

Makale Bilgisi: Kısa, İ. (2020). Plotinos'ta Ruhun Bir Parçası Olarak Doğa Kavramı. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 109-132.	Article Info: Kısa, İ. (2020). Plotinus' Conception of Nature as a Part of the Soul. DEU Journal of Humanities, Volume: 7, Issue: 1, pp. 109-132.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
Gönderildiği Tarih: 27.11.2019	Date Submitted: 27.11.2019
Kabul Edildiği Tarih: 06.03.2020	Date Accepted: 06.03.2020

PLOTİNOS'TA RUHUN BİR PARÇASI OLARAK DOĞA KAVRAMI

İlker Kısa*

ÖZ

Makalenin temel konusu geç antikite Yunan düşünürlerinden Plotinos'un ruha dair öğretisi içerisinde doğa kavramının spesifik konumu. Makalenin birbirine paralel iki amacı var. Birincisi Plotinos'un doğa kavramını ele alış biçimi ve kullanım şekillerinin kendini önceleyen filozofların detaylı bir yorumu sonrasında nasıl ortaya çıktığını açıklamak. İkincisi ise, ortaya çıkan öğretinin bunun da ötesinde hangi bakımlardan özgün bir niteliğe sahip olduğunu göstermek. Temel olarak Plotinos'un teknik psikoloji yazıları olarak ele alınabilecek *Ennead IV 3-4*'e odaklanan makale, orijinal eserden alıntılanan çeşitli pasajların birbiriyle ilişkili olarak incelenip yorumlanması yöntemini takip etmekte. Makalenin asli kısmı olan filozofun ruhun çeşitli kısımları ya da fazlarına dair görüşleri ve bu fazlar arasında evrendeki doğanın bir uzantısı olarak tekil doğanın yeri konusundan önce, Plotinos'u önceleyen filozoflar Platon ve Aristoteles'in bu konularla ilgili görüşlerine değinilen kısım yer almakta. Yapılan karşılaştırma bize Plotinos'un öncüllerinden aldığı psikolojiye dair kavramları dinamik bir epistemoloji ve etik oluşturmakta nasıl kullandığını ve bu süreçte hem kavramsal hem de yazınsal olarak kendine has ne gibi özellikler ortaya koyduğunu gösterecek.

Anahtar Kelimeler: ruh, doğa, ruh fazları, *thümos*, *epithümia*.

PLOTINUS' CONCEPTION OF NATURE AS A PART OF THE SOUL

ABSTRACT

Main subject of the article is the teaching of Plotinus, a Greek thinker from late antiquity, on nature, within his teaching on the soul in general. The aim of the article is twofold. The first is to give an account of the ways by which Plotinus' teaching on nature emerges through his detailed commentary on previous Greek thinkers. The second aim is to show in which ways the philosopher's account is unique. The article essentially follows the method of citing and commenting on several original passages from the thinker's writings on technical psychology, basically *Ennead IV*

* Doktor adayı, Eötvös Lorand Üniversitesi, Antik ve Ortaçağ Felsefesi Bölümü, kisa.ilker@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3381-4724.

3-4. Before the main section of the article, which focuses on Plotinus' conception of several phases of the soul, and nature's place in this scheme as the extension of nature in the universe, there is a section which briefly deals with Plato's and Aristotle's views on the same subject. The comparison shows us how Plotinus makes use of psychological concepts of his antecedents in order to construct a dynamic epistemology and ethics, but also how he exhibits unique conceptual and literary features.

Keywords: the soul, nature, phases of the soul, *thümos*, *epithümia*.

GİRİŞ

Plotinos'un ruh (*psükhê*) anlayışında ona içkin bir doğa (*füsis*) kavramı bu makalenin temel konusu. Bu konu neden önemli diye sorarsak kanımca karşımıza iki önemli nokta çıkmakta. Bunlardan birincisi, benim "ruh fazı" olarak tabir edeceğim "ruhun kısımları" ya da "ruhun güçleri" olarak adlandırılan mesele üzerine Platon ve Aristoteles'ten beri süregelen açıklama ve tartışmaların Plotinos ile beraber hem eklektik, hem de yenilikçi bir tutumla yeniden değerlendiriliyor oluşu. Bu değerlendirişin önceki öğretileri hem bir eleştiriye tabi tutma, hem de onların belli yönlerini daha iyi anlama imkanını doğurabileceğini düşünmekteyim. İkinci nokta ise, Plotinos'ta gördüğümüz haliyle "ruh fazları" tartışması ve özel olarak da kendisi de bir ruh fazı olarak ele alınan doğanın Plotinos'un sadece teknik psikoloji öğretilerinde değil, buradan hareketle etiğinde de önemli bir yer tuttuğunu düşünmem. Aristoteles'in genel olarak "fakülte psikolojisi" olarak adlandırılan öğretisi ile Platon'un aynı zamanda epistemolojisinde de rolü olan "parçalı ruh" anlayışı Plotinos için kendi felsefesinin ana noktası olan paradigmatik ilahi akla (*Nous*) dönme (*epistrofê*) sürecinde mühim bir rol oynamakta. Zaman zaman adeta pedagojik bir biçim alan "benliğin ruh fazları arasında, kurduğu aidiyete göre, sürekli yer değiştirmesi"ne dair anlatı teknik psikolojinin nasıl hem etik hem de epistemolojik konularda belirleyici bir rol oynayabileceğini bize gösteriyor. Zira bu tabloya göre insan eylemliliğinin temel ön kabulleri ve motivasyon kaynaklarını belirleyen sadece kişinin hangi ruh fazına yönelik bir aidiyet kurduğu değil, aynı zamanda, Platoncu bir yaklaşımla, buna göre neyin "doğru" olduğuna dair de güçlü kanaatler geliştiriyor oluşu.

Aşağıda ilk bölümde önce Plotinos'un genel sistemine değinildikten sonra Platon ve Aristoteles'in ruh ve kısımları konusundaki görüşleri kabaca ele alınacak. Bunun sonrasında makalenin ana kısmı olan Plotinos'un doğa kavramını anlayışı ve bunun ruh fazları etrafında şekillenen psikolojik öğretilerindeki yeri değerlendirilecek. Sonrasında ise doğa ve diğer ruh fazlarının etik ve insan eylemliliği konusundaki yeri gösterilmeye çalışılacak.

1. Plotinos'un Sistemi İçerisinde Doğa Kavramı

Plotinos'a göre insanın mevcut yapısı ile içinde bulunduğu dünya zamanda ilerleyen ve mekanda sonsuz bir çokluk içinde bulunan bir dünya. Platoncu görüşten de hareketle, algılanan şeyler zamana ve mekana tabi olmaları açısından gerçek bir "varlık" sıfatı taşıyamamaktalar. Yaptıkları şey çeşitli nitelikleri sahnelemek ve bunu belli bir zaman diliminde, ayrıca kusurlu bir biçimde yapabilmek. Fakat diğer taraftan, yine Platoncu bir çıkış noktasıyla, şeylerin bu eksik ve zamana tabi performansları aynı zamanda onların gerçek ve zamandan bağımsız varlığa (Platonca *idea/eidos*lara) bir şekilde "iştirak" edebildiklerini gösteriyor. Güzel olan bir şey, mesela bir ayçiçeği, güzelin tüm veçhelerini sergilemekten uzak ve sergileyebildiklerini de ancak belli bir süre içinde sergileyebilmesine rağmen, zamanın belli bir anında da olsa güzelliği belli veçheleri itibariyle onu görenlere sunabiliyor, ve onu izleyenlerde güzelliği bir duygu ve düşünce olarak uyandırabildiği için de güzellik bakan tarafından deneyimlenmiş oluyor. Tabii ki bakanın gördüğü güzellik de ayçiçeğinin sahip olduğu güzelliğin arızalarına sahip: yalnızca bir süre ve yalnızca belli açılardan bir güzellik (örneğin ayçiçeği kötü kokabiliyor ya da hali hazırda çürümeye başlamış olabiliyor). Kısacası şeyler iyi, güzel ve doğru gibi Plotinos'a göre mükemmel hallerini Bir'i (*to hen*) takip eden ikincil prensip olan Akıl'da (*Nous*) bulan şeylere iştirak ediyorlar, fakat tam da bu iştirak aslında kusurlu bir iştirak olduğu için bedensel dünya algıladığımız şekliyle meydana geliyor, ve varoluş süregidiyor. İşte bu kabaca doğanın dünyasıydı. Tamamen niteliksiz madde (*hülê*) üzerine tatbik edilmiş akli prensipler (*logoi*), ortaya çıkan çeşitlilik, ve zamanda hareket.

İnsana has, ya da insanı insan yapan nitelik ise bu alemde aldığı akılsal konum. Bu Yunanca genel olarak *dianoia* ya da *logismos* olarak tabir edilen çıkarımsal, mantıksal, dilsel ve ek olarak imgesel/imgeler ile çalışan akıl. Bu noktada önemle belirtilmesi gereken yukarıda çizilen madde-doğa düzlemindeki tüm bu iştirak ve buna bağlı hareketliliğin de temelinde var olan şey akıl. Mevzubahis hareketliliğin, yani kısaca algıladığımız şekliyle yaşamın, varoluş halinde ortaya çıkabilmesi ve yukarıda belirtilen nitelikleri sergileyebilmesi hep belli ölçüde *Nous*'ta asli halini bulan akılsal faaliyet. Peki fark ne? Bu noktada Plotinos'a özgü sıklıkla metafiziksel hiyerarşi olarak adlandırılan, benim ise "tefekkür (*theôria*) modülasyonu" şeklinde tabir ettiğim kavramsallaştırmasına varmış oluyoruz. Plotinos'a göre var olan ya da varoluş halinde olan her şey bir şekilde *theôria*'ya yetkin, yani çok basit ölçülerde de olsa bir akli mekanizmaya haiz bir yapı arz etmekte, böylece de şeyler ya nesne odaklı bir bilinç faaliyetine sahip olmakta, ya da bunun da ötesinde kendilik-bilinci denen seviyeyi de deneyimleyebilmekte. Doğanın altında yer alan hemen her şey (değinildiği üzere temel madde, ve buna ek olarak da tamamen cansız/ruhsuz nesnelere hariç) belli bir organizasyon kapasitesine sahip. Fakat bu kapasite kendilik-bilinci şöyle dursun, mantıksal muhakeme yetisine dahi sahip değil (bu aşağıda değinileceği üzere insana özgü bir hal). Kısacası, doğa ve doğaya tabi haliyle

organik yapılar, (küçük mikroplardan ayçiçeğine, oradan daha komplike hayvan ve insan bedenine kadar) belli bir *logos* (bu noktadaki anlamıyla bir kod, rasyonel prensip, ya da sistem) uyarınca, fakat bununla birlikte “bilinçsizce” faaliyetlerini gerçekleştirmekteler. İşte Plotinos’a göre doğa da, hem organik şeylere içkin bir prensip, hem de insan ruhunun bir fazı olarak (insanın da organik, bedensel bir canlı olması hasebiyle), bir *logos* uyarınca, dolayısıyla belli bir akli kapasiteye sahip fakat bilinçsizce gerçekleştirilen canlılık faaliyetlerinin paradigması olarak önümüze konuyor. Doğa’ya bu noktada, ve belirtilen hususlar hasebiyle, ruhun yaratıcı/can verici/organize edici fazı diyelim.

