

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>

PIERRE HADOT

PLOTINOS YA DA BAKIŞIN SAFLIĞI

DOĞUBATI

PLOTINOS

YA DA

BAKIŞIN SAFLIĞI

*Pierre
Hadot*

Çeviri:
Özcan Doğan



DOĞUBATI

Pierre Hadot

Plotinos
ya da
Bakışın Saflığı

DOĞUBATI

© Editions Gallimard, Paris, 1997

© Doğu Batı 2016

Türkçe çevirinin tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Fransızca Özgün Metin

Plotin ou la simplicité du regard

Fransızcadan Çeviren

Özcan Doğan

Yayına Hazırlayan

Ufuk Coşkun

Kapak Tasarımı

Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama

Aziz Tuna

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Mart 2016

Doğu Batı Yayınları

Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara

Tel: 0312 425 68 64- 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN 978-605-9328-13-5 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-144 Felsefe-45

Kapak Resmi: "Plotinos", Museo de Santa Giulia / Brescia

Pierre Hadot

(1922-2010), Fransız felsefeci. Özellikle antik felsefe ile ilgili yaptığı çalışmalarla ünlenmiştir. Uzun yıllar, Collège de France'da, Roma ve Grek düşüncesi üzerine dersler vermiştir. 1964-86 arasında EHESS'de yöneticilik yapmıştır. Hadot, Wittgenstein'ı Fransa'ya tanıtan en önemli kişiler arasında sayılır. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* (Qu'est-ce que la philosophie Antique?) en önemli yapıtıdır. Diğer çalışmalarından bazıları: *Exercices spirituels et philosophie antique*. (Etudes augustinienes, 1981) *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, (Fayard, 1992), *Etudes de philosophie ancienne*. (Les Belles Lettres, 1998).

Özcan Doğan

Çevirmen, redaktör, yazar. 1981 yılında doğdu. Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. *Amerika'da Demokrasi* (Alexis de Tocqueville, Doğu Batı), *Sosyoloji ve Antropoloji* (Marcel Mauss), *Avrupa Düşüncesinin Serüveni* (Jacqueline Russ), *Sanat* (France Farago), *Orada Saat Kaç?* (Serge Gruzinski), *Ekonomik Psikoloji* (Gabriel Tarde), *Monadoloji ve Sosyoloji* (Gabriel Tarde) çevirdiği kitaplardan bazılarıdır. *Bay How Ne Yapmalı?*, *Kendime İyi Geceler* adlı iki öykü kitabı, *Ayakları Pürdikkat Refakatçi Haydutlar* adlı bir romanı yayımlandı. Çeşitli edebiyat dergileri için öykü, şiir ve yazılar yazdı.

İÇİNDEKİLER

Plotinos ve <i>Plotinos'un Hayatı</i> 'ndan Yapılan Alıntılar Hakkında Bir Not.....	11
I. Plotinos'un Portresi.....	13
II. Ben'in Mertebeleri.....	20
III. Mevcudiyet.....	34
IV. Aşk.....	50
V. Erdemler.....	73
VI. Tatlılık.....	83
VII. Yalnızlık.....	108
Sonsöz.....	127
Kronolojik Yaşamöyküsü.....	133
Analitik Bibliyografya.....	137
Dizin.....	145

*Bu kitabı yazmamı isteyen dostum
G. H. de Radkowski'nin anısına.*

Plotinos ve Plotinos'un Hayatından Yapılan Alıntılar Hakkında Bir Not

Bu kitapta, *Enneadlar*'la ilgili göndermeler şu formülü izlemektedir: V 1, 12, 1; V (*Ennead* sayısı) 1 (*Ennead*'daki metnin numarası) 12 (metindeki bölümün numarası) 1 (bölümdeki satırın numarası; bu satır numaraları, Yunanca metnin bütün modern edisyonlarında, E. Bréhier, Paris, *Les Belles Lettres*, 1924-1938 edisyonundaki sıralamayı izlemektedir). Plotinos'un metninden aktardığım çeviriler özgün çevirilerdir. VI, 9 (kronolojik dizide dokuzuncu) ve VI, 7 numaralı (kronolojik dizide otuz sekizinci) metinlerdeki alıntılar benim bu iki metne ait çevirimden alınmıştır (kitabın sonundaki analitik bibliyografyaya bakınız). Dipnotlarda, bu iki metin ve III, 5 numaralı (kronolojik dizide ellinci) metin üzerine yazdığım yorumlar şu şekilde verilmiştir: Plotinos, *Metin 9* (veya *Metin 38* yahut *Metin 50*) ve sayfa numarası.

Yunanca *noûs* sözcüğünü alışlageldiği üzere *Tin*, *noetos* sözcüğünü ise *tinsel* diye çevirdim. Başta E. Bréhier olmak üzere Fransız çevirmenler bu konuda *Akıl*, *Anlak* ve *akılla kavranabilir* gibi sözcükler kullanmışlardır. Plotinos'taki Akıl kavramının

mistik ve sezgisel niteliğini daha iyi ifade edebilmek amacıyla *Tin* ve *tinsel* sözcüklerini tercih ettim (Alman çevirmenler genellikle *Geist* yahut *geistig* sözcüklerini kullanmışlardır).

Porphyrrios'un yazdığı *Plotinos'un Hayatı*'na ait göndermeler şu şekilde verilmiştir: P. H. 1, 1 (Bréhier edisyonuna göre *Plotinos'un Hayatı*, bölüm 1, satır 1; Bréhier'in edisyonu sonraki tüm edisyonlarda birebir verilmiştir). J. Pépin ve M.-O. Goulet'nin sırayla yönettikleri araştırma ekibinin (CNRS, n° 76) yaptığı harikulâde yorumlar ve çeviriler bu metnin anlaşılmasını alabildiğine kolaylaştırmıştır; söz konusu çeviri ve yorumlar şu başlıkla yayımlanmıştır: Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı I* (ilk çalışma) ve *Plotinos'un Hayatı II* (giriş bölümü, Yunanca metin, Fransızca çeviri, yorumlar, tamamlayıcı notlar), Paris, Vrin, 1982 ve 1992; bunlar dipnotlarda şu şekilde verilmiştir: Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı*, cilt: I veya cilt: II. Bu bağlamda, *Plotinos'un Hayatı*'ndan aktardığım çeviriler bazen bu kolektif çalışmadan alınmış, bazen oradan esinlenmiştir; ayrıca bu durum, anlaşılması zor olan bu metni kimi noktalarda daha anlaşılır kılmaya çalışmamı engellemiştir.

Tercümeleri aktarırken, alıntıları belirtmek üzere tırnak işareti kullandım (Platon'dan yahut diğer yazarlardan alıntılar). İtalik yazımlar dikkat çekmek istediğim bir kavramı veya ifadeyi; köşeli parantezler ise metni aydınlatmaya yönelik kısa açıklamaları belirtmektedir. Normal parantezler Plotinos'un veya Porphyrios'un metnindeki parantezlere karşılık gelmektedir.

I.

PLOTİNOS'UN PORTRESİ

Kendi heykelini yontmaya devam et.
(I 6, 9, 13)

Plotinos hakkında neler biliyoruz? Yalnızca bazı ayrıntılar, niha-yetinde pek az şey. Elimizde Plotinos'a ait bir hayat hikâyesi var; öğrencisi Porphyrios tarafından 301 yılına doğru kaleme alınmış. Porphyrios kimi hikâyeleri, filozofun mizacına dair bazı özellikleri ve onunla yaptığı konuşmaları büyük bir sadakatle aktarmıştır. Fakat Plotinos, imparator Felipe zamanında Roma'ya gelmeden önceki hayatından hiç bahsetmemiştir. Vatanı, ataları, akrabaları ve çocukluğu hakkında hiçbir şey söylememiştir –Plotinos adlı kişiyle kendini özdeşleştirmeyi reddetmiştir sanki; hayatını düşüncesinden ibaret kılmak istemiştir. Böylesine zayıf bilgilerle Plotinos'un ruhuna dair bir tasvir nasıl yapabiliriz?

Ama elimizde Plotinos'un eseri var, Porphyrios tarafından *Enneadlar* adıyla bir araya getirilen elli dört felsefî deneme var, diyebilirsiniz. Plotinos'un ruhunu bulacağımız yer burası değil midir?

Ne var ki, Antikite'ye ait bir edebî anıt, modern bir eserden çok farklı bir şeydir. Bugün şöyle diyebiliriz: “Madame Bovary, bu bizzat benim.” Yazar kendini ifşa eder, anlatır, özgürleşir.

Özgün olanı, hiç söylenmeyi arar. Filozof “kendi” sistemini önerir, kişisel bir tarzda sunar, çıkış noktasını, sözlerinin ritmini, eserinin yapısını özgürce seçer. Kısacası, kendi damgasını vurmak ister. Antikite'nin son dönemindeki bütün eserler gibi, *Enneadlar* her türlü külfeti barındırır. Burada özgünlük bir kusur, yenilik şüpheli bir şey ve geleneğe bağlılık ise bir ödevdir.

Sözlerimizde yeni bir şey yoktur; bugüne ait değil, uzun zaman önce söylendiler, ama öylece bırakıldılar. Şimdiki sözlerimiz eski sözlerin bir yorumundan ibarettir; Platon'un yazıları bu düşüncelerin eski olduğuna dair bizi temin etmektedir. (V 1, 8, 10)

Kısmen geleneksel niteliğini korumakla, yani diyalektik bir temrin olmakla birlikte, felsefi söylem her şeyden önce metinlere yönelik bir açıklama haline gelir: Okul'un kurucularının, yani bu durumda Platon'un metinlerini yorumlamayı amaçlar; ancak felsefi söylem aynı zamanda ruhun kurtuluşuna yönelik bir çağrı, bir vaaz olmak ister. Bir yorumlama eylemi olarak felsefe Platon ya da Aristoteles'in metinlerini yorumlamakla yetinecektir; özellikle de çelişiyor göründükleri zaman, metinleri uzlaştırmaya çalışacaktır. Bu uzlaştırma ve sistemleştirme çabaları sayesinde, bireysel özgünlük kendine bir hareket alanı bulabilir. Bir vaaz biçimi olarak felsefe erdemli yaşama davettir ve burada da eski temalara ve eskizlere göre sürdürülür. Filozof bir hocadır, zihinlere yön veren kişidir; ama kendi evren algısını anlatmaya değil, tinsel temrinler yoluyla öğrenciler yetiştirmeye çalışır. Dolayısıyla, Plotinos'un yazıları, her şeyden önce, çoğu zaman halka açık öğretimlerle sıkı sıkıya bağlı olan birer tartışma veya teşvihtir.

O halde, modern bir okur eski kitapları açıp okurken çok dikkatli olmalıdır. Aydınlatıcı bir manzara sandığı şey, umumi bir okul ortamından başka bir şey olmayabilir. Bir psikanalist, belli bir kişiyle ilintisi olmayan sıradan bir durumla karşılaştığında, önemli bir semptom keşfettiğini sanabilir.

Sözgelimi, modern edebiyat eleştirisi açısından temel yönlemleri izlemek suretiyle, Plotinos'un eserlerine hâkim olan daire, ağaç, dans gibi temel imgelere bakarak Plotinos'u tetkik et-

meye çalışabilirsiniz. Fakat bu imgelerin çoğu kendiliğinden beliren şeyler değildir; bunlar yorumlanacak metinlerin ya da açılacak temaların dayattığı geleneksel imgelerdir. Kuşkusuz, Plotinos'un bu imgelerde yarattığı değişimden söz edilebilir. Ne var ki, bunlar onun kişiliğinin derinliklerinden gelmezler.

Demek ki, edebiyat tarihi burada kendini kaçınılmaz bir unsur olarak sunuyor. Ancak bu gene de yetersizdir. Zira kimi zaman, Plotinos'un birebir kaynakları bizim için tamamen bilinmez olabilir ve bu da zorluk düzeyini arttırır. Dolayısıyla, şu veya bu öğretinin gerçekten Plotinos'a ait olduğundan hiçbir zaman emin olamayız.

Plotinos'un yaşamında yer bulan büyük bir isim vardır hakikaten; ama nihayetinde yalnızca bir isimdir: Ammonius. Plotinos, otuz yaşlarına doğru, İskenderiye'de yaşarken, bir arkadaşının tavsiyesiyle Ammonius'u dinlemeye gider ve sonra şöyle haykırır: "İşte aradığım insan." On bir ay boyunca Ammonius'un öğrencisi olur. Ammonius düşüncelerini yazmayı hiçbir zaman kabul etmemiştir. Bu yüzden, nasıl bir eğitim verdiğine dair neredeyse hiçbir şey söyleyemeyiz. Ancak, Porphyrios'un verdiği bilgiler sayesinde, Ammonius'un Plotinos üzerinde büyük bir tesir yarattığını biliyoruz. Filozofumuz Roma'ya geldiği vakit, on yılını hiçbir şey yazmadan geçirdi ve Ammonius'un öğretileri doğrultusunda dersler vermekle yetindi. Daha sonraları, kendi öğretisini derinleştirdiği zaman, araştırmalarını daima "Ammonius'un düşüncesi" doğrultusunda sürdürmüştür.¹

Öte yandan, gene Porphyrios vesilesiyle, Plotinos'un bazı çağdaşlarının, onu Numenius'a körü körüne öykünmekle eleştirdiğini biliyoruz. Numenius bir asır önce yaşamış Platoncu bir filozoftu. Eserinin büyük bir bölümü kayıptır, ancak bize kadar ulaşan bazı yazılarının Plotinos'la örtüştüğü açıktır.

Bu tür belirsizlikler içerisinde, Plotinos'a dair tinsel bir portre çizmemiz mümkün müdür? Eğer bahse konu olan sıradan bir yazar olsaydı, böyle bir şeye girişmekten vazgeçmemiz gerekirdi.

¹ P. H. 3, 33 ve 14, 15.

Hakikaten, kendisine ait olan ve olmayan şeyleri asla bilemiyor-sak, bir yazara ait ruhsal çözümlemeler nasıl yapabiliriz?

Ne var ki, söz konusu olan Plotinos'tur. Plotinos'tan bir iki sayfa okumanız, eşsiz, kıyassız ve yeri doldurulmaz bir hava sezinlemeniz için yeterlidir. Tarihçi metinleri okurken şunu da görmelidir: Plotinos'taki imgeler Seneca'da ve Epiktetos'ta zaten mevcuttur; ondaki ifadeler metinsel olarak Numenius'ta da karşımıza çıkar. Nitekim, tarihçi karşı konulmaz bir itkinin tesirinde kalacaktır; çözümleyemediği ve belli kavramlara dayalı bir sisteme indirgeyemediği bir itki: Yaygın temalar, açıklanacak metinler, klasik imgeler ve bir takdim yapmak için gerekli şeyler pek de önemli değildir. Temel fakat anlatılmaz bir deneyim her şeyi değiştirir: Plotinos tek bir söz söylemek ister ve o sözü söylemek için kendi dönemindeki dilin tüm olanaklarını kullanır, ama buna rağmen, o sözü asla söyleyemez:

Bu kadarı kâfi midir?² Bu sözlerle yetinebilir miyiz? Hayır, ruh hâlâ doğum sancısı çekiyor, hem de hiç olmadığı kadar. Belki de doğurması gereken noktaya varmıştır; zira Ona doğru yükselmiştir ve doğum sancılarıyla yüklüdür. Ne var ki, büyülu sözlerle başvurmak gerek gene de; meğer ki böyle sancılar için büyülu bir söz bulabilelim. Belki o büyülu sözü halihazırda söylediklerimizden çıkarabilirdik, eğer yeterince tekrar etseydik. Hakikaten, yeni diyebileceğimiz başka bir büyülu söz olabilir mi? Nitekim, ruh tüm hakikatleri tekrâren tetkik etse de, bize onları açıklamasını ve yargılamalı bir biçimde anlatmasını istesek de, ruh bizim bildiğimiz hakikatlerden kaçır; zira yargılamalı düşünce bir şeyi açıklamak istediğinde, önce bir şeyi sonra başka bir şeyi kavraması gerekir. İşte bu, yolun³ bizzat kendisidir. Peki, sonsuz derecede saf bir şeyde nasıl bir "yol" olabilir? (V, 3, 17, 15)

² V, 3 sayılı metnin B. Ham tarafından yapılan ve henüz yayımlanmayan çevirisi (*Plotinos'un Yazıları* koleksiyonunda yayımlanacaktır) bu zor metni anlamamda çok yardımcı oldu.

³ Bu Platon'un bahsettiği, diyalektik araştırmalarda "yol" ve "savruluş" olarak ifade edilen şeydir.

Plotinos'un portresini çizmek, sonsuzca saf olana dair sonsuz araştırmayı betimlemekten başka nedir ki?

*

Sanat tarihçileri, imparator Galien dönemine ait birçok sanat eserinde Plotinos'a ait portreler bulunabileceğini düşünmüştür. Fakat bu portrelerin hakiki olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur. Bu durum tarihsel kesinliğe ve ayrıntılara dair zevkimizi kırabilir belki, fakat Plotinos için bunun hiçbir kıymeti olmazdı kuşkusuz. Öğrencilerinden biri resminin yapılması için kendisinden ricada bulunur,⁴ fakat o kesin bir dille reddeder ve bir ressamın karşısına geçip oturmaya razı olmaz. Plotinos kendisini şu sözlerle ifade eder: “Doğanın bize giydirdiği bu imgeyi üzerimizde taşımak yetmez mi? Bu imgeye ait bir imgeyi, doğanın bize verdiğiinden daha kalıcı bir imgeyi sanki görülmeye değer bir esermiş gibi ardımızda bırakmamıza gerek var mıdır?” (P. H. 1, 7)

“Sıradan” bir insanın imgesini sürdürmek, bir bireyin temsiliyi yapmak sanat değildir. Dikkatimizi çekmeye ve ölümsüz bir yaratımda kalıcı kılınmaya değer tek şey, ancak ideal bir formun güzelliği olabilir. Bir insanın heykelini yaptığımızda, bulabildiğimiz tüm güzellikleri onda toplamalıyız. Bir Tanrının heykelini yaptığımızda, Zeus'un heykelini yaratan Phidias gibi yapmalıyız:

Phidias'ın karşısında somut bir model yoktu; ama onu [Zeus'u] olması gerektiği gibi hayal etti, sanki kendi gözümüzle görmüşüz gibi. (V 8, 1, 38)

Demek ki sanat gerçekliği birebir taklit etmemelidir; aksi takdirde sanat, duyularımızla algıladığımız bir nesne olan taklidin kötü bir taklidinden başka bir şey olamaz. Sanatın asıl işlevi “keşfetirici” olmasıdır; sanat aracılığıyla, ezeli ve ebedi modeli, İde'yi taklit etmeye çalışan sanat eserinin kalbinde, o ezeli modeli, İde'yi keşfederiz, “buluruz,” ki İde'nin duyumsanabilir gerçek-

⁴ Porphyrios'un eserinde (*Plotinos'un Hayatı*) bu anekdotun geçtiği eşsiz sayfalara bakınız, cilt: II, s. 192-198 ve 301-334 (J. Pépin, *Episode du portrait de Plotin*).

liğı yalnızca bir imgedir. Dolayısıyla, gerçek portre gerçek ben'i yakalar, "kendi içinde olduğu haliyle, Ebediyet onu değiştirir."⁵

Bu bakımdan, sanatçının çalışması gerçek ben'e yönelik arayışın sembolü olabilir. Nasıl ki heykeltıraş bir taş kütesinin içinde ideal Güzelliği duyumsanır kılacak formu yakalamaya çalışıyorsa, aynı şekilde, ruh da kendisi olmayan her şeyi kenara iterek kendisine tinsel bir biçim vermelidir.

Kendine gel ve bak! Hâlâ kendini güzel bulmuyorsan, o zaman, güzel olmaya yazgılı heykeli yaratan sanatçı gibi ol; o sanatçı ki yontar, fazla olanı atar, perdahlar ve temizler, ta ki o heykelde güzel bir yüz yaratana dek. İşte sen de fazla olan ne varsa at, eğri büğrü olanı düzelt, karanlık olan her şeyi temizle ve parlat; erdemin ilâhi ışıltısı senin için ışıldayana dek, "Bilgeliği kendi kaidesine kurulmuş"⁶ bulana dek, "kendi heykelini yontmaya" devam et. O heykele dönüşebildin mi? Onu görebildin mi?... Eğer o heykele dönüştüğünü görüyorsan, o zaman, bizzat bir görüye dönüşerek, kendine güvenerek, bir yandan burada kalırken bir yandan yükselecek, hiçbir kılavuza muhtaç olmadan, gözlerini iyice aç ve bak! (I 6, 9, 7)

Maddi heykel yavaş yavaş heykeltıraşın görüşüyle uyumlu hale gelir; ama heykel ile heykeltıraş bir ve tek olduğunda, aynı ruh olduğunda, heykel bizzat görünün kendisi olur; ve güzellik eksiksiz bir sadelik halinden, saf bir ışık halinden başka bir şey olmaz.

Bu arınma eylemini benimsemeden Plotinos'un ruhsal portresini nasıl çizebiliriz? Zira Ben, bu eylemle, kendisi olmayan her şeyden arınarak, bedeni, duyuşsal bilinci, zevkleri, acıları, arzuları, korkuları, ıstırapları ve beklentileri, tüm bireysel ve olumsal nitelikleri terk ederek, kendi içinde kendisinden çok kendisi olan şeye ulaşır.

⁵ Mallarmé, *Edgar Poe'nun Mezarı*, Mallarmé, *Eserler* içinde, ed. Y. A. Fabre, Paris, Garnier-Flammarion, Paris, s. 71.

⁶ Platon, *Phedre*, 252 d 7 ve 254 b 8.

Bu eylemi bizzat Plotinos'un eserinde de buluruz. Yazdığı metinler birer tinsel temrindir ve bu temrinler yoluyla ruh kendini yontar, yani arınır, sadeleşir, saf düşünce düzeyine yükselir ve ardından vecd içinde aşkınlaşır.

Demek ki bireyin tarihsel nitelikleri gibi, eserin de tarihsel nitelikleri vardır. Saf bir halde "var olmak" için tüm "bilgiden" arınmak gerektiğinde, şu veya bu açımlamanın Plotinos'a ait olup olmamasının pek bir önemi yoktur.

Birey olarak Plotinos'un hayatına dair bilgisizliğimiz ve birey olarak Plotinos'un eserleriyle ilgili belirsizliklerimiz, birey olarak Plotinos'un büyük arzusuna cevap verir; Plotinos'un içinde kendini bulduğu, onu tanımlayan yegâne arzu; artık Plotinos olmama arzusu, temaşa ve vecd içinde kendini kaybetme arzusu:

Her ruh bizzat temaşa ettiği şeydir ve temaşa ettiği şeye dönüşür. (IV 3, 8, 15)

Plotinos'un portresini yapmak, onun eseri ve yaşamı üzerinden ondaki temel duyguları açığa çıkarmaktır; o duygular ki, gökkuşağının renkleri misali, yegâne bir arzunun, daima kutsala yönelik bekleyişin saf ışığını yaratırlar.

II. BEN'İN MERTEBELERİ

Ama biz... Kim? Biz?
(VI, 4, 14, 16)

“Plotinos bir bedene sahip olmaktan utanırdı.”¹

Porphyrrios hocasının hayatını anlatmaya bu sözlerle başlar. Burada Plotinos’a özgü marazî bir şey bulmak için acele etmeyelim hemen. Eğer bir psikoz varsa, bir zamanlar sandığım ve çoğu zaman sanıldığı gibi, bütün bir döneme özgü değil, o dönemdeki belli bir tinsel ve edebî ortama özgü bir psikoz söz konusudur.² Hıristiyan takviminin ilk üç asrında, gizemleri merkeze alan inançlar ve gnosisler büyük bir gelişim gösterir. Onlara göre, insan bu dünyada kendini yabancı gibi görür; bedenine ve duyumsanabilir dünyaya sürgün edilmiş gibi hisseder. Platonculuğun yaygınlaşması bu duyguyu kısmen açıklar: Beden bir mezar ve zindan olarak düşünülür; ruh bedenden ayrılmalıdır, çünkü ezeli ve ebedi İdelerin bir parçasıdır ve gerçek benimiz saf tinseldir. Burada göksel teolojileri de dikkate almamız gerekir: Ruh özü itibariyle gökseldir ve yıldızlararası bir yolculukla bu dünyaya

¹ P. H. 1, 1.

² Kolektif zihniyet kavramı için, *Collège de France Yıllığı*’ndaki yazılarına bakınız, 1983-1984, s. 505-510.

inmiştir; bu yolculuk esnasında, ruh giderek daha kaba örtülere bürünmüştür ve bu örtülerin sonuncusu da yeryüzündeki bedendir.

Bu yaygın Platonculuk anlayışının etkisiyle, bedenden bir tür tiksinti duyulur. Ayrıca bu, paganların tecessüm gizemine yönelik katı tutumlarının nedenlerinden biridir. Porphyrios bunu açıkça dile getirir:

Tanrısal olanın önce bir embriyona dönüştüğünü, doğduktan sonra kundaklara sarıldığını, kana ve safraya bulandığını kabul etmek mümkün müdür?³

Ancak, Hristiyanlar bu argümanın, Platoncular gibi, ruhların daha önce üstün bir dünyada var olduğuna inananların aleyhine döndüğünü bizzat görmüşlerdir.

Eğer söylendiği gibi ruhlar Tanrıyla aynı soydan olsaydı, o zaman daima Kralın sarayında yaşarlardı ve bu kutlu mekânı asla terk etmezlerdi... düşüncesiz bir adım atarak yeryüzüne düşmezler ve bu donuk bedenlere bürünmezlerdi; onlar ki yeryüzünde kana ve türlü sıvılara bulanmış, dışkı ve sidikle doludurlar.⁴

O dönemdeki bütün felsefi anlayışların tanrısal ruhun dünyevi bir bedendeki varlığını açıklamaya çalıştığını ve kendini bu dünyada yabancı hisseden insanın kaygılı sorularına cevap verdiğini söyleyebiliriz.

Biz kimdik? Neye dönüştük? Neredeydik? Nereye atıldık? Nereye gidiyoruz? Kurtuluşu nerede buluruz?⁵

Plotinos'un okulunda dahi, bazı kimseler bu gnostik sorgulamaya gnostisizmle cevap vermişlerdir. Onlara göre ruhlar, kendilerinden bağımsız gerçekleşen bir yıkımın akabinde duyum-

³ Porphyrios, *Hristiyanlara Karşı*, fragman 77, ed. A. von Harnack, Porphyrios, *Gegen die Christen*, Berlin, Kraliyet Akademisi, 1916.

⁴ Arnobe, *Paganlara Karşı*, II, 37.

⁵ İskenderiyeli Klement, *Extraits de Théodote*, 78, ed. ve çev. Sagnard, Paris, Editions du Cerf ("Sources chrétiennes," c. 32), 1948, s. 203.

sanabilir dünyaya düşmüşlerdir. Kötü bir Güç duyumsanabilir dünyayı yaratmıştır. Tinsel dünyanın birer parçası olan ruhlar, kendi iradelerine rağmen, duyumsanabilir dünyada mahkûm olmuşlardır. Fakat tinsel dünyaya geldiklerinde tinsel olarak kalacaklardır. Mutsuzlukları yalnızca bulundukları mekândan ileri gelir. Dünyanın sona ermesiyle, kötü Güç'ün yenilmesiyle ruhların imtihanı son bulur. Ardından tinsel dünyaya, "Pleroma"ya geri dönerler. Dolayısıyla, kurtuluş ruhun dışında bir yerdedir: Kurtuluş bir mekân değiştirme olayına dayanır ve üstün Güçler arasındaki mücadeleye bağlıdır.

*

Platoncu bir görünüme bürünen ve öğrencilerini yoldan çıkarma tehlikesi taşıyan bu öğretiyeye karşı, Plotinos derslerinde ve yazılarında büyük bir tutkuyla mücadele eder. Nitekim, Plotinos'un temel deneyimleri, yüzeysel benzerliklere karşın, gnostik anlayışa tümüyle karşıdır.

Kuşkusuz, tıpkı gnostikler gibi, Plotinos bir bedene sahip olduğu anda bile, o bedene yerleşmeden evvel ne idiyse o olduğunu hisseder daima. Onun *beni*, gerçek *beni* bu dünyaya ait değildir. Ancak Plotinos, tinsel bir öze sahip olan beninin yeniden tinsel dünyaya dönmesi için, duyumsanabilir dünyanın son bulmasını beklemek durumunda değildir. Söz konusu tinsel dünya, *benin* göksel alanlarla ayrıldığı bir yeryüzü-ötesi yahut kozmik-ötesi mekân değildir. Geri dönülmez bir biçimde yitilmiş ve yalnızca tanrısal lütfun *beni* ulaştırabileceği bir ilksel hal de değildir. Hayır, tinsel dünya en derindeki benden başka bir şey değildir. İnsan kendi içine dalarak doğrudan doğruya tinsel dünyaya ulaşabilir.

Çoğu kez, bedenimden uyanıp kendime döndüğümde,⁶ geri kalan her şeyin dışında ve kendimin içinde kalıyorum, mucı-

⁶ Saint Ambrosius (*De Isaac* vaazında, IV, 11, *Corp. Script. Latin.*, c. XXXII, Viyana, 1897, s. 650, 15-651, 7) Plotinos'taki bu vecd halini Aziz Pavlus'unkine benzetir (bkz. Korintliler'e İkinci Mektup, 12, 1-4): "Kelam'ın sırlarına eren ruh mesut olur. Zira ruh, *bedenden uyanarak, tüm öteki şeylere yabancı kalarak*, şu veya bu şekilde ilâhi varlığa ula-

zevâ bir güzelliği temaşa ediyorum, üstün bir dünyanın en üst noktasında bulunduğuma kani oluyorum, en erdemli hayatı yaşıyorum, tanrısal olanla özdeşleşiyorum, kendimi onda sabit kılıyorum, böylesine üstün bir deneyime ulaşıyor ve tüm diğer tinsel hakikatlerin üstünde vücut buluyorum; ve ardından, tanrısalın içinde bu dinginliği yaşadıktan sonra, Aklî olandan düşünsel olana tekrar düştüğüm zaman, nasıl bir kez daha böylesine düştüğümü, ruhumun nasıl bedene geri döndüğünü, bir beden içindeyken bana kendini gösterdiği gibi olup olmadığını soruyorum kendime. (IV, 8, 1, 1)

Burada, gerçek mânâda kendine yönelik görüye⁷ dair mistik bir deneyim söz konusudur. Bu deneyim ânında, kişi kendisinin “mucizevî bir güzellik” halinde Akıl ile yahut tanrısal Tin ile özdeşleştiğini görüyor; bu anda kişi, üstün bir yaşam ve eylem noktasında yaşadığının bilincindedir. Henüz üstün İlkeyle, Bir ile yahut İyi ile bir temas yoktur; ancak, bunların hemen altındaki bir mertebede bulunan şeyle, yani Tinle bir temas söz konusudur.⁸ Plotinos burada süregelen bir duruma değil, ayrıcalıklı anlara atıf yapıyor. Bir tür uyanış yaşıyor: O âna kadar bilinçsizce

şıp ulaşamayacağını bilmek için *kendi içine bakar*, tetkik eder. Nihayet ilâhi varlığa eriştiği zaman, *tüm diğer tinsel hakikatleri aşarak, kendini orada mûkim kılar* ve ondan beslenir. Cennet gününe kadar mutlu kalacağını bilen Pavlus işte böyleydi; fakat bedenindeyken yahut onun dışındayken mutlu olsa bile, bunu bilmiyordu. Zira *ruhu bedeninden uyanmıştı*, ondan uzaklaşmıştı, duyguların ve tensel bağların ötesine geçmişti; böylece kendisine yabancılaşarak, duyduğu anlatılmaz sözleri kendi içinde kavradı, ama onları dile getiremedi, zira fark etti ki insanın böyle sözler söylemesine izin yoktu.” Saint Ambrosius’u asıl çarpan şey, bir yandan Aziz Pavlus’un bedendeyken yahut beden dışındayken mutlu olup olmadığını bilmediğini söylemesi, diğer yandan Plotinos’un *bedenden uyanmaktan* söz etmesidir. Bu yüzden Ambrosius, Aziz Pavlus’un yaşadığı vecdi, Plotinos’un vecdine dair sözlerle betimlemekte sakınca görmez.

⁷ Bkz. yukarıda, sayfa 18.

⁸ Bkz. P. Hadot, “Plotinosçu mistik deneyimde ruhun ilâhi akılla birliği”, *Proclus et son influence* içinde, Actes du Colloque de Neuchâtel, Neuchâtel, Edition du Grand Midi, 1986, s. 14.

olan şey bilincin alanını işgal etmeye başlıyor. Yahut daha ziyade, kişi kendini normalde hissetmediği bir vaziyette buluyor: Kendisi için alışıldık şeyler olan bilinç ve düşünce kiplerini aşan bir eylem gerçekleştiriyor. Ancak, bu geçici aydınlanma hallerinin ardından, kendisini vaktiyle olduğu gibi bulmak, kendi bedeni içerisinde, kendisinin bilincinde, yaşadıkları üzerine akıl yürütüp düşünürken bulmak onu alabildiğine şaşırtıyor.

Plotinos bu içsel deneyimi Platoncu geleneğe uygun bir dille ifade ediyor. Kendisini ve yaşadığı deneyimi, üstün bir mertebeden yani Tanrıdan doğan ve zıt bir mertebeye yani maddeye yayılan hakikatler hiyerarşisine yerleştiriyor. Bu düşünceye göre, insan ruhu kendisinden aşağı olan madde ve bedensel yaşam gibi hakikatler ile kendisine üstün olan hakikatler arasında bir ara-konumda yer alır; o üstün hakikatler ise tanrısal akla özgü olan salt aklı bir yaşam ve onun da ötesinde *tüm şeylerin ilkesinin* saf mevcudiyetidir. Platoncu gelenekte benimsenen bir hiyerarşiye denk düşen bu çerçeve içerisinde, hakikatin her bir derecesi ancak kendisinden üstün bir hakikat derecesiyle açıklanabilir: Bedenin birliği ona hayat veren ruhun birliği olmadan; ruhun varlığı Platoncu Formlar ve İdeler dünyasını içeren, ruhu aydınlatan ve düşünmesini mümkün kılan üstün Aklın varlığı olmadan; Aklın varlığı ise tanrısal ve mutlak İlkenin üretken sadeliği olmadan açıklanamaz.

Ancak burada bizi ilgilendiren, bütün bu geleneksel dilin içsel bir deneyimi dile getirmeye hizmet etmesi, dolayısıyla bu hakikat mertebelerinin içsel yaşamın yani benin mertebelerine dönüşmesidir. Burada Plotinos'un temel sezgisiyle karşılaşıyoruz: İnsandaki ben, tanrısal düşüncede var olduğu haliyle benin ebedi varlığından onulmaz bir biçimde ayrılmış değildir. Bu gerçek ben, Tanrıdaki ben bizim içimizdedir. İçsel yönelimimizi arttıran kimi özel deneyimlerde ebedi benle özdeşleşiriz, ebedi benin kendisi oluruz. Onun anlatılmaz güzelliği bize coşku verir ve biz onunla özdeşleşmek suretiyle, kendimizi ebedi beni kuşatan tanrısal Düşünceyle özdeşleştiririz.

Demek ki bu özel deneyimler, gerçek benimizle temas halinde olduğumuzu ve bu teması asla koparmadığımızı gösterir. Biz daima Tanrıyla birlikteyiz:

Daha açık bir ifadeyle, ötekilerin düşüncesinin aksine doğru bulduğum şeyi söylemem gerekirse, ruhumuz bir bütün olarak duyumsanabilir olanda hapsolmamıştır; ona ait bir şeyler daima tinsel dünyada mevcuttur. (IV 8, 8, 1)

Eğer vaziyet böyleyse, her şey bizim içimizdedir ve biz her şeyin içindeyiz. Benimiz Tanrıdan çıkarak maddeye yayılır, zira bu dünyada bulunduğumuz anda bile yukarıda, yani öteki dünyadayız.

Plotinos'un Homeros'a özgü bir ifadeyle dediği gibi,⁹ "Başımız göğün üstünde sabit kılınmıştır." Ne var ki, bu sözlerin hemen ardından bir şüphe baş gösterir:

Eğer böylesine büyük şeyler içimizde barınıyorsa, neden bunun bilincinde değiliz? Bu üstün edimleri neden deneyimlemiyoruz çoğu zaman? Neden bazı insanlar bunları asla deneyimlemez? (V 1, 12, 1)

Plotinos bu sorulara cevap vermekte gecikmez:

Bunun nedeni şudur ki, ruhta bulunan her şey bilinçli değildir, fakat bilince ulaşmak suretiyle "bize" ulaşır. Ruhun bir eylemi bilince hiçbir şey aktarmadan gerçekleştiğinde, o eylem ruhun bütününe ulaşmaz. Bunun neticesinde, "biz" o eyleme dair hiçbir şey bilmeyiz, zira "biz" bilince bağlıyız ve "biz" ruhun bir parçası değil, bütünüyüz. (V 1, 12, 5)

Demek ki biz, tanrısal düşüncedeki benimiz olan veya daha doğrusu benimizin tanrısal düşüncesi olan bizdeki bu üstün mertebenin bilincinde değiliz, o ruhumuzun bir parçası olsa bile –üstün bir parça.

Biz bilincinde olmadığımız şeyleriz diyebilir miyiz gerçekten? Bu bilinç-dışını nasıl açıklayabiliriz?

⁹ IV 3, 12, 5; bkz. Homeros, *İlyada*, IV, 43 ve Platon, *Timaios*, 90 a.

Ama biz... Kimdir "biz"? Biz Tinde daima mevcut olan ruhun parçası mıyız? Yahut biz ona eklenen ve zamandaki dönüşümlere tâbi olan şey miyiz? Ancak, mevcut varlığımızın dünyaya gelmesinden önce, aşkın dünyada başka insanlar olduğumuzu (içimizden bazıları ve hattâ tanrılar), saf ruhlar olduğumuzu, Tin olduğumuzu, tüm varlıkla bir olduğumuzu, ayrılmadan ve bölünmeden tinsel dünyanın parçası olduğumuzu, Bütün'e ait olduğumuzu söylememiz gerekmez mi (ki şimdi de ondan ayrılmış değiliz)?

Ancak oradaki insana şimdi başka bir insanın eklendiği doğrudur: O var olmak istiyordu ve bizi bulduğu zaman... kendini bize vakfetti ve başlangıçta olduğumuz kişiye kendini kattı... böylelikle biz ikisine dönüştük ve artık vaktiyle olduğumuz kişi değiliz; sonradan kendimizi kattığımız kişiyiz: Vaktiyle olduğumuz kişi eylemeye ve bir bakıma var olmaya son verir. (VI 4, 14, 16)

Bilinç bir görüş noktasıdır, bir perspektif merkezidir. Bizim benimiz, bizim için, bu noktayla birleşir ve bu noktadan hareketle, dünyaya ve ruha yönelik bir perspektif açılır bize. Bir başka deyişle, ruhsal bir etkinliğin bize ait olması için onun bilinçli bir etkinlik olması gerekir. Dolayısıyla bilinç –ve bizim benimiz– kendisinin üstünde ve altında açılan iki karanlık alan arasında bir ara konak yahut bir ara merkez olarak konumlanır; bu karanlık alanlardan biri Tanrıdaki benimizin sessiz ve bilinçsiz varlığı, diğeryse bedeninin sessiz ve bilinçsiz varlığıdır. Uslamlama yoluyla bu üstün ve aşağı mertebelerin varlığını keşfedebiliriz. Ancak, bilincine varmadığımız sürece, hakikatte olduğumuz şey *olmayız* henüz. Eğer tinin varlığının bilincine varabilseydik, içimizdeki bu ebedi varlığın nabzını algılayabilseydik (dikkatimizi vermek suretiyle bedenimizdeki kalbin nabzını algılayabileceğimiz gibi), o zaman tinin varlığı bilinç alanımızı ele geçirir, bizzat bize dönüşür ve gerçek anlamda bizim varlığımız olurdu:

Yukarıya¹⁰ [aşkın dünyaya] ait bir edimin bizim üzerimizde etkili olabildiği yegâne an, ruhun ortay kısmına kadar [=bilinç] nüfuz edebildiği andır. Peki, ama nasıl? Bizzat biz, bu ortay kısımdan üstün bir mertebede bulunan şey değil miyiz? Kuşkusuz öyleyiz, ama bunun bilincinde olmamız gerekir. Zira sahip olduğumuz şeyi her zaman kullanmayız; yalnızca ruhun ortay kısmını yukarıya veya aşağıya yönlendirdiğimiz zaman yahut içimizde salt gizil veya hazır durumda bulunan şeyi aktif hale getirdiğimiz zaman kullanırız. (I 1, 11, 2)

Demek ki Plotinos bizi dikkatimizi başka bir tarafa yönlendirmeye davet ediyor; nitekim ondaki yönelim Malebranche'ın¹¹ sözünü ettiği “doğal yakarış”tır. Bunun yöntemi ise görünürde oldukça basittir:

Bakmaya son vermek gerekir; gözlerimizi kapatmak suretiyle, mevcut görme biçimini bir başkasıyla değiştirmek ve her insanın sahip olduğu ama çok azının kullandığı bir yetiyi harekete geçirmek gerekir. (I 6, 8, 24)

Bu öylesine kolay olur ki, bilinç nihayetinde bir tür aynaya dönüşür ve karşısındaki nesneleri yansıtmaları için aynayı saf hale getirmek ve belli bir yöne çevirmek yeterlidir. Demek ki, aklın varoluşunu kavrayabilmek için içsel bir sükûnet ve dinginlik haline geçmemiz gerekir.

