sürekli eleştirmektedir. İlk filozoflarla ilgili olarak söz konusu isimleri memnuniyetle ilham almış, esinlenmiş insanlar olarak görecektir.¹ Bununla birlikte, Herakleitos'a açık olmayı göz ardı etmesinden;² Empedokles'e öğeleri maddi yani bozulabilir kılarak doğalarını önemli ölçüde yanlış anlamasından;³ Anaksagoras'a *voûçsı* [*nous*] sunarken bütün biçimleri ilkel *μῦγμα* [*migma*, karışım] koyduğu ve *nousu* gereksiz kıldığından dolayı

¹ *Dokuzluklar*, II, 9,6. (Ed.)

² *Dokuzluklar*, IV, 8,1. (Ed.)

³ *Dokuzluklar*, II, 4,7. (Ed.)

ondan yararlanmasını bilmediğinden;⁴ Pythagorascılara ise sayıları tözsel bir duruma taşıdıklarından dolayı sitemde bulunacaktır. Aristoteles'e tüm bu temel hususlarda eleştiriler getirir: Plotinos, *Dördüncü Dokuzluk*'ta⁵ materyalist teori içinde özümselediği *entelekheia* 'Ruh Teorisi', 6.1'de kategoriler teorisi, *Beşinci Dokuzluk*'ta⁶ Tanrı teorisini eleştirecektir; zira her düşünme bir şeye yönelim gösterme olduğuna göre [Aristoteles'in] zirveye düşünmeyi [Hareket etmeyen saf düşünce halinde olan hareket ettirici] yerleştirmiş olması büyük bir hatadır. Bunun gibi Stoacılar konusunda ise onların ruh anlayışını, kategoriler teorisini vs. eleştirecektir. Kendisine karşı katıyen en ufak bir itirazda dahi bulunmadığı yalnızca bir filozof olacaktır ki bu, Platon'dur.

Platon, kendisine atıfta bulunulduğunda isminin anılmasına dahi ihtiyacı olmayan tanrısal bir filozof ve bir üsattır. Plotinos, bütün temel fikirlerini Platon'a ithaf eder. Platon'la olan fikir ayrılıklarını itiraf etmediği, fikirlerini arakladığı, Platon'un düşüncesini imgeler ardında saklamış olduğunu söylediği dahi oluyor. *Beşinci Dokuzluk*'un başında kendisinin Platoncu felsefenin bir 'yorumcusu' olmaktan başka bir şey olmadığını beyan eder.⁷ Platon'u yorumlamak ve bu yorumun ışığında bütün Yunan felsefesi içinde en iyisini derlemek... İşte Plotinos'un yapmak istediği budur.

Fakat Platon'la ilgili bu değerlendirme, oldukça yenidir ve Aristoteles'in ve haleflerinin yaptıklarından farklıdır. Bu yorumun yeniliği, Plotinos'un çağını, Platonculuk sonrasında maruz kalmış olabileceği etkileri, genel olarak Yunan felsefesi hakkında edindiği fikri ve özellikle kişisel özgünlüğü-

⁴ A. e. (Ed.)

⁵ *Dokuzluklar*, IV, 7,8. (Ed.)

⁶ *Dokuzluklar*, V, 4. (Ed.)

⁷ *Dokuzluklar*, V, 1, 8: "Dolayısıyla teorilerimiz yeni bir hiçbir şey içermedikleri gibi yeni de değildirler. Uzun zaman önce ancak geliştirilmeden beyan edilmişlerdir ve bizler ise bugün yalnızca Platon'nun yazılarının tanıklık ettiği Eskiçağlara ait bu eski öğretilerin yorumcularıyız." (Ed.)

nü karakterize eder. O hâlde Plotinos'un Platon hakkındaki bu yorumu nedir?

Platon'un diyaloglarında ortaya konulacak iki kısım bulunmaktadır:

i) Bizi en fazla etkileyen yön, diyalektik yön, *İdealar* teorisidir. Bütünüyle, diyalektik olan, bilhassa analiz ve senteze dayalı, çifte bir yöntemle inşa edilmektedir. Filozof, duyumda farkına vardığı çelişkilerden, karşıt niteliklerin bütünlüğü yapısından yola çıkar. Nitelikleri birbirinden ayırır ve her birinde değişmez olan bir özün gölgesini fark ederken, öte yandan, bu özleri ayrı ayrı inceler, yakınlıklarını, benzerliklerini ve ortak bağlarını araştırır, gerçek düzenini yeniden inşa eder, *ideaları* bütün özlerin açıklık ve varoluşlarını borçlu oldukları 'Üstün Öz'e kadar hiyerarşik seriler hâlinde tertip eder.

ii) Bu felsefenin ikinci yönü mittir. Platon'da mitler sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu mitlerin oldukça farklı doğası ve önemi bulunmaktadır: a) Kimisi şüphesiz az çok genişletilmiş şiirsel imgelerden başka bir şey değildir; örnek olarak, *Phaidros*⁸ diyalogunda *Musalarca büyülenmiş olan insanların ağustos böceklerini dünyaya getirmesi* ya da *Devlet*'te (3.Kitap'ta)⁹ ruhların biçimlenmesine katkı sağlayan metaller mitosu gibi. b) Zaten oldukça önemli olan mitler; kolaylıkla aktarılan alegoriler de bulunur. Örnek olarak *Phaidros*'ta,¹⁰ ruhun iki at tarafından çekilen arabaya benzetilmesi. Yine de bunlar hayalgücüne dayalı birer oyundan ibarettirler. Fakat felsefedeki bu ilineksel mitlerin yanında, burada özsel nitelikte olanları söz konusudur; zira bunlar olmaksızın Platon'un felsefesi olduğundan tamamıyla farklı bir şey olurdu.

Mitleri, öncelikle kapsamlarına (*Devlet* 10. Kitap; *Phaidros*'un büyük miti, *Phaidon*'un miti); ikinci olarak ise oldukça ciddi, heybetli olan tınlarına veya söyleyiş tarzları-

⁸ Platon, *Phaidros*, 259 b-d. (Ed.)

⁹ Platon, *Devlet*, III, 415 a-b. (Ed.)

¹⁰ Platon, *Phaidros*, 246 a-d. (Ed.)

na göre kabul edeceğiz; görünen o ki Platon, bizi bir gizemin içine taşımak istemektedir; üçüncü olarak ise pek genel olmayan semboller bakımından... Platon mitlerini, bir yabancı veya Pythagorasçının ağzından aktarır ya da en azından diyalogda bir Pythagorasçı olacaktır (Armenius Oğlu Er, Diotima, Timaios...) İşte harici semboller bunlardır.

Platon'un yararlandığı mitlerde yer alan içsel ve temel semboller ise şu şekilde olacaktır: Tüm bu mitleri yakından ele almamız hâlinde merkezî konumdaki konunun her zaman *ruh* ve bilhassa da insanın ruhu olduğunu görürüz. Genellikle merkezin dışında yine de ruha yönelmiş olan kozmogonik ayrıntılar; insanın ruhuyla ilişkisi çerçevesinde teoloji bulunmaktadır. *Devlet*'in 10. Kitabı'nda, dirilmiş olan Er, cezalandırılan kötülerin ve mükâfatlandırılmış iyilerin ruhlarına tanık olur. Burada yine zorunluluğun kirmenine ve sekiz sirenle birlikte sekiz halkaya rastlar. Phaidon: "Ölüm-den sonra insanların ruhlarına, gidecekleri ilgili yere kadar eşlik edilir ve yeryüzü ise ruha göre betimlenmektedir." Bu iki mitosta söz konusu olan ruhun ölümden sonraki yazgısıyken diğerlerinde yaşamdan önceki hâlidir (*Phaidros*'ta tanrısal ruhlar ardından koşan insani ruhlar; *Protogoras* diyalogunda ölümlü ruhları meydana getiren tanrılar.).

İdeaların temasından ayrı ve anımsamayla aşkın alanı olarak kelimenin tam manasıyla *ruhun* yaşamı açısından 'anımsama' ve 'aşk' hâlâ mitlere dayanılarak sunulmaktadır: aşk (*Phaidros*, *Şölen*), anımsama (efsane temelli açıklamaların bulunduğu *Menon*). Nihayet *Timaios* diyalogunda söz konusu olan, dünya ruhunun ve buna uyumlu olarak da insanların ruhlarının oluşumu ve tüm bunların etrafında ise kozmogonik ayrıntılardı.

Nitekim, Platon'nun mitlerinin konusu, çoğunlukla ruhun oluşumuna odaklanmış olsa da, genel olarak oluşum sorunudur.

Fakat Platon, bu konuları neden mit formu altında ele alır? Görünen o ki amacına uygun bir başka form bulunmamaktaydı. Çünkü bunun haricinde, elinde yalnızca diya-

lektik form bulunmaktaydı. Fakat diyalektiğin özü, elbette değişimi ele almak ve onu değişimden uzak olan formlar altında çözümlemektir. Böylesi bir diyalektik, statik bir açıklama tarzıdır: Nihayetinde bir analizdir. Meydana gelme olarak ‘oluş’, hipotez gereğince, diyalektik açıklamanın dışında kalmaktadır.¹¹

Dolayısıyla ‘oluş’, diyalektik açıklamanın dışında kalmasına rağmen bir şeydir; Platon bir Elealı değildir, dolayısıyla değişimin gerçekliğini kabul eder. Değişim vardır ancak *ideanın* objesi değildir. Öyleyse bir açıklama ya da daha doğrusu, oluşu kendisine örnek almış ve aynı zamanda varlıkla var olmayandan, gerçek olanla sahte olandan pay alan bir ifade tarzının bulunması gerekirdi.

Özet olarak, şeylerden yola çıkmamız durumunda diyalektik aracılığıyla *idealara*, alt derecedeki idealardan üstün konumdakilere ve buradan da İyi’ye ulaşabiliriz. *İdelara* ama özellikle de duysal şeylere inmek amacıyla, İyi’den yola çıkmamız durumunda ise herhangi bir bilimsel açıklama, bu sürece ilişkin, hipotez gereği bir açıklama sunmayacaktır ve tam da bu noktada mit konuya dâhil olmaktadır. Platoncu felsefede zaten İskenderiye kökenli olan *πρόοδος* [*proodos*, yayılma/çıkma] ve *ἐπιστροφή* [*epiḡstrophē*, yönelme] terimlerinden yararlanmak için özüne [geri] dönen her şey, diyalektik terimlerle ve meydana çıkmayla ilgili her şey ise mitsel terimlerle açıklanmaktadır.

Bunlar Platonculuğun oldukça farklı iki yönüdür. Bu iki yön, felsefi bir bakış açısından, benzer direnme kudretini göstermezler. Diyalektik unsur, kavramanın ve muhakeme yürütmenin genel ve gayrişahsi yetisine hitap ederken, mit,

¹¹ Bergson’un ilgisini en fazla çekenin tamamıyla bu mitsel kısmın olduğunu kolaylıkla tahmin edebiliriz, zira söz konusu mitsel kısım oluşu İdeaların değişmezliğine, sabitliğine indirgmeden ele almaktadır. Bu paragrafın son cümlesiyle ilgili olarak *le Cahier Noir’de* Elealı Zenon hakkında dersin sonuna bakınız: “Ne olursa olsun hareketin nezdinde gerçekliğin saçma ya da yanılısıma olduğu kabul edilmelidir.” (ms. p. 35, vol. IV, p. 179). (Ed.)

her birimizin şahsi hayalgücüne seslenmektedir. Herkes miti kendi arzusuna göre yorumlayabildiği gibi, gayri-şahsi bilimin yanında, öznel bir şey içeren bir yaklaşım tarzı oluşturmaktadır.

Kişilere bağlı olarak, bu iki unsurdan biri mutlak olarak kalıcı ve değişmez, diğeri ise istikrardan yoksundur. Kelimelerle kolaylıkla ifade edilebilir olan *İdealar* teorisi oldukça şahsi olan diğerrinin zorunlu olarak yerini almalıydı. Çok geçmeden yaşanacak olan da bu olacaktır. Aristoteles, Platoncu felsefenin bu mitsel unsurunu çabucak bir tarafa bırakacak, bundan dolayı da düşünölür olandan duyusal olana herhangi bir geçişe dikkat etmeyecektir: dahası *İdeayı* şeylerin içine indirecektir. Nitekim bu yorum geleneksel bir yorum olarak kalmaya devam eder: Platon her şeyden önce *İdealar* teorisi filozofu olarak kalır.

‘Ruh Teorisi’ içerisinde, Platon’un *ideaların* sistematik bir açıklamasını sunacak kişiyi şaşırtan bir şey bulunmaktadır. Kimi çalışmalarda bu teoriye aykırı görölen her şeyden kararlılıkla vazgeçilir. Couturat, *İdealar* teorisiyle ilgili olmayan hiçbir şeyin ciddiye alınmaması gerektiğini söylemiştir.¹²

Söz konusu mitosları ciddiye alan ve Platon’un mitik felsefesini ötekiyle aynı düzleme yerleştiren filozoflar aynı noktada buluşmaktadırlar. Bunun bütün dinlerin çatışma hâlinde oldukları dinsel bir ortamda meydana gelmesi oldukça doğaldı. Plotinos’un hangi gerekçeyle, Platon’un nihayetinde, kimi mitolojik fikirlerden yola çıkarak yaptığı açıklama veya sunumdan etkilenmiş olduğu, bu sunumda pagan dünya görüşünün savunusunu aradığı ve tam olarak da bunun için bu felsefeye merkezî bir önem atfederek bütün Yunan felsefelerini bu felsefenin ışığı altında yorumladığı anlaşılmaktadır.

Bu çağda insanın içsel yaşamı yoğun bir hâl alır. Yepyeni duygu nüansları gün yüzüne çıkmaya başlar. İnsan, *İdeanın*

¹² Bkz. L. Couturat, *De platonias Mythis*, 1896. (Ed.)

yanında hakikatin yolunu aramaya daha fazla hazırlıklı bir hâlde olur. Nihayetinde miti akıl dışı bir yolla kavrayabilmek zorunda olmak fikri bundan böyle insana katiyen sarımsı gelmeyecektir.

Plotinos'un felsefesinde her şeyden önce Platonculuğu kendi bütünlüğü içinde yeniden kavrama çabasını görüyorum. Plotinos, tüm Platoncu diyalektiği kabul eder; hatta o, *ideaların* ötesine *ideadan* daha fazla ve erişebilir bir şeyi yerleştirecektir. Bununla birlikte ruhların kökeni, onların bedene düşüşü, aşk, hatırlama ve de ruhların yazgılarına dair Platoncu teoriyi de benimseyecektir.

İki yön arasında bu uzlaşma nasıl gerçekleştirilir? Mito-lojiyi daha diyalektik ve diyalektiği daha mitolojik kılan bir uzlaşma sayesinde...

i. Mitleri ele alalım: *Dokuzluklar*'da geçen (IV, 2 sonunda)¹³ bir bölümde Plotinos, bizlere, *ψυχή* [*psykhē*, ruh] ile *νοῦς* [*nous*, akıl] arasındaki ilişki teorisinin ve bilhassa da *uzam* ve *zamana* yerleşmiş olarak ruh ile düşünülür dünyaya yerleşmiş olması bakımından 'Ruh Teorisi'ni hatırlatır. Ve bu serimi *Timaios*'a dair bir yorum sunarak bitirir.

Timaios diyalogundan, Tanrı'nın, ruhu oluşturmak amacıyla bölünmez öz ile bölünebilir öz arasında icra ettiği bir karışımın mevzu bahis olduğu bir cümleyi alıntılar. Platon bize bu karışımı tarihsel bir olgu olarak sunmaktadır. Nitekim Plotinos'a göre kendi teorisi de farklı değildir. Bununla birlikte Plotinos'ta ruhun düşünülür olanla ilişkisi doğası gereği metafiziktir ve bu ilişki, bir sanatkârın eseriyle olan ilişkisi değil, metafizik bir türemedir. Öncelikle *νοῦς* [*nous*] yerine koyun, ruh da ardından gelecektir. Nitekim *Timaios*'ta hepsi muhtemel olan karakterlerle zaman içinde vuku bulan bir hikâye yer alır. Plotinos'ta ise süreç, belirli bir zamana ait olmayan ve metafizik bir süreçtir. Bununla birlikte Plotinos bu teoriyi *Timaios*'un teorisi gibi sunmaktadır.

¹³ *Dokuzluklar*, IV, 2.2. (Ed.)

Bu bir tesadüf mü yoksa bir yorumlama yöntemi midir? Plotinos Üçüncü *Dokuzluk*'ta mitlerle ilgili bir yorum sunar: Mitlerin anlattıkları şeyleri zaman içinde taksim etmeleri ve birbirlerine sunulan ancak derece ve güçleri bakımından farklılık gösteren birçok şeyi birbirlerinden ayırmaları gerektiğini söyler. Öğretebilecekleri kadarını öğretmiş olduklarında sentezde bulunma işini onları gözlerinde canlandıracak olana bırakırlar.¹⁴ Böylece mitin rolü, başlı başına, varlığın bir zorunluluğunu, zamanda öykü formu altında sunmaktır.

Örnek olarak, ruhların kökeni ve düşüşünü verebiliriz.

Ruhlar öncesinde kendi kendilerine varlıklarını sürdürmekte ve değişmez bir hâlde bulunmaktadır. Ancak bu, ruhu kabul edenin beden olmadığı anlamına gelmektedir, Ruhta onun temsil ettiği bir imge olarak bulunan bedenin kendisidir; bu açıdan ruh, bir nevi ezelden beri vardır.

Birbirini izleyen her varoluş için her bir ödül ve ceza –birbirini izleyen bütün bu varoluşlar– birbirlerini tamamlamaktadırlar ve bütün birleşmeler ruh idesinden –başka bir şey olmayan– bir şeyi oluşturmaktırlar.

Böylece Plotinos, mitte bir öykü şeklinde sunulmuş olanı, zaman dışı bir süreç olarak düşünür. Bu ise söz konusu yorumlamanın, zamana ve onun ezeli olanla ilişkilerine ilişkin belirli bir kavrayışı ihtiva ettiğini söylemek olacaktır. Çünkü, bir yandan zaman içinde ardışık olarak görülen aynı gerçekliğin ebediyette ansızın verili olarak da görülmesi yalnızca zamanın özünde zamana bağlı olmayan bir şeyin ardışık bir biçimdeki gelişimi olduğu için olabilir.

Üçüncü *Dokuzluk*'un Yedinci incelemesi (*peri aiōnos kai khronou* [*peri aiōnos kai khronou*], ebediyet ve zaman

¹⁴ *Dokuzluklar* III, 9. Bréhier'inin tercüme ettiği metinle kıyaslayabiliriz: "Mitler, eğer gerçekten mitlerse, hikâyenin koşullarını zaman içinde ayırmalı ve karıştırılan ve ancak sahip oldukları güç ve dereceleri bakımından ayırt edilen varlıkları birbirinden ayırt etmelidirler... Fakat mitlerin bizlere aşılatabilecekleri kadarını edindikten sonrasında bunları anlamış olmamız hâlinde ise mitlerin dört bir yanı dağılmış verilerini toplama özgürlüğünü bizlere bırakılar." (Ed.)