İnsana has, ya da insanı insan yapan nitelik ise yine bu alemde alınan akılsal konum ile ilişkili. *Dianoia* insanı insan olarak diğer canlılardan ayıran kapasite. Önemle belirtilmesi gereken nokta, evrende ya da dünyada olan modüler yapı insanda da benzer şekilde cereyan ediyor. Dünyada bulunan yapıyı belirleyen prensipler doğa, ruh (dolayısıyla da prensip olarak mantıksal akıl), *Nous* ve son olarak Bir/İyi olarak giderken, insan ruhundaki bölümlendirme de doğa, çıkarımsal akıl, ve *Nous* şeklinde ilerliyor. Tahayyül gücü (*fantasia*, ya da *to fantastikon*)¹ ve algı (*aisthêsis*) bunlara ek olarak verilen ve insanda doğa ile çıkarımsal akıl arasında yer alan fazlar. İnsanın farkı, doğa prensibinin altındaki canlılardan farklı olarak, filozofun sisteminde doğadan daha üst bir yere konan çıkarımsal akıl ile özdeşleşmesi ve bunun da ötesinde *Nous*’a erişmeye yetkin olması.

Bu genel metafizik bahsi kapatıp bir sonraki ve asıl bölüme geçerken akılda tutulması gereken en mühim nokta insan ruhuna içkin modüler/hiyerarşik fazlardan doğanın ruhun “yaratıcı/hayat verici” fazı, çıkarımsal aklın ise ruhun “düşünen, yargılayan fazı” olarak hatırlamak gerekliliği. Zira insanın ruhunda faal olan ve hepsi farklı biçim ve ölçülerde akli kapasiteye sahip bu iki güç etik düzlemde de hayati bir öneme sahip olacak ve insanın önce yaşaması sonra da aşması elzem olan çatışmanın baş aktörleri olacaklar.

2. Platon ve Aristoteles’te Ruhun Kısımları Konusu

Plotinos’un genel anlamda ruh ve kısımlarını anlayışı ve özel anlamda ise doğa kavramına bakışını değerlendirebilmek için Platon ve Aristoteles’in bu konulardaki görüşlerine değinmek gerekiyor. Belirtilmesi gereken bir şey ise söz konusu değinişin kısa olmak zorunda olacağı. Bu kısalığın sebebi

¹ *Fantasia* Aristoteles’in *De Anima*’sında kaynağını bulan bir kavram. Platon’da tam bir karşılığı olmasa da, bölünmüş çizgi benzetmesini hatırladığımızda orada bulunan *eikasia* ve *pistis* kısımlarını tahayyül gücünün ilgilendiği alana denk düşünebiliriz. Zira makalede görüleceği üzere bu güç imge, temsil, ve bunlara bağlı kanaat süreçleri ile alakalı. Kavram geç antikitede Stoacılık tarafında önem atfedilerek sıklıkla kullanılmakta ve bu anlamda Plotinos’un etkilendiği kaynağın Aristoteles kadar Stoa, özellikle de Epiktetos, olduğunu söylemek mümkün.

makalenin ana temasının Plotinos'un ruh ve doğa anlayışı olmasından dolayı Plotinos'u önceleyen bu filozoflara aynı miktarda yer ayırmanın mümkün olmayışı. Zira ilgili filozofların kendi görüşleri başlı başına ayrı birer çalışma konusu olabilecek genişlik ve derinlikte. Dolayısıyla burada yalnızca Platon'un *Devlet* ve *Protagoras*'daki incelemesi ve Aristoteles'in de *De Anima*'sı göz önünde bulundurulabilecek. Zira bu eserleri Plotinos'un bu konuyla alakalı olarak en çok akılda bulundurdıkları olarak görmek mümkün.

2.1. Platon

Platon'da ruh kavramının, içerdiği kısımlar ve bu kısımlar arasındaki ilişki ve çelişkiler açısından baktığımızda, öne çıktığı diyalogların *Protagoras* ve *Devlet* olduğu söylenebilir.² Bu öne çıkışın sebebi iki diyalogun ruhun yapısı ve kısımlar arası çatışma mevzusunda iki farklı, hatta görüntü itibarıyla zıt izahlar vermesi. *Protagoras*'ta ortaya çıkan "monist" bir ruh kavrayışına karşın, *Devlet*'te Platon'un üçlü denebilecek bir yapıya sahip bir ruh anlayışını tartışmaya açtığını görmekteyiz. Bu iki görünürde tezat anlayışın Platon sonrası dönemde kendine farklı filozof ve okullardan takipçi bulduğunu ve ilgili tartışmaları şekillendirdiğini belirtmek gerekir.³

Protagoras diyalogunda Platon'un (1903) Sokrates üzerinden sürdürdüğü ana fikir ruhta bir parçalanma ya da kısımlara ayrılmanın olmadığı ve gerçekleşen faaliyetlerden sadece akılsal, mantıksal olanların değil, arzuya dair olanların da aklın düşünce ve inanç üretim süreçlerinin sorumluluğunda olduğu fikri ağırlık kazanmakta. Dolayısıyla, bu yoruma göre, diyalogda tartışılan "arzular, zevkler ya da acılar tarafından alt edilmek" ifadesi ancak bir cehalet/bilgi meselesi olarak ortaya çıkmakta, zira arzuların üretim süreci sahip olunan inançlara endekslenmiş durumda. Özetlemek gerekirse, *Protagoras*'ta Sokrates "Sofist Protagoras"a onun da, bazı diğerleri gibi, bilgi insanda mevcut olduğu halde, onu yöneten ve ona yön veren şeylerin arzu, acı, zevk, aşk ya da korku gibi başka şeyler olduğunu mu, yoksa bilginin gerçekten de ruhu idare etmeye muktedir olduğunu mu düşündüğünü sorar (Platon, 1903a, 351b1-c7). Protagoras açık bir şekilde bilginin idareye yetkin olduğu fikrine katılım gösterir. Sokrates birçok kişinin görüşünün insanların yapılacak en iyi şeyi biliyor olsalar da bunu yapmaya isteksiz olduklarını, bunun sebebinin de zevkler, acılar,

² Tabii ki başka birçok diyalogda ruh dominant bir kavram olarak ön planda. Fakat, örneğin *Phaidon*'da olduğu gibi, genel olarak ruhun kısımları ya da çalışma prensiplerinden ziyade onun ne olduğu veya sonluluğu-sonsuzluğu gibi tartışmalara odaklanılmakta.

³ Özellikle Stoacılığın "monist" olarak nitelenen ruh ve akıl ile ilgili tutumlarının gerisinde Platon'un literatürde zaman zaman erken ya da Sokratik dönemi olarak geçen diyaloglarının temel teşkil ettiği görüşü yaygın. *Protagoras* da bu manada en önemli kaynaklardan birisi olarak öne çıkmakta. Bu meselenin genel bir analizi için bkz. Gill, 2006, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, 2. bölüm.

arzular, vs., tarafından mağlup edilmeleri (*kratoumenous*)⁴ olduğunu düşündüğünü ekler (s. 352/d4-e2). Takip eden kısımda Sokrates “zevk tarafından alt edilmek” (*tôn hedonôn hettô einai*) ifadesini sorgular (s. 354/e7).⁵ Sokrates “hem şimdiki zaman hem de gelecek zamanlar için daha faydalı olanı ölçmek ya da hesaplama”nın eldeki sorunun çözümü için kilit unsur olduğunu ve bu ölçümün (*metrêtikê*) gerekli sanat ve bilginin ta kendisi olduğunu söyler (s. 356/a5-357b4). Buna ek olarak, problemi aşmak için gereken “bilgi” ve sanat/yetenek olduğundan, meselenin temelinde de cehaletin (*amathia*) yattığını söyler (s. 357/e1). Dolayısıyla, “zevk tarafından alt edilmek” ifadesinin anlamı da budur ve “kendine teslim olmak cehaletten, kendine hükmetmek de bilgelikten başka bir şey değildir” (s. 358/c1-3).⁶ Buradan sonra Sokrates “kimse kötüye isteyerek yönelmez” der ve meselenin yanlış bir inanca sahip olmak, dolayısıyla da cehalet meselesi olduğunu belirtir (s. 358/c6-d2). Ayrıca, korku bir inanç olduğundan (kötü bir şeyin gerçekleşmesine yönelik bir beklenti olması bakımından) diğer duygulanım ve arzular da birer inanç olarak ele alınırsa, mesele yine bir inanç ya da kanaatlerin çatışması, çözümü de iyi ölçüm ve bilgi olarak ortaya çıkar (s. 358d5f).

Devlet'te (1903) ise beden bağlamında olduğu haliyle kısımlara ayrılmış bir ruh kavrayışına şahit oluruz. Platon diyalogun ikinci kitabında 368c'den itibaren adalet kavramını (*dikaïosunê*) tekil ruhlardaki yeri ve manasını incelemeyen önce geniş bir çerçeveye içerisinde, yani şehirdeki yeri bakımından, ele almaya çalışmasına girişir. 434d'den itibaren, yani dördüncü kitapta, konuyu tekil ruhlar bağlamında ele alır. Adil şehir diyalogda şehri meydana getiren üç sınıfın kendine ait işe odaklanmasında temellenmiş olduğundan, eğer bir benzetme yapmak niyetinde isek, birey de bu üç aynı sınıfı kendine bulmalıdır (Platon, 1903b, s. 435b9-c4). 436a8-b3'de Sokrates öğrenmek, sinirlenmek, ve yiyecek, cinsellik vb. şeylere karşı arzu duymak gibi durumları ruhumuzun tümüyle mi yaşadığımızı, yoksa bunların her biriyle ilgilenenin farklı bir ruh kısmı mı olduğunu sorar. Hemen akabinde Sokrates neden farklı ruh kısımları düşünmemiz gerektiğine dair görüşünü sunar: “bir şey, birbirine karşıt şeyleri, kendinin aynı parçasında, aynı anda ve tek ve aynı şeye yönelik olarak ne yapmak ne de deneyimlemek isteyecektir. Dolayısıyla, eğer böylesi bir durumu ruhta mevcut halde bulursak, bilmeliyiz ki tek bir şey ile değil fakat çoğul bir şeyle karşı

⁴ “κρατούμενος” terimi önemli zira *Devlet* 440a'da tam olarak aynı şekilde karşımıza çıkmakta, ve Leontios adlı biriyle ilgili konuya dair bir hikaye anlatılırken “arzularına hakim olamayışı” (κρατούμενος δ' οὐκ ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας) mevzubahis edilmekte.

⁵ Böylece Platon ileride “*akrasia*” olarak adlandırılacak bir problemle ilgili ilk tartışmayı başlatmış oluyor. Konuyla ilgili bakınız. Aristoteles, NE, VII 1145b28.