Öyle görünüyor ki, Tinin edimi kendini yansıttığında bilinç var olur ve kendini gerçekleştirir; ayrıca, ruha özgü bir varlık mertebesinde gerçekleşen düşünce edimi [= yargılamalı akıl] sıçrama yaptığı anda bilinç kendini gerçekleştirir (tıpkı boşta duran bir aynanın¹² düz ve parlak yüzeyinde yansıyan şeyler gibi). O halde, tüm yansıtmalar olaylarındaki gibi, eğer

¹⁰ Plotinos aşkın dünyayı, yani Formlar dünyasını ihtiva eden Bir'i ve Tini ifade etmek için sık sık *ekei* “yukarıda” terimini kullanır (E. Bréhier bu ifadeyi “orada” diye çevirmiştir).

¹¹ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XIII, 11 ve 18; XV, 9, *Bütün Eserleri* içinde, c. X, Paris, Vrin, s. 144, 148, 168.

¹² Ayrıca bkz. IV 3, 30, 6.

ayna orada duruyorsa imge kendini var eder; ama ayna orada bulunmasa veya imgeleri yansıtmak için istenen vaziyette olmasa bile, aynada imgesi oluşacak olan şey etkinliğini sürdürür. Benzer biçimde, ruhta, bizdeki aynaya benzeyen şey [yani bilinç], aklın ve Tinin yansımalarının üzerinde belirlediği şey düzgün işliyorsa, o yansımalar o şeyde görülebilirler; ve bir tür algılamayla, söz konusu olanın yargılamalı düşüncenin ve Tinin edimi olduğunu önceden bilmek suretiyle, orada bilinir hale gelirler. Ancak, bedenin uyumunun bozulmasından dolayı, bilinç kırık bir ayna gibiyse, yargılamalı düşüncenin ve Tinin edimi herhangi bir yansıma yapmaz ve bu durumda, imgesel temsili olmayan bir Tin edimi söz konusudur (*phantasia*). (I 4, 10, 6)

Burada Plotinos delilik denen uç bir durumu ele alıyor: Bilgenin tinsel yaşamına dair bilinci kaybaldığı için, bilincin aynası bedensel sorunlar nedeniyle kırıldığı için, onun tinsel yaşamı keşintiye uğramaz. Ancak [Plotinos] Tinin varlığını kendi içimizde olağan olarak neden algılayamadığımızı da anlamamızı sağlıyor. Bilincimiz –iç aynamız– dünyevi ve bedensel şeylere dair kaygılar yüzünden saydamlığını yitirmiş ve bozulmuştur.

Tinsel varlığımızın bilincine varmamızı engelleyen şey bedendeki varlığımız değildir (zira kendi başına bilinçsizdir), bedenden edindiğimiz kaygılardır. Ruhun gerçek düşüşü işte budur. Nafile kaygılarımızın ve abartılı arzularımızın bizi zaptetmesine izin veriyoruz.

O halde, [ruhun şahikasında] var olan aşkın şeylerin bilincine varmak istiyorsak, bilincin içe yönelmesi ve dikkatini aşkın olana çevirmesi gerekir. Bu, duymak istediği sesi bekleyen bir insanın hali gibidir: Tüm diğer sesleri duymazdan gelir; yaklaşıp yaklaşmadığını bilmek için, tüm seslere yeğlediği sese kulak verir. Benzer biçimde, yukarıdan [aşkın dünyadan] gelen sesleri duymak için hazır olan saf ruhun bilinç gücüne ulaşmak için, duyumsanabilir sesleri bir kenara bırakmamız lazımdır. (V 1, 12, 12)

Demek ki, duyumsanabilir şeylerden bedensel bir nefret ve tiksintiyle kaçmamız gerekmez. Bu şeyler kendi başlarına kötü de-ğillerdir. Ancak bizde yarattıkları kaygılar, bilinçsiz olarak yaşa-dığımız tinsel yaşama dikkatimizi vermemizi engeller. Plotinos, biz daha bu dünyadayken, dünyevi şeylere dair kaygılar ve hattâ bu kaygılara dair anımsamalar karşısında, ruhun ölümden sonra aşkın dünyaya doğru yükselirken içinde bulunacağı tavrı takın-mamızı ister.

[Ruh] aşkın dünyaya doğru yükseldikçe, bu dünyadaki şey-leri unuttur; meğerki bu dünyada iken yalnızca aşkın dünya-daki şeyleri hatırlayarak yaşamış olsun; zira bu dünyadayken dahi “beşeri meşgalelerden uzak durmak”¹³ ve illa ki insani hatıralardan uzak kalmak iyi bir şeydir. Bu yüzden, iyi ruhun unutkan ruh olduğunu söylerken,¹⁴ bir anlamda haklıyızdır, zira ruh çokluğun ötesine kaçır ve belirsiz olanı reddederek bütün çokluğu tek bir şeyde toplar. Böylelikle, bir yığın şeyle dolup kendini sıkıntıya sokmaz; tam aksine hafiftir ve yalnızca kendisinden ibarettir; aslında, bu dünyadayken dahi, hem burada kalıp hem yukarıda olmak istediğinde, tüm diğer şeyleri terk eder. (IV 3, 32, 13)

O halde, gerçek varlığımızın ve gerçek benimizin dolaysız bilin-cine varmak için, Plotinos’un sözünü ettiği eşsiz deneyimleri di-lediğince yaşamak için, kaygılardan sıyrılmak, dikkatimizi ruhun doruğuna çevirmek yeterli midir?

*

Burada, vazgeçilmez nitelikte olmakla birlikte, yalnızca hazırla-yıcı bir evre söz konusudur. Ancak biz gerçek benimizle yalnızca bazı geçici anlarda özdeşleşiriz. Şöyle ki, gerçek benimizin daimi olarak yaşadığı tinsel yaşam, bizim bilinç mertebemizden üstün bir yönelim ve yoğunlaşma mertebesi oluşturur. Kendimizi bu mertebeye yükseltsek bile, orada tutunamayız. Ona ulaştığımız

¹³ Platon, *Phaedrus*, 249 c 9.

¹⁴ Felsefi ruhun unutkan olmaması gerektiğini söyleyen Platon’un ak-sine, *Devlet*, 486 d 1.

zaman, üstün benimizin bilincine varmayız, daha ziyade, aşağı düzeydeki benimize dair bilincimizi yitirmiş oluruz. Gerçekte bizim bilincimiz içsel bir duyumsamadan ibarettir: İçimizde bir ikilenme, gören ile görülen arasında geçici bir uzaklaşma gerektirir –ne denli sınırlı olursa olsun. Dolayısıyla, bilincimiz bir mevcudiyet değil, bir anımsamadır; onulmaz bir biçimde zamana bağımlıdır. Bize yalnızca birtakım yansımalar sunar ve bunları dil aracılığıyla ifade etmek suretiyle sabit kılmaya çalışır.

Buna karşın, gerçek benimizin edimi bütünsel mevcudiyette, ebediyette ve kusursuz bir saflık içerisinde gerçekleşir:

Bu noktada şunu hatırlamalıyız ki, maddi dünyada dahi, bir temashada bulunduğumuzda, özellikle de bu temasha büyük bir açıklık içinde yaşandığında, bir düşünce edimiyle kendimize doğru bir geri dönüş yapmış olmayız; kendimize sahip hale geliriz ve temasha edimi tümüyle nesnesine yönelir; biz o nesnenin kendisine dönüşürüz... artık yalnızca gizil surette kendimiz oluruz. (IV 4, 2, 3)

İnsan beninin tüm karmaşası burada yatar: Yalnızca bilincine sahip olduğumuz şeyiz; bununla birlikte, içsel saflığın daha yüksek bir mertebesine yükselmek suretiyle kendimize dair bilincimizi yitirdiğimiz özel anlarda, daha fazla kendimiz olduğumuzun bilincine varırız.

Bu nedenle Plotinos, yukarıda bahsettiğimiz otobiyografik metinde, vecd haline ulaşmasının akabinde, tekrar kendi bilincine varmak suretiyle sezgiden ayrılıp yeniden düşünce alanına indiği anlarda, her seferinde, nasıl geri döndüğünü, nasıl kendi bilincine varabildiğini, Tinin birliğini yaşadktan sonra bilinçli benin ikiye ayrıldığı noktaya nasıl tekrar ulaştığını kendi kendine sorduğunu söylüyor. Bunun nedeni, içsel bir mertebeden bir başkasına geçerken, benin daima kendini kaybetme duygusuna kapılmasıdır. Eğer saf düşünceye doğru yükselir ve birleşirse, ben kendi bilincini kaybetmekten ve artık kendisine sahip olmamaktan korkar. Fakat tanrısal varoluşunu yaşamaya başladığında, yeniden kendisinin bilincine varmaktan ve ikiye ayrılarak kendini kaybetmekten korkar. Bu durumda, tıpkı anımsama

gibi, bilincin de olabilecek en iyi şey olmadığı görülür. Bir edim ne denli yoğunsa, yoğun olduğu ölçüde daha az bilinçlidir.

Uyanıklık halinde dahi, düşünürken yahut eylerken, güzel edimlerle karşılaşabiliriz rahatlıkla; bunlar birer temaşa yahut eylem olabilir, ama kendileri hakkında sahip olabileceğimiz bilinç onlara eşlik etmez. Zira, okuyan bir kişinin okuduğunun bilincinde olması zorunlu değildir, özellikle de yüksek bir yoğunlaşma halinde okuyorsa. Benzer biçimde, bir cesaret gösterisinde bulunan kişi, eylemini tamamladığı anda, cesaret denilen erdemle uyumlu olarak hareket ettiğinin bilincinde olmaz. (I 4, 10, 21)

Bir anlamda bilinç, olağan bir durumdan kopuş yaşandığı zaman kendini gösterir: Sözelimi hastalık, kendisinin bilincine varmamızı sağlayan büyük bir sarsıntı yaratır. Ancak, eğer sağlıklı isek, bedensel durumumuzun bilincinde olmayız. Bunun ötesi de vardır:

Bu bağlamda, bilince varışların eşlik ettikleri eylemleri zayıflatma tehlikesi vardır: Eğer bilinç bu eylemlere eşlik etmiyorsa, eylemler daha saf, daha etkin ve daha canlı olurlar; kuşkusuz, vaziyetli insanlar bu noktaya ulaştıklarında, yaşamları daha yoğun olur, zira böyle bir yaşam bilince dayanmaz, kendi içinde tek bir noktada yoğunlaşmıştır. (I 4, 10, 28)

Ancak bu tür haller uzun vâdeli olamaz: Bizler, aşılmaz bir biçimde, bilinçli ve ikilik halinde varlıklarız. Birlik halinin yaşandığı anları yakalamak, sabit kılmak, muhafaza etmek isteriz; fakat muhafaza ettiğimizi sandığımız anda dahi bizden kaçarlar. [Böylelikle] mevcudiyet halinden anımsama haline düşeriz yeniden.

Dolayısıyla biz yalnızca içsel yönelimimizin kesintili mertebeleri arasında kesintisiz bir tür gidiş-geliş yaparak tinsel yaşama doğru yükselebiliriz. Dikkatimizi kendi içimize çevirmek suretiyle, bu minvalde Tinin birliğini deneyimlemeye, bunun ardından, “aşağıda” olanın “bizler” olduğunu kabul etmek için yeniden bilinç düzlemine inmeye ve nihayet Tanrıdaki gerçek benimizi bulmak için bilincimizi yeniden yitirmeye hazır olmalıyız.

Tam tabiriyle söylemek gerekirse, vecd ânında, kendimize dair yalnızca bulanık bir bilinçle yetinmeye razı olmalıyız:

[Gören kişi ile gördüğü şeydeki] bu özdeşlik bir tür ben kavrayışı ve ben bilincidir; ancak bu, kendi bilincine sahip olmaya yönelik büyük bir arzuyla kendisinden kopmaktan imtina etmelidir. (V 8, 11, 23)

Tanrıdaki benimizi yahut bizdeki Tanrıyı deneyimlememize imkân veren bu kesintisiz gelgit hareketini Plotinos şu sözlerle belirtiyor:

Eğer bu imgeyi [Tanrıyla yani Tinle bir olmuş kendi imgesini] güzel olduğu halde dışarıda bırakırsa ve bölünmeksizin Tinle *bir* olmayı başarırsa, sessizlikte mevcut olan Tanrıyla aynı anda Bir ve Tüm olur; istediği ve yapabildiği ölçüde onunladır.

Ancak daha sonra, *iki* olmak üzere geri dönerse, saf kalabildiği ölçüde Tanrıya yakın kalır; öyle ki, az önce tasvir ettiğimiz biçimde, eğer yeniden Tanrıya dönerse, onun nazarında mevcut hale gelir.

Bu geri dönüş sırasında şunları kazanır: Başlangıçta, Tanrıdan farklı kaldığı sürece, kendi bilincine sahiptir; fakat hızla kendi içine döndüğünde bir bütünlük haline kavuşur ve Tanrıdan farklı kalma korkusuyla bilinci arkada bırakarak, bu aşkınlık vaziyetinde bir haline gelir. (V 8, 11, 4)

Böylelikle, Plotinosçu içsel deneyim tinsel yaşamımızdaki kesintili mertebeleri bize gösterir. Gündelik yaşamın kaygıları ve meşgaleleri arasında dağılmış haldeyken, öncelikle içimize odaklanabilir, dikkatimizi yukarıdaki şeylere çevirebilir ve kendi bilincimize yeniden sahip olabiliriz. O zaman görürüz ki, bazen daha yetkin bir içsel birliğe doğru yükselebiliriz ve orada, Tanrısal Düşüncede yaşayan gerçek ve canlı benimize ulaşırız. Bu mertebeye ulaştığımızda, belki de anlatılmaz bir birlik halini yakalarız ve gizemli bir biçimde, bu birlik içerisinde, tüm hayatın, tüm düşüncenin ve tüm bilincin kaynağı olan mutlak saflıkla örtüşürüz.

Ancak bu mertebeler birbirlerini hiçlemezler; içsel yaşamı ku-
ran şey onların birliği ve etkileşimidir. Plotinos kişiliği *nirvana*
düzeyinde hiçlememizi söylemez. Tam aksine, Plotinosçu dene-
yim bize, kişisel kimliğimizin dile gelmez bir mutlakın varlığını
gerektirdiğini gösterir, ki kendisi o mutlakın hem sudûru hem
ifadesidir.

III.

MEVCUDİYET

Eğer Tanrı dünyada mevcut olmasaydı,
bizim içimizde de artık mevcut olmazdı.
(II 9, 16, 25)

Gnostiklere karşı, Plotinos tinsel dünyanın bizim içimizden başka bir yerde olmadığını savunur: Kimi zaman, arınmış ruhun gözünde, güzelleşen ben kendisine “yüce bir Güzellik” gibi gelir; içsel yaşam ise tanrısal bir yaşamla yüklü görünür. Böylelikle Plotinos bizi içsel algımızda bir dönüşüm yaratmaya davet eder. Bilincin, bölünmeye yani ikilenmeye son vererek, bizim gerçek benimiz olan üstün bir birlik ve yoğunluk mertebesine ulaşması gerekir. İçimizdeki tinsel dünyayı keşfetmemiz için, içimize bakmayı öğrenmemiz gerekir.

Peki, duyusal dünyanın onulmaz bir biçimde tinsel dünyadan ayrı olduğunu söyleyebilir miyiz? Gnostikler cismani dünyayı küçümsemekte ve onu kötü bir Güç tarafından yaratılmış bir eser olarak görmekte haklı mıdır? Hayır, tinsel dünya içimizde olduğu gibi, aynı zamanda dışımızdadır; tinsel dünyayı keşfetmek için içimize bakmayı öğrenmek yeterli olduğu gibi, görünüşlerin ardında onu kavrayabilmek için kendimizin dışına bakmayı öğrenmek de kâfidir. İçsel bakışta gerçekleşen dönüşüme, duyusal görüdeki dönüşüm karşılık verecektir.

Gnostikler dünyaya nasıl bakılacağını bilmezler:

Yeterince bilgi olmadıkları için kendilerini evrenden daha bilge sanan insanlar arasında, evren kadar bilge ve muntazam olan kimse var mıdır? Böyle bir kıyaslama yapmak gülünçtür, büyük bir saçmalaktır. Tartışma icabı olmaksızın bu kıyaslamayı yapacak olan kişi büyük bir pervasızlık etmekten kaçınamaz. Bu meseleyi soruşturmak makul bir insanın işi değildir; bu, zekâdan ve duyulardan yoksun, duyumsanabilir dünyayı görmekten dahi âciz olduğu için akılla kavranabilir dünyayı temaşa etme yetisinden uzak insanların işidir. (II 9, 16, 32)

Sanat eserlerine gözleriyle bakan insanların resimlerdeki aynı imgeleri aynı biçimde görmedikleri, lâkin Düşüncede var olan bir şeyin taklidini duyumsanabilir olanda kavrayabilseler bile derhal şaşkınlığa düştükleri ve mevcut gerçekliği yeniden anımsamaya itildikleri doğruysa (ki bu duygudan hareketle aşklar da uyanır); bir yüzde kusursuz bir biçimde tasvir edilen Güzelliği¹ gören kişinin aşkın dünyaya adım attığı doğruysa; düşünmek ve başka bir şey için heyecan duymak noktasında bu denli tembel bir insan olabilir mi? Duyumsanabilir dünyadaki bütün güzellikleri, bütün bu ahengi, bu kusursuz düzeni, bizden uzak olsalar bile yıldızlarda tezahür eden bu biçimsel ihtişamı gördükten sonra, o insan düşünmeye ve kendi kendine “bunlar ne büyük mucizelerdir, bu mucizeler hangi mucizelerden doğabilir!” diye sorarak duyumsanabilir dünyaya dinsel bir boyut atfetmeye itilmez mi? (II 9, 16, 43)

Duyumsanabilir dünyaya bakmayı bilmek, “gözün görüşünü tinin görüşüyle açmaktır;” “büyük bir zihinsel güç atılımıyla, şeylerin maddi kabuğunu delmek ve onların maddi yönünün açığa vurduğu ama gözle görülmeyen muhtevayı okumaktır.”² Bu ha-

¹ Platon, *Phaedrus*, 251 a 2.

² Bu ifadeleri Henri Bergson’dan alıyorum, “La vie et l’œuvre de Ravaisson,” *La Pensée et le Mouvant* içinde, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, s. 258.

reket tarzına, “dünyanın içinde olanları dahi görebilen” Lynceus yöntemi diyebiliriz.³ Bu yöntem maddi görünüşlerin ötesine geçip onların biçimini görmemize imkân verir:

Bir başkasıyla karışmaksızın kendisi olarak kalan her bir parçasıyla, bu duyumsanabilir dünyayı, düşünce yoluyla, mümkün olduğu ölçüde her şeyin bir arada bulunduğu bir birlik olarak kavramalıyız; öyle ki, parçalarından herhangi biri bize görüldüğü zaman (mesela gökyüzünü kaplayan dış küre), güneşin ve aynı zamanda diğer yıldızların temsili derhal [onu] takip ederler ve deniz, toprak, tüm canlılar da görünür olmaya başlar; benzer şekilde, aşkın bir kürede, her şey gerçek anlamda görünür olması mümkün olur. İşte ruhta, bu küreye ait ve her şeyi ihtiva eden bir aydınlık bir temsil olmalıdır. Bu temsili içinde tutarak, kendinde başka bir temsil yarat, ancak bu kez kütleyi ortadan kaldır; ayrıca mekânı ve maddeye dair imgelemi de kaldır, ancak bunu yaparken, kütleye o maddeden daha küçük bir küre tasarlamaya çalışmamalıdır. (V, 8, 9, 1 ve II 9, 17, 4)

Bu yöntem sayesinde, Formlar dünyası gözümüzün önünde açılır; ancak bu haliyle, maddi koşullarından arınmış yani kendi Güzelliğine indirgenmiş bir duyumsanabilir dünyadan başka bir şey değildir:

Onca münakaşaya konu edilen Helen’in yahut güzellikleriyle Afrodite benzeyen tüm kadınların güzelliğinin ışıltısı nereden gelir?.. [Bu güzellik kaynağı] daima formun kendisi değil midir? Ancak, ister büyük isterse küçük bir kütlede var olsun, eğer aynı form aynı heyecanı yaratıyorsa ve kendisini temaşa eden kişinin ruhunu kendisine özgü bir güçle aynı vaziyete sokuyorsa, bu demektir ki Güzelliği kütlenin büyüklüğüne bağlamamak gerekir: İşte size kanıt: Form dışarıda olduğu müddetçe, onu henüz görmeyiz. Form içeriye nüfuz

³ V, 8, 4, 25. Argonotların seferine katılan Lynceus delici bakışlarıyla ünlüdür.

ettiği zaman bizim üzerimizde bir etki yaratır. Zira yalnızca form olarak gözlere nüfuz edebilir. (V 8, 2, 9–26)

O halde, görünür güzelliğin içimizde yarattığı duyguları uyandıran şey kendini bedende tezahür ettiren Formdur. Böylelikle formlar dünyası bizi duygusal olarak hareketlendirir; hiçbir duygusal gerçekliğin uyandıramayacağı bir zevk ve keyifle algılanır:

[Bu Formlar dünyasında] her şey bolca bulunur ve âdeta kaynamaktadır. Bu yaşamla yüklü şeyler bir tür akış halindedir; bu eşsiz bir kaynaktan yayılan bir akıştır, fakat yaşam yüklü şeyler kaynağını tek bir soluktan yahut sıcaklıktan alıyormuş gibi akmazlar; daha ziyade, sanki kendi içinde bütün niteliklere (kokuyla karışmış tatlılık niteliğine, tüm özsuların faziletleriyle, renklerin görünüşüyle ve dokunma hissinin bize öğretebileceği tüm şeylerle birleşmiş şarap tadına) mâlik olan ve muhafaza eden tek ve eşsiz bir nitelik varmış gibidir; ayrıca orada tüm işitme olayları, tüm melodiler ve ritimler mevcuttur. (VI 7, 12, 22)

Bununla birlikte, her şeyin yalnızca kendisi olduğu bu saf Formlar evreninde, bütünsel bir karşılıklı etkileşim söz konusudur:

Her şey şeffaftır; karanlık, anlaşılmaz yahut geçirimsiz bir şey yoktur; her şey, en derin noktalara varıncaya dek, her bir şey için görülürdür; zira bir ışık başka bir ışık için şeffaftır; hakikaten, her bir şey tüm şeyleri kendi içinde barındırır ve her bir şeyde her şeyi görür; öyle ki, her yerde her şey mevcuttur; her bir şey her şeydir ve her şey her bir şeydir ve sınırsız bir ihtişam vardır. (V 8, 4, 4)

Güzellik her şeyin üzerinde parıldar ve yukarıda olan herkesi kuşatır ki, onlar da artık güzelleşirler, tıpkı yerin turabî renkte olduğu yüksek noktalara çıkan insanların, üzerinde yürüdükleri toprakla benzer hale gelmeleri nedeniyle tümüyle o renge bürünmeleri misali. Ancak yukarıda, tüm yüzeyleri örten renk Güzelliktir; yahut daha ziyade, derinliklerden itibaren, bütünsel surette renk ve güzellik vardır. (V 8, 10, 26)

O halde, Formlar dünyası ile duyumsanabilir dünya arasında nasıl bir bağıntı vardır? Eğer Formlar dünyası duyumsanabilir dünyanın aracılığıyla görülebiliyorsa, eğer tinin görüşü gözün görüşünü açıp uzatabiliyorsa, bunun nedeni her iki dünya arasında bir devamlılık olmasıdır, aynı şey olup da iki farklı mer-tebede bulunmalarıdır. Plotinos bu devamlılık meselesinde çok ısrarcıdır; “Bu dünya tinsel dünyadan ayrı olsaydı nasıl var olabilirdi?”⁴

Plotinos, gnostik ekollerce yeniden işlenen Platon’un *Timaios*’undaki insan-biçimcilğe şiddetle karşı çıkar. Plotinos’a göre, duyumsanabilir dünya, düşünerek, akıl yürüterek onu var eden bir yaratıcının eseri değildir:

Eğer bizim evrenimizin mevcut haliyle varlığını başka bir evrenden aldığını kabul edersek, evrenin yaratıcısının öncelikle kendi kendine yeryüzünü tasavvur ettiğine ve yeryüzünün merkezde olması gerektiğini düşündüğüne, ardından suyu, yeryüzündeki suyu ve tüm diğer şeyleri gökyüzüne varıncaya dek karşılıklı konumlarda tasarladığına, ardından tüm hayvanları ve bugün olduğu kadarıyla hayvanların her birine özgü şu veya bu formu, iç ve dış kısımlarını tasarladığına ve nihayet, tüm bu şeyleri kendi içinde bir düzene soktuktan sonra onları gerçekleştirmek üzere harekete geçtiğine inanmalı mıyız? Böyle bir “tefekür” mümkün değildir: Söz konusu yaratıcı, düşüncesine konu olan şeyleri henüz görmediğine göre, bu düşünceler ona nereden geliyor? Bu şeylere ait görüleri başka birinden alsa bile, zanaatkârların ellerini ve aletlerini kullanarak yaptıkları gibi çalışmaya girişmesi mümkün olmazdı; çünkü eller ve ayaklar henüz yaratılmamıştır. Demek ki, tüm bunların bir Ötekî’de [tinsel dünya] hali-hazırda mevcut olması gerekir; üstelik, varlıkta birbirine kıyasla hakikatler arasında var olan yakınlık⁵ nedeniyle, ara safha

⁴ II 9, 16, 11.

⁵ “Yakınlık” düşüncesinin iki farklı anlamı: Bir yandan Bir, Akıl ve Dünyanın Ruhu arasında aracı yoktur; dolayısıyla, ister aşkın Modeli taklit ederek, ister düşünme yoluyla Dünyanın düzenini yaratarak ol-

diye bir şey olmadığına göre, Öteki'ye ait izler ve imgeler bir bakıma kendiliğinden ortaya çıkmıştır...

Dünyanın evrenin merkezinde olmasının, yuvarlak olmasının ve mevcut haliyle ekliptik olmasının nedenlerini açıklayabilirsin; ne var ki, kutsal Tinde, şeylerin böyle olmasının nedeni, bir tefekkür sürecinden sonra şeylerin böyle yaratılmasına karar verilmesi değildir; fakat şeyler nasıllarsa öyle oldukları içindir ki bu şeyler güzeldirler. (V 8, 7, 1-40)

Şu düşünce Plotinos için çok kıymetlidir:

En mütevazı hayvanlarda ve hattâ bitkilerde türlü formlarda harikalar yaratan sanata bakın: Meyvelerinin ve yapraklarının güzelliği, türlü türlü ve hoş çiçekleri, onların zarafeti ve güzelliği. (III 2, 13, 22)

Dünyanın bu güzel intizamı Tindeki intizamdan gelir: Akılcı bir düşünüş olmaksızın gerçekleşir; ama öyle ki, eğer bir insan akılcı düşünüşü kusursuz bir biçimde gerçekleştirebilseydi, o zaman şunu görmekten şaşkına dönerdi: Her şey öyle bir tarzda düzenlenmiştir ki, akılcı düşünüş başka türlü nasıl yapacağını bilemezdi. (III 2, 14, 1)

Tinin görüşü gözün görüşünü açıp geliştirerek, maddi dünyanın ardında bir Formlar dünyası olduğunu bize gösterir. Maddi dünya bu formların “görünürlüğü”nden başka bir şey değildir ve dolayısıyla bu görünürlük aracılığıyla açıklanır. Formlara gelince, bunların açıklanacak bir yanı yoktur; nedenlerini ve amaçlarını aramak nafi değildir. Bunlar kendi başlarına kendilerinin nedenleridirler. Nasıllarsa öyle olmalarının nedeni oldukları gibi olmak zorunda olmaları değildir; ancak, nasıllarsa öyle oldukları içindir ki, böyle olmaları gerekir. Formların açıklanacak bir yanı yoksa, kendi içlerinde kendi nedenlerine sahiplerse, bunun nedeni kesinlikle canlı olmalarıdır:

sun, Dünyanın Bedenini icat edecek bir Demiurgos'a yer yoktur. Öte yandan Dünyanın Bedeni kendiliğinden ve aracısız olarak ortaya çıkar, tıpkı ateşin yakınındayken sıcaklığın belirmesi gibi.

Kendi içinde ele alınan her bir Formu kendi içinde incelersek, o Formun içinde kendi nedenini buluruz. Nitekim, cansız ve yaşamsız olan şeyin hiçbir nedeni yoktur; peki, Form olan ve Tine ait olan şey nedenini nereden alabilir? Eğer Formun nedenini Tinden aldığını söyleseydik, bu neden Formun varlığından ayrı olmazdı, zira Form açık bir biçimde Tinle özdeşdir. (VI 7, 2, 18)

Formlar dünyası biricik bir Yaşamla, farklı Formlar yaratan daimi bir devinimle hayat bulur. Kendi içinde kendi varlık nedenini bulan ve canlı kısımlar halinde farklılaşan biricik bir organizma gibidir. Formlar ilk bitkiden hareketle farklı bitki türlerine, ilk hayvandan hareketle farklı hayvan türlerine doğru çeşitlenir ve çoğalırlar. Her Form içerdği tüm şeyleri geliştirir: İnsan Formu akli ve aynı zamanda elleri ve parmakları gerekli kılar. At formu toynakları, başka bir hayvan Formu boynuzları veya keskin dişleri içerir.⁶ Bunun nedeni, her Formun kendi tarzına, kendi meşrebine göre bütünsel ve kusursuz olmayı istemesidir. Formlar dünyası kendisinden aşkın bir tasarı izlemez. Diyebiliriz ki kendi kendini var eder, kendi kendini ortaya koyar. Uexküll'ün canlı organizmalar hakkında dediği gibi, Formlar dünyası "kendi kendine söylenen bir ezgidir."⁷ Formlar dünyası dolaysız bir bilgeliktir:

[Bu dolaysız bilgelik] uslamlamalar yoluyla kazanılmaz, zira her an bir bütün halinde vardır ve onda eksik olan hiçbir şey yoktur; aksi takdirde eksiklik onu bir şeyler aramaya zorlardı. (V 8, 4, 36) Bu bilgelik bir fikirler toplamı değildir;

⁶ VI 7, 10, 1.

⁷ F. J. J. Buytendijk ve H. André tarafından zikredilmiştir, "La valeur biologique de l'Art poétique" de Claudel," *Vues sur la psychologie animale* içinde, H. André ve F. J. J. Buytendijk, Paris, Vrin, 1930, s. 131: "Parmakları her yere uzatarak kendiliğinden çalınan notalardan bahsettiğinde, bu bize Uexküll'ün şu güzel sözlerini hatırlatır: "Her organizma kendi kendine söylenen bir ezgidir." Estonyalı bir biyolog ve Hamburg'da profesör olan Baron J. von Uexküll (1864-1944), 1926 yılında Hamburg'da çevre araştırmaları için bir Enstitü kurmuştur.

fakat aynı anda bir bütün olması itibariyle, bir birliktir... Bu bilgeliği birinci sıraya koyarsak yeterli olacaktır: Başka bir bilgelikten doğmadığı için, başka bir şeyin içinde değildir. (V 8, 5, 5, 8)

Formların varlığına dair sezgisini dile getirmek üzere, Plotinos hiyeroglif örneğini verir:

Bilgelikle betimlemek istedikleri şeyler için, Mısırlılar önermeler ve söylemler halinde gerçekleşen, sesleri ve telaffuzu taklit eden alfabetik işaretleri kullanmadılar; ancak, imgeleleri resmederek ve onları tapınaklar üzerine nakşederek (her imge bir nesneyi göstermek suretiyle), Formlar dünyasının birtakım söylemlerden ibaret olmadığını gösterdiler; zira her imge bir bilgidir, bilgeliktir, nedendir (bir bütün halinde); bir düşünce yahut uslamlama değildir. (V 8, 6, 3)

Plotinos'un tasavvur ettiği haliyle hiyeroglifler, organik bütünlüklerin ne olduğunu çok güzel ifade eder: Her Form "bir anda, apansız" kendisidir ve dolayimsız bir biçimde kendisine kendi anlamını verir. Plotinosçu Formlar kendi kendine çizilen hiyerogliflerdir diyebiliriz.

Böylelikle, Platon'daki İdeler düşüncesi Yaşamın gizemine dair sezgiye dönüşür. Plotinosçu Formlar dünyasının görülür dünyanın "iç yüzünden" başka bir şey olmadığı, somut veya maddileşmiş yaşamı açıklamadığı söylenebilir. Plotinos'un tinsel bir morfogenez [*biçim-gelişimi*, ç.n.] teorisinden başka bir şey önermediği doğrudur; ama her yaşamın Tin olduğu da doğrudur belki de. Ne olursa olsun, Plotinos, bir Yaşam felsefesi kurmak için vazgeçilmez olan kavramları geliştirme noktasında eşsiz bir meziyete sahiptir. Plotinos, Goethe'nin dediği gibi, "saflığa" inanma cesaretini göstermiştir.⁸ Ona göre yaşam saf, dolaysız,

⁸ Goethe, Zelter'e Mektup, 19 Mart 1827, Goethe'nin özgün metninde Fransızca olarak verilmiştir; Goethe "saflık" sözcüğünü *die Einfalt* ve *das Einfache* olarak tercüme eder ve ardından şu yorumu yapar: "İlkel yaratıcılığa inanmak lazım" (Goethe, *Briefe*, c. IV, mektup 1357, Münih, Beck, 1976, s. 220).

hiçbir analize indirgenemeyen yaratıcı bir edim; kendine içkin ve apansız orada olan bir bütünlük; kendini biçimlendiren bir Form, zahmetsizce yetkinliğe ulaşan dolaysız bir bilgidir.

Modern Yaşam felsefeleri Plotinosçu kaynaktan beslenecektir. Goethe'nin "ilksel fenomen" dediği şey (*Urphänomen*), Plotinos'un tasavvur ettiği Form değilse nedir?⁹ Bergson *Doğrudanlık* kavramını, ereklilik eleştirisini, "organik bütünlükler" anlayışını Plotinos felsefesine dair düşüncelerden almamış mıydı?¹⁰

Plotinosçu düşünce sisteminde, benin mertebelerine yönelik keşfin yol açtığı düşünce ve bilinç eleştirisine benzer bir düşünce ve insan aklı eleştirisiyle karşılaşırız. Her iki durumda da, yaşamın saflığı düşünme süreçlerinden azâdedir. Hesap-kitap, plan-proje ve ikilik içerisinde yaşadığından, insan bilinci yalnızca ararsak bulabileceğimize, yalnızca parçaları birleştirmek suretiyle inşa edebileceğimize ve bir amaca ulaşabilmenin yalnızca onun araçlarına sahip olmakla mümkün olduğuna inanır. Bu bilinç her yerde bir aracılığın varlığını gerektirir. O halde, aramaksızın bulunan, parçalardan önce bütünü yaratan, hem amaç hem araç olan, kısacası dolaysız ve saf olan Yaşam düşüncenin nüfuz edemeyeceği bir şeydir. Ona ulaşmak için –tıpkı saf benimize ulaşmada olduğu gibi– düşünceyi bırakıp temayaşa geçmek gerekir.

*

Demek ki yaşamın kendisi, tüm mertebeleri itibarıyla, bir temadır. Bu oldukça büyük –fakat alabildiğine Plotinosçu– bir paradokstur.

⁹ Bu kavram hakkında, bkz. G. Bianquis, *Etudes sur Goethe*, Paris, Les Belles Lettres, 1951, s. 45-80 ("Goethe'nin eserinde *Urphänomen* diye geçer." Bkz. *Conversations de Goethe avec Eckermann* [18 Şubat 1829]), çev. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1988, s. 277-278.

¹⁰ Bergson'un yaşam felsefesi hakkında, bkz. V. Jankelevitch, *Bergson*, Paris, Alcan, 1931 (gözden geçirilmiş yeni basım, Paris, Presses Universitaires de France, 1959). Plotinos ve doğa felsefesi hakkında, bkz. P. Hadot, "Yeni Platonculuğun Batı'nın doğa felsefesine katkıları," *Eranos-Jahrbuch* içinde, c. 37, 1968, s. 91, 131.

Varlıkların yaşam ilkesi olan doğanın kendisi zaten bir temaşadır:

Bir kişi doğaya neden yarattığını sorsaydı ve doğa kendisini sorgulayan kişiyi dikkate alıp ona cevap vermek isteseydi, şöyle derdi: “Beni sorgulamamalısın;¹¹ bunun yerine, sessizlik içinde kalmak suretiyle, sezgisel olarak kavramaya çalışmalısın; tıpkı benim sessiz kalmam ve konuşmaya yeltenmemem gibi. –Peki, kavranması gereken nedir?– Mademki sessiz kalıyorum,¹² demek ki benim yarattığım şey temaşa ettiğim şeydir; benim doğamla yaratılan bir temaşa nesnesidir; ve bir temaşa ile yaratılan benim için münasip gelen şey, doğanın temaşaya âşık olmasıdır [işte bunu kavramalısın]. Temaşa ettiğim şeyi yaratan, benim içimde temaşa eden şeydir, tıpkı geometricilerin temaşa ederek çizimler yapması gibi. Ancak ben onlar gibi çizim yapmam, yalnızca temaşa ederim ve varlıkların hatları sanki benden çıkıyorlarmış gibi vücut bulurlar.” (III 8, 4, 1)

Doğanın bu şekilde kişileştirilmesi, duyumsanabilir dünyanın Formlar dünyasını görülür bir biçimde nasıl açığa vurduğunu anlatır. Doğa, Formların birer kopyası olan organizmalar yaratacak ellere ve fırçalara sahip değildir. Bu organizmalara dair çizimler yapsa bile, bunu dolaysız bir sanatla icra eder. Doğa tıpkı bir ressamı benzer; ressam ki, model aldığı şeyin imgesinin tuvale yansması için o modele bakması kâfidir. *Natura pictrix!* Roger Caillois, bir ressam misali kelebeklerin kanatlarını boyayan Doğanın spontane sanatından coşkuyla söz eder.¹³ Bazı biyologların, bitkilerin yapısında ortaya çıkardıkları salt gösterişe yarayan özellikleri hatırlayalım; süsler ve desenler burada başat bir rol oynar. Plotinos burada da Yaşamın gizemine yönelir.

¹¹ Bergson doğanın dile geldiği bu satırları 1910 yılında yayımlanan *Bilincin Doğrudan Verileri*’nin İngilizce çevirisinin epigrafında vermiştir.

¹² Burada T. S. Coleridge’in zannını aktarıyorum, *Biographia Literaria*, London, 1817 (yeni basım, 1907).

¹³ R. Caillois, *Méduse et Cie*, Paris, Gallimard, 1960, s. 35-68.

Doğa, Formlar dünyasından Ruhun kendisine gösterdiği şeyleri temaşa eder. Ancak ruhun kendisi de Formlar dünyasını temaşa eder ve Doğaya aktardığı şeyler bu temaşanın tabii bir neticesinden başka bir şey değildir. Kuşkusuz, Ruh kimi zaman temaşayı bırakır ve uslamlamaya, soruşturmaya ve eyleme geçer; ancak bunu da nihayetinde temaşa aşkıyla yapar.

Temaşa kabiliyetleri zayıfladığında, insanlar temaşanın ve aklın gölgesi olan eyleme yönelir. Ruhlarının zayıflığından dolayı temaşa onlara kâfi gelmediğinden, temaşa ettikleri nesneyi artık yeterince kavrayamazlar ve bu yüzden tatmin-siz kalırlar; o zaman, söz konusu nesneyi gene de görmek istediklerinden, tin yoluyla artık göremedikleri şeyi gözleriyle görmek için eyleme yönelirler. Kesin olan şu ki, insanlar nesneyi yarattıkları anda, bizzat o nesneyi görmek, temaşa etmek ve algılamak isterler. (III 8, 4, 31)

Demek ki, insanların uzun ve dolambaçlı yollardan zorlukla ulaşabildikleri şeye, yani Güzelliğin görüsüne, temaşa yoluyla dolaysız bir biçimde ulaşırız.

Buradaki Güzellik Formlar dünyasının Güzelliğidir. Orada temaşa dolaysız surette gerçekleşir. Formlar kendilerini temaşa ederler. Doğada keşfettiğimiz dolaysız sanat Formlarda ideal yetkinliğine ulaşır: Formlar kendilerini temaşa ederek kendilerini yaratırlar ve kendilerini var ederek kendilerini temaşa ederler. Tek bir tinsel edim içerisinde, hem kendilerinin modeli hem de neticesidirler. Onlarda tek bir yaşam, tek bir düşünce cereyan eder. Onlar kendilerini temaşa eden tek bir Formdurlar. Onlar tanrısal düşüncedirler; Platon'un *Şölen*'inde Diotima'nın sözünü ettiği kendinde Güzelliktirler;¹⁴ onlar Tindirler:

Mademki Tin güzeldir, tüm şeylerin en güzelidir, saf aydınlıktadır, tüm varlıkların tabiatını kendinde toplayarak mûkim olduğu "gölgesiz ışıktadır"¹⁵ (ki maddi dünya, tüm güzelliğine rağmen, yalnızca onun gölgesi ve imgesidir), eksiksiz bir

¹⁴ Platon, *Şölen*, 211 e.

