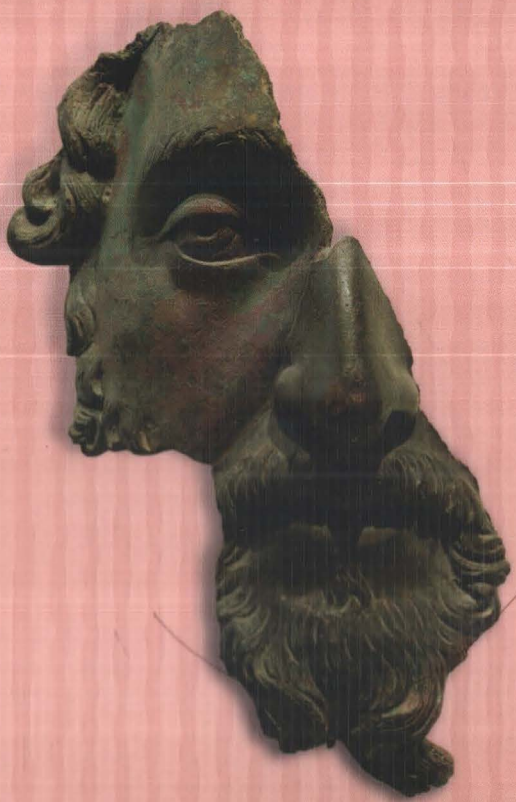
PIERRE HADOT

İÇSEL KALE



Marcus Aurelius
Üzerine Düşünceler

Fransızcadan çeviren
H. Can Utku

ALFA

FELSEFE

PIERRE HADOT

İÇSEL KALE

ALFA

4075 | ALFA | FELSEFE | 97

İÇSEL KALE

PIERRE HADOT (1922-2010)

Çocukluğu Reims'de, dindar bir Katolik ailede geçti. Felsefe ve teoloji eğitimi aldıktan sonra 1942'de papazlık görevine başladı. 1947 yılında Paris'te lisans ve yüksek lisans eğitimini tamamladı. 1952'de kiliseyle olan bağlarını kesti. Doktora çalışmasını Marius Victorinus ve Porphyrios üzerine yaptı. 1964'e kadar CNRS'de çeşitli araştırma ve öğretim faaliyetlerinde bulundu. 1964 ile 1985 arasında EPHE'de Latin patristik dönem ile Helenistik ve Roma dönemi üzerine çalışmalar yürüttü. 1982 yılında Michel Foucault'nun inisiyatifiyle Collège de France'a seçildi. 1990 yılında aktif öğretim hayatını bırakıp konferanslar verdi ve kitap çalışmalarına yoğunlaştı. Eserlerinden bazıları arasında *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe* (1981), *İlkçağ Felsefesi Nedir?* (1995), *Plotinos ya da Bakışın Saflığı* (1997), *Wittgenstein ve Dilin Sınırları* (2004) bulunmaktadır.

H. CAN UTKU (1978)

İstanbul'da doğdu. Galatasaray Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümündeki öğrenciliği sırasında tiyatro topluluğunda (GSÜTT) başladığı tiyatro çalışmalarını 2005 yılında aynı topluluktan arkadaşlarıyla birlikte kurdukları Tiyatro Öteki Hayatlar'da yazar ve yönetmen olarak sürdürdü. Yazdığı otuzun üzerinde oyun Tiyatro Öteki Hayatlar dışında Bursa, Erzurum ve Konya Devlet Tiyatroları ile Türkiye'nin çeşitli illerindeki profesyonel ve amatör topluluklarca sahnelendi. Bu oyunlarla Mitos-Boyut 1. Oyun Yazma Yarışmasında başarı ödülünü, Afife Tiyatro Ödülleri kapsamında Cevat Fehmi Başkut En İyi Yazar ödülünü, Ekin Yazın Dostları ve Direklerarası Seyirci Ödüllerinde Yılın En Başarılı Oyun Yazarı ödülünü ve Cevdet Kudret Edebiyat Ödüllerinde mansiyon kazanmıştır. Tiyatro çalışmalarının yanı sıra 2003 yılından beri profesyonel olarak Fransızca ve İngilizceden çeviri yapmakta olan Utku'nun ellinin üzerinde çevirisi bulunmaktadır.

İçsel Kale
© 2016, ALFA Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

La Citadelle Intérieure
© 1992, Librairie Arthème Fayard

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Dizi Editörü Kaan Özkan
Çeviren H. Can Utku
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Mürüvet Durna

ISBN 978-625-449-295-2
1. Basım: Ekim 2021

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949

PIERRE HADOT

İÇSEL KALE



Marcus Aurelius
Üzerine Düşünceler

Fransızcadan çeviren
H. Can Utku

ALFA

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

I **FİLOZOF-İMPARATOR** 17

1. Mutlu Bir Gençlik, Belalı Bir Hükümdarlık 17
2. Felsefeye Doğru Evrim 21
3. Genç Bir Prensin Kaygısızlığı ve Ağırbaşlı Bir Yaşam Düşleri 25
4. Junius Rusticus 30
5. Aristo'nun Okunması 34
6. Öğretmenler ve Arkadaşlar 40
7. Filozof-imparator 46

II ***DÜŞÜNCELER* ÜZERİNE İLK DEĞERLENDİRMELER** 51

1. Bir Metnin Yazgısı 51
2. Başlık 55
3. Eserin Edebi Türüyle İlgili Varsayımlar 58
4. Bir Garip Eser 64
5. Kişisel Notlar (*Hypomnémata*) Olarak *Düşünceler* 67

III **RUHANİ ALIŞTIRMALAR OLARAK *DÜŞÜNCELER*** 75

1. "Uygulama" ve "Kuram" 75
2. Dogmalar ve Dile Getirilişleri 78
3. Üç Yaşam Kuralı ya da Disiplin 87
4. Hayal Gücü Alıştırmaları 91
5. Ruhani Bir Alıştırma Olarak Yazı 93
6. "Yunanca" Alıştırmaları 98

IV **KÖLE FİLOZOF VE FİLOZOF-İMPARATOR: EPİKTETOS VE *DÜŞÜNCELER*** 101

1. Felsefi Okumaların Hatırası 101
2. Epiktetos'un Öğretisi 109
3. *Düşünceler* İçindeki Epiktetos Alıntıları 122
4. Epiktetos'a Göre Üç Yaşam Kuralı ya da Üç Disiplin 127
5. Aristo'nun Etkisi Var mı? 128

V **EPİKTETOS'UN STOACILIĞI** 132

1. Stoacılığın Genel Karakteristikleri 132
2. Stoacılara Göre Felsefenin Parçaları 139
3. Epiktetos'a Göre Ruhun Üç Edimi ve Üç Alıştırma Teması 146
4. Üç Alıştırma Teması ve Felsefenin Üç Parçası 156
5. Her Şeyin Tutarlılığı 168