⁶ “οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία.” Yunanca metin Burnet'in *Platonis Opera*'sı. Çeviriler bana ait.

karşıyayız.” (s. 436/b7-10).⁷ Önemle belirtilmesi gerekir ki, söz konusu çoğulluğu oluşturan unsurların hepsi eşit derecede birer ruh kısmı olarak ele alınırken, bunlardan bazıları, yani iştah/arzu (*to epithumêtikon*) ile heyecan/sinir (*thümos*) irrasyonel iken, yalnızca çıkarımsal kısım rasyonel nitelikte ele alınmakta (s. 439/d4-8). Diyaloğun bu kısımlarında Platon ruhun içinde bulunduğu hali bir iç savaşa benzetmekte ve *thümos*'u akli kısmın müttefiki olarak nitelendirmekte.⁸ *Thümos*'u ele alırken Sokrates Leontios adlı birinin hikayesini anlatır. Leontios şehrin kuzey duvarları boyunca çıplak cesetler gördüğünde onlara bakmaya yönelik içinde güçlü bir arzu duymakta fakat aynı zamanda büyük bir tiksinti hissedip cesetlere sırtını dönmektedir. Leontios kendiyse savaşır (*makhoito*) fakat en sonunda duyduğu arzu tarafından alt edilir (*kratoumenos d' oun hüpo tês epithümiäs*) ve arzudadıkları nesneye ulaşmaları için gözlerine boyun eğer (s. 439/e6-440a3). Platon *Protagoras* diyalogunda da kullandığı ve ihtimalini reddettiği alt edilmek (*kratoumenos*) ifadesini burada tekrardan ve vurgulu bir biçimde kullanmakta. Diyaloğun bu kısmında ruhun kısımları kendilerine has arzu nesnelere ve bunlara ulaşmaya yönelik motivasyona sahip bir şekilde resmedilirken, bunu diğer kısımlarla da bir rekabet halinde yapar şekilde görülmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, *Devlet* diyalogunun merkez kitaplarında ruhta gerçekten de bir çatışma görünmekte, bu çatışma ruhun üç kısmı arasında yaşanır olarak sunulmakta, ve bu kısımların ikisi irrasyonel, biri ise rasyonel olarak ele alınmakta. Diyaloğa göre akıl ideal anlamda hükmeder pozisyonda bulunmak, *thümos* ise akli kısım müttefik olmak durumunda. Tüm kısımlar kendi işiyle ilgilendiğinde ise ruh genel olarak adil bir durum ve hal içinde olarak değerlendirilmekte (s. 443/b1-2).⁹

⁷ “Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτὸν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἄμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω.”

⁸ Bu sebeple bazı araştırmacılar irrasyonel olduğu ifade edilen kısımların akli kapasitelerinin olabileceği savında bulundular. Jon Moline arzu duyan ve sınırlanan kısımların akli kapasiteye sahip, ve bunun da ötesinde birbirlerinin varlığına dair farkındalık sahibi olmak durumunda olduğunu söylemekte. Bu farkındalık ona göre sadece diğer kısımlardaki arzulara yönelik değil, fakat bu kısımlardaki kanaatleri de kapsamakta (*bkz.* 574d-e) (Moline 1981, 61). Carone ise şöyle düşünmekte: “sadece akıl değil, her bir kısım inançlara, hatta iyiye dair inançlara sahip. *Devlet*'teki ruhsal çatışma aklın sabit olmayan inançlarıyla diğer kısımların kendi inançları arasında yaşanmakta...” (Carone 2001, 123). Bu yorumların işaret ettiği üzere, *Devlet*'te verildiği haliyle irrasyonel kısımların faaliyetlerinin kompleks olması bazı akli kapasitelere yetkin olmaları gibi bir soruna yol açıyor görünmekte. Diğer yandan, söz konusu yorumları takip ettiğimizde de başka bir sorun çıkmakta: eğer tüm kısımlar da akli niteliğe sahipler ve inanç ve kanaat üretebiliyorlar ise, akli kısmı onlardan ayıran nitelik ne olacak? İnanıyorum ki Plotinos'un aşağıda vermeye çalıştığı izahı belli ölçüde bu soruna da bir ışık tutmayı başarmakta.

⁹ Literatürde *Protagoras* ve *Devlet* arasındaki ruh ve kısımlarına dair bu geçiş genel kabul görmekte. Örneğin Vlastos (1988, 99), Frede (1992, 30) ve Irwin (1995, 209).

Önemle belirtilmesi gerekir ki, yukarıda kısaca verilen izah Platon'un konuyla ilgili düşüncelerini kapsayıcı olmaktan uzak. Bahsi edilen iki diyaloga yönelik olarak zengin ve farklılık gösteren yorumsal yaklaşımlar bir yanda dursun, *Devlet* diyalogunun içinde dahi son bölümlerde Platon kısımlara ayrılmamış yekpare bir ruh anlayışını yeniden ve pozitif bir biçimde gündeme getirmekte. Diyalogun onuncu ve son kitabında ruh tamamen arı hali ve bedenle içi içe hali bakımından karşılaştırmaya tabi tutulmakta ve Platon burada deniz tanrısı Glaukus'u bir örnek olarak öne sürmekte. Benzetmeye göre Glaukus'un denizlerdeki yaşamı onun dalgalar, deniz kabukları, yosunlar gibi unsurlar tarafından tamamen kaplanmasına sebep olmakta ve bu da bu deniz tanrısının asli doğasını görmeyi çok güç bir hale getirmekte (s. 611/b9-a6). Kısımlara haiz bir ruh tartışması da Glaukus'un bu haline benzetilmekte ve böylece arı haliyle tasavvur edildiği şekliyle ruhun hala parçalara sahip bir yapı arz etme olasılığına şüphe ile yaklaşılmakta.

2.2. Aristoteles

Aristoteles'e geldiğimizde, Plotinos'un psikoloji yazılarında (temel olarak *Ennead* IV 3-4-5) kavramsal anlamda faydalanır görüldüğü en az Platon kadar asli bir kaynağın kendisi, özellikle de *De Anima* eseri olduğuna şahit olmaktadır. Plotinos'un doğa için bazen *fūsis* bazense *to fūtikon* ifadelerini kullandığını belirtmiştik. Bu noktada, *to fūtikon* Aristoteles tarafından *Eudemos'a Etik*'te (s. 1102b29) kullanılıyor olsa da, *De Anima*'da kullanılan *to threptikon* ya da *threptikē psūkhē*, yani "besleyici kısım, besleyici ruh", kavramlarının Plotinos'un doğası için asıl arka planı oluşturduğunu

Kahn (1996, 254-255) ise *Protagoras*'ta "arzular tarafından alt edilmek" durumunun reddedilmediğini, fakat Platon'un burada iyiye dair cehalet üzerinden gerçekleştirilen eylemlerin "istemsizce" yapılan eylemler olduğunu ve bu eylemlerin temelindeki kanaatleri gerçek bilgi ile karıştırmamak gerektiğini göstermek istediğini söylemekte. Bununla birlikte Kahn *Devlet*'te Platon'un "arzular tarafından alt edilmek" durumunun gerçek olabileceğini kabul ettiği görüşüne katılmakta. Bunlara karşın üç önemli görüş görünürde çelişen bu iki farklı diyalogun Platon tarafından aslında bir potada eritildiğini halihazırda söylemekte. Cooper (1999, 63, n:54) küçük bir dipnotta her iki diyalogda da ruhta kendine hakimlik konusunda bilgi kavramının anahtar çözüm konumunda olduğunu söylemekte. Carone (2001, 109f) ise bir değişimden ziyade iki diyalog arasında aslında bir devamlılık ilişkisi olduğunu, zira iki diyalogda da vurgulananın ruhtaki verili çatışmayı sonlandırmak için ulaşılması elzem olan nihai hedefin bilgi olduğu savını ileri sürmekte. Son olarak Rowe (2007, 170-171) ise Platon'da aslında ruhu bölümlere ayırma gibi bir fikir bulunmadığını savunmakta. Rowe'a göre bu kuram yalnızca *Devlet* diyalogu bağlamında felsefeye uzak, sıradan ve arınmamış ruhlar mevzubahis edildiğinde tartışılmakta, fakat ruh gerçek hali ile aynı diyalogun 10. Kitap'ında ve ayrıca *Phaidon* diyalogunda resmedilmekte. *Devlet*'in 4. Kitap'ında konu edilen sıradan insanlar varlıklarındaki bedensel kökenli irrasyonel kısma fazla önem atfetmekte ve hatta, gerçek haliyle ruhun bedensel güdülere sahip olmadığını bilmediklerinden, bu irrasyonel kısım tarafından yönetilmeye razı olmakta.

söylemek mümkün. Birçok zaman “fakülte psikolojisi” olarak adlandırılan klasik peripatetik öğreti ruhun çeşitli kısımlarının kendilerine ait çeşitli faaliyetleri gerçekleştirmeye odaklı, değişen seviyelerdeki fonksiyonları yerine getirmesini anlatmakta. *De Anima*’da ele alındığı şekliyle Aristoteles’in (1991) psikolojik öğretisi en temel olandan (kendisi olmasa diğer kısımların var olamayacağı kapasiteden) en soyut ya da akli olana doğru bir sınıflandırmayı bize sunmakta. Plotinos’un da belli ölçülerde faydalanacağı *to threptikon* (besleyici ruh), *to aisthêtikon* (algılayan ruh), ve *nous*’a (akıl) Aristoteles daha sonra, 3. Kitap 3. Bölümde, *to fantastikon* (imge üreten kapasite/ruh) ve 9. Bölümde *to orektikon*’u (arzu) da eklemekte ve incelemeye tabii tutmakta. Denildiği gibi Aristoteles için en temel kapasite olan besleyici ruh olmadan, algı ya da akıl gibi diğer kapasiteler mümkün olmamakta, zira bir organizma bu hayati kapasite olmaksızın büyüme ve gelişme gibi temel hayati fonksiyonlarını idame ettirememekte (Aristoteles, 1991, ss. 434/a22–434/b18; 1075/a16–25). Buradan yola çıkarsak da, algıya sahip bir organizma için doğrudan bir şekilde ruhun besleyici kapasitesine sahip diyebilmekteyiz. Akla sahip bir organizma için ise yine doğrudan bir şekilde hem algı, hem de besleyici ruha sahip diyebiliyoruz. Plotinos’ta bir çeşit dikey aksta ele alınan kapasite ya da melekelerden en üstte, yani arı akla en yakın, olanın diğerlerinin mümkünlük koşulunu sağladığı görüşüne karşın, *De Anima* üzerinden Aristoteles’te gördüğümüz şey en temel düzeyde olanın, yani besleyici ruh seviyesinde gerçekleşen beslenme, sindirim vs. gibi sistem ya da fonksiyonların daha karmaşık olan algı, hayal gücü ve aklın temelinde yattığı.

Bu noktada bizi bu makale bağlamında ilgilendiren en önemli noktalardan biri Aristoteles’in “fakülte psikolojisi”nin Plotinos için mühim bir şematik çerçeve tesis ettiği ve yine Plotinos’un Aristoteles’in psikolojik terimlerini kullanmaktan imtina etmediği. İkinci önemli husus ise, yukarıda vurgulandığı üzere, “besleyici kapasite” ve ona bağlı organik sistemlerin öneminin Plotinos tarafından da korunacağı, fakat aşağıda görüleceği üzere filozofun bunu genel olarak doğa kavramı ve fazı altında açıklayacağı. Bir diğer nokta ise, *De Anima*’nın geç kısımlarında yer ayırdığı arzu kapasitesinin, algı ile birlikte hareket etmek suretiyle, insan ediminin temel motivasyonlarından ve hareket ettirici güçlerinden birisi olduğu. Aşağıda göreceğimiz üzere Plotinos, kendi kavramı olan doğayı Aristoteles’in ilgili görüşlerinden faydalanarak oluştururken, Platoncu irrasyonel ruh kısımları olan *thümos* ve *epithümia*’yı doğanın altına havale ederek, aslında Aristoteles’in arzu kapasitesini de (*epithümia* üzerinden) doğaya tabii kılmış olacak. Böylelikle Plotinos, Aristoteles’tekinin aksine arzuyu bağımsız bir ruh fazı olarak tanımlama gereği duymayacak.