¹⁵ Platon, *Phaedrus*, 250 c 4.

ihtişam içindedir –zira onda hiçbir şey akıldan, ışıktan ve ölçüden yoksun değildir– ve orada mutlu bir hayat yaşamaktır, o halde, onu gören kişi, kendini ona bırakan kişi, lazım geldiği gibi, onunla bir olacak, derin bir vecd ile dolacaktır. (III 8, 11, 26)

Ancak, Formların kendilerini temaşa ettiği tanrısal Düşünceyle bir olmak için, ruhun bu Formlar dünyasını dışsal bir gerçeklik olarak temaşa etmeyi bırakması gerekir; tanrısal Düşünceye özgü olan saf temaşa mertebesine yükselerek Formlar dünyasını kendi içinde yaşaması gerekir; kendi doruğuna ulaştığında, kendine yönelik dolaysız görüyle birleşmesi gerekir:

Eğer [Formlar dünyasının özdeşleştiği] Tini çeşitli ve çoklu bir yaşam içeren canlı bir küreye ya da sadece suretlerden oluşan ve tüm canlı suretlerde yansıyan bir gerçekliğe benzetirsek... Tini böyle düşünürsek, o zaman, bir kişinin başka bir kişiye bakması gibi, Tini bir bakıma dışarıdan görmüş olurduk. Fakat gerçekte insanın Tine dönüşerek kendini bir görüye dönüştürmesi gerekir. (VI 7, 15, 24)

O halde, içsel algı ile dışsal algı arasında herhangi bir ayırım yoktur artık. Sezgi ve temaşa mertebesine ulaşmak için, düşünce ve algı mertebesi geçilir. Bu anda, Yaşamın *kendinin* dolaysız temaşası olduğunu anlarız. Güzelin bir bakış olarak kendisine görünmesini sağlayan bu bütünsel bakıştan hareketle şeylerin doğumuna tanık oluruz. Biz artık tanrısal Tinde, Düşüncede, kendi kendini düşünen Zihinde “mukimiz”:

Varlıkları [yani Formları] görmek suretiyle, Tin kendini görür; bakışı kendini gerçekleştirir ve o bizzat bu gerçekleşimdir. Zira düşünen özne ile onun düşünme eylemi bir ve tektir. Bir bütün olarak kendisi aracılığıyla bir bütün olarak kendisini görür... Tanrısal Tinin hakikatinde yüksek bir mertebede bulunduğumuz müddetçe tatmin olurduk ve düşünmekle yetinerek, tüm şeyleri birlik içinde toplamak suretiyle temaşada bulunurduk. [Bizim yerimize] düşünen ve kendisi hakkında konuşan Tindi; ruh yerini Tinin eylemine bırakarak dinlen-

meye çekiliyordu. Fakat, mademki şimdi yeniden yukarıdan aşağıya düştük [bu dünyaya], bir kez daha ruhta belli bir ikna yaratmaya çalışırız ve modeli kendi imgesinde görmek isteriz. (V 3, 6, 5, 12)

*

İşte bu tecrübeler sayesinde biliriz ki, tüm şeyler doğrudan doğruya Güzelden tevellüt ettiğine göre, o halde Güzel mevcuttur, hem duyumsanabilir dünyada hem de ruhumuzda. Plotinos dünyayı küçümseyen gnostiklere itiraz eder:

Tanrı bütün varlıklarda mevcut olmak durumundadır; o halde, bu mevcudiyeti her ne şekilde algılasak algılayalım, Tanrı bizim dünyamızda da mevcuttur; demek ki dünya Tanrıya dâhildir. Fakat Tanrı dünyada mevcut olmasaydı, o zaman sizin içinizde de bulunmazdı ve siz ne Tanrıya ne de ondan sonra gelen varlıklara dair hiçbir şey söyleyemezsiniz. (II 9, 16, 24)

Tanrısal mevcudiyetle kurulan temasta, dışsal dünya ile içsel dünya arasında herhangi bir karşıtlık kalmaz artık. Kendi içimizde ve dışımızda keşfettiğimiz şey, her şeyin aynı tinsel varoluşta bir araya geldiği aynı Formlar dünyası, aynı tanrısal Düşünce ve aynı Güzelliktir.

Porphyrios'un anlattığına göre, Plotinos'un öğrencilerinden biri olan Amelius çok dindar biriydi:

[Tanrıya] kurbanlar sunmayı severdi; yeni Ay'da ve bayramlarda tapınakları tavaf ederdi. Bir gün, Plotinos'a kendisiyle gelmesini rica eder. Plotinos, "Tanrıların bana gelmesi gerekir, benim Tanrılara gitmem gerekmez" diye cevap verir. Plotinos'un bu mağrur sözleri hangi anlamda söylediğini biz anlayamadık ve ona sormaya cesaret edemedik. (P. H. 10, 13)

Geleneksel inanışlar karşısında küçümseyici duran bu sözler öğrencileri bir hayli şaşırtmış olmalıdır. Ama burada Plotinos'un tanrısal mevcudiyete atfettiği anlamı görmemek mümkün müdür? Tanrıyı bulmak için, onun yaşadığı düşünülen tapınaklara

gitmek gerekmez. Onun mevcudiyetini kavramak için bir yerden bir yere gitmek zorunda değiliz. Bunun yerine, bizzat kendimiz, tanrısal mevcudiyetin kendini ifşa edebileceği canlı bir tapınağa dönüşmeliyiz.

Ayrıca Tanrı yalnızca bizim içimizde değildir. O aynı zamanda dünyadadır. Plotinos'un son sözleri de tanrısal mevcudiyetin iki biçimine gönderme yapar. Yaşamının son anlarına tanık olan öğrencisi Eustochius'a şunları söyler:

Bende tanrısal olan şeyi evrendeki tanrısal şeyler mertebesine yükseltmeye çalışıyorum. (P. H. 2, 25)

Bu sözlerin anlamı şudur: Ölmeye çalışıyorum, ruhumu özgürleştirmeye çalışıyorum. Bende yaşam evrensel Yaşama dâhil olacaktır. Onların arasında beden ve bireyselliğin perdesi artık kalkacaktır.

*

Demek ki Tanrı bütünsel mevcudiyettir; yani hem bizim benimizin kendisindeki mevcudiyeti hem de varlıkların birbirlerindeki mevcudiyetidir:

Yalnızca bizler değil, başka şeyler de yukarıya aittir; o halde hepimiz yukarıya ait şeyleriz. Biz, tüm diğer şeylerle birlik içinde olmak suretiyle, onlarla birlikte yukarıya ait şeyleriz. O halde biz Bütünüz ve Bir'iz. Fakat bağlı olduğumuz başlangıçtaki yönün tersi bir yönde dışarıya baktığımızda, bir olduğumuzu bilmeyiz, tıpkı dışarıya doğru çevrilen ama içideyken bir ve tek bir şahıkaya bağlanan yüzler gibi. Eğer bir insan –ister kendiliğinden, ister Atena¹⁶ tarafından saçlarından çekilecek kadar talihli olduğundan– yüzünü çevirirse Tanrıyı, kendisini ve Bütünü görecektir. (VI 5, 7, 6)

Bu bütünsel mevcudiyet deneyimiyle, Plotinosçu Yaşam deneyiminin en derin yerine dokunuruz. Yaşam bütünsel mevcudiyettir, çünkü Yaşam dinamik bir süreklilik halinde yayılan saf ve

¹⁶ *İlyada*'daki Akhileus gibi, I, 197. Plotinos, farklı yönlerle çevrilen ama bir başın üstünde birleşen yüzlerden bahsederken, birçok başı olan Hermes heykellerini düşünüyör gibidir.

sonsuz bir güçtür. Plotinos Yaşamı içeriden saf bir devinim olarak kavrar. Bu saf devinim her yerededir ve hiçbir yerde durmaz; içlerinde duraksamaksızın yarattığı tüm bireysel formlardan önce, “orada hazır ve nazırdır”:

Birinci Doğa [yani Formlar dünyasını barındıran tanrısal Tin] tüm şeyler için nasıl mevcut oluyor? Biricik bir hayat olarak. Zira yaşayan bir varlıktaki Yaşam, bütüne yayılma gücünün bulunmadığı bir noktaya varıp durmaz; Yaşam o canlı varlığın her noktasındadır. Eğer sonsuz bir biçimde yaşamdan fışkıran sonsuzluğu, onun bitmek tükenmek bilmeyen ve asla yokluk göstermeyen, âdeta kendi içinde yaşamla dolup taşan doğasını kavramak istersen, eğer dikkatini bir yerde toplarsan yahut bakışını bir noktada sabitlersen, sonsuzluğu o noktada bulamazsın. Bunun aksine, beklediğinin tam tersini yaşarsın. (VI 5, 12, 1)

Bunun nedeni, Yaşamın deviniminin ve bütünsel mevcudiyetinin herhangi bir noktada sabitlenememesidir. Sonsuz büyüğe veya sonsuz küçüğe doğru ne denli gidersek gidelim, onun hareketi bizi daima aşacaktır, zira biz o hareketin bizzat içindeyizdir. Onu ne denli ararsak, o denli az buluruz. Fakat onu aramaktan vazgeçersek, o zaman onun zaten orada olduğunu keşfederiz, çünkü o saf mevcudiyettir; açık seçik tasavvur ettiğimiz yahut algıladığımız her şey bizi ondan uzaklaştırır:

Yahut onunla birlikte gidebilme yeteneği kazandığında ya da daha iyisi kendin olarak Bütüne ulaştığında, artık hiçbir şey aramazsın; yahut bundan vazgeçtiğinde, başka bir şeye doğru giderek ondan ayrılırsın ve sende mevcut olanın ne olduğunu artık bilemediğin için geriye düşersin, çünkü sen başka bir şeye bakıyorsundur. Buna karşın, eğer “Artık bir şey aramamak” noktasında kalırsan, o halde onu nasıl duyumsayacaksın? Bütüne ulaştığını, parçalarından birinde takılıp kalmadığını, kendin hakkında “buraya kadar olan benim”¹⁷

¹⁷ Kelimesi kelimesine aktaralım: “Böyle belirli bir büyüklükteyim” ancak gerçek anlamı için, bkz. VI 5, 7, 15.

demeyeceğini söylemek gerekmez mi? Belirli bir şey olmayı reddederek, Bütüne dönüştün. Bununla beraber, önceden zaten Bütündün; Bütünün haricinde sana eklenen bir şey olduğu için, bu eklenmeyle birlikte Bütünden daha az oldun. Zira bu ekleme Bütünün düzenine ait bir ekleme değil (Bütün olana ne ekleyebiliriz ki?), varlık-olmayışın eklenmesi şeklinde bir eklemeydi.¹⁸ Varlık-olmayışın eklenmesiyle “bir kişi”¹⁹ haline geldiğimizden, eğer varlık-olmayışı reddetmezsek, artık Bütün olmayız. O halde sen, Bütünün dışındaki her şeyi reddetmek suretiyle büyürsün ve eğer reddedersen, Bütün senin için mevcut olur. Ama bunu reddettiğin anda Bütün senin için mevcutsa, parçalı şeylerle birlikte kaldığın zaman Bütün sana görünmüyorsa,²⁰ bu demektir ki Bütünün mevcut olmak için kendini göstermeye ihtiyacı yoktur; eğer Bütün mevcut değilse, ondan uzaklaşan bizzat senin demektir. Ama uzaklaşsan bile o anda ondan uzaklaşmış olmazsın (zira o daima mevcuttur);²¹ fakat o mevcut olduğu halde, sen kendini aksi bir yöne çevirmişsindir.

Yaşam daima bizden önce gelen bir mevcudiyettir. O bir önceden-varoluştur; o zaten oradadır her zaman. Bunu ifade etmenin en iyi yolu Pascal’ın o meşhur sözlerini tekrarlamaktır: “Eğer beni bulmasaydın, beni aramazdın.”²²

¹⁸ Spinoza’ya ait olan (J. Jelles’e Mektup, *Bütün Eserleri* içinde, Paris, Gallimard, Pléiade Kitaplığı, 1954, s. 1287) “*Omnis determinatio negatio est*” şeklindeki aksiyom Plotinos’un evreninde tümüyle geçerlidir.

¹⁹ Ayrıca bkz. Plotinos, V 8, 7, 32-33.

²⁰ Bkz. Saint-Jean de la Croix, *Bütün Eserleri*, Paris, Gallimard, Editions du Cerf, 1990, s. 628 (*Montée du Carmel*, I, 13): “Bir şeye gelip durduğunuzda, kendinizi Bütün’e katılmaktan alıkoymuş olursunuz.”

²¹ Ayrıca bkz. Plotinos, *Metin 9* (VI 9), 8, 34-46, s. 102-103, Hadot.

²² Pascal, *Düşünceler*, Brunschvicg edisyonu, Classiques Hachette, § 553. Plotinos’un bu sözlerinin Aziz Augustinus tarafından sık sık hatırlandığını görürüz, sözelimi bkz. *İtirafar*, X, 27, 38: “Sen benimleydin, ama ben seninle değildim.” Pascal’ın bu meşhur sözünün, Aziz Augustinus aracılığıyla, Plotinos’un sözlerinin uzak bir yansıması olup olmadığını kendimize sorabiliriz, bkz. Plotinos, *Metin 50*, s. 81, Hadot.

IV.

AŞK

Bu hali bilmeyenler, en sevgili varlıkla karşılaşmanın nasıl bir şey olduğunu bu dünyadaki aşklara bakarak hayal etsinler.
(VI 9, 9, 39)

Bildiğimiz üzere, Plotinosçu düşünce tanrısal gerçeklikte iki merteye olduğunu kabul eder. Felsefi bir düşünüşle bize şunu gösterir: Formlar dünyası ebedi surette kendini düşünen Düşünceyle özdeş olmakla birlikte, bu Düşünce, Aristoteles'in sandığı gibi, tüm şeylerin ilkesi olamaz. Hakikatte, kendi kendini düşünmek suretiyle, bu Düşünce özne ve nesne arasında bölünmeye tâbidir. Dolayısıyla onun birliği bir düallite içerir. Ayrıca bu Düşünce, Formlar dünyası olsa bile, kendi içinde, ilk birlik olmasını engelleyen bir çokluk ve çeşitlilik barındırır. Demek ki onun ötesinde mutlak bir Birlik farz etmeliyiz; kendisini hiç düşünemeyecek ölçüde Bir olan bir ilke farz etmeliyiz.

Bu yalnızca bir uslamlamadır; daima bilinç ve düşünce düzleminde kalan bu uslamlama, ayırt ettiği tanrısal gerçeklik mertebelerini bize tam olarak bildirmez. Bu yalnızca ilksel bir temrin, bir dayanak, bir sıçrama tahtasıdır. Plotinos'a göre bilgi her zaman bir deneyimdir; bunun da ötesinde içsel bir dönüşümdür. Buradaki amaç, tanrısal gerçeklikte iki ayrı merteye bulunduğunu akıl yoluyla bilmek değildir; içsel olarak bu mertebelere değin

yükselmek ve bunları tinsel yaşamın iki farklı tonu olarak kendi içinde yaşamak gerekir.

Tanrısal düşünceye içsel olan Formlar dünyası, daha önce dediğimiz gibi, mistik bir biçimde, yalnızca temaşa edebileceğimiz saf bir olgu halinde algılanır. Bu temaşa içsel bir deneyimdir, benin bir mertebesidir ve orada, tanrısal Düşünceye özgü olan kendi kendini temaşayla birleştirir.

Ancak şimdi, düşünce düzlemine geri dönen, tanrısal Yaşamın ve Düşüncenin mevcudiyetiyle büyülenmiş olarak içinde kendini kaybettiği tutkulu temaşayı anımsayan Plotinos, az önce betimlenen deneyimin içerisinde daha derin, daha yoğun, daha heyecanlı ama buna rağmen bilinçdışı bir deneyimin, yani aşk deneyiminin izlerini açığa vuracaktır. Ve izlerini tanımak suretiyle, Aklın (yani tanrısal Yaşam ve tanrısal Düşünce) yalnızca bir tezahürü olduğu şeyin varlığını duyumsayacaktır.

Formlar dünyasında devinen tanrısal Yaşamın temaşası bizi aşkla tutuşturur. Peki, neden aşka tutuluruz? Aşk nedir? Ne denli güzel olursa olsun, herhangi bir nesne aşkı açıklamak için yeterli midir? Hakikatte, en küçük aşk kırıntısında dahi, sonsuz olana, her türlü formu aşan şeye, yani mutlak İyi'ye dair bir duyumsama vardır:

Âşıkların hissettiği duygu bunun bir kanıtıdır. Bu duygu duyumsanabilir formda (*tupos*) bekleyen bir kişide bulunduğu sürece, o kişi aşkı henüz duyumsayamaz. Ancak, bu duyumsanabilir formdan hareketle, o kişi ruhunun bölünmez tarafında duyumsanabilir olmayan bir form yaratırsa, o zaman aşk doğmaya başlar. Eğer âşık kişi âşık olunan nesneyi görmek isterse, bu yalnızca kurumaya yüz tutan duyumsanabilir olmayan formu yeniden sulamak içindir. Ancak, daima öteye, "daha formsuz" olana doğru gitmek gerektiğinin bilincine varırsa, o zaman İyinin bizzat kendisini arzulayacaktır. Zira başından itibaren hissettiği şey, zayıf bir ışıktan hareketle o büyük ışığa duyulan aşktır. (VI 7, 33, 22)

Sevmemizin nedeni, tanımlanması imkânsız bir şeyin Güzelliğe eklenmesidir: Arzu uyandıran bir devinim, bir canlılık, bir kıvılcım ki bunlar olmadan güzellik soğuk ve cansız kalır:

Bu dünyada bile, güzellik simetrisinin kendisinden ziyade simetride parlayan ışıktır. Büyüleyiciliği yaratan budur. O halde, tensel ve simetrik olarak henüz bozulmamış olsa bile, bir ölünün yüzünde güzelliğin yalnızca kırıntısını gördüğümüz halde, güzelliğin ışıltısının canlı bir yüzde güçlü bir biçimde parlamasının nedeni nedir?... Çirkin ama canlı bir insan, bir heykelde tasvir edilen cansız bir insandan daha güzel değil midir? (VI 7, 22, 24)

Formlar dünyası, eğer kendisine canlılık veren yaşamı başka yerlerden almasaydı, kendi başına bizdeki aşkı uyandıramazdı. O zaman ruh temaşa ettiği güzel şeylere karşı kayıtsız kalırdı:

Ruh Tinin mertebesinde bulunurken, güzel ve kıymetli temaşa nesneleri görür kuşkusuz; ancak aradığı şeye henüz tümüyle sahip değildir. Sanki ruh güzel bir yüze yaklaşmıştır ama bu yüz bakışları cezbetmekten yoksundur, zira güzellikte ışıldayan kayra o yüzde parlamıyordur. (VI 7, 22, 21)

Söz ifadesini bulmuştur: Aşkı uyandırmak üzere Güzelliğe katılan ama ne olduğunu bilmediğim o şey, o hareket, o dirimsellik Kayradır. Plotinosçu deneyim Yaşamı bir temaşa, bir mevcudiyet, somut bir saflık halinde duyumsuyordu. Şimdiyse onun en derin yanını kavıyor: Yaşam kayradır.

Bu Plotinosçu deneyimi tüm yönleriyle en iyi anlayan kişi, *Felsefi Ahit*'in yazarı Félix Ravaisson'dur. Kayra "örítmi" yani "iyilik getiren harekettir", diyor Ravaisson. Tevekkül, mütevazılık ve dinginlik anlarında kayrayı buluruz. Ressamlar bir kimse'nin takındığı "havalara" da yahut bir kadının gülümseyişinde onu yakalamaya çalışırlar. Ancak kalp atışları ve dalgalanmalar türünden temel doğal devinimlerde de kayrayı duyumsayabiliriz: "Her şeyin nasıl kıvrılıp gittiğine bak"¹ diyor Leonardo da Vinci;

¹ Bkz. *Notebooks of Leonardo da Vinci*, ed. J. P. Richter, London, 1883, c. I, s. 28, § 48. Buradaki referansı bana aktaran M. Louis Frank'tır.

yani “her bir şeyde, eğer o şeyi tanımak ve betimlemek istiyorsan, ona özgü olan kayrayı yakala.”²

Plotinos’a göre, eğer şeyler –tabiatları, özleri ve yapıları itibarıyla– yalnızca oldukları şey olsalardı, o zaman onları sevmezdik. Başka bir ifadeyle, aşk daima nesnesinin üzerindedir, o nesne ne denli yüksek olursa olsun. Aşkın nesnesi aşkı asla açıklamaz yahut doğrulamaz. Aşkta daima bir “fazlası” vardır; onda doğrulanamayan bir şeyler vardır. Şeylerin içinde bu “fazlaya” denk düşen kayradır, en derin gizemiyle Yaşamdır. Formlar, yapılar doğrulanabilirler. Ancak Yaşam ve kayra doğrulanamazlar. Onlarda bir “fazlası” vardır ve bu nedensiz fazla her şeydir. Plotinos “İyinin izlerini” bu fazlada bulur:

Her form, kendi başına, yalnızca olduğu şeydir. Ancak İyi, bir forma tabiri caizse kayra kazandırarak, onu arzulayan kişilere Aşkı aşılıyarak ve böylece o formu renklendirerek onu bir arzu nesnesine dönüştürür. (VI 7, 22, 5)

Plotinos’un İyi dediği şey aynı zamanda kayrada bulunarak aşkı yaratan ve aşkı uyandırarak kayrayı yaratan şeydir. İyi tüm varlıkların arzuladığı şeydir; mutlak surette arzulanan şeydir. Aşk ve kayra doğrulanamaz demiştik; bu demektir ki İyinin kendisi de mutlak surette doğrulanamaz: İyi bir tesadüf yahut kaza değildir; ancak, daima mevcut olan saf mevcudiyetindeki mucizeyle –Plotinos bunu VI 8 sayılı denemede metaforik bir biçimde bir kendilik isteği olarak betimler– Varlıkta ve varlıklarda sonsuz bir arzu ve aşk ihtimali yaratır. Ne var ki, tüm bu ifadeler, ruhun İyi ile bir aşk birlikteliği yaşadığı zaman duyumsadığı şeyleri anlatmada yetersizdir.

Ravaisson bu Plotinosçu düşünme biçimini yeniden birebir inşa eder. Kayralı edim bir feragat yahut tevekkül edimiyse, bu-

Bu konu hakkında (ve daha genel olarak Ravaisson hakkında, 1813-1900) bkz. D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, Lahey, Nijhoff, 1969, s. 53-56 ve s. 11, not 1.

² F. Ravaisson, *Testament philosophique et fragments*, C. Devivaise edisyonu, Paris, Boivin, 1933; yeni basım, Paris, Vrin, 1983, s. 81 (Plotinos’a açık gönderme), s. 83 ve 133.

nun nedeni onun yaratıcı ilkenin doğasını açığa vurmasıdır. Yaşam kayradır, çünkü Tanrı kayradır. Şeylerdeki kayra tanrısal iyilikten gelir:

Tanrı kayra ile kalplerde duyulur.³

Buradaki çift anlamlılık temel niteliktedir ve Bergson bunu çok iyi görmüştür: “Sanatçı gözüyle evreni temaşa eden kişi için, güzellik aracılığıyla kendini gösteren şey kayradır; ve kayranın ardında beliren şey iyiliktir. Her şey, kendi formunun ürettiği harekette, kendini sunan bir ilkenin sonsuz cömertliğini açığa vurur. Bir hareketteki güzellik ile tanrısal iyiliğe özgü cömertliğin aynı sözcükle adlandırılması nedensiz değildir: *Kayra* (grâce) sözcüğündeki iki farklı anlam Ravaisson için tek bir anlamdır.”⁴

Plotinos için de tek bir anlam söz konusudur, diye ekleyebiliriz. Ona göre de “Güzellik aracılığıyla kendini gösteren şey kayradır ve kayranın ardında beliren şey iyiliktir.” Nitekim, Tinin ve Formlar dünyasının güzelliği için aşkla doluysak, bunun nedeni Güzelliğin üzerinde parlayan ve ona kayrada bulunan İyinin ışığını görmemizdir. Böylelikle, eğer Güzelliğe doğru yükseliyorsak, bunun nihayetinde bizi İyiye ulaştıran sonsuz atılım sayesinde olduğunu hissederiz. Tinde ve Formlarda “İyiye özgü bir benzerlik”⁵ duyumsarız. Kayra, bir yandan, aşkı uyandırmak üzere Güzelliğe eklenen “fazla”dır, açıklanamayan “doğrulanmayan”dır; diğer yandan, İyinin özgün niteliği olan hazır-ve-nazırlıktır, daima mevcut olan mevcudiyettir ve Plotinos İyinin “tatlılık, iyilik ve incelik yüklü olduğunu ve daima onu arzulayan kişinin hizmetinde bulunduğunu” söylemekten çekinmez.⁶ Kayra, bu iki anlamı itibarıyla, nihayetinde İyinin mevcudiyetinin üzerimizde yarattığı ve aşkı bizim için mümkün kılan çekimden başka bir şey değildir.

³ Ravaisson, *Testament*, s. 83. “Kalbe duyarlı Tanrı” ifadesinde Pascal’a bir gönderme olduğu kabul edilecektir kuşkusuz, *Düşünceler*, § 225 Brunschvicg.

⁴ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, s. 280.

⁵ Plotinos, *Metin 38*, s. 37-43 ve 126.

⁶ Plotinos, V 5, 12, 33.

Ayrıca ruh, İyinin aşkını deneyimlediği zaman, mutlak bir karşılıksızlık ve hiç beklenmedik bir talihle karşılaştığını yahut kendisini aşan bir inisiyatifte bağlı olduğunu hissediyorsa, bu demektir ki ruh söz konusu deneyimin asıl sahibi değildir. Ruh İyinin birdenbire kendisine geldiğini ve aynı şekilde birdenbire kendisinden uzaklaştığını zanneder. Ama hakikatte, Plotinos'un çoğu kez hoşnutlukla söylediği gibi, İyi her zaman zaten mevcuttur; bize gelmek durumunda değildir, zira her zaman buradadır (kayra tam anlamıyla budur: İncelik, konukseverlik, hazır-ve-nazırlık); ancak bizler daima onda mevcut olma ve onunla aramızdaki ilişkinin bilincinde olma yetisine sahip değiliz. Bir başka ifadeyle, belli bir anlamda, karşılıksızlık düşüncesi bizim zayıflığımıza, cismani oluşumuza dayanır.

*

Aşk deneyimi! Bu her şeyden evvel sonsuz bir atılım hissidir:

Ruh ancak İyiden yayılan “buğuyu” kendinde duyumsadığı an canlanabilir; o zaman büyüleyici bir etkileşime maruz kalır ve kendisini kamçılayan arzularla dolar. İşte o an aşk başlar. Bunun öncesinde, Tın güzel olduğu halde, kendisini Tine çeken hiçbir heyecan duymaz. Zira Tinin güzelliği, İyinin ışığını almadığı sürece cansız ve etkisiz kalır... Fakat, İyiden yayılan “sıcaklık” ruha kadar ulaştığı zaman, ruh uyanır, güçlenir, gerçek mânâda kanatlanır ve o an yanında olan şeyler için tutkuyla dolu olsa da, “anımsamalar” ona yön verir ve hafif bir şekilde yükselmeye devam eder. Halihazırda yanında olan şeyin ötesinde bir şey olduğu sürece, ruh kendisine Aşk veren özne tarafından yukarılara doğru çekilir. Ve ruh Tinin ötesine yükselir, ama İyinin ötesine geçemez, zira İyinin üstünde hiçbir şey yoktur. (VI 7, 22, 8)

Burada, Platon'un okurları, *Şölen* ve *Phaedrus*'ta, ruh sevdiği varlığın duyumsanabilir güzelliğine aşkla tutulduğunda onu kendinde İyiye taşıyan aşk duyusu hakkında Platon'un yaptığı be-

timlemelerden alınan imgeleri tanıyacaklardır.⁷ Ancak, Plotinos, Platon'un ifadelerine başvursa da, onlara aynı psikolojik anlamı vermez.

Platon'un bahsettiği aşk ilişkisi, Antik Yunan'da bir usta ile öğrencisi arasında kurulabilecek ilişkidir. Platon'daki aşk erkekler arasında yaşanan bir aşktır. Sevilen kişi genç bir adamdır; seven kişi yani filozof ise yetişkin bir adamdır. Sevenin sevilene duyduğu aşk, sevenin sevilende gördüğü mutlak Güzelliğin yansımasıyla uyanan bir aşktır, diyor Platon. O zaman ruh yeniden Formlar dünyasını anımsar ve bir yansıma halinde değil fakat doğrudan doğruya, yüz yüze Güzelliğin saf Formunu kendi içinde temaşa etmeye çalışır. Dolayısıyla Platoncu aşk alabildiğine sarsıcı bir heyecan duygusundan yola çıkar. Ancak hem entelektüel hem ahlâki bir disiplinle, saf Formun görüşüne ulaşmaya çalışır. Bu anda, seveninden sevilene yönelik aşk ilişkisi yok olmaz, ancak süblimleşir (yüce olur). Seven sevileni daima sever, ancak bunu sevileni yönlendirmek, Güzelliğin temaşasına ulaştırmak, onda güzel erdemler ve güzel düşünceler yaratmak için yapar. Tinsel bir niteliğe büründüğünde, ustanın öğrencisi için duyduğu aşk, cismani kalması halinde kendisinde eksik olacak olan şeyi kazanır; yani doğurganlık. Gerçek bir filozof olan seven adam açısından, tinsel doğurganlık Güzelliğin temaşasının verdiği mutluluğu tamamlar. Burada filozof-âşığı, ondaki anımsamayı yaratan mâşuğu ve mâşuk vesilesiyle âşıkta bir çekim yaratan aşkın Güzelliği birbirine bağlayan üç boyutlu bir ilişki vardır diyebiliriz.

Plotinos'a göre insani aşk ile İyiye yönelik aşk arasındaki ilişki çok daha karmaşıktır. Plotinos duyumsanabilir dünyadan aş-

⁷ Platon'un *Phaedrus* adlı eserine ait ifadeleri tırnak işareti içinde belirttim (251 b 2-5). *Phaedrus*'taki bu pasaj, "şimdi ruhun yanında duran şey" in çağrıştırılmasıyla da kendini anımsatmaktadır. *Phaedrus*'ta söz konusu olan mâşuktur; Plotinos'ta deneyimin çıkış noktası insani aşk olabilse de, aynı zamanda tinsel bir şeyin, alt mertebelere ait ve ruhun yükselişi sırasında karşılaştığı bir şeyin (sözgelimi bilgi yahut erdem) aşkı da olabilir.

kın dünyaya yükselmeyi olanaklı kılan üç yoldan bahseder.⁸ Bu üç yol üç insan tipine karşılık gelir: Müzlerden ilham alan insan, âşık insan ve filozof. Birincisi doğa yoluyla seslerde ve ritimlerde var olan güzelliği duyumsar. Dolayısıyla, duyumsanabilir ahengin akılla kavranabilen ve nihayetinde tinsel güzelliğe denk düşen ahenkte temellendiğini ona göstermek gerekir. İkincisi, yani âşık, bedensel güzelliğin çekimine kapılmıştır, çünkü ideal güzelliğe dair bilinç-dışı bir anıya sahiptir. Dolayısıyla, sevdiği nesnede kendisini çeken şeyin aşkın Güzellik olduğunun bilincine varmasını sağlamak gerekir; sevilen nesnenin güzelliğinin aşkın Güzelliğin bir yansımasından ibaret olduğunu bilmelidir. Üçüncüsü, yani doğal bir filozof olan, filozof olarak doğan kişi halihazırda doğası itibarıyla duyumsanabilir dünyadan ayrıdır ve insani aşkın aracılığına ihtiyacı yoktur. Yapılması gereken tek şey, diyalektik yoluyla İyiye doğru yükselmeye devam etmesine imkân vermek amacıyla, ona bilimler ve erdemler yolunda kılavuzluk etmektir.

Görüldüğü üzere, Plotinos'a göre, bedensel aşk yükselmeyi muhtemel yollarından yalnızca biridir. Bu Platon ile Plotinos arasındaki ilk farktır, zira Platon'a göre, bedensel güzelliğe duyulan aşk felsefi deneyimin ayrıcalıklı ve vazgeçilmez aracıdır: Ruhun aşkın Güzelliği anımsamasını mümkün kılan yegâne şey güzel bir bedene yönelik aşk dolu görüdür. İkinci fark ise şudur: Platon yalnızca aynı cinsiyetteki insanlar arasında yaşanan aşktan söz eder; oysaki Plotinos kadın ve erkek arasındaki aşkın da transandantal Güzelliğin anımsanmasına ve keşfine yöneltebileceğini açıkça belirtir.⁹ Bu noktada, Plotinos ekolünün psikolojik ikliminin Platoncu Akademini psikolojik ikliminden çok farklı olduğunu kabul etmek gerekir. Plotinos sadece erkeklerin bulunduğu bir ortamda yaşamamıştır ve eşcinsel deneyimlere kesinlikle karşıdır. Yaşam öyküsünü yazan Porphyrios, "Plotinos'un çevresinde felsefeyle yakından ilgilenen kadınların

⁸ Bkz. I 3, 1, 1-3, 10.

⁹ Plotinos, *Metin 50*, s. 26-40 ve 99-106, Hadot.

olduğunu”¹⁰ açıkça yazar; özellikle Plotinos’un evinde yaşadığı Gemina, onun kızı Gemina ve Anfikles adlı bir kadın. Ayrıca Porphyrios, bir gün Diophanes adlı bir hatibin halka açık bir konuşma yaptığını anlatır;¹¹ Diophanes bu konuşmada Platon’un *Şölen*’indeki Alkibiades hakkındaki hikâyeye ilgili olarak, erdemin ne olduğunu öğrenmek isteyen öğrencinin kendisini ustasının cinsel arzularına bırakması gerektiğini savunur. Plotinos ayağa kalkıp konuşmanın yapıldığı salonu terk etmek ister; ancak geri durur ve Porphyrios’un bir reddiye yazmasını söyler. Yazılan reddiyeden öylesine hoşnut olur ki, Porphyrios için Homerosvari sözler söyler ve âdeta dilinden düşürmez: “İşte böyle oklarını çek! O zaman insanlara ışık olursun!”¹²

Ancak Plotinos’un gözünde, insani aşktan transandantal aşka yükselen yol felsefeyle bütünleşmiş kişi için tümüyle faydasızdır; tinsel dünyaya çoktan ulaşmış olan kişi içinse haydi haydi yararsızdır. Gerçek filozof için aşk doğrudan doğruya mistik bir şeydir diyebiliriz. Plotinos’un *Phaedrus*’taki erotizm dilini yeniden kullanmasının amacı, Platon’un yaptığı gibi insani aşkı ve onun yüceleşmesini anlatmak değil, imgesel bir dille mistik bir deneyimi ifade etmektir. İnsanî aşk deneyimi artık bir çıkış noktası, yükselme için bir başlangıç noktası değildir; bu yalnızca, dile gelmez mistik deneyimi anlatmaya olanak veren bir kıyaslama biçimidir: “Bu hali bilmeyenler, yaşadığımız dünyadaki aşklara bakarak, en sevgili varlıkla karşılaşmanın nasıl bir şey olabileceğini hayal etmelidir.”¹³ Zira insani aşk hakiki aşkın, İyinin ruhta

¹⁰ P. H. 9, 1. H. D. Saffrey gibi (Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Porphyrios, *Plotinos’un Hayatı*, c. II, s. 32) Gemina’nın imparator Trebonianus’un (hükümrانlık yılları: 251-253) müstakbel eşi M. F. Gemina Baebiana olduğunu farz etmek oldukça caziptir. Ancak Gemina Trebonianus’un tahta çıkış tarihi olan 251’den önce ölmüş gibi görünmektedir (*Prosopographia Imperii Romani*, E. Groag, Berlin-Leipzig, 1933, A 439). Kızının adı Gemina değildi muhtemelen (P. H. 9, 1-2), Vibia Galla’ydı. Dolayısıyla, Plotinos’un hocalığının ancak ilk yıllarını (244-251) görmüş olması gerekir.

¹¹ P. H., 15, 6.

¹² *İlyada*, VIII, 282.

¹³ VI 9, 9, 39.

uyandırdığı aşkın bir yansımasından ibarettir ve berikinin kendini göstermesiyle birlikte ortadan kalkar:

Ruh İyiye sever, çünkü ilk andan itibaren Onun tarafından İyiye sevmeye sevk edilmiştir. Bu aşkı kendisinde hazır bulan ruh, *bu dünyadaki güzelliklerin kendisini hatırlatmasını beklemeyiz*; fakat kendisinde aşkı barındırmak suretiyle, aşka sahip olduğunu bilmese bile, daima aramaya devam eder ve İyiye doğru yükselmek istediğinden bu dünyadaki şeyleri küçümser. Duyumsanabilir evrendeki güzel şeyleri görmekle birlikte, onlara güven duymaz, çünkü onların tenlere ve bedenlere hapsediğini ve bulundukları yerlerde kirlendiğini görür... Bu dünyadaki güzel şeylerin akıp geçtiğini gördüğü zaman, bu güzelliklerin üzerlerindeki parıltıyı başka bir yerden aldıklarını kesin surette bilir. Bundan böyle ruh yukarıya yükselir, zira âşık olduğu şeyi keşfetmek söz konusu olduğunda ruh asla yorulmaz ve birileri içindeki aşkı ondan koparmadığı sürece Ona ulaşmadan vazgeçmez. (VI 7, 31, 17)

İyi'nin bir armağanı olan Plotinosçu aşk doğrudan doğruya İyinin aşkıdır: Kendisinden başka bir şeye yer bırakmayan bir mevcudiyetin ruhu istila etmesidir. Ruh bir yerden bir yere taşınır, devinir; ancak bu devinim aşkın tamamen erdiği noktaya doğru bir yükselme değildir artık. Plotinosçu aşk daima daha ileri gitmek için devinim halindedir. Sonsuz arayışı içerisinde, eğer yapabilirse İyiye de aşacaktır. Eğer İyiye varıp orada durursa, bunun nedeni İyinin nihai bir nokta değil, mutlak olan olmasıdır. Daha ilk andan itibaren, âşık olunan kişi İyinin kendisidir. Birlik [bir olma] deneyimi içerisinde öyle kalmaya devam edecektir.

Hıristiyan mistiklerin *Ezgiler Ezgisi*'ni kullanması gibi, Plotinos da Platon'u kullanır. Tıpkı *Ezgi* gibi, *Şölen* de istiareli bir yorumun konusu olur: Tensel aşka dair sözcükler mistik bir deneyimi dile getirmeye hizmet eder. Ayrıca Plotinos'taki ruh *Şölen*'deki Sokrates'ten ziyade, *Ezgi*'deki kadın kahramanla daha iyi ifade edilir. Aslında bunlar Plotinos'un çok kıymet verdiği

ruhun dişil yüzleridir: Bu ruh Psykhe'dir, Afrodit'tir; arzulu bir adamın baba evinden koparıp aldığı bir bakiredir.¹⁴

Mistiklerin diline kanmamak gerektiği söylenebilir haklı olarak. Onların da kendilerine özgü ortak mekânları, geleneksel imgeleri, kısacası kendi retorikleri vardır. Tanrı ile ruh arasındaki tinsel evlilikler, en azından Philon'dan¹⁵ bu yana, geleneksel temalardan biri olmuştur. Tinsel doğurganlıktan, gebelikten ve doğumdan bahseden Platon da bu tür metaforlar geliştirmeye imkân verecek niteliktedir.¹⁶

Ancak özgün bir deneyim dile yanıltıcı olmayan bir ton kazandırır. Deneyim daima belli bir tutum içerisinde, içsel bir bakış dâhilinde gerçekleşir. Platoncu aşk eril niteliktedir; kaygılı, sahiplenici ve sabırsızdır, doğurganlık peşindedir. Eğitime, pedagojiye ve Site'nin düzenine sıkı sıkıya bağlıdır. Buna karşın, her şeyden önce mistik nitelikte olduğundan, Plotinosçu aşk dişil bir ton barındırır. Ruh, tıpkı En-Sevgiliyi arayan *Ezgi*'deki kadın âşık gibi "arar", "koşar" ve "sıçramalar yaşar". Fakat aynı zamanda "bekler"; tıpkı Mechtilda, Avıralı Teresa ve Limalı Rosa gibi büyük mistikler misali, Rilke onların "bekledikleri tek şey sonsuz yoldur" der.¹⁷ Böylelikle ruh hem bir atılım sergiler hem de bekler; "tıpkı gözün güneşin doğuşunu beklemesi gibi",¹⁸ mevcudiyetin kendini ifşa etmesini bekler. Platoncu aşk, bir dizi zihinsel işlemler yoluyla Güzelin temasına dek yükselirken, Plotinosçu aşk her türlü faaliyete son vererek, ruhun güçlerini tümüyle uyutarak, her şeyi unutarak vecd ânını bekler ve

¹⁴ Psişe ve Afrodit, bkz. Plotinos, *Metin 9*, s. 34-36 (metin için bkz. s. 106); Baba evinden koparılan bakire, bkz. *age.*, s. 36 (metin için bkz. s. 106). Ayrıca bkz. V 5, 12, 37.

¹⁵ İskenderiyeli Philon (yaklaşık MÖ 30-MS 4 yılları) Helenistik dönemin Yahudi filozofudur. Philon'daki spiritüel evlilik törenleri hakkında, bkz. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, c. II, Paris, Gabalda, 1949, s. 547-550. Porphyrios (bkz. ileride, sayfa 97) *Kutsal Evlilik* üzerine bir şiir yazmıştır.

¹⁶ Platon, *Şölen*, 208-212.

¹⁷ R. M. Rilke, *Malte Laurids Brigge'nin Notları*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1991, s. 245.

¹⁸ V 5, 8, 6.

böylece Tanrının kendisini zaptedeceği âna hazır olmaya çalışır. Ruhun en yüce hali bütünsel edilgenlik halidir. Ve bu hal kendini sürdürmeye çalışır. Platoncu aşk, bir kez Güzele dokunduktan sonra, doğurganlığını düşünceler ve türlü eylemler halinde açığa vurur; bilim, bilgi ve Site için düzen üretir. Buna karşın, Plotinosçu aşk gündelik faaliyetlere geri dönmeyi reddeder; onu geri dönmeye iten tek şey insanlık halinin gerekleridir. Ruh baba evinde kalmak isteyen bir bakire gibidir.¹⁹ O yalnızca En-Sevgiliyle birlikteyken sükûnet bulabilen bir âşıktır. Biricik ve zaruri olmayan her şeye karşı kayıtsızdır. Öyle ki, gördüklerini başkalarına anlatmaya dahi tenezzül etmez:

Tüm şeylere dair bir bilmezlik içinde... ve kendisine dair bir bilmezlik içinde, Onun tarafından görüde zaptedilmek gerekir; Onunla bir olduğumuzda, deyim yerindeyse Onunla yeterince düşüp kalktığımızda, eğer mümkünse, yukarıyla birlikte olmanın nasıl bir şey olduğunu başkalarına anlatmak için geri dönmek gerekir... saygınlıktan uzak gündelik meşguliyetleri düşünerek daima yukarıda kalmayı tercih etmediğimiz müddetçe ki, “çok şeyler görmüş geçirmiş”²⁰ kişinin hali böyle olacaktır. (VI 9, 7, 21)

Plotinos ise başkalarına bu birlik halinden söz etmekte sakınca görmez. Doğrusunu söylemek gerekirse, Plotinos’un oylumlu eserindeki “mistik” sayfalar beklenebileceği kadar çok değildir. Yazdıkları esasen Platon’un metinlerinde tefekkürün ortaya koyabileceği tüm sorunlarla ilgilidir. Bunlar bir bakıma “Platoncu sorulardır”. Ancak birçok kez söylemden vazgeçmeye ve daima mevcut olan Mevcudiyeti deneyimlemeye yönelik bir çağrı olarak yoğunlaşırlar. Böylelikle, bir edilgenlik hali resmeden Plotinos, ötekileri kendi içlerinde aynı edilgenliği hayata geçirmeye davet eder.