VI ***DÜŞÜNCELER*'İN STOACILIĞI: İÇSEL KALE YA DA RIZA DİSİPLİNİ** 171

1. Rıza Disiplini 171
2. İçsel Kale 177

VII ***DÜŞÜNCELER*'İN STOACILIĞI: ARZU DİSİPLİNİ YA DA *AMOR FATİ*** 207

1. Arzu Disiplini ve Dürtü Disiplini 207
2. Şimdiki Zamanı Çember İçine Almak 211
3. Şimdiki Zaman, Olay ve Evrensel Bilinç 220
4. *Amor fati* 228
5. İnayet mi, Atomlar mı? 234
6. Karamsarlık mı? 256
7. Evrensel Bilincin Düzeyleri 277

VIII ***DÜŞÜNCELER*'İN STOACILIĞI: EYLEM DİSİPLİNİ YA DA İNSANLARIN HİZMETİNDE EYLEM** 282

1. Eylem Disiplini 282
2. Eylemin Ciddiliği 285

3. "Uygun Eylemler" (*kathékonta*) 289
4. Belirsizlik ve Kaygı 292
5. Ahlaki Niyet ya da Her Türlü Maddeyi Besleyen Ateş 295
6. Eylemler Karşısında İç Özgürlük: Niyetin Temizliği ve Yalınlığı 305
7. "Çekince Şerhi" ve Güçlüklerle Karşılaşmaya Hazırlanma Alıştırmaları 310
8. Tevekkül mü? 317
9. Özgecilik 319
10. Eylem ve Değer, Adalet ve Tarafsızlık 325
11. Merhamet, Tatlı Dil ve Sevecenlik 337
12. Başkalarını Sevmek 345

IX ***DÜŞÜNCELER*'İN STOACILIĞI: ERDEMLER VE SEVİNÇ** 349
1. Üç Erdem ve Üç Disiplin 349
2. Sevinç 358

X ***DÜŞÜNCELER*'İNDEKİ MARCUS AURELİUS** 363
1. Yazar ve Eseri 363
2. Tarihsel Psikolojinin Sınırları 365
3. Biçem Arayışı 384
4. Kronolojik İşaret Noktaları 389
5. II-XII Numaralı Kitaplar 393
6. Ölmüşlerin Anısı 410
7. Marcus Aurelius'un "İtirafları" 414
8. *Verus* ya da *Fictus*: "Sahici" ya da "Yapmacıklı" 430
9. İmparatorun Yalnızlığı ve Filozofun Yalnızlığı 432
10. Siyasi Modeller 441
11. "Platon'un Devletini Bekleme" 452

Sonuç 459
Dizin 469

ÖNSÖZ

Yakında her şeyi unutmuş olacaksın,
Yakında herkes seni unutmuş olacak!
(Düşünceler, VII, 21)

Marcus Aurelius bu noktada yanılmış. Aradan on sekiz yüzyıl (neredeyse iki bin yıl) geçmiş olsa da *Düşünceler* hâlâ yaşıyor. Bu sayfalar zaman içinde yalnızca Shaftesbury, II. Frederic ya da Goethe gibi entelektüel aristokrasinin bir avuç üyesine mahsus olmakla kalmayıp yüzyıllar boyunca ve hatta günümüzde bile dünyanın bir ucundan diğerine dek bu sayfaların yapılmış çok sayıdaki çevirisiyle karşılaşmış sayısız yabancıya da yaşama nedeni sağlamıştır.

Bu tükenmek bilmez bilgelik kaynağını Renan, "Sonsuz İncil" diye adlandıracaktır. Görünüşe bakılırsa Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i okura çok fazla zorluk yüklemiyor. Özdeyişler ya da kısa denemeler, görünürde birbirleriyle hiçbir bağı olmaksızın ardı ardına diziliyor ve okur, sayfaları karıştırdıkça herhangi bir yorumlama gerektirmeyen, ne dediği apaçık görünen çarpıcı ya da dokunaklı bir söyleyişle karşılaşabiliyor. Ama bu, aynı zamanda bir çırpıda okunup bitirilebilecek bir kitap da

değil. Günler geçtikçe geri dönerek, o anki ruh halinize en uygun düşen besini arayıp bulabileceğiniz bir kaynak. Günümüz okurları Marcus Aurelius'un şu ya da bu özdeyişini kolaylıkla anlayabilir, tıpkı yukarıdaki giriş bölümünde yer verdiğimiz alıntıda olduğu gibi. *Düşünceler*'de bugün bize hâlâ çekici gelen de duruluğu hiçbir zaman yaşlanmayacak olan o cümlelerdir işte.

Oysa yanıltıcı bir duruluktur bu! Çünkü o deyişlerin yanı sıra bunlardan çok daha üstü kapalı olan ve tarihçiler tarafından son derece farklı biçimlerde anlaşılmış pek çok başkası da vardır. Kitabın genel anlamını, amacını, içindeki yargılardan bir kısmını kavramamız epeyce güçtür. Hem zaten bu, Marcus Aurelius'a özgü bir durum da değildir. Aralarında kronolojik uzaklığın başı çekmediği çok sayıda nedenle ilkçağ eserlerini kavrayışımız gitgide daha da zorlaşıyor. Bunlara erişebilmemiz için, sahip olduğumuz bazı önyargılardan arınmak ve bizim için âdeta yepyeni bir düşünme biçimi sayılabilecek olan şeyi yeniden keşfetmek üzere bir tür ruhani alıştırmaya girmemiz, zihinsel bir gayret göstermemiz gerekir. Biz de bu kitap boyunca bunu yapmaya çalışacağız. Ancak, yolculuğa başlamadan önce, ilkçağa ait bir eseri ele alırken günümüz okurlarının yolunu şaşırtma tehlikesini taşımakta olan bu önyargı ve yanılsamaların bilincine varmamız yararlı olabilir.