3. Plotinos’a Göre Doğa

Yukarıda Plotinos’a göre doğayı ruhun bir parçası (en basit, organik faaliyetlerden sorumlu parçası), olarak tanımlamıştık. Tahayyül gücü ve

çıkarımsal akıl doğanın üstünde, dolayısıyla ondan daha temel nitelikte prensip ya da kısımlardı. Bu noktada önce Plotinos için doğanın bir ruh fazı olarak onu doğa yapan en önemli özelliklerini, bazıları tekrara girecek olsa da, sıralamak ve daha sonra makalenin asıl konusu ve problemi olan filozofun insan ruhu içinde doğa ve çıkarımsal akıl ekseninde nasıl önce bir ilişki ağı, sonra çatışma, ve daha sonra da elzem olan çözülmeyi sunduğu görmeye çalışılacak.

Plotinos'a göre beden artık salt bir beden değil, bir canlı, yaşayan, dolayısıyla da filozofun spesifik terminolojisiyle “nitelikli beden” (*to toionde sōma*).¹⁰ Bu sebeple bir terim olarak bedenın geçtiği her yerde anlamak durumunda olduğumuz şey bu “nitelikli beden”. “Nitelikli beden” ile Plotinos’un kastettiği temel olarak iki şey: i) bedenın salt bir somut obje olmanın ötesinde belli deneyim ve duygulanımları yaşama kapasitesine sahip oluşu, ii) bedenın bu deneyimleri mümkün kılacak karmaşık sistemleri ihtiva edişi, ve aslında bu sistemlerden müteşekkil oluşu (sindirim sisteminin kendi başına çalışabiliyor ve besinlerin sindirim sürecinde ve sonrasında belli deneyimlere yol açıyor oluşu gibi. Aynı şekilde beş duyumuzun her birisinin kendine has nesnelere oluşu ve bu nesnelere etkilenerek belli bir deneyimi başlatışı gibi.) Yukarıda değinildiği gibi, bu kapasiteler ve dolayısıyla da meydana gelen deneyimler ruhun bir fazı olarak doğanın söz konusu faaliyetlerin paradigması olmasıyla mümkün oluyor.

Şimdi önemli nokta, Plotinos’un deneyim yaşamayı, pasif/edilgen bir süreç olarak anlaşıldığı şekliyle, ruh fazlarının hiçbirine layık görmemesi (buna söz konusu deneyimleri mümkün kılan doğa fazı ile birlikte algı da dahil olmak üzere) (Plotinos, 1983, IV 4 [28] 18.9-10).¹¹ Dolayısıyla bu noktada belirtilmesi gereken diğer bir şey filozofun “etkilenmezlik”, yani *apathēia*, nosyonu. Plotinos için ruh, tüm akılsal, algısal ve canlılık/yaşamsal süreçleriyle halihazırda etkilenmez, *apathēs* bir varlık. Peki o halde biyolojik deneyimler nasıl gerçekleşiyor? Bunun cevabı filozofun “etkilenmeyen bilgi” (*gnōsis apathēs*) kavramında yatıyor. Buna göre zevk ve acı gibi deneyimlerde dahi ruh fazlarının yaptığı şey salt bir “bilgi edinme” ya da yaşanmış görme, ona şahit olma deneyimi. Başka bir deyişle, yaşayan beden çeşitli organik süreçlere tabii iken, bu süreçlere sebep olan ruhsal güçler bir “süreç”ten çok birer aktif “faaliyet” olarak değerlendirilmekte. Bu noktanın en iyi açıklandığı metinlerden birisi dördüncü *Ennead*'ın (“Ruha Dair Problemler”) dördüncü kitabında bulmak mümkün. Aşağıda alıntılanan

¹⁰ τοιόνδε σῶμα motamot çeviride “bu haliyle beden” gibi bir anlama geliyorken, felsefi kullanım itibarıyla Plotinos için doğa tarafından can ve ruh sahibi yapılmış, dolayısıyla “yaşayan” ve bu anlamda da yaşamsal deneyim ve etkilenme kapasitelerine haiz beden olarak spesifik bir manada kullanılmakta.

¹¹ “ἡμῖν δὲ ἢ τοῦτου ἀλγηδὼν καὶ ἢ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται” (“Fakat bu bedenın yaşadığı acı ve böylesi nitelikteki bir zevk bizim dikkatimize etkilenmeyen bir biliş şeklinde ulaşır.”). Yunanca orijinal metinler Henry-Schwyzzer’in Plotinos edisyonundan (editio minor). Çevirilerin tümü bana ait.

metinden hemen önce Plotinos acı deneyiminde acıya dair oluşan farkındalık ya da bilginin (yine *gnōsis*) ruhun bedeni acıya sebep veren şeyden uzaklaştırmaya çalışmasını sağlığı gibi, arzu süreçlerinde de benzer bir sürecin gerçekleştiğini ifade ediyor, ve devam ediyor:

M1

...bilgiyi edinen algı ve yakınındaki doğa adını verdiğimiz, bedene ruh-imgesini veren ruh. Doğa başlangıcını orada (bedende) bulan açık ve seçik arzuyu, algı ise imgeyi bilmekte, ruh da bu imgeyle işe başlayıp ya temin etmekte (ilgili arzu nesnesini), zira temin etme görevi ona aittir, ya da isteğe karşı durup metanet göstermekte ve böylece ne arzuyu başlatan güce, ne de onun akabinde arzulanana dikkatini vermemekte... (Plotinos, 1983, IV 4.20.14-20).

... ἡ μὲν αἴσθησις μαθοῦσα καὶ ἡ ψυχὴ ἡ ἐγγύς, ἣν δὴ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ἴχνος, ἡ μὲν φύσις τὴν τρανῆν ἐπιθυμίαν τέλος οὔσαν τῆς ἀρξάμενης ἐν ἐκείνῳ, ἡ δ' αἴσθησις τὴν φαντασίαν, ἀφ' ἧς ἤδη ἡ πορίζει ἡ ψυχὴ, ἧς τὸ πορίζειν, ἡ ἀντιτείνει καὶ καρτερεῖ καὶ οὐ προσέχει οὔτε τῷ ἀρξάντι τῆς ἐπιθυμίας, οὔτε τῷ μετὰ ταῦτα ἐπιτεθυμηκότι.

Metinde doğa (*fūsis*) bedende başlayıp açık (*tranês*) hale gelen arzuyu “görüyor/biliyor” iken, algı gücü (*aisthêsis*) de bu süreçte tahayyül gücünde (*to fantastikon*) oluşan imgeyi (*fantasia*) görüyor/biliyor. Plotinos’un burada ruh (*psūkhê*) olarak bahsettiği kısmı ise çıkarımsal akıl (*dianoia*) olarak ele almak en mantıklı seçenek olarak görünmekte.¹² Zira bu faz artık eylemin başlangıcına ya da reddine karar veren akılsal mekanizmayı işaret ediyor. Metinde öne çıkan en önemli iki nokta ise şunlar: i) tüm ruh fazları (aşağıdan yukarıya doğru doğa, tahayyül gücü, algı ve çıkarımsal akıl olarak) *apathês*, yani bir önceki ruh fazında gerçekleşen faaliyetleri onlardan “etkilenmeden” görüyor/biliyorlar (*gnōsis*). Buradaki etkilenme, ve dolayısıyla etkilenmeme, nosyonu Plotinos için ruhsal fazların ve akılsal mekanizmaların nesnelereyle girdikleri ilişkide fiziksel etkilenmelerde olduğu gibi bir değişim geçirmediklerini vurgulamakta.¹³ ii) Çıkarımsal-akılın meşgul olduğu ve

¹² 28. Bölümde (ss. 43-46.) Plotinos, *thumos* bahsine odaklanırken ve benzer bir ardışık süreci öne sürerken, sürecin tersten işleyip belli durumlarda *thumos*’un çıkarımsal aklın ön ayak oluşuyla başlayan bir süreç sonunda ortaya çıkabileceğini de belirtiyor. Burada kullandığı terimse “*logismos*”. (ἄνωθεν δὲ αὐτὴν τὴν ψυχὴν τὴν λογισμῷ χρωμένην φανέντος ἀδικήματος – καὶ μὴ περὶ τὸ σῶμα – ἔχουσαν ἔτοιμον τὸ ἐκείνως θυμούμενον ἅτε πεφυκὸς τῷ ἀποδειχθέντι ἐναντίῳ μάχεσθαι σύμμαχον τοῦτο ποιῆσθαι.)

¹³ Ruh ve aktivitelerini “etkilenmez” yapısına dair iyi bir analizi için bkz. Noble (2013). Noble bu makalesinde ruhun hiçbir şekilde, akılsal ya da ahlaksal, bir değişime uğramadığı gibi bir pozisyonun Plotinos tarafından savunulmadığını, mevzubahis olanın ruhun her şekilde “faal” bir varlık olması sebebiyle

sorumluluğu altında olan akli nesnelere kendisi tarafından değil, içinde doğa, algı ve tahayyül gücünün rollerinin bulunduğu kompleks bir yapı tarafından ortaya çıkarılmakta. Çıkarımsal akılın nesnelere yönelik “etkilenmez” konumu, diğer ruh fazları gibi, zaten bunu gerektirmekte. Bu nokta daha önce ele alınan Plotinos’un akli tüm varlığa değişen yoğunluklarda yansıyan bir şey olarak ortaya koymasıyla beraber ele alınca daha anlaşılır hale gelecektir. Çıkarımsal akıl, yani insanın bilinçli, mantıksal ve hüküm veren akli merkezi, insan ruhunda cereyan eden akli, ya da akli özellikler gösteren, süreçlerin tümünün üretimini kapsayıcı bir niteliğe sahip değil. Çıkarımsal akıl, kendisi de tümüyle akli melekelerden müteşekkil olan ruhun yalnızca belli bir merkezi, daha doğrusu fazını oluşturmakta ve aldığı rol, Plotinos’un yukarıda ortaya koyduğu tabloya binaen, söz konusu akılsal süreç ve nesnelere gözetmenliği olarak ortaya çıkmakta. Önemli olan şu ki çıkarımsal akıl, daha basit bir prensip olarak, buna yetkin; ve söz konusu akılsal nesne ve süreçler kendisinden daha aşağı seviyedeki (yani yapı ve karakter olarak daha karmaşık ve daha az bilince sahip) ruh fazlarından meydana gelmekte.¹⁴

Doğaya dönersek, yukarıdaki tabloya (M1) göre doğanın gerçekleştirdiği en önemli görevlerden biri, kendisi tam anlamıyla yaratıp şekillendirmese de, tahayyül gücündeki akli nesnelere oluşumunu tetiklemek. Doğanın süreçteki rolü şu şekilde özetlenebilir. i) bedeni salt bir bedenden “yaşayan/canlı” bir beden haline getirmek; yani bedeni “ruh imgeleri” (*ikhnos psukhês*)¹⁵ üzerinden çeşitli organik hollere girme kapasitesine sahip bir beden yapmak. Böylece de bedenin deneyime (*pathê*) yetkin bir yapı olarak ortaya çıkması. ii) Metinde görüldüğü üzere arzunun (*epithümia*) tam teşekküllü bir arzu olmasını, yani bedende başlayan hissiyatın/deneyimin gerçek anlamda bir arzuya dönüşmesini sağlamak. Bu son nokta önemli, zira söz konusu bedensel his ve haller ancak doğa bunları açık ve seçik olarak görüp diğer ruh fazlarına iletğinde gerçek bir arzu sıfatına sahip oluyorlar (*he men fûsis tèn tranên epithümian telos ousan tês arksamenês en ekeinô...*). İlerleyen satırlarda Plotinos yaşayan bedendeki haliyle arzuyu ya da hissi sadece bir “*proepithümia* ya da *prothümia*”, yani

deneyimlerinin beden gibi pasif ve temel yapısında bir değişikliğe yol açacak şekilde gerçekleşmediğini ana fikrini ifade ediyor.