*

Kendini İyinin gelişine hazırlamak için, ruhun her türlü içsel faaliyetleri, aydınlık temsili, kişisel iradeyi ve özel aidiyeti terk etmesi

¹⁹ V 5, 12, 37.

²⁰ *Phaedrus*, 248 d 2.

lazımdır. Bunun nedeni, İyinin bizzat kendisinin formsuz olmasıdır.

Böylesine “ateşli arzular”²¹ uyandıran nesnenin her türlü formdan –hattâ tinsel formdan dahi– tümüyle kurtulmuş olması bizi şaşırtmayacaktır: Zira ruh Onun [İyi] için tutkulu bir aşk duyduğu zaman, ruhun kendisi de tüm formlardan ve hattâ kendisinde olabilecek tinsel formdan kurtulacaktır. Nihayetinde, içinde Ondan başkasını barındıran ve onunla meşgul olan birisinin Onu görmesi ve Ona bağlanması mümkün değildir. Ancak ruhun Onu, yalnız başına yalnızca Onu kavrayabilmesi için, kendi anlağında başka hiçbir şeyin, ne iyi ne de kötü hiçbir şeyin olmaması gerekir. (VI 7, 34, 1 ve VI 9, 7, 14)

Artık hiçbir şeye sahip olmayan, her türlü formdan arınan ruh, içindeki aşkın nesnesiyle bir ve tek olur; İyinin kendisine dönüşür; o İyinin kendisidir:

Eğer ruhun İyiyle karşılaşma şansı varsa, eğer İyi ona gelirse yahut ona mevcut olarak görünürse; ruh mevcut şeylerden yüzünü çevirdiği anda, mümkün olabilecek en güzel ruh olmak üzere kendini hazırlayarak (ki bu hazırlık, bu nizam, bunları yapanlar tarafından çok iyi bilinir²²) ve böylece İyiyle benzeşmeyi başararak, İyinin “aniden”²³ kendi içinde belirlediğini görerek (zira aralarında artık hiçbir şey yoktur ve artık iki değil, ikisi birlikte birdirler: Gerçekte, İyi orada olduğu sürece, artık İyi ile ruhu birbirinden ayırt edemezsin: Bu dünyada birbirlerinin içinde erimek isteyen âşıklar ile mâşuklar bunun bir temsilidir), artık beden bilincine sahip olmaz ve bir bedende bulunmaz; artık İyiden başka bir şey olmadığını söyler; ne insan, ne hayvan, ne varlık, ne de diğer tüm şeylerdir (çünkü bu şeylerin görülmesi onun birlik

²¹ Platon, *Phaedrus*, 250 d 4-5.

²² Burada, mistik birliğe hazır olmayı sağlayan tinsel temrinlere ait salt sözlü bir bilginin varlığını sezinliyoruz.

²³ Platon, *Şölen*, 210 e 4.

halini bozar); ayrıca ruhun yüzünü bu şeylere dönmek için ne isteği ne de zamanı olur; fakat ruh İyiye aradığından, İyi mevcut olduğu zaman, ruh onunla buluşmaya gider; baktığı şey artık kendisi değil İyidir ve bakmakta olan kendisinin kim olduğunu öğrenmek için vakti yoktur. (VI 7, 34, 8)

Onun görüşünün nesnesine gelince... o anda, onu gören kişi ne onu görür ne de ayırt eder; ve İyi ile ruhun iki olduklarını düşünmez; fakat bir bakıma başka bir şeye dönüştüğünden ve artık ne kendisi olduğundan ne de kendisinde olduğundan, bir bütün olarak yukarıda olana aittir ve onun tarafından sahiplenildiğinden, sanki kendi odağını büyük odakla birleştirmiş gibi, artık bir ve tektir. Zira aşağıda [bu dünyada] dahi birbiriyle örtüşen iki odak artık tek bir odaktır. Ancak birbirlerinden ayrıldıkları zaman iki olabilirler. (VI 9, 10, 12)

Eğer Ben İyiyle, Plotinos'un mutlak saflığını ifade etmek için Bir diye adlandırdığı şeyle bu surette birleşebiliyorsa, bu demektir ki, tinsel yaşamın nihai kaynağı, [yani] temeli saf, sade ve bölünmez bir mevcudiyettir. Daha önce gördüğümüz üzere, tinsel görünümün Formlar dünyasının ardında duyumsadığı şey bu bütünsel mevcudiyettir. Formlar bir gücün tezahürü olarak belirirler ki o gücün yayılma edimi hiçbir özel formda durmaz. Bir dansçının art arda çizdiği figürler gibi, Formlar —ve onların Güzelliği— saf bir hareketin doğurgan saflığının kendini ifade ettiği figürlerden başka bir şey değildir; bu saf hareket, kendi içinde kalmak suretiyle, söz konusu figürleri yaratır, fakat yarattıklarını tümüyle aşar. Kayra deneyimi de işte böyledir: “Güzellik mukim kayradan başkası değildir.”²⁴ Bu bağlamda, her bir form bir türeyiştir:

“Form “formsuz olanın” izinden başka bir şey değildir. Hakikatte, “formsuz olan” formu doğurur.” (VI 7, 33, 30)

Mistik vecd ânında ruh, her türlü formu ve kendi formunu terk etmek suretiyle, bu formsuz hakikatle, kendisinin ve tüm şeylerin odağı olan saf mevcudiyetle özdeşleşir.

²⁴ Leonardo da Vinci, H. Bergson tarafından zikredilmiştir, “La vie et l'œuvre de Ravaisson,” *La Pensée et le Mouvant* içinde, s. 280.

*

Ruh bu vaziyette iken üstün bir yaşama ulaştığını duyumsar:

Bu vaziyeti bilmeyenler, bu dünyadaki aşklara baksınlar ve en sevgili varlıkla karşılaşmanın nasıl bir şey olabileceğini tasavvur etsinler; bu dünyadaki aşk nesnelerinin ölümlü ve zararlı olduğunu, bu dünyadaki aşkların yalnızca yansımaların peşinden gittiğini ve kararsız ve değişken olduklarını, çünkü gerçek mânâda sevdiğimiz şeylerin, kendi iyiliğimizin veya aradıklarımızın mevzubahis olmadığını görsünler. Gerçek sevgili yukarıdadır [öteki dünyadadır] ve yalnızca kollarımızla ona dışarıdan sarılarak değil, bizzat Ona katılarak ve ona gerçekten sahip olarak, sevgiliyle bir olabiliriz. “Gören kişi benim ne söylediğimi bilir”,²⁵ yani şöyle ki, ruh Ona yaklaştığında, nihayet Ona ulaştığında, ona katıldığında, âdeta yeni bir hayata kavuşur; ruh bu vaziyetteyken, gerçek yaşamı sunan Kişinin mevcut olduğunu, başka bir şeye ihtiyaç duymadığını, bilakis tüm diğer şeyleri terk etmesi gerektiğini, etrafındaki tüm şeyleri bırakarak Yalnız Olanda kalması ve Yalnız Olana dönüşmesi gerektiğini bilir; öyle ki o anda bu dünyadan ayrılmak için can atarız ve aksi yöne [yani maddeye ve bedene] bağlı olmaktan huzursuz oluruz; zira tüm benliğimizle Onu kucaklamayı, artık içimizde Tanrıya temas etmeyen hiçbir şeyin kalmamasını arzularız. (VI 9, 9, 40)

Bu mistik birliktelikte, ruh bir güven, iyilik ve hoşluk duygusu hisseder:

İşte bu anda, ruhun, arzuladığı şeyin O olduğuna kusursuz bir biçimde hükmetmesi ve bilmesi, ona yeğlenecek hiçbir şeyin olmadığını kabul etmesi mümkün olur; zira yukarıda hiçbir yanıltmaca söz konusu olamaz: Doğrudan daha doğru bir şeyi nereden bulabiliriz ki? O zaman ruh “İşte bu Odur!” der; aslında bunu daha sonra söyler, zira şimdi konuşan onun sessizliğidir: Sevinçle dolup taşan ruh kendini

²⁵ Eleusis Gizemleri’nde geçen ifade, bkz. Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 37, 4.

aldatamaz, çünkü bizzat sevinçle dolup taşmaktadır ve bunu söylemesinin nedeni bedenini okşayan bir zevk değildir, vaktiyle mutluymış olduğu şeye dönüşmesidir. Ruhun vaktiyle zevk duyduğu tüm şeyler: Saygınlık, güç, zenginlik, güzellikler ve bilim; ruh artık tüm bunları küçümsediğini söyler; peki, bunlara yeğlenebilecek şeylerle karşılaşmamış olsaydı, bunu söyleyebilir miydi? Ruh, başına bir şeyler gelmesinden artık korkmaz, çünkü Onunla birlikteyken artık gözü hiçbir şey görmez. Ama etrafını kuşatan tüm şeyler yok olsaydı, bu tam da ruhun arzuladığı şey olurdu, yeter ki Onunla birlikte olsun: Yaşadığı sevinç öylesine büyüktür! (VI 7, 34, 25)

Eğer ruh sevinç ve keyif duyuyorsa, bu demektir ki “vaktiyle mutluymış olduğu şeye dönüşmüştür”. Burada mistik deneyim ruhun kendi kökenine dönüşü olarak tezahür eder; bu köken aslında her şeyin kökenidir, yani bütün hakikatin taşıyıcısı olan Tinin İyinin temsil ettiği odaktan bir ışık gibi yayıldığı noktadır. Her mistik düşünür kendine özgü bir sistem içerisinde, mantıksal ve sistematik diyebileceğimiz bir nokta bulmaya çalışır ve bu noktaya tüm sistemleri aşan ve evrensel olan mistik deneyimi yerleştirmeyi hedefler. Plotinos ise mistik deneyimi kozmogonik bir perspektif içerisine yerleştirir. İyinin mevcudiyetinden bir başkasılık, belirlenimsiz saf bir olasılık yayılır ve bu formsuz bir yayılım olarak tasavvur edilebilir. Tin ve onunla birlikte her şey işte buradan doğar. İlksel anda, Tin henüz akıl-öncesi, belirsiz ve belirlenimsiz bir vaziyet içerisinde, fakat yüzünü İyiye döner:

Yüzünü İyiye döndüğü vakit, Tin henüz Tin değildir; gayri-aklı bir biçimde İyiye izler... hiçbir şey görmez, onun yanında yaşar, ona bağlı kılınmıştır, yüzünü ona dönmüştür. (VI 7, 16, 13)

Böylelikle Tin, doğmakta olduğu bu anda, bir tür “dokunuşla” İyi ile doğrudan temas içindedir. Plotinos, henüz Tin olmayan bu Tin için şöyle der: “[Bu Tin] aşkla dolu ve divanedir, zira aşkın demiyle sarhoştur ve içinde bulunduğu bu sarhoşluk vaziyeti

yüzünden keyif halinde kendinden geçer.”²⁶ Burada, Platon’un *Şölen*’inde²⁷ bahsedilen Aşkın doğuşu efsanesine gönderme yapıyor muhtemelen. Söz konusu efsanede, Aşk’ın babası Poros, tanrıların içkisiyle sarhoş bir halde, Zeus’un bahçesinde uyu-yakalır. Doğmakta olan Tin aşktan ve zevkten sarhoşsa, bunun nedeni İyi ile doğrudan temas halinde olmasıdır ki Tin, Düşüncenin ya da Formların aracılığı olmaksızın, İyinin “yanında yaşar”. Buna karşın, nihai hali itibariyle, Tin tümüyle belirlenmiş ve hazırlanmıştır: Kendi bilincine kavuşma edimi içerisinde, Formların çokluğunu ve sistematik bütünü yaratır. Ancak o zaman, düşünen Tin artık İyiyle yaşadığı aşksal temasın deneyimine sahip olmayacaktır: Tin İyiye artık yalnızca zihinsel olarak, yani özne ve nesne düallitesi içinde, Formların çokluğu içinde tanıyacaktır. Bu bağlamda, ebedî surette, Tinin iki kipi ve iki mertebesi vardır: Âşık Tinin kipi ve düşünen Tinin kipi.²⁸

O halde, şeylerin kökeninde mistik deneyimin arketipi olan [ebedî] bir vaka söz konusudur ve bu vaka, nisbî olanın Mutlaktan tevellüt ettiği anda; Tinin ilksel haliyle mevcut olduğu ve âşık Tinde gizil olarak bulunan nisbî varlıkların –İyiyle doğrusal temasın yarattığı aşksal vecdin sarhoşluğu ve zevki içerisinde– Tinle birlikte doğduğu anda konumlanır. Ayrıca ruhun, bulunduğu şahika itibariyle, daima Tinde yaşadığını biliyoruz. Dolayısıyla, ruhun mistik deneyiminin gerçekleştiği an, Tini ve ruhu doğuran aşksal vecdi Tinle birlikte yaşama olanağına kavuştuğu andır. Böylece ruh mutlak surette ilksel kökenine döner ve bu aynı zamanda Tinin ve tüm şeylerin kökenidir: “O zaman ruh, vaktiyle mutlu olduğu anda ne idiyse ona dönüşür yeniden.”²⁹

Plotinos’a göre –bunu hatırlatmak gerekir– Tinin İyiye yönelmesini ve Formları ve varlıkları yaratmasını mümkün kılan kozmogonik süreç bizim içimizde konumlanır. Bu hakikat mertebeleri aynı zamanda bizim benimizin mertebeleridir. Ruh an-

²⁶ VI 7, 35, 24.

²⁷ Platon, *Şölen*, 203 b 5.

²⁸ VI 7, 35, 29-30.

²⁹ Tinin başlangıç halindeki mistik deneyimi hakkında, bkz. Plotinos, *Metin* 38, s. 37-43 ve 56-57.

cak kendi içinde içsel surette Tinin birliğine ulaşabilir ve daha içsel bir biçimde, âşık Tinle birlik halinde ve esrik aşkın sarhoşluğu içinde, İyiyle doğrusal temas kurduğu kökensel noktaya ulaşmak üzere Tini ve Düşünceyi aşabilir.

Daha ileriye gidebilir ve zevk ile keyfin bize İyinin özüne dair bir şeyler öğretebileceğini sezebiliriz: Hakikatte, eğer İyinin mevcudiyeti böyle bir keyif sunuyorsa, bunun nedeni İyinin kendisinin dile gelmez bir keyif olması ve ruhun, İyiyle temas etmek suretiyle, İyinin kendi içinde duyumsadığı keyfe katılması değil midir? Böylelikle, her türlü hakikatin ilkesi ve temeli hakkında bir şeyler sezinleyemez miyiz? Plotinos bu tür faraziyeleri kabul etmezdi kesinlikle; zira o Bir'in yahut İyi'nin mutlak saflığını savunmaya büyük önem veriyordu ve İyinin kendisiyle herhangi bir ilişki içerisinde olabileceğini katiyen reddediyordu; öyle ki, Plotinos'un gözünde, İyi kendisi için İyi olamaz ve yalnızca başkaları için İyi olabilir.³⁰ Dolayısıyla, istiareli ve yersiz bir biçimde, bir tür dilsel suiistimal halinde, karşısındakini ikna etme ihtiyacıyla (kendisi de bunu kabul etmektedir³¹), Plotinos İyinin "kendi için aşk" olduğunu, "varlığının ve kendisine dair arzusunun bir ve tek olduğunu"³² söylemeye itilmiştir.

*

Demek ki tanrısal hakikat, içsel yaşamımızın yükseldiği mertebeye göre iki ayrı yüzle karşımıza çıkıyor. Bazen yalnızca Güzeli, yani tamamlanma halindeki Tini temaşa ederiz ki, bu Tin içinde yaşayan ve düşünen Formların dizgesini barındırır. Bazen ilksel haldeki Tinin mertebesine yükselmeyi başarırız ve o zaman, Tinin İyiyle olan doğrusal temasına katıldığımızdan, İyinin mevcudiyeti bizde sınırsız bir aşk doğurur.

O halde İyi Güzelden üstündür:

İyi zarafet, tatlılık ve iyilik doludur. Onu arzulayan kişi için daima hazır ve nazırdır. Ancak Güzel ise korku, şaşkınlık ve acıyla karışık bir zevk uyandırır. İyinin ne olduğunu bilme-

³⁰ VI 7, 41, 29-30.

³¹ VI 8, 13, 1.

³² VI 8, 15, 7.

yen kimseleri İyiden uzaklaştırır, tıpkı sevilen şeyin Baba'dan uzaklaştırması gibi.³³ (V 5, 12, 33)

Bir başka yerde Plotinos, artık korkudan değil, bir tür kayıtsızlıktan, cansızlıktan ve felç halinden söz eder:

Önceleri, Tin güzel olduğu halde, ruh kendisini Tine çeken hiçbir şey hissetmez; zira Tinin güzelliği İyinin ışığını almadığı sürece hiçbir etki yaratmaz; bu durumda, kendi güçleriyle baş başa bırakılan ruh “uykulu”³⁴ ve kayıtsız kalır; tümüyle hareketsizdir ve Tin onun için mevcut olduğunda bile, o Tinin karşısında yolunu şaşırır. (VI 7, 22, 10)

Korku mu yoksa felç mi? Platon'un tek bir pasajında, istiareli bir yorum sayesinde, Plotinos ruhun Güzel karşısındaki ikili tutumuyla karşılaşır. Ruh, Güzelliğin Formunu anımsadığı zaman, *Phaedrus*'ta³⁵ ruhu taşıyan efsanevi arabacının hafızası korkuyla doludur, arkaya doğru devrilir ve o an devinimsiz kalıp uyur. Plotinos'un demek istediği o ki, her şeyden evvel, eğer Güzel, yani içinde Formlar dünyasını barındıran Tin en yüce ilke olsaydı, o zaman ruh kutsal bir korkudan başka bir şey hissetmezdi. İyinin getirdiği hiçbir şeyi bilmezdi: Kayra, iyilik, zarafet ve tatlılık. Ayrıca Plotinos demek istiyor ki, böyle bir durumda ruh Güzelin ötesine geçip İyiye doğru gitmezdi; Güzellik için gerçek bir aşk duymaksızın cansız ve “uyku halinde” kalırdı, çünkü Güzelliğin üzerinde harelenen kayranın ışığı onu çekmezdi. Böylelikle ruh Baba'dan yani İyi'den uzağa sürüklenirdi.

Rilke, birinci *Ağır*'ın başında, gayet derinlikli bir biçimde, “Güzel korkunç olanın ilk mertebesinde başkası değildir” der. Güzelde bizi korkutan şey, Plotinos'un dediği gibi, Güzelin, bize karşı kayıtsız kalan imkânsız ve harikulâde bir yontu misali, yüzünü kendine çevirmiş, kendi içine kapanmış bir halde, bize yalnızca kendisi için Güzel görünmesidir belki de;³⁶ buna karşın,

³³ VI 9, 9, 34.

³⁴ Platon, *Phaedrus*, 254 b 8.

³⁵ *Phaedrus*, 254 b 8.

³⁶ V 5, 12, 21.

İyi kendisi için değil başkaları için İyidir ve bizler onun daima ulaşabileceğimiz bir yerde olduğunu duyumsarız. Ancak, Güzel ile İyi arasındaki bu karşıtlık, her şeyi İyinin nazarıyla görmemiz gerektiğini bize daha iyi anlatmaya yönelik soyut bir varsayım-dan ibarettir; zira tinsel yaşamın hakikati itibarıyla, Güzel deneyimi ile İyi deneyimi birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Nitekim, mistik deneyimin iki ayrı derecesi olmakla beraber, tek bir devinim vardır ve o da İyiye doğru devinimdir. Düşünen Tinin ve Formların Güzelliği bizi aşkla dolduruyorsa, bunun nedeni bu Güzelliğin “İyi’ye benzemesidir”,³⁷ bizim onu İyinin ışığında görmemizdir ve Güzellik aracılığıyla bizi İyiye vardırان sonsuz atılımın bizi sürüklemesidir. Tinde ve Formlarda nihai olarak âşık olduğumuz şey İyidir. Ve âşık Tinin mertebesine ulaştığımız zaman, İyi ile kurulan doğrusal temas içerisinde onun aşk sarhoşluğunu paylaşıyoruz. Böylelikle, ilâhi aşkı deneyimleyen kişinin gözünde, tüm şeylerin kaynağı “tatlılık, iyilik ve zarafet” olarak görünür; ve her şeyin onun kayrasını ve iyiliğini yansıtmaları doğaldır. Plotinos’taki tinsel yaşam dingin bir güvenden ve tatlı bir huzurdan ibarettir. Gnostiklerin korkuları Plotinos’un gözünde gülünç bir şeydir:

Tüm şeylerin tabiatını sükûnetle ve tatlılıkla benimsemek gerekir; lâkin ilksel şeylere doğru atılmak ve bu korkular tragedyasına son vermek gerekir ki, onların inandığı üzere, dünyanın küreleri bu tragedyaya için bir tiyatro sahnesidir; o küreler ki aslında “onlar için yalnızca tatlı ve sevilen şeyleri hazırlar.” (II, 9, 13, 6)

Plotinos’un burada zikrettiği Pindaros’un,³⁸ ölümlülere tatlılık ve huzur veren gücünü anımsatırken açık bir biçimde Kayradan bahsetmesi oldukça anlamlıdır.

*

³⁷ VI 7, 15, 9; *Metin* 38, s. 37 ve 126.

³⁸ Pindaros, *Olympiques*, A. Puech tarafından düzenlenip çevrilen metin, Paris, Les Belles Lettres, 1970, I, 48, s. 27.

Tanrısal huzur ışıktır ve bu Plotinos'a göre şeyleri iyi anlamamıza yardım eder. Her şeyden evvel, saf mevcudiyet bizi bir ışık misali kuşatır:

[Tin'in gördüğü şey] bir anda görülen ışıktır; bu ışık kendi başına ve kendi içindedir; kendi kendine yalnız ve saftır; öyle ki, Tin ışığın nereden göründüğünü, içeriden mi yoksa dışarıdan mı göründüğünü kendi kendine sorar; ve ışık kaybolduğu zaman, Tin kendi kendine şöyle der: "İçerideydi kuşkusuz, ama gene de içeride değildi." Ancak, bu ışığın nereden geldiğini sormamak gerekir. Zira orada köken denebilecek bir mekân yoktur; çünkü ışık hiçbir yerden gelmez ve hiçbir yere gitmez; yalnızca görünür yahut görünmez. Bu nedenle, ışığın peşine düşmemek gerekir; fakat, tıpkı güneşin doğuşunu bekleyen gözler misali kendimizi temaşaya hazırlayarak, sükkûnet içinde onun görünmesini beklemek gerekir: Güneş ufukta belirirken ("okyanusta" der şairler), temaşa edilmek üzere kendini bize sunar... Ama O beklendiği gibi gelmez; sanki gelmiyormuş gibi gelir. Zira O gelmiş olarak görülmemiştir; ama her şeyden önce, hattâ Tin dahi gelmeden önce mevcut olarak görülmüştür... İşte bu büyük bir mucizedir şüphesiz! Hiç gelmediği halde mevcut olması nasıl mümkün oluyor? Hiçbir yerde bulunmadığı halde, bulunmadığı hiçbir bir yerin olmaması nasıl mümkün oluyor? Evet, bu bizi ilk bakışta şaşırtabilir; ancak onu bilen kişi tam tersi yüzünden şaşıracaktır [yani İyi bir yerlerden gelerek mevcut olabilir]; yahut bundan ziyade, tam tersinin olması ve birilerinin buna şaşırmaması mümkün değildir. (V 5, 7, 23)

Plotinos'a göre –Platon'da olduğu gibi– görü gözdeki içsel ışığın dışsal ışıkla temas kurmasına dayanır. Ancak Plotinos'un buradan çıkardığı sonuç şudur ki, görü tinselleştiği zaman, içsel ışık ile dışsal ışık arasında herhangi bir ayırım kalmaz. Görü ışıktır ve ışık da görüdür. Işığın öz-görüsü diyebileceğimiz bir şey söz konusudur: Işık kendisi için âdeta şeffaftır.

Bu dünyada, bazı görsel olgular söz konusu ışık ve görü birliğini tasavvur etmemize imkân verir:

Göz her zaman dışsal ve yabancı ışığı görmez; fakat kısa anlar dâhilinde, göz dışsal ışıktan önce kendisine özgü ve daha parlak bir ışık görür. Bu ışık ya geceleyin karanlıkta kendisinden yayılır; yahut göz kapaklarını indirmesi halinde, diğer şeyleri görmek istemediği zaman, belli bir ışık yayar; yahut da gözün sahibi göze baskı uyguladığında kendi içindeki ışığı görür. Bu durumda göz görmeden görür ve asıl o zaman görmeye başlar, çünkü ışığı görmektedir. Etrafındaki diğer şeyler ışık değildir; onlar yalnızca ışıklıdır. (V 5, 7, 23)

Mistik deneyim ânında, ruhun iç gözünün gördüğü şey yalnızca ışıktır:

Âdeta Tinin dalgasıyla³⁹ taşınarak, kabaran bu selle yüksele-
rek, gören kişi nasıl gördüğünü görmeden aniden görmüş-
tür; ancak, görü gözleri ışıkla doldurmak suretiyle, bu ışıkla
başka bir şeyi göstermiyordu, bilakis ışığın kendisi görünün
nesnesiydi. Zira bu görü nesnesinde, bir tarafta görünen şey,
diğer tarafta onun ışığı yoktu; bir düşünen ve bir düşünülen
yoktu; yalnızca bu şeyleri bir sonraki anda yaratan ışıtlı bir
parlaklık vardı... Dolayısıyla İyi saf ışıktır... (VI 7, 36, 17)

İşte ruhun bakışı bu ilksel parlaklıkla iç içe geçer, birbirine karır. Bu sanki ruhun kendi bakışının içindeki ışığı görmesi gibidir:

Ruh aniden ışıkla dolduğu zaman, ruhun Onu gördüğünü kabul etmek zorundayız. Zira bu ışık Ondan gelir ve bizzat Odur. Demek ki O, evimize çağırdığımız bir başka tanrı misali geldiğinde ve bizi aydınlattığında, Onun mevcut olduğuna inanmak zorundayız. Eğer O gelmeseydi, bizi aydınlatmazdı. Eğer ruh onun tarafından aydınlanmamışsa, o zaman Tanrıdan yoksundur. Ama eğer aydınlanmışsa, aradığı şeye sahip olur. Ve ruh için gerçek amaç şudur: O ışığa dokunmak, o ışığı o ışığın kendisiyle görmek; başkasının ışığıyla değil, bizzat görmesini sağlayan ışıkla görmek. Ruhun görmesi gereken şey kendisini aydınlatan ışıktır. Nitekim güneş de başka

³⁹ Homeros, *Odysseia*, V, 393, "Karanın çok yakında olduğunu gördü; kendisini kaldıran büyük bir dalganın zirvesinden karaya bakıyordu."

bir şeyin ışıyla görülmez [kendi ışıyla görülür]. Peki bu nasıl olacak? Her şeyi bir kenara bırakarak. (V 3, 17, 28)

Görülmesi gereken şey, bizim görmemizi sağlayan şeydir; bakışımızın kökeninde yatan ışıktır.⁴⁰ Eğer yaşam, tüm seviyeleri itibariyle, bakış ve temaşa ise, istiareli ve dolaylı bir biçimde, Yaşamın odağı ve kaynağı olan İyinin bir bakıma mutlak bakış ve ışık olduğunu düşünebiliriz: “Onun varlığı, kendisi için, bir nevi kendi üzerindeki bakışıdır.”⁴¹

Plotinosçu deneyim kendini daima ışık, parıltı, şeffaflık, parlaklık ve aydınlık terimleriyle ifade eder. Bu deneyimin, Hristiyan mistisizmini karakterize eden, tinin geceleri ve karanlıkları gibi şeyleri bilmediğini söyleyebilir miyiz? Ruh alışkın olduğu ışığı yitirdiğini hissettiği için içsel boşluk ve yoksunluk (“Her şeyden arın”) ona bir tür gece gibi görünüyorsa, Plotinos’ta da mistik bir karanlığın varlığından söz edebiliriz. Ancak, Hristiyan mistiklerdeki karanlık mefhumu bir dinsel temrine denk düşüyorsa ve dahası Baba tarafından terk edildiğini hisseden çarmıha gerilmiş İsa’nın acısıyla birleşiyorsa, bütün bunların Plotinos’ta mevcut olmadığı gayet açıktır. Plotinos’taki tinsellik esas itibariyle aydınlık ve dinginlik yüklüdür. Ondaki ruh, sükûnet ve huzur içerisinde “her şeyden arınır” ve böylece, daima mevcut olan İyinin mevcudiyetiyle kuşatılmayı bekleyerek, saf bir kavrayış imkânına dönüşür.

⁴⁰ Goethe’nin, kendisine görüye dair idealist bir öğretisi sunan Schopenhauer’a verdiği yanıt alabildiğine plotinosçu bir yanıttır: “Nasıl yani? Işık yalnızca siz onu gördüğünüz zaman mı var? Hayır! Bilakis, eğer ışık sizi görmeseydi, siz orada olmazdınız” (*Gespräche*, ed. W. von Biedermann, Leipzig, 1909, c. II, s. 245).

⁴¹ VI 8, 16, 20.

V. ERDEMLER

Erdem olmasa Tanrı bir sözcükten öteye gitmez.
(II 9, 15, 39)

Peki, neden öteki dünyada, o yücelikte kalmıyoruz?
(VI 9, 10, 1)

Plotinos'ta karşımıza çıkan en büyük soru budur. Eğer bir parçamız daima yukarıdaysa, eğer kimi zaman bu yüce mertebeye yükselebiliyorsak, en iyi hayatı yaşayabiliyorsak, tanrısallıkta huzur içinde kalabiliyorsak, bütünsel mevcudiyet tarafından kuşatılıyorsak, İyinin aşkını duyumsuyorsak, yayıldığı ışıktan başka bir şey olmayan bir bakışa dönüşüyorsak, o halde neden tekrar aşağıya, bu dünyaya iniyoruz, mevcudiyet nasıl namevcudiyete dönüşüyor, aşkın ateşi nasıl sönüyor?¹ Nesneleri nasıl yeniden ayırt ediyoruz, nasıl yeniden bilinç sahibi oluyoruz, nasıl düşünüyoruz, akıl yoruyoruz ve bedenimizi yeniden hissediyoruz? Kısacası, nasıl yeniden insan oluyoruz?

Gerçek yaşamın yukarıda, öteki dünyada olduğunu anladığımızda, anlık bir parıltı halinde tanrısallık birliği tattığımızda, nasıl yeniden günlük hayata dönebiliriz? Günlük hayat ki, öteki in-

¹ VI 9, 9, 60.

sanlara sıradan bir şey gibi görünür; ancak vecd halini yaşayan insanın gözünde, günlük hayat sıradışı ve şiddet dolu bir olaydır.

Eğer yeniden aşağıya düşüyorsak, bu demektir ki yukarıda olmaya dayanamıyoruz artık. Ancak aşağıya indikten sonra da, bu dünyada olmaya artık dayanamayız. Artık hiçbir yerde değildir: Tanrısal vergiyi korumak için fazla dünyevi, onu unutmak içinse fazla tanrısalızdır:

Ruhlar mecburen “iki yaşamlı” varlıklar gibidir; biraz yukarıdaki hayatı, biraz da aşağıdaki hayatı yaşarlar. (IV 8, 4, 31)

İnsanlık durumunun paradoksu işte böyledir. Yukarıdayken bizzat kendimiziz, ama artık kendimize ait değiliz; zira bu hal bize bahşedilmiştir ve biz ona sahip değilizdir. Bu dünyadayken kendimize ait olduğumuza inanırız; ancak gerçek mânâda artık kendimiz olmadığımızı biliriz.

Bu kesintili mertebeler birbirini yok edemezler. Yukarıdaki hayatı yaşayıp bu dünyaya döndükten sonra gene yaşamak, bedenimizle ve ötekilerle meşgul olmak, düşünmek ve öngörülü olmak durumundayız. Mistik deneyim anlık ve geçici olsa da, onu unutamayız. Onu deneyimledikten sonra, artık eskisi gibi olmayız.

O halde nasıl yaşamalı? Plotinos’a göre en büyük mesele gündelik hayatı yaşamayı öğrenmektir. Temaşayı takiben öyle bir hayat yaşamalıyız ki, o hayat bizi yeniden temaşaya hazırlamalıdır. Buradaki hedef, yeniden tezahür ettiği anda tanrısal mevcudiyeti karşılamaya hazır olmak amacıyla, içsel olarak yoğunlaşmak ve yeteri düzeyde murakabeye varmaktır. Temaşanın daimi bir hal alabilmesi için, yeryüzündeki hayattan yeterince uzaklaşmak gerekir. Bununla beraber, gündelik yaşamı sürdürmeyi ve hattâ temaşadan gelen ışıkla onu aydınlatmayı bilmek gerekir. Bu tümüyle içsel arınmaya, saflaşmaya ve birleşmeye yönelik bir çalışma olacaktır.

İşte bu erdemin eseri olacaktır. Yaşamda yol alırken, Plotinos bunun önemini giderek daha iyi kavrayacaktır. Gençlik ve olgunluk çağına ait metinler –bir erdemler pratiği önermekle birlikte– tinsel dünyanın güzelliğini ve esrik sarhoşluğu överken,

yaşamının sonunda yazdığı metinler neredeyse tümüyle ahlâki meselelere ayrılmıştır.

Tanrısal birlik deneyimi Plotinos düşüncesinin odağını oluşturmaya devam eder. Ancak Plotinos, bundan böyle, birlikten doğan erdemin bütün varlığı nasıl dönüştürdüğünü, nasıl tözsel bilgelige evrildiğini göstermeye çalışır. Maddi yaşama ışık saçmayan, erdem yoluyla insanı Tanrıya benzetmeyi başaramayan bir temaşanın bize hiçbir etkisi olmaz ve bizim için hiçbir anlam taşımazdı.

İşte gnostisizmin asıl tehlikesi budur ve Plotinos bunu çok iyi görmüştür. İnsan tabiatı itibariyle kurtarıldığına inanır; ahlâki çabaların buna hiçbir katkısı olmayacağını düşünür. Ayrıca, insan bu dünyaya ait değildir, gerçek anlamda “buralı” değildir. Mademki kurtuluş için bu dünyanın sonunu beklemek yeterlidir, o halde erdemli olmanın ne gibi bir faydası var? Tinsel tabiatımıza uygun bir biçimde bu dünyada yaşamaya çalışmak yararsız ve imkânsızdır. Plotinos’a göre, tinsel yaşamın en büyük tehlikelerinden biri buradadır:

Erdem konusunda hiçbir söylevde bulunmamaları, bu konularla ilgili her türlü söylevden uzak olmaları, erdemin ne olduğuna ve hangi düzeyde bulunabileceğine dair hiçbir şey söylememeleri, eskilerin yazılarında bu konular hakkında söylenen sayısız güzel düşüncelerden hiç bahsetmemeleri, onların erdem konusundaki kayıtsızlıklarının bir kanıtıdır. Erdemin hangi koşullarda gerçekleşebileceğini, nasıl kazanılabileceğini ya da ruhların nasıl sağaltılıp nasıl korunabileceğini de söylemezler. Oysa nasıl bakılacağını öğretmezsek, insanlara “Tanrıya bakınız” demek yararsızdır. Hakikaten, hiçbir zevkten mahrum kalmaksızın, öfkemizi dindirmede ustalaşmaya çalışmaksızın, “Tanrı” sözünü şüphesiz hatırlayarak, her türlü tutkuya sahipken bunlardan kurtulmak için hiçbir şey yapmayarak, Tanrıya bakmamızı engelleyen şey nedir? Gel gör ki, Tanrıyı görmemizi sağlayan şey, kusursuzluğa doğru giden ve bilgelik yoluyla ruha yerleşen erdem-

dir: Zira gerçek erdem olmaksızın, sözünü ettiğimiz Tanrı yalnızca bir sözcükten ibarettir. (II 9, 15, 28)

“Gnosis” yani saf bilgi yalnızca bir öğreti, teori veya teolojiyse, “olumsuz teolojinin” geleneksel yöntemlerini kullansa bile bizi Tanrıya götüremez:

Bizi onun hakkında bilgilendiren şey olumsuzlamalar, benzetmeler, ondan gelen şeylere dair bilgiler ve bazı *kademelerdir*.²

Bizi gerçekten Tanrıya götürecek yegâne şey, varlığımızın erdem yoluyla kazanılan içsel dönüşümüdür:

Ancak bizi ona götüren şey erdemler, arınmalar, içsel tertipler, tinsel dünyayı yakalamaya, orada kalmaya, oradaki nimetlerle doymaya yönelik atılımlardır. (VI 7, 36, 6)

Mistik deneyim bir lafazanlık yahut bir düş olmaktan uzaktır. Plotinos gnostiklerdeki dingincilik yanılısamasıyla katı bir biçimde savaşıyor. İnsanlara “Sizler Tanrının soyundansınız” demek yeterli değildir. Eğer gerçek bir erdemler pratiği eşlik etmiyorsa, basit olumlamalar ruhları içsel olarak dönüştüremez. Erdemi küçümseyenler aynı zamanda insan tabiatına özgü ihtiyaçları da küçümsemiş olurlar. “Melek olayım diyenler, hayvan olup giderler.”³

Soylu insan, kabalık ve kibir sergilemeksizin, ölçülü bir biçimde yükselmelidir ve yalnızca tabiatımızın izin verdiği yüksekliğe kadar gitmelidir; Tanrının yanında bizden başkalarına da yer olduğuna inanmak ve rüyada uçuyormuş gibi⁴ tek başına onun peşinden gitmemek gerekir; aksi takdirde, insan ruhu için mümkün olduğu ölçüde Tanrıya dönüşmekten yoksun kalırız. Ruh Tin tarafından Tanrı olmaya sevk edildiği ölçüde, bu dönüşüm ruh için mümkündür. Ancak, Tinin üstünde olmak istemek, Tinin dışına düşmek demek-

² Platon, *Şölen*, 211 c 3; burada bahsedilen, tikel güzelliklerin kademelerini kat eden kendinde Güzel İdesine doğru yükseliştir.

³ Pascal, *Düşünceler*, n° 358, Brunschvicg.

⁴ Platon, *Theaitetos*, 158 b.

tir. Düşüncesiz insanlar şu sözleri duyar duymaz ikna olurlar: “Herkesin içinde en iyisi sen olacaksın; hem insanların hem tanrıların en iyisi” –zira insanların cehaleti büyüktür. Ayrıca, vaktiyle ılımlı, alçakgönüllü ve sade olan bir insan, “Sen Tanrının oğlusun... sen göklerden üstünsün... üstelik bu uğurda kendini yormana hiç gerek yok” türünden sözler duyduğunda, hemen ikna olabilir. (II 9, 9, 45)

*

Plotinosçu erdem temaşadan doğar ve temaşaya döner:

Eğer temaşadan koparsak, o zaman kendi içimizdeki erdemi yeniden uyandırmak ve erdemlerle güzelleştüğimizin bilincine varmak suretiyle, erdemden yola çıkarak Tine ve Bilgelige ve Bilgelikten de Tine ulaşarak hafifliği ve dinginliği yakalarız yeniden. İşte Tanrıların, kutlu ve mutlu insanların yaşamı böyledir:⁵ Bu dünyadaki hakikatlerden kurtulmak, bu hakikatlerden keyif almadan yaşamak ve yalnız başına Yalnız olana sığınmak. (VI 9, 11, 46)

İşte ruhun izlediği yol böyledir. Bir’in özgür ve lütuftkâr hamlesiy-le Bir’e kadar yükselen ruh vardığı dorukta tutunamaz. Ruh tekrar geriye düşer. Ancak pratik yaşama, düşünceye ve bilince geri döndüğünde, bu dünyada kendi içinde Tanrının izini, kendisini Tanrıyla benzer kılan erdemin izini bulur. Erdemleri yaşayarak, ruh yeniden Tine kadar, yani salt tinsel bir yaşama kadar yükselebilir. Bu mükemmelliğe ulaştığında, erdem bilgelik haline gelir, değişmez bir vaziyete dönüşür; bu değişmez vaziyetten başlayarak ruh yeniden ilâhi birliğe hazır olacaktır.

Ruh temaşadan koptuğunda, kendisini artık tinsel düzeyde tutamaz olduğunda, erdem devreye girer. Ruhun temaşa edebilmek için halihazırda arınmış olması gerekir, diyeceksiniz. Ancak burada, bir kez daha tanrısal mevcudiyetteki paradoksla karşılaşırız: “Eğer beni bulmamış olsaydın, beni aramazdın.”⁶ Bizi

⁵ Platon, *Theaitetos*, 176 a.

⁶ Pascal, *Düşünceler*, § 553, Brunschvicg.