üzerine] bu zaman teorisini açıklamaktadır. *Nous* için *ruh* neyse, zaman da ebediyet için odur. Akıl, *nous*, ebedî olan-
dır. Ruhun kendi içinde özdeş ve *nousun* dışında olması du-
rumunda, ruh içinde zaman, *ruhun* bir edimden bir başka
edime, bir hâlden bir başka hâle geçmesi bakımından ruhun
yaşamı ve devinimidir. Ortaya konan bu teoriden, söz konu-
su mitlerin ruhla ilişkili olmasından dolayı Platoncu mitlerin
yorumu elde edilir ve *ruh* içinde meydana gelen şey ebedî
olanla uyum içindedir.

ii. Bunun gibi, Plotinos'un diyalektiği oldukça mitsel bir
şey içermektedir. Dahası, bu diyalektik bundan böyle soyut
da değildir. Platon açısından *İdeaların* temaşasına yükselen
ruh kendisinden uzaklaştığı gibi *İdea* da *ruhtan* yeterince
uzakta bulunan bir şeydir: *İdea* bir cinsi temsil eder, *ruh* ise
bireyseldir. Plotinos için pek çok *İdea* bireyseldir. Zamanda,
ruh olarak inkişaf etmiş olan aynı Sokrates'in ebedî olanda
yer alan bir Sokrates ideası vardır. *Ruh*, *İdeaların* dünyası-
na böylece girer. Plotinos'un psikolojik tetkiklere atfettiği
önem, büyük bir ölçüde *ruh*, insan onu yükseklere taşıdıkça,
İdeanın kendisine dalmış olduğundan, *ruhla* düşünülür olan
arasında kurulmuş bu bağdan ileri gelir. Plotinos'un felsefe-
sinde, bir birey bilimi fikri asli bir öneme sahiptir.¹⁵

Böylece Plotinos'un öğretisinde, ister kendi içinde isterse
de Platon'un yorumu olarak düşünölsün, *ruh* incelemesinin
merkezî konumuna bir kez daha ulaşmış olduk.

¹⁵ *Dokuzluklar*, V, 7,1. (Ed.)

BEŞİNCİ BÖLÜM

DÜNYA RUHU

Öncelikle dünyanın ruhu üzerine konuşmamız gerekmektedir. ‘Bireysel ve Evrensel Ruh Teorileri’nin, Plotinos’ta devamlı olarak iç içe oldukları görülmektedir. Dünya ruhunun tetkikiyle başlama ve insan psikolojisi açısından evrenin psikolojisini bir giriş olarak sunma, eskilerin, özellikle de Plotinos’un *ψυχή τοῦ παντός* [*psykhē tou pantos*, her şeyin ruhu] sözlerine verdiği anlamla bağlantı kurmamız hâlinde, görüldüğü kadar tuhaf olmayacaktır. Bu, maddeyi ve yasalarını oluşturan doğa ve düzen ilkesidir. Böylece ilerleyerek, bilinç dolu bir akıldan önce, doğrudan doğruya doğayı ele alır; bilinç sorununu ele almadan önce onu, yaşamın koşulları içine yerleştirmiş oluruz: Modern yaklaşım temelde budur.¹ Fizik ve ahlak ilişkileri sorununun, *evrensel* ve *bireysel ruh* ilişkileri sorunundan farkı bulunmamaktadır.²

Bu genel ifadeden, Plotinos’ta belirtilmiş olan fiziksel kalıtım teorisi gibi oldukça özel birtakım sonuçlar elde eder. Plotinos, bunu, bedenın meydana gelişinde, *bireysel* ve *evrensel ruhun* parçalarının ne olduğunu tam manasıyla belirleyerek yapacaktır. Bizlere bedenın taslağını çizen ve böylece ona, genel, aktarılabılır ve dolayısıyla da kalıtımsal nitelikler bahşeden *evrensel ruhu* gösterecektir. Sonrasında müdahale edecek olan *bireysel ruh* ise eseri tamamına erdirecektir. Ayrıca *bireysel ruh* şu veya bu bedeni kendisine

¹ Bkz *L’Évolution Créatrice.*, 489-490. (Ed.)

² Buradaki cümle, aynı sorunun, öncesinde *Matiere et mémoire*, bireyin yaşam koşullarına sonrasında *L’Évolution Créatrice* ise canlıların tüm sisteminin daha genel koşullarına yerleştirilmiş olan bireysel bilinç sorunun, iki yönü olarak *Matiere et mémoire* ile *L’Évolution Créatrice* arasındaki birleşme çizgisini anlamakta açıklayıcı bir cümledir. (Ed.)

uygun olduğundan ötürü seçer ve ona uyum gösterir. Eski hâliyle ortaya konulmuş olmasına karşın sorun yeterince modern bir biçimle çözüme kavuşturulur.

Evrensel ruh sorunu da sanıldığı kadar tuhaf bir sorun değildir: Doğanın belirli bir birliği olduğu kabul edilecek; erekselciler şeylerin gelişiminde tek bir *ideanın* gelişimini görecektir; karşıtları ise büyük bir mekanik teoremin ortaya çıktığını ikrar edeceklerdir. Birlik, bu çifte form altında dünya ruhunun somut bir biçimde açıklamış olduğunu saklamaktadır.³

Ancak bütünün birliğini ruhun birliğiyle özümleyen bu terminolojinin kökeni nedir? Somut herhangi bir metin olmamasına rağmen, muhtemelen Pythagorasçı bir köken söz konusudur. Stobaeus'un Philolaos'tan aktardığı biricik metin de asılsızdır.⁴ Ancak diğer metinler, Pythagorasçılara, bir akılda sentezlenen ve somut bir *evrensel ruh* anlayışı içinde ele alınması gereken bazı fikirler atfeder.

Aristoteles, *Fizik*'te (N, 2b.): "Pythagorasçılar için gökyüzü etrafı boş bir mekânla çevrili iken dünya nefes almaktadır." der. Dahası onlar için dünya canlı bir varlıktı. Peki, onlara göre yaşamın bir merkezi var mıdır?"

Stobaeus, *Eclogae philosophorum*'da (1.488): "Philolaos ateşi yaşamın merkezine yerleştirmişti. Bu ateşe evrenin ocağı ve dahası Zeus'un evi ve nihayet Tanrıların annesi diyecektir." diye yazar. Bu nedenle söz konusu olan bir merkezdir. Peki, bu bir *ruh* mudur?

Aristoteles, *Metafizik*'te (986 a2): "Bütün bir dünya, ahenk ve sayıdır." der. Oysaki bu sözler Pythagorasçılar açısından ruhun tanımı için de geçerlidir. Pythagorasçılar dünyanın bir *ruhun* tezahürü olduğuna inanmış olmalıdır. Ayrıca bizler, Pythagorasçıların, sayıya, özellikle de 'on' sayısına atfetmiş

³ Bergson'un *L'Évolution Créatrice* s. 493'de rahatlıkla fark edilir. Ancak, *Cours Sur La Philosophie Grecque*'in [Yunan Felsefesi Üzerine Dersler] doku-zuncu dersini ve özellikle de son sayfalarını okumadan alelacele karar veremeyelim. (Ed.)

⁴ Stobaeus, *Eclogae philosophorum*, 4 vol., rééd. Berlin, éd. C. Wachsmuth, O. Hense, Berlin, 5 vol., 1884-1923 ; rééd. en 4 vol., 1958, t. I, p. 488. (Ed.)

oldukları etkililik üzerinde duruyoruz. Her şeyin bir arada durması sayı sayesinde olduğu gibi, şeyleri bilinebilir kılan da yine sayının kendisidir. *Timaios*⁵ diyalogunda ruh yine sayıyla karakterize edilmektedir. Buradan Pythagorasçıların, dünyayı sayı ve ahenkle belirtmelerinin ancak onu canlı bir şey kılarak mümkün olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla, onlar neticede dünyayı canlı olarak göstermiş olmalılar.

Bu analizle birlikte Pythagorasçılar için ruhun yalnızca bir düzen ve ölçü ilkesi olduğunu görürüz. Hâlâ böyle ele alınmasına rağmen ruh, Platon için daha fazlasını ifade edecektir. Timaios'ta (39a) geçen dünyanın ruhunun oluşumunu açıklamaya çalışmayacağım: Buradaki pasaj, çok geçmeden bir belirsizlik modeli (Cicero, Sextus) olarak görülecek olan ve Proklos, Ploutarkhos ve Plotinos'un farklı şekilde yorumlamış olduğu bir metindir. Burada mevzu bahis olan şey, görülebilir öz ile görülmez öz arasında yapılmış bir karışımdır. Yapacağımız biricik şey ruhun işlev ve rolünü Platon'un saptamalarına göre tanımlamak olacaktır.

Platon açısından dünyanın ruhu, bedendeki *bireysel ruh-ta* olduğu gibi hareketin de ilkesidir. *Yasalar*'da (X, 896) "Kendiliğinden hareket edebilen hareket" ve *Phaidros*'ta (249c) "Hareketin kaynak ve ilkesi yalnızca kendiliğinden hareket edendir." denir. Böylece ruhun birinci rolü şeyleri harekete geçirmek olacaktır.

İkinci olarak *ruh*, ölçü ve ahengin ilkesidir. *Timaios*'ta *ruh*, ahengi, -uyum hâlinde olanları- ve aynı zamanda astronomik sistemleri ifade eden sayılarla uyumlu bir yapıdan oluşmaktadır.

Öyleyse kendi içinde ruh nedir ve *İdealarla* duyuşal şeyler arasında kapladığı konum neresidir? Ruh, *εἶδος* mudur [*eidōs*, *idea*] yoksa *αἰσθητόν* mudur [*aisthēton*, duyuşul bir şey]? İkisi de değil. *Ruh*, *αἰσθητά* [*aisthēta*, duyuşal şeyler], hareketsiz ve bütünüyle yaratılmış oldukları gibi, oluşun ilkesi olmadıklarından dolayı duyuşal bir şey olamaz. *Ruh*, *idea* da olamaz: *İdea* her şeyden önce ezeli ve zaman dışı-

⁵ Platon, *Timaios*, 34d-36e. (Ed.)

dır, değişmezdir, ayrıca oluşa tabi değildir ve cinsi temsil etmektedir. Oysaki dünyanın ruhu i) Bizatihi oluşun ilkesi olduğundan oluşa gelir. ii) Bir bireydir. *Ruh*, matematiksel niteliği göz önünde bulundurulduğunda doğal olan ve ara konumda bulunan bir şeydir. Platon'un, dosdoğru, *İdealar*'ın altına yerleştirmiş olduğu matematiksel düzenin bu varoluşları arasında yerini alır. (*Metafizik*, 987 a 14).

Peki, *İdeayla* duyusal olan arasında bir veya birden fazla aracı öz neden var olmak zorundadır? Platon'un felsefesinde, duyusal olandan düşünülür olana geçiş, diyalektik olarak açık olmasına rağmen aksi yöndeki [düşünülür olandan duyusal olana] geçiş belirsiz ve yalnızca mitlere başvurularak açıklanabilir bir şeydir. *İdealar*dan şeylere geçilmesine neden olan aşağı yöndeki bütün bu düşüş hareketini açıklayan Platoncu mitlerde, söz konusu harekette bir takım kılavuz noktaların bulunması gerekir: *Ruhlar*, tanrılar, özellikle dünya ruhu bu rolü yerine getirmektedir. Bütün bunlar Platoncu mitlerde yer alacak olan temalardır. –Bu, belirsiz bir tanım olsa da– burada dile getirilen fikir, kendi kavrayışı çerçevesinde dahi ona açıklık getirememiş olan Platon'da bundan daha farklı değildir.

Plotinos bu fikri, yalnızca Platon'dan alıntılamış olduğundan dolayı, belirsizlikler içinden çekip alacaktır. Plotinos'taki bu *ruh* fikri, kimi zaman Stoacıların ateşine benzetilmekte olsa da, söz konusu benzerlik, bütünüyle yüzeysel olup, arada derin farklılıklar bulunmaktadır.⁶ Stoacılarda ateş, kendi kendisine yeterli olup zaman dışı üstün bir öz-

⁶ Bergson, IV Henry Lisesi'nde Yunan Felsefesi Tarihi derslerinde (ms. p. 192-117, vol. TV, p. 146) tam aksini dile getirir: "Plotinos'un Dünya Ruhunu anlayışında Stoacıların ψυχή [*psykhē*, ruh] kavrayışını kolaylıkla fark ederiz." Bununla birlikte bu tek tez görüldüğü kadar karşıt olmayabilir. Şüphesiz, fikirler tarihiyle ilgili değerlendirmeler bağlamında burada bir tezden karşıtına geçiş söz konusudur. Ancak bu Plotinosçu temalar Bergson'un kendi refleksiyonuna katkıda bulunmaları göz önüne alındığında bu değişim onun bilgi ve yorumundaki bir gelişimden çok düşüncesindeki bir derinleşmeyi gösterir. İlk bakış açısı, aşağı yukarı Bergson'un *Madde ve Bellek* eserinde, ikincisi ise *Yaratıcı Tekâmül*'ün perspektifi içinde etkin olup belki de *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* eserinin araştırma alanını düzene sokmaktadır. (Ed.)

den türememektedir. Plotinos'ta ise ateş, *voûçtan* [*nous*] türemektedir. Onu yakından görebilmek, *voûç* [*nous*] içinde giderek küçüldüğünü ve özümsemediğini görmeden mümkün değildir. Dahası, Stoacıların ruhu, maddi bir hâl alırken maddi bir *ruh* söz konusudur. Plotinos'ta maddenin kaynağı her ne kadar *ruh* olsa da, maddenin *ruhtan* ortaya çıkması dönüşümle meydana gelmemektedir. Bu, *ruhun* kendi içinde kalmasını engellemeyen bir türemedir. Plotinos'un *ruhla* ilgili kavrayışının kökeni bütünüyle Platon'da yer alır.

Plotinos, Platon'un teorisini gün yüzüne çıkarır. Buradan bir beden teorisi, örtük bir *uzam* teorisi, açık bir zaman teorisi, hatta bir bilinç teorisi çıkaracaktır. Metafizik açıdan en sonda yer alan bu hipotez bilgi için taşıdığı önem bakımından ilk sırada yer alacaktır. Plotinos, diğerlerinden yalnızca bu *ruh* anlayışının yayılım ve arındırılması yoluyla söz edecektir.

Plotinos'un evrene aşamalı bir biçimde *ruh* atfetme tarzını hatırlayalım. Bu işlem, dünyayla, şu ya da bu canlı varlık arasında kurulan benzerliklerin göz önüne alınmasıyla yapılır. Canlı bir varlık öncelikle yaratıcı bir neden formu altında bir *ruha* işaret eder. Canlı bir varlık aralarında *κοινωνία* [*koinōnia*, ilişki] bulunan parçalardan oluşan bir çokluktur; bir hayvan bir bütün olup kendi bütünlüğü içinde uyum sağlamaktadır (*ὁμοπάθεια* [*homopatheia*, duygu birliği], *συναίσθησις* [*synaisthēsis*, ortak duygu] = *consensus* [bedenin farklı parçaları arasındaki etkileşim]). Sonuç olarak, bu ahengin bir ilkesinin olması gerekir. *Dokuzluklar*'da şöyle der (III, 2.2.): “Yaratıcı Logos'ta her şey birlikte ve aynı şekilde verilmektedir.” Yine (VI, 7.14): “Logos, çoklu bir birlik, bir şema, taslakları içeren bir taslak... bütün bir çevreyi kendinde içeren ve toplayan bölünmemiş bir merkezdir.” Dolayısıyla canlı varlık, *logosun* bir tezahürüdür.

Ayrıca *logos* kesinlikle *Idea* değildir. *Idea*, *uzam* ve *zamanın* dışındaki ilk örnek veya orijinal modeldir. *Logos* ise faaliyette bulunmak amacıyla bu *ideadan uzam* ve *zamana* inerek ortaya çıkan şeyin kendisidir: Burada güç hâline gelen *Ideadır*. *Idea* tamamıyla, bir faaliyet hâline gelmesinden dolayı birtakım karşı koyuşlarla karşılaşmaya, eksiklik ve kusur-

luluğa maruz kalacaktır. Bütün canlı varlıklarda bir *logosun* olması durumunda burada aynı zamanda karşı çıkan-direnç gösteren bir şey de bulunur. Bir insanın *logosu* onun ölçü ve uyumunun kusurlu olmasını arzulamaz. Dolayısıyla yaratıcı *logosta* yer almayan bir şey ona direnç göstermiştir (V, 9, 18). Fakat oluş içindeki bu üretim hatasında, *logos*, baskın gelmemiş olduğundan, üstünlüğü elde eden *logosun* beraberinde taşıdığı *ideanın* tesadüfen bozulmasıydı.⁷ Dolayısıyla madde, *logosun* bilgisinden tamamıyla farklı olacaktır. Ayrıca maddenin, *logos* faaliyet hâlinde olduğu müddetçe onun yalnızca bir zayıflaması veya tükenişi olduğunu görürüz.

Öyleyse, canlı bir varlığın *logos* olarak *ruh* olduğunu, bizzatı bu faaliyetin etkisi nedeniyle güçsüzleştiğini dile getirelim ve buna *uzamda* yayılım gösterdiğini ekleyelim. *Logos* faaliyette bulunduğu ölçüde *uzamda* yayılmaktadır. Porphyrios (ἄφορμαί, 37) bu fikri ortaya koymuştur: “Hacim, tek gerçek olan maddi olmayan varlığın gücündeki bir azalmayı ifade eder.”

Kısacası, canlı bir varlıkta *logos* bulunur ki maddesel olan *logosun* bu yönü, nihayetinde her daim bir ahengi ihtiva eden *uzamdaki* bir genişlemedir. *Evrensel ruhla* ilgili olarak ise evrenin, böylece tanımlanmış canlı bir varlığın dış görünümüne sahip olup olmadığı sorusu gündeme gelir.

Evrenin bütün parçaları arasında bir sempati bulunmaktadır. Astroloji bu hususa işaret etmektedir. Evrendeki herhangi bir noktada ortaya çıkan şeyin herhangi bir başka noktada meydana gelen bir şeyin sembolü olduğunu kabul etmememiz durumunda astroloji imkânsız olurdu. Gök cisimleri bir etkiye değil ancak bir anlama sahiptirler. (IV, 4, 6). Yine (IV, 4, 33) Evren, bir dansçıyla karşılaştırılır. Burada dansçının bütün hareketleri öylesine iyi bir şekilde bağlantılıdır ki bu hareketlerden sadece birine tanık olan bilgin, hareketlerin birbiri

⁷ Şüphe uyandıran bir cümle. El yazmasında “Ancak, *Logos* baskın gelmediğinden dolaydır oluştaki üretim hatası, lakin üstün gelen ise *logosun* tesadüfen beraberinde taşıdığı *İdeanın* bozulmasıydı.” yazar. –Anlaşılr görünmüyor. (Ed.)

ardına bu şekilde iç içe geçmesiyle bütün bir hareketi yeniden oluşturabilir. Astroloji de bu şekilde işlemektedir.

Bunun gibi, büyü, bir başka nokta üzerinde etkide bulunurken evrendeki belirli bir nokta üzerinde etkide bulunma gücünü ifade eder.

Nihayet, dualar neden kabul görür? Bunun nedeni, tanrıların duaları işitmiş olması değil, canlı ve hareketli olması bakımından evren üzerinde sempatik bir etkiyle tesirde bulunmanın bir yolunun var olmasıdır.

Öyleyse evren canlı bir varlıktır ve bu hâliyle de yaratıcı bir aklın tezahürüdür. Şimdi ise yapılması gereken, şeylerin bu *ruhunu* belirlemektir. Bunu, öncelikle kendisinin altında yer alan ve biçim kazandırdığı maddeye, sonrasında ise, kendisinin üstünde bir konumda bulunan *voûça* [*nous*] göre belirleyecek ve nihayet en sonunda ise *ruhu* kendi içinde belirlemeye çalışacağız.

Birinci sorun şu şekildedir: *Ruha* yani *voûçtan* [*nous*] türeyen fakat üstün yönü nedeniyle hâlâ tek bir şey olan *ruha* odaklanmamız durumunda, bu *ruhtan*, *zaman* ve *uzamdaki* şeylerin sonsuz çokluğunun ortaya çıkışı nasıl açıklanabilir? Platon, *ideaların* yanında bir var olmayandan söz etmek zorunda kalmıştır. Plotinos ise bu var olmayanı bizaîhi *İdealarından* meydana çıkartmak ister. Doğası gereğince, akla aykırı gelir gibi görünen bir şey –şeylerin bütünlüğü– nasıl olur da yukarıda hâlâ zihinde bulunan *ruhtan* çıkmaktadır?