¹⁴ Daha “basit” tabiriyle kastım daha “temel “olan, diğerini mantıksal olarak önceleyen ve bu anlamda, nedensellik göz önünde bulundurulduğunda, ona sebep olan. Bu nokta için bkz. *Enn.* V 5.4.20-25; III 8.9.1-10. Ayrıca bkz. Gerson (1994, bölüm: 3-4) ve Bowe (2003, 49-57). O’Meara’nın (1972, 79) “mütekabil olmayan bağlılık” olarak tanımladığı çerçevedeki açıklaması konuyu iyi özetlemekte: “sebepler sonuçların hem içerisinde, hem de onlardan ayrı ve farklılar.”

¹⁵ Ruh imgeleri, ya da izleri, temel olarak bir ruh fazı olan doğa tarafından üretilen ve bedenin yapısında bulunan temel eğilim ve düzenleri işaret etmekte. Bu nokta için, bkz. *Enn.* IV 4 [28] 18.1-9; 20.15-16; 27.1-13 ve 28.1-21. Ayrıca bkz. O’Meara (1993, 77); Emilsson (1998, 341-43) ve Noble (2013).

bir “ön arzu” ya da “arzuyu önceleyen hal”, olarak isimlendiriyor.¹⁶ iii) Böylece doğanın düşük bir düzeyde de olsa akli bir kapasiteye sahip olduğu görülüyor. Bedenin içine kadar nüfuz etmiş ve onu mümkün kılan hal ve yapılar doğa (yani ruhun bir fazı, en alt fazı) sayesinde oradalar, ve bu hal ve yapılar bilinç sahibi olmasalar da akli kapasiteler. Ek olarak, doğanın tahayyül gücünde içerik üretimini tetikleyişi de akli bir yetenek olarak oraya çıkıyor. Yukarıda da belirtildiği gibi, çıkarımsal-akıl ancak bu sürecin sonunda ortaya çıkan akli içerikler üzerinde hüküm verme yetisine sahip.

3.1. Plotinos’a Göre Platonik *Thümos* ve *Epithümia*

Bu noktada kısaca tartışılması gereken bir konu da Plotinos’un Platon’un *Devlet*’te ruhun irrasyonel kısımları olarak tartıştığı *epithümia* ve *thümos*’u daha kategorik anlamda yorumlayış biçimi. Yukarıdaki pasaj ile halihazırda değinilen doğanın arzusuyla, yani genel anlamda kaynağını canlı bedeninde yaşam ve etkilenim süreçlerinde bulan tüm arzularla, olan ilişki biçiminin Plotinos tarafından *thümos* ile ilgili olarak da benzer şekilde değerlendirdiğini görmekteyiz. *Ennead* IV 4.28’de (yani yukarıdaki metnin yer aldığı kitabın sekiz bölüm ilerisinde) Plotinos konuya *thümos*’u da dahil etmekte ve *thümos*’un da arzular (*epithümiai*), acılar (*algédôn*) ve zevklerin (*hedonê*) ele alındığı gibi ele alıp alınamayacağını sorgulamakta. Dolayısıyla asli soru olarak *thümos*’un tamamen bağımsız bir güç mü, yoksa onun da kökeninin canlı beden mi olduğunu, veya ruhun herhangi bir fazına mı bağlı olduğu sorulmakta (*Enn.* IV 4.28.8-10).¹⁷ Filozofun cevabı *thümos*’un bağımsız olmadığı ve kökenini, tıpkı arzunun olduğu gibi, canlı bedeninde çeşitli hal ve deneyimlerinde bulunduğu yönünde vurgulu bir şekilde ortaya konmakta. Plotinos *thümos*’un durumunun daha karmaşık oluşunun farkında ve *thümos*’u ortaya çıkaran görünür sebeplerin sadece beden kaynaklı olmayıp birçok zaman dışsal bir nesne, kişi ya da olaya yönelik de olduğunu teslim etmekte (IV 4.28.22-25). Fakat filozof için yine en temelde yatan ve belirleyici olan canlı bedeninde çeşitli eğilim ve yapıardan meydana geldiği ve bedeninde yaşadığı açlık, hastalık, ya da bedende meydana gelen diğer deneyimlerin sonrasındaki safra veya kan (*to haima ê tèn kholên*) hareketlenmelerinin *thümos*’u ortaya çıkardığı. Bu sürecin sonunda da, yukarıdaki metindeki (M1) benzer bir şekilde, bunun algı tarafından

¹⁶ bkz. IV 4.20.25-36. Plotinos burada doğanın canlı bedeninde hayat verici prensibi olması sebebiyle arzuların ondan başlayamayacağını ve bu sebeple de tam teşekküllü bir arzunun oluşumunda “ön arzu” ile “açık seçik arzu” şeklinde nitelendirdiği bir ikili ayrıma gidildiğini, doğanın da ikinci kısımdan sorumlu olduğunu yineliyor. Yine bu pasajda doğanın tıpkı bir anne gibi canlı bedeninde isteklerini yerine getirmeye çalıştığını belirtirken, M1’deki son aşama olan “sağlayıcı” (ya da sağlamayı reddeden) rolündeki ruh fazının yine bu ikisinden de başka olduğunu söyleyerek çıkarımsal akla işaret ediyor.

¹⁷ “...καὶ εἰ, ἄλλου ὄντος τοῦ διδόντος, τὸ ἴχνος τὸ ψυχικόν, ἢ ἐνταῦθα ἐν τῷ τοῦτο ὁ θυμός, οὐκέτι παρὰ φυσικοῦ ἢ αἰσθητικοῦ.”

algılanışı ile birlikte oluşan imgenin bedende yaşanan durumu ruhun geri kalanına bildirişi söz konusu edilmekte (IV 4.28.35-43).¹⁸

Plotinos'un *thümos*'un ortaya çıkış sebebini, birçok zaman dışsal olay ya da şeylere dair görünse de, bedende görmesinin sebebi söz konusu dışsal olaylar ne kadar zuhur etse de buna tepki gösterecek bedensel yapı ya da eğilimlerin varlığı veya yokluğunu kilit nokta olarak alması. Buna göre, söz konusu bedenin girdiği ya da içerdiği hallerin organik açıdan karmaşıklık derecesi, bedene göre dışsal kaynaklı olsa dahi herhangi bir uyaran vesilesiyle yaşanan deneyime verilebilecek tepki biçimlerini de belirlemekte. Örneğin bir ağaç doğaya, böylece de temel hayati fonksiyonlara, sahip bir canlı olsa da, ne hayvanlardaki kadar gelişkin bir algı kapasitesine, ne de söz konusu safra ve kan devinimlerine sahip olmadığından, filozofa göre şeyler karşısında verebileceği tepkiler de sınırlı olacak, ve bu tepkilerin *thümos*'u içermiyor oluşu sürpriz olmayacaktır (IV 4.28.58-63).

Dolayısıyla Plotinos için bedene göre dışarıdaki ya da içerideki bir duruma karşı ortaya çıkması fark etmeksizin *thümos* da, *epithümia* gibi, doğaya, fakat bu satırlarda filozofun kullandığı terimle “büyüme ve üretme gücü”ne (*to fütikon*) ait olarak değerlendirilmekte. *To fütikon* burada Plotinos tarafından vurgulu bir şekilde bedeni en başta safra ve sinir sahibi yaparak zevkler ve acıları deneyimleme kapasitesine sahip şekilde tesis eden (*kataskeuazein*) güç olarak ortaya konmakta. İşte tam bu noktada filozof canlı bedende mevcut olan ve hem *thümos* hem *epithümia*'yı meydana getiren ruh-imgelerinin “eştözlülüğü” (*homoousios*) fikrini ifade etmekte (IV 4.28.55-58). Plotinos bunu ana dürtüler (*orektika*) arasında bir “öncelik-sonralık” ilişkisi iddia etmenin doğru olmayacağını ve hem *epithümia* hem de *thümos* faaliyetlerinin doğanın ardılı olduğunu ve ondan türediğini ifade ederek açıklamakta, ve şöyle devam etmekte:

M2

...fakat eğer ruhun irrasyonel kısmı arzulayan ve sinirlenen kısım olarak ikiye bölünürse ve ilki büyüme gücü, sinirlenen kısım ise onun kanda, safrada ya da bileşik varlıktaki bir imgesi olarak ele alınırsa karşıtlık (*antidiairesis*) doğru tesis edilemeyecek, zira bu durumda birinin üstlüğü öbürünün astlığı mevzubahis olacak. Halbuki ikisinin birden ast olmasını ve ayırımın aynı kökten ortaya çıkan iki şeyden ibaret oluşunu engelleyen hiçbir şey yok. Çünkü mevzubahis olan güdüler olduğu sürece, ayırım onların kaynağını bulduğu asli kökene değil (*ou tês ousias*) dürtülerin kendisine dairdir.

¹⁸ Plotinos'un tahayyül gücünün ruhta olup bitenleri ruhun tamamına bildirme görevine sahip olduğuna dair genel görüşü için ayrıca bkz. *Enn.* IV 4.8.9-21 & IV 8.8.9-12.

Aslın kendisi ise bir güdü değil; yaptığı şeyse belki güdüyü kendi faaliyetiyle birleştirmek suretiyle onun hedefine ulaşmasını sağlamaktan ibaret. (IV 4.28.63-73).

...Ἄλλ' εἰ τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς διαιροῖτο εἰς τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ τὸ μὲν εἶη τὸ φυτικόν, τὸ δὲ θυμοειδὲς ἐξ αὐτοῦ ἴχνος περὶ αἷμα ἢ χολήν ἢ τὸ συναμφοτέρων, οὐκ ἂν ὀρθῆ ἢ ἀντιδιαίρεσις γίνοιτο, τοῦ μὲν προτέρου, τοῦ δὲ ὑστέρου ὄντος. Ἡ οὐδὲν κωλύει ἄμφω ὕστερα καὶ τῶν ἐπιγενομένων ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὴν διαίρεσιν εἶναι· ὀρεκτικῶν γὰρ ἢ διαίρεσις, ἢ ὀρεκτικά, οὐ τῆς οὐσίας, ὅθεν ἐλήλυθεν. Ἐκείνη δὲ ἡ οὐσία καθ' αὐτὴν οὐκ ὄρεξις, ἀλλ' ἴσως τελειοῦσα τὴν ὄρεξιν συνάψασα αὐτῇ τὴν παρ' αὐτῆς ἐνέργειαν.