Her şeyden önce okur bu metnin de günümüzde basılmakta olan metinler gibi ilk yayımlandığı o eski çağlardan bu yana hep aynı kalmış olduğunu düşünebilir. Ancak, ilkçağda özgün metnin hiç basılmamış olduğunu unutmamak gerekir: Yüzyıllar boyunca bu eser de diğerleri gibi el yazısıyla çoğaltılmış ve bundan dolayı da sürekli olarak kopyalama yanlışları içermeye başlamıştır. Fakat bunun için eski çağların kopyacılarına çok kızmamız da doğru olmaz, ne de olsa çağımızın basılı kitapla-

rı bile bazen hatalarla dolu olabiliyor ve hatta yazarın düşüncelerinin bozulmaya uğratıldığına ya da anlaşılmaz hale getirildiğine bile rastlayabiliyoruz. Elbette ki bu bambaşka bir konu. Her ne olursa olsun bizim bugün, kesinlikle kusursuz olmasa bile aşağı yukarı tatmin edici bir biçimde ilkçağ eserlerini okuyabiliyor olmamızın, bu eserleri günümüze ulaştırmış olan el yazmalarını inceleyip sınıflandırarak, hataları eleştirel bir yöntemle ayıklamak yoluyla metnin özgün biçimini yeniden oluşturmaya çabalayan uzmanlar sayesinde olduğunu ne kadar yinelesek azdır. Bu noktanın üzerinde özellikle durmaya çalışıyorum, çünkü bazı bilimsel çalışmalar ya da kimi felsefe tarihçileri ilkçağın herhangi bir yazarının kuramları üzerinde, onun aslında ne yazmış olduğunu tam olarak bilmeden de ahkâm kesilebileceğine inanarak, işin bu yönünü gözden çıkarabiliyorlar. Özellikle Marcus Aurelius ele alındığında, bir daha yineleyelim ki, metninin bazı sözcükleri üzerinde büyük belirsizlikler bulunmaktadır. Her ne kadar bunlar eserin bütününün anlaşılmasını engellemiyor olsa bile yine de bazı bölümlerde çözülmesi neredeyse olanaksız sorunlarla karşılaşabiliyoruz ve bu nedenle de yazardan yapılmış çevirilerde de aynı sorunların görülebilecek olması şaşırtıcı olmayacaktır.

Çünkü günümüzün okuru çoğunlukla, Yunanca metnin çevirisinin tek bir biçimde yapılabileceğine inanma eğilimi gösterir ve ne kadar büyük farklılıklar olabildiğini görünce epeyce şaşıracaktır. Oysa bu durum onun, bugün bizim, ilkçağdan ne kadar uzaklaşmış bulunduğumuzun farkına varmasını sağlamalıdır. Gerçekten de çeviri sırasında Yunanca metnin yeterince belirgin olmadığı durumlarda bir tercih yapılması gereklidir. Bununla birlikte çevirmenlerin duraksamaları, biraz da metni anlamakta ve onun önerebileceği birden fazla ve kimi zaman da birbirinden köklü biçimde farklı yorumları an-

lamlandırmakta yaşadıkları güçlüklere bağlı olmaktadır. Sözgelimi, Marcus Aurelius örneğinde, *Düşünceler*'in her bir sayfasında karşımıza çıkan ve stoacı sisteme özgü olan teknik terimlerin anlamını tam olarak çıkaramayanların sayısı hiç de az değildir. Öte yandan, yine Marcus Aurelius'un çalışmalarında metnin bölümlere ayrılması çok belirsiz niteliktedir ve çoğu yerde, bir "düşünce"nin nerede başlayıp nerede bittiği çok kesin değildir. Bundan dolayı da metnin sunuluşu büyük farklılıklar gösterebilecektir.

Son olarak, günümüz okuru ilkçağ yazarının, kendisiyle aynı entelektüel dünyada yaşamış olduğu yanılgısına düşebilir ve aslında bu, hiç kimsenin muaf olmadığı türden bir hatadır. Kimi zaman okur, yazarın verdiği yargıları sanki kendi çağının bir yazarından geliyormuş gibi alabilir. Bu durumda da yazarın ne demek istediğini hemen anlamış olduğunu sanacaktır, oysa aslında bu, anakronik nitelikte bir kavrayış olacak ve çoğu durumda da çok yanlış anlamlar çıkarma tehlikesini içerecektir. Günümüzde, herhangi bir yazarın tam olarak ne demek istediğini anlamamızın hiçbir şekilde mümkün olamayacağını söyleyerek, bunun aslında çok da önemli olmadığını, bizim okuduğumuz bir esere kendi uygun gördüğümüz her türlü anlamı verebileceğimizi öne sürmek yaygındır. Kendi adıma ben böyle bir polemiğe girmeksizin bir eserde "kastedilmemiş" anlamları keşfetmeye kalkışmadan önce yazarın "kastetmiş" olduğu anlamı aramaya çalışmamızın mümkün ve hatta gerekli olduğuna inanıyorum. Sonradan, eğer istersek, yazarın belki farkında bile olmadığı anlamları ortaya çıkartmak için yararlanabileceğimiz bir temel anlam oluşturma yönünde çabalamayı kaçınılmaz buluyorum. Yalnız, kendi çağımıza özgü davranış ve niyetleri geçmişe yansıtmakta olduğumuz ölçüde bu temel anlamı oluşturmak da güçleşecektir. Eski çağlara ait eserleri anlayabilmek için onları kendi bağlamları içi-

ne oturtmak gereklidir ve sözcüğün en geniş anlamıyla bu bağlam maddi, toplumsal ve siyasi durumu içerdiği kadar düşünce, belagat ve felsefe evrenlerini de içine almaktadır. Edebi kompozisyon mekanizmalarının eski çağlarda bugünkülerden son derecede farklı olduğunu hiç unutmamamız gerekir. İlkçağ boyunca hitabet sanatının kuralları sıkı sıkıya belirlenmiş durumdaydı: Bir yazar söylemek istediklerini söyleyebilmek için geleneksel örneklere ve belagatin ya da felsefenin dayattığı bazı kurallara uygun olan belirli bir biçimi kullanmak zorundaydı. Bunun bir örneği olarak Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i de duygularını bir an önce dile getirmeye çalışan bir ruhun kendiliğinden dökülmesinden değil, kesin olarak belirlenmiş kurallara uygun biçimde geliştirilmiş alıştırmalardan ibarettir; daha ileride de göreceğimiz üzere filozof-imparatorun, kendinden önce de var olan bir tuvalin üzerine ancak işleme yapabilmesine izin vermektedir. Çoğu yerde sırf örnek ve reçetelerin kendisine dayatmakta olmasından dolayı söylemek zorunda olduğu şeyleri söylemiştir. Bundan dolayı da bu eserin anlamını tam olarak kavrayabilmemiz için, daha başka şeylerle birlikte, kendisine dayatılmış olan hazır şemaları da bilmemiz şarttır.

Bu durumda bizim günümüz okurlarına *Düşünceler*'i okumaya başlamaları için bir giriş sunabilmek şeklindeki amacımız pek de yararsız sayılmayabilir. Biz Marcus Aurelius'un bu eseri yazarken ne yapmaya çalıştığını keşfetmeye, eserin hangi edebi türe ait olduğunu belirlemeye, kendisine esin vermiş olan felsefe sistemiyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu tanımlamaya ve en sonunda da imparatorun yaşamöyküsünü anlatmaya soyunmadan eserlerinden nasıl bir anlam çıktığını ortaya koymaya çabalıyoruz.