Ruha, öncelikle, söz konusu hâliyle, üretme ihtiyacı ve gücü olan, içerdiği her şeyi kendisinden alan ve meydana getirilenin meydana getirenden daha altta yer aldığı ilkesinden dolayı temelinde, alt düzeydeki bir varlığın keskin bir tortusu olan maddenin bulunduğu kusurlu bir beden üreten bir güç olarak dikkat çekilmektedir. (II, 3.17)⁸

⁸ *Dokuzluklar*, II, 3, 17: “Bu madde daha yüksek varlıkların bıraktığı keskin ve acı bir tortu gibidir; bu acılığı yayarken aynı zamanda onu evrene taşır.” Bergson’un kullanmış olduğu ‘keskin tortu’ ifadesinin burada belki de Bouillet’in çevirisi olduğuna dikkat edelim (1. Cilt, s. 192): “Onu –evreni– oluşturan madde bir bakıma üst ilkelerin keskin ve acı bir tortusudur.” (Ed.)

Fakat kendisi bir form olan ruh neden formdan yoksun bir şey üretecektir?

“Âlemin ruhu, yuvasından uzaklaştıkça karanlığa dönüşme eğiliminde olan, kendisinden yayılan büyük bir ışıktır (IV, 3. 9). “Fakat bu karanlıklar *ruh* kendilerini gördüğünden onlara nüfuz eder ve bir form kazandırır.” Böylece kendisinden uzaklaşmalarına izin vererek *ruh*, –karanlığa kapılacakları sınıra hiçbir zaman ulaşmayacakları kadar– bunların giderek solmalarına imkân tanır. Saf maddeyi elde etmeyi arzulamak, ışıksız mutlak bir karanlığa ulaşmayı istemek olurdu.

Bu biçimde, madde yine de tamamen olumsuz olacaktır; bununla birlikte maddenin bir miktar tesire sahip olması gerekir, aksi takdirde *ruh* orijinal birliğinden neden uzak kalsın ki? (Bkz. III, 6 sonunda)⁹. Madde öncelikle, Platoncu bir var olmayan olarak sunulmaktadır. Maddenin buradaki rolü *voûçtan* [*nous*] çıkan şeylerin sürecini kesintiye uğratmaktır; onu bulunduğu hâlde mütemadiyen duran <Büyük Anne Tanrıça Rhea’ya>¹⁰ benzetir. Fakat özellikle III, 6. 14’te madde, aldatıcı bir imge akseden yanıltıcı bir aynaya benzetilmektedir ve bu ayna kendi kendisinin bir imgesidir; serapların kaynağı olan bir imgedir. İmgeler doğrudan doğruya varlıkların kendisinden yayılırdı bir başka şeyde olmaya gereksinim duymadan var olmaya devam ederlerdi, ancak, gerçek varlıklar kendi içinde kapalı kalmaya devam ettiklerinden dolayı imgelerin varlıklarını sürdürmedikleri bir yeri onlara sağlayacak bir şeyin olması gerekirdi. Farklı bir deyişle imgeler, duysal şeyler, *Ideanın* doğrudan bir etkisi olsalardı ve *Idea* duysal olanı dolaysız bir biçimde sağlasaydı maddenin kendisine ihtiyaç olmazdı. Ancak şunu söylemek gerekir ki her imge bir başka imgeye kendisini yaslamak zorunda kalmıştır. V, 9.5: İmge olan şey, doğası gereğince kendisinden başka bir şeyde yer almaktadır. Kendi içinde olan yalnızca *Ideadır*:

⁹ *Dokuzluklar*, III, 6, 19. (Ed.)

¹⁰ El yazmasında eksik olan bu sözcük *Dokuzluklar* ile karşılaştırılarak eklenmiştir. (Çev.)

Süreç, olası olanın sınırlarına değin devam etmelidir. (IV, 8, 6:)

Dünya, sürekli oluşum hâlinde olan bir imgedir. Yani *ruh* orijinal konumunda kalmaya devam etseydi duyusal hiçbir şeyden söz edilemeyecekti. Onu *voûçtan* [*nous*] ortaya çıkaran bir nedeni varsayalım, bu durumda şeyleri bütünüyle ortaya sermiş oluruz, zira bir imge başka bir imgenin içine yerleşmediği müddetçe görünemeyecektir ve süreç böylece devam edebilir. Böylece *uzam* ve *zamanın* belirsizliği ve madde meydana gelir. Madde, durmadan yaratılan imgele- rin, şeylerin belirsizliğinden başka bir şey değildir. (II, 3, 18)

Bu teoriyi Kant'ın teorisiyle karşılaştıralım: Plotinos, *İde- ayı* bir yana fenomenal gerçekliği başka bir yana yerleştirir ve tıpkı Kant'ta olduğu gibi fenomenal gerçekliği belirsiz bir gelişimden ibaret kılar. Kant açısından deneyim budur. Bununla birlikte matematiksel deneyimin gelişim ve hareket olan niteliğini küçümsememizden ve onu hâlihazırda sonsuz olarak kavramak istememizden ileri gelmektedir. Fakat aynı zamanda arada büyük bir farklılık bulunmaktadır: Kant için fenomenlerin akışının koşulları olan ne *uzam* ne de *zaman* ne de fenomenleri birbirine bağlayan nedensellik meydana getirilmişlerdir. Bütün bunlar saf formlar ve bir şema olarak verili durumdadırlar. Tam tersine Plotinos'ta *uzamı*, *zamanı* ve hatta zamansal nedenselliği elde etmek için bir çaba harcarız. *Uzam* ve *zaman*, *zaman* ve *uzamda* *İdeanın* kusurlu bir teza- hürü, imgesi olan şeyden çıkarılmaktadır. Bundan dolayı imge kendini tamamlamaya çalışırken böylelikle de *zaman* ve *uza- mı* meydana getirir. Bunun gibi, bizler için nedensellik, bir şe- yin kendisinde içermiş olduğu şeyi ortaya çıkarma çabasıdır. Plotinos açısından ise bu, bir şeyin üzerine yerleşmek amacıyla bir başka şeyi arama çabasıdır ve bu konum, kendisini ortaya sermekten ziyade gizlemektedir. Böylece nedensellik de ken- disini arayan kusurlu bir varlığın süreciyle açıklanmaktadır. Bütün bunlar *zaman* ve *uzam* dışı olandan çıkarılmaktadır.

ALTINCI BÖLÜM

RUHUN TAŞMASI VE YAYILMA İLKESİ

Evrensel ruhun, yalnızca çoklukları nedeniyle *zaman* ve *uzamı* ortaya çıkaran ve *uzam* ve *zamanda* konumlanan imgeleri nasıl meydana getirmiş olduğunu gördük. *Zaman* ve *uzamda* belirsiz olan ise bir başka imgeye yaslanmaya çalışan bir imgenin yalnızca yoksunluğunun-düşkünlüğünün sonucudur.

Evrensel ruh, Plotinos'un *ἡ ἐν κόσμῳ* [*hē en kosmō*, evrendeki ruh] ya da *ἐν σώματι ψυχή* [*en sōmati psikhē*, bedendeki ruh] olarak adlandırdığı şeydir. Ancak bu ruhun üstüne, kimi zaman karşısına çıkardığı bir başkasını yerleştirir: tanrısal ruh (*ψυχὴ θεϊοτάτη* [*psikhē theiotatē*]):

Dünya bir bedenden ve bir *ruhtan* meydana gelmektedir, ancak üstünde onu aydınlatan bir *ruh*, kendisini dünyaya katmamız hâlinde dünyayı bir tanrı kılan saf ruh καθάρᾳ bulunur. Ancak bu *ruhu* dünyadan çekmemiz durumunda ise dünya bundan böylece yalnızca bir daimon olarak kalacaktır. (II. 3.9)

Tanrı'ya yönelmiş olan *evrensel ruh* en iyiyi temaşa eder; genel ruh ise bu üstün ve temaşa hâlindeki ruhun imgesinden başka bir şey değildir. (II, 3.18)¹

Öyleyse, Zeller'e göre Plotinos'ta ikincisi birincisinin bir

¹ *Dokuzluklar*, II, 3,18: "Evrenin ruhu üstün varlıkları temaşa etmeli ve her daim düşünülür doğaya ve Tanrı'ya doğru yönelmelidir." (Ed.)

imgesi ve bir düşüşü olacak iki *evrensel ruh* bulunacaktır. Zeller'in bu yargısı hakkında ne demeli?

Öncelikle mevzu bahis olan yalnızca üç hipostaz sorundur: Bir, zekâ, ruh. Öte yandan işlevi yalnızca temaşa olacak olan üstün *ruhu* ele almamız durumunda bu *ruhun* voûçtan [*nous*] hangi açıdan farklılaştığını göremeyiz. Dolayısıyla burada her türlü temaşanın üstünden olan *Bir*, onu temaşa eden *nous* nihayet temaşa etkinliğinden daha az olması gereken bir varlık, yani eylemin olduğu görülür. Bununla birlikte Plotinos iki *ruhun* olduğundan söz eder gibi görünmektedir.

Evrensel ruhun nasıl bir işlevi olduğuna bakmalı ve her şeyden önce *Bir*'i özün ve bilginin üstünde bir konuma yerleştirmeliyiz. *Nousu* oluşturan bütün *İdealar* sonrasında ebedî olanda *Bir*'in pek çok görüntüsü olarak konumlandırılmaktadır. Bütün bunlar *zamanın* dışında vuku bulurken birlik ve çokluğun her ikisi de *zaman*-dışıdır. Altta, *zaman* ve *uzamdaki* bir çokluktan başkası bulunamaz. *Evrensel ruhun* işlevi *İdeaları* zekâda aramak ve *uzam* ve *zamana* yaratıcı akıllar şeklinde inmelerini sağlamak olacaktır. *Ruh* ise *İdeaların* *uzam* ve *zamandaki* bir aracı gibi olacaktır. *İdeaları* ele alıp pay edecektir: “[*meristēn energeian ekhei en meristē physei*] <ruh> bölünmüş bir doğada bölünmüş bir etkinliğe sahiptir” (III, 9.1).²

Bundan dolayı, kaynağından alınan *evrensel ruh*, *nous*tan ve *İdeaların* dünyasından ayırt edilemeyecektir. Bu düşünülür dünyayı ele alalım ve *İdealar*dan duyuşal şeylerin ortaya çıkmak zorunda olduğunu kabul edelim. *İdealar*dan yavaş yavaş çıkan bu özel gücün eylemi aracılığıyla olmasa duyuşal şeyler onlardan nasıl ortaya çıkarlardı? *Ruh*, öncelikle zekâyla birleşmekte olsa da onun somut bir görünüm almak için kendisinden çıktığı mantıksal bir

² Cümle, διανοήθη, ὃ οὐ νοῦ ἔργον, ἀλλὰ ψυχῆς περισσὴν ἐνέργειαν ἔχουσας ἐν περιστῇ φύσει.'dir. “Düşünmek aklın değil bölünmüş bir doğada bölünmüş bir etkinliğe sahip olan ruhun işidir.” (Ed.)

an gelir. Bundan dolayıdır ki belirli bir anda ruhun zekâ içinde yer aldığını ve onun bir yansıması olduğunu söyleyebiliriz: Dünyanın iki değil ancak, zekâdan çıkmak üzere olduğu sırada ve ondan çıkmış olduğu anda edinmiş olduğu tek bir ruhu vardır (V, 1.3). Plotinos, tanrısal ruhu alt derecedeki ruhla karşı karşıya getirdiği zaman birincinin saf olmasının nedenin onun *noustan* çıkışı sırasında edinilmiş olması olduğunu söyler. Ve II, 3.18'te üstün ruh göksel olarak tanımlanırken aşağı olan ruhun [bireysel ruh] bu üstün ruhtan türediği dile getirilir. Nihayetinde bu iki *ruhun* aynı *evrensel ruhun* görünüşleri olduğunu söyleyen metinler bulunmaktadır:

Ruhun bir kısmı düşünülür dünyada kalmasına rağmen diğer bir kısmı duyuşal dünyaya geçer. (V, 1.10)

Ruh bir olmak zorundadır ancak mutlak olarak değil aksi takdirde birlikten bu denli uzak olan bir çokluğu meydana getiremezdi. (VI, 2. 5)

Ruh, hem birdir hem de çok hem bölünmüştür hem de bölünmemiştir. (IV, 2.2) IV, 1.1; IV, 3.19; VI, 4.4; IV, 7.9.

Bununla birlikte bu fikre açıklık getirmek gerekirdi. Plotinos, tek bir *ruhtan* söz eder fakat *ruhun* iki yetisi veya gücü mantıksal olarak birbirini dışlama hususunda birbirlerinden daha farklı olmayacaktır. *Ruh*, en küçük parçasına kadar bölünebilir ve mutlak olarak birdir- *zaman* ve *uzamda* en küçük parçasına kadar hareketli ve dağılmış vaziyette ancak *zaman* ve *uzamın* dışında mutlak olarak değişmezdir. Bu çelişkili nitelik veya yüklemeler yan yana konulabilir; nitekim her şeye rağmen söz konusu olan iki ruhtur. Plotinos mantıksal açıdan birbirini dışlar gibi görünen bu iki nitelik serisini *evrensel ruh* içinde nasıl uzlaştırmıştır? Bu *evrensel ruhla* dolayısıyla da *bireysel ruhla* ilgili bütün sorun budur.

Söz konusu olan Plotinos'un Platoncu düalizmi aşıp aşmadığını bilmektir. Platon'un ortaya serdiği sorun, Plotinos'a göre düşünülür olandan duyusal olana ve *İdeadan* şeylere geçiş sorunudur ve *evrensel ruhun* tam olarak işlevi, *İdeaları* şeyler hâlinde çoğaltmak ve güçlerini azaltmaktır. Dolayısıyla, Platon'a özgü olan bu sorunu çözüme kavuşturacak ve bize düşüş sürecini, *zamanda* ortaya serilen hikâyelerle yalnızca metafizik açıdan açıklamış olan Platon'un mitlerinin metafizik bir yorumunu sunabilecek olan *evrensel ruhtur*.

Plotinos, zamansal olmayan birlikle *zamandaki* çokluktan ibaret bu çelişkili iki niteliği ele almakla ve bir olarak adlandırdığı ama gerçekte iki olan bir *ruh* içinde bunları yan yana koymakla kendisini sınırlamış olsaydı sorun çözülmezdi.

Sorun yine de oldukça önemli bir sorundur. *İdeaların* iniş süreci *Bir*'in kendisini *İdealarda* yansıtmış olduğu işlemle aynı türden bir süreçtir: "İşlem aynıdır, ilke aynıdır" (V, 2.1).

Peki, bu ilke nedir? İçinde bulunduğumuz durumda *ruhun* türemesi olan bu ilke duyusal şeylerin *İdealardan* nasıl kaynaklanmış olduklarını anlamamızı sağlamalıdır. Öyleyse söz konusu olan bir nevi nedenselliktir.

Fakat nedensellik, *zaman* içindeki bir meydana geliş mi, yoksa mantıksal ve *zaman*-dışı bir nedensellik mi olup olmadığına; bir varlığın bir başka varlığı meydana getirmesi ya da sonuçların ilkelerinden çıkması durumuna bağlı olarak iki biçim³ alabilir. İlk süreç bir silsileyi veya ardışıklığı içermesine karşın, ikincisi *zamana* ait herhangi bir şey içermemektedir. Oysaki Plotinos'ta söz konusu olan nedensellik, her ikisi de değildir: Ancak neden, *zamanın* dışındadır ve sonuç ise *zamanın* içinde vuku bulmaktadır. Aşağı derecede ve genel olan *ruh zamanın* kendisiyken, *nousla* birleşen üstün *ruh* ise kendi ebediyetiyle tanımlanmaktadır. Lakin

³ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, s.133-134. Ayrıca Cours 3. ciltte yer alan-s.86-89- Spinoza hakkındaki derse bakınız. (Ed.)

bu tanım genelleştirilebilir. Nedenin bir ve bölünmez, sonucun ise bizatihi çokluk olduğu söylenmelidir ve neden, varlığa getirdiği çokluğa hiçbir şekilde ve hiçbir ölçüde iştirak etmemektedir.

Bunun nedeni tözden töze, hipostazdan hipostaza nedenselliğin tek taraflı olmasıdır. Neden sonuç ilişkisi bizler açısından her türde ilişkide olduğu gibi, B'nin A'yla ve aynı *zamanda* A'nın B'yle olan ilişkisi gibi iki terim arasındaki ilişkidir. Plotinos'ta ise sonuç, nedenle bir ilişki içinde olmasına karşın tam tersi söz konusu değildir. *Bir, İdeaların* çokluğunu meydana getirir de bunu söz konusu çoklukla ilgilenmeksizin yapar ve *İdealar* ise *Bir*'in kendisi için var olmazlar. Bunun gibi meydana getirilmiş olan *ruh* zekâyâ yönelmesine karşın zekâ için var değildir. Zekâ, mutlak olarak kendi içine kapalı vaziyettedir. Meseleye sonuçtan bakıldığı zaman, nedenin var olduğu görülecektir, ancak nedenden yola çıkılması hâlinde ise en azından nedenin kendisi bakımından sonuç var olmayacaktır.

Neden, kâh nehirleri beslerken özünde bütün olarak kalan bir kaynak, kâh bir bitkinin dalları beslerken köklerde kalmaya devam eden yaşamı, kâh da ışık saçan bir ocaktır; (*ἐκλαμψις* [*eklampsis*, parlayan] , *ἐπίλαμψις* [*epilamopsis*, üzerinde parlayan] , *περίλαμψις* [*perilamopsis*, etrafı aydınlatan]). Fakat Plotinos bu imgelerle yetinmeyecektir:

Bir başka anlamda neden olmasa da ana ilke nedendir. Zira burada nedenden söz etmek bir başka şey üzerindeki bir eylemden söz etmek olurdu; ancak nedeni hiçbir şeyle ilişkilendirmemeliyiz. (VI, 8.8)

Nedensellik ilkesinden söz ettiğimizde her ne kadar kendi içinde kalmasına rağmen ondan bir şey türetmekte olduğumuzdan kendisine değil, lakin bize yüklenen bir şeyden söz etmiş oluruz. (VI, 9.3)

Gerçekleşmeksizin vuku bulur. (VI, 8.18)

Öyleyse Plotinos hipostazlar arasında nedenselliği metafizik açıdan tanımlamaktadır.

Bu yansıma ilkesini açıklamadan önce belirlemesi kolay olan bir kökenin bulunduğunu söyleyelim. Vacherot ve başkaları, bu ilkenin bazı doğulu etkilerden kaynaklanabilmiş olduğunu savunmuşlardır ve Doğu'nun Plotinos üzerindeki etkisinin Vacherot tarafından vurgulanan biricik kanıtı bu olacaktır. Bu düşüncenin bir Yunan düşüncesi olmadığı doğru mudur? Ancak Plotinos, Platon'u açıklamaya ve *Ideanın* nasıl bir süreçten geçtiğini bilmeye çalışır. Oysaki Platon'da düşünülür olan değişmez olandır; değişen ise duysal olandır. Mutlak gerçeklik yalnızca *Ideadır*. *Idea'nın* sahip olduğu gerçekliği, duysal olan, ancak *Ideanın* kendisinden alabilir. Öyleyse onu *Idea* üretmiştir. Bununla birlikte *Idea*, *Idea* olmaktan vazgeçmedikçe kendisinden çıkmaz. Dolayısıyla, sonuç bakımından bakıldığında, bir neden olacak olsa da, kendisi bakımından bakıldığında ise artık neden söz konusu olmayacaktır.

Böylece yansıma ilkesi, hiçbir şekilde sorunun çözümü değil onun beyanıdır. Bu ise, kendisi onlardan çıkmamasına karşın birçok şeyin *Idealardan* ortaya çıkması zorunluluğunun basit bir açıklaması olacaktır. Bu bakımdan Doğu'ya başvurmak gereksizdir. Bu, kesin bir biçimde beyan edilmiş olan sorunun ta kendisidir. Burada Plotinos'un orijinal bir çabası dahi söz konusu olmadığı gibi Plotinos burada durmuş olsaydı bile çok bir şey yapmamış olurdu.