Plotinos bu metinde daha önce ifade ettiği bedenselliğin, yaşam sahibi bir bedensellik olduğu sürece, ruha, ve özel olarak da ruhun belli bir fazına, yani doğaya, bağlı olduğu kanaatini tekrarlıyor. Bu filozof için mantıksal bir öncelik ve zorunluluk; yani nedensellik ilişkisi bağlamında ele alındığında bedensel haller ve canlılığa dair süreçler koşul olarak bu kapasiteyi sağlayacak olan sistemi, dolayısıyla da doğayı gerektiriyor. Metnimizde bu koşulluluk durumu Platonda ruhun iki irrasyonel kısmı olarak işlenen *thūmos* ve *epithūmia*'nın aslı, ya da aslı kaynağı (*ousia*), olarak doğa ortaya konuyor, zira bu aktiviteler doğa tarafından bedene uygulanan ve bedeni karmaşık ve organik hallere girmeye yetkin kılan imgelerin birer ifadeleri.¹⁹ Belirtmeli ki Plotinos'un söz konusu Platon yorumu, yani irrasyonel ruh kısımlarını doğa olarak ortaya koyduğu kısma tabi kılışı, oldukça kendine has, yeni bir okuma. Doğanın beden ve bedendeki güdüler için, onları önceleyen bir prensip olarak, bir asıl (*ousia*) teşkil etmesi şu sebeple de oldukça mühim. Bu pozisyona göre arzu ve heyecanları doğanın bedene işlediği imgelerin birer ifadesi olarak görmek durumundayız. Bu resimde doğa yine “can verici prensip” rolünde ortaya çıkıyor. Bu rol yalnızca bedeni çeşitli niteliklere sahip kılmakla sınırlı değil, fakat aynı zamanda bu artık yaşam sahibi beden *epithūmia* ve *thūmos* şeklinde beliren ihtiyaç ve isteklerini ruhun üst fazlarına, eyleme geçilmesi amacıyla, aktarmayı da içermekte. Dolayısıyla, ruhun içerisinde akli merkezi alt edecek ve kendi arzularını ona dayatacak irrasyonel fazları artık görmemekteyiz (*Devlet*'ten farklı olarak). Bedenin duygulanımlarını ruhun üst fazlarına aktarmak suretiyle onları tam teşekküllü bir arzu haline getiren prensip ile bedeni en başta canlılığa yetkin kılan bir ve aynı prensip.²⁰ Buna ek olarak ise, bu

¹⁹ Emilsson bu süreci *thūmos* ve *epithūmia*'nın “besleyici/bitkisel ruhun geçişli faaliyetleri, yani onun “başka bir şey” üzerinde gerçekleşen etkisi” olarak tanımlamakta (Emilsson 1998, 346).

²⁰ Başka yerlerde Plotinos doğayı kozmostaki hayat prensibi olarak tanımlayıp, çıkarımsal anlamda bir akla sahip olmasa da “tefekkür” (*theōria*) kapasitesine sahip

prensip gerçek anlamıyla irrasyonel olarak nitelendirilebilecek kör bir güç değil. Zira, yukarıda değinildiği gibi, doğa yaratıcı ve canlandırıcı bir role sahip, ve bu da onu ruh içinde sürekli bir şekilde ontolojik sorumluluğunu yerine getiren otonom bir merkez yapıyor. Buna karşın, mevzubahis olan ruhta hiçbir çatışma yaşanmadığı ve ruhun basitçe içerisinde yalnızca aklın birbiriyle yarışan çeşitli inançlar ürettiği bir alan tanımlanması da değil (bu sefer *Protagoras*'tan farklı olarak). Tersine, elimizde ruhun temel bir fazı olan bir güç, yani doğa, bulunmakta, ve bu güç ontolojik rolü gereği beden arzuların kendisinin kılmakta, ve bunun ötesinde, algı fazı ile birlikte, tahayyül gücünde imge ve buna bağlı olarak kanaatlerin oluşma sürecini başlatmakta. Bununla birlikte, doğanın kendisi, temel besleyici ve otonom bitkisel süreçler hariç, doğrudan kompleks faaliyetlere sebep olma yetkisine sahip değil, yapabildiği yalnızca akli fazı tetiklemek. Fakat akli fazın imgesel ve basit önermesel içerik üzerinde çalıştığı mekan tahayyül gücü olarak tayin edildiğinden, doğa, dolaylı bir biçimde de olsa, tahayyül gücü üzerindeki etkisinden dolayı, insan eylemliliği üzerinde büyük etki sahibi olarak ortaya konmakta.

3.1. Doğa'nın Önergeleri

Ennead IV 4'ün M1 etrafında ele aldığımız kısımları filozofun “teknik psikoloji” yazıları olarak ele alınabilecek, başlığında da (“Ruha Dair Problemler”) anlaşılacağı üzere akılsal ve bedensel aktiviteler gerçekleşirken ruhun çeşitli fazlarıyla birlikte aldığı konumları tartışan kısımlar. Organik deneyim, algı, tahayyül gücü ve çıkarımsal/yargısal düşünce şekliyle ortaya konan yapı bir teknik modelleme, ve karmaşık akli ve bedensel süreçleri olabilecek en yakın şekliyle ortaya koyma niyeti taşıyor.

İlgili kitabın (*Ennead* IV 4) son kısımlarındaysa Plotinos söz konusu fazlardan doğayı yeniden bir kendi başına varlık olarak ortaya koyup teknik psikolojiden hikaye tarzında, canlandırmaya yönelik bir anlatıma geçiş yapıyor. Doğa, bir ruh fazı olarak sahip olduğu kapasitelerden hareketle, ve yukarıda ele alınan önce tahayyül gücüne, sonra da çıkarımsal akla yönelik

olarak resmediyor. Buna göre doğa otonom bir hayata sahip ve kendi aktivitesi üzerinden fiziksel dünyayı meydana getiriyor. Bu noktalar için, bkz. *Enn.* IV 4.13-14 and III 8.1-5. Burada doğanın, kendisi de çıkarımsal ve önermesel düşünmeyen paradigmatic ilahi akıl olan *Nous*'tan farkı filozof tarafından doğanın sahip olduğu çıkarımsal olmayan ve tefekkür olarak nitelenen faaliyetin *Nous*'unki ile karşılaştırıldığında zayıf ve müphem bir niteliğe sahip oluşu olarak veriliyor. Bu müphem nitelik aslında doğanın yaratıcı faaliyetinin de sebebi. Zira *Nous*'un müphem olmayan mükemmel tefekkürü “kendine dönük” ve dışa dönük bir yaratıcı faaliyet değil. Bu nokta için bkz. Kalligas 2014, 632. Diğer taraftan tekil varlıklardaki can verici prensip olarak doğanın evrensel doğa prensibiyle paralel okunmalı. Zira öncelikle bu kozmik prensip tüm canlılara içkin, ek olarak da tekil ruhun bir parçası olan doğa Plotinos tarafından doğrudan evrensel ruhtan geliyor, ve ona dönecek olarak resmediliyor. bkz. *Enn.* IV 9.3.23-29, IV 3.27.1-3 and II 1.5. Ayrıca, Karfik (2014, 124-125).

etki gücü göz önünde bulundurularak, bu sefer akla yönelik etkisi “cezbedici” ya da “büyüleyici” bir etki olarak betimleniyor. Bu dil ve stil değişikliğinin önemli bir sebebi de filozofun ilerleyen kısımlarla beraber artık psikoloji analizlerinden, önce kozmolojik meselelere, sonra da etik dönüşüm bahsine geçiş yapması. Dolayısıyla, felsefesinin asli yapı taşı olan insanın canlılık ve bedensellik ile özdeşleşme halinden, özdeşleşmenin ilkin rasyonel akla, daha sonra ise bunu da aşip rasyonaliteyi de mümkün kılan dolaysız, ilahi, paradigmatik akla yöneltilmesine dair anlatı bu geç kısımlarda asli konu olarak ön plana çıkmakta.

Ennead IV 4’ün 44. bölümünde Plotinos önceki kısımlarda ele almaya başladığı *to pros auto/to pros allo*, yani “kendine dönük olan” ve “başkaya dönük olan”, ayrımını genişletmekte. Buna göre, yalnızca kendine yönelik tefekkürün (*theôria*) ve halihazırda aklını felsefe ile eğitmiş bilgenin ruhunun akli fazının (buradaki haliyle *logos*) doğadaki neden-sonuç ilişkilerinden (büyü de dahil olmak üzere) bağımsız olduğunu ifade ediyor. Aslında Plotinos bu bölümlerde metaforik bir üslupla tüm çeşitlilik ve hareketiyle dünyadaki canlılığın prensibi olan doğanın kendisinin bir çeşit büyü ya da cezbetme (*goêteia*) ile her şeyi ve herkesi etkisi altında tuttuğunu ifade ediyor.²¹ Dolayısıyla, filozofun ortaya koyduğu metaforik anlatıda, *pros allo* olmak gücümüz dahilinde bulunmayan dışsal unsurların peşinde olmak olarak tanımlanırken, bunu sağlayan ana motif *pros allo* durumunda olan her şeyin (insan, hayvan ya da başka bir tür canlı) belirli dürtü ya da arzuya dayalı kabullerle ilgili unsurun peşinden gidiyor oluşu. Başka bir deyişle, Plotinos için arzu, onu izleyen kanaat mekanizmaları, ve sonrasında gerçekleşen edinme eylemlerinin oluşturduğu süreç dairesel bir yapı arz ediyor; yani üçlü ayağın her biri ilgili süreci tetikleme gücüne sahip. Mevzubahis edilen dairesel yapıyı Plotinos “kendini tefekkür eden” (*to theôroumenon autos esti*) ve “kendine yönelmiş olan” (*to pros hauton*) kavramlarıyla birlikte değerlendiriyor ve şu şekilde devam ediyor.

M3

Lakin gündelik yaşamda kendine aitlik yok, ve dürtüyü üreten de akıl değil, fakat irrasyonel kısım faal halde ve başlangıç noktası da duygulanımlara ait ön kabüller. Zira çocuklarla ilgilenmek ve evliliğe yönelik heves açık bir çekim gücüne sahip, aynı şekilde açıklıklarını tatmin ederek insanı ayartan her şey de öyle. Yine belli somut eylemler *thümos* yoluyla irrasyonel bir şekilde ortaya çıkmakta, diğerleri ise aynı şekilde arzu vesilesiyle. Kamuya dair faaliyetler ve makam sevdası da bizde mevcut olan güç ihtirasını celp ederek ele geçirmekteler. Acıdan kaçınmaya

²¹ *Goêteia* benzer bağlamlarda, yani beden ve buna bağlı zevk ve arzuların ruha olan etkisiyle alakalı olarak, Platon’da da kendine yer bulan bir kavram. (bkz. Platon, 1903, s. 81/b3 (*Phaidon*), s. 44/c8 (*Philebus*), s. 413/b1 ve 584/a10 (*Devlet*)).

yönelik gerçekleşen faaliyetlerse kökenini korkuda bulmakta, daha fazlasını elde etmeye yönelik olanlarsa yine arzuyu. Temel gereksinimleri temin etmeye yönelik olanlar ise doğaya dair bir ihtiyacı doyumayı amaçlamaları itibariyle açık şekilde köklerini bizi hayatın idamesine yönelik adapte etmiş olan doğanın gücünde bulmakta. (IV 4.44.5-16).