Tanrıya götüren erdem yalnızca ilkin Tanrıyla birleşmek suretiyle ruhta doğabilir:

Tinin bu edimi [ruhun birlik kurduğu edim] huzurlu bir dinlence içerisinde Tinle kurduğu temas yoluyla Tanrıları da doğurur, zira bu edim Güzelliği, Adaleti ve Erdemi doğurmaktadır. İşte ruh, Tanrı tarafından döllenmek suretiyle, bunlara gebedir. (VI 9, 9, 19)

Erdemin ruhta doğabilmesi için, bir anlığına dahi olsa Aklın Güzelliğini görmesi gerekir; bir parıltı halinde dahi olsa, tanrısal birliğin mutluluğunu tatması gerekir. Kuşkusuz, ruh yeterince saflaşmadığı için bu halleri kaldıramaz. Ancak kesindir ki, erdemin temel hedefi ruhu saflaştırmak olacaktır ve bu sayede ruh daimi olarak tanrısal birliği kaldırabilecektir.

Ne var ki, erdeme doğru yapılan ilk hamle halihazırda bir tanrı vergisi, bir ilham, bir birlik deneyimidir. Ruh, eğer bilincinde olmasaydı, bir parçasının yukarıdaki dünyada kalacağını nasıl bilebilirdi? Eğer tanrısal mevcudiyeti bir anda duyumsamamış olsaydı, tanrıyla benzer olmayı nasıl isteyebilirdi?

Ruh ancak İyiden yayılan *buğuyu* içinde duyumsadığı zaman canlanabilir (VI 7, 22, 8). Ruh İyiye sever, zira ilk andan itibaren, Onun tarafından İyiye sevmeye sevk edilmiştir (VI 7, 31, 17). Tinden gelen aydınlanma ruha daha sarıh bir hayat verir... bu aydınlanma ruhun kendisine dönmesini mümkün kılar, kendisini dağıtmasına mâni olur ve Tindeki ihtişamı sevmesini sağlar. (V 3, 8, 29)

Ayrıca Plotinos'taki erdem bu kökenin özelliklerini muhafaza eder. Gerçek anlamda Tanrıyla benzeşmek ister.

Bu nedenle Plotinos erdemlerin iki derecesinden bahseder. Toplumsal diyebileceğimiz erdemler vardır. Doğruluk, temkinlilik, güç ve ılımlılık bu düzeyde bulunduklarında yalnızca bedenden gelen tutkuları yönetirler ve diğer insanlarla ilişkilerimizi düzenlerler. Bu toplumsal erdemlerin üstünde arındırıcı erdemler vardır. Bunların sayesinde ruh, toplumsal erdemlerin yaptığı gibi bedenle birleşmek yerine, tümüyle bedenden ayrılır ve tüm

dikkatini Tanrıya yöneltir: Ayrıca bu iki hareket birbirinden ayrılmaz niteliktedir.⁷

Erdemlerin bu iki derecesi insanlık gerçeğinin iki farklı mertebesine karşılık gelir. Bir yanda “birleşik” olan vardır; bu, ruhla beden bir tür bileşimine denk düşen parçamızdır. Tutkular, arzular, korkular, acılar ve zevkler burada var edilir. Bunların üzerinde saf ruh, derunî insan, tinsel insan vardır ve onun özgün edimi düşüncedir veya daha doğrusu Tanrının temaşa edilmesi- dir. Alt düzeydeki erdemler “bileşik” olanın etkinliğini düzenler. Ancak bilge insan “bileşik” olanla özdeşleşmeyi reddeder. Yaşayan beden, tutkular, acılar ve zevkler ona aittir belki, ancak bizzat o değildir.

Hakiki insan başka türdür; içimizdeki hayvansallığa dair her şeyden arınmıştır. O, düşünce düzlemine ait, bedenden ayrılan ruhta mukim erdemlere sahiptir; bu ruh kendini ayırır ve hattâ hem bu dünyadadır hem de zaten tümüyle ayrılmıştır. (I 1, 10, 7)

Demek ki arındırıcı erdemler içsel yaşamın bütünsel bir dönüşümüne denk düşerler. Tüm tinsel enerjinin içeriye ve yukarıya aktığını söyleyebiliriz. Bilge insan kendi doruğunda yaşar; alt seviyedeki mertebelere yalnızca yaşamı sürdürmek için zaruri olan dikkati gösterir. Ahlâki çabalar artık bir savaşım değil, muzaffer bir kaçıştır. Alt seviyedeki şeyler artık önemsizdir, zira onlara gerçek bir dikkat verilmez. Dolayısıyla artık herhangi bir sorun teşkil etmezler. Tüm edimler Tanrıya yönelir.

Plotinos’un bu üstün mertebeye derhal ulaştığını söylemeye gerek yoktur. Bu bakış açısıyla, toplumsal erdemlerin bir varlık nedeni kalmaz artık; zira onların çözmek zorunda olduğu ahlâki sorunlar saf dışı bırakılmıştır:

İyi insan üstün ilkelere ve değerlere ulaşır ve artık bu ilkelere ve değerlere uygun biçimde hareket eder. Sözgelimi, bu insana göre itidalli olmak, o âna kadar benimsediği değerlerin hayata geçirilmesine değil, fakat mümkün olduğu ölçüde,

⁷ I 2, 4, 16.

artık beşerî bir hayat yaşamamaya ve kendini tümüyle ayrı tutmaya dayanır; o hayat ki, toplumsal erdem kavrayışındaki iyi insanın hayatıdır. Bu hayatı terk ederek başka bir hayatı, ilâhi hayatı seçer. (I 2, 7, 22)

Evet, burada ilâhi bir yaşam söz konusudur, zira arındırıcı erdemler, ruhu yalnızca Tanrıya yönelterek, Tanrının kendinde dinlenişine öykünürler:

Bilgelik ve ihtiyatlılık bundan böyle tanrısal Tinde mevcut hakikatlerin temasına dayanır... Üstün adalet duygusu kendi edimini Tine yöneltmeye, itidal içsel olarak Tine yönelmeye ve cesaret ise, ruhun bakışını yönelttiği özneye benzerlikten doğan bir telaşsızlığa dayanır, ki öznenin kendisi de tabiatı itibariyle telaşsızdır. (I 2, 6, 13)

Dolayısıyla Plotinosçu erdem, tıpkı doğa gibi şöyle diyebilir: “Bir temaşadan doğan ben temaşayı severim ve temaşa ederim.”⁸ Burada şaşılacak bir şey yoktur, zira Plotinos’a göre her varoluş temelde bir temaşadır. Bedenden ayrılan, Tanrıya dönen ruh temaşa etmekten başka ne yapabilir? “Erdem ruhun [Tine doğru] dönüşünün bir ürünüdür dememiz gerekmez mi? –Peki o halde bu nedir?– Görülenin bıraktığı iz; ruha ekilmiş ve ruhta etkin bir temaşa; tıpkı bakışın kendi nesnesiyle olan ilişkisi gibi.”⁹

Demek ki, kelimenin tüm anlamları itibariyle, erdem temaşanın uzantısıdır. Temaşadan doğan ve yeniden temaşaya dönen Plotinosçu erdem temaşadan başka bir şey değildir. Bu erdem bir dikkat gayretidir ve bu gayretle ruh Tanrının kendisini yükselettiği mertebede kalmaya çalışır. Adına bilgelik denecek bir hale evrilen erdem daimi bir temaşa olacaktır.

Anlıyoruz ki, Plotinosçu erdem son kertede saf bir tinsel tuma dayanır. Erdemi dışarıdan gözlersek, orada temkinlilik, doğruluk, güç ve ılımlılık gibi farklı görünümeler yakalayabiliriz kuşkusuz. Ancak içeriden bakarsak, erdem bedenden ayrılmaya yönelik bir gayret bile değildir; o yalnızca tanrısal olana yönelik

⁸ III 8, 4, 6.

⁹ I 2, 4, 18.

sürekli bir dikkat, Tanrının mevcudiyetine dair daimi bir temrindir. Dilersek burada bakışın dönüşümünden söz edebiliriz. Kendi içinde ve kendi çevresinde, tüm şeyler içerisinde, Plotinosçu erdemin görmek istediği yegâne şey tanrısal mevcudiyettir. Bu temrin sayesinde, Tanrıyla birlik daimi bir hal alır. Formlar dünyasının temasası ile iyiye dair aşk deneyimi nadir ve olağanüstü olaylar olmaktan çıkar ve varlığı bütünüyle kavrayan bir tür tözsel birlik haline yer açarlar:

İyi insanın temaşa ve zihin hususundaki edimlerine gelince, eğer tikel şeylere, sözgelimi iyi insanın yalnızca araştırma ve soruşturma yoluyla ilerletebileceği şeylere yöneliklerse, bu edimler belki dışsal koşullarla engellenebilirler. Ancak “en üstün bilim”¹⁰ [İyinin bilimi] her an o insanın elinin altındadır ve daima onunla birliktedir; eğer bu insan kendini meşhur Phalaris boğasının¹¹ içinde bulursa, o zaman en üstün bilimi daha fazla haiz olur. Böyle bir vaziyeti “hoş” diye tanımlamak nafilidir, denilecek ve bunda ısrar edilecektir. Zira burada zevkten bahseden kişi aynı zamanda acı çeken kişidir. Ancak bizler açısından, acı çeken kişi acı çekene bağlı olsa da ve uzun süre bağlı olmak zorunda kalsa da, İyiyi bütün bütüne temaşa etmekten mahrum kalmaz. (I 4, 13, 3)

Plotinosçu bilge, Phalaris boğasının içindeyken acı çektiğini yadsımaz. Ancak ruhun da bizzat hissettiği bedenın büyük acıları yalnızca benin alt mertebelerine nüfuz eder. Tanrıya yönelen ve

¹⁰ Platon, *Devlet*, 505 a 2.

¹¹ Agrigento tiranı Phalaris, tunçtan yapılmış bir boğanın içinde kurbanlarını yakardı. Stoacılar ve Epikuroşçulara göre, bilge insan Phalaris boğasının içindeyken bile mutludur. Plotinos izleyen satırlarda Epikuroşçulara (Çiçero, *Tusculanes*, II, 7, 17; H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 [tekrar basım, Stuttgart, 1966], § 601) gönderme yapar (“burada zevkten bahseden kişi”...) Epikuroşçular salt tinsel ben ile cismani ben arasında ayırım yapmazlar. Yalnızca cismani beni kabul ederler. Cismani ben tümüyle ıstıraba gark olmuşsa, aynı zamanda hoş bir vaziyette bulunduğunu söyleyemez. Bunu söyleyenin tinsel ben olduğunu, yani daima İyiyi temaşa etmekte olan ben olduğunu farz etmek gerekir.

kendi zirvesine yoğunlaşan Plotinosçu ruh temaşayı sürdürür ve acıya gark olan alt mertebelerine dikkat etmez. Onun birleştiği Tanrı İyi'nin kendisidir. Bundan gayrı ne isteyebilir ki? Talihsizlikler, felaketler, acılar ve zevklerden yoksun kalmalar ona ne yapabilir ki? O Her Şeye sahiptir; o Her Şeydir; geriye kalanların bir önemi yoktur. Tanrı ona yeter.

İşte Plotinosçu bilgelik böyledir. Tanrısal birliği yaşamayan insanlara hiçbir şey ifade etmeyen mistik bir bilgelik.

Buraya kadar, Plotinosçu düşüncenin içlerinde gezindik. Hiç kuşkusuz, benin mertebelerini, evrensel yaşamın güzelliğini, İyinin aşkını ve arındırıcı erdemleri keşfetmemizi sağlayarak, Plotinos bize içsel deneyimlerini sunar. Şimdi, Plotinos'un bir bakıma dış dünyaya yönelik tutumlarını ele almanın zamanı gelmiştir. Plotinos'un bu bölümün başında ortaya attığı sorunu hangi yolla çözdüğünü, onun hayat hikâyesini yazan Porphyrios'a sormak gerekir: İlahî güzelliği temaşa edip İyinin aşkını yaşadıktan sonra, bu dünyada nasıl yaşamalıyız? Yahut daha iyi bir ifadeyle: Bu dünyada daimi bir temaşa içinde nasıl yaşayabiliriz?

VI. TATLILIK

İyi tatlılık, zarafet ve iyilik doludur. O, kendisini arzulayan
kişinin daima ulaşabileceği yerdedir.
(V 5, 12, 33)

Porphyrrios'un yazdığı *Plotinos'un Hayatı*'nı okuyan modern okurların belli bir huzursuzluk hissetmeleri kaçınılmazdır. İlk cümlesi dahi okurları şaşırtır:

Plotinos, zamanımızda yaşamış olan bu filozof, sanki bir be-
dende yaşamaktan utanç duyan birisidir. (P. H. 1, 1)

İzleyen sayfalar, akrabalarından, vatanından ve doğduğu tarih-
ten bahsetmek istemeyen, kendisine dair bir portre çizilmesine
razı olmayan tuhaf bir şahısla karşı karşıya bırakır okurları.¹

Ancak Porphyrrios takiben birtakım gerçek ayrıntılara gir-
mekten çekinmez:

Çoğu zaman çölyak hastalığı² yüzünden bitkin düşen Plo-
tinos tedaviyi reddediyor ("böyle tedavilere katlanmak yaşlı

¹ P. H. 1, 3-4; 2, 37.

² Bkz. M. D. Grmek, "Les maladies et la mort de Plotin," Porphyrrios, *Plotinos'un Hayatı*, c. II, s. 336, Plotinos'un muzdarip olduğu bağırsak hastalığı hakkında.

bir adama yakışmaz” diyordu) ve iyileştirici tiryaklar³ almayı kabul etmiyordu (“evcilleştirilmiş hayvanların etiyle beslenmeye de razı değilim” diyordu). Hamamlara gitmekten sakınıyor ve her gün evde kendisine masaj yaptırıyordu. Veba salgını had safhaya ulaştığında, kendisine masaj yapanlar bile öldü ve ondan sonra masaj yaptırmayı da bıraktı. (P. H. 2, 1)

Plotinos’un son rahatsızlığına ve ölümüne dair oldukça etkileyici bir anlatıdan sonra, Porphyrios hocasının farklı konuşmalar esnasında kendisine aktardığı bazı biyografik ayrıntılar sunar bizlere. Bunların arasında özellikle çok ilginç bir çocukluk anısı vardır:

Sekiz yaşındayken, dil hocasından dersler aldığı bir dönemde, sütannesinin yanına gitmiş ve emmek niyetiyle memelerine sarılmıştı; fakat bir keresinde kendisine kötü çocuk denildiğini işittiğinden, yaptığı şeyden utanmış ve vazgeçmişti.⁴ (V P. 3, 2)

Bu satırların ardından, Plotinos’un hocası Ammonius’la olan karşılaşmasına ve sonrasında “Plotinos’un Doğu’daki maceralarına” geçerez:

Onunla karşılaştığı günden itibaren, Plotinos hep Ammonius’un yanında kaldı ve felsefe alanında öylesine bir yetkinliğe ulaştı ki, Perslerin ve Hintlilerin felsefesini de öğrenmeyi çok istiyordu. İmparator Gordien⁵ Perslere saldırmaya hazırlanırken, Plotinos, Gordien’in seferinde yer almayı başardı ve onun peşinden gitti. Ammonius’tan on bir yıl boyunca eğitim aldığına göre, demek ki o sıralar otuz dokuz yaşındaydı.

³ Vahşi hayvanların ve özellikle yılanların eti tiryak denilen ilacın içeriğini oluşturuyordu.

⁴ J. Igal’in gayet yerinde ifade ettiği üzere (*La Cronologia de la Vida de Plotino de Porfirio*, Bilbao ve Madrid, 1972, s. 31-34), Plotinos, 7 yaşından itibaren kendini belli eden ahlâki farkındalığa dair bir örnek vermek için bu anekdotu aktarmaktadır muhtemelen: “Yaptığı şeyden utandı ve vazgeçti.”

⁵ Bkz. kronolojik yaşamöyküsü, sayfa 133.

Ancak Gordien Mezopotamya'da öldürüldü. Plotinos büyük zorluklar içinde kaçtı ve Antakya'ya sığınarak kurtuldu. Ardından Philipos iktidarı ele geçirdi ve kırk yaşındaki Plotinos Roma'ya geldi. (P. H. 3, 13)

Bu tarihten itibaren, Plotinos'un yavaş yavaş bir felsefe okulunun lideri olmaya başladığını görürüz. Ancak felsefe, bütün Antikite boyunca, her şeyden önce bir "yaşam tarzı"dır. Deyim yerindeyse, tıpkı bir dine girer gibi, bütünlüklü bir varoluşsal değişime yol açan bir dönüşümle felsefeye *girilir*. Filozof bir öğreticiden ziyade tinsel bir önderdir: Tinsel bir dönüşüme davet eder ve sonrasında bu değişimi yaşayan yeni insanları, gençleri ve çoğunlukla yetişkinleri bilgelik yoluna sevk eder. O zihinlere yön veren, bilinçleri yöneten bir kişidir. Eğitir ve öğretir kuşkusuz. Verdiği dersler kimi zaman teknik bir nitelik kazanabilir, mantık ya da fizik konularıyla ilgilenebilir. Ancak bunlar, tümüyle ruha yönelik bir eğitim biçiminin parçası olan tinsel temrinlerden ibarettir.

İşte bu şekilde, Porphyrios'un anlatıları üzerinden Plotinos bize kendisini sunar. Porphyrios hocasının izlediği eğitim yöntemini betimler, çevresini kuşatan öğrencileri takdim eder ve bize çok canlı hikâyeler anlatır. Bilhassa hocasından büyük bir hayranlıkla söz eder:

Kendisine yönelik dikkati hiç bozulmazdı, uyuduğu anları saymazsak ki, zayıf bedeni (çoğu zaman ekmek bile yemezdi) ve zihninin daima Tine yönelmesi uyumasını dahi engellerdi. (P. H. 8, 20)

Evet, modern okurlar, Antikiteyi çok iyi bilseler dahi, bütün bunları okurken belli bir nahışlık hissedebilir. Plotinos'u çok iyi bilen E. Bréhier, bu duyguyu kusursuz bir biçimde betimler: "Hiç kuşkusuz, Epiktetos'un okulunda karşılaştığımız ahlâki esenlik ve dengelilik Plotinos'un çevresinde yoktur. Burada sinirsel yorgunluğa ve yıpranmaya dair kaygı verici belirtiler görürüz. Plotinos öğretisinin başat teması olan 'dünyadan kaçış' ile 'hayatın kaçamakları' yani sürekli yer değiştirme, 'dünyada olmasın da neresi olursa olsun bir yerlere gitme' ihtiyacı arasında büyük bir

benzerlik vardır ki, Dr. Pierre Janet'ye göre bunlar melankolik sendromun özellikleridir. Plotinos'un bir daha geri dönmek üzere ani bir şekilde İskenderiye'yi terk etmesinin, ailesinden ve ülkesinden büsbütün ayrılmasının nedenleri bu sinirsel vaziyette yatıyordur belki de. Plotinos'un izlediği zorlu diyet onu doğal yollarla bakımlı tutuyordu. Pythagorasçılar gibi et yemekten kaçınmakla kalmıyor, en temel temizlik kurallarını dahi ihmal ediyordu. Buna bir de aşırı zihinsel yorgunluğu ekleyelim ki onun okulunda çok yaygındı: Düşüncenin konuşmadan daha hızlı ve aralıksız aktığı bir tarzla kendini gösteren yoğun meditasyon ve bunun bir sonucu olan uykusuzluk uzun vadede Plotinos'un sağlığını olumsuz etkiler. Porphyrios onunla tanıştığı zaman, görme yetisi çok zayıflamıştır ve midesi harap haldedir. Kronik bir boğaz ağrısına ve deri hastalığına yakalanmıştır. Ancak hepsinden öte, Plotinos hastalık hallerinden belli bir hoşnutluk duyar ve bu tavrı da gene hastalık düzeyindedir.”

Gerçek insanın maddi şeylerden alabildiğine farklı olduğunu göstermek üzere, insan bedenini ufaltıp zayıflatmalıdır... Böyle bir insan acıyı tümüyle görmezden gelmek istemez; hattâ bizzat acıyı yaşamak ister. (I 4, 14, 12).

“Hayli sıradışı olan bu felsefi vaziyet Stoacılarıdaki kayıtsızlık halini aşar, zira acıyı arzulamaya kadar varmaktadır” diye devam ediyor Bréhier.⁶

Plotinos'un son hastalığında akciğer tüberkülozu belirtileri gören Dr. Gillet,⁷ onun tinsel tutumunda bu hastalığın ruhsal sonuçlarını bulur; Plotinos felsefesinde ise bir hasta insan ideali görür.

Böylelikle Plotinos sonunda putperest bir Pascal imgesine dönüştürülür; sürekli bir gerilim ve ıstırap içinde yaşayan ve hastalığı insanın normal vaziyeti sayan bir insan.

⁶ E. Bréhier, *Plotinos, Enneadlar*, c. I, Paris, 1924, s. VII-IX.

⁷ P. Gillet, *Plotin, un point de vue médical et psychologique*, tıp tezi, Paris, 1934. M. D. Grmek'in makalesinde (sayfa 83'teki 2. notta zikredilmiştir) bu sorunlarla ilgili harikulâde bir değerlendirme yer almaktadır.

*

Bu karanlık tablo birçok yönüyle abartılıdır. Porphyrios tarafından aktarılan anekdotlar çoğu zaman yanlış yorumlanmış, verdiği bilgiler yanlış anlaşılmış ve hattâ sessiz kaldığı noktalar da kötüye yorumlmuştur. Eğer anlattıklarını dikkatlice okursak, karşımıza bambaşka bir Plotinos çıkar.

Her şeyden evvel, Plotinos'un hayatına dair birçok şeyi bilmediğimizi kabul etmemiz gerekir. Porphyrios onunla yalnızca altı yıl yaşamıştır. Onu hayatının sonuna doğru, ihtiyarlığa adım attığı ve son hastalığının kendini göstermeye başladığı dönemde tanımıştır. Dolayısıyla, Porphyrios bize kısmî bir manzara sunar kaçınılmaz olarak. Plotinos'un geçmişini neredeyse hiç bilmez ve tabiatıyla ustasının yaşamındaki asketik ve sayrıl mizaca vurgu yapmaya meyillidir.

Porphyrios bize Plotinos'un gençliğine dair çok az şey söyler; bu yüzden ona dair psikolojik yorumlar yapmamız ve oradan hareketle "melankolik sendrom" belirtilerini saptamamız pek mümkün değildir. Porphyrios'un anlatısında, Plotinos'un İran'a doğru ilerleyen Gordien'i takip etmek üzere İskenderiye'yi aniden terk ettiğini ve Ammonius'tan ayrıldığını doğrulamamıza imkân verecek hiçbir veri yoktur. Üstelik, bu felsefi seyahati, Doğu bilgeliğinin "kökenlerine yönelik bu hac yolculuğunu" yapmasını salık veren kişinin bizzat Ammonius olduğunu farz etmek mümkündür ki, Doğu bilgeliği çok eski tarihlerden beri Yunan filozoflarını büyülemiştir. Plotinos'un İmparator Gordien'in yanında yer almayı nasıl başardığı Porphyrios'un yazdıklarında pek net değildir. R. Harder'in⁸ belirttiği gibi, Plotinos'un bu kişisel macerasında bizim bilmediğimiz siyasi hususlar vardır. Plotinos'un böyle bir sefere katılabilmesi ve İmparator'a eşlik edebilmesi için, halihazırda İmparator'un yanında bulunan senatörlerle yakın ilişkiler içinde olması gerekir. Gordien'in bir suikast sonucu öldürülmesinden sonra Plotinos'un kaçması bu varsayımı doğrulamaktadır. Gordien askerlerinin isyanı sırasında öldürülür. Ardından, Philipos iktidarı zorla ele geçirir. Bu

⁸ R. Harder, *Plotins Schriften*, Vc, Hamburg, Meiner, 1958, s. 84-85.

durumda Plotinos, İmparator Gordien'in taraftarlarıyla işbirliği içinde olduğundan, büyük zorluklar altında kaçır. Bu kaçı takiben, neden mesela Atina yerine Roma'ya gittiğini bilmiyoruz. Ancak, imparatorluğun başkentine vardığı zaman, Plotinos zannedildiği gibi "meçhul ve mütevazı bir İskenderiyeli"⁹ değildi muhtemelen. Eğer farz edildiği üzere daha önceden Doğu'daki senato aristokrasisiyle temasları olmuşsa, o halde Roma'da Castrius Firmus, Marcellus Orontius, Sabillinus ve Rogatianus¹⁰ gibi şahsiyetlerle yakın ilişkiler içinde olması şaşırtıcı değildir.

Plotinos'taki asketizme gelince, burada anormal yahut hastalıklı bir şey yoktur. Yüzyıllardır süregelen bir geleneğe dayanan felsefi yaşam tarzıyla örtüşen bir şeyle karşılaşmayız. Plotinos doğumundan, vatanından yahut ailesinden neden hiç bahsetmez? Çünkü Plotinos Stoacı Epiktetos'un tavsiyelerine uymak tadır:

Filozofların iddia ettiği gibi Tanrı ile insanlar arasında bir akrabalık varsa, o halde insanların yapması gereken şey Sokrates'e öykünmek, yani hangi ülkedensin diye soranlara, "ben Atinalı ya da Korinthosluyum" demek yerine, "ben bir dünya vatandaşıyım" diye cevap vermek değil midir? Eğer evrendeki düzeni kavırıyorsak; tüm şeyleri aşan, kuşatan ve zapteden şeyin Tanrı ve insanlar tarafından oluşturulan "Bütün" olduğunu anlıyorsak; yalnızca babamı yahut dedemi değil, yeryüzünde yaşayan ve bilinç sahibi olan tüm şeyleri, bilhassa akıl sahibi varlıkları yaratan tohumların bu Bütün'den geldiğini biliyorsak (zira akıl sahibi varlıklar, tabiatları itibarıyla ilâhi cemiyete katılan ve akıl yoluyla Tanrıya bağlı olan yegâne varlıklardır), o halde neden dünya vatandaşı olduğumuzu söylemeyelim ki? Neden kendimize Tanrının çocukları demeyelim ki? (Epiktetos, *Söylevler*, I 9, 1)

Plotinos "en temel temizlik kurallarını" ihmal mi ediyordu? Bu doğru değil. Plotinos bedensel bakımını ihmal etmezdi. Kendisi-

⁹ E. Bréhier, *Plotinos, Enneadlar* için yazdığı genel giriş yazısı içinde, c. I, s. VI.

¹⁰ Porphyrios, P. H. 7, 24.

ne birtakım masajlar yapan cazibeli kişiler vardı. Bu kişiler, yaşadığı yer olan Gemina'nın evindeki kölelerdi muhtemelen. Roma geleneklerine göre kendisine masaj yaptırmadan önce, Gemina'nın evindeki özel havuzda yıkanıyordu hiç kuşkusuz. Ancak Plotinos halka açık hamamlara gitmezdi, çünkü bunlar eğlence, haylazlık ve keyif için gidilen mekânlardı. Bu konuyla ilgili olarak, Seneca'nın evinin yakınındaki bir hamamdan yükselen gürültü ve patırtıları, masajcıların çıkardığı sesleri, soluk soluğa kalan jimnastikçileri, yiyecek-içecek satıcılarının bağrıışlarını, epilasyon yapan yahut yaptıran insanların çığlıklarını, iş üstünde yakalanan hırsızların itirazlarını ve kavga arayan insanların serseriliklerini tasvir ettiği elli altıncı mektubunu okumak lazım. Plotinos, kendisine masaj yapanlar vebaya yakalanıp öldüğünde dahi, bu hengamenin içine girmeye asla razı olmayacaktır.

Plotinos az yiyip az mı uyuyordu? Bunda da şaşılacak bir şey yok. Pythagorasçılığın etkisiyle, vejetaryen beslenme uzun zamandan beridir yerleşmiş bir alışkanlıktı. İnsanların azla yetinen bir beslenme biçimini seçmelerinin nedeni asketizm değil, sağlıklı olma kaygısıydı. Plotinos, birtakım gizemli yöntemlerle hastalıkları iyileştirebileceklerini iddia eden gnostikleri eleştirmek suretiyle bize bunu hatırlatır:

Hastalıklardan arındıklarını iddia ettiklerinde, bunu ılımlı bir yaşam ve dengeli bir beslenme sayesinde yaptıklarını söyleseler, o zaman haklı olurlardı, tıpkı filozofların yaptığı gibi. (II 9, 14, 11)

Uyku meselesine gelince, Platon *Yasalar*'da¹¹ şunları söylemişti: "Çok uyumak ne beden ne de ruh için iyidir" ve "uykudan yalnızca sağlık için lüzumlu olanı almak" gerekir; "oysa bir kez alışkanlığa dönüştüğünde, bunu yapmak hiç zor değildir!" Plotinos'un çevresinde, asketizmin sunduğu bedensel yararları gösteren canlı bir örnek vardı:

Rogatianus senato üyesiydi. Dünyevi hayattan tikslenme meselesinde öylesine ileri gitmişti ki, tüm malından mülkünden

¹¹ Platon, *Yasalar*, VII, 808 b-c.

vazgeçti, bütün hizmetçilerini geri gönderdi ve hattâ sahip olduğu mevkiden bile feragat etti. Yargıçlık görevini yapmak üzere evinden ayrılması gerektiği sırada, muhafızlar orada hazır beklediği halde, Rogatianus dışarı bile çıkmadı; görevlerini hiç umursamadı. Artık kendi evinde yaşamak dahi istemiyordu. Arkadaşlarının yahut yakınlarının yanına gidiyor, orada yemek yiyor ve orada yatıyordu. Sadece iki günde bir yemek yiyordu. Hiç kuşkusuz, vaktiyle gut hastalığından çok mustarip olan ve tahtirevanla taşınmak zorunda kalan Rogatianus, gündelik yaşama dair bu kayıtsızlık ve vazgeçiş sayesinde yeniden sağlığına kavuştu. Vaktiyle ellerini bile açamaz hale gelmişken, zanaatlerini elleriyle icra eden kişilerden çok daha kolay kullanıyordu ellerini şimdi. Plotinos ona çok değer veriyordu; her an onu övüyor ve iyi bir filozofluk timsali diye gösteriyordu. (P. H. 7, 31)

Nihayetinde, Plotinos'ta hastalık hallerine yönelik marazî bir hoşnutluk olduğunu söylemek zordur. E. Bréhier'in zikrettiği metni eksiksiz okuyalım:

Bu dünyanın insanı güzel, güçlü, zengin olabilir ve tüm öteki insanlara hükmedebilir; zira o tam tabiriyle "bu dünyalıdır."¹² Onu âdeta kör eden tüm bu şeyleri kıskanmamak mümkün müdür? Bilge insana gelince, ilk başta böyle şeyler bulamayabilir; fakat daha sonra bunlara ulaştığı zaman, eğer kendini düşünüyorsa, bizzat bu tür şeyleri azaltmaya çalışacaktır. Böylelikle, bedenin *aşırı dirimselliğini* görmezden gelerek onu azaltacak ve tüketecektir; kamusal yükümlülüklerden vazgeçecektir. *Sağlığını gözetmekle* birlikte, hastalıklardan tümüyle azâde olmak istemeyecektir. Acılara yabancı kalmak da istemez; hiç yaşamamışsa bile, gençken acıları bilmek ister. Fakat yaşlılığa erdiğinde, zevkler ve acılarla huzursuz olmak istemez artık; dikkatini bedenine çevirmek zorunda kalmamak için, bu dünyada hissettiğimiz keyifli yahut sıkıntılı hallerden uzak durmak ister. Acılarla yüz yüze

¹² Platon, *Theaitetos*, 176 b.

geldiği zaman,¹³ onlarla savaşmak üzere kazandığı kuvvetle onların karşısına çıkar. Sağlıklı, keyifli ve acısız bir hayat onun mutluluğuna bir şey katmaz; aksi haller ondan bir şey götürmez ve onu zayıflatmaz. Mademki aksi bir şey tek ve aynı şeye hiçbir şey katmıyor, o halde başka bir aksi şey ondan nasıl bir şey koparabilir ki? (I 4, 14, 14)

Görüyoruz ki Plotinos'un hastalığı, acıyı ve çirkinliği aramasının nedeni bizzat bunların kendisi değildir. Onun mücadele ettiği şey beden değil, ruhun İyiye yönelik temaşa atılımında onu dengeleştirilebilecek aşırı düzeyde fiziksel canlılıktır. Temaşadan kopmamak için, dikkatimizi bedenin duyumsadığı şeylere vermemeye, acıya ve zevke karşı kayıtsız kalmaya alışmalıyız. Dolaşısıyla, henüz gençken acıyı ve ıstırapı "istemeye" alışmalıyız ki, yaşlandığımız zaman bunlar kendiliğinden başımıza geldiğinde şaşkınlık yaşamayalım.

Bu Stoacıların iyi bilinen tinsel temrinlerinden biridir: "Önceden tasarlama yahut taammüt." Can sıkıcı olayları önceden istemek lazım; böylece, beklenmedik bir anda başımıza geldiğinde onlara daha iyi katlanabiliriz. Özgürlük kendisini engelleme tehlikesi taşıyan şeylerin karşısına önceden çıkmalıdır.

Plotinosçu asketizmde, stoacıların kıymet verdiği başka tinsel temrinler de bulmak mümkündür. Sözgelimi, Porphyrios Plotinos'tan bahsederken, "kendisine yönelik dikkati asla bozulmadı", "uyanık kaldığı sürece Tine yönelimi asla kesintiye uğramazdı¹⁴" dediği zaman, yaptığı tek şey, bu ifadeleri (dikkat=*prosochê*, yönelim=*tasis*) kullanmak suretiyle, dikkatliliğe ve uyanıklılığa, yani Stoacı bilgenin temel tutumuna işaret eden teknik kelime dağarcığına atıfta bulunmaktadır.

Demek ki Plotinos'taki sürekli yönelim Marcus Aurelius ya da Epiktetos'taki yönelimden daha ayrıcalıklı bir şey değildir. Ancak bir Stoacının kesintisiz dikkati Tanrının iradesiyle buluşmak için sürekli gayret gösterdiği gündelik yaşamdaki olaylara

¹³ Bu metin Plotinos'un hayatının son yıllarında, hastalık ve ıstırapla boğuşurken yazılmıştır.

¹⁴ P. H. 8, 20 ve 9, 17.

yönelirken, Plotinos'ta dikkat Tine yönelir. Bu dikkat, İyinin temasından kopmamak amacıyla sürekli yenilenen bir çabadır. O halde, Plotinos'taki dikkatin gerçeklikten yüz çevirdiğini, ondan kaçtığını, soyut olana sığındığını, Stoacıların tutumuna kıyasla daha fazla yoğunluk ve yorgunluk gerektirdiğini düşünebiliriz.

Ne var ki durum hiç de böyle değildir. Plotinos'un bilgeliğinde tatlı, güleryüzlü, iyiliksever bir şey vardır; Marcus Aurelius'taki zarafeti ve tatlılığı kıskanmaya mahal vermeyecek bir gerçeklik duygusu, bir dokunuş, bir hissediş vardır.¹⁵ Bu tatlılığın nereden geldiğini anlamaya çalışmadan evvel, onu tüm yönleriyle bilmek gerekir.

*

Saflık, açık zihinlilik, iyilik ve temkinli bir yakınlaşma; işte Plotinosçu öğretinin sırrı budur.

İsteyen herkes onun derslerine katılabilirdi. (P. H. 1, 13)

O dönemde ders yapılan mekânı sokaktan ayıran perdeyi kaldırmak yeterliydi belki de. Bir kez içeriye girdiğinizde, hocayı dinlerken ona sorular sorabilirdiniz:

Dinleyicilerinin sorular sormasını isterdi. Ayrıca dersleri oldukça dağınıktı ve sohbetler hiç eksik olmazdı. (P. H. 3, 35)

Ayrıca bu ortam herkesin sevebileceği bir şey değildi. Yenilikler ve güzel sözler arayan bazı yeni yetmeler hayal kırıklığı yaşıyorlardı:

O zamanki insanlar, Plotinos'un çağdaşları, onun Numenius'un¹⁶ öğretilerini kendine mâl etmek suretiyle kurumlandığını iddia ediyorlardı. Bunun da ötesinde onlar, Plotinos'un çok konuşup hiçbir şey söylemediğini düşünüyorlardı; Plotinos'u küçümsüyorlardı, çünkü onun ne demek istediğini

¹⁵ Bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, 1992, s. 238-244.

¹⁶ Epemiyeli Numenius (Suriye), MS. 2. yüzyılın ikinci yarısının Yeni-Pythagorasçı ve Platoncu filozofu. Eserlerine ait parçalar E. des Places tarafından *Numenius, Fragmanlar* başlığıyla derlenip tercüme edilmiştir, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

anlamıyorlardı ve zaten Plotinos da her türlü gösterişten ve tumturaklı sözlerden uzak durmaya çalışıyordu. Verdiği dersler sıradan sohbetler gibiydi; kendisinin başvurduğu ve uslamlamalarında yatan tanıtlamaların zorunlu mantıksal neticelerini hemen açığa vurmazdı. Ayrıca bendeniz Porphyrios da, onu ilk kez dinlediğim zaman aynı izlenime kapılmıştım. (P. H. 18, 2)

Porphyrios sevilen bir muhatap olmakta gecikmez; ancak bu tavır hoşnutsuz kimseleri yatıştırmaz. Plotinos'un sonsuz sabrına karşın, bu eğitim yöntemi bazı dinleyicilerin savrulmasına yol açar:

Ona sorular sorduğumuzda, büyük bir iyi yüreklilikle karşılık veriyordu ve bitmek bilmez bir dikkatle yaklaşıyordu. Bendeniz Porphyrios ruhun bedenle nasıl bir olduğuna dair ona sorular sorarken, üç gün boyunca, hiç yorulmadan açıklamalarını sürdürmüştü. O sırada, Thaumasius diye biri okulumuza gelmişti ve Plotinos'un genel meseleler ve metinler üzerine söyleyeceklerini¹⁷ duymak istediğini söylemişti, zira benimle Plotinos arasındaki sorulara ve cevaplara tahammül edemiyordu. Plotinos şöyle cevap vermişti: "Eğer Porphyrios'un sorduğu soruları çözmezsem, ne olursa olsun metinler üzerine hiçbir şey söyleyemem." (P. H. 13, 10)

Dinleyiciler her zaman soru sormazlar. Bazen bir öğrenci, Afrodisiaslı Aleksandros veya Numenius gibi 2. ve 3. yüzyılın büyük yorumcularının Platon'un yahut Aristoteles'in bir metniyle ilgili yorumlarını okur. Ardından Plotinos söz alır:

Plotinos söz konusu yorumlardan asla tek bir sözcük almazdı; teorik düşüncelerinde bağımsızdı ve şahsi hareket ederdi;

¹⁷ "Metinler üzerine konuşmak" ifadesi yerine, bazı çevirmenler şu ifadeyi kullanmıştır: "Notlar alınacak şekilde konuşmak." Ancak öyle görünüyor ki, metinlere dair paralel okumalar böyle bir çeviriye desteklememektedir. Diğer tercüme sorunları için, bkz. M.-O. Goulet, "L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*", Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı* içinde, c. I, s. 268, not 1 ve 2.

yaptığı felsefi soruşturmalara Ammonius'un yaklaşımını taşıdı. İşlediği konuyu çabucak neticelendirirdi: Derinlikli bir öğretinin özünü birkaç sözcükle aktardıktan sonra konuşmasını bitirip kalkardı.¹⁸ (P. H. 14, 14)

Plotinos daima temele odaklanır. Temaşası kesintiye uğramaz. Edebî üsluplarla ilgilenmez. Ancak ele aldığı meselelere dair tutkusu ona doğal bir belâgat kazandırır.

Derslerinde kendini büyük bir rahatlıkla ifade ederdi; [anlattığı konu için] faydalı olan şeyleri bulma ve değerlendirme noktasında çok yetenekliydi. Ancak kimi şeyleri telaffuz ederken bazı hatalar yapardı... ve yazarken de bu hataları tekrarlardı. Konuştuğu zaman zekâsı âdeta gözle görünür olurdu; zekâsının ışığı ta yüzünde parlardı. Daima izlemesi hoş biri olan Plotinos o anda hakikaten güzelleşirdi. Yüzü hafifçe terlerdi, *tatlılığı* alttan alta kendini gösterirdi. (P. H. 13, 1)

Plotinos'un felsefeye dair, yani felsefi söylemlerin üslubuna ve filozofların yaşam tarzlarındaki tutumlarına dair belli bir fikri vardı. Gnostiklerin kibrini ve küstahlığını ifşa ettikten sonra, öğrencilerine şunları söyler:

Bizim benimsediğimiz felsefi üslup, diğer faziletlerinin yanında, düşüncedeki arılık ile birleşen değer yargılarındaki saflıkla kendini gösterir. Bizim felsefemiz kibir değil, saygınlık arayışındadır. Eğer felsefemiz bize güven veriyorsa, sarsılmaz bir dikkat, büyük bir ihtiyat ve akıl bu güvene eşlik eder. (II 9, 14, 38)

Plotinos gnostiklerin kibri ve kurumu kadar, sofistlerin abartılı ve tumturaklı tavırlarını da mahkûm eder. Burada Marcus Aurelius'un sözlerini hatırlarız:¹⁹ "Felsefenin işi sade ve alçakgönüllüdür. Şaşıyalı havalar takınmama fırsat vermez." Plotinos salt görüntüden ibaret şeyleri alabildiğine küçümser; baştan çıkar-

¹⁸ Bkz. M.-O. Goulet-Cazé, *age.*, s. 262.