Düşünceler'den doğrudan alıntılara bolca yer vermeye özen gösterdim. Sözü yazara bırakıp eserin yakının-

da kalmak yerine düşünürün gerçekte söylemiş oldukları konusunda okura en küçük bir fikir vermeksizin onun söylemediği şeylerin şifrelerini çözüp onları ifşa ettiğini öne süren saçma sapan, anlaşılmaz laf kalabalıklarına giren monografilerden hiç hazzetmiyorum. Böyle bir yöntem ne yazık ki her türlü bilgi kirliliğine, anlam çarpıtmasına ve "küçük dokunuş"a yol açıyor. Çağımızı ayırt edici kılan pek çok özellik var elbette ama felsefi ve edebi açıdan bakacak olursak, onu yanlış yorumlamaların ve hatta cinasların çağı olarak tanımlamamız gayet mümkün olacaktır: Herkes her konuda yanılgıya düşebiliyor. Ben Marcus Aurelius'tan alıntılar yaparak okurumun her türlü yorumlamanın ötesinde metnin kendiyle ilişki kurmasını sağlamayı istedim ki, yorumların metne hangi bakımdan dayanmakta olduğunu görebilsin ve böylece de benim vardığım sonuçları doğrudan ve hemen denetleyebilsin. Benim burada sunduğum çeviri tamamen özgündür: Yirmi yıldır Marcus Aurelius üzerine ve özellikle de *Düşünceler*'in önümüzdeki yıllarda yayımlanacak olan yeni bir çevirisi ve baskısı üzerinde çalışıyorum ve bu çalışmam boyunca da çeviri ve yorumlama hep el ele ilerledi. Bundan dolayıdır ki, geliştirdiğim düşünceleri örneklendirmek için okurları halihazırda bulabilecekleri, ancak benimkinden farklı olan ve dolayısıyla da filozof-imparatorun eseri hakkında benim varmış olduğum sonuca tam olarak uygun düşmeyebilecek çevirilere yönlendirmem mümkün olamazdı.

Sabrı ve aklı başında önerileri için Bernard Clesca'ya, düzeltme aşamasında büyük yardımlarını gördüğüm Blanche Buffet, Simona Noica ve Jean François Balaudé'ye ve benim için kaynakça araştırmalarına girmeye ve indeksleri yazmaya gönüllü olan Wojtek Kolecki'ye içtenlikle teşekkür ederim. İkinci baskıyı hazırlamamda yardımcı olan Hélène Guillaume'a da teşekkürlerimi sunarım.

Yunanca sözcüklerin harf çevirileri ile Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i ve Epiktetos'un *Söyleşiler*'inden yapılan alıntılar üzerine bir not stoacı felsefeye özgü olan bazı Yunanca teknik terimlerden söz etmek yararlı olabilecektir. Harf çevirisinde mümkün olduğu kadar en basit yolu seçmeye çalışarak *eta* harfini é ve *omega* harfini de ô harfleriyle karşıladım.

Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i ile Epiktetos'un *Söyleşiler*'inden yapılan alıntılar, dipnotları gereksiz yere arttırmamak için metnin içinde parantezlerle belirtilmiştir. Bu iki durumda ilk rakam kitap numarasına, ikincisi bölüm numarasına ve üçüncüsü de bölümün içindeki paragraf sayısına aittir. Aksi belirtilmediği takdirde 74 ile 116 numaralı sayfalar arasındaki atıflar daima Epiktetos'un *Söyleşiler* metnine aittir.

Çevirilerde esas aldığımız Yunanca Marcus Aurelius metniyse ilke olarak W. Theiler'ın metnidir (*Marc Aurel, Wege zu sich selbst*, Zürih: Artemis Verlag, 1974).

I

FİLOZOF-İMPARATOR

1. Mutlu Bir Gençlik, Belalı Bir Hükümdarlık

İmparator Antoninus Pius tarafından evlat edinildikten sonra alacağı adla geleceğin Marcus Aurelius'u, 121 yılında Marcus Annius Verus adıyla Roma'da doğdu. Hem anne hem de babasının aileleri çok sayıda tuğla fabrikasına[1] sahiptiler ve bu da çok büyük bir servet ve olağanüstü bir sermaye yatırımı anlamına geliyordu. Böylesi bir zenginlik onlara siyasi bir nüfuz da sağlıyordu ve çoğunlukla tuğla fabrikası sahipleri inşaatların programlanmasında söz sahibi olacak makamlarda bulunuyorlardı ki, Marcus Aurelius'un dedesi için de durum buydu.

Çocukluğunun daha başlarında babasının ölümü üzerine İmparator Hadrianus onu fark etti ve koruması altına aldı. 138 yılındaki ölümünden kısa süre önce bu imparator, tahtı devralmasını sağlamak üzere ileride Marcus Aurelius'un eniştesi olacak olan Antoninus'u evlat edindi ve ondan hem Marcus Aurelius'u hem de Hadrianus'un daha önce kendine halef olarak seçtiği, ancak kendisin-

---

[1] Bu fabrikalar hakkında, bkz. H. Bloch, *I bolli la terizi e la storia edilizia romana,* Roma, 1947 (2. Baskı, 1968), özellikle s. 204-210 ve 331; Margareta Steinby, *Ziegelstempel von Rom und Umgebung, Paulys Realencyclopâdie* içinde, Ek, XV, 1978, sütun 1489-1591.

den önce ölen Aelius Sezar'ın oğlu Lucius Verus'u evlat edinmesini istedi.

10 Temmuz 138 günü Antoninus, Hadrianus'un tahtını devraldı. Bir yıl sonraysa, geleceğin Marcus Aurelius'u, on sekiz yaşında Sezar unvanını kazandı ve 145 yılında da Antoninus'un kızı Faustina'yla evlendi. Bu evlilikten dünyaya gelen on üç çocuktan yalnızca altı tanesi çocukluk yaşlarından daha fazla yaşayabildi, beş kız ve bir de geleceğin imparatoru Commodus.[2]

Marcus Aurelius'un belagat öğretmeni olan Fronto'yla 139 yılından 166 ya da Fronto'nun öldüğü[3] 167'ye dek süren yaklaşık otuz yıllık yazışmaları bize imparatorun yaşamının bu dönemi hakkında çok değerli ayrıntılar verdiği gibi, Antoninus'un sarayındaki hava hakkında da fikir edinmemizi sağlıyor: aile yaşamı, çocukluk hastalıkları, avlar, bağbozumları, geleceğin imparatorunun eğitimi ve okudukları, Fronto'ya hiç sektirmeden gönderdiği belagat ödevleri, öğretmen ile öğrencisi arasında, ama aynı zamanda da Marcus Aurelius ile Fronto'nun aileleri arasında var olan yakın dostluk ilişkileri. 161'de Antoninus'un ölümünün ardından Marcus Aurelius, otuz dokuz yaşında imparator oluyor ve hemen ardından da evlatlık kardeşi Lucius Verus'u da imparatorluğuna ortak ilan ediyor.