Zeller, Plotinos'u bu açıdan eleştirecektir. Ona göre imgeler, bir çelişkinin, nedenselliğin kendisine ait olmadığı, sonucuyla hiçbir ilişkisi bulunmayan ve kendi kendisine kursosuz bir biçimde kâfi olan bir nedenin öne sürümünün ve bir çelişkinin maskelenmesinden başka bir şey yapmamaktadır. Onu kaplayan imgelerin aktardığı da bu çelişkinin kendisi olacaktır. Bunun hakkında neler düşünmeliyiz?

Plotinos'un zihninde bir yandan duysal olanı öte yandan düşünülür olanı ve birinden diğerine geçişi olduğu

hâliyle edinmeye ve kavramaya imkân tanıyan ve ona ‘uykudan uyandırılmış olan ruhla’ ‘rüyan gören ruhu’ birlikte gösteren ve rüyanın uyanma için değil uyanmanın rüya için var olduğunu ispat eden belirli bir deneyimin olduğunu sanıyorum. Plotinos, bunu imgelerin dışında farklı bir biçimde bizlere nasıl anlatabilirdi, dahası bize filozofun içinden geçmiş olabileceğine benzer bir ruh hâlini önermeyi amaçlamış mıydı? Zeller’in Plotinos’ta karşı çıktığı kavramlar, imgeler olup gerçekten de tanıdık görünüyorlar: Bir nedenin, kendinde ya da kendi dışında olması ve neden sonuç ilişkisinin ise karşılıklı olması gerekiyor. Bunlar yalnızca *uzam* ve *zaman*da gerçek olan şeylerdir. Kavramın ötesine geçen her yeni gerçek ancak imgelerle aktarılabilir. Plotinos, zekânın sınırlarını genişletmek için çaba gösterebilmişti.⁴

Öyle gözüküyor. IV, 8’nin başında Plotinos önemli bir metindeki deneyime atıfta bulunur:

Çoğu zaman, bedenimden uyanarak kendime döndüğümde ve yine kendime odaklandığımda, dikkatimi, dışımdaki şeylerden kendime yönelterek orada harikulade bir güzelliği fark ederim ve yüce bir koşula sahip olduğumu ikrar ederim; zira o vakit fevkalade bir yaşam sürdürür, Tanrıyla özdeşleşir ve onunla bütünleşirim, temaşa eden akıldan muhakeme eden akla düştüğümde, o zaman kendime bu düşünün nasıl gerçekleşebildiğini sorarım.⁵

Bu nedenle, düşüşteki deneyimle fark edilebilir olan ve yaşandığı vakit sorunun ortaya çıkmadığı bir geçiş bulunmaktadır: Ancak sorun, biz aşağıda olduğumuzda yeniden formüle edilmektedir. III, 8.10’nun sonunda Plotinos bize ilkenin kavranması için sezgiyi önermektedir: “Nihayet

⁴ Bu deyişi *La pensée et le Mouvant* eserinde tartışılacak olan algının genişlemesi karşılaştırılabiliriz “*La Perception du changement*”, s. 1370. (Ed.)

⁵ *Dokuzluklar*, VI, 9,9. (Ed.)

Tanrı'nın kendisine göre değil de bize göre neden olduğu fikri deneyimle kanıtlanır.” VI, 9, 7.⁶

Bunlar ise, Plotinos'un geçişi anlaşılır kılmak istediğini kanıtlamaz. En azından neden anlayamayacağımızı açıklamak için bir çaba sergilemiş midir? Zeller, *kategoriler teorisini* küçümser bir tavırla ele alır. Buna karşın kategorilerin geçtiği kısım (VI, 1. 3) *Dokuzluklar*'da oldukça önemli bir kısımdır.⁷ Porphyrios, *Dokuzluklar*'ın sonuna bu üç kitabı yerleştirmişti. Bu kısmın ana fikri, duyuşsal varlığın genel belirlenimlerinin düşünülür varlığın genel belirlenimlerinden farklı olmasına karşın, Aristoteles'in, duyuşsal olanın kategorilerinin düşünülür olaninkilerle aynı olduğunu düşünmesinde yanlışlığıdır. Burada eleştirel felsefeyi müjdeleyen bir emare söz konusudur. Bunun yanı sıra –mutlak olanı üst deneyimsel bir bilgide muhafaza eden– bir mistisizmle, eleştiricilik arasında pek büyük bir fark bulunmaz.

Öyleyse, varlığın kendisine kategorileri uygulamamız mümkün değildir. İlk kitapta Plotinos ποιεῖν [*poiein*, yapmak] ve πάσχειν [*paskhein*, edilgenlik] kategorisini inceler

⁶ *Dokuzluklar*, VI, 9,9. (Ed.)

⁷ E. Zeller, *La philosophie des Grecs*, III, 2, Plotin, s. 4. Bergson Zeller'i bu derslerde sıklıkla eleştirir, ms.s. 81, 91, 124, 148, 161, vs. Bu durum, birkaç defa dikkat çekeceğimiz üzere oldukça borçlu olmasının önüne geçmeyecektir. Öte yandan *Le Cahier* adlı çalışmasında (s. 81) Sokrates'le ilgili fikirleri açısından Zeller'le ilgili övgü dolu bir değerlendirme bulunmaktadır. Bergson'un Yunan felsefesi üzerine aldığı eğitimin temelini, Emile Boutroux'nun Ecole Normale Supérieure'deki derslerinden oluştuğu unutulmamalıdır. Üç ciltten –Sokrates, Platon ve Aristoteles üzerine dersler– bu dersler sonraki yıllarda Jérôme de Gramont tarafından Éditions Universitaires'de yayımlanacaktır. Ancak Boutroux, *Philosophie der Griechen* adlı eserinin ilk cildini Fransızca'ya çevireceği Zeller'in 1870 savaşının hemen sonrasında öğrencisi olacaktır. Bununla birlikte felsefe tarihi bağlamında Bergson ve Boutroux'un yöntemlerini dikkatli bir şekilde kıyaslamak ilginç olurdu. Her ikisi de derin bir bilgiyle spekülasyonu birbirinden ayırmamaktadır. Her tarihsel düşünceyi yorumlamanın temele dair bir soruşturma içerisinde her daim kullanılmış olduğu bir tartışma çerçevesinde hem canlı bir düşünce hem de mümkün bir hakikat olarak bulmayı arzu etmektedirler. Ancak bununla birlikte, Boutroux daha dikkatli bir kişiliğe, daha müşterek bir tutuma ve insanın onun ne düşündüğünü çoğu zaman pek bilemeyeceği kadar anlaşılması güç imalar içeren bir girişme sahiptir. Bergson ise tam tersine daha fazla kişiyle ilgilenir ve düşünürleri kendi refleksiyonuna katkıda bulunmaları uğruna seferber eder. (Ed.)

ve bu kategorinin yalnızca duyusal olana ait olduğunu ve de düşünülür olanla ilgisi olamayacağını ortaya serer. Öte yandan bir deneyim alanı, bize düşünülür olandan türeyen duyusal olanı gösterir.⁸ Dolayısıyla duyusal olandan baktığımızda nedensellik kategorisini uygulama hakkına sahip oluruz. Düşünülür olandan baktığımızda ise bu hakkı yitiririz.

Yalnızca bununla Plotinos, en üst sezgi öğretisinin düşünülür olmayan bir *ideayı* düşünülür kılmaksızın, bize en azından niçin anlamadığımızı, anlamamıza imkân tanıyan bütünüyle mantıksal bir alanı nasıl olur da gerektirdiğini net olarak görmüştü. Aslında mistik olan bir filozoftan talep edebileceğimiz her şey bundan ibarettir. Ancak Plotinos'ta mistisizmi bir dereceye kadar rasyonalizme yaklaştırmaya dair bu çabayı saptamak zorundayız.

⁸ Bedenlerin meydana gelişi denemesi üzerine bkz. *L'évolution créatrice*, s. 653 vs. (Ed.)

YEDİNCİ BÖLÜM

KENDİSİNİ DÜŞÜNEN 'EVRENSEL RUH'

Evrensel ruhu, sırasıyla kendisini takip eden ile kendisinden önce gelene bağlı olarak belirlemiş olduk. Bu *ruh*, *uzam* ve *zamanı* oluşturarak doğayı meydana getirir, zira imge bir kez üretildiğinde tamamlanmış olmayı gerektirmektedir. Bir başka açıdan *evrensel ruh*, en üst konumuyla *voûçta* [*nous*] yer almaktadır ancak bunun yanı sıra, daha doğrusu buradan çıkmaya yönelik bir eğilim içermektedir: Buradan tek taraflı olan belirli bir nedensellik formu sayesinde çıkar. Şimdi, *evrensel ruhu* bizzat kendisini tasavvur eden kendisine göre belirlememiz gerekmektedir. Plotinos bunu nasıl tasavvur etmişti? *Evrensel ruhu* bizdeki kendi ruhumuzla, bilincimizle olan benzerlikle mi tasavvur etmişti? Nitekim bu *ruh*, bilinci olan bir *ruh* mudur?

Plotinos dünya *ruhunu*, tıpkı rüyalarımızı oluşturduğumuz gibi duysal dünyayı yaratmış olabilecek olan daha yüksek bir bilinç olarak tasavvur etmiş olsaydı o vakit bu kavrayışın kendisi de yarı-mistik bir kavrayış olacaktır. Bu durumda ise Plotinos, Platon'un bakış açısının dışına çıkmamış olurdu. Plotinos'ta meydana çıkmaya ilişkin metafizik bir açıklama arayacak olsak da hâlâ mitolojinin sınırları içinde olmaya devam edeceğiz.

Bilakis, Plotinos onu yoğunlaşmış bir insani *ruh* olarak tasavvur etmek yerine *evrensel ruh* kavramını kendisi açısından inşa etmiş ve yoksullaşma yoluyla inerek bilinç idesine ulaşmış olsaydı onda şunlara denk gelirdik: Öncelikle, bu artık basit bir şey olmaktan çok insanın çıkarım ya da sentez aracılığıyla ulaştığı üretilen bir şey olacağından yeni bir

bilinç teorisi; sonrasında ise, bundan böyle *evrensel ruhun* kendisini tanımlamak bilinç yoluyla olamayacağı gibi lakin varılması gereken yer ise *evrensel ruhun* içi olacaktır. Plotinos bu iki çözümden hangisini benimsemiştir?

Metinlerin yüzeysel bir şekilde incelenmesi durumunda insanın kapılacağı izlenim, *evrensel ruhun* bilinç dolu bir ruh olduğudur ve bundan dolayı birçok kişi bu noktada yanlış ve *evrensel ruhun* bizimkine benzer bir biçimde bilinçce sahip olabileceğini sanmıştır. Kirchner de *evrensel ruhun* temel niteliğinin *λογίζεσθαι* [*logizesthai*, *muhakame*] olduğunu savunur; o kadar ileriye gitmeden Zeller ise Plotinos'un *συναίσθησις*ten [*synaisthēsis*, *bilinç*] söz ettiği bir metinden yararlanır. Bunu her ne kadar bilinç olarak tercüme etse de buna karşıt olan metinlerin ve özellikle teorilerin olduğunu kabul edecek ve Plotinos'un kendisiyle çeliştiği ve tereddüt içinde kaldığı sonucuna ulaşacaktır.

Hakikat şu ki, Plotinos, eski filozoflar arasında bu bilinç kavramını aydınlatmaya, bilinç gerçeğini düşünceden bağımsız olarak incelemeye çalışan tek isimdir ve bir terminoloji kurmak zorunda kalmıştır: Belli bir tutukluk ve kimi tereddütler buradan ileri gelmektedir. Ancak düşüncesi açık ve anlaşılır bir durumdadır. Eğer bilinç sözcüğüne, kişisel forma¹ yönelen bir şey olma yani mevcut anlamını vermemiz durumunda, *evrensel ruhun* bilinçten yoksun olduğuna en ufak bir şüphe kalmayacaktır.

Plotinos için bilincin ne anlama geldiğini daha sonra ayrıntılı olarak göreceğiz. Şimdilik yalnızca *ἀντίληψις*in [*antilēpsis*, kavrayış] işlevlerini belirletelim: Bu işlevler arasında şunlar bulunmaktadır: i) bedenın kaygısı; ii) haz ve acı; iii) dış bedenlerin algısı; iv) hafıza; v) *διάνοια* [*dianoia*, çıkarımsal akıl] bulunmaktadır.

¹ Bergsoncu bu bağlam için bkz. *L'évolution créatrice*, s.718 vs. özellikle de s.722-723. (Ed.)

Oysaki bu işlevlerin hiçbiri *evrensel ruha* ait olamayacaktır.

i. Bedenin kaygısı. Parçalı bedenlerle birleşmiş ruhlara sahip olan bizler birtakım tehlikelere maruz kalırız. Başka bedenlerin etkisiyle karşı karşıya kalan insan bedeni bozulmaya maruz kalır. Bizatihi yaşamın yasası kaygıdır. Ancak *evrensel ruhun* bedeni maddenin bütünlüğüdür. Hiçbir şey onun için bir tehlike arz edemez. *Evrensel ruh* ancak kendisine doğru akar gider. *Dünya ruhu* içinde yer alması bakımından ebedîdir.

ii. Acı, beden *ruhun* imgesini yitirme tehdidi altında olduğu *zaman* yani bedenle *ruh* arasında bir ayrılığın muhtemel olması hâlinde vuku bulur. Bir başka deyişle bu ölümün başlangıcıdır. Haz ise denge yeniden kurulduğunda ve *ruh* bedene yeniden uyum gösterdiğinde meydana gelir: “Acı ruhun imgesinden yoksun kalan bedenle yaşanan bir ayrılığın bilincidir; arzu ruhun bedenle yeni bir uyumunun bilincidir” (IV,4.19).² Oysaki dünyanın bedeni, gelişimi veya yayılımı zorunlu olarak *uzam* ve *zaman* formu altında olduğu için ruha ayrılmaz bir şekilde bağlıdır.

iii. Dış algı bütünüyle *ruha* özgü olan bir fenomendir: İki karşıt ögenin karşılaşmasını gerektirir. Doğrusu, bütün şeylerin bütün algısına *νόησις* [*noēsis*] düşünme formu altında yani gizil bir biçimde sahibizdir. Bu şekilde potansiyel olanın fiili bir hâl alabilmesi için bir izlenimin bedende vuku bulması gerekir. O vakit düşünce ileriye doğru gider ve karşılaşması esnasında *φαντασία* [*phantasia*, imgelem] meydana gelir. Ancak bu, bir fenomenin dışta bir fenomenle olan sempatisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla algı öncelikle birden fazla harici bedeni, ikinci olarak ise algılayan bedende bir algı organını varsaymaktadır. Ancak dünyanın

² Bréhier IV, 4,19'da geçen bu bölümü şu şekilde çevirir: “Acı, sahip olduğu ruhun imgesinden yoksun kalma sürecinde bedenini yaşadığı düşüşün veya geriçekilmenin bilgisidir; haz ise hayvanın ruh imgesinin bedene yeniden taşınması veya yerleşmesinden edindiği bilgidir. (Ed.)

bedeninin dışında yer alan bir beden bulunmamaktadır. Ve dünyanın *ruhunun* bir organı da bulunmamaktadır (II, 8.2).

iv. Hafıza. Plotinos, bilinçle hafıza ilişkisini çözüme kavuşturmuş ve geçmişin şimdiki anda bir uzantısının, bir hafızanın olmadığı yerde bilincin olmadığını görmüştür. Ancak hafıza, gelişim hâlinde olan ve düşmüş ve kendisini arayan bir varlığa aittir (IV, 4).³ Aynı *Dokuzluk*'ta (IV, 4,6)⁴ hafızanın koşullarını açıklar: “Hafızanın koşulu *zamandır*. Oysaki dünya ruhunun *zamanla* işi yoktur. *Zaman* ruhta yer almakta ve ondan çıkmaktadır, ancak ruhun kendisi *zamanın* içinde değildir, ona hükmeder ve onu ortaya serer fakat bunu bütünüyle ebediyet formu altında yapar.”

v. Son olarak muhakeme yürütme. Kirchner *evrensel ruhun* muhakeme yürüttüğünü ve temel işlevinin ise λογισμός [*logismos*, hesap] olduğunu iddia eder. *Dokuzluklar*'da V, 3.3 bölümüne atıfta bulunur: “*ψυχὴν ἐν λογισμοῖς εἶναι* [*psykhēn en logismos einai*, ruhun görevi hesaplama da olmalıdır.]” Ancak bu alıntının bağlamı, burada söz konusu olanın, *evrensel ruh* değil, fakat insanın *ruhu* olduğunu yeterli bir şekilde kanıtlamaktadır. Bu maddi bir hatadır.

Bu incelemeyle, dünya ruhunun bilince özgü olan herhangi bir işlevi yerine getirmediğini görürüz. Bu durumunda onun bilinçten yoksun olduğu sonucuna mı ulaşmak gerekir? Bir metin tam aksini belirtir gibi görünmektedir: “*συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ, ὥσπερ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα* [*synaisthēsin men autou, hōsper hēmeis hēmōn synaisthanometha*] (IV, 4. 24).⁵ Ancak *συναίσθησις* [*synaisthēsis*],⁶ bi-

³ *Dokuzluklar*, IV,4,4. (Ed.)

⁴ *Dokuzluklar*, IV, 4.6. Kuşkusuz Plotinos'un en Zenoncu karşıtı (Bergsoncu bağlamda) olan bu metin Plotinos'un Bergson üzerinde bıraktığı etkiye ilişkin eski bir tezi destekleyebilecek bir metindir. (Ed.)

⁵ *Dokuzluklar*, IV, 24: “Bu nedenle ona –evrene– bizlerin kendimizde sahip olduğumuza benzer özel bir kendilik duygusu vermek gerekir.” (Ed.)

⁶ Başta Antik çağda Aristoteles olmak üzere Plutarkhos, Proklos gibi isimlerde de kullanılan sözcük, ortak duyu, ortak algı, bilincin eşlik ettiği algı durumu ve içsel hâllerin farkındalığı anlamlarına gelir. (Çev.)

lini ifade etmez. Bize *evrensel ruhun* doğası hakkında bilgi verecek olan bu sözcüğü analiz edelim.

Birkaç metne atıfta bulunalım: ὥσπερ ἐλέγετο [*hōsper elegeto*] dediği gibi... (İşitme yani bir dış algı söz konusudur) “Görme hakkında söylediğimiz şeyi işitme duyusu içinde söyleyebiliriz ki bu tıpkı hayvanda olduğu gibi belirli bir *synaisthēsis*” (IV, 5, 5). Sözcük burada bütün kısımları birbiriyle ahenk içinde olan bir hayvanda olduğu gibi, bir organın algıladığı bir organla olan sempatisine işaret eder. Ve gerçekten de *ruh* canlıdır: “Her bir hayvanda parçaların her biri bütüne katkıda bulunur ve burada bütünün bütüne nazaran bir *synaisthēsis* söz konusudur” (IV, 4. 45). Sözcüğün içerdiği anlam burada karşılıklı etkileşim ve uyumdur ki bu anlam sözcüğün temel anlamıdır.

Metnimize geri dönelim: “*Evrensel ruha* kendisinin *συναίσθησίν* [*synaisthēsis*] tahsis etmek gerekir, aynı şekilde kendimize de kendi *συναίσθησίν* [*synaisthēsis*] ayıralım; ancak duyum (*αἴσθησις* [*aisthēsis*]) her zaman için yabancı bir nesnenin duyumu olduğundan dolayı ona onu atfetmemeliyiz.” *Evrensel ruha* duyumu atfedemeyiz ancak ona *synaisthēsis* vermek zorundayız. Bizim *synaisthēsis*imiz bizde *αἴσθησις* [*aisthēsis*] duyumun bir uyumu veya ahengidir; bundan dolayıdır ki bir bilinçtir. Fakat bütünün *synaisthēsis* duyumdan yoksun olduğu için bilinç olamaz. Dolayısıyla *synaisthēsis* terimi ancak tesadüfen birleşik öğelerin bilincin öğeleri olduğu bir durumda bilinç anlamına gelebilecektir. Bizse bu sözcüğü “içsel sentetik birlik” olarak çeviriyoruz.