¹⁹ *Düşünceler*, IX, 29.

maya, zorla benimsetmeye, küstah ve etkileyici tavırlarla bunu dayatmaya, gösteriş yaparak suiistimal etmeye yanaşmaz. Onun yazın anlayışında da aynı tutumla karşılaşırız:

Plotinos az ve öz yazardı; yazılarına bir anlam derinliği ve kısa ifadeler hâkimdi; zengin sözcüklerden ziyade zengin fikirler barındırırdı. Çoğu zaman bir ilham ve esriklik halinde yazardı (P. H. 14, 1). Bir kez yazdıktan sonra, asla ikinci kez bakıp da yazdıklarını düzeltmezdi; ayrıca, yazdıklarını okumayı ve baştan sonra gözden geçirmeyi beceremezdi, çünkü gözleri düzgün bir şekilde okumasına izin vermezdi. Yazarken harflerin güzel olup olmadığına bakmazdı, kelimeleri net bir biçimde ayırmazdı, imlâ kurallarına özen göstermezdi. O sadece anlama odaklanırdı. Ve hepimizi şaşırtan bu yazım tarzını öldüğü güne kadar muhafaza etti.²⁰ (P. H. 8, 1)

Plotinos'un yazıları çok yoğun bir içsel tefekkürden doğar; konuştuğu zaman dahi bu yoğun tefekkür kesintiye uğramaz:

Plotinos, başından sonuna dek yaptığı soruşturmaları kendi içinde tamamlıyor ve ardından vardığı sonuçları yazıya emanet ediyordu; ruhunda tertiplemediği her şeyi yazıya aktarıyordu ve bunu öylesine kesintisiz yapıyordu ki, yazdığı şeyleri bir kitaptan naklediyormuş sanırdınız. Zira birisiyle konuşurken ve uzun uzadıya sohbet ederken bile, araştırdığı konu daima aklının bir köşesindedir. Bir yandan yaptığı konuşmanın doyurucu olmasına çalışırken, diğer yandan araştırmak istediği meseleyle ilgili sürekli düşünmeye devam ederdi. Konuştuğu kişi yanından ayrıldığında, Plotinos o âna kadar yazdığı şeyleri gözden geçirmeden (daha önce belirttiğimiz gibi, iyi göremediği için yazdıklarını tekrar okuması zordur) yazıya kaldığı yerden derhal devam ederdi –sanki konuşmalar onu hiç engellememiş gibi. Böylece kendini hem ötekilere hem

²⁰ Bu metinle ilgili sorunlar hakkında, bkz. M.-O. Goulet-Cazé, *age.*, s. 282 ve D. O'Brien, "Comment écrivait Plotin?" Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı* içinde, c. I, s. 329-367. Benim çevirilerim bu iki yazarın çalışmalarından esinlenmiştir.

kendisine vermeyi bilirdi; hem ötekiler için hem kendisi için mevcut olurdu. (P. H. 8, 8)

Harikulâde bir yöntem! Bu, Plotinos'un tüm sırrını hayranlık verici bir biçimde özetlemektedir.

Hiç kuşkusuz burada istisnai bir yetenek var ve Plotinos'un öğrencileri bunun farkındaydılar. Ancak, öyle görünüyor ki, bu müthiş zihin gücü bir bakıma ahlâki bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Plotinos temaşayı bırakmak istemez; fakat etrafındaki insanları yadsımak da istemez. Burada şöyle bir izlenim ediniz: Plotinos'un Tanrı karşısında kendisini var ettiği bütünsel adanmışlık, onun aynı zamanda ötekiler karşısında bütünsel bir adanmışlık içinde kalmasına imkân vermekte ve hattâ bunu emretmektedir.

*

Bir bilinç yöneticisi olan Plotinos ötekiye karşı bu saygıyı, tatlılığı ve iyiliği muhafaza eder.

Öğrencilerini şahsen çalıştırmaya özen gösterir. Sözelimi Amelius, Plotinos'un okuluna yeni katılan ve onun öğretisindeki en önemli unsurlardan birini benimsemekte zorlanan Porphyrios'a bizzat yazı yazarak cevap vermekle görevlendirilir. Hatip Diophanes olayını da bir kez daha hatırlayalım. Onun Alkibiades'i övmesi karşısında şaşkına dönen Plotinos, Porphyrios'tan bir reddiye yazmasını ister. Benzer biçimde, Porphyrios, Atinalı bir filozof olan Eubulos'un Plotinos'a gönderdiği yazılar hakkında hocasına bir rapor hazırlamakla görevlendirilir. Gnostiklere yüklenen Plotinos verdiği derslerde ve yazdığı bir kitapta onların temel öğretilerini çürütmeye çalışır; bu süreçte, gnostiklerin bütün metinlerini inceleme ve tartışma görevini Amelius ile Porphyrios'a verir. Derslerde alınan notları ve Plotinos'un yazılarını gözden geçirme işini de bunlara eklemeliyiz.²¹

Porphyrios hocasının iyi yüreklilikle kendisini cesaretlendirmesinden de övünçle bahseder. Bu vesileyle, okul hayatına dair oldukça canlı bir tablo sunar bize:

²¹ P. H. 18, 14; 15, 6 ve 18; 16, 9; 3, 46; 7, 51.

Plotinos hangi ayda, nerede ve hangi gün doğduğunu kimseye söylemedi, çünkü kimsenin doğum günü için şölenler düzenlemesini ya da armağanlar vermesini istemiyordu; öte yandan kendisi Platon'un ve Sokrates'in geleneksel yıldönümlerinde onların onuruna sungular yapardı ve dostlarını şölene davet ederdi; bu şölende en yetenekli kişiler topluluğun önünde söylevler verirlerdi (P. H. 2, 28). Platon için düzenlenen bir yıl dönümü şöleninde, *Kutsal Evlilik* adlı bir şiir okudum. Şölende, gizemlerdeki dilin yarattığı ilhamın etkisiyle ve gizli mânâlar yoluyla çok şeyler söylendi. Dinleyicilerden biri şöyle dedi: "Porphyrios aklını yitirdi!" Plotinos herkesin işitebileceği şekilde şunları söyledi: "Sen sende var olan her şeyi ifşa ettin: Şair, filozof, gizemlerin kâşifi." (P. H. 15, 1)

Porphyrios'la ilgili olarak Homeros'un "İşte böyle oklarını çek! O zaman insanlara ışık olursun!" dizelerini zikreden ya da Thaumasius'a "Eğer Porphyrios'un bana yönelttiği soruları çözmezsem, yazmaya değer hiçbir şey söyleyemem," diye cevap veren Plotinos'u betimleyen anekdotlarla daha önce karşılaşmıştık.

Porphyrios'un kendini kıymete bindirmeye yönelik bu ısrarının arkasında, okul içerisindeki rekabetin yahut Amelius'a karşı duyduğu kıskançlığın yattığını tahmin edebiliriz –ki Porphyrios Roma'ya geldiği zaman, Amelius halihazırda Plotinos'u on sekiz yıldan beri tanıyordu. Felsefeyle yahut tinsellikle ilgilenen bütün okullarda bunlar sık karşılaşılan durumlardı. Ancak Plotinos öğrenciler arasında özel bir tercih yapmamış gibi görünüyor. Her öğrenciyi olduğu gibi kabul ediyor ve en iyi yanlarını geliştirmesine yardımcı oluyordu.

Plotinos'un dar ve kapalı bir çevrede yaşadığını birçok kez söyledik. J. Bidez bir tür "meclis"ten, "bir yere kapatılmış zayıf ve soluk yüzlü insanlardan müteşekkil küçük bir topluluktan" bahseder.²² Dr. Gillet, Plotinos'un öğrencilerinin böyle kapalı bir grup oluşturmayı tercih etmesine bakarak, tüberküloza bağlı bir ruhsal durumun belirtileriyle karşılaşır.

²² J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, s. 39.

Ancak burada da Porphyrios'un anlattıkları yanlış yorumlanmıştır. Porphyrios sayıları kalabalık olan dinleyiciler ile sınırlı bir grup oluşturan talimleri birbirinden ayırır.²³ Ancak, özellikle geç Antikite'dekiler başta olmak üzere, Antik dönemdeki herhangi bir felsefe okulu için böyle bir ayırım yapılabilir. O dönemdeki bir filozofu, halka açık dersler veren bir üniversite profesörü gibi düşünmemek gerekir. Daha önce söylediğimiz gibi, o zamanlar filozof denilen kişi bir tinsel yaşam ustasıdır. Bazıları onu dinler, ama ona tâbi olmazlar. Bazılarıysa hayatlarını büsbütün değiştirir, kendilerini filozofun öğretilerine vakfeder, onun tavsiyelerini alır ve yanında yaşamak isterler. Böylece hem onun yoldaşları (*hétairoi*) hem de müritleri olurlar (*zelatoî*).²⁴ Musonius Rufus'un yahut Epiktetos'un öğrencileri zaten böyleydiler.

Ayrıca Porphyrios yalnızca öğrencilerin Plotinos'un yazılarına ulaşabildiğini söyler:

Gördüğüm kadarıyla, bu kitaplar sadece az sayıda kişiye verilirdi. Kitaplara ulaşmak kolay değildi ve ayık bir bilinç halindeyken böyle bir şey söz konusu olmazdı; bu hiç de kolay yahut basit bir şey değildi; kitapları alacak kişiler özenle seçilirdi. (P. H. 4, 14)

Porphyrios'un kendisi de bu kitaplara ancak ustasının düşüncesini iyi anladığını kanıtladıktan sonra ulaşabilmiştir. Plotinos'u ilk kez dinledikten sonra Porphyrios, onun öğretisinde kabul etmekte zorlandığı bir konuyu tartışmak üzere bir metin kaleme alır:

Plotinos yazdığım metni Amelius'a okuttu, sonra gülerek şöyle dedi: "Porphyrios'un karşılaştığı zorlukları çözmek senin işin Amelius, çünkü o bizim düşüncelerimizden habersiz." Amelius benim yaptığım itirazlara karşı çok uzun bir yazı yazdı; sıra bana gelince, ben de onun yazdıklarına cevap verdim. Amelius bir kez daha yazdıklarına karşılık verdi. Nihayet Plotinos'un öğretisini zor da olsa anladım ve fikrimi

²³ P. H. 7, 1.

²⁴ P. H. 2, 42 ve 7, 1.

değiştirdim. Bir rücû yazısı yazdım ve derste okudum. O günden itibaren, Plotinos'un kitapları bana emanet edildi. (P. H. 18, 11)

Ancak, Porphyrios'un burada ne demek istediğini anlamak için, Antikite döneminde bir kitabın yayımlanmasının ne anlama geldiğini hatırlamak gerekir. O dönemde eserlerin elyazması olduğunu, bir başkasının bunları dilediğinde iktibas edip değiştirebildiğini unutmamalıyız. Dolayısıyla bir kitap yayımlamak,²⁵ hemen her zaman, o kitabı bir arkadaş ortamına emanet etmek demektir ve o arkadaşlar da bilinçli olarak kitabın dağıtımını temin ederler. Bir filozof için bu arkadaş ortamı gerçek öğrencilerinin, yani öğretisini anlayan kişilerin oluşturduğu gruptur. Yalnızca onlar filozofun eserlerinin özgünlüğünü kanıtlayabilir, onları iktibas edebilir ve tanıtabilir. Ayrıca filozof bütün insanlık için, evrensel bir dinleyici kitlesi için yazmaz. Öğrencilerinin sorduğu sorulara yazı yazarak cevap verdiğini söylemek daha doğru olur. Özel durumlardan tevellüt eden bu edebî yaratımlar, özel bir kitleye yahut tek bir bireye seslenirler:

Plotinos mevcut meseleler hakkında yazmaya karar verdi... (P. H. 4, 11). Onunla yaptığımız toplantılarda sayısız araştırmalara giriştik; ben ve Amelius bunları kaleme almak üzere ondan ricada bulunduk (5, 5)... Yazıların konusu mevcut meselelerdi (5, 60).

Böylelikle, küçük bir öğrenci grubu ustanın yazılarının hem muhtemeli hem de hedefi olur. Eserlerinin alâkasız insanların eline geçmemesine özen gösteren Plotinos'un yaptığı tek şey oldukça yaygın bir uygulamayı izlemektir ki, bu yöntemin sunduğu yararları anlamak zor değildir. Sözgelimi Aziz Augustinus bir

²⁵ Bkz. E. Arns, *La Technique du livre d'après Saint Jérôme*, Paris, 1953, s. 81-89; M.-O. Goulet-Cazé, *age.*, s. 284-287 ve bibliyografya, s. 285, not 2.

mektubunda, yazılarından bir tanesinin hangi arkadaşlarına verilebileceğini gösteren bir liste sunar.²⁶

Porphyrios'un bu konuda ısrar etmesinin nedeni, Plotinos'un okulunda ne kadar önemli biri olduğunu kendi okurlarına göstermektir. Plotinos yalnızca Porphyrios'un yazılarını okumasına izin vermekle kalmaz (ki bu zaten bir ayrıcalıktır), aynı zamanda onu yazılarını gözden geçirmek ve son halini vermekle görevlendirir. Zihinlere yön veren ustanın bilgeliğini hatırlatalım bu vesileyle: Porphyrios dil konusunda uzmandır ve ona bu yeteneğini kullanma şansını vermek gerekir.

Aslında, Plotinos henüz hayattayken eserlerinin dağıtımını kendi öğrenci çevresinin ötesine geçmişti. Plotinos'un öğretilerini benimsememiş Atinalı bir filozof, hatip ve aynı zamanda Porphyrios'un eski hocası olan Longinus'un Porphyrios'a mektup yazdığını ve Plotinos'un bazı metinlerinin kendisine gönderilmesini istediğini biliyoruz; bu metinler Amelius'un kendisine daha önce ulaştırdığı diğer metinlere eklenecektir.²⁷

Dolayısıyla, yalnızca Plotinos'un yazdığı eserlerin dolaşımına özen göstermesine bakarak, onun küçük bir grubun sınırlı ortamı içinde yaşadığı sonucuna varamayız.

Ayrıca, Porphyrios'un bize sunduğu haliyle Plotinos'un çevresindeki kişilere ait listeye dikkatle baktığımızda, bu grubunun içinde çok farklı şahsiyetlerin bulunduğunu görürüz. Plotinos'un en yakın arkadaşlarından birçoğu felsefeyle gerçekten ilgilenen kişiler bile değildir. Dinleyiciler ile talipler arasında her zaman net bir ayırım yoktur:

Plotinos'un birçok dinleyicisi vardı.²⁸ Ancak, felsefi bir yaşam adına takipçisi olan gerçek talipleri arasında, Etrürialı Amelius ilk sırada geliyordu; soy ismi Gentilianus idi. Plotinos ona Amerius demeyi tercih ediyordu (*l* yerine *r*), zira Amelius'un

²⁶ Bkz. H.-I. Marrou, "La technique de l'édition à l'époque patristique", *Vigiliae christianae* içinde, 3, 1949, s. 217.

²⁷ P. H. 19, 6.

²⁸ Bu metinde zikredilen kişiler hakkında, bkz. L. Brisson, "Prosopographie," Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı* içinde, c. I, s. 56-114.

adını *ameleia*'dan (ihmal) almak yerine, *amereia*'dan (bölünmez) almasının daha uygun olduğunu söylüyordu. Bir de Bet Şanlı Paulinos adında bir hekim vardı. Amelius ona "bücürük" derdi; Paulinos yanlış anlaşılmış bir yığın bilgiyle yüklüydü. Plotinos'un talebesi olan başka bir hekim daha vardı: İskenderiyeli Eustochius. Hayatının sonlarına doğru onunla tanışmıştı. Eustochius, Plotinos'un ölümüne kadar yanında kalıp ona hekimlik yaptı. Kendini tümüyle Plotinos'un öğretilerine bırakan Eustochius gerçek bir filozof mizacı kazandı. Şair ve tenkitçi olan, Antimacos'un eserlerini yorumlayan ve çok şairane bir üslupla Atlantis'in tarihini [Platon'un *Kritias*'ından alınmıştır] şiir biçiminde yeniden yazan Zoticus da Plotinos'u ziyaret edenler arasındaydı. Zoticus'un görme kabiliyeti zamanla zayıfladı ve Plotinos'tan kısa süre önce öldü... Arap kökenli Zethus da Plotinos'un ahbablarından biriydi. Zethus, Ammonius'un dostu Theodosius'in kızlarından biriyle evlenmişti. O da hekimdi ve Plotinos kendisini çok severdi. Siyasi faaliyetleri vardı ve kamusal meselelere çok meyilliydi; Plotinos ona çekidüzen vermeye çalışıyordu. Plotinos Zethus'la öyle yakındı ki, onun Minturno'ya sekiz-on kilometre uzaklıktaki kır evine yerleşti sonunda. (P. H. 7, 1)

Bu kişileri, Plotinos'un dinleyicileri olan ve özellikle senatörlerden oluşan siyasetçilerin isimleri izler: Castricius Firmus, Marcellus Orontius, Sabinillus ve Rogatianus; Rogatianus'un hikâyesini zaten biliyoruz.

Bunların dışında bir de Mısırlı birisi vardır:

Önceleri hatip olan İskenderiyeli Serapion da Plotinos'un ziyaretçilerinden biriydi; Serapion felsefe derslerine katılıyordu, ama akçeli işlerle ve tefecilikle uğraşmak gibi bir zaaftan asla kurtulamıyordu. (P. H. 7, 46)

Ve nihayet:

Plotinos, Sur şehrinden olan bendeniz Porphyrios'u da en kıymetli öğrencileri arasında sayardı; yazılarını düzeltme işini bana emanet ederdi (7, 50).

Görüldüğü üzere, alabildiğine renkli bir ortam söz konusudur: Gerçek filozoflar ve aynı zamanda hekimler, dildiler, siyasetçiler ve tefeciler. Plotinos'un dostluğu onun felsefesini en iyi anlayan kişilerle sınırlı değildir. Sözelimi, siyasî kaygılarından pek kurtulamamış olan Zethus buna rağmen Plotinos'un yakın tanıdıklarındandır.

Hayır, Plotinos "kendilerini bir yere kapatmış soluk yüzlü insanlar" arasında yaşamıyordu. Yaşadığı evde kahkahalar, haykırışlar ve oyunlar eksik olmuyordu muhtemelen... Kuşkusuz bu büyük bir evdir, zira Roma aristokrasisine aitlik görüntüsü veren bir kadın olan Gemina'nın evidir. Plotinos bu evde yalnız olmak-tan uzaktır:

İyi ailelerden gelen birçok kadın ve erkek, Plotinos'un ölümü yaklaşırken kız ve erkek çocuklarını onun yanına getiriyor ve tüm servetleriyle birlikte ona emanet ediyorlardı, sanki ilâhi ve kutsal bir muhafaza emanet edermiş gibi. Evi genç kız ve erkeklerle doluydu (9, 5).

Plotinos'un çevresindeki çocuklara nasıl bir ihtimam gösterdiği-nin altını çiziyor Porphyrios:

Bu gençlerden biri de Polemon'du. Plotinos itinayla onun eğitimiyle ilgileniyor ve çoğu zaman, hattâ okuldaki alıştırmalarını yaparken bile ona kulak veriyordu. (P. H. 9, 10)

Bu vasilik rolü Plotinos'u pek çok konuda planlı ve hesaplı olmaya itiyordu:

Plotinos bu çocukların hizmetine bakanların hazırladığı evrakları sabırla inceler ve doğru olmalarına özen gösterirdi. "Bu çocuklar henüz filozof değiller" derdi, "onların mallarını ve gelirlerini olduğu gibi muhafaza etmek lâzım" (9, 2).

Aynı zamanda ev hayatıyla ilgili sorunlar da vardır:

Bir gün, çocuklarıyla birlikte Plotinos'la aynı çatı altında yaşayan ve büyük bir saygınlık içinde dul hayatı sürdüren Khione'ye ait pahalı bir gerdanlık çalındı. Bütün hizmetçileri Plotinos'un huzuruna getirdiler. Hepsine tek tek baktı. İçle-

rinden birini seçti ve “işte hırsız budur” dedi. Kamçıyla dövülen hizmetçi önce inkâr etmeye başladı, ama sonra hırsızlık yaptığını kabul etti, gidip gerdanlığı getirdi ve iade etti (I 1, 2).

Burada anlatılan hikâye hakkında Porphyrios haklı olarak şöyle der:

Plotinos’un insanların karakterine nüfuz etme noktasında üstün bir yeteneği vardı. (P. H. 11, 1)

Plotinos insanı gözlerinden tanır. Burada bir kez daha bakış temasıyla karşılaşyoruz:

Bir insanın karakterini gözlerine bakarak yahut vücudunun kimi kısımlarını gözleyerek anlayabiliriz. Ona bakarak, karşı karşıya kaldığı tehlikeleri ve bunlardan kurtulmak için sahip olduğu çareleri bulabiliriz. (II 3, 7, 9)

Plotinos’taki bu bakış ki, onun karşısında her şey apaçıktır, yukarıdan gelen ve görünenlerin ardındaki tinsel gerçekliği yakalayan bir bakıştır. Akılla kavranabilir dünyada, ruhlar işte bu yolla görürler:

Bu dünyada bile, insanlar hiç konuşmadan, onlara dair birçok şeyi gözlerinden okuruz. Fakat tinsel dünyada, beden bütünüyle şeffaftır ve her varlık bir göze benzer; artık gizli yahut yapmacık bir şey yoktur; bir başkasıyla konuşmadan evvel, o kişi sizi gördüğü zaman size dair her şeyi bilir. (VI 3, 18, 19)

Plotinos’taki bu tinsel bakışın etrafındaki insanların üzerinde gezindiğini görürüz:

Plotinos kendisiyle birlikte yaşayan her bir çocuğun başına neler geleceğini önceden görebilirdi. Sözelimi, Polemon’un âşık olacağını ve yaşamının kısa süreceğini söylemişti; nitekim Polemon’un başına gelen de bu oldu zaten. (I 1, 8)

Porphyrios’un kendisi de ruhuna nüfuz edildiğini hisseder:

Günün birinde, Plotinos kendimi öldürmek istediğimi hissetti. Evimde olduğum sırada birden çıkıp geldi ve yapmak istediğim şeyin hakiki anlamda tinsel bir ruhun eseri olamayacağını, mevzubahis olanın yalnızca marazî bir melankoli olduğunu söyledi.²⁹ Yolculuğa çıkmamı tavsiye etti. Dediklerine uydum ve Sicilya'ya gitmek üzere yola çıktım... Böylelikle intihar düşüncesinden kurtuldum, ama bu öldüğü güne kadar Plotinos'un yanında kalmama mâni oldu. (P. H. 11, 11)

Bu çok önemli bir anekdot. Öğrencisi çok ağır ruhsal bir kriz yaşar: Plotinos insanın bedenden ayrılması gerektiğini söyler ısrarla; peki, bunu bir hamlede isteyerek ve somut olarak neden yapmayalım? Bedenimizden ve hayatımızdan usanmışsak, neden bu dünyayı terk etmeyelim? Stoacılar bilge insanın dilediği zaman bu dünyadan gitmekte özgür olduğunu söylemiyorlar mıydı? Hal böyleyken, bu karanlık düşüncelere daldığımız sırada, Plotinos'un karşımıza geçip şunları söylemesi çok şaşırtıcıdır: "Düşündüğün şey Tinden değil, tenden geliyor; evet, huysuz bir işkembeden geliyor!" En derinimizdeki şeylerin ifşa edilmesi bizi şaşkına çevirir; "meselenin bundan ibaret olduğunu" bilmek ve böylesine basit bir şeyin bize çare diye sunulduğunu görmek bizi şaşırtır! Ne var ki, bulunan çare tüm varlığımızı sarsar. Altı yıldan beridir, okulda en üst mertebeye gelmeye çalışıyorsunuz, hiç ara vermeksizin yoğun araştırmalar, meditasyonlar yapıyor ve çile çekiyorsunuz; derken, ustanız sizi kendisinden uzaklaştırıyor ve "şöyle bir hava almaya" yolluyor.

Plotinos'un tinsel yönetim anlayışında ne büyük bir derinlik, incelik ve sağduyu vardır! Yalnız içsel bunalımı öngörmekle kalmıyor, bunun gerçek anlamını da keşfediyor. Porphyrios samimi bir biçimde Tin tarafından harekete geçirildiğine inanıyor. Plotinos bunun böyle olmadığını hemen anlıyor; ama Porphyrios'un bu durumdan sorumlu olmadığını da biliyor: Bu bir hastalık ha-

²⁹ Bu konu hakkında, bkz. R. Goulet, "Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre," *Hermes*, c. 110, 1982, s. 443-457 ve H. D. Saffrey, "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?" Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı* içinde, c. II, s. 43.

lidir ve münasip bir şekilde tedavi edilmelidir. Hastalığın ilacı basittir: Fikirlerini değiştirmek, yolculuk yapmak. Ancak Porphyrios bu yolculuktan tinsel bir yarar sağlayacaktır kuşkusuz: Roma'daki hararetli ortamdan, belki de huzursuzluğunun asıl sebebi olan tutkulardan ve çekişmelerden uzak kalan Porphyrios kendisini bulacaktır yeniden.

Demek ki Plotinos kendi fildişi kulesine çekilen bir bilge değildir. Gemina'nın evinde öksüz çocuklar, çocuklarıyla birlikte yaşayan Chione, kimi zaman dramatik ruhsal bunalımlar yaşayan öğrenciler ve mal aşırın köleler vardır:

Ne var ki, yaşam kaygıları ve acıları içindeki birçok insanı kurtarmakla uğraşsa da, Plotinos uyanık bir zihne sahip olduğu sürece, ruhunun Tine yönelişinin gevşemesine asla izin vermezdi. O *tatlı* bir insandı ve şu veya bu şekilde kendisiyle temas halinde olan herkesin daima hizmetindeydi. Nitekim, Roma'da yaşadığı yirmi altı yıl boyunca, birçok tartışma ve kavgada hakemlik yapmasına rağmen, siyasi meselelerle ilgilenen insanlar arasında tek bir düşmanı dahi olmamıştır. (P. H. 9, 16)

*

Plotinos'un bu tatlılığı ondaki tüm tinsel deneyimi gerektiren bilinçli bir tutumdur.

Formlar dünyasının tezahürü olduğundan, duyumsanabilir dünyayı kabul etmek gerekir:

Belki onlar [gnostikler] söylemlerinin nefret duygusuyla bedenden uzaklaşmaya hizmet ettiğini söyleyeceklerdir; oysa bizim söylemlerimiz ruhu bedenın yanında tutar. Ancak bu iki insanın aynı evde yaşamasına benzer. Bunlardan biri [gnostik] evde yaşamakla birlikte evin yapılışını ve yapıcısını eleştirir. Diğeriyse [Platoncu] bunları eleştirmez. Hattâ mimarın evi büyük bir sanatla inşa ettiğini söyler ve artık eve ihtiyacı kalmadığı zaman oradan çıkıp gideceği günün gelmesini bekler (II 9, 18, 1). Dünyanın tabiatından şikâyetçi olan kişi ne yaptığını ve bu cüretinin nereye varacağını bil-

mez. Bu demektir ki o kişi şeylerin daimi düzenini, birincilerden ikincilere, oradan üçüncülere ve böylece sonuncu şeylere kadar varan düzeni bilmiyordur. İkinci mertebedeki varlıklara sırf birincilerden aşağıda oldukları için kötü sözler söylenmemesi gerektiğini bilmiyordur; oysa tüm varlıkların tabiatını *tatlılıkla* kabul etmek gerekir (II 9, 13, 1).

Bedenimizi tatlılıkla kabul etmeliyiz: Hakikatte, bilge insan, kendisindeki bayağı yönlerin dinmesi ve temaşaya izin vermesi için, içe dalmanın yeterli olacağını bilir. Ama gene de beden onu rahatsız ederse, bilge insan onu sabırla taşıyacaktı:

Diyebiliriz ki, ruh bedenden ayrılmak istiyorsa, beden her bir köşesinden hareketle kendisine yoğunlaşmalıdır.³⁰ Her halükârda, ruh her türlü tutkudan bağımsız kalmalı, acılara karşı birer ilaç yahut yatıştırıcı olan ve huzurunun bozulmaması için kendisine lazım olan keyifli hislerden başka bir şeyi barındırmamalıdır. Ruh acıları tümüyle bertaraf etmelidir; eğer bu mümkün olmuyorsa, onlara *tatlılıkla* katlanmalı ve tesirinde kalmamaya çalışarak onları zayıflatmalıdır. (I 2, 5, 5)

Bunları takiben, Plotinos ruhun kendisindeki bayağı yönlerden nasıl kurtulacağını belirtir ki, buradaki arzu ve taşkınlık gibi güçler bedeni sarsar. Plotinos şöyle devam eder:

Kısacası, ruh tüm bu şeylerden arınmış olarak kalacaktır. Ancak ruh bayağı yönlerini de arındırmak isteyecektir ki, bunlar artık sarsılmasın yahut sarsılışları çok güçlü olmasın. Bu sarsıntılar nadir olacaktır ve ruhun yakın temasıyla çabucak dinecektir. (I 2, 5, 22)

Takip eden satırlar, kendine yönelik bu tatlılığın derinlikli anlamını verir:

Ruhun bayağı yanı, bilge bir insanın yakınında yaşayan ve bu yakınlıktan faydalanan âdem gibi olacaktır: Ya ona benzemeye başlar ya da ona öylesine saygı duyar ki, iyilik dolu insanın yapmasını istemeyeceği hiçbir şeyi yapmaya cesaret edemez.

³⁰ Platon, *Phaidon*, 67 c.

O zaman içsel mücadele diye bir şey olmaz. Aklın mevcudiyeti kâfîdir; bayağı yanımız ona saygı duyacaktır, öyle ki, eğer bir şey onu rahatsız ederse, efendisinin huzurunda sükûnet bulamadığı için hiddetlenecektir; ve kendi zayıflığından gene kendisi yakınacaktır. (I 2, 5, 25)

Burada Plotinos düşüncesindeki tatlılığın sırrına temas ediyoruz. Bilge insan, salt tinsel yaşamının mevcudiyetiyle, hem kendisinin bayağı yanlarını hem de çevresindeki insanları dönüştürür. Bu demektir ki, hakikatin tüm mertebelerinde, en etkili edim saf mevcudiyettir. İyi salt mevcudiyetiyle Tini etkiler; aynı biçimde, Tin ruh üzerinde ve ruh da beden üzerinde salt mevcudiyetleriyle etkili olurlar.

O halde, Plotinosçu asketizmde kendiyle savaş yoktur; tinsel “savaş” söz konusu değildir. Bütün varlığın –en alt seviyelerine varıncaya dek– dönüşebilmesi için, ruhun temaşa etmesi, yüzünü Tanrıya dönmesi yeterlidir.

Bu temaşanın ruhu içine çektiğini ve onun dikkatini dış dünyaya vermesini engellediğini düşünebiliriz. Ancak Plotinos’un yaşamı bize başka bir şeyi gösterir: Belli bir içsel saflık düzeyine ulaşıldığında, temaşa daimi hale geldiğinde, bakış saflaştığında ve bir tür ışığa dönüştüğünde, Tine yönelen dikkat ötekiye, dünyaya ve bedenine yönelik dikkati dışlamaz. İnsan aynı mevcudiyetle, aynı aşkî beklentiyle hem Tin hem de başkaları için mevcuttur. Bu dikkat hali tatlılık dediğimiz şeydir. Başkalaşan bakış, tüm şeylerin üzerinde parıldayarak, Tanrıyı ifşa eden kayrayı görür. Plotinos’un bakışı, İyi’de mukim olmasıyla, deyim yerindeyse şeylerin İyiden çıkarak doğuşuna tanık olur. Bu anda artık ne içerisi ne de dışarısı söz konusudur; yalnızca tek bir ışık vardır ve ruh bu ışıktaki sadece tatlılığı duyumsar:

İnsan ne denli iyiye, tüm şeylere ve insanlara karşı o denli iyilik doludur. (II 9, 9, 44)

Plotinos tatlılığın, tıpkı kayra gibi, tüm şeylerin İlkesinin mevcudiyetine delâlet ettiğini hisseder ki –bu onun tüm yaşamıdır:

İyi tatlılık, iyilik ve zarafet doludur. İyi kendisini arzu edenler için daima hazır ve nazırdır. (V 5, 12, 33)

VII. YALNIZLIK

Yalnız başına Yalnız olana kaçmak...
(VI 9, 11, 50)

Plotinos'un hayatı bir hayalle süslenmiştir; bu hayale verilen isim biraz gösterişlidir, ama çağrışımlarla yüklüdür: Platonopolis.

Plotinos imparator Galien ve eşi Salonina tarafından büyük hürmet ve iltifat görüyordu. Bu dostluktan istifade ederek, vaktiyle Campania'da inşa edildiği ve tümüyle yıkıldığı söylenen filozoflar şehrinin¹ yeniden kurulmasını istiyordu. Yakınındaki araziler yeniden inşa edilecek olan şehre verilecekti. Şehrin sakinleri Platon'un yasalarına göre yaşayacak ve şehir Platonopolis adıyla anılacaktı. Plotinos öğrencileriyle birlikte Platonopolis'e yerleşeceğini taahhüt ediyordu. Eğer imparatorun çevresindeki bazı kişiler kıskançlık, art niyet yahut kötücül saiklerle karşı çıkmasalardı, Plotinos'un bu isteği rahatlıkla hayata geçirilebilirdi. (P. H. 12, 1)

¹ Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı*, c. II, s. 258-259. Platonopolis hakkında, bkz. L. Birososon'un "Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı*" içindeki bibliyografyası, c. I, s. 121-122.

Bu başarısızlığın gerçek nedenleri neydi? Galien'in danışmanları Plotinos'un "bir şehir kurucusunun niteliklerine sahip olduğunu"² hemen anlamışlar mıdır? Bu minval üzere, İmparator, Plotinos'un etrafında toplanma eğiliminde olan ve Yeni Platoncu kentin topraklarında kendilerine destek bulabilecek olan senato çevrelerine yönelik düşmanlığını göstermek mi istiyordu?³

Ne olursa olsun, bu hikâye bilinmezlerle doludur. Plotinos'un gerçekte ne yapmak istediğini bilmek zordur. "Platonopolis bir tür manastır haline gelen Platoncu Site'dir"⁴ denmiştir. Bu hiç kuşkusuz doğrudur ve o dönem için hiç de olağan dışı değildir. Yüzyıllardan beri, manastır görünümündeki bu türden topluluklar halihazırda mevcuttu ve felsefi bir yaşam sürdürmek için ideal koşullar sunuyor gibiydiler. Sözelimi Pythagorasçı topluluklar veya Essenilere ait manastırlar vardı. Genel olarak, okuyup yazmakla yahut salt temaşayla geçen bir hayatın çekiciliği ki –tinsel bir dostluğun verdiği saf keyif yaşanan güzelliği arttıracaktır– tüm Antikite'yi etkilemiştir ve Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinde giderek artmış görünmektedir. Plotinos'tan yüz yıl sonra, Augustinus da din değiştirmeden önce bir filozoflar yurdunun hayalini kuracaktır; bu filozoflar ülkesinde, her şeyin ortak olduğu özgür ve keyifli bir ortamda, dostlarıyla birlikte "beşerî hayatın gölgesinden ve sıkıntılarından"⁵ uzak kalacaktır. Augustinus, Verecundus'un Cassiciacum'daki mülkünde bu hayalini kısmen gerçekleştirecektir. Plotinos'un hikâyesindeyse, kurduğu düşün gerçek boyutlarını bilmek zordur. Sakinlerinin Platon'un yasalarına, *Devlet* adlı eserinde yahut *Yasalar* adlı diyalogunda anlattığı yasalara göre yaşayacağı bütün bir şehirden mi bahsediyordu? Bu pek az mümkündür. Plotinos, Tanrıyla kurduğu temastan aldığı ilhamla yasaları belirleyen efsanevi yargıç Minos'tan bir kez bahsediyor. Ancak bağlam itibarıyla, Plotinos'un kendi kendine özellikle şunu sorduğunu görüyoruz:

² E. Bréhier, *Plotin, Les Ennéades*, c. I, s. XIII.

³ R. Harder, *Plotins Schriften*, c. V c, s. 321.

⁴ E. Bréhier, a.g.e., s. XIII.

⁵ *İtiraf*lar, VI, 14, 24.

Temaşa eden kişi temaşanın ne olduğunu başkalarına anlatmak üzere temaşayı bırakabilir mi?

Ona bağlandıktan, bir bakıma Onunla kifayyetli bir alışverişte bulunduktan sonra, eğer mümkünse geri dönüp Tanrıyla yapılan bu alışverişin nasıl bir şey olduğunu başkalarına anlatmak gerekir (belki Minos da Tanrıyla alışverişe aşına olduğundan, onun “Zeus’la akrabalık ettiği”⁶ ve bunu hatırlında tutarak, yapılan alışverişin birer alâmeti olarak onun yasalarını ilân ettiği söylenir; Minos Tanrının dokunuşuyla bu yasaları yapmak üzere döllenmişti), tabii ki saygınlıktan uzak gündelik meşguliyetleri düşünerek⁷ daima yukarıda kalmayı yeğlemediğimiz müddetçe ki, “çok şeyler görmüş geçirmiş”⁸ kişinin hali böyle olacaktır. (VI 9, 7, 21)

Demek ki Plotinos, Platoncu yaşam tarzını benimsemiş filozofları bir araya getirmeyi hayal ediyordu muhtemelen. Hattâ diyebiliriz ki Plotinos, Cicero’nun felsefi tartışmalara yönelik bir tür Platoncu Akademi kurmak amacıyla Cumes ile Basoli⁹ arasında inşa ettirdiği yapıları restore etmeyi tasarlıyordu. Dolayısıyla Plotinos’un hayali bu yapıları yeniden ayağa kaldırmak ve orada öğrencileriyle birlikte yaşamak üzerine kuruluydu.

Bu hayal sonuçsuz kaldı; yaşamının sonuna yaklaşan Plotinos’un yalnızlığa ve ıstıraba gark olduğunu görmek oldukça çarpıcıdır.

268 yılının başında, Plotinos bizzat Porphyrios’a kendisini bırakmasını ve yolculuğa çıkmasını salık verir. Aynı yıl yahut

⁶ *Odysseia*, XIX, 179. Pseudo-Platon, *Minos*, 319 d-e.

⁷ Plotinos, *Metin 9*’da (s. 98-99) Minos’u bir “itibar” ve “tercih” unsuru yapmak suretiyle başka bir çeviri önerisinde bulundum. Ancak son tahlilde, D. O’Meara’yla birlikte (1996 yılında Ecole Normale Supérieure’de yapılan bir konferansta sunulan görüşler), Bir’le birleşen kişinin siyasi meşguliyetleri kendisine layık görmeyen kişi olduğunu düşünmenin daha doğru olacağına inanıyorum.

⁸ Platon, *Phaedrus*, 248 d 2.

⁹ Bkz. M. Gigante, “L’Accademia flegrea da Cicerone a Plotino”, *Mo-menti e motivi dell’antica civiltà flegrea* içinde, Napoli, 1986, s. 84-95.

bir sonraki yıl, Amelius¹⁰ da onu terk eder ve Fenike ülkesinin Sur şehrinde, Kraliçe Zenobia'nın yanında bulunan Longinus'a katılır. Plotinos'un gözde öğrencileri ondan uzaktır artık.¹¹ İşte böyle bir anda hastalık onu bulur:

Fevkalâde hoyrat bir hunnak¹² Plotinos'a musallat oldu yavaş yavaş. Onun yanında olduğum sırada, henüz görünürde bir şey yoktu. Fakat –öldüğü güne kadar yanında kalan dostu Eustochius'un geri döndüğüm zaman bana anlattığı üzere– ben denize açıldıktan sonra, Plotinos'un hastalığı öylesine hoyratlaştı ki, sesi o güzel tınısını ve berraklığını yitirdi, gündən güne kısıldı, gözleri büsbütün bulutlandı, elleri ve ayakları ülserle kaplandı. Arkadaşları onunla karşılaşmaktan çekinir oldular, zira Plotinos onları karşılarken kucaklaşmaya alışkındı. Bu sebeple Plotinos Roma'yı terk etti, Campania'ya gitti ve Zethus'un meskenine yerleşti; Zethus uzun zamandan beri onun dostu idi, fakat Plotinos oraya varmadan evvel ölmüştü. Bu mesken onun hayati ihtiyaçlarını karşılıyordu. İlaveten, Castricius'un Minturna'da sahip olduğu mallardan getirilip onun hizmetine sunuluyordu. (P. H. 2, 9)

Plotinos'un hastalığı neydi? M. D. Grmek'in¹³ uzman görüşüne göre, burada söz konusu olan muhtemelen tüberkülozdur; fakat “başka birçok hastalık teşhisinin olma ihtimalini dışarıda bırakamayız.” Ne olursa olsun, Plotinos'un hastalığı öylesine kötüdür ki, bütün dostları ve öğrencileri ondan uzaklaşır. Böyle olunca da Plotinos, daha önceleri birçok kez yazlarını geçirdiği Zethus'un yanına gider.

¹⁰ Bkz. L. Brisson, “Amelius,” *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* içinde, Teil II, *Principat*, Band, 36, 2, s. 800.

¹¹ M. Wundt (*Plotins Leben*, Leipzig, 1919, s. 45) öğrencilerin böyle dağılıp gitmesinin imparator Galien'in 268 yılında suikastle öldürülmesine bağlı olduğunu düşünmektedir.

¹² Bademciklerde belirip boğazın her tarafına yayılan iltihaplanma. (ç.n.)

¹³ M. D. Grmek, “Les maladies et la mort de Plotin”, Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı* içinde, c. II, s. 335-353.