Ἐκεῖ δὲ οὐ τὸ αὐτοῦ, καὶ οὐχ ὁ λόγος τὴν ὁρμήν, ἀλλ'ἀρχὴ καὶ τοῦ ἀλόγου αἰ τοῦ πάθους προτάσεις. Τέκνων μὲν γὰρ ἐπιμέλεια καὶ πρὸς γάμον σπουδαί φανεράν τὴν ὀλκὴν ἔχουσιν, ὅσα τε ἀνθρώπους δελεάζει ἡδέα γινόμενα ταῖς ἐπιθυμίαις. Πράξεις δὲ αἰ μὲν διὰ θυμὸν ἀλόγως κινοῦνται, αἰ δὲ δι' ἐπιθυμίας ὡσαύτως, πολιτεῖαι δὲ καὶ ἀρχῶν ὀρέξεις τὸ φίλαρχον τὸ ἐν ἡμῖν ἔχουσι προκαλούμενον. Καὶ αἰ μὲν γινόμεναι ὑπὲρ τοῦ μὴ παθεῖν ἀρχὴν ἔχουσι τὸν φόβον, αἰ δ' ὑπὲρ τοῦ πλείονος τὴν ἐπιθυμίαν. Αἰ δὲ τῶν χρειωδῶν χάριν τὴν τῆς φύσεως ἔνδειαν ζητοῦσαι ἀποπληροῦν φανερώς ἔχουσι τὴν τῆς φύσεως βίαν πρὸς τὸ ζῆν οικειώσασαν.

Unutulmaması gerekir ki burada Plotinos verili, bayağı haliyle pratik eylemin bir yapı sökümünü sunmakta ve yukarıda değinilen temel dürtüler, etkilenimler (*pathai*) ve eylemler arasındaki daireselliği incelemekte. Başka bir deyişle, felsefi dönüşümden yoksun haliyle insani faaliyetlerin ardındaki (çokça irrasyonel olan) “motivasyon” sorunsallaştırılmakta.²² Metinde Plotinos, M2’de farklı kavramlarla gerçekleştirdiği düşünme biçimini burada “ön kabul” (*protasis*) nosyonu üzerinden gerçekleştirmekte. *Alogon* olarak tabir edilen yapıyı yine doğa olarak okumak mümkünse de, daha önce ifade edildiği üzere, doğa aslı itibariyle topyekun irrasyonel (bilinç dışı/ akıl dışı) bir faz değil. Tersine belirli bir işletim sistemini biteviye uygulayan (yani maddeye can veren) ve bunu maddeye uyguladığı logoslar (yani, akli kurucu prensipler) vasıtasıyla yapan bir güç. Dolayısıyla, en doğrudan ifadesiyle, doğa ruhun alanının bir parçası (algı, tahayyül gücü ve çıkarımsal akıl gibi) ve bu anlamıyla da akli bir karakterden müteşekkil olmak durumda.

Metinde Plotinos’un kaygısı da bu noktayla alakalı görünmekte. Ön kabullerini bedensel etkilenimlerde bulan ve ilk devinim noktası bunlar olan ruh artık *alogon* olan bir ruh. Burada “*logos*” olarak ifade edilen, fakat önceki alıntılarda ve *Enneadlar*’ın farklı noktalarında *dianoia*, *logismos*, ya da bazen doğrudan sadece ruh olarak ifade edilen akli fazın aslı dürtüyü

²² Filozofun felsefenin süzgecinden geçmiş, erdem ile birleşmiş, ve temel kaynağını ve ön kabullerini *Nous*’ta bulan muhtemel bir pratik edimi ele aldığı yer özellikle *Ennead* VI 8’in ilk altı bölümü olarak belirtilmeli. Ayrıca, en basit fiziksel tecrübenin dahi Plotinos için bir “tefekkür”ü (*theôria*) ihtiva ettiği, hatta ondan müteşekkil olduğuna dair görüşü de önemle hatırlanmalı (*Ennead* III 8 neredeyse tamamıyla bu konuya ayrılmış durumda).

(*hormê*) ortaya çıkaran kaynak rolünde olmayışı özellikle vurgulanmakta. Yukarıda dairesellik sıfatıyla bahsettiğim döngü ise burada başlamakta. Plotinos sırayla çeşitli sosyal faaliyet ve kurumu kaynağını yaşayan bedende bulan dürtülerle alakalandırıyor. Örneğin evlilik bir sosyal fenomen, fakat en asli kaynağı insanlardaki çiftleşme dürtüsü. Dolayısıyla evlilik bu güdünün uzandığı faaliyetler alanının bir düzenlemesi olarak ortaya çıkıyor. Ya da, yine metinle beraber ilerlersek, çocuk yapmak isteği. Plotinos bunları *epithümia* başlığında ele alıyor. *Thümos* da toplumsal konum ve güç arayışının arkasındaki kaynak olarak ortaya konmakta. Bunları üç ilişkisellik izliyor: i) acıdan kaçınma dürtüsü ile korku ilişkisi, ii) daha fazlasını edinme isteği ile yine *epithümia* ilişkisi, iii) yaşamsal zorunluluklar ile doğanın (bizdeki doğanın) gerektirdikleri ilişkisi. Zira doğa canlı bir yapı olarak beden hayatta kalması ve devam edebilmesiyle ilgileniyor. Plotinos'un örneklendirmelerinin yine insandaki bir ruh fazı olarak doğa ile bitmesi manidar. Zira, daha önceki kısımlarda sıkça belirtildiği gibi, filozof için *epithümia* ve *thümos* artık (Platon'dakinin aksine) kendi başlarına birer ruh fazı olarak modellenmeyip doğa fazının altına havale edilen unsurlar.

Dairesellik ise asli motivasyon kaynağını cana sahip bedendeki güdülerde bulan çocuk yapma, evlilik, sosyal konum ve güç arayışı gibi olguların kendilerinin bir süre sonra insanı sahip olduğu söz konusu güdüler üzerinden etkileyip kendilerine çekme, hatta Plotinos'un tabiriyle cezbetme, gücüne sahip olmasında. Başka bir deyişle, söz konusu fiziksel ya da sosyal olguların kurucu gücü olan güdüler aynı zamanda bu olguların etkisi altına girip onların peşinden gitmeyi sağlayan da güçler. Kısacası, Plotinos'a göre, doğal ve sosyal çevreyle olan ilişkilerimiz organik bir şekilde bedenselliğimiz ve ona angaje ruh kısımları tarafından tesis edilmiş durumda, ve bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde insan eylemliliğinin büyük bir kısmı bu güdülerin tatmininde çıkış noktalarını bulmakta. Aynı derecede önemli bir nokta ise, alıntılanan metni takip eden satırlarda filozofun da kısmen üzerinde durduğu gibi, bu tablonun kendisi tek başına iyi ya da kötü değil. Ruhun, doğa fazı üzerinden, aldığı ontolojik bir rol var: fiziksel dünyayı en iyi şekilde meydana getirmek ve devam ettirmek. Fakat ontolojik rol etik rol ile çakışabilmekte.

Plotinos'un ısrarla üzerinde durduğu şey, motivasyonunun kaynağını kişinin ortaya çıkışını kontrol edemediği, hatta çoğu zaman gözlemleyemediği, bedensel canlılığın ürettiği irrasyonel yapıya sahip güdülerde bulan eylem ve davranışların artık kişinin elinde (*ef hemin*) ve iradesinde olarak değerlendirilemeyecek oluşu, ve bu anlamıyla da kör bir yapıya sahip oluşu.²³ Bu noktada metnin ilerleyen kısımlarında Plotinos'un eklediği yorumları değerlendirmek önem arz ediyor. Plotinos diyalektik metoda başvurup şöyle bir muhtemel eleştiri ve soruyu gündeme alıyor: eğer birisi asil (*kalos*) eylemler de, ya da kendine asil düşünceleri nesne olarak

²³ *Ef hemin*, yani "elimizde olan", "bize bağlı olan" kavramı için bkz. *Enn.* VI 8.1-6.

alan tefekkürün kendisi de, “büyü altındadır” derse onu nasıl cevaplayacağız? (IV 4.44.16-18).²⁴ Plotinos kendi kurduğu eleştiriyi cevaplarırken eylemin, ve onu önceleyen düşüncenin, nitelik ve yönelimini ön plana çıkartıyor. Eğer kişi söz konusu asil pratik eylemleri gereklilikler sebebiyle yapıyor ve sahih anlamda asil olanın başka bir şey olduğunun farkında ise, kişinin büyülenmiş halde olduğunun söylenemeyeceğini belirtiyor. Zira kişi hem eylemin gerekliliğinin, hem de gerçek güzelliğın ya da asilliğın başkalığının bilincindedir. Plotinos, aynı mantıkla, kişi eğer salt pratik eylemlerin getirdiğı güzellik ile (yani aslında gerçek güzelliğın izleri/imgeleri (*tois ikhnesi*) ile) yetinmiş ise, işte o kişi için “büyülenmiş olma” (*gegoêteutai*) tabirinin kullanılabileceğini ifade ediyor, ve şöyle devam ediyor.

M4

...zira genel olarak hakikatin yalnızca bir imgesiyle meşgul olmak ve tümüyle buna doğru çekiliyor olmak tam da onu kendilerine çeken şeyler tarafından aklı çelinen bir kişiye ait bir nitelik; ve bunu yapan ise doğanın büyüünden başka bir şey değil. Zira iyi olmayan bir şeyin sanki iyiymişçesine, irrasyonel güdüler vesilesiyle onun bir görüngüsüne kapılarak, peşinden gitmek, aslında gitmek istemediğı bir yere cehalet halinde götürülen birisine yakışır bir şey. Bunun büyüden başka bir şey olduğunu kim söyleyebilir? İşte o halde büyüyle aldanmamış olan kişi ancak diğer kısımları tarafından kendilerine çekilirken onların iyi dediğı hiçbir şeyin iyi olmadığını, ve yalnızca aldanmamış ve hiçbir şeyin peşinden gitmez bir halde ona sahip olarak kendisinin bizzat bildiğinin doğru olduğunu söyleyendir. Dolayısıyla bu kişi artık hiçbir yere doğru sürüklenmez. (IV 4.44.27-37. İtalik ve vurgu bana ait)

...ὄλως γὰρ ἡ περὶ τὸ εὐκοκὸς τῶ ἀληθεῖ πραγματεία καὶ ὀλκῆ εἰς αὐτὸ πᾶσα ἡπατημένου ἐξ ἐκείνων τῶν ἐπ' αὐτὰ ἐλκόντων· τοῦτο δὲ ἡ τῆς φύσεως γοητεία ποιεῖ· τὸ γὰρ οὐκ ἀγαθὸν ὡς ἀγαθὸν διώκειν ἐλχθέντα τῶ ἐκείνου εἶδει ἀλόγοις ὀρμαῖς, τοῦτό ἐστιν ἀγομένου ὅπου μὴ ἤθελεν οὐκ εἰδότες. Τοῦτο δὲ τί ἄν τις ἄλλο ἢ γοητεῖαν εἴποι; Μόνος οὖν ἀγοήτευτος, ὃς ἐλκόμενος τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ μέρεσι τούτων οὐδὲν ἀγαθὸν λέγει εἶναι ὧν ἐκεῖνα λέγει, ἀλλὰ μόνον ὃ οἶδεν αὐτὸς οὐκ ἡπατημένος οὐδὲ διώκων, ἀλλ' ἔχων. Οὐκ ἄν οὖν ἔλκοιτο οὐδαμοῦ.