Sözcük bilinç değilse o hâlde nedir? “Bütünün sentetik birliği bana, bir çokluk birliğe, düşünceye, τό νοεῖν [*to noein*] düşünmeye yaklaştığında olduğu gibi görünür” (V, 3.13). Plotinos bunu sürekli tekrar edecektir: *Evrensel ruhun* alt düzeydeki işlevi, meydana getirmek, üst düzeydeki işlevi ise temaşa etmektir. Onun tanrısal kısmı ise zekâda yer almaktadır.

Fakat bu düşünce nedir? Bilinç midir? *Nóησις* [*noēsis*, düşünme] teriminin Plotinos için insan *ruhunun* üst düzeydeki işlevi olmasına rağmen tam manasıyla ona ait olmadığını görürüz. Gerçekten insani olan işlev *λογίζεσθαι* [*logizesthai*, akıl yürütmek]. *Noεῖν* [*noein*, düşünmek] ile kendimizden çıkarız. Öyleyse *νόημα* [*noēma*] kelimenin insan için taşıdığı anlama bağlı kalmamız hâlinde bilinç olmayacaktır. *Νόημα* [*noēma*, bilinç] zamanla geriler. *Νόημα* [*noēma*, bilinç], bir *φαντασία* [*phantasia*, imgelem] kurmayı başardığında ortaya çıkar. Bu imgelemede, aynada olduğu gibi kendisini yansıtır. Farklı bir deyişle, bilinç, yalnızca *νοῦς*ta [*nous*] bir gerileme veya eksilmenin, bir düşüşe –değer yitimine– tanık olan bir ilerlemenin, bir temaşa zayıflığı ve bir eylemin olduğu yerde bulunur. Bilinç bir düşüşün ardından ortaya çıkar; saf düşünce olduğu müddetçe *ruh* bilinçten yoksun olacaktır; ancak *ruh* bedene düştüğünde düşüncenin ebediyetinin yerine, *zaman* içindeki bir gelişmenin devamlılığını, yani bilinci koyacaktır.

Nitekim *evrensel ruhun συναίσθησις* [*synaisthēsis*] bütünün birliğidir, Saf *İdea*’nın niteliği olan bütün kısımların uyumudur. Her insani *ruh* bedeninin aklını ihtiva eder. Bu akıl ise evrensel akılda içerilmektedir. Bütün *bireysel ruhlar*, *evrensel ruhun* içinde yer almaktadır. Her biri bilinçlidir. Ancak, bütün bunları sentetik olarak ele almamız durumunda *evrensel ruhta* artık bilinçten söz edilemeyecektir. Bu bilinçsizlik, bilinçten ancak gelişme yoluyla yola çıkarak ve bilincimizin *zaman* içinde ne geliştireceğini ebedi olarak varsayarak ulaştığımız bir şeyi istememiz durumunda olur. *Ruh* *νοῦς*ta [*nous*] bulunduğundan dolayı bilinç hâline gelmesi için ona eklenecek hiçbir şey olmadığı gibi ancak bu durumda yitirilecek bir şey söz konusu olur.

Bu varlık biçimini tasavvur etmek için büyük bir çaba gerekir. Bununla birlikte bunu başarmak imkânsız değildir. Düşüncenin kendisini zekâyla açıkladığının farkına varılması gerekecektir. Platoncu *ideaların* ancak Plotinos’a dayandırılarak Tanrı’nın düşünceleri olduğu söylenmiştir.

Tam aksine Plotinos'a göre düşünme eylemi ancak düşünü-
lür olana, *voûça* [*nous*] başvurduğumuzda açıklığa kavuşa-
bilir. Nasıl? Bir üçgenin bilinçli bir imgesine sahibim. Bu
imge, bilinç içeren bir imgedir, zira onu, belirli bir *zaman* ve
uzam içerisinde tasavvur ediyorum. Üçgenin *ideasına* geç-
mek için bireysel imgelerden soyutlama yapacağım. Ancak
onu *zaman* içinde tasavvur ettiğim ölçüde genel bir imgeden
idea'nın temeli olarak yararlanmış olurum. Saf *ideayı* tasav-
vur etmek istersem bilincin dışına çıkar, düşünü-
lür olanla bütünleşirim; böylesi bir durumda ben artık ben değilimdir.⁷

İşte, yeniden bilinçli Sokrates! Bu Sokrates'in ebedî *idea-*
sının zaman ve uzamdaki yayılımından başka bir şey de-
ğildir ve bundan dolayı, Sokrates'ten *ideasına* geçmek isten-
mesi hâlinde bütün bir bilincin yitip gideceği, saf düşünü-
lür olanla bir uyuşmanın varsayılması gerekir. *İdeasından*
Sokrates'e ve üçgene geçmek için üçgenin ya da Sokrates'in
imgesi son derece yoğunlaştırılmalıdır. Tam tersi işlem için
yani *Idea*'dan imgeye, düşünceden bilince inmek için ekle-
necek tek bir şey dahi bulunmamaktadır; yapılacak tek şey
zayıflatmaktır. Aristoteles, imgesiz düşünümeyeceğini söy-
lemiştir. Doğru, ancak burada artık, söz konusu olan bilinç
dolu bir düşünce olmayacaktır. Platon'un *evrensel ruhla* iliş-
kilendirdiği düşünce bu bilinç-üstü düşüncedir.

Bu bilinç anlayışı modern anlayışa mutlak bir biçimde
karşıdır. Bizler açısından bilinç basit bir şeydir. Bilinç hâli
bireysellik türüdür. Zaten Platon ruhu bir *μῖξις* [*miksis*, ka-
rışım] kılar. Plotinos için bilinç bir karışım, üst sınır olan
düşünceyle alt sınır olan maddesellik arasında meydana ge-
len bir şeydir. Bir üçgen, üçgen ideasıyla *uzam* ve *zamanın*
belirsizliği arasında yer almaktadır. Bunun gibi bir ruh mad-
deselliğin içinde ve bu ruhun ideası içinde çözümlenebilir.
Nihayetinde alt sınırdan üst sınıra doğru bir hareket bulun-
maktadır ki bu hareket bilinçtir.

⁷ Bu kavramların açıklaması ve eleştirisi üzerine, örnek olarak bkz. *Mélanges*, s. 1056 ve 1059. (Ed.)

Nitekim Plotinos'un *ruha*, *İdealarla zaman* ve *uzam* arasında vuku bulan bu hipostaza neden başvurduğunu iyice anlamış oluyoruz. Bilinç, onun her şeyden arınmış özünü teşkil etmiş olsaydı bilinçli olmayan bir varlığa *ruh* ismini vermiş olmasına şaşırabilirdik. Fakat bilinç bir eşlik edendir. *Ruh* icap ederse bilinçten yoksun olarak idare edebilir. *Ruhun* özü yaratıcı akılların vasıtası olma işlevidir.

Bu sorunu çözüme kavuşturduktan sonra Plotinos, *bireysel ruhun* kökenine ilişkin temel sorun için gerekli olan ilgili sorunları karara bağlar.

İlk olarak yaşam sorunu... Bizim fiziksel kişiliğimizin oluşumunda doğadan gelen kısımla ahlaki kişiliğimizden gelen kısım hangileridir?

Canlı beden, doğayla *ruhun* iş birliğini veya ortaklığını ifade eder. Bedeni meydana getiren doğadır; hiç olmazsa doğa formu altındaki *evrensel ruhtur*. Öte yandan *bireysel ruh* kendi bedeninin *ruhu* olur. Canlı beden bu iki işlemin karşılaşma noktasında yer alır. Bu iki nedenin ilgili kısımları hangileridir? Temel metinlere bakalım:

İnsanın bedeni, *ruh* gelip onu kaplamadan önce vardır ancak beden öncesinde *ruhu* kabul etmeye yönelik bir eğilim içermekte, onun yakınlarında bulunmakta ve ondan bir sıcaklık ve ışık almaktaydı. Buna hazır bir vaziyetteydi zira *ruhun* katılımı olmadan var olamayacak olan bedendi. Çünkü doğa, bedeni zaten tasarlamıştı. (VI, 4, 15)

Evrensel ruhu bir taslak hazırlamaktan alıkoyan nedir ve bunun nedeni onun *bireysel* ruhlar kendi içinde yer almadan önce evrensel *logos* olması mıdır? Bu taslak maddenin bir ön aydınlatılması gibi bir şey olurdu ve o vakit bu izlerinden tekrar üzerinden geçen *bireysel ruh* bunları parça parça organize eder. Ve böylece, tıpkı bir dans korosunun parçası olan kişinin kendisine verilen role uyması gibi, her bir *ruh* kendi figürünü bu şekilde yerine getirmiş olarak gelip eklendiği beden hâline gelir. (VI, 7.7)

Yorumlayalım... Bulutlara bakıp birtakım şekiller fark eden bir insanı ya da her yönden uzanan geometrik çizgilerden oluşan bir halıyı hayal edelim. Bir anlamda bu *ruhun* katılımı olmaksızın olmaz, zira bu hatları belirlemek veya çizmek için bir geometri uzmanı gerekirdi. Ona bakarsam onda belirli bir şekli, bir altıgeni ayırt edebilirdim ve o vakit bundan böyle sadece onu görürdüm. Bir anlamda onu çizmiş olan bendim, bir başka anlamda ise kumaş üreticisi. Desen veya çizim orada yer almaktaydı ancak kendimden bir şey yansıtarak bu çizimi yaptım ancak tüm çizimi hayal gücüyle de tasarlayabilirdim; lakin bu çizimi hazır bir hâlde buldum ve hayal gücüme daha uygun olanı seçtim. Bu bir anlamda bedeninin hem doğa hem de *bireysel ruh* tarafından üretilmesine benzerdir. İlk anlamda bu bütünün yalnızca bir parçasıdır; ikinci anlamda *ruh* ona dâhil olarak ona hiçbir şey eklemeyi fakat onu bütünden koparmış olur. Burada Plotinos'un dediği gibi duyuşsal insanın düşünülür insanla çakışması söz konusudur.

Bu karşılaştırmaları aşmaya ve teorik ilkelere ulaşmaya çalışalım. İlke, Porphyrios tarafından *Elévations*'ta gün yüzüne çıkarılır: "İki tür meydana geliş vardır; biri nedensellik ile diğeri ise bileşim yoluyla. Basit tözler nedensellik yoluyla; bunun gibi *ψυχή* [*psykhē*, ruh] ise *νοῦς* [*nous*] aracılığıyla varlığa getirilir. Ancak bileşim yoluyla da bir varlığa geliş bulunur. Oysaki canlı bedenler hem bir neden olarak hem de bir bileşim olarak iki şekilde üretilmektedir" (s. 14). Bileşim yolu fiziksel olan yoldur: Bununla bir bedeninin fiziksel olarak bileşim yoluyla oluşturulduğunu söyleriz. Öteki tarz, üst bir nedenin maddeye doğru alçaldığı tarz olup meydana çıkma'dır.

Bugün, hayatın açıklanması konusunda iki teori öne çıkmaktadır.⁸ Öncelikle mekanik temelli açıklama. Fiziko-kimyasal güçlerin yaşamla ilgili fenomenlerinin meydana gelecekleri şekilde molekül kombinasyonlarına neden ol-

* *L'évolution créatrice*, s. 413-414. (Ed.)

dukaları varsayılmaktadır. Plotinos düzenlemenin, eylemsizlikten kaynaklanmayacağını savunarak bu teorinin ilkesini reddeder. İkincisi, bir psikolojik düzen ilkesinin maddeye doğru alçaldığını, moleküllerini kendi yörüngesi içine çekmeyi ve yine kendi doğrultusunda mıknatıslamayı başardığı teorisidir.

Plotinos'un çözümü bu iki uç açıklama tarzlarının hiçbirini kabul etmez. Tek başına madde canlı bir varlık oluşturmaz. *Bireysel ruh* da yaşamı üretemez, zira *evrensel ruhun* eserinin ve oluşturulmuş bir maddenin huzurunda bulunur ve kendini bir organizmaya sunamaz. Burada iki gücün bir iş birliği, ortak çalışması olacaktır. *Ruh* doğanın yasalarına katlanmalı; yalnızca kendisini bir bedene sunmaya çalışmak amacıyla maddeye doğru eğilmekten başka bir şey yapamayacaktır; ancak aynı zamanda beden *evrensel ruhun* eseri olduğundan, güçlü bir istekle yaşamı arzulayacaktır. Bu, yaşamı oluşturan buluşma noktasıdır.

Çözüm oldukça derindir. Sorunun teorik olarak düşünülebilmesi durumunda fiziko-kimyasal güçlerin, yaşamı zaten yeterince yakın olarak taklit eden bir şeyi varlığa getirebileceği görülür; kimyasal olarak organize edilmiş bedenler yaşamın kıyısında olabilseler de atılması gereken ilk adım ıskalanmıştır. Yukarıdan gelen bir şeye ihtiyaç var gibi görünüyor. Buna karşın, bizatihi madde önceden düzenlenmeye hazır olmamış olsaydı bu yukarıdan gelen şey hiçbir şey yapamazdı. Her şey, sanki yaşam yalnızca bu güçler zaten öncesinde buna hazır duruma getirilmiş ve ona doğru ilerlemiş olmaları durumunda ona eklenebilirmiş gibi meydana gelir.

Daha genel olarak, doğanın farklı dereceleri arasında tasavvur edilebilir nedensellik, bu türde bir şey olarak görünmektedir. Bu alt güçlerin kendi başlarına yeni nitelikleri nasıl yaratabildiklerini ne de üstün güçlerin dirençli bir maddeye karşı kendilerini nasıl empoze edebildiklerini de kavrarız. Her şey, sanki üstün güçler alt güçlerin benimse-necek formu tasarladıkları anı gözetleyerek oradalmış gibi

yaşanır. Nitekim kendi imgelerine kapılan üstün güçler, hareketi devam ettirmek amacıyla alt güçlere kadar inerler.⁹

Buradan elde edilecek ilk sonuç, özgürlük sorunuyla ilgilidir. Yaşamın doğal güçlerle nasıl uzlaşabileceğini bulmaya çalıştık. Şimdi, Plotinos'un *ruha* atfettiği özgürlüğün doğadaki zorunlulukla nasıl bağdaştırıldığını bulmalıyız. Çözüm, beden oluşumu teorisi içinde yer almaktadır.

Sorun sığ bir biçimde ortaya konur: Bir bedenin seçimi hangi ölçüde özgürdür (IV, 3.13)? Bu seçim ne zorunlu ne de iradi bir seçimdir:

Ruhlar ne kendi özgür iradeleriyle inerler ne de gönderilirler. Bu zorunluluk değildir zira iniş, evliliğe sevk edilmiş olmayı hissettiğimiz gibi, ruhu inmeye sevk eden içkin bir eğilimden ötürü yaşanır. Bu zorunluluktur *voüşun* [*nous*] olduğu yerde bulunmaya devam ettiği zaman zorunluluğa tabi olduğunu da söylemek yerinde olacaktır.¹⁰

Başka açıdan özgür olmak, insanın tamamen olduğu gibi kalmasından ibaretse iniş saf özgürlük olamayacaktır. Fakat zorunlu kılınmış olmanın bir dış etkiye maruz kalmaktan oluşması durumunda o vakit iniş zorunlu olmayacaktır, zira *ruhun* doğal bir eğilimine uygundur.

Plotinos sorunu genelleştirir. Beden bir kez seçildikten sonra kendisine dâhil olduğumuz doğadan hangi ölçüde bağımsız oluruz?

Bütün şeyleri birbiriyle ilişkilendiren ve yaratıcı akıllarla her birini belirleyen sadece tek bir ilkenin olduğunu savu-

⁹ Önceki sayfalar, *L'évolution créatrice*'deki tezlerin doğuşunu ilk elden kavramak açısından üst düzey ve yeri doldurulamaz bir kanıttır. (Ed.)

¹⁰ Bréhier'nin çevirisi şu şekildedir: "Öyleyse *ruhların* gelişi isteğe bağlı, gönüllü olmadığı gibi onlar gönderilmiş de değildirler; ya da en azından iradelerinin seçimde bulunma iradesinden oluşmadığını söyleyebiliriz; evliliği arzulamaya insanın içgüdüsel olarak atlaması ya da üzerinde düşünmeden yönelim göstermesi gibi ruhlar da düşünmeksizin bedene doğru hareket ederler." (Ed.)

nan bir öğreti –Stoacıların öğretisi– bulunur. Bu öğretiye yakın olan öğreti ise, ister bize ait olan, isterse de bütünün her hâl ve hareketinin *evrensel ruhtan* türediğini söyleyen –Herakleitos’un teorisi– teoridir. Bu öğretilerde bütün, temsil ve eğilimlerimiz zorunlu nedenler tarafından meydana getirilmektedir, böylece de özgürlüğümüz yalnızca bir sözcükten ibaret kalacaktır. (III, 1.7)

Dolayısıyla zorunluluğun formülü şudur: Tüm bu etkileri tek bir neden geliştirir:

Söz konusu olan öncelikle herhangi bir fenomeni nedensiz bırakmayan, şeylerin gelişim ve düzenini sürdüren ve ikinci olarak da bizim bir şey olmamıza imkân tanıyan bir çözüm bulmaktadır.¹¹

Sorun ise şu şekilde ortaya konur: Özgürlüğü feda etmeden nedenselliği korumak.

¹¹ *Dokuzluklar*, III, 1, 8. (Ed.)

SEKİZİNCİ BÖLÜM

RUHLARIN DÜŞÜŞÜ

Evrensel ruhtan bireysel ruha geçiyoruz. Peki ne demek bu? Dünya *ruhıyla*, *zekâyla* ve *Bir*'le ne gibi ilişkileri vardır? Doğa, zekâ ve Tanrı ile nasıl bir ilişkimiz bulunmaktadır? Doğrudan bir biçimde ortaya konan soru, insanın *ruhunun* bütününe *ruhıyla* olan ilişkisi hakkındadır. Söz konusu olan en doğal çözümün, Vacherot ve Kirchner'in¹ çözümlerinin doğru olup olmadığını bilmektir. Onlara göre insan *ruhu* sonucun nedenden ve parçanın bütünden ileri geldiği gibi salt olarak ve tamamıyla dünya *ruhundan* kaynaklanmaktaydı.

Bir'in zekâyı ve zekânın dünya *ruhunu* meydana getirdiğini biliyoruz. Dünya *ruhunun* *bireysel ruhlar* <meydana getirerek> olduğunu söylemek doğal görünmektedir. Ve bu çözüm Stoacı çözüme yaklaşır. Nihayetinde Plotinos üç hipostazdan söz etmiştir: *Bir*, *zekâ* ve *evrensel ruh*. Geriye hiçbir şey kalmadığından *evrensel ruhun* doğası olarak *bireysel ruhları* gün yüzüne çıkarması doğal görünür.

İnsan *ruhunun*, dünya *ruhu* tarafından meydana getirilmiş olduğu savunulması hâlinde bu türemenin nasıl bir doğaya sahip olduğunu söylemek gerekecektir. Bu türeme zamansal bir nedenin sonucuna yol açması gibi *zaman* içindeki bir türeme midir? Hayır. Çünkü *ruhumuz* doğumdan ve yine bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünden bedenden öncedir ve dünya *ruhu* gibi ebedîdir. Dolayısıyla *zaman* içinde gerçekleşen bir türeme bulunmamaktadır.