Bu hikâyeyi okurken, Pascal'ın ürkütücü düşüncelerini hatırlarız:

Bize benzeyen insanlarla birlikte yaşamaktan hoşnutuz! Bizim gibi sefil ve güçsüz olan bu insanlar bize yardım edemez. O halde, sanki yalnızmışız gibi yaşamalıyız.¹⁴

Öğrencilerinin kendisinden uzaklaştığını gördüğü halde, Roma'da ve ardından Campania'da Plotinos yazmaya devam eder. Yazılarında artık yalnızca ahlâki meselelere değinir: Bilgelik, mutluluk, Tanrı, kötülüğün kaynağı, ölüm. Yazdıklarını Porphyrios'a gönderir, ama aslında yalnızca kendisi için yazıyor gibidir. Bunlar kendi kendine yaptığı son konuşmalardır diyebiliriz. Konuşmalardaki soyut ve kişisiz üslup, Plotinos'un dinginliğe kavuşmak üzere sergilediği çabayı görmemize engel değildir. Kendisi için ideal bilgeliğin resmini çizer:

Mutluluk en derin yoğunluğu yaşayana aittir... Oysa bütünlüklü yaşam, hakiki mânâda yaşam olan hakiki yaşam Tinde mevcuttur. Öteki yaşam biçimleri kusurludur, onlar yalnızca yaşamın silüetleridir, ne kusursuz ne de saf yaşamdırlar... İnsan yalnızca duyuşsal bir hayata değil, aynı zamanda akla ve hakiki Tini haiz olduğunda bütünlüklü bir hayata sahip olur... Mutlu insan fiili olarak bizzat Tinin yaşamı olan, onun yaşamıyla özdeşleşmeyi başarabilen insandır. Onda Tinin yaşamı olmayan şeyler, tüm diğer şeyler, onun için yalnızca birer dış giysidir: Bu şeyleri artık onun birer parçası olarak da göremeyiz, zira o insan bu giysiyi giymek istemez; bu şeyler yalnızca onun iradesiyle ona bağlı olduklarında ona aittirler. –O halde, bu insan için iyi olan nedir?– O kendisi için, haiz olduğu iyidir. Onun içindeki iyinin sebebi aşkın olan İyidir... Bu vaziyetteyken, o artık bir şey aramaz. Ne arayabilir ki? Kendisinden aşağı olan şeyleri mi? Kesinlikle hayır. O olabilecek en iyi şeye zaten sahiptir.¹⁵ (I 4, 3, 24 ve 4, 23)

¹⁴ Pascal, *Düşünceler*, § 211, Brunschvicg.

¹⁵ Saint Ambrosius, Plotinos'un bu metnini *De Jacob et vita beata* vaazında bir bütün halinde kullanmıştır. Mevcut pasajı *De Jacob* ile karşılaştırınız, I, 7, 29.

Bilge insan şeyleri sonsuzluk perspektifiyle görmeye alışır:

Beşerî şeyler içinde, tüm şeylerden daha üstün bir şeye ulaşmak gayesiyle beşerî şeyleri aşan ve artık dünyevi şeylere bağlılık duymayan bir kişinin küçümseymeyeceği kadar yüce bir şey var mıdır? Eğer o kişi, ne denli büyük olursa olsun güzel bir servetin, hattâ krallıkların, kent ve halk yönetimlerinin, şehirler veya sömürgeler kurmanın önemli bir şey olmadığına inanıyorsa, bu büyük servetin onun olması halinde, imparatorlukların yıkılmasını veya kendi vatanının alt üst olmasını neden önemli bir şey olarak görsün ki? Nihayetinde, eğer bunları büyük bir kötülük yahut alelâde bir kötülük olarak görürse, öyle bir düşünceye sahip olmak gülünç olurdu; ağaçları, taşları yahut Tanrının eliyle ölümlü varlıkların ölümünü¹⁶ büyük şeyler olarak gören kişi bilge bir insan olmaz mıydı? Nihayetinde bilge insan, ölüm meselesini düşünürken, ölümün bir beden içinde yaşamaya tercih edilmesini kendisine ilke olarak almalıdır. (I 4, 7, 14)

Bu bağlamda, Plotinos Stoacılar da beri geleneksel olan bir temayı alabildiğine açılar: Acılar, hastalıklar ve zenginlik düşleri bilge insana tesir etmez, zira o dışsal koşullar karşısında bağımsızdır.

Ya bilgenin çektiği acılar? Eğer bu acılar şiddetliyse, elinden geldiğince katlanmaya çalışacak; tahammül sınırlarını aşıyorlarsa, o zaman bilge adamı alıp götürecekler. Ama çektiği acılarla bir acıma duygusu uyandırmayacak; içindeki alev, kasvetli rüzgârlardaki ve fırtınalardaki bir lambanın ışığı gibi parlayacak.¹⁷ (I 4, 8, 1)

¹⁶ Augustinus ölüm döşeğindeyken Plotinos'un bu sözlerini zikretmiştir, bkz. Possidius, *Vita Augustini* 28 "*Non erit magnus magnum putans quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales.*"

¹⁷ Ambrosius, *De Jacob*, I, 8, 36: "Bilge insan çok güçlü bir acıya maruz kaldığında, kendini acındırmaya çalışmayacaktır; bilakis, tıpkı bir fenerde yanan ışık gibi, ruhundaki gücün korkunç fırtınaların ve hiddetli rüzgârların ortasında dahi ışık saçmaya devam ettiğini ve asla sönmeceğini gösterecektir."

Lir imgesi bu içsel özgürlük tavrını anlamamıza yardımcı olur:

Bilge insan kendi dünyevi beniyile meşgul olur ve mümkün olduğu müddetçe ona tahammül etmeye çalışır; tıpkı kırılıp bozulmadığı sürece lirini çalmaya devam eden bir müzisyen misali. Eğer lir artık çalınamayacak haldeyse, o zaman müzisyen eline yenisini alır yahut lir çalmaktan vazgeçer, bir daha eline almaz, çünkü artık lir olmadan yapacağı başka bir şey vardır. Böylece lirini bir kenara bırakır ve dönüp bakmaz artık. Bir çalgıya ihtiyaç duymadan şarkı söylemeye devam eder. Ne var ki, vaktiyle lirin ona verilmiş olması boşuna değildir. Pek çok kez onunla şarkılar söylemiştir.¹⁸ (I 4, 16, 22)

Bu da gene geleneksel bir imgedir. Fakat son satırlar ne kadar da kişisel! Plotinos'taki derin tatlılığı ne güzel anlatıyorlar! Kendisine acı veren, artık bir işe yaramayan ve yakında kurtulacağı bedene karşı asla bir öfke içinde değildir! Kısa bir zaman sonra, artık ondan geriye bir şey kalmayacaktır. Çok yakında, Plotinos hiçbir enstrüman kullanmadan şarkı söylemeyi bilecektir. Ayrıca bedenine neden sitem etsin ki? Beden ki bir lirdir, güzel bir lirdir ve ona çok hizmet etmiştir.

Peki, neden bir bedene ihtiyaç duyduk? Neden şimdi onu terk etmemiz gerekiyor? Acıların ve kavgaların insanları tarumar ettiği duyumsanabilir bir evren niçin gerekliydi? Kötülüğün kaynağı nedir?

Plotinos bu sorular üzerine yoğun bir tefekküre girişir ve son yazılarında verdiği cevap oldukça karmaşıktır.

Plotinos, yaptığı okumalar ya da kendi anıları üzerinden, acılarla savaşılan ruhunu yücelten, terk etmekte olduğu dünyanın hem korkunç hem müthiş manzarasını dinginlikle seyretmesini

¹⁸ Ambrosius, *De Jacob*, I, 8, 39: "Şarkılarla sitara eşlik etmeye âşina bir insan, elindeki çalgının kırıldığını, tellerinin koptuğunu ve kullanılmaz hale geldiğini gördüğünde, sitarını bir kenara bırakacaktır; artık sitarın ritimlerinin peşine düşmeyecek ve kendi sesine yoğunlaşacaktır. Bilge insan da böyledir: Faydasız hale gelen bedeninin sitarını bir kenara bırakacak, kendi kalbinde kendisini yeniden yaratacaktır."

sağlayan aydınlatıcı düşünceleri ve bilgelik sözlerini Platon'un *Yasalar*'ından ve Stoacıların Tanrıyla ilgili yazılarından devşirir.

Kötülük evrendeki düzene yabancı değildir, çünkü bizzat bu düzenden doğar. Her şey aynı seviyede bulunamaz. Ancak şeyler, Mutlak İyi olan ilk Kaynaktan uzaklaştıkları ölçüde, İyi'den yoksun kalırlar. Ve kötülük İyiden yoksun olmaktan başka bir şey değildir.¹⁹

Evrensel düzeni kabul etmek, İyi'deki mertebeleri ve dolayısıyla kötülüğü kabul etmektir. Bize kötü gelen neticeler doğursa da, dünyanın düzenini tenkitten kaçınmak lazımdır:

Bizler, her yeri güzel renklerle bezemediği için ressamı suçlayan cahil münekkitler gibiyiz. Oysa ressam her bir yeri uygun gelen renklerle boyamıştır. İyi yönetilen kentler eşit bir nizamla kurulan kentler değildir. Hizmetçilerin ve kaba saba yahut ağzı bozuk kişilerin bulunması ve herkesin kahraman olmaması yüzünden, bir tiyatro piyesini ayıplamak olur mu? Bu aşağılık rolleri kaldırın bakalım! Ama o zaman piyes güzel olmaz artık, çünkü bütünlüklü olması için tüm o rollere ihtiyaç duyar. (III 2, 11, 9)

Demek ki tanrısal düşünceden ve nihayet İyiden tevellüt ettikleri haliyle, dünyanın düzenine ve evrenin yasalarına rıza göstermek gerekir. Kötü ile iyi, ceza ile ödül, tanrısal bir düzen olan “şeylerin düzenine” aittirler:

Silâhsız insanlar varsa eğer, iyi silâhlanmış kişiler onları yener. Savaşmak istemeyenlerin yerine savaş yapmak Tanrının işi değildir. Yasa, insanların savaşırken kurtuluşu dualarda değil, cesaretle bulmalarını ister. Dua ederek değil, toprağı işleyerek meyveler toplayabilirsiniz; eğer sağlığını ihmal edersek, sıhhatli olamayız. Kötüler daha güzel meyveler dev-

¹⁹ Ambrosius, Plotinos'un bu öğretisini *De Isaac* vaazında (VII 60) yeniden dile getirecektir: “*Quid ergo est malitia nisi boni indigentia?*” Bu öğretinin Aziz Augustinus'un üzerinde çok büyük bir etkisi olacaktır; P. Courcelle bunu gayet iyi göstermiştir, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1950, s. 124 ve not 4.

şirdiği için kızmamalıyız, ister toprağı işleyen yalnızca onlar olsun, ister herkesten daha iyi işlesinler... Eğer kötüler iktidarı ellerinde bulunduruyorsa,²⁰ bu onların tebaası konumundaki kişilerin korkaklığı ve gevşekliğindendir: Adil olan budur ve başka türlü adil olmayacaktır. Evet, Tanrı bizim birer hiç olmamızı istememelidir. Eğer Tanrı her şey olsaydı, eğer yalnız olsaydı, artık yapacak bir şeyi kalmazdı; aksi takdirde neyin Tanrısı olabilirdi ki? (III 2, 8, 35)

Mademki kötülük şeylerin düzenine aittir, o halde kötülük bilge insanın gözünde kurtuluş için bir imtihandır. Plotinos'un daha ilk yazılarından biri bu düşüncüyü dile getirir:

Kötülük tecrübesi, kötülüğü deneyimlemeden onu saf haliyle tanıyabilme noktasında yetersiz kalan varlıklarda iyilik bilincini daha sarıh kılar. (IV 8, 7, 15)

İnsan kötüyü ve iyiyi birlikte deneyimlemeden iyiyi kötünden ayıramaz gibidir; ancak kötülüğü yaşadıktan sonra iyiliği tadabilecek gibidir. Bu yüzden Plotinos hayatının son günlerinde şunları yazar:

Kimi kötülükler, sözgelimi yoksulluk yahut hastalık, yalnızca onlara maruz kalanlara hizmet eder. Ancak ahlâki kötülük tüm evrene faydalı bir şey katar: İlahî adalete dair bir örnek teşkil eder ve kendi eliyle başka pek çok hizmetler sunar. İnsanların uyanık ve dikkatli olmasını sağlar; ahlâksızlığın alıp başını gitmesine karşı durmak isteyen insanların aklını ve vicdanını uyandırır. Kötülerin harcı olan kötülükler karşısında, ahlâki kötülük erdemin nasıl bir iyilik olduğunu anlamamızı sağlar. Kötülüklerin ortaya çıkmasının nedeni bu değildir; ancak kötülükler bir kez açığa çıktıktan sonra, evrensel Akıl mümkün olabilecek en iyi biçimde onlardan faydalanır. Kötülükten nasıl faydalanacağını iyi bilebilmek, iktidarlar içinde en büyük iktidarın en temel özelliğidir. (III 2, 5, 15)

²⁰ Platon, *Şölen*, 182 d 2.

Kötülük şeylerin düzenine ait olsa da, kurtuluşu getiren bir imtihan olsa da, kimi zaman, Plotinos'un gözünde, küçümseyici bir kayıtsızlıkla izlediği bir gösteriye dönüşür gene de.

Platon²¹ insanları tanrıların oyuncağı olan kuklalara benzetmişti; tanrıların onuruna oynadıkları oyunların akla gelebilecek en ciddi şey olduğunu bilerek. Plotinos da Platon'u tekrarlar, ancak Platoncu imgeyi değişime uğratar. Kuklalar ve oyunlar artık yalnızca insanın "dışarıdaki gölgesinde" yer bulurlar:

Evrende dolup taşan yaşam tüm şeyleri yaratır; farklı yaşam biçimleri icat eder ve daima canlı, güzel ve sevimli oyuncaklar yaratmaktan bıkmaz. –Karşı karşıya gelen ordular, firik²² dansı yapmak istercesine taarruz halinde ilerleyen askerler, şu ölümlüler, bize gösteriyor ki, insanların en mühim işleri yalnızca birer oyundan ibarettir... Evet, her şey bir tiyatro sahnesindeymiş gibi yaşanır: Katliamlar, ölümler ve yağmalanan kentler! Tüm bunlar, bir tiyatro sahnesindeki oyuncuların kılık değiştirmesinden, türlü tavırlar takınmasından, iniltilerinden ve zırlıtlarından başka bir şey değildir. Hakikaten, bu dünyada, gündelik hayata dair her bir vakada ağlayan, sızlayan, ıstırap çeken, türlü tavırlar takınan şey ruh değildir, o içimizdeki ruh değildir, fakat yalnızca insanın dış gölgesidir; böylece insanlar, adına dünya denen bu tiyatroda, farklı farklı sahnelerde rollerini oynarlar. Nihayetinde, yalnızca dünyevi ve harici şeyleri yaşamaktan gayri bir şey bilmeyen insanın halleri böyledir: Bu insan, gözyaşları dökerken ve o yaşları ciddiyetle karşılarken dahi, yalnızca rol yaptığını bilmez. Vakur davranışlara vakur bir yüzle yaraşan yegâne şey yalnızca insanın vakur halleridir; insanın tüm diğer yanları yalnızca birer oyuncaktan ibarettir. Vakur kalmayı bilemeyen ve birer oyuncak olduklarını fark edemeyen insanlar kendi oyuncaklarını ciddiye alırlar. Oyuncaklarla oynarken onlarla aynı mutsuzlukları yaşıyorsak, o halde, üzerimize giydiğimiz oyun maskesini çıkarmak suretiyle, bir çocuk oyununun

²¹ Platon, *Yasalar*, I, 644 d 9 ve VIII, 803 c 4.

²² *Firik* savaşçıların kavgasını canlandıran bir dans türüdür.

içine düştüğümüzü anlamamız gerekir. Eğer Sokrates oyun oynuyorsa, hiç kuşkusuz yalnızca hariçteki bir Sokrates'le oynuyordur. (III 2, 15, 31)

İlahî komedya!.. Evrendeki dramın ilâhi bir tasarımı vardır. Herkesin sahnede oynayacağı bir rolü vardır ve bu ona uygun gelen, onun seçebileceği tek roldür; kendi derinliklerinde seçtiği roldür. Bu mutlak dramda aktörler ve karakterler birbirinden ayrı değildir: Rolünü kötü oynamak kötü bir kişi olmaktır; güzel bir rol ise iyi bir oyunculuk demektir:

Gerçek dramada – ki şairlik kabiliyetini haiz insanların eserleri bunun ancak taklidî parçalarıdır– oyunculuk yapan ruhun kendisidir. Rolünü evrenin şairinden alır; oyuncular kostümlerini ve maskelerini –parlak giysiler yahut paçavralar– nasıl alıyorsa, ruh da kendine düşen rolü rastgele değil, evrendeki nizamı göre alır. Eğer ruh kendi kaderine uyarsa, o zaman ahenk içindedir ve evrenin nizamı olan dramının kuruluşuna dâhil olur. (III 2, 17, 32)

Ruhun rolünü kötü oynaması dahi oyunun içinde öngörölmüş bir şeydir. Neticede dram güzelliğinden bir şey kaybetmez:

Ruhlar birbirinden farklı mekânlarda bulunur ve her biri, bulunduğu mekâna göre, hem Bütün'le hem de bulunduğu mekânla ahenk içinde bir ezgi dinletir. Ruhların ezgileri, birbirleriyle uyumsuz olsalar bile, Bütün'ün görüş açısından düşünürsek, güzel olacaktırlar; doğaya aykırı gibi görünen şey, Bütün açısından doğaya uygun olacaktır; bununla beraber, mevzu bahis olan bayağı bir sestir. Ancak ruh böyle ezgiler söylemek suretiyle Bütün'ün güzelliğini azaltmaz; sözelimi kötü bir celladın²³ iyi yasalarla yönetilen bir kentin düzenini

²³ Augustinus, *De ordine*, II 4, 12, Augustinus Kitaplığı, *Aziz Augustinus'un Eserleri*, IV, Felsefi Diyaloglar, 1. Temel sorunlar, çev. R. Jolivet, Paris, 1948, s. 383: "Bir cellattan daha korkunç ne olabilir? Onunkinden daha vahşi ve acımasız bir ruh olabilir mi? Ancak, yasalar cellata zorunlu bir yer tayin ettikleri zaman, cellat iyi yönetilen bir kentin düzenine dâhil olur; cellat kendi içinde kötü biridir, ancak kentteki düzen

bozamaması gibi. Kente bir cellat lazımdır; celladın kentte bulunması ve yerli yerinde olması iyi bir şeydir. (III 2, 17, 81)

Eğer bir ruhun kötü bir rolü varsa, bu onun onulmaz bir biçimde kötü olduğu anlamına gelmez. Plotinos, tıpkı gnostikler gibi, tabiatı itibariyle kötü ruhların var olduğunu asla kabul etmez. Ruh esas itibariyle iyidir. Bedenle ve maddi şeylerle kör olmuş bir halde kendini kötülüğe bırakan şey bizim bayağı yanımızdır, dünyevi ve harici insandır.²⁴ Ancak her insanın ruhu, çoğu zaman bilinçsiz olan şahikası itibariyle günahsızdır:

Bu üstün ruhun doğası, insanın işlediği yahut maruz kaldığı tüm kötülüklerin sorumluluğundan azâde olacaktır. Zira bu kötülükler “hayvanî” olanda, “bileşik” olanda bulunurlar [yani ruhun ve bedenın bayağı mertebelerinin birbirine karıştığı yanlarımızda bulunurlar]. (I 1, 9, 1)

Bu Plotinos’un nihai düşüncelerinde sık sık karşımıza çıkan değişmez bir temadır. İkinci bölümde bahsettiğimiz benin mertebeleri öğretisini barındırır. Gerçek benimiz acıdan, kötülükten ve tutkulardan uzaktır. Kimilerinin bizi tâbi kılmak istediği göksel etkilerden dahi uzaktır:

Mizaçlarımızı yıldızlardan aldığımız söylenir; mizaçlarımızla uyumlu davranışlarımız da oradan gelir. Tutkularımıza gelince, bunlar duygusal kudretimizin ürünleridir. Peki hal böyleyken, “biz”den geriye ne kalıyor? Hakikatte var olmamız geriye kalan tek şeydir dememiz gerekmez mi? Bizler ki, doğanın tutkularına hâkim olma imkânını verdiği varlıklarız. Hakikaten, bedenın bize dayattığı bütün bu olumsuzluklar içinde, Tanrı bize “hiçbir efendinin hükmedemediği erdemi”²⁵ bahşetmiştir. Zira bizler sükûnet içindeyken değil, erdemden uzak olduğumuz için kötülüğe düşme tehlikesiyle

açısından, kötülerin kâbusudur.” Bkz. J. de Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, ilk söyleşi: “Bu kabullenilmesi zor unsuru (cellat) dünyadan uzaklaştırdığınızda, daha o anda düzen yerini kaosa bırakır.”

²⁴ I 8, 4, 6.

²⁵ *Devlet*, 617 e 3.

karşılaştığımız zaman erdeme ihtiyaç duyarız. Bu yüzden, “bu dünyadan kaçmamız”²⁶ ve sonradan bize eklemlenen her şeyden kendimizi “ayırmamız”²⁷ gerekir. Bir “terkip” olmaktan, beden tabiatının hüküm sürdüğü canlı bir beden olmaktan uzak durmalıyız... Ancak hiç kimsenin hükmedemediği öteki dünyaya, güzele ve kutsala doğru yükselmek öteki ruha, yani bedensel yaşama yabancı olan ruha aittir. (II 3, 9, 12)

Kendi şahıkasında yaşayan insan kadere hükmeder; benin aşağı mertebelerinde yaşayan insan yıldızlara tâbidir ve evrenin yalnızca küçük bir parçasıdır.

Ölüme yaklaşırken, Plotinos’un giderek kendisini tinsel benine indirgemeye; terk etmekte olduğu bedensel yaşamı kendisine tümüyle yabancı addetmeye çalıştığını hissediyoruz.

Plotinos’un bir hayli kısa olan son metni ölüm üzerine bir tefekkürdür ve tüm felsefesinin sade bir özeti gibidir.²⁸ Nihai temaşadan evvel, İyi’ye yönelik son bir dünyevi bakış:

En iyiye yönelik arzuların ve edimlerin iyi bir şey olduğu doğrusa, buradan çıkan sonuç şudur ki, İyinin kendisi, bakışını başka şeylere çevirmediği ve başka şeyleri arzulamadığı için, sükûnet halindeyken, tabiata uygun olan ve diğer şeylere İyiye benzeme imkânı veren edimlerin kökeni ve kaynağı olduğundan (bu köken kendi edimini o şeylere yöneltmeksiz, zira daha ziyade şeyler kendi edimlerini ona yöneltirler), İyi eylem yahut düşünce nedeniyle değil, ama bizzat sükûneti nedeniyle İyidir... İlâveten şunu söylemeliyiz ki İyi, kendisi hiçbir şeye bağlı değilken, tüm şeylerin bağlı olduğu şeydir. Böylece şu ifade doğrulanmış olur: “Tüm şeylerin arzuladığı şey.”²⁹ Dolayısıyla, İyinin devinimsiz kalması ve tüm şeylerin ona yönelmesi gerekir, tıpkı bir çemberin ışınların yayıldığı merkeze yönelmesi gibi. (I 7, 1, 13)

²⁶ *Theaitetos*, 176 a-b.

²⁷ *Phaidon*, 67 c.

²⁸ Saint Ambrosius *De bono mortis* vaazında bunu neredeyse olduğu gibi aktarır, I 1 ve IV 13-14.

²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, X, 1094 a 3.

İyi'den mütevellit ve ona geri dönmeye yazgılı tüm şeylere yönelik bir bakış bunu takip eder:

Tüm şeyler kendi kaynaklarına, yani İyiye nasıl döner? Cansız şeyler ruha döner ve ruh da Tinden geçerek İyiye döner. Cansız şeyler dahi İyiden bir şeyler alırlar, zira her şey şu veya bu şekilde bir birlik ve varlıktır ve özel bir forma dâhil olur. (I 7, 2, 1)

Yaşam barındırmayan şeyler halihazırda İyiye ait bir iz barındırıyor, yaşamın kendisi her halükârda iyidir; ister ruhun ister Tinin yaşamı olsun, yaşam bir iyiliktir. Evet, içine kötülüğün karıştığı dünyevi yaşam dahi bir iyiliktir.

Eğer yaşam bir iyilikse, nasıl oluyor da ölüm bir kötülük olmuyor? (I 7, 3, 3)

Her halükârda, ölüm bir kötülük değildir, diye cevap verir Plotinos. Ölüm, Epikürosçuların düşündüğü gibi bir yok oluş olsa da, kötülük değildir:

Kötülüğü duyumsayabilmek için bir şey olmak gerekir. Oysa ölen insan artık yoktur; yahut var olsa bile, yaşamdan yoksundur ve bir taştan daha az acı çeker. (I 7, 3, 5)

Eğer Platoncuysanız ve ölümden sonra varoluşa inanıyorsanız, ölüm gene bir iyiliktir:

Ölüm öyle bir iyiliktir ki, bedenden kurtulan ruh daha bir canlanır. Eğer bireysel ruh bütünü ruhuna dâhil oluyorsa, orada ruh için nasıl bir kötülük olabilir ki?.. Genel itibariyle, eğer ruh kendi varlığının saflığını muhafaza ederse, onun için kötülük söz konusu olmaz. Eğer bu saflığı korumazsa, ölüm değil, hayatın kendisi kötülük olur! Ruh Hades'e konulup cezalandırılrsa bile, kötü olan ruhun ölümü değil, yaşamıdır bir kez daha; yaşamı kötüdür çünkü saf değildir [zira üstün ruh bayağı ruha bağlıdır hâlâ]... Eğer dünyevi yaşam erdemli bir yaşamsa, ölüm bir kötülük olmaz mı? Şöyle yanıt verebiliriz: Dünyevi yaşam erdemli insanlar için iyi bir şey olsa bile, bunun nedeni, ruhun bu yaşamda bedene bağlı olma-

sı değildir; bilakis, açık bir biçimde erdemın, ruhla bedenın birliğı denilen kötölükten ruhu korumasıdır. O halde, ölüm son kertede bir iyiliktir. –Belki diyebiliriz ki, bedensel yaşam kendi başına bir kötölüktür ve eğer ruh erdem yoluyla iyide mukimse, bu demektir ki ruh, erdem sayesinde artık bedenle ruhu birleştiren hayatı yaşamaz ve henüz bu dünyadayken bedenden ayrılır. (I 7, 3, 7)

Porphyrios'un yaptığı gibi, Plotinos'un son yazılarında zihinsel yetilerinin zayıfladığına dair izler aramak gerekir mi?

Son dokuz yazıyı kaleme alırken gücü tükeniyordu; hattâ son dört yazıyı yazarken, ondan önceki beş yazıya kıyasla daha güçsüzdü. (P. H. 6, 35)



Öyle görünüyor ki Porphyrios, okulda olduğu altı yıllık süre içerisinde Plotinos'la yaptığı konuşmaların Plotinos'un yetkinliğe ulaşmasına imkân verdiğini ve onun tavsiyesiyle Sicilya'ya gittikten sonra Plotinos'taki düşüşün başladığını okurlarına sezdirmek istiyor. Porphyrios'un Plotinos'un yazınsal yaratımıyla ilgili sunumu klasik ve geleneksel şemayla tümüyle örtüşüyor ki, Antikite'de bir yazarın farklı eserleri bu şemaya göre sınıflandırılırdı: Başlangıç evresi, gelişme evresi (akmé) ve düşüş evresi; ancak şöyle husus var ki, Porphyrios, sanki bir rastlantıymış gibi, gelişme evresi ile yetkinleşme evresini hocasının üzerinde yarattığını farz ettiği etkiyle aynı zamana denk getirebileceğini düşünüyor. Toplam elli dört denemeden yirmi altısının bu kısa dönem içinde yazıldığı doğrudur. Ancak, son denemelerin daha önceki denemelerle aynı derecede ifade çeşitliliği içerdiği, kimi zaman kuru ve şematik, kimi zaman coşkulu ve imgelem dolu olduğu da gene doğrudur. Ayrıca son denemeler içerisinde V, 3 ("Bilme Yetisine Sahip Hipostazlar Üzerine"), III, 5 ("Aşk Üzerine") ve I, 3 ("Kötölüklerin Kökeni Üzerine") sayılı denemelerin, hem yetkin terkipleri hem de dile getirilen düşüncelerin yoğunluğu itibarıyla büyük bir zihinsel güce tanıklık ettiğini kabul etmek gerekir.

Plotinos ölmek üzereyken, o sıralar Puzzoles'te bulunan Eustochius –bana anlattığına göre– onun yanına çok geç varmıştı. Plotinos ona “Hâlâ seni bekliyorum” demişti. “İçimde ilâhi olan ne varsa, onu evrende ilâhi olana ulaştırma gayretindeyim” demişti ilaveten. O vakit, yattığı yatağın altından bir yılan peydâ oldu; yılan duvardaki bir çatlaktan kayıp gitti³⁰ ve Plotinos ruhunu teslim etti. Eustochius’un söylediğine göre, öldüğü zaman altmış altı yaşındaydı. (P. H. 2, 23)

Plotinos her şeyiyle bu son sözlerde gizlidir.³¹

Güleryüzlü tatlılık... “Hâlâ seni bekliyorum.” Yani diyor ki: Sen, benim son yârenim, yanımda kalan son talibim, seni tekrar görmeden ölmek istemem. Ama gelmen çok zaman aldı! Senden dolayı, gidişimi ertelemek zorunda kaldım.

İlahî mevcudiyet hissi... Eğer felsefe ölmeyi öğrenmek ise, kusursuz felsefi eylemi tamamına erdirmek üzereyim: İçimde ilâhi olan ne varsa, onu evrende ilâhi olana ulaştırma gayretindeyim. Ölmek üzere olan Plotinos “mesajını” olağanüstü ifadelerle özetlemez. Bir’e, İyi’ye yahut Tin’e herhangi bir gönderme yapmaz. Bu son söz, neredeyse bayağı diyebileceğimiz bir ifadedir; Stoacı terimlerle dile getirilen “Ruhumu Tanrıya veriyorum” sözüdür. Bu şu anlama gelir: Ruhum Dünya’nın Ruhuna katılacak. Ancak Plotinos’un bütün bir eseri, bu basit ifadelerin ardında mistik bir anlam bulmamıza izin verir: Evrenin ruhuyla birleşen Plotinos’un ruhu tanrısal Tin’i ve onun tarifi imkânsız kaynağını, mutlak surette saf İyi’yi temaşa edecektir. O zaman, Tanrının mevcudiyetini çağrıştıran güzel ve sıradışı sözleri hatırlarız:

Kendin hakkında “Buraya kadar olan benim” demiyorsun artık. “Belirli bir şey olmayı” reddetmek suretiyle Bütün oldun. Ne var ki, sen evvelden zaten Bütün idin; fakat Bütünün haricinde bir şey sana eklemlendiğinden, bizzat bu eklenmeyle birlikte Bütünden daha az bir şey oldun. Zira bu ekleme Bütünün nizamına ait bir ekleme değildi (hakikaten,

³⁰ Yılan suretinde çıkıp giden ruh: Antik dönemdeki bir halk inancı.

³¹ Bu sözlerin anlamıyla ilgili tartışmalar için, bkz. J. Pépin, “La dernière parole de Plotin,” *Porphyrios, Plotinos’un Hayatı*, c. II, s. 355-383.

zaten Bütün olana ekleyebileceğimiz bir şey olabilir mi?); varlık-olmayışın eklenmesi biçiminde bir eklemeydi. Varlık-olmayışın eklenmesi suretiyle “Birisi” olduğunda, varlık-olmayışı reddetmediğin sürece, artık Bütün değilsindir. O halde sen, Bütün olmayan her şeyi reddetmek suretiyle büyürsün; Bütünden gayrı her şeyi reddedersen, Bütün senin için mevcut olur. (VI 5, 12, 18)

*

Bugün Plotinos ile aramızda on yedi asırlık bir zaman var. Modern tarih her an hızlanıyor ve bizi, Campania’daki bir evde yalnızlık içinde hayata veda eden bu bilge insandan acımasızca uzaklaştırıyor. Onunla bizim aramızda devasa bir uçurum açıldı. Bununla beraber, *Enneadlar*’daki bazı sayfaları okurken, içimizde bir şeyler uyanıyor, içimizin derinliklerinde bir şeyler yankılanıyor. Bergson mistiklerin çağrısından söz ederken haklıydı: “Hiçbir şey istemiyorlar, ama gene de [her şeyi] elde ediyorlar. Bir şeyleri yüceltmeye ihtiyaçları yok; var olmak ihtiyaç duydukları tek şeydir ve onların varlığı bir çağrıdır.”³²

Ne var ki modern insan Plotinos’un bu çağrısından uzak duruyor. Bir denizkızının şarkısı kadar baştan çıkarıcı olan bu çağrı tehlikeli ve aldatıcı değil midir? Modern insan mistikleşmekten korkuyor. Marksist, pozitivist, Nietzscheci yahut Hristiyan olsun, “tinsel saflık” hayalini reddediyor. Modern insan, Plotinos’un zayıflık, güçsüzlük ve hiçliğe yakınlık olarak gördüğü bu bayağı dünyanın tüm kudretini ve maddenin gücünü keşfetti. Simone Weil şunları yazar: “Yiyecek kuyrukları... Eğer bir eylemin saiki yüksek olduğu zamana kıyasla daha aşağıysa, o eylem çok daha kolay olur. Bayağı saikler yüksek saiklere kıyasla daha fazla enerji barındırır. Sorun şudur: Bayağı saiklere harcanan enerjiyi yüksek saiklere nasıl aktarabiliriz?”³³ Bu, Nicolai Hartmann’ın daha önce dile getirdiği bir düşüncedir: “Varlık ve

³² H. Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, Paris, PUF, 1939, s. 30 (Türkçe çevirisi için, bkz. *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004, ç.n.)

³³ S. Weil, *Yerçekimi ve Kayra*, Paris, Plon, 1947, s. 3.

değer kategorileri ne denli yükselirse o denli zayıftırlar.” Max Scheler de aynı düşünceyi dile getirir: “Bayağı olan esas itibarıyla güçlüdür; üstün olan ise güçsüzdür.”³⁴ Plotinos isterse “bileşik” olanla, “insani hayvanla” özdeşleşmeyi reddetsin; modern insan Plotinos’un tinsel faaliyetini destekleyen enerjiyi bu bileşiklerden devşirdiğini bilir. Modern insan toplumsal, psikolojik, biyolojik ve maddi altyapıların gücünü keşfetmiştir. Marksizm ve psikanaliz mistikleştirmenin mekanizmasını ona öğretmiştir: İnsanlık durumundan uzaklaştığına inanan bir insan bayağı sâiklerin oynadığından başka bir şey değildir; o, çalışma ile eylemin gereklerinden kaçmak isteyen biridir.

Bu “saf tinsellik” eleştirisinin sağlıklı bir yönü var kuşkusuz. Uzun zaman boyunca, psikolojik sorunları yahut sınıfsal önyargıları korumaya hizmet eden birtakım çarpıtmalar ve gizlemeler özgün değerler olarak kabul edilmiştir. Ancak bu kitapta, Plotinos’un bazı söylemlerine rağmen, ondaki gizemin, kendisinin yaşadığı haliyle, bir “kaçış yoluna” pek benzemediğini gösterdiğimi düşünüyorum. Plotinos’un öteki insanlar karşısındaki mevcudiyeti onun Tin karşısındaki mevcudiyeti kadar yoğundur.

Bunun da ötesinde, “saf tinsellik” eleştirisi, insanlık hakikatinin bir yönünün bütünüyle reddedilmesine değil, tinsel yaşamın özgün bir biçimde saflaştırılmasına yönelik olmalıdır. Bergson bunu çok iyi görmüştür: Mistik deneyim evrensel ve son kertede anlamlı bir olgudur. Bu olgu ancak Hristiyanlık sayesinde bütünlük kazanmakla birlikte, gene de bütün insanlıkta çok özgün biçimlerde mevcuttur ve Plotinosçu deneyim bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Eğer bu deneyim bizim içimizde bir yankı uyandırıyorsa, bu demektir ki insanlığın hakikatinde gizil bir mistik yaşam imkânı vardır.

Hiç kuşkusuz, maddi, psikolojik veya sosyolojik koşullarımızı bilmemek kendimizi mistikleştirmek demektir. Bununla birlikte, insan yaşantısının analiz edilebilir, matematikleştirilebilir, nicelleştirilebilir veya ifade edilebilir boyutlara indirgenebileceğini düşünmek de bir mistikleştirme biçimidir ve bu daha makul

³⁴ Max Scheler, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, Paris, Aubier, 1951, s. 85 (ve s. 84, N. Hartmann’ın alıntısı).

görünmekle birlikte aynı derecede trajiktir. Merleau-Ponty'nin felsefesinin bizlere öğrettiği en önemli şeylerden biri, bilimsel açıklamalara anlamını veren şeyin algı olduğunu, yani kelimenin tam anlamıyla yaşanmış deneyim olduğunu göstermektir.³⁵ Ancak bu, insan var oluşunun anlatılmaz olandan yola çıkarak anlam kazanmaya başladığını üstü kapalı olarak kabul etmektir.³⁶ Wittgenstein, bilimsel dilde ya da günlük dilde anlatılmaz olanın payını çok iyi kavramıştır: "Dilde ifade edilen şeyi dil ile ifade edemeyiz."³⁷ "Anlatılmaz olan bir şey vardır; bu (kendini anlatmaksızın) kendisini gösteren şeydir; mistik olan budur."³⁸

Böylelikle insan neredeyse tutunamayacağı bir konumda bulur kendini. Anlatılmaz olan şey bilindik ve rahat gündelik akışı bozar. Bu durumda insan artık gündelik olana sığınmaz, orada bütünlük sağlayamaz ve tatmin olamaz. Ancak, karşısındaki gizeme karşı koymaya cesaret etse de, bu tutumunu sürdüremeyecektir: Gündeliğin güven verici kesinliklerine hızla geri dönmesi gerekecektir. İnsanın içsel yaşantısı asla tam olarak bütünlük arz edemez; hiçbir zaman saf vecd, saf akıl ya da saf hayvansallık olamaz. Plotinos bunun bilincindeydi zaten. Kendisindeki çoklu mertebeleri tatlılıkla kabul ediyordu ve yapmaya çalıştığı tek şey, dikkatini "bileşik" olandan kaçırarak söz konusu çokluğu mümkün merteye azaltmaktı. İnsanın kendini kaldırabilmeyi, kendini taşıyabilmeyi öğrenmesi gerekiyordu.

Modern insan, Plotinosçu insana kıyasla, içsel olarak çok daha fazla bölünmüştür. Ancak Plotinos'un çağrısına kulak verebilir gene de. Bu çağrıya kulak vermesi, *Enneadlar*'ın çizdiği güzergâhı 20. yüzyılın ortasında körü körüne izlemek anlamına gelmez kuşkusuz. Zaten bu imkânsızdır yahut bir yanılsama olacaktır. Ancak, Plotinos'un gösterdiği cesareti göstererek, insan deneyiminin tüm boyutlarına ve içerdiği tüm gizemli, anlatılmaz ve aşkın şeylere rızayla yaklaşmak için bu çağrıyı izleyebilir.

³⁵ Bkz. M. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, Paris, Gallimard, 1945, s. 491.

³⁶ Zira algıda dile gelmez bir şey zaten vardır.

³⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.221 (bkz. P. Klossowski'nin tercümesi, Paris, NRF, 1961).

³⁸ *Age.*, 6.522.

SONSÖZ

Bu küçük kitabın ilk baskısı¹ 1963 yılında Plon Yayınları'nca, G.-H. de Radkowski tarafından yönetilen "Mutlakın Peşinde" başlıklı koleksiyon içinde yayımlandı. Koleksiyonu yöneten kişinin arzusu, "mutlakın peşinde tutkulu bir arayışa" tanıklık eden "büyük isimlerin içsel yolculuğunu yeniden canlandırmak ve 'ruhsal portrelerini' betimlemek" idi. Koleksiyonda, sözgelişi Charles Baudouin'in *Blaise Pascal yahut Kalbin Dünyası* adlı eseriyle, René Girard'ın *Dostoyevski, İkilikten Birliğe* başlıklı eseri yer alıyordu. Bu koleksiyonun izlediği mantık elimizdeki bu kitabın derdini anlatmaktadır: Şahsım adına, mümkün olduğu ölçüde, "tıpkı gökkuşağının renkleri misali" Plotinos'taki tinsel-liğin "saf ışığını yaratan temel duyguları Plotinos'un eserinden ve yaşamından hareketle betimlemeye" çalıştım.

Bu ilk baskının ardından, kitap bu kez Augustinus Araştırmaları tarafından 1973'te ve ardından 1988'de tekrar yayımlandı; ardından Rusçaya (1991), Çekçeye (1993) ve İngilizceye tercü-

¹ Bu yeni edisyona gösterdiği yakın ilgi ve bana sunduğu makul tavsiyeler için Eric Vigne'e teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca, çok kıymetli yardımları için Sylvie Simon'a da teşekkürü bir borç bilirim.

me edildi (1993). 1973 yılında yapılan yeni basımdaki sonsözde şunları yazmıştım: “Bu küçük denemenin metninde herhangi değişiklik yapmadım. Hiç kuşkusuz, kusursuz olmaktan uzak bir metindir, ancak kalbimi vererek ve heyecan duyarak yazdım. Bu metin, bir şey eklememin, çıkarmamın ya da değiştirmemin zor olacağı bir bütün oluşturmaktadır.” Ne var ki, 1988 yılındaki sonsözde fikrim değişmeye başladı. “Bu küçük kitabın üçüncü baskısı, Plotinos’un metinlerinin bütünlüklü ve yorumlu bir çevirisini okurlara sunmak gibi zorlu bir göreve giriştiğim sırada yayımlandı. Bu görevi tamamladığımda ya da yeterince ilerlettiğimde, halihazırda Plotinos’a dair düşüncelerim dikkate değer ölçüde değişecektir belki de; zira bir yazarı ancak çeviri ve yorum biçimindeki uzun bir diyalogun sonunda gerçekten anlayabiliriz.” Sözünü ettiğim yorumlu çeviri henüz tamamlanmaktan uzaktır, fakat etkileri daha şimdiden kendini hissettirmiş ve Plotinos’a dair düşüncelerim derinleşmiş ve netleşmiştir. Bu yüzden, yeni baskı vesilesiyle, kitabımı baştan sona gözden geçirmek benim için bir zorunluluk olmuştur.