²⁴ Bu kısmı kendimce özetledim. (“Εἰ δὲ τις λέγοι τὰς πράξεις τῶν καλῶν ἀγοητεύτους εἶναι ἢ καὶ τὴν θεωρίαν καλῶν οὖσαν γοητεύεσθαι λεκτέον,...”)

Plotinos metinde önceki vurgusunu farklı kelimelerle yineliyor. Bu sefer “hakikatin imgesi” ya da “belli bir sureti” (*to eoikos tô alêthei...*) ile meşgul olma ve ona doğru çekilme (*holkê*) tabirleri üzerinden yaşananın tam da “doğanın büyü”nün bir faaliyeti (...*touto de he tês fuseôs goêteia poiei*) olduğunu belirtiyor. Daha önce değinildiği gibi, Plotinos doğanın işleyişi ve bizim onla ilişkimizi *Enneadların* bu bölümlerinde bir ucunu metaforik yaklaşımda, diğer ucunu ise biyolojik yaklaşımda bulan bir teknik, ve ilgili kavram ağı, ile anlatmaya çalışıyor. “Doğanın büyü” tabirine kadar gelinen yolda, bir önceki metinde (M3) yer aldığı şekliyle, canlı bedeninin sahip olduğu deneyim/etkilenme (*pathê*) kapasiteleri ve bunlar sonucu ortaya çıkan arzular, istekler ve tasavvurlar Plotinos’un pratik eylemdeki motivasyon problemini ele alırken temel yapıtaşlarıydı. Yine M1’den bildiğimiz gibi, filozof bu sürecin teknik psikolojik açıklamasını yapmaya çalışırken öne koyduğu modellemede bedensel süreçlerin nasıl algı ve tahayyül gücü yoluyla çıkarımsal akılı belli bir yargıya doğru ittiğini ifade ediyordu. İkinci metnimizde (M2) ise halihazırda Plotinos’un söz konusu bedenselliğin iki Platonik ana başlığı olan *epithümia* ve *thümos*’u bir bağımsız ruh fazı olarak doğanın altına havale ettiğini gördük. Şimdi elimizdeki metinde ise Plotinos tam anlamıyla metaforik bir anlatıya geçmekte artık bir beis görmüyor ve yaşanan bu çok yönlü fizyolojik-psikolojik süreci dramatikleştiriyor ve “kişileştirme” metodu kullanıyor. Plotinos’a göre, Platon’dan ve Aristoteles’ten miras alınan “ruhun fazları” meselesini bu şekilde, yani tüm dramatikliği ve dinamizmi ile okumak mümkün. Tamamen kendilerine has işlerine koyulmuş olan ruh fazları ilgili faaliyetlerini yürütürken bir sonraki (ya da dikey olarak okursak, bir üstteki) ruh fazının sorumluluğuyla ilgilenmiyor. Bunun da ötesinde, alıntımızda geçen doğa ile yaşandığı gibi, belli bir ruh fazı, kendi mesuliyetinde olan bedensel yaşamın temini ve sürdürülmesi konusunda diğer ruh fazlarına kendi motivasyon ve ön kabullerini dayatıcı bir etki, ya da Plotinos’un benzetmesiyle büyü, uyguluyor olarak karakterize edilebiliyor.

Metin özelinde başka bir nokta ise filozofun ruhun akılsal fazını tüm bu süreç yaşanırken basit bir *akrasia*, ya da irade zayıflığı, üzerinden ele almaması. Plotinos’un ısrar ettiği şey akılsal fazın, yani deneyimlediğimiz haliyle mantıksal düşüncenin, kaynağını canlı bedende bulan ve doğa yoluyla tahayyül gücüne aktarılan arzu ve isteklerin peşinden kendi kanaati ve kani oluşu ile gitmesi. Bu kani oluş süreci ise tam da arzuların, doğa yolu ile tahayyül gücüne aktarıldıkları an itibarıyla (*bkz.* M1) sadece birer imgeye değil birer önermeye de kavuşuyor olmaları. Makalenin ilk bölümünde belirtildiği gibi tahayyül gücünün bu “*doxa* üretici” rolü, doğa tarafından iletilen biyolojik dürtülerin yoğun ittirici gücü ile birleştiğinde çıkarımsal akıl bu kanaatleri tasdik ederek bunları eylemlerinin ön kabulleri ve motivasyon kaynağı olarak almakta. Metinde geçen aslında iyi olmayı iyiymiş gibi takip etmek (*to gar ouk agathon hos agathon diôkein helkthenta tô ekeinou eidei alogois ormais...*) ifadesi aklın tahayyül

gücünde kendine sunulana adapte olduğunu, ve böylelikle iyiye dair belirli bir kanaate angaje olduğunu göstermekte. Plotinos'un belirttiği gibi söz konusu bu akıl bilgenin akli değil, zira felsefe ile yoğrulmuş olan bir akıl artık Plotinos'un bahsettiği "büyülenme" (yani teknik terimlerle konuşur isek: "doğanın canlı-bedenin deneyim ve arzularını tahayyül gücünde imge ve önermeler şeklinde sunuşlarına doğrudan angaje olma") durumuna düşmeyecek olan bir akıl olarak tarif edilmekte. Filozofun metnin devamında bu durumdan münezzeh olanı anlatırken onu, "diğer kısımları" (yani benim okumamla: diğer ruh fazları) tarafından onlara doğru çekilirken (*hos helkomenos tois allois autou meresi*) onların iyi olarak ilan ettiklerinin iyi olmadıklarını bilen ve söyleyen olarak tanımlıyor. Makalenin önceki bölümünden bildiklerimizi kullanarak değerlendirecek önümüze şöyle bir şiar çıkmakta: canlılığı sağlayan ve devam ettiren bir ruh fazı olarak doğa, ve onun canlı bedendeki ifadelerine denk gelen *epithümia* ve *thümos* ile, bunların arzularının imgesel ve önermesel şekilde kendilerine ifade alanı buldukları tahayyül gücü benim için eylemlerimin temel motivasyonu olacak ön kabulleri sağlamak rolüne koşulsuz bir şekilde sahip olmamalıdır. Söz konusu sağlayışın bir dayatmaya doğru evrimi felsefi bir hayat için kabul edilemez iken, felsefeyle yoğrulmamış bir hayat içinse olağan hale gelmesi kaçınılmaz bir durum olarak ortaya konmakta.

SONUÇ

Makalede işlenen noktalardan çıkan en önemli sonuç doğa kavramının Plotinos tarafından kendinden önce belki hiç olmadığı kadar güçlü ve sofistike bir şekilde kullanılıyor oluşu. Aristoteles'in "besleyici ruh" olarak tabir ettiği yaşamsal fonksiyonların devamından sorumlu güç filozof tarafından alınıp, Platon'un *thümos* ve *epithümia*'sı onun altına, onun birer faaliyeti olarak, havale edilmek suretiyle doğa adıyla yepyeni ve ruh içinde adeta bağımsız bir faz olarak ortaya konmakta. Bu duruma doğanın (evrendeki doğanın insandaki doğrudan bir uzantısı olarak) basit bir yaşamsal fonksiyonlar bütünü olmaktan çıkıp, insanın akli faaliyetlerinin önemli bir kısmının gerçekleştiği başka bir ruh fazı olan "tahayyül gücü"nde akli nitelikteki imge ve önermelerin yaratımını tetikleme gücüne sahip olması ekleniyor. Bu vesileyle Plotinos artık klasik tabirle ruh ile beden arasında bir çatışma olarak nitelendirilebilecek bir anlayıştan uzaklaşıp, ruhun kendi içerisinde iki farklı, ve ikisi de çeşitli seviyelerde akli niteliğe sahip, güç arasında bir ayrışmaya işaret ediyor. Bu iki güç kısaca ruhun doğrudan akli faaliyetlerle özdeşleştirilen fazı olan "çıkarımsal akıl" ile can verici fazı olan "doğa". Doğanın biyolojik varlığın idamesi olarak adlandırılacak bu rolü ontolojik açıdan gerekli ve hayati iken, etik bağlamda bakıldığında ruhun akli fazının doğanın tahayyül gücü üzerinde, ve böylece de tüm imgelem ve kanaat üretim süreçlerinde, sahip olduğu ciddi etkiden kurtulması gerekiyor. Zira doğanın, ve böylece de "yaşayan beden", biteviye duyduğu ihtiyaç ve arzular, tetkik edilmedikleri sürece, ana çıkış noktalarının çok ötesinde tasavvur, kanaat ve eylemlere sebep

olabiliyorlar. Plotinos'un ruha dair yazılarında önemle durduğu noktalardan ilki söz konusu karmaşık psikolojik sürecin felsefe yolu ile farkına varılıp tetkik edilmesi. İkincisi ise, bu tetkik sonrasında, aidiyetin ilgili fazların hiçbirisiyle kurulmayıp, hepsinin belli ölçülerde iştirak ettiği aklın asli haliyle kurulması. Bu asli hal ise, daima kendine yönelmiş halde, başka bir nesne ile meşgul olmayan bir tefekkürün kendisi olan *Nous*, yani paradigmatik, ilahi akıldan başkası değil.

KAYNAKÇA

- Aristotle. (1991). *The complete works of Aristotle*. Jonathan Barnes (Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Bowe, G.S. (2003). *Plotinus and the platonic metaphysical hierarchy*. New York: Global Scholarly Publications.
- Carone, G. R. (2001). Akrasia in the Republic: Does Plato change his mind? *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Vol. XX: 107-149.
- Cooper, J. M. (1999). *Reason and emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Emilsson, E.K. (1998). Plotinus on the emotions. Juha Sihlova ve Troels Engberg-Pedersen (ed.). *The emotions in Hellenistic philosophy*: İçinde 339-363. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V.
- Frede, M. (1992). Introduction. S. Lombardo and K. Bell (çev.). *Plato: Protagoras*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Gerson, L.P. (1994). *Plotinus*. London and New York: Routledge.
- Gill, C. (2006). *The structured self in Hellenistic and Roman thought*. New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalligas, P. (2014). *The Enneads of Plotinus. A commentary. Volume 1*. Elizabeth Key Fowden – Nicolas Pilavachi (çev.). Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Karfik, F. (2014). Parts of the soul in Plotinus. K. Corcilius ve D. Perler (ed.). *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*: İçinde 107-48. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Moline, J. (1981). *Plato's theory of understanding*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Noble, C.I. (2013). How Plotinus' soul animates his body: The argument for the soul-trace at *Ennead* 4.4.18.1-9. *Phronesis* 58: 249-249.
- O'Meara, D. (1993). *Plotinus: An introduction to the Enneads*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. (1903). *Platonis Opera*. John Burnet (edit.). Oxford: Oxford University Press.
- Plotinus. (1983). *Plotini Opera (Editio minor)*. P. Henry, H.R. Schwyzer (edit.). Oxford: Clarendon Press. [Enn.]
- Rowe, C. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, G. Socrates. (1989). *Proceedings of the British Academy* 74: 89-111.