Türeme hipotezi, *zamanın* dışında kalacağı gibi tüm ta-

¹ Bergson'un kendi biyografisine bakınız, ms. p. 27-28, vol. IV, p. 26-28. (Ed.)

nım teoremleri gibi *ruhtan* çıkacaktır. Bu çözüm de kabul edilemez. Çünkü Plotinos'ta bu tarz bir metafiziksel türemenin bir ölçütü, kıstası bulunmaktadır: Öyleyse türeyen şey alt düzeyde bir şeydir ve bundan dolayı da farklı işlevler içermektedir. Oysaki Plotinos hiçbir yer de bu türden bir alt düzeyliğin olduğunu söylememiştir; insan *ruhunun* işlevleri *evrensel ruhun* işlevleriyle aynıdır. Hatta her *bireysel ruhun* dünyayı yaratma imkânının olduğunu ancak *evrensel ruh* kendisinden önce geldiğinden dolayı bunu yapmadığını söyler. Sistem panteistik bir türemeyi gerektirir gibi görünmesi durumunda Plotinos bu türemeyi dışlayan terimlerle açıklamada bulunur.

Richter, çözülmesi imkânsız zorluktan söz eder. Zeller'e göre aralarında kararsız kaldığı en az iki hipotez bulunmaktadır: i) *evrensel ruhla* insanın *ruhunu* özdeşleştirmek; ii) insanın *ruhu* ve *evrensel ruh* arasındaki ayrım. Bununla birlikte çelişki oldukça büyüktür.

Ruhların, bütünün *ruhıyla* olan ilişkisi basit bir ilişki değildir. Burada kesinlikle bağımsızlık fakat dahası türeme de söz konusu değildir. Kırmızı ışık beyaz ışıktan prizma yoluyla çıktığında, onun nedeninin beyaz ışık olduğunu söyleyemeyiz: bu nedensel bir ilişki değildir.

Bu çözümü sunmadan önce bir başka sorunun çözülmesi gerekir: *Bireysel ruhlar evrensel ruhtan* neden ve nasıl ayrılmaktadır, çünkü başlangıçta bütün bu *bireysel ruhlar evrensel ruhta* ya da onunla birliktedirler. Onu terk mi ediyorlar?

Soruya dair öncelikle mitolojik temelli yanıtlar bulunur. *Evrensel ruh* *voüştan* [*nous*] türemektedir ve bundan dolayı ondan alt bir düzeyde yer alır. Sonuç olarak *ruhun zaman* ve *uzamdaki* tezahürü olan doğada, zekâda olduğu gibi, aynı ahenk bulunmamaktadır: Dünyanın birliği kusursuz değildir:

Evrensel ruh, belirli parçalarını karşı karşıya getiren bir *logostur* ve bundan dolayı doğada çatışma ve savaşa neden olur. Bu, kendi bütünlüğü içinde binlerce kavgayı içeren bir dramının planına benzemektedir. (III, 2. 16)

Öyleyse, dünyanın *ruhunun* tasarladığı ve canlandırdığı sonsuz sayıda beden içlerinde uyumsuzluk izleri taşıyorsa orada yer alacak olan *bireysel ruhların* bedenlerin belirlediği eğilimin yönelimini izlemesi doğaldır: “Bütünün her parçası, yapabildiği her şeyi kendi içine çeker.” (III, 2.17) ancak bu vücut bulmuş *ruhların* dünyasına böylece hükmedecek bir bencillik olurdu: Çünkü her bir kısma hükmeden şey yaşama arzusudur. *Uzam* ve *zamanda* her parça bütün olmayı amaçladığından ötürü bencillik hayatın yasasıdır; ahenk yitip gitmiştir.

Plotinos’un *ruhların* bedenlere düşüşünü öncelikle açıklamaya nedeni gerçekte ahlaki nedenlerden dolayıdır. Beşinci *Dokuzluk*’un² başında “*ruhların* nasıl ve neden babaları olan Tanrıyı unutabilmiş olduklarını ve kendi değerlerinin farkına varamadıklarını” sorar. Bütün kötülüklerin ilkesi cüretkârlık veya küstahlık yani yalnızca kendine ait olma arzusudur.” Kendi başına var olma arzusu ve ayrılmanın kökeni buradan kaynaklanmaktadır.

Bu küstahlık tam olarak nedir ve *ruhlara* nereden gelmektedir? Bunun kendileri için arz ettiği önemi abartmaları bir serap etkisinden dolayıdır.

“İnsanların ruhları Bacchus’un³ aynasında kendi imgesini temaşa ederek yeryüzüne doğru yönelmişlerdi” (IV, 3. 12). Bu ayna genel olarak madde olup *evrensel ruhun* yansımasıdır. Ayna, her insan *ruhuna* kendisine benzeyen

² Bouillet’in çevirisiyle karşılaştırınız: “Empedokles, yeryüzüne düşmenin günahkâr ruhlar için bir yasa olduğunu ve Tanrı’dan uzaklaşmış olduğundan dolayı korkunç bir anlaşmazlığın kölesi olmak için dünyaya geldiğini söyler.” (Ed.)

³ Bacchus, Antik Yunan dünyasında Şarap tanrısı olan Dionysos’un Roma mitolojisindeki karşılığıdır. Baküs kültü Baküs’ün Titanlar tarafından parçalara ayrılmasını merkeze alırken bu anlatıda Baküs bir aynada kendi imgesi karşısında büyülenerek parçalanır. Titanların Baküs’ü parçaladığını gören Jupiter şimşeklerini fırlatarak onları göksel ateşle yok edecektir. Baküs’ün parçalanan etinin bir kısmıyla Titanların küllerden ‘insan’ ırkı meydana getirilir. Bununla birlikte Baküs alt dünyanın rasyonel ruhunu temsil ederken baktığı ayna ise düşüşüne neden olan Titanların yarattığı aşağı dünyanın kendisi olacaktır. Bkz. P. Hall Manlyp, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, çev. Murat Sağlam, Mitra Yayınları, İstanbul 2008, s. 78. (Çev.)

bir beden bahşeden bir maddedir. Bu bağımsızlık vaadine kapılmış olan *ruh*, sert bir şekilde düşer ve o vakit tutsak ve zincirlenmiş olur: Bu, yaşamak istemenin cezasıdır.

Plotinos bu öğretinin bütün *zamanlar* için geçerli olduğunu iddia eder. IV, 8 .1’de Empedokles’e, “suç işlemiş günahkâr *ruhlar* için yeryüzüne düşmenin bir yasa olduğunu ve yine kendisinin de burada korkunç bir anlaşmazlığın kölesi hâline gelmesinin Tanrı’dan uzaklaşmasından dolayı olduğunu bildiğini” atfeder. Aynı şekilde Platon *ruhun* zincirlere vurulmuş ve adeta bedene gömülü olduğunu söylemiştir. Plotinos bunun yalnızca bir teori olmadığını fakat yaşanmış bir tecrübe olduğunu ekler. *Ruhtan* zekâyâ sonra da *Bir’e* geçişten söz ettiği IV, 8 bölümünü biliyoruz.⁴ Bu hâlden çıkan *ruh* kendisini düşmüş (*καταβαίνειν* [*katabainein*]) hisseder. Dolayısıyla düşüş, deneyimin bize sağlayacağı bir gerçektir.

Öyleyse *ruh* bir bakıma, kendi özgür seçimi ve bir yanılğı sonucu bedene düşmüş vaziyettedir. Peki, bu düşüş onda ne gibi etkilere yol açmıştır? İki yönlü bir etki söz konusu:

İlk olarak, *ruh evrensel ruhta* bulunduğunda bütün bir dünyanın idaresine katılmaktadır ve dünya ebedî olduğu gibi *bireysel ruh*, *evrensel ruhta* ikamet etmesi bakımından bütün kaygılardan azadedir. Fakat başka bedenler arasında yer alan ve onlar tarafından tahrip edilen bir bedene düştüğünde ise o vakit bedenlerin kaygısı ve hayat endişesi gün yüzüne çıkar.

İkinci olarak, insanın *ruhu*, üstün olan parçasıyla, zekânın tamamıyla ilişkide olan *evrensel ruh* içinde tüm *İdealara* sahiptir. Ancak bir bedene bürünür bürünmez bundan böyle *ideaların* yalnızca bir parçasına sahip olur. Haklı olarak bütün *idealara* sahiptir, her daim gayretle oraya yenden yerleşebilir; ancak doğrusu düşünülür olanın *uzam* ve

⁴ Kuşkusuz Bergson burada, *Dokuzluklar*, IV,8, 6’a imada bulunsa da metne yapılan atıf pek açık değildir. (Ed.)

zamandaki yansıyan bir parçasına odaklanmaktadır: “*Ruh*, düşünülür olanın bütününden bir parçasına atlayacaktır. Bu tıpkı tam bir bilime sahip olan bir bilginin artık yalnızca tek bir önerme üzerine yoğunlaşması gibidir” (VI, 4, 16). Ayrıca Plotinos için her önerme tüm bir bilimi yansıtmaktadır: “*Ruh* etkinliğini bedene odaklamış olduğundan böylece bireysel bir varlık hâline gelir.” Porphyrrios’un *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ*’da [*aphormai pros ta noēta*, *Düşünülür Olana Yönelik Gerekçeler*] aynı fikir güçlü bir şekilde açıklanacaktır: “Maddeye eğilim gösteren *ruh*, yoksunluk ve kendi gücünün tükenişine maruz kalır. *Noûça* [*nous*] yükseldiğinde ise tam tersine gücüne eksiksiz bir şekilde yeniden kavuşur. Bunlar yoksulluk ve bolluk hâlleridir” (s. 39).

Böylece *bireysel ruhların evrensel ruhtan* bedene sıçrama veya atlamaları yanılğalarının bir etkisidir. Bununla, bedene yoğunlaşmalarından ve bundan böyle büsbütün kendilerine ait olan düşünülür dünyanın haklı olarak yalnızca bir parçasına sahip olduklarından dolayı kendi içlerinden bir azalmayı deneyimlerler.

Ahlaki bakış açısı budur. Bununla birlikte, IV, 3’te yeni bir açıklamanın görünmeye başladığına tanık oluruz:⁵ “Belki de *ruhların* kendisini ve temsillerini beraberinde taşıyan onların aşağıya çekilmiş olan çoklu unsurudur.” IV, 7’de⁶ *bireysel ruhun* kendi bedenini yaptığını açıklar. Dolayısıyla burada fiziksel bir bakış açısı söz konusu olacaktır: Düşüş, bir seçimin sonucu ve bir küstahlığın cezası değil doğal, zorunlu ve kendiliğinden işleyen bir süreçtir. *Ruh*, bundan böyle katlanmak zorunda olduğu bir bedene düşmeyecek onun üreticisi olacaktır. Küstahlık, düşüş, ceza, doğal bir sürecin ahlaki yönleriyken *ruh*, *İdealardan* pay alan ama kendinde oldukça ağır bir kütle gibi onu *zaman* ve *uzama* çeken bir çokluk taşıyan bir şey olduğundan böylece bu ayırıcı etkinlikle bir beden yaratıcısı hâline gelir.

⁵ Bkz. *Dokuzluklar*, IV, 3, 6. (Ed.)

⁶ *Dokuzluklar*, IV, 7, 3-2. (Ed.)

Evrensel ruha ve onun doğanın bütünüyle olan ilişkisine, az da olsa geri dönmek gerekecektir. *Evrensel ruh* dünyanın yaratıcı nedenidir. Bütün parçaları birbiriyle ahenk içinde olan büyük bir organizma olarak var olan doğayı varlığa getirmiş olduğundan dolayı *evrensel ruh*, *uzam* ve *zamanda* gelişim gösterir. Öte yandan doğayı oluşturan parçaların bizi her biri bir organizmadır, yeter ki bu parçaları olması gerektiği gibi birbirinden ayırmasını bilelim. Bununla birlikte doğayı oluşturan bütün bu parçaların meydana getirici nedenleri olmalıdır. Dolayısıyla dünyanın ve evrendeki parçaları oluşturan belirli *logosların* evrensel yaratıcı bir *logosu* bulunmaktadır.

Bu *logoslar*, ebediyetten çıkarak, ya da daha doğrusu *zaman* ve *uzamda* yayılarak bir şekilde düşmüş olan *İdealar*-dır. Dolayısıyla *logosların* kökeni düşünülür olanlar içinde yer almaktadır.

Bedenlerin üreticisi *ruhlara* ve *evrensel ruha* karşılıklı olarak denk gelen *İdealar* hangileridir? *Bireysel ruhlar* için düşünülür dünyada, her bir *ruha*, onu ebedi olarak temsil eden belirli bir *İdea* karşılık gelmektedir. *Evrensel ruhla* ilgili olarak ise Plotinos, çok kesin olmasa da açıktır. *Evrensel ruh* der *nous* tarafından meydana getirilmektedir. *Nous* ise düşünülür olanların toplamıdır. Öyleyse *evrensel ruh ideaların* bütünü tarafından düşünülür olanda sunulmaktadır ve bu *ruh* kendi bütünlüğü içinde tasavvur edilen düşünülür olanın uzantısıdır.

Şimdi, Plotinos için her bir *İdea* tüm bir *nousun* belirli bir biçimde temsilini oluşturmakta, diğerlerini içermekte, kendisinde ötekilerin tamamını potansiyel bir biçimde içermektedir: Tıpkı bir önermenin tüm bir bilimle dolu olduğu geometride olduğu gibi.

Sonuçlara ulaşalım; düşünülür dünyada belirli bir *İdea* tarafından temsil eden bir insan *ruhunu* ele alalım. Bütün bir düşünülür olanın *idea* olarak temsilcisi olan bir *İdeayı* yayan bu *ruh*, tüm düşünülür olanın uzanımı olan *evren-*

sel ruhun yapmış olduğu her şeyi gerektiğinde yapabiliirdi. Belirli bir anlamda *voûç* [*nous*] olan Sokrates *ideasını uzam* ve *zamana* yayan Sokrates'in *ruhu* dünyayı yaratabilirdi: "Neden dünyayı *bireysel ruhlarla* aynı doğaya sahip olan *evrensel ruh* yaratmıştır ve bu *bireysel ruhların* her biri de kendisinde her şeyi içermesine rağmen bu dünyayı neden bu *ruhların* hiçbirisi yaratmamıştır?" (IV, 3, 6) Çelişkili hiçbir şey içermeyen bir fikir: "Yalnızca *ruhum* var olsaydı o vakit *ruhum* tüm bir dünya olurdu; onu yaratmıyorsam bunun nedeni, kendimi rüyamın yerini alan evrensel bir rüyanın huzurunda bulmamdır." Ortaya konan soruya Plotinos bunun nedeninin *evrensel ruhun* kendisinden [*bireysel ruhtan*] önce gelmiş olması olduğu yanıtını verir. Burada söz konusu olan zaman değildir; ancak *bireysel ruhlar* derece bakımından kendilerinden üstün olan *evrensel ruh* tarafından haklı olarak geride bırakılmaktadır. Dahası, dünyayı tek bir *ruh* yaratabiliyorsa bu *evrensel ruh* olacaktır. *Evrensel ruh* tüm bakış açılarında aynı anda yer alırken her bir *bireysel ruh* ise bütünü belirli bir bakış açısından açıklamaktadır.

Her insan *ruhu*, dünyayı oluşturmaya yönelim gösterse de daha özel olarak kendi bakış açısını açıklayan belirli –kendisine özgü olan– bedeni yaratmaya yönelir. Neticede her şeyi üreten *evrensel ruh* aynı zamanda Sokrates'in bedenini de üretecektir; fakat aynı zamanda Sokrates'in *ideası* kendi bedenini inşa etmeye yönelim gösterecektir. Dolayısıyla, bu beden, doğa tarafından mekanik bir biçimde üretilmiş ve Sokrates'in *ideası* tarafından da yaratılmış olarak düşünülebilir. *Ruhun* düşüşü, doğal eğilimini takip ettiğinden evrensel *logosun* öncesinde meydana getirdiği bir bedenle ansızın karşılaşan *ruhun* gerçekleştirdiği bir süreçten başka bir şey değildir. Burada doğal bir ekleme ve belirli bir anlamda düşüş söz konusudur.

Prizma üzerine düşen ve birçok renkten oluşan binlerce ışın şeklinde yansıyan beyaz bir ışın hayal ediyor ve kırmızı ışığı seçiyorum. Beyaz ışık *evrensel ruh*, çok renkli ışınlar

beden; kırmızı ışın ise Sokrates'in bedeni olacak. Beden bir anlamda bütün bir ışın demetini üretmiş olan beyaz ışığın eseriye bir başka anlamda ise öncesinde zaten beyaz ışıktan yer almakta olan kırmızı bir ışının yayılımından başka bir şey değildir. Bir açıdan beyaz ışığı bir başka açıdan ise kırmızı ışığı yaymaktadır. Aynı şekilde her canlı beden bütün bedenleri maddenin bütünlüğü içinde yerleşmiş olarak yaratan *evrensel ruhun* ve aynı zamanda da bu bedenlerden birine geri kalanın tamamı üzerinde ışıldamak ve bu anlamda onu yaratmak için bürünmeye gelen bireysel bir *ruhun* eseridir.

Öyleyse bedenlerin hangi anlamda kendi güçlerini ortaya seren insani *ruhların* doğal eserleri olduğunu ve yine *ruhun* bedene sığınarak güçlerini azaltmasından dolayı bu ekleme-nin hangi anlamda bir düşüş olduğunu anlıyoruz. Ekleme hem doğal bir süreç hem de bir nevi düşüştür.

Ruhun kendisiyle bedene büründüğü işlemin incelemesine başladık ve Plotinos'un sırasıyla iki bakış açısına dayanmakta olduğunu gördük. Bu bakış açıları, bir bedene bürünmenin nedeninin küstahlık, dolaysız aracının bencilik, sonucunun ise mevki yitimi olduğu düşüğe ilişkin ahlaki bir bakış açısıyla, *Ensomatose* –bedene düşüş– bundan böyle ahlaki açıdan tanımlanabilecek bir eylem olarak değil, fakat bütün birliğin yayıldığı bir meydana çıkma-taşma yasası çerçevesinde olan, doğal ve bir bakıma zorunlu fiziksel bir olgu olarak görüldüğü fizik temelli bir bakış açısıdır.

Plotinos'un zihninde bu bakış açılarından birinden diğerine bir geçiş bulunmakta mıdır? Ahlaki bir edim olarak düşünülen *ensomatoseyle* [bedene düşüş] fiziksel olarak düşünülen *ensomatase* arasında bir geçişten söz edilebilir mi?

Plotinos'un zihninde böylesi bir geçiş kesinlikle bulunmaktadır. IV, 3.12-13'te iniş öncelikle bir nevi büyüsel bir işleyiş olarak sunulur: "*Ruh*, güçlerce ve büyü'nün güçlü çekimi tarafından çekilir gibi kendini bedene kaptırır. Bu, bir tür büyülenmedir, dolayısıyla burada hâlâ ahlaki bakış açısı

devrededir. Fakat dahası bir haberci tarafından çağrılmış gibi vakti gelince her ruhun inmesini sağlayan bir zorunluluk bulunmaktadır.” ve dahası “*Ruh* bedene otomatik olarak düşmektedir.”

Aynı fark bir bedenın seçimiyle ilgili olarak da söz konusudur.

“*Ruh*, kendi tercihinin ve orijinal yapısının imgesi olan bedene doğru ilerler.”; ‘kendi yapısının benzerliğiyle hazırlanmış olan bedene’, ‘uygun ve benzer bir bedene’. Bu ahlaki bakış açısidir.

Fakat bir başka ifade: “*Ruh*, beden içinde yer alacak – kendini bir bedene yerleştirecek– ki bu zorunludur.”⁷

IV. *Dokuzluk*’un 8. Kitabında Plotinos, bedenden, bir bakıma *ruh* tarafından üretilmiş gibi söz etmektedir: Maddeye eklenerek bedeni yaratan *logos*tur. Dolayısıyla düşüncesinde bir bakış açısından diğerine belli belirsiz bir geçiş bulunmaktadır.