Onların ortak imparatorlar olarak tahta çıktıkları yıl Partlar, imparatorluğun doğu eyaletlerini işgal ettiler. Savaş Roma ordusu için ağır bir bozgunla başladı. Bunun üzerine Lucius doğuya gönderildi ve ardından da iki deneyimli general olan Statius Priscus ve Avidius Cassius'un

---

[2] Bu doğumlar, para basımları ve imparatorluk propagandası arasındaki ilişki için bkz. K. Fittschen, *Die Bildnistypen der Faustina Minor und die Fecunditas Augustae, Göttingen, 1982.*
Bkz. E. Champlin, *Fronto and the Antonine Rom,* Harvard University Press, 1980, s. 139-142.

komutası altında Roma birlikleri durumu kendi lehlerine çevirmeyi başararak (163-166) Part Krallığını işgal ettiler, Ktesifon ve Selevsiya kentlerini ele geçirdiler.

İki imparatorun kazanmış oldukları zaferi (166) kutlayan törenler bile daha bitmeden, imparatorluğun başka bir cephesinden daha da telaşlandırıcı haberler gelmeye başladı. Tuna bölgesinde yaşayan Cermen halkları Markomanlar ve Kuadiler, İtalya'nın kuzeyini tehdit etmekteydiler. Bu nedenle iki imparator, durumu değerlendirmek üzere bizzat Aquileia'ya gelerek kışı burada geçirmek zorunda kaldılar. Ancak, 169 yılının başlarında Lucius, Marcus Aurelius ile birlikte bulunduğu bir arabanın içindeyken öldü. 169'dan 175'e kadar imparator, Tuna bölgesinde kalarak buradaki askeri operasyonları yönetti.

175 yılında, tam başarıya ulaşmış olduğu bir sırada Avidius Cassius'un isyana kalkışmış ve çeşitli Doğu eyaletleriyle Mısır'ı da içine alan geniş kapsamlı bir komplonun yardımıyla kendini burada imparator ilan etmiş olduğunu öğrendi. Marcus Aurelius'u kurtaransa, büyük olasılıkla Kapadokya Valisi Martius Verus'un kendisine sadık kalması olmuştu. Durum her ne olursa olsun, imparator doğuya doğru yola çıkmaya hazırlanırken, Avidius Cassius'un öldürülmüş olduğunu öğrendi ve bu trajik olay da böylece sonuçlanmış oldu.

Marcus Aurelius yine de Doğu eyaletlerine bir gezi düzenlemekten vazgeçmedi ve Faustina ile oğulları Commodus'u da alarak yola çıktı. Mısır'a, Suriye'ye ve Kilikya'ya gittiler, Faustina Kilikya'da öldü. Dönemin tarihçileri Faustina'nın çok sayıdaki zina öyküsünü anlatmaktan hoşlanırlardı. Bu efsanelerin doğruluk dereceleri her ne olursa olsun, imparator, *Düşünceler*'de (I, 17, 18) duygusallıkla "öyle uysal, öyle sevecen, öyle dürüst" olarak tanımladığı eşini yitirmekten büyük bir acı duydu.

Roma'ya dönüş yolunda imparator, İzmir ve Atina'dan geçti, Atina'da Commodus'la birlikte Elefsis'in gizem törenlerine katıldı. 23 Aralık 176'da Roma'da Cermenler ve Sarmatlara karşı zafer şöleni düzenlendi, ancak 178'de Marcus Aurelius bir kere daha Tuna sınırlarına taşınmak zorunda kaldı. 17 Mart 180'de de Sirmium ya da Viyana'da öldü.

Bu dönemde imparatorluk savaşların ötesinde doğal afetlerce de yıkıma uğramıştı, Tiber Nehrinin sel baskınları (161), Kizikos (165) ve İzmir (178) depremleri ve en çok da Asya'dan gelen ve Partlara karşı verilen savaş sırasında Roma ordularının imparatorluk içine taşıdıkları korkunç veba salgını (166) gibi. J.F. Gilliam'ın kanıtladığı üzere[4] bu salgın kimi tarihçiler tarafından Roma'nın çöküşünün nihai nedeni olarak gösterilen nüfus kırımına yol açmış olmasa bile, imparatorluğun toplumsal ve ekonomik yaşamı üzerinde çok ciddi sonuçlara neden olduğu kesindir.

Belalı bir hükümdarlık! Daha Marcus Aurelius'un imparatorluk unvanını elde ettiği andan itibaren doğal afetler, askeri ve siyasi güçlükler, ailevi dertler ve yaslar üzerine birer birer çökmüş ve onu günbegün savaşım vermek zorunda bırakmıştır.

Tarihçi Cassius Dio'nun[5] sade ama içi dolu yargısı, onun üzerinde verilmiş en doğru hükümlerden biridir: "Hak ettiği şansı hiçbir zaman bulamadı... Ama bütün hükümdarlığı boyunca hep birden çok felakete karşı koymak zorunda kaldı. Benim onu diğerlerinin hepsinden daha fazla takdir etmem de bu yüzdendir, çünkü bütün o sıra dışı ve olağanüstü güçlükler karşısında hayatta kalmayı ve imparatorluğunu kurtarabilmeyi başarmıştır."

---

[4] James F. Gilliam, "The Plague under Marcus Aurelius," *American Journal of Philology*, c. 82, 1961, s. 225-251.

[5] Cassius Dio, LXXII, 36, 3, s. 66.

"Roma dünyası," diye yazmış Ferdinand Lot,[6] "tarihin bir daha benzerine hiç rastlamadığı türden bir hükümdarlar silsilesinin tahtta birbirini izleyişine tanık oldu ve bu tam da ilkçağ dünyasının duraklama ve ardından da çöküş dönemine denk geldi." Başkalarıyla birlikte Marcus Aurelius, Septimus Severus, Diocletianus, Julianus ve Theodosius'u da örnek olarak gösterdikten sonraysa şöyle devam ediyor: "Bunlar birer devlet adamı, yasa koyucu ve savaşçı olarak Britanya'dan Ren'e, Ren'den Tuna'ya, Tuna'dan Fırat'a dek Roma dünyasını ve uygarlığını önce barbar Cermen ve Sarmatlara, sonra Partlara ve en sonunda da Perslere karşı savunmuşlardır. Yaşamlarının her gününün tehdit altında geçmiş olduğunu herkes biliyor. Hiçbir korkuya kapılmaksızın onlar kendilerini üstün insanlara özgü o trajik sona bırakmışlardır. Çünkü yeryüzünde üstün insan diye bir şey eğer görülmüşse, onu ikinci ve dördüncü yüzyıllar arası dönemin Roma imparatorları arasında aramak gerekir." Marcus Aurelius'un kişiliği hakkında bir fikir sahibi olabilmek için onu işte bu perspektifin içine oturtmak gereklidir.