Kitabın genel planı değişmeyecektir. Aslında, “Benin Mertebeleri,” “Mevcudiyet,” “Aşk,” “Erdemler,” “Tatlılık” ve “Yalnızlık” adını verdiğim farklı bölümlerin Plotinos’un içsel yolculuğunu gayet güzel yansıttığını ve onun “ruhsal portresinin” önemli unsurları olduğunu düşünüyorum. Bununla beraber, bu başat temaların sunuş biçimini kimi kez kökten bir biçimde değiştirme zorunluluğu hissettim.

Her şeyden evvel, Plotinos’a ait metinlerin ve Porphyrios tarafından yazılan *Plotinos’un Hayatı*’nın çevirileri neredeyse tümüyle yeniden yazıldı; bunu yapmadaki amacım, kendi yaptığım çeviri çalışmalarını ve özellikle de Plotinos ve Porphyrios’a ait metinlerin son yıllarda yayımlanan yeni çevirilerini ve edisyonlarını hesaba katmaktır.

Bilhassa Tinin ruh ve üstün ilke —yani İyi ya da Bir— arasında oynadığı rolü şimdi daha iyi anladığımı düşünüyorum. Bu kitabın ilk versiyonunda, Plotinos’un Tinde hem sonsuz surette ayrı hem de sonsuz surette birlik içinde olan iki varlık kipi saptadığını henüz tam anlamıyla kavrayamamıştım. Bir tarafta tevellüt

kipindeki Tin, Plotinos'un dediği gibi henüz Tin olmayan ama saf bir gizlilik halinde Bir'den, İyi'den çıkarak ona yönelen ve böylece bir tür bilinçdışı dokunuşla onunla dolaysız temas kuran bir Tin vardır; bu yüzden Plotinos bu Tine "âşık Tin," "aşk ve zevk sarhoşu" Tin der. Diğer taraftaysa, tümüyle tamama eren Tin, kendini düşünerek, bir tür diyalektikle ve içsel bölünmelerle çoğalarak ebedi Formlar evrenini yaratan Tin vardır. Bu kip uyarınca, Tin artık İyiyle dolaysız bir temas içinde değildir; kendine ait olmak ve kendi içinde Formları haiz olmak üzere İyiden uzaklaşır. Bu noktada Tinin yapabileceği yegâne şey, Formların çokluğu içinde İyinin yansımalarını temaşa etmektir. Tine göre yaşayan ruh açısından, bu iki kip mistik deneyimin iki mertebesine karşılık gelir. Ruh hakikatte akılsallığı aşabilir ve düşünen Tin mertebesine yükselebilir; yani kendi için şeffaf olma haline ve aynı zamanda tümellik ve evrensellik haline yükselebilir ki, bu onu karakterize eden şeydir. Ancak ruh, düşünen Tine özgü olan zihinsel sezgiyi de aşabilir ve böylelikle Âşık Tin mertebesine yükselebilir ve onunla birlikte, tüm şeylerin kaynağı olan İyiyle kurulan sarhoşluk verici teması yaşayabilir. Dolayısıyla, tüm kademeleri itibarıyla mistik deneyim ile Tinin yaşamını oluşturan iki varlık kipi arasında sıkı bir bağıntı vardır. Öznel/görelî olan, Tinle ve Tinin içinde Mutlak ile temas kurar ve onun mevcudiyetini öyle yoğun hisseder ki, kendisine ait bilincini kaybeder.

İlaveten, Platoncu aşk ile Plotinosçu aşk arasında daha önce ileri sürdüğüm kıyaslamayı da netleştirme ve değiştirme ihtiyacı hissettim. Plotinosçu aşkın doğrudan doğruya mistik olduğunu, yani İyideki aşkın çıkış noktasının insani aşk olmadığını söylerken, meseleyi fazla basitleştirmiştım. Plotinos'un ellinci denemesini çevirip yorumlarken, Plotinos'a göre insani aşkın ve hattâ –Platon'dan farklı olarak– kadın-erkek aşkının Aşkın Güzelliği keşfetmeye sevk edebileceğini ve ne denli mütevazı olursa olsun her türlü aşkın zaten İyinin aşkı olduğunu anladım. Ancak bu İyiye doğru yükselmenin muhtemel yollarından yalnızca birisidir. Filozof vasfıyla doğan insanın ve bilhassa mistik insanın bu ilksel evreye ihtiyacı yoktur. Onların duyuşal güzellikle karşılaşma yoluyla uyandırılmaya ihtiyaçları yoktur.

Bu kitabın ilk versiyonunda, Plotinos'un İyi'nin yahut Plotinosçu Bir'in aşkınlığına ne kadar büyük bir önem verdiğini yeterince kavrayamamıştım belki de. Plotinos'a göre, gizil yahut muhtemel bir çoklukla gölgelenmeksizin, İyi gerçek anlamda Mutlaktır –kendisiyle ve kendisinden doğan varlıklarla hiçbir bağıntı içermeksizin. İyi öteki şeylerin üzerinde yer alan üstün bir şey değildir; İyi, düşünebileceğimiz yahut sözünü edebileceğimiz bir şey değildir. İyiden bahsettiğimiz zaman aslında kendimizden, yani İyiyle olan münasebetimizden söz ediyoruzdur. Ayrıca bu demektir ki, biz İyiyle gerçek mânâda örtüşemeyiz; onu yalnızca bizi kuşatan saf bir Mevcudiyet halinde duyumsayabiliriz. İşte bu bakış açısıyla, kitabın ilk versiyonunda kullandığım ve Bir'in ya da İyi'nin kendisiyle yahut başka bir şeyle ilişkilenebileceği izlenimi veren bazı anlatımları düzeltmek zorunda kaldım.

Kitabımın son sayfaları, modern yahut postmodern insanlar olarak bizleri Plotinos'tan ayıran içsel mesafeye vurgu yapıyordu. O günkü düşüncelerimin, her zaman olduğu gibi bugün de geçerli olduğunu ve belki de Plotinos'un eserinin ve yaşamının bizim için her zamankinden daha güçlü bir "çağrı" olduğunu düşünüyorum –Bergson'un mistiklerin çağrısından bahsetmesi anlamında. Bu küçük kitabı okumakla edindikleri tinsel kazanımı dile getiren birçok okurumdan aldığım izlenimler beni şaşırtmakla birlikte, bu yöndeki düşüncelerime haklılık kazandırmıştır. Benim kanım odur ki, sözünü ettiğimiz çağrı bizi "insani deneyimin tüm boyutlarını, bu deneyimin içerdiği tüm gizemli, anlatılmaz ve aşkın şeyleri kabullenmeye" davet etmektedir.

Ancak benim nazarımda, bu "gizemli," "anlatılmaz" ve "aşkın" şeyler, Plotinos'un dediği gibi, yalnızca kökendeki Akıl, Formlar ve Birlik istikametinde, yani duyumsanabilir dünya ve çokluklar karşısında geri çekilme manevrasında aranmamalıdır; fakat aynı zamanda ve daha ziyade, somut ve dirimsel varoluş istikametinde, görülür şeylerin belirişi ve türeyişi doğrultusunda aranmalıdır. Bu kitapta, Plotinos'un duyumsanabilir dünyaya attığı değere vurgu yaptığım doğrudur. Ne var ki, duyumsanabilir dünyanın Plotinos'un gözünde uzak durulması gereken düşün ve bayağı bir hakikat olduğu da doğrudur. Öte yandan

gizemli, anlatılmaz, aşkın ve belki Mutlak olanı, mevcut dünyanın bitip tükenmez zenginliği içerisinde ve en somut, bayağı, gündelik, mütevazı ve dolaysız temâşada bulamaz mıyız? Ve daima mevcut olan Mevcudiyeti burada hissedemez miyiz? “Her şeyi bir yana bırak,” diyordu Plotinos. Fakat bununla tam bir çelişki içinde olmak üzere, “Her ne varsa devşirmelisin” demek gerekmez mi aynı zamanda?

P. H.

KRONOLOJİK YAŞAMÖYKÜSÜ

Yıl: 205 Plotinos'un doğumu; muhtemelen Mısır'daki Lykopolis kentinde (P. H. 2, 37).

230-231 Plotinos yirmi sekiz yaşında felsefeye yönelir ve İskenderiye'de birçok ünlü ismin verdiği derslere katılır, ancak hayal kırıklığına uğrar (P. H. 3, 7).

232-242 Bir dostunun tavsiyesi üzerine, Plotinos, Aınmonius'un derslerini izlemeye başlar ve on bir yıl boyunca onun öğrencisi olur. Aınmonius'un yanındayken Herennius ve Origenes gibi öteki öğrencilerle birlikte. *Plotinos'un Hayatı*'nda Porphyrios'un birçok kez bahsettiği Origenes bir pagandır; Kilise Babası olup Plotinos'tan yaklaşık yirmi yaş daha büyük olan Hıristiyan Origenes'le karıştırılmamalıdır.

234 Porphyrios'un doğumu.

243 Plotinos Mezopotamya'da İmparator Gordien'in ordusuna katılır. Bu askerî sefer esnasında Fars yahut Hindu bilgelerle karşılaşmayı ümit eder.

244 (*Şubat veya Mart*) İmparator Gordien, iktidarı zorla ele geçiren Arap Philipos'un taraftarı olan Romalı askerler tarafından öldürülür. Plotinos güçlükle kaçıp kurtulur ve Antakya'ya gider. –Bu tür askerî darbeler III. yüzyılda oldukça sık yaşanır. Alexander Seve-

rus'un ölümünden itibaren (yıl 235) Roma İmparatorluğu büyük bir fetret dönemine girer. Kimi zaman Senato tarafından seçilen imparatorlar –sözelimi Gordien– çoğu zaman ordular tarafından göreve getirilir ve görevden alınır. Plotinos'un Gordien'in seferine katılabilmesi, Gordien'e yakın duran Senato'yla ilişkilerinin olduğunu düşünmemize izin verir.

- 244 Mezopotamya'daki başarısız maceralarından sonra, Plotinos Roma'ya gider.
- 244-253 Plotinos küçük bir öğrenci grubuna dersler verir, fakat bu dönemde kaleme aldığı herhangi bir metin yoktur.
- 246 Amelius, Plotinos'un öğrencisi olur ve onun derslerinde alınan notları yazıya geçirir.
- 254 Galien'in hükümdarlığının ilk yılı. Plotinos bazı metinlerini yazmaya başlar (P. H. 4, 10).
- 263 Longinus'un öğrencisi olduğu Atina'dan gelen Porphyrios Roma'ya varır. Yaz dönemidir ve Plotinos'la tanışır (P. H. 5, 4). Porphyrios okula hemen kabul edilmez. Amelius'la yaptığı uzun bir tartışmadan sonra, kabul etmekte zorlandığı bir Plotinos öğretisiyle yakinen meşgul olur; ardından Plotinos'un yazıları kendisine emanet edilir (P. H. 18, 19).
- 266 Plotinos'un dinleyicilerinden olan Senatör Sabinillus (P. H. 7, 31) bu dönemde Konsüllük görevi yürütür ve İmparator Galien'in dostudur. Galien, tıpkı eşi İmparatoriçe Salonina gibi, Plotinos'a büyük değer verir (P. H. 12, 1). Plotinos, Platoncu bir cumhuriyet kurmak üzere (Platonopolis) Campania'da yıkılmış bir kenti yeniden inşa etmeyi tasarlar. İmparatorun bazı danışmanlarının olumsuz tutumları nedeniyle, söz konusu tasarı başarısızlıkla sonuçlanır.
- 268 Bunalıma giren Porphyrios intihar etmeyi düşünür. Plotinos ona seyahat etmeyi önerir. Bunun üzerine Porphyrios Sicilya'ya gitmek üzere Roma'dan ayrılır ve Lilibeo'da (Marsala) Probus adında birinin yanına yerleşir (P. H. 11, 11).
- 268 Yaz dönemi: Galien'in suikast sonucu ölümü. II. Claudius'un hükümdarlığının başlangıcı. Plotinos'un son hastalığı baş gösterir (P. H. 2, 11).
- 268-269 Amelius'un Roma'dan ayrılışı. Amelius Roma'yı ve Plotinos'u ardında bırakır ve Sur şehrinde bulunan kraliçe Zenobia'nın sara-

yındaki Longinus'un yanına gider (P. H. 19, 32). Ertesi yıl Suriye'deki Epemiye şehrinde olacaktır (P. H. 2, 33).

269 Plotinos Roma'yı terk eder ve Campania'daki Minturno'ya yaklaşık 10 kilometre uzaklıktaki Zethus'un meskenine yerleşir (P. H. 2, 18).

270 Plotinos'un ölümü (P. H. 2, 23).

301 *Plotinos'un Hayatı* Porphyrios tarafından kaleme alınır ve *Enneadlar*'ın ilk edisyonu yapılır (P. H. 23, 13; Porphyrios yazdığı dönemde 68 yaşında olduğunu açıkça belirtir).

ANALİTİK BİBLİYOGRAFYA

Plotinos'u nasıl okumalıyız?

I. Kısmî bir okuma için:

a) Okunmazsa olmaz diyebileceğimiz kısımlar *Güzellik Üzerine* başlıklı I 6 sayılı metinde ve *İyi Üzerine* başlıklı VI 9 sayılı metinde yer almaktadır.

b) Plotinosçu mistisizme ve teolojiye dair temel düşünceleri şu metinlerde bulabiliriz: VI 7 *İdeler ve İyi Üzerine* ve VI 8 *Bir'in İstenci Üzerine*.

c) Plotinosçuluğun özünü anlamak açısından vazgeçilmez olan gnostisizm-karşıtı tartışmalar için şu metinleri okuyabiliriz: III 8 *Temaşa Üzerine*; V 8 *Akılla Kavranabilir Güzellik Üzerine*; V 5 *Akılla kavranabilir şeylerin aklın dışında olmaması üzerine*; II 9 *Gnostiklere Karşı*.

II. Bütünlüklü ve derinlikli bir okuma için, Plotinos'un metinlerini kronolojik diziye göre okumak bana göre vazgeçilmezdir.

Hocasının metinlerini düzenleyen Porphyrios, nasıl bir düzen içerisinde yazıldıklarını dikkate almaksızın bu metinleri sistematik ve keyfî bir düzene göre taksim etmiştir. Bazen metinleri klasik bir yöntemle bölümlere ayırmıştır. Bunu yapmaktaki amacı elli dört adet, yani 6 ve 9 tam sayılarının çarpımı kadar metin elde etmektir (P. H. 24, 13).

Dolayısıyla *Enneadlar* dokuzar metin içeren altı gruptan oluşmaktadır. Porphyrios'a göre bu gruplardan her biri ortak temaları işleyen metinlerden meydana gelir. İlk *Ennead* ahlâkî konulara, ikincisi fizikî konulara, üçüncüsü genel anlamıyla dünyayı ele alan konulara karşılık gelir; dördüncü *Ennead* hususi olarak ruhla, beşincisi ilahî akılla ve nihayet altıncısı İyi'yle yahut Bir'le ilgilenecektir (P. H. 24, 16 vd.). Bu durum Porphyrios'un asıl niyetini bize göstermektedir. Yapay surette belirlendiği sistematik düzen tinsel yaşamdaki yetkinlik düzeylerine karşılık gelir. Porphyrios Plotinos'un metinlerini, tinsel yolculuktaki üç evreyi belirleyen felsefî düşünceleri birbirinden ayırmaya yarayacak biçimde sınıflandırır: Ahlâk ya da etik ile ilgili öğretiler giriş kısmında verilmiştir; buradaki amaç ruhun ilksel arınışını sağlamaktır ki, bu daha sonraki gelişim için vazgeçilmezdir. Bunu fizikle ilgili öğretiler takip eder ve duyumsanabilir şeylerin geçiciliğini ifşâ etmek suretiyle arınmayı tamamlamayı hedefler. Bunun ardından epoptik (*Eleusis Gizemleri*'nden alınan bir terim) ya da metafizik gelir ve kusursuz bir biçimde arınan ruha ilahî şeylerin üstün ilhâmını verir. Felsefî öğretilerin bu şekilde taksim edilmesiyle daha önce Plutarkos'ta (*De Iside*, 382 d) Simirnalı Theon'da (*Expos. Rer. Marth*, s. 14, Hiller), İskenderiyeli Klement'te (*Storm*, I, 28, 176, 1-2) ve Origenes'te (*In Cant.*, s. 75, 6 Baehrens) karşılaşmıştık. Bu yöntem Hristiyan mistisizmde büyük bir rol oynayacaktır.

Ancak, Porphyrios'un kurduğu sistematik düzen öylesine keyfidir ki, Plotinos'un metinlerinin çoğunluğu hem ahlâk hem fizik hem de metafizikle ilgilidir ve kapalı bir eğitimsel sınıflandırmaya dâhil edilmeye izin vermez. Bunlar hemen her zaman rastlantısal metinlerdir: “[Plotinos] mevcut meselelerle ilgili konuları buradan seçerdi,” diyor Porphyrios (P. H. 5, 60).

Neyse ki Porphyrios, *Plotinos'un Hayatı*'nda (4, 22 – 6, 38) metinlere ait kronolojik listeyi bizim için muhafaza etmiştir ve en azından ana hatlarıyla bu listenin doğru olduğuna inanabiliriz. Dolayısıyla, söz konusu liste Plotinos'u okurken izlememiz gereken sırayı vermektedir. *Enneadlar*'ın kronolojik dizisi ile Porphyrios'un oluşturduğu keyfî dizi arasındaki denklik aşağıdaki gibidir:

1 I 6	11 V 2	22 VI 4	30 III 8	39 VI 8	46 I 4
2 IV 7	12 II 4	23 VI 5	31 V 8	40 II 1	47 III 2
3 III 1	13 III 9	24 V 6	32 V 5	41 IV 6	48 III 3
4 IV 2	14 II 2	25 II 5	33 II 9	42 VI 1	49 V 3
5 V 9	15 III 4	26 III 6	34 VI 6	43 VI 2	50 III 5
6 IV 8	16 I 9	27 IV 3	35 II 8	44 VI 3	51 I 8
7 V 4	17 II 6	28 IV 4	36 I 5	45 III 7	52 II 3
8 IV 9	18 V 7	29 IV 5	37 II 7		53 I 1
9 VI 9	19 I 2		38 VI 7		54 I 7
10 V 1	20 I 3				
	21 IV 1				

Plotinos'un metinlerini bu sıralamayla okuduğumuzda, filozofun düşüncesindeki belirgin evrimi görmemiz söz konusu değildir. Aslında Plotinos kendisine alabildiğine sadıktır, kullandığı ifadelere varınca-ya dek. Ancak, hayatının farklı dönemlerinde Plotinos'u meşgul eden farklı meseleleri daha iyi görmüş olacağız. Bazı metin gruplarının katı bir meseleye nasıl karşılık verdiğini daha açık bir biçimde göreceğiz. Bu metin gruplarından bazılarını okurlara sunabiliriz.

Plotinos'un yazınsal etkinliğinin ilk evresi (1-21 arası metinler).

1. Bu evrede öncelikle ruh, ruhun ölümsüzlüğü, özü ve bedende-ki varlığı hakkında yapılan bir araştırmalar bütünüyle karşılaşırız. Bu araştırmalar bir metinden diğerine birbirini izler; Platon'un bazı metinlerini tartışır ve Stoacı maddeciliği reddeden Platonculuğun çeşitli geleneksel argümanlarını yeniden dile getirirler. Söz konusu metinler 2 (IV 7), 6 (IV 8), 8 (IV 9) 14 (II 2: *Dairesel Devinim Üzerine*; burada mevzubahis olan ruhun devinimidir) ve 21 (IV 1) numaralı metinlere karşılık gelir.

2. Platoncu İdeler kuramı ile Aristotelesçi Akıl kuramının ortaya attığı bazı meseleler 5 (V 9) ve 18 (V 7) sayılı metinlerde ele alınmıştır.

3. Bu ilk evreden itibaren, Plotinos *düşüncenin ötesi* yani *Bir* tarafından ortaya atılan meseleleri, yükseliş/çıkış meselelerini (Aristoteles'teki İlahî Akıl'ın ötesine gitmek gerekir) ve türeyiş meselelerini (İlk'ten sonra gelen şey İlk'ten nasıl türer?) uzun uzadıya inceler: 7 (V, 4), 9 (VI 9), 10 (V 1), 11 (V 2).

4. Metinlerden biri önemli ama en azından bu ilk evrede yalıtılmış bir meseleye, madde meselesine ayrılmıştır: 12 (II 4).

5. Son olarak, bazı metinler, erdem yoluyla arınma meselesine ve bilginin varlıklar hiyerarşisindeki yeri meselesine ayrılmıştır: Bilge insan tanrı mıdır yoksa yalnızca bir “demon” mudur (iyi bir cin)? Söz konusu metinler şunlardır: 1 (I 6), 15 (III 4), 19 (I 2), 20 (I 3).

6. İlk evreden geriye kalan öteki bazı metinlerin daha büyük bir bütünün parçası olup olmadığını söylemek zordur: 3 (III 1) pek özgün değildir; 13 (III 9) bir notlar bütünüdür; 17 (II 6).

Plotinos'un yazınsal etkinliğinin ikinci evresi (22-45 arası metinler).

1. Akılla kavranabilir olanın duyumsanabilir olandaki mevcudiyeti meselesi: 22-23 sayılı metinler (VI 4-5).

2. Ruhla ilgili meseleler: 27-29 arası metinler (IV 3-5); bu metinlere, aynı zamanda ruhun kayıtsızlığı meselesiyle ilgili olan 26 (III 6) ve 41 (IV 6) sayılı metinleri de eklemek gerekir muhtemelen.

3. Gnostiklere muhalif tartışmalar. Başlı başına bir eser meydana getiren bu metinler bütünü, gnostiklerin düşündüğünün aksine, duyumsanabilir dünyanın bir Demiurgos tarafından düşünülerek ve istenerek yaratılan bir eser olmadığını, fakat kendi içinde varlık nedenini barındıran akılla kavranabilir bir dünyanın yansıması olduğunu göstermeyi amaçlar: 30 (III 8), 31 (V 8), 32 (V 5), 33 (II 9).

4. 38 ve 39 sayılı metinlerin (VI 7 ve VI 8) gnostisizm karşıtı metinler bütününe eklenmesi mümkündür, zira bunlar da varlık nedenini kendi içinde barındıran akılla kavranabilir bir dünya düşüncesi geliştirmekte ve bilhassa, nihaî sebep ve mutlak özgürlük olan İyi düşüncesi üzerinde ısrarla durmaktadırlar.

5. Akılla kavranabilir dünyanın özgün nitelikleri ve mimarisi üzerine düşünceler 34 (VI 6), 42-44 (VI, 1, 2, 3) ve 45 (III 7) sayılı metinlere kaynaklık etmektedir; bu metinler akılla kavranabilir sayı meselesini, üstün türleri ve sonsuzluğu ele alırlar.

6. Geriye oldukça kısa bazı metinler kalıyor; ilk evrede olduğu gibi, bu metinler de keyfî bir biçimde ayrılmış parçalar olabilirler: 25 (II 5), 35 (II 8), 36 (I 5), 37 (II 7), 40 (II 1).

Plotinos'un yazınsal etkinliğinin üçüncü evresi (46-54 arası metinler).

1. Bu evreden itibaren, Plotinos artık kötülüğün kökeni meselesiyle ilgilenmeyi özellikle tercih eder. Kötülüklerin nedeni nedir? Kötülükler

yüzünden Tanrı'yı, ruhu, yıldızları yahut maddeyi mi suçlamak gerekir? İlgili metinler: 47-48 (III 23), 51 (I 8), 52 (II 3).

2. Kötülük problemiyle bağıntılı olarak, mutluluk problemi ele alınır: Acılara nasıl dayanmalı ve nasıl mutlu olmalıyız? Bilge insan mutludur, zira o kendisindeki salt tinsel ruh ile acıyı duyumsayan ruh-be-den bileşimini birbirinden ayırmayı bilir. İlgili metinler: 46 (I 4), 53 (I 1), 54 (I 7).

3. Tanrısal uknumların [hipostaz] hiyerarşisine vakfedilen müstakil bir metin 7, 9, 10, 11 ve 38 sayılı metinlerde incelenen meseleleri yeniden ele alır. Söz konusu olan 49 (V 3) sayılı metindir.

4. Nihayet, Platon'un *Şölen*'indeki Poros ve Penia mitosuna dair alegorik bir yorum öneren 50 (III 5) sayılı metin Plotinos'un bütün eseri içerisinde hayli müstakil bir olgu teşkil etmektedir.

Plotinos'u hangi kaynaklardan okuyabiliriz?

1. Fransız okurlar için en uygun edisyon dün olduğu gibi bugün de E. Bréhier'inkidir (bkz. yukarıda, s. 11). Bu edisyonda, her bir metinden önce metnin planını veren ve felsefe tarihindeki yerini belirleyen bir açıklama yer almaktadır. Genel giriş yazısı (cilt I, s. I-XXXIX), bilhassa yazınsal biçim ve üslup açısından çok önemlidir. Ancak Yunanca metin ve tercümesi önemli noksanlar içermekte ve dikkatli bir kullanım gerektirmektedir. Metinlerin Porphyrios tarafından keyfi surette belirlenen sistematik düzen içerisinde verilmesi uygunsuzluk teşkil eden bir diğer noktadır.

Bütün metinlere ait yorumlu bir tercüme çalışması (metinler kronolojik diziye göre sunulmuş fakat Yunanca asılları verilmemiştir) benim yönetimim altında yapılmış ve *Plotinos'un Yazıları* şeklinde genel bir başlıkla yayımlanmıştır. Editions du Cerf (Paris) tarafından halihazırda yayımlanmış olan metinler şunlardır:

Metin 9 (VI 9), Pierre Hadot, 1994.

Metin 38 (VI 7), Pierre Hadot, 1988.

Metin 50 (III 5), Pierre Hadot, 1990.

Öteki metinler (49, 51, 53) hazırlık sürecindedir.

J. Pépin tarafından yönetilen *Klasik Antikite Öğretileri Tarihi* (yay. Editions Vrin, Paris) başlıklı koleksiyonda üç metin yayımlanmıştır (giriş yazısı, Yunanca metinler, tercüme ve yorumlarla birlikte):

İki Madde (Ennead II, 4 [12]), J.-M. Narbonne, 1993.

Sayılar Üzerine (Ennead VI 6 [34]), J. Berhier, Luc Brisson, A. Charles ve diğerleri, 1980.

Bir'in İstenci ve Özgürlüğü Üzerine (Ennead VI 8 [49]), G. Leroux, 1990.

2. Yunan uygarlığı konusunda uzman olan okurlar Paul Henry ve Hans Rudolf Schwyzer kaleme alınan ve birer başyapıt olan edisyon kritiklere başvurabilirler:

1. *Plotini Opera*, ed. Paul Henry ve Hans Rudolf Schwyzer, 3 cilt, Paris-Brüksel, 1951-1973.

Dilbilimsel nedenlerden dolayı, bu edisyon Plotinos'un metinlerini Porphyrios tarafından düzenlenen sistematik *Enneadlar* dizisi içerisinde sunmaktadır. İkinci cildinde, "Arap Plotinos" adlı eserin, yani Plotinos'un metinlerine ait çok sayıda alıntılar ve açıklamalar içeren Aristoteles'in sözde Teoloji'sinin İngilizce tercümesini içermektedir. Üçüncü ciltte, Plotinos'un eseriyle ilgili araştırmaların son hâlini (1973) gösteren dikkat çekici *Addendalar*'la karşılaşırız (s. 332-410).

II. *Plotini Opera*, ed. Paul Henry ve Hans Rudolf Schwyzer, 3 cilt, Oxford, University Press, 1964, 1977, 1982.

Yukarıdaki edisyona kıyasla, eleştirel sözlük bu edisyonda kısa tutulmuştur. Yunanca metin birçok yerde birtakım yeni tercihler nedeniyle ilk edisyondan farklılıklar göstermektedir. Üçüncü ciltte (291-325) birinci ve ikinci ciltlerde birçok düzeltmeler yapan yeni *Addendalar* yer almaktadır. (Son düzeltmeler için bkz. Hans Rudolf Schwyzer, "*Corrigenda ad Plotini textum*," Museum Helveticum, c. 44, 1987, s. 191-210).

3. Bunların haricinde Almanca, İngilizce, İspanyolca ve İtalyanca dillerinde mükemmel tercüme mevcuttur:

III. *Plotins Schriften*, R. Harder, R. Beutler ve W. Theiler, Hamburg, Meiner, 1956-1971. Bu edisyon (altı ciltten oluşur ve ilk beş cildin her biri fasikül a [Yunanca metin ve Almanca tercüme] ve fasikül b [her bir metne ait notlar ve eleştiriler] olarak ayrılmıştır) yeri doldurulmaz bir yapıttır: Yunanca metin gayet iyidir (bazen çok fazla yorum içermekle birlikte) ve Almanca tercümesi kusursuzdur; notlar ve metinlere ait planlar E. Bréhier'in notlarının yerini alamamakla birlikte onları gayet güzel tamamlamaktadır. Plotinos'un yazıları kronolojik dizi içerisinde

de verilmiştir. Fasikül Vc (Harder'in eseridir) Porphyrios tarafından yazılan *Plotinos'un Hayatı*'nın Yunanca metnini ve tercümesini sunmaktadır. Altıncı cilt birçok tablo ve bilhassa W. Theiler'in eseri olan "Plotinos Felsefesine Genel Bakış" isimli bir çalışma içermektedir (s. 105-175); Hans Rudolf Schwyzer'in yukarıda zikredilen makalesiyle birlikte bu çalışma, Plotinos düşüncesi üzerine yapılmış tüm çalışmalar içinde en doğru, en bütünlüklü ve en derinlikli eserlerden biridir belki de. Bu vazgeçilmez kaynağa başvurmaksızın Plotinos üzerine çalışmak artık imkânsızdır diyebiliriz.

IV. *Plotinos*, Yunanca metin ve A.-H. Armstrong tarafından yapılan tercümesi, Loeb Classical Library, no. 440, 441, 442, 443, 444, 465, 568, Londra, Heinemann, 1966-1988. Bu edisyon sistematik bir düzen içerisinde sunulmuştur. Büyük bir Plotinos uzmanına ait bu edisyon ve tercüme son derece önemlidir.

V. *Plotino, Enneadi*, V. Cilento tarafından yapılan İtalyanca tercüme ve eleştirel yorumlar, B. Mariën kitaplığı, 3 cilt, Bari, Laterza, 1947-1949. Bu eser günümüzde de hayli yararlı olmaya devam etmektedir.

VI. *Plotino Enéadas*, I-II ve III-IV, İspanyolca tercüme ve notlar, J. Igal, Madrid, Ed. Gredos (Bibl. clás. 57 ve 88), 1982 ve 1985. Bu eser çok erken bir yaşta aramızdan ayrılan benzersiz bir Plotinos uzmanına aittir.

4. Çalışma Araçları

Plotinosçu çalışmalara ait harika *bibliyografyalar* (İngilizce yazılmıştır), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* içinde (ed. W. Haase ve H. Temporini), Teil II, *Principat*, Band 36, 1 Teilband, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987.

Sayfa 528-570. H. J. Blumenthal, "Plotinos in the Light of Twenty Years Scholarship (1951-1971).

Sayfa 571-623. K. Corrigan and P. O'Cleirigh, "The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986."

Bir okuma kılavuzuyla birlikte Plotinos felsefesinin farklı meseleleri için harika bir *inisiyasyon*:

D O'Meara, Plotin, Une introduction aux "Ennéades" (kol. "Vestigia" 10), Freiburg Üniversitesi Yayınları, İsviçre, Editions du Cerf, Paris, 1992.

Plotinos'un eserine dair dilbilimsel, edebî, felsefî ve benzeri cihetlerde *derinleştirilmiş incelemeler*, Hans Rudolf Schwyzer, "Plotinos" makalesi içinde; *Paulys Realencyclopädie* içinde, c. 21, 1951, süt. 471-592 ve aynı ansiklopedi içinde Supplement-Band 15, 1978, süt. 311-327.

Yunanca indeks: J. H. Sleeman ve G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden, Üniversite Yayınları, Louvain, 1980.

DİZİN

A

- acı, -lar 79, 81, 82, 113, 114, 121
Afrodit 36, 60
Alkibiades 58, 96
Amelius 46, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 111, 134
Ammonius 15, 84, 87, 94, 101,
133
Anfikles 58
Aristoteles 14, 50, 93, 120, 139,
142
Atena 47
Augustinus 49, 99, 109, 113, 115,
118, 127
Avilalı Teresa 60
aydınlık 36, 72

B

- bakış 45, 60, 72, 79, 103, 107,
120, 121, 130
Basoli 110
Baudouin, Charles 127
beden 62, 79, 89, 91, 103, 106,
107, 120, 141

- Bergson, Henri 35, 42, 43, 54,
63, 124, 125, 130
Bidez, J. 97
Bilgelik 80, 112
Bilinç 26
Bovary (Mme) 13
Bréhier, Emile 11, 12, 27, 85, 86,
88, 90, 109, 141, 142

C

- Caillois, Roger, 43
Campania 108, 111, 112, 124,
134, 135
Cassiciacum 109
Castricius Firmus 88, 101
Chione 105
Cicero 110
Cumes 110

D

- dikkat 12, 79, 80, 81, 82, 91, 92,
94, 107, 142

dinginlik 27, 52, 72

Diophanes 58, 96

E

Enneadlar 11, 13, 14, 86, 88,

124, 126, 135, 138, 142

Epiktetos 16, 85, 88, 91, 98

Epikurosçular 81

Eubulos 96

F

Felipe (İmparator) 13

Form 36, 40, 41, 42, 63

Formlar dünyası 36, 38, 39, 40,

46, 50, 51, 52

G

Gemina 58, 89, 102, 105

Gillet, Pierre 86, 97

Girard, René 127

gnosisler 20

gnostikler 22, 105, 119

gnostisizm 137, 140

Goethe, J. W. von 41, 42, 72

Gordien (İmparator) 84, 85, 87,

88, 133, 134

Goulet, Marie-Odile 12, 93, 94,

95, 99, 104

Güzellik 34, 37, 44, 54, 57, 63,

68, 69, 137

H

Harder, Richard 87, 109, 142,

143

Hartmann, Nicolai 124, 125

hastalık 31, 86, 90, 91, 104, 111,

116

heykel 18

Homeros 25, 71, 97

hoşluk duygusu 64

I-İ

ışık 18, 37, 58, 65, 70, 71, 72, 75,

97, 107, 113

ilksel fenomen 42

intihar 104, 134

İskenderiyeli Eustochius 101

J

Janet, Pierre 86

K

Kayra 52, 54, 63, 68, 124

Kötülük 115, 116, 117, 141

L

Leonardo da Vinci 52, 63

Limalı Rosa 60

Lir 114

Longinus 100, 111, 134, 135

Lynceus yöntemi 36

M

Malebranche 27

Marcellus Orontius 88, 101

Marcus Aurelius 91, 92, 94

Mechtilda 60

melankolik sendrom 87

Merleau-Ponty, Maurice 126

mevcudiyet 30, 31, 47, 52, 70,

73, 123

Minos 109, 110

Minturna 111

mistik deneyim 65, 129

mutlak bakış 72

mutluluk 112, 141

N

Numenius 15, 16, 92, 93

Ö

öritmi 52

P

Pascal 49, 54, 76, 77, 86, 112, 127

Phalaris 81

Phidias 17

Philipos 85, 87, 133

Philon (İskenderiyeli) 60

Pindaros 69

Platon 12, 14, 16, 18, 25, 29, 35, 38, 41, 44, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 68, 70, 76, 77, 81, 89, 90, 93, 97, 101, 106, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 129, 139, 141

Platonculuk 21

Platonopolis 108, 109, 134

Poros 66, 141

Porphyrios 12, 13, 15, 17, 20, 21, 46, 57, 58, 60, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 110, 111, 112, 122, 123, 128, 133, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 143

Psyche 60

R

Radkowski, G.-H. de 9, 127

Ravaisson, Félix 35, 52, 53, 54, 63

Rilke, Rainer Maria 60, 68

Rogatianus 88, 89, 90, 101

S

Sabillinus 88

Sabinillus 101, 134

Saflık 92

saf ruh 79

Sanat 6, 17, 35

Scheler, Max 125

Seneca 16, 89

Serapion 101

Sokrates 59, 88, 97, 118

T

tatlılık 37, 54, 67, 68, 69, 83, 107, 123

tefekür 38, 39, 95

temaşa 19, 23, 30, 31, 35, 36, 43, 44, 45, 51, 52, 54, 56, 67, 70, 72, 77, 79, 80, 81, 82, 91, 107, 123, 129

Thaumasius 93, 97

Theodosius 101

tiyatro 69, 115, 117

U

Uexküll, j. von 40

Uyku 89

V

vejetaryen beslenme 89

Verecundus 109

W

Weil, Simon 124

Wittgenstein, Ludwig 6, 126

Y

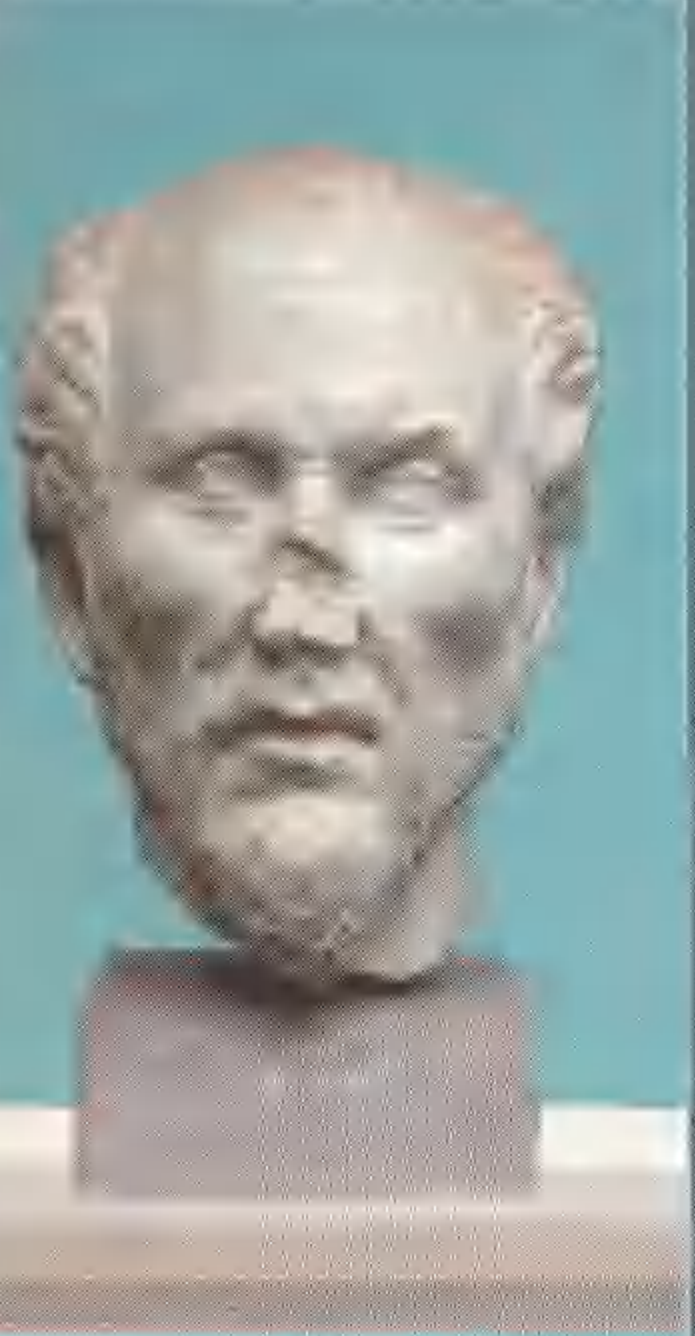
Yalnızlık 128

Yeni Platoncu 109

Z

Zethus 101, 102, 111, 135

Zoticus 101



“Kendi heykelini yontmaya devam et!”

Bu sözler, eski dünya bilgelerinden, Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinos'un tüm zamanlara hitap eden çağrısıdır. Elimizdeki kitap, Plotinos'un yaşam hikâyesini çeşitli veçheleriyle izleyerek, onun aşkın bir varoluşa yönelik bireysel deneyimini betimliyor. Kendini bulmak için bakacağın ilk yer sensin, diyor Plotinos. İyiyi, güzeli, saf aşkı ve erdemi yaşamak için kendini yontmalı, üzerindeki kabukları atmalı ve içindeki varlığı keşfetmelisin. Bu ancak bütün görünümünün ötesine geçen saf bir bakışla mümkündür. Ne var ki dünya, nesneleri, suretleri, sıfatları ve renkleriyle araya girer ve bakışımızı bulandırır. İnsan aklını ve ruhunu bunlardan kurtarmalıdır; tefekkür ve temaşa yoluyla aşkın olana yönelmelidir. Plotinos insanın bunu nasıl başaracağını, hangi merhalelerden geçeceğini ve mutlak âlemin neye benzediğini anlatır. Ona göre insan ruhunu yüceltebilmelidir ama bedenini de yok saymamalıdır. Tefekkür ve temaşa için sağlıklı bir beden gerekli. Plotinos'un reddettiği şey ise bedenün dünyevî arzularıdır. Tensel âleme mahkûm olan insan, tinsel âleme erişemez.

Antikçağ felsefesi uzmanı Pierre Hadot bu kitabında Plotinos'un felsefesine dair etkileyici bir özet sunuyor. Yalın ve akıcı diliyle, Plotinos düşüncesinin temel öğretilerini geçmişteki ve bugünkü anlamlarıyla aktarıyor. Ben'in mertebeleri, Mevcudiyet, Aşk, Erdemler, Tatlılık ve Yalnızlık gibi anahtar temalardan hareketle, Antik düşüncenin temel meseleleri olan Tin, Ben, Bir, İyi, Güzel ve Erdem kavramlarının Plotinosçu yorumlarına odaklanıyor. Hadot'ya göre Plotinos felsefesi öncelikle bir yaşam bilgeliğidir ve sonrasında bu bilgeliğin hedefi tinsel bir varoluşa ulaşmaktır.



ISBN: 978-605-9328-13-5



9 786059 132813 5