Fakat bu iki fikir arasında mantıksal bir yakınlığın olduğu anlamına mı gelir? *Ruhun* ‘*günah*’ işleyerek bir beden seçtiği fikriyle, onu, *uzam* ve *zamana* dâhil olmasını, içsel bir zorunluluğun yol açtığı fikri arasında bir uzlaşım mümkün müdür? Böylesi bir uzlaştırma girişimini *Dokuzluklar*’da açık bir biçimde göremiyoruz. Lakin Plotinos’ta *idea*, *ruh*, *zaman* ve *uzam* gibi bu farklı terimlerin anlamlarına başvurmamız durumunda bu işlemi gerçekleştirmek kolay olacaktır:

Düşünülür dünyada bütün *İdealar* birbirleri içinde verili durumdadırlar. Her bir *İdea* bütün diğerlerinin bir temsilcisidir. Bu dünya içinde her şey bir arada; aynı ve farklıdır. Bunun gibi *bireysel ruhların* bütün *ideaları* da birbirleri içinde verili vaziyettedir.

Bunun nedeni *uzam* ve *zamanın* dışında yer almamızdır. *Uzam* ve *zaman* içinde ise durum farklı olacaktır. Düşünü-

⁷ Aktarılan parçadan aynen alıntılanmıştır. (Ed.)

lür dünyada ahenk, kesinlikle her parçanın bütün olduğu gerçeğinden ileri gelmektedir. Fakat *uzamdaki* bir mekân, yalnızca tek bir nesne ve yine *zamanın* bir anı tek bir vaka içerdiğinden, bir bedene bürünerek her *ruh* diğer tüm *ruhları* belirli bir mekân ve *zamandan* dışlayacaktır ve kendisinde tüm bir dünyanın karmaşık, düzensiz bir temsilini taşıdığından tüm bir alanı kaplamayı arzulayacaktır. Başka *ruhlar* özellikle de kendisinden önce gelen dünya *ruhu* tarafından sınırlandırılmış olduğundan bunu yapamaz. Dolayısıyla *bi-reysel ruh* bastırılmış veya sınırlandırılmış durumdadır. Bununla birlikte, söz konusu baskı veya sıkıştırma faaliyeti kesinlikle '*günah*'ın tanımıdır. Fiziksel açıdan düşünüldüğünde *ruhun zaman* ve *uzama* doğal bir biçimdeki inişi, ahlaki açıdan yorumlandığında ise bizzat tanımı gereği '*günah*' ya da *düşüş* olarak adlandırılacaktır.

Maddeye girmek tam olarak *ruhun* düşüşünü oluşturmaktadır. *Ruh* zayıflar, zira sahip olduğu bütün güçler bundan böyle eyleme geçemeyecektir ve buna engel olan ise *ruhu* kendi üzerine dolanmaya ve yaklaştırmaya zorlayan madde-nin kendisidir. (I, 8.14)

Farklı bir deyişle, *günahın* bir neden olduğunu fakat aynı *zamanda* da bir sonuç olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekte bu, hem biri hem de diğeridir, *ruhun* bedene zorunlu ve fiziksel inişiyle aynı şeydir. Burada aynı işlemin farklı iki yönü söz konusudur: Nitelememiz durumunda ahlaki, basitçe betimlememiz durumunda ise fiziksel.

O hâlde *ensomatose* [*bedene düşüş*] teorisi oldukça karmaşıktır.

Bu anlayışı, Platon'un anlayışıyla karşılaştıracacağız. Platon'un felsefesinin konusu duyusal olanın düşünülür olanda; şeylerin *İdealarda* analiz edilmesi idi. Bu, diyalektik bir harekettir. Aksi yöndeki süreç, düşünülür olanın duyusal olana düşüşü, Platon tarafından yalnızca mitolojik bir

biçimde belirtilecektir. Plotinos'un yaptığı şey Platoncu felsefenin unsurlarını ele almak ve duyusal dünyaya yol açan *İyiden* başlayıp *İdealarla* sona eren bir süreçle aralarındaki sürekliliği yeniden kurmaktır. Bu meydana çıkışın veya taşmanın önemli parçası, *İdeaların* duyusal dünyada meydana çıkışı-taşmasıdır ve söz konusu geçişi etkileyen ise *ruh* olacaktır. Plotinos'ta 'Ruh Teorisi'nin önemi buradan ileri gelecektir.

O hâlde bu teoride, dünyanın *ruhu* ve *bireysel ruhlar* söz konusu olup aynı rolü yerine getirmektedirler: Bu da, düşünülmüş olanın duyusal olana inişini sağlamaktır. Plotinos bu teorinin önemli noktalarının Platon'da bulunduğu inanıyordu. Gerçekten de bu hususlar Platon'da belirtilmiş olsa da, bu, birbirleri arasında bağlantı olmadan yapılmıştı; bunlar yalnızca meydana çıkma boyunca yer alan duraklardır.

Evrensel ruh bölünebilir özle bölünmez özün bir karışımıdır (*Timaios* [34 d-e]). Plotinos'a göre Platon'un söylemeyi arzuladığı şey, *ruhun*, *İdeaların İdea* olarak yukarı yönde ve aşağı yönde duyusal dünyaya taşıyan bir araç olduğudur. Gerçekte Platon bunu, şeylerin ne yaratıcısı ne de düzenleyicisi olarak sunar: Bu, hareketin düzeni, koruyan bir gücüdür. Plotinos için *evrensel ruh* dünyayı yaratır; bu doğru ancak, Platon (*Yasalar*, X) zaten dünyanın *ruhunun* bütün bedenlerden önce geldiğini söyler. *Timaios*'ta bile bu *ruh* matematiksel olarak terkip edilir ki böylece onu düşünülmüş olanla duyulur olan arasındaki bu aracı özler arasına koyma hakkına sahip oluruz. Bu bakış açısıyla Platon, Plotinos'u hazırlamış olur.

Ayrıca *Timaios*'ta sonsuzluğun hareketli bir imgesi olarak bir 'Zaman Teorisi'ne işaret edildiğini görürüz [37d]. Ancak Platon için *zaman*, dünyanın *ruhunun* ilgilendiği gökyüzünün bütün hareketinden öncedir; dünya *ruhu* zaten yaratıcı olmasa bile en azından sürüp giden *zamanın* dayanağıdır. Plotinos'ta dünya *ruhu*, ebedî *ideayı* süre içinde geliştiren şeyin kendisidir.

İnsanın *ruhıyla* ilgili olarak pek fazla açıklama bulunmamaktadır. Platon'da insanın *ruhu* zaten saf *ideayla* duysal şey arasındaki aracı konumda ve saf *ideadan* daha az, fakat duysal şeyden daha fazla bir şeydir. Dahası *ruhun* bedene düşmesiyle ilgili bir teoriyle ve bu somutlaşma veya vücut bulmanın doğal bir süreçle gerçekleştiği fikriyle karşılaşırız. Yalnızca Platon'da bu iki teori de aralarında herhangi bir uzlaşma olmaksızın ilki *Phaidros*'da [248a-249b] öteki ise *Yasalar*'da [892a-899d] belirtilir. Dahası, insan *ruhıyla* *idea* arasında somut bir ilişkiye denk gelmeyiz: İnsanın *ruhu* *ideanın* benzeri olmasına rağmen *idea* bir cinsken, *ruh* ise bireyseldir. Eksik kalan şey ise taşmaya-meydana çıkmaya işaret eden bir belirtinin kendisi olacaktır.

Yine burada Plotinos, Platon'u tamamlamış olsa da kendisini ondan ayırt etmek zorunda kalmıştır. Öncelikle *ruhu* *Idea*'dan nasıl çıkartmalı? *Idea*'nın zaten bireysel olması gerekecektir: Plotinos'un çözümü bu şekilde olacaktır. Nitekim geçiş de kolay bir hâl alır. *İyi*, yayılma yoluyla *İdeaları* meydana getirir: *İdeaların*, *ruhları* potansiyel olarak içermeleri gerekmesi hâlinde, bunların her biri bireysel olacaktır. *Idea*'dan *ruha* geçmek için *zaman* ve *uzamdaki* bir düşüşü varsaymak yeterli olacaktır.

Ayrıca, her *bireysel ruh* bir bedene ulaşacaktır. Öte yandan, *evrensel ruh* ise gelişimini maddi dünyada yaşayacaktır. Ancak *uzam* ve *zamanda* gelişimini tamamlamak için *bireysel ruhtan* çıkan her şeyin *evrensel ruhtan* çıkanla kutsuz bir şekilde uyumlu olması gerekir. Bununla birlikte *bireysel ruh* bir düşünülür olanı, *evrensel ruh* ise düşünülür olanların tamamını, *uzam* ve *zamandaki* yayılımını sağlar: Farklı bir deyişle, her düşünülür olan bütün düşünülür olanların; her bireysel *idea* ise tüm diğer *ideaların* temsilidir. Ancak bütünü bütüne iştirak etmemesi, Platon'daki temel husustur.

DOKUZUNCU BÖLÜM

BİLİNÇ TEORİSİ

Şimdi bir beden içinde vücut bulmuş olan insanın *ruhunu* ele alacak ve onun temel niteliklerini inceleyeceğiz. İlk sırada bilinç yer alacaktır.

Plotinos, eski filozoflar arasında bir bilinç teorisi geliştirmiş ve yine bilinç *fikri* ortaya koymuş tek filozoftur. Bu nedenle de elinin altında kesin ve belirli bir terminoloji bulamayacak ve bu durum büyük zorluklara yol açacaktır. Dolayısıyla felsefe tarihçilerinin bu konuda yanılmış olmaları anlaşılabilir bir durumdur.

Richter, bilinç kavramının Plotinos'un birçok teorisinin temelini teşkil ettiğini kabul etmesine rağmen bunu açıklığa kavuşturmamış olduğunu düşünür. Zeller, bir kez daha Plotinos'un kendisini tekzip ettiğini ve kâh saf zekânın kendi kendisini düşünmekte olduğu (V. *Dokuzluk*) kâh bilincin ancak hayal gücüyle mümkün olduğunu söylediğini iddia eder (I. *Dokuzluk*). Biz ise kesinlikle tam aksini düşünüyoruz. Kendi üzerine düşünen yalnızca *voöçtur* [*nous*], bilinç ise bir imgeler oyunu varsaymaktadır: Bu, yalnızca kendi üzerine düşünmenin bilinçli olmak olmadığı anlamına gelmektedir. Bunu ayrıntılı bir şekilde göreceğiz.

Plotinos'un terminolojisinin eksik kaldığı gerçeğini göz önünde bulundurarak metinleri iyice anlamaya çalışalım.

Bilinç olarak tercüme edilmiş olan terimler arasında *συναίσθησις* [*synaisthēsis*] sözcüğünü görürüz. Bu sözcük ne anlama gelmektedir?

Görme hakkında söylediğimiz şeyi işitme duyusu içinde söyleyebiliriz ki bu tıpkı bir hayvanın parçalarında olduğu gibi bir *συναίσθησις* [*synaisthēsis*]. (IV, 5.5)

Buradaki sözcük açık bir anlama sahiptir. Hâlbuki Plotinos için algı, organın duygulanımda olduğu bir nesneye duyduğu bir sempatidir. Sözcük, ‘sempati’ anlamına gelmektedir. Bunun gibi:

Duyumdan ileri gelen izlenimler arasında seçim yapan çıkarımsal akıl *İdeaları* temaşa eder ve bu temaşayı ise *συναίσθησις* [*synaisthēsis*] ile icra eder, zira gerçek *διάνοια* [*dianoia*, çıkarımsal akıl], [insanın] içinin dışarıyla olan bir benzerlik ve iletişimidir. (1, 1.9)

Anlam burada da açıktır. Plotinos *διάνοια*ya [*dianoia*, çıkarımsal akıl] *νοῦς*ta [*nous*] duyuma yaklaşan bir *İdeaya* araştırma rolü atfeder, bu role algı içinde sahip olacaktır. Sözcük, burada *dianoia* [çıkarımsal akıl] ile temsil içinde görünecek olan maddi bir nesne arasındaki sempatik iletişime işaret eder. Sempati, sözcüğün temel anlamıdır. Aşama aşama bilincin anlamına doğru ilerlemekteyiz.

Bir sempati olması hâlinde bu daha özel olarak bir varlığın parçalarının birbirlerine duyduğu sempati ve aralarındaki ahenk olabilir:

Bir hayvanda her bir organın tüm diğerlerine ve bütünü de bütünü kendisine karşı gösterdiği bir sempati bulunur. (IV, 4.45)

Evrensel ruh bundan böyle bütün olmayacaktır; dünyanın farklı parçalarında farklı güçler olacaktır, artık *συναίσθησις* [*synaisthēsis*] bulunmayacaktır. (IV, 4. 9)

Bu zaten uyumun ve içsel ahengin daha özel anlamıdır.

Bu ikinci anlamdan bilincin anlamına geçiyoruz. Plotinos için bilincin belirli bir bakış açısından bir sempati, *ruhun* farklı parçalarının kendi aralarındaki bir ahenk olduğunu düşünelim, o vakit sözcük, bilinci ifade edebilecektir. III, 8.4’te Plotinos, doğaya uyku hâlindeki bir bilinç alanı at-

fetmektedir: “Doğa, kendi dengesi ve bir nevi *συναίσθησις* [*synaisthēsis*] içinde kalır.” Bu bilinç burada içsel bir uyum veya uzlaşım ve bir dengedir. V, 3 .1 3: “*συναίσθησις* [*synaisthēsis*] bir çokluğun *αἴσθησις*ıdır [*aisthēsis, duyum*]” Dolayısıyla sözcük, bilinç anlamına gelebilse de bu onun temel anlamı değildir.

Zaten belirli bir bilinç kavrayışını fark edebiliriz. Plotinos ilk girişimiyle tam anlamıyla modern bir bilinç anlayışına denk gelir. Bilinç, her şeyden önce *ruhun* bütün parçalarının sentezi, özümsemesi ve sempatik iletişimi olacaktır. Çağdaş psikoloji bilinç dışı ruh hâllerini giderek daha fazla kabul etmektedir. Bir hâlin bilinçli bir duruma gelmesi için bir özümsemenin olması ve de onu kişiliğimizin akışı içine taşımamız gerekirdi. Plotinos böylesi bir şey dile getirmiştir. Bilinç *ruhun* sahip olduğu bir güç olacaktır.

Plotinos *ἀντίληψις* [*antilēpsis*, kavrayış] sözcüğünü sıklıkla kullanır. V, 1.12’de: “Nasıl oluyor da farkında olmadan (adalet ve güzellik gibi) belirli *idealara* sahip olabildiğimizi” merak eder. *Ruhun* hareket eden kısmı onun duyumsayan kısmıyla iletişim hâlinde olmadığı zaman o vakit *ruhu* baştan sona aşamayacaktır; *Ruhun* bir parçasının bilincine, yalnızca bir aktarım ve dolayısıyla da *ἀντίληψις* [*antilēpsis*, kavrayış] olduğunda varırız. IV, 8.8: “*Ruhun* bir parçası içinde neler olup bittiğini bilmiyoruz: Bu bütün bir *ruha* nüfuz etmiş olmalı” İşte Plotinos’ta kastedilen ilk anlam budur.

Fakat burası, teorisinin yalnızca en önemsiz kısmıdır. Bilinç, öncelikle aşağıdan gelen izlenimlerin belirli bir bileşimi fakat daha ziyade yükselmek yerine inmekte olan öğelerin birbirinden ayrılmasıdır. *Ruh*, *nousla* beden arasında yer alan aracı bir özdür ve dolayısıyla da iki işleve sahiptir: İlk olarak bedenden kaynaklanan izlenimleri birleştirmek ki bilincin kaynağı burası olacaktır; ikinci olarak *İdeaların* inmesini sağlamak ki, bilinç buradan da ileri gelecektir. Bilinç ya aşağıdan gelenlerin birleşimi, ya da yukarıdan gelenlerin ayrışmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu ikinci anlamıyla bilinç, *İdeaların* analizidir.

IV, 3.30. Bizler devamlı olarak saf düşünceye, *nousa* iştirak etmemize karşın bunun bilincinden yoksun durumdayız; “zira düşünce başka şeydir, düşüncenin bilinci başka şeydir. Her zaman düşünürüz lakin bunun bilincine her zaman sahip olmayız.” Bilincin düşünceye katılması için gereken nedir? “Saf düşünce edimi henüz dışarıya ulaşmamış olduğundan kendini içerde saklar. Fakat onu hayal gücü üzerine geliştirip yönlendiren *logos* onu bir aynadaki gibi ortaya koymaktadır: O vakit düşüncenin bilinçli algısı ortaya çıkar.”¹

Böylece *Idea*, bilince ulaşmak istiyorsa bir imgeyle birleşmeli ve de imgeleri duyumlarla oluşturma ve özellikle de onları bilincin bakışı altında tutma yetisi olan hayal gücünün içinde kendini tefekkür etmelidir.

En önemli bölüm: I, 4.10. Bilinç; düşünce, erdem ve mutluluk için zorunlu değildir. Kahraman, cesaretle hareket ettiğini bilmez; bir edimin bilinci, enerjisini zayıflatmaktan başka bir şey icra etmez. “İçsel yaşam duygular içinde çözünen bir yaşam değildir.” Bilinç nasıl ve ne zaman ortaya çıkmaktadır? “Düşüncenin bilinci, düşünce kendi üzerine eğildiği ve yine *ruhun* yaşamı yönünde yer alan bu düşünce, imgenin aynada açık ve parlak bir yüzey boyunca durmasına benzer şekilde yansıtılmış gibi olduğunda ortaya çıkıyor gibidir. *Ruh* da, düşüncenin imgelerinin görüldüğü alanda bir dinginlik olduğunda bu imgeleri algılar ve bir bakıma bunlara dair duysal bir bilgiye vakıf oluruz.” Bilinç ancak saf düşünce bölündüğünde ve tıpkı bir aynayla karşılaştığında ortaya çıkmaktadır.

Bu ayna imgesini daha önce *ensomatose* [ruhun bedene düşüşü] teorisinde görmüştük. Kendi imgesini madde içinde tıpkı bir aynada olduğu farkına varan *ruh* büyülenir ve kendini bırakır. Bu aynı imge ve temelde aynı *fikirdir*.

¹ Bergson'un alıntılardığı iki cümle Plotinös'un metninde tam tersi bir sıralamayla yer almaktadır. (Ed.)

Bilinç, onun için geçici bir durum, *ruhun* düşüşten sonraki hâlidir. Bilinç düşünceden daha az fakat basit maddi gerçeklikten daha fazlasıdır. Bilincin alanı *ruhun* alanıyla birlikte genişlemektedir. Çünkü *ruhun*, maddesellikten üstün ve saf düşünceden aşağı olduğunun bilincindedir.

Buradan bilincin *ruhun* yaşamıyla birlikte genişlediği sonucu çıkar. *Ruh* duyuşsal ve düşünülür olan arasında yer alan aracı bir alanda ikamet etmektedir. Aynı zamanda ara bir düzlem içinde de kalır ki bu, bir oluş ve gelişimdir.

Dolayısıyla *ruh*, özü bakımından istikrardan yoksun bir şeydir. Varlığın kendisiyle değil değişimle ilişkilidir. İki yönde gelişebilecek olan bir harekettir; kimi zaman yukarıya doğru yönelim kimi zamansa iniş... *Ruhta* devamlı yaşanan bu salınım, bilinçtir. I, 1.11: “Sahip olduğumuzu her zaman kullanamadığımızdan, bilinç meydana gelmek zorundadır; bunları ancak, ara güçlerimizi ya yukarı, ya da aşağıya doğru harekete geçirdiğimiz zaman kullanabiliyoruz.” Bilinç, esas olarak istikrarsızlıktır.