2. Felsefeye Doğru Evrim

Ancak, biz bu eserde bu "üstün insanlar"dan[7] birinin biyografisini çıkarmak niyetinde değiliz. Biz yalnızca, onu *Düşünceler*'i yazmaya itenin ne olduğunu anlamaya çalışıyoruz ve bu soru da bizi onun nasıl filozof olduğu ve bu eserin onun felsefe alanındaki etkinliğinin belli bir bölümünü oluşturmasının nasıl gerçekleştiği konusuna götürüyor.

---

[6] Ferdinand Lot, *La Fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, Paris, 1951, s. 198-199.

[7] E. Renan, A.R. Biriey ve P. Grimal'in eserlerine bakınız.

Her şeyden önce, ilkçağda filozof dendiği zaman akla gelenin, günümüzde çoğunlukla sanıldığı gibi ille de bir felsefe kuramcısı olmadığını hatırlatmak yerinde olabilir. Bu çağlarda filozof denilen kişiler felsefenin içinde yaşayan, yaşamlarını felsefeyle dolu olarak sürdüren kişilerdi. MÖ 1. yüzyılın bir devlet adamı olan Genç Cato, stoacı bir filozof olmasına karşın hiçbir felsefi yazı yazmış değildir. MS 3. yüzyılda yaşamış bir başka devlet adamı, Rogatianus da Plotinos'un öğrencisi olan Platoncu bir filozoftu, ama o da hiçbir felsefi metin yazmamıştı. Yine de her ikisi de felsefi bir yaşam biçimini benimsemiş olduklarından, kendilerini filozof saymaktaydılar. Üstelik bunlara amatör filozoflar gözüyle de bakılmıyordu. İlkçağın felsefe ustalarına göre gerçek filozof, başkalarının kuramlarını inceleyerek yorumlayan kişi değildi. Marcus Aurelius'un üzerinde de derin bir etki bırakmış olan stoacı Epiktetos'un dediği gibi (III, 21, 5):

> "İnsan gibi ye, adam gibi iç, giyin, evlen, çocuk yap, bir yurttaşın yaşamını sür... Bize bütün bunları göster ki, senin filozoflardan gerçekten bir şey öğrenip öğrenmediğini görelim."[8]

Yani bir ilkçağ filozofunun yazması şart değildi. Eğer yazıyorsa da yeni bir kuram geliştirmesi ya da bir sistemin şu veya bu parçasını geliştirmesi gerekmiyordu. Yalnızca kendine yaşam biçimi olarak seçmiş olduğu ekolün temel ilkelerini dile getirmesi yeterliydi. Marcus Aurelius da *Düşünceler*'i yazarak herhangi yeni bir şey icat etmemiş, stoacıların öğretisini ilerletmeye çalışmamıştır. Ancak bu onun bir filozof ve özellikle de stoacı

---

[8] İlkçağ felsefesinin bu yönü hakkında bkz. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3. Baskı, Paris, 1992; R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques* için aynı yazardan önsöz, c. I, Paris, 1989, s. 11-16.

bir filozof olmadığını söyleyebilmemiz için yeterli bir neden değildir.[9]

Buna karşılık felsefe dersleri almış olmak da tek başına bir filozof olarak nitelendirilmeye yetmiyordu. Marcus Aurelius'un evlatlık kardeşi Lucius Verus da onunla aynı felsefe öğretmenlerinden ders görmüş olmasına karşın kimse ona bir filozof gözüyle bakmamıştır.[10] Marcus Aurelius'un çağdaşı olan ve Latince yazan yazar Aulus Gellius Atina'da Platoncu filozof Taurus'un öğrencisi olmuştu. Felsefeye karşı tartışma götürmez bir ilgisi vardı ve eserlerinde felsefi metinlerden sıkça alıntılar yapıyordu, ama felsefi bir yaşam sürmeyi kendine meslek edinmiş değildi. Belagat üstatları ve devlet adamları gördükleri felsefe derslerinde diyalektiği öğreniyor, bunu söylemlerinde geliştirecekleri ortak bir hammadde gibi kullanıyorlardı. Fronto'nun Marcus Aurelius'a yazdığı gibi: "Felsefe sana bir temel sağlayacak, belagat de onu kendi söylemin içinde geliştirecektir."[11] Ancak, onlar birer filozof olarak yaşamaya gönül vermiş değildirler. Bu yüzdendir ki Epiktetos, öğrencisi Arrianus'un aktarmış olduğu sözlerinde felsefe dinleyicilerine sıklıkla felsefenin

---

9 J.M. Rist, "Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius," *Jewish and Christian Self-Definition* içinde, III, B.F. Meyer ve E.P. Sanders, Londra, 1983, s. 23.

Hıristiyan apolojist ve Marcus Aurelius'un çağdaşı Iustinus (bkz. André Wartelle, *Saint Justin, Apologies,* Paris, 1987, s. 31-32), gerçekten de Marcus Aurelius ve Verus'a Apologia'sının başında "filozof" unvanını veriyor ve başka bir apolojist olan Sardisli Meliton da (bkz. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IV, 26, 7) Commodus'u babası Marcus Aurelius'un filozof unvanıyla birlikte anıyor. Her iki durumda da akrabalarına unvanın bahşedilmiş olması kuşkusuz, Marcus Aurelius sayesindedir. İmparatorluk çağındaki "filozof" kavramı için J. Hahn'ın olağanüstü eseri, *Der Philosoph und die Gesellschaft*'a (Stuttgart, 1989) bakabilirsiniz.

Fronto, *Ad Antonin. Imp er., De eloquentia*, 2, 15, s. 143 19 Van den-Hout; c. II, s. 70 Haines.

diyalektikte ustalık ya da dilde güzellikten ibaret olmadığını, gündelik yaşamın yaşanma biçiminde bulunabileceğini hatırlatmaktadır. Filozof olmak demek kuramsal bir felsefe eğitimi almış olmak ya da felsefe öğretmenliği yapmak değil, yaşamı kökten değiştiren bir evrim sonucunda başkalarından daha farklı olan bir yaşam biçimini benimseyerek yaşamak demektir.

Marcus Aurelius'un felsefeyi bir yaşam biçimi olarak benimsemesinin nasıl gerçekleştiğini bütün ayrıntılarıyla öğrenmek son derecede yararlı olabilirdi. Ancak hâlâ aydınlatılamamış olan pek çok nokta bulunuyor. Marcus Aurelius'un yaşamış olduğu evrimle ilgili elimizde başlıca iki tanıklık bulunuyor. Bunlardan ilki daha önce de sözünü ettiğimiz üzere Marcus Aurelius ile belagat öğretmeni Fronto arasındaki yazışmalardır. Ne yazık ki bunlar günümüze on dokuzuncu yüzyılda bulunmuş olan bir el yazmasının içinde ulaşabilmiştir. Dolayısıyla da söz konusu mektupların üzerine başka şeyler yazılmış ve okumayı kolaylaştırması için kullanılmış olan kimyasal ürünler de belge üzerinde hasar yaratmış, onu pek çok yerde okunamaz ve eksikli hale getirmiştir. İkinci tanıklıksa bizzat imparatora aittir; *Düşünceler*'in ilk kitabı içinde ebeveynlerine, öğretmenlerine ve arkadaşlarına borçlu olduğu her şeyden söz ettiği, ancak bizi tatmin etmekten çok uzak kalacak derecede kısa ve özlü bir metin yazmıştır. Yine de, bulabildiğimiz cılız belirtilerin ışığında, Marcus Aurelius'un felsefeye doğru evriminin bazı aşamalarını seçebilmek mümkündür. Her ne kadar sonradan yapılan yorumlamalar onun daha on iki yaşından itibaren "ciddi" bir çocuk olduğunu[12] göstermiş olsa bile, ilkgençliğinde yaklaşık yirmi yaşına kadar süren ve Sezar unvanını da çoktan almış olduğu bir dönemi kapsayan belli bir gençlik

[12] *Historia Augusta*, MA, II, 1, s. 134 "Fuit a prima infantia grauis."

kaygısızlığı aşaması geçirmiş olduğu anlaşılıyor. Ancak Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'de de sözünü etmekte olduğu (I, 6) öğretmenlerinden biri olan Diognetus'un etkisi altında kalarak felsefeyle birlikte yaşama arzusunu ilk kez bu dönemde duymuş olması olasıdır.

Marcus Aurelius'un felsefeyi benimsemesi onu Epiktetos'un öğretileriyle tanıştıran Junius Rusticus'un başarısı olmuş ve bu durum büyük olasılıkla da 144 ile 147 yılları arasında yaşanmış gibi görünüyor. Her halükârda, o sırada yirmi beş yaşlarında olan Marcus Aurelius'un 146 ya da 147 yılında Fronto'ya yazdığı bir mektup yeni ruh hali konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmıyor. Hem zaten imparatorluğunun ilk yılları boyunca da Fronto sürekli olarak öğrencisi olan imparatorun felsefi yaşam biçimine atıflarda bulunuyor.

3. Genç Bir Prensin Kaygısızlığı ve Ağırbaşlı Bir Yaşam Düşleri

Marcus Aurelius'un Fronto'ya yazdığı mektuplar ve özellikle de on sekiz, yirmi yaşlarında henüz genç bir Sezar iken yazmış oldukları, kendisini evlat edinmiş olan babası Antoninus'un sarayında ve daha çok da Roma'dan uzakta bulunan ve imparatorun konaklamayı sevdiği imparatorluk villalarında sürmekte olan yalın ve tanıdık yaşam biçimi konusunda bizlere bir fikir veriyor. Herkes bağbozumu etkinliklerine katılıyor, yemeklerde ve hatta ısınmada bile hiçbir lükse rastlanmıyor. Geleceğin imparatorunun fiziksel etkinliklerden ve özellikle de avlanmaktan çok hoşlandığı, ne avladığına çok da fazla önem vermeksizin sık sık avlandığı anlaşılıyor. Başlangıcı günümüze ulaşamamış olan ve 140 ile 143 yılları arasında yazılmış olduğunu sandığımız bir mektup bize bunu düşündürüyor:

"Babam üzüm bağlarından eve döndüğü sırada ben her zamanki gibi atıma biniyordum ve böylece yola koyulup yavaş yavaş uzaklaştık. Derken yolun orta yerinde, ıssız bir alanda koca bir koyun sürüsüyle karşılaştık: Başlarında dört köpek ve iki çobandan başkası yoktu. Çobanlardan biri diğerine kendilerine doğru yaklaşmakta olan atlıları işaret ederek: 'Şu atlıları görüyor musun? Genellikle en büyük eşkıyalıkları bunlar yaparlar,' dedi. Ben bunu duyar duymaz atımı mahmuzladım ve sürünün üzerine atıldım. Hayvanlar ürkerek çevreye dağılmaya başladılar ve meleye meleye dört bir yana doğru koşturarak tam bir kargaşa çıkarttılar. Çoban, değneğini üstüme doğru fırlattı. Değnek benim arkamdaki atlıya geldi. Sonra biz oradan uzaklaştık. Böylece çoban, koyunlarından birini yitirmekten korkarken değneğinden oldu. Bu öyküyü uydurduğumu mu sanıyorsun? Hayır, gerçekten böyle oldu. Bu konuda sana daha da uzun yazmak isterdim ama banyom hazırmış, beni çağırıyorlar."[13]

Bu çocukça şaka bize geleceğin imparatorunu tam bir bilinçsizlik ve tasasızlık içinde suçüstü yakalanmış olarak gösteriyor. İleride son derecede özenli bir titizlikle adaleti sağlamak için büyük çaba harcayacak olan filozofun henüz çok uzaklarda olduğunu görüyoruz. Aslında Fronto'ya yazdığı mektupların çoğuna böyle neşeli bir havanın egemen olduğu görülüyor. Anlaşılan, okumayı tutkuyla seven genç Sezar, belagat sanatında kendini elinden geldiğince geliştirmeye çalışmaktan daha fazlasını düşünmüyormuş.

Bununla birlikte, Marcus Aurelius'un daha çocukluğundan başlayarak ideal bir felsefi yaşamın nasıl bir şey olabileceği üzerinde düşünmekte olduğu da anlaşılıyor. *Düşünceler*'in ilk kitabında (I, 6) ağırbaşlı bir

[13] Cornelius Fronto, *Ad Marc. Caes.* II, 16, s. 34, 2 Van den Hout; c. 1, 150 Haines.

yaşama duyulan bu özlemi Diognetus adında birinin[14] kendi üzerindeki etkisine atfediyor. Kendisinin ilk öğretmenlerinden biri olan bu Diognetus ona "henüz hâlâ bir çocukken" diyaloglar yazmayı öğretmiş ve aynı zamanda da onu Aristofanes ve Platon'un da andığı, çok uzun bir zamandan beridir genç Yunanlar tarafından oynanmakta olan ve temelde bıldırcınların kafalarına hafifçe vurarak eğlenmekten ibaret olan bir oyundan[15] vazgeçirmiş. Kendisine felsefe aşkını aşılayanın ve içinde "basit bir döşek ve ince bir deri üzerinde uyumak gibi Helenistik yaşam biçimine özgü arzular" uyandıranın da bu Diognetus olduğunu söylüyor. Bu noktaya daha sonra geri döneceğiz. Şimdilik yalnızca *Düşünceler*'de geçen bu kavramla *Historia Augusta*'da *Marcus Aurelius'un Yaşamı* hakkında söylenenler[16] arasındaki çakışmayı aklımızda bulundursak yeter: "On iki yaşındayken filozofların giyinme biçimini, kısa süre sonra da zorlu yaşam biçimlerini benimsedi, adına palyum denen filozof paltoları giymeye ve zeminde uyumaya başladı; annesi onu hayvan derileriyle kaplı bir yatağın üzerinde yatmaya güçlükle ikna edebildi."