Bu, her zaman için onun bir düşüş/mevki yitimi olduğunu söylemek olacaktır. O, düşüşün etkisi ve aynı zamanda göstergesidir. “Bilince varmak, kavranan şeyin dışında kalmak demektir.” der Plotinos (V, 8.11). Plotinos, güzelliği anlamak için güzelin kendisiyle iç içe geçmek gerektiğini söyler; bu içsel bir birlik ve bir sempatidir. En açık bir şekilde bilincin altına düşen şeyler kesinlikle bize en yabancı olan şeylerdir: Böylece sağlıktan çok hastalığın bilincine sahip oluruz. “Fakat bizzat kendimizin ve gerçekten bize ait olan şeylerin bilincinden yoksunuz. Bununla birlikte, böylesi bir bilinçsizlik hâlinde sahip olduğumuz her şeyi daha eksiksiz bir şekilde elimizde bulundurur ve kendi varlığımızı kendimize dair bilgiyle uyumlu bir hâle getirmek için heyecan duyarız” (IV, 4,4). “İnsanın bir şeyi bilinçsizce edinebilmesi, onu bilmesinden daha iyidir; çünkü eğer kişi kendisine yabancı bir şeye sahip olacağını bilse, bilgisiz olduğu hâlde sahip olduğu

şeyle bir olma eğiliminde olur.” Bilinç, her zaman için öznenin nesneye nazaran bir dışsallığını belirtir.

Bu anlayış, tam bilginin, bilen özneye bilinen özne arasındaki kusursuz bir uyum yani bilinç olduğunu savunan modern anlayışıyla taban tabana karşıttır. Hâlbuki Plotinos açısından bilinç dışsallığı ifade etmektedir.

Bundan ne gibi sonuçlar elde edilmektedir? Bilincin kavradığı varlık kendi kendisini kavrayamaz. Öte yandan bilinç *ruhun* bir niteliği olup tıpkı onun gibi duysal ve düşünülür olan arasında ikamet eder. Öyleyse *ruh* kendisini bilmemektedir. İkinci olarak, herhangi bir varlık kendini biliyorsa, bu bilinç yoluyla olmamalıdır. Plotinos’un vardığı sonuçlar bunlar olacaktır.

İlk olarak, *ruh* kendisini bilmemektedir (V, 3.9). *Ruh* söz konusu olduğunda kendi üzerine düşünme yetisini neden reddetmek zorundayız? “Bunun nedeni *ruha* dışarıya bakma ve kendini uyarılmaya kaptırma işlevini ayırmış olmamızdır.” *Ruh* hiçbir zaman kendi içinde olamadığından ki bu onun arzulamış olduğu şeydi, kendi dışında yaşamaya mahkûmdur.

İkinci olarak, kendisini bilen varlık saf zekânın kendisidir. Saf olan bu zekâ kendisini düşünür ve kendisi üzerinde düşünen de yalnızca odur.

Plotinos *voûçla* [*nous*] neyi anlamaktadır? *Nous*, *ruhun* bir yetisi değildir. *Ruh* ancak kendi üzerine yükselebilmekle koşuluyla zekâyâ kadar çıkabilir. Zekâ, *ruhlara* içinde ikamet etmemesine rağmen kendi kendine yeterlidir ve varlığını kendi içinde sürdürür. Zekâ, *bireysel ruhların* kendisinden pay alabilecekleri lakin *ruhlarda* yer almayan bir şeydir. *İdea ruhtan* bağımsızdır: *Ruh* ise kendisinden düştüğü *ideaya* çaba göstererek geri dönebilir. V, 3.3’de Plotinos bunu net bir biçimde açıklar: “*Ruh* duysal yaşama doğru alçalır ve zekâyâ yükselir ancak *Ruha* gelen zekâ değil lakin zekâyâ çıkan bizleriz.”

Aslında, bütün bunlar Platon’un anlayışıdır. Bu nedenle

Zeller'in kanaatine tanık olmak şaşırtıcı olacaktır. (2e éd., p. 518). Ona göre *nousun* nasıl bizim hem aklımız hem de bizim üstümüzde yer alan bir varlık olabildiğini; *ruhun* nasıl olur da *noustan* bütünüyle ayrışmasına rağmen yine de *nous* olarak tanımlandığını anlayamayız. *Ruhlar*, *ideaların* dünyasına katılabildikleri ölçüde bu dünyaya iştirak edebilirler; fakat bu dünyadan çıktıkları için *İdealardan* ayrılmaktadırlar buna rağmen *ideaların* birer imgesi olduklarından ötürü de onlarla açıklanmaktadırlar. Gerçek zorluk, *ruhtan* üstün olan ve dışında yer alan ve dolayısıyla tüm bir bilince yabancı olan bu zekânın kendisini düşünebilmesinden ziyade nasıl olur da kendisi üzerine düşünen tek varlık olduğudur? Bu nasıl mümkün olabilir?

Öncelikle Plotinos'un *nousu* tüm bir bilincin üstüne koyma nedenini hatırlayalım:

voûçun [*nous*] etkinliğinin bizlere saklı kalması veya bunun farkına olmamamızın nedeni, söz konusu etkinliğin duysal olanla herhangi bir bağının olmamasıdır. Çünkü bu etkinliğin kendisini bilince gösterebilmesi ancak duyumun aracılığıyla mümkündür. Fakat *nousun* kendisi ve onu kuşatan ruh neden duyumdan ve genel olarak bilinçten önce hareket etmemektedirler? Çünkü düşünmek ve var olmak aynı şey olduğundan bilinçten önce gelen bir edimin olması gerekir. (1, 4. 10)

Böylece *nous* açısından düşünmek ve var olmak birdir ve *nous* duyuma sahip olmadığından bilinçten de yoksundur. Bunu nasıl anlamalı?

Noûç [*nous*] *κόσμος νοητός*dur [*kosmos noētos*, düşünümler evren]. Bu dünya birbirleriyle ilişki hâlindeki bütün *İdeaları* içermektedir. Her *İdea* bir *νοήτόν*dur [*noēton*, düşünümler olan], dolayısıyla bir düşünce nesnesidir. Fakat öte yandan her *idea* içinde sarılı olarak öteki tüm mümkün *ideaları* içermektedir. Öyleyse her düşünümler olan bir taraftan bir

düşünce nesnesiyken diğer yandan ise öteki tüm düşünülür olanları içermektedir. Ancak bu bakımdan, onun bunları düşündüğünü söyleyemez miyiz? Düşünmek, *ideaları* kendinde içermekten başka nedir ki?

Plotinos, bize zekâ içinde bir devinimin olduğunu söyler; ancak bu devinim ‘durağan ve dingin bir devinim’, her bir düşünülür olan için, tüm düşünülür olanlar serisini çarçabuk incelemekten ibaret olan bir gelişimdir; bununla birlikte bu inceleme zaman almamaktadır. Bütün bunlar ebediyet olan tek bir anı kaplamaktadır. Dolayısıyla *Idea*’nın kendi üzerine bir refleksiyon, nihayetinde farklı, heterojen ve ardışık anlarda bilinçle hiçbir ortak yanı bulunmayan bir düşünme vardır. Kendi kendisini düşünen *νοῦς-nous*’un düşünmesi düşüncenin kendisi aracılığıyla icra edilen bu incelemedir: “Çok sayıda parça aynı şeyde bir araya geldiğinde düşüncenin bütünü bir *συναίσθησις* [*synaisthēsis*] olduğu görülmektedir. Her ne zaman bir şey kendisini düşünürse bu kelime kelimesine *νοεῖν*dir [*noein*, düşünmek]” (V, 3 .13).

συναίσθησις [*synaisthēsis*] sözcüğü burada içsel bir sentezi ifade etmektedir. Bütün düşünülür olanlar birbirleri içinde kaynaştıkları zaman o vakit düşüncenin düşüncesi söz konusu olur. Düşüncenin kendisiyle düşünmesini ve kendi üzerine düşünen *nous*u oluşturan şey, bütün düşünülür olanların her bir düşünülür olandaki mevcudiyetidir. Platon’un kendi düşünülür dünyasına *nous* adını vermemiş olmasının nedeni bütün *İdeaların* birbirlerine katılımını kabul etmemiş olmasıdır. Bunu kabul etseydi bu dünyaya *nous* diyebilirdi, her yerde kendi içinde eksiksiz olarak mevcut olduğundan, düşüncenin düşüncesi olabilirdi. Plotinos’un bir düşünceden bahsetmiş olması bu nedenledir.

Böylece düşünce, düşünülür olanların birbirleri tarafından derinlemesine bir biçimde kavranışıdır. Bu fikri ve aynı zamanda bilinç teorisini açıklığa kavuşturalım.

V, 3’te Plotinos, insanın kendisini tanıması için gereken koşulu araştırır. Bunun ancak bilenle bilinenin bir uyumuy-

la mümkün olabileceğini düşünür. Ortada sadece bir temas olması durumunda o vakit bilgi kusurlu bir bilgi olacaktır. Kendini tanımak için öyleyse mutlak olarak basit bir ilke ve özneyle nesnenin özdeşliği olması gerekir. Duyumda, duyumsayan varlığın dışındaki değişikliklerin bir bilgisi bulunur. Çıkarımsal zekâda, bu, ya duyumları sentezler ve o vakit duyumdan fazlasıdır ya da *İdeaları* maddileştirir; fakat bildiği şeyden her zaman farklıdır. Kendini bilme ancak hem *νόησις* [*noēsis*] düşünme hem de *νοητόν* [*noēton*] düşünülür yani *νοῦς* [*nous*] olan varlıkta görünmektedir.

Bu bilinç problemiyle ortaya çıkan zorlukları ele aldık. Plotinos'un *İdeasını* anlamak için öncelikle günümüzdeki anlayışların hepsini reddetmek zorundayız. Bir *İdeayı* bilincin ardında olan ve bağımsız bir şey olarak tasavvur ediyoruz; bu, *İdea'yı* bilinç dışına bırakmaktır. *İdea*, bilincin etrafında hareket ettiği merkez ve ilk veridir. Bilinç, *İdea'nın* bir azalmasından başka bir şey değildir. Eskilere ait olan bu *ruh* hâline yerleşmeyi nasıl başarabilirdik?

İşte önemli bir fikir, özdeşlik fikri: $A=A$. Bunun bilincindeyim ama nasıl? Sürekli değişim geçirmem ve kendime aynı zamanda da bu fikre devamlı dikkat göstermem bundan dolayıdır. Dahası bu *ideyi* imge biçiminde görürüm. Nihayetinde onun dışında yer aldığım gibi o da bana yabancıdır. Öyleyse bu üç nedenledir ki düşünürken aynı zamanda bir bilince sahip olurum. Dikkatimi, her an kendime çeken şeyden, beni kendime sürükleyen bu düzensizlikten, bu imgelerden, *İdea* karşısındaki bu dışsallıktan soyutlamada bulunurum: O vakit saf *İdea'ya* sahip olmuş, bununla birlikte bir bakıma onunla bütünleşmiş olacağım; O'nun bir anlamda bilinçsiz ve bununla birlikte düşüncelerimle bütünleşen ezeliliğine iştirak edeceğim; *İdea* kendisini bilinçsizlikte düşünür.

Yunanlar bir fikir edindiler, onu bütün saflığıyla ele aldılar ve bundan böyle bilinçte yalnızca azalma yoluyla ondan çıkan bir şeyi gördüler. Çünkü bu *idea*, sonsuzluktan *zama-*

na geçmek için kendisini *zamanın* dışında düşünen düşünce olması hâlinde ona ekleyecek hiçbir şey yoktur, *Idea*'nın imgeye, sonsuzluğun *zamana*, içsellığın dışsallığa dönüşmesi gerekir.

Bu, eskilerin bilince ve şahsiyete, bizlerin kendilerine atfetmiş olduğumuz bu saygınlık veya ağırlığı atfetmemiş olduklarını söylemek olacaktır.² Bireysel düşünceyi şeylerin merkezine koymak bütünüyle modern bir fikirdir. Eskiler için bilinç, bilinç-ötesi olan düşünülür olanla bilinçten yoksun duyulur olan arasında aracılığı sağlayan şeydir: “Zekâ düşündüğü için *Idea* var değildir, *Idea* var olduğu için Zekâ düşünür” (V. 9. 7). Bilinç bir aksesuar gibidir. Bir sözcük durmaksızın onu belirtmektedir: *παράκολούθημα* [*parakolouthēma*, refakat]. İnişi sırasında *Ideaya* katılır, fakat bu, bilincin zihinsel tözün daha karmaşık hareketlerine ve bundan dolayı da kendisinden derece bakımından aşağıda olan bir şeye eklendiğini düşünen modern materyalistlerin verdiği anlamın aksi yönünde yaşanır. Plotinos için bilinç tam tersine kendisinden üstün olan bir şeyin zayıflaması veya sönümüdür. Bilinç, devinime açıklık getiren kalıcı bir ışıldama değil bilakis *Ideanın* bu ışıldamanın altında yansıttığı bir karanlık ve bir gölgedir.

² Bergson’la Plotinos arasındaki farklılık, Bergson’un yaptığından daha iyi gösterilemezdi. (Ed.)

DİZİN

A

adalet 93
ahenk 51
ahlak 27, 49
akıl 14, 48; ~ların tükenişi 35
altıncı his 24
Amelius 12, 14, 23
Ammonius 12, 13, 15, 16, 17, 18,
19, 20, 24
Andronikos 27
Antik Yunan 13, 81
Aristoteles 11, 13, 17, 19, 20, 24, 27,
37, 39, 40, 41, 45, 50, 65, 73
astroloji 33, 54
aşk 33, 43, 46
Augustinus 31
Aziz Basile 31

B

Bacchus 81
beden 16, 17, 38, 47, 53, 55, 69, 70,
74, 76, 77, 81, 82, 85, 86, 87, 91,
93; ~in kaygısı 68, 69
bilgelik 21, 22
bilim 21
bilinç 49, 53, 67, 68, 71, 72, 73, 74,
91, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 100; ~in
alanı 95
Bir 14, 15, 21, 22, 25, 27, 28, 32, 35,
36, 37, 52, 54, 59, 61, 62, 64, 67,
69, 70, 73, 75, 77, 79, 82, 86, 92,
93, 99, 100

C

canlı varlık 32, 34, 53
Cicero 51

D

deneyim 57, 66
din 31

diyalektik 32, 42, 43, 44, 46, 48, 52, 88
doğa 49, 74, 75, 85
Doğu düşüncesi 11
dünyanın ruhu 36, 49, 79
düşüş 36, 83

E

eklektizm 13
erdem 94
erekselciler 50
Etienne Gilson 11, 15
Eudemos 19
Eunapius 11, 12, 26
Eustokhius 27
evren 54
evrensel ruh 50, 58, 69, 80, 84, 85,
89, 92

F

felsefe 13, 14, 15, 18, 31, 65, 91
fizik 49, 50
fiziksel kötülüğün devamlılığı 32
form 22, 34, 37, 43, 44, 50, 55, 56
formlar 22, 34

G

Gallienus 22
Gemina 22
Gilson 11, 15
gnostik: ~ düşünce 15; ~ öğreti 15
gnostizm 15
Gordianus 20
gök cisimleri 54
görülebilir öz 51
görülmez öz 51
güzellik 64, 93, 95

H

Hadot 12, 15, 22, 28

- hafıza 68, 70
 haz 69
 Hegel 22, 30
 Herakleides 19
 Herakleitos 13, 40, 78
 Herennius 16
 Hierokles 16, 18
 Hindistan 20
 hipostazlar 38, 63
 Hristiyanlık 11, 31; ~ felsefesi 15
- I
 Iamblikhos 17, 18, 39
- İ
 İdea 36, 45, 48, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 61, 63, 72, 73, 84, 87, 89, 90, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100
 İdealar 14, 34, 35, 36, 37, 42, 45, 52, 59, 62, 84, 87, 88; ~dan şeylere geçilmesi 52
 İlk Akıl 14
 imgeler 41, 56, 63, 64, 91
 insani meseleler 32
 intihar 24, 27
 İran 14, 20, 21
 İsis 18
 İskenderiye 11, 12, 13, 16, 17, 20, 21, 31, 39, 44
 iyi 44
- K
 Kant 57
 Kirchhof 27
 Kirchner 19, 30, 40, 68, 70, 79
 Klemens 15
- L
 logoi 37
 logos 14, 15, 32, 33, 34, 35, 53, 54, 74, 87, 94
 Longinos 18, 26
- M
 madde 35, 35, 37, 52, 54, 55, 56, 57, 76, 81, 94
 metafizik 38, 46, 61, 63, 67
 Mısır 12, 18, 20, 21, 22
 mistisizm 66
- mit(ler) 43, 44, 47
 Mueller 28, 29, 30
 mutluluk 27, 94
 mümkün canlı bedenler 36
 müzik 33
- N
 nedensellik 57, 61, 66, 67, 75, 76
 Nemenios 16, 17
 nous 17, 35, 36, 38, 39, 40, 46, 48, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 67, 72, 73, 75, 77, 80, 83, 84, 85, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99
 Numenios 14, 18, 23
- O
 oluş 44
 Origenes 15, 16, 18
- P
 Peripatetikler 19, 24, 40
 Persler 20
 Phaidon 42, 43
 Philolaos 50
 Philon 13, 14, 18, 23
 Photius 16, 18
 Pirus 32
 Platon 11, 13, 14, 18, 19, 22, 24, 32, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 55, 61, 63, 65, 67, 73, 82, 88, 89, 90, 96, 98
 Platoncu diyalektik 32
 Platoncular 19
 Platonculuk 41, 44
 Platonopolis 22
 Ploutarkhos 18, 51
 Porphyrios 11, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 39, 40, 54, 65, 75, 83
 pozitif bilimler 13
 Proklos 17, 39, 51
 psikoloji 39, 93
 Pythagoras 13
 Pythagorasçılar 50, 51
- R
 Richter 30, 80, 91
 Rogalianus 23
 ruh 14, 31, 36, 38, 41, 45, 46, 48, 49,

51, 52, 58, 59, 60, 67, 72, 74, 76,
83, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 96
ruhlar 36, 42, 46, 47, 52, 77, 81, 83,
85, 86, 87, 96, 97

S

saf düşünce 94
Salonina 22
sanat 12
savaşlar 32
sayı 51
Sextus 51
Sokrates 39, 65, 73, 85, 86
sonsuzluk 35, 100
Spinoza 61
Stoacılar 19, 37, 40, 41, 52, 53, 78
Stobaeus 50

T

tanımsız ilke 37
Tanrı 11, 14, 15, 18, 19, 25, 37, 39,
46, 58, 65, 72, 79, 81, 82
teoloji 43
Theophrastos 19, 27

U

uzam 34, 36, 38, 46, 53, 57, 58, 59,
64, 67, 69, 73, 74, 82, 84, 85, 87, 90

V

Vacherot 30, 63, 79
Vecd 25, 38, 39

Y

Yahudilik 11, 14
yaratıcı akıl 32
Yeni Aristotelesçi 19
Yeni Platonculuk 16, 19
Yeni Pythagorasçılık 14
Yunan felsefesi 11, 13, 16, 19, 31,
41, 65
Yunanlar 11

Z

zaman 14, 17, 24, 27, 28, 34, 35, 36,
41, 43, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 55,
59, 60, 61, 62, 64, 65, 69, 71, 77,
79, 80, 83, 84, 85, 87, 93, 94, 95,
96, 98, 99
zekâ 59, 60, 62, 79, 96, 98, 100
Zeller 19, 30, 58, 63, 64, 65, 68, 80,
91, 97
Zeus 50
zihin 38
Zostrien 23

Elinizdeki kitap, Fransız filozof Henri Bergson'un Plotinos üzerine verdiği derslerden oluşmaktadır. Eser, Antik filozof Plotinos'un hayatı ve felsefesine giriş niteliğindedir. Plotinos'un ruh teorisi, evrenselden bireysel ruha geçis, idea, mit ve Tanrı (Bir) anlayışı eserde ele alınan konulardandır.

MS. 209'da doğan Plotinos, Mısır'a yerleşmiş Romalı bir aileye mensuptu. Entelektüel bir eklektizm ve belirsiz bir ahlakçılık ağında İskenderiye'ye geldi. Birçok felsefe okulu ve Doğu'dan gelen yeni ekoller karşısında, Aristoteles ve üstadı Platon'un felsefesini merkeze alan bir felsefe sistemi kurdu.

Yalnızca Yeni Platonculuđun kurucusu Plotinos'un deđil, Bergson'un dűřünce dűnyasını keřfetmek açısından da eser önem tařımaktadır.



ISBN: 978-605-70014-8-1



9 786057 001481