Kısa palto ve sert yatak, stoacı felsefeye göre yaşamanın simgeleriydiler. Bunlara, öğrencisi Lucilius'a arada sırada ağırbaşlılık öğütleri veren ve basit bir döşek üzerinde yatan Kynik Demetrius'tan söz eden Seneca'da ya da sözde filozoflardan daha filozof olan ve eski zaman insanları gibi basit bir yatakta uyuyan hukukçu Aristo'yu anlatan Genç Plinius'ta veya Epiktetos'un ustası olan ve

---

[14] *Historia Augusta*'ya göre, (IV, 9, c. 1, s. 142), Diognetus (ya da Diogenetus) onun resim öğretmeniymiş.
Bkz. J. Taillardat, *Les Images d'Aristophane,* Paris, 1962, s. 268, § 474 ve dipnot 2.
Historia Augusta, MA, II, 6, s. 136.

uyumak için basit bir döşekle biraz derinin yeterli olduğunu dile getirmiş stoacı Musonius'ta da rastlıyoruz.[17]

Öte yandan *Düşünceler*'in el yazmasından çıkarılan dersi koruyarak "Helenistik yaşam biçimi (*agōgē*)"ni anlamanın mı, yoksa bunu "Lakonik yaşam biçimi (*agōgē*)" olarak düzeltmenin mi daha doğru olacağı düşünülebilir. Çünkü ilkçağda "Helenistik yaşam biçimi" dendiğinde daha çok hem ruhani hem de maddi anlamlarda Yunan kültürü, Yunan uygarlığı anlaşılıyordu: edebiyat, felsefi söylem ve bunlarla birlikte jimnastik ve toplumsal yaşam tarzları da.[18] Buna karşılık "lakonik yaşam biçimi" dendiğindeyse, geleneksel olarak, kendini hem Sparta eğitimiyle hem de çilecilik felsefesiyle gösteren "sert yaşam biçimi" akla gelirdi. Hem zaten *agōgē* sözcüğü[19] de çoğunlukla yalnızca Lakonyalıların* yaşama biçimini anlatmak için kullanılırdı. Plutarkhos da Sparta'nın ünlü kanun koyucusu *Likurgus'un Yaşamı*[20] üzerine yazdığı eserde Spartalı çocukların yetiştirilme biçimini anlatırken, bunların on iki yaşına geldiklerinde üzerlerine tunik giymeden bütün yıl boyunca tek bir kısa paltoyla dolaştırıldıklarını ve sazlardan kendi ürettikleri ot yatakları üzerinde uyuduklarını söylüyor.

Filozoflar, özellikle de kyniklerle stoacılar bu yaşam tarzını güçlü biçimde idealize etmişlerdir. F. Ollier[21] bu

---

[17] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 18, 5-7; 20, 9; Genç Plinius, *Mektuplar*, I, 22, 4; Musonius, 20, *Deux prédicateurs de l'Antiquité. Télès et Musonius* içinde, çeviren A.-J. Festugière, Paris, 1978, s. 123-124. Örnek olarak, Strabon, *Géographie*, V, 47.

Bkz. Polibios, *Hist.*, I, 32, 1; Plutarkhos, *Agésilas, 2* ve *Cléomène*, II, 3-4; Halikarnaslı Denys, *Antiquitates Romanae*, 2, 23, 2, 1.

Yunanistan'da bulunan Lakonya bölgesi Sparta şehir devletinin kurulmuş olduğu alandır ve ilkçağda Sparta'dan Lakedemon, Spartalılardan da Lakonyalılar şeklinde söz edilebilmektedir –çn.

Plutarkhos, *Lycurgue*, 16, 12.

F. Ollier, *Le Mirage spartiate*, c. I-II, Paris, 1933-1943. Bkz. E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, c. I-II, Stockholm, 1965-1973.

durumu "Sparta serabı" olarak adlandırmıştır ve kyniklerle stoacıların kişisel ahlak değerini yaşamın tek amacı olarak gördükleri düşünüldüğünde, Sparta'nın, "yurttaşlarını kendi iradesinin uysal birer gereci haline getiren" savaşçı ve totaliter bir devlet oluşu, bunun ne kadar büyük bir serap olduğunu ortaya koyuyor. Bu filozoflar Sparta eğitiminden yalnızca çaba harcama alıştırmalarını, doğal yaşama dönüşü ve toplumsal uzlaşmaların küçümsenmesini alıyorlardı. Yalnızca bir tek örnek ele alırsak, daha önce de sözünü ettiğimiz stoacı Musonius "Sparta eğitimi"ne göre yetiştirilmiş bir öğrencinin felsefi öğrenimi benimsemeye daha yatkın olacağını ileri sürmüş ve Lakonyalıların yaşamlarının yalınlığına uzun uzun övgüler düzmüştür.[22] Buna bir de genç Marcus Aurelius'un giymekte olduğu filozof paltosunun (Yunanca adıyla *itribôn*, Latincesiyle *pallium*) da Sokrates, Antisthenes, Diogenes ve kynik ya da stoacı geleneğin filozoflarının da benimsedikleri türden kaba kumaştan yapılmış Sparta paltosu olduğunu ekleyebiliriz.[23]

Diognetus, Marcus Aurelius'a filozofların ve Spartalıların ağırbaşlı yaşamını sürme arzusunu nasıl vermiş? Bunu bilemiyoruz. Ona kynik ya da stoacı filozofların yaşamdaki özgürlüklerini mi övmüş? Ona Plutarkhos'u takiben Likurgus ve Kleomones'in yaşamöykülerini mi anlatmış? Her ne olursa olsun, öğrencisinin içinde felsefeyi ilk benimseyiş olarak adlandırılabilecek bir duygu oluşturmayı başarmış.

Ancak, Marcus Aurelius'un Fronto'ya, 146 ve 147 yıllarından önce yazmış olduğu mektuplarda, Sparta'ya özgü felsefi yaşam biçimine duyulan bu gençlik hevesinden, daha doğrusu çocukluk heyecanından hiçbir iz bula-

---

[22] Musonius (bkz. dipnot 17), I, s. 52 ve 22, s. 124.
Bkz. Platon, *Şölen*, 219 b; Ksenophon, *Hatırat*, 1, 6, 2.

mıyoruz. Belli ki çok kısa sürmüş. Ne var ki sönmüş gibi görünen bu ateş aslında içten içe tütmeye devam ediyormuş ve çok geçmeden de yeniden alev almış.

4. Junius Rusticus

İlkçağ tarihçileri Marcus Aurelius'un felsefeye doğru evriminde Junius Rusticus'un büyük bir rol oynamış olduğunda birleşiyorlar. "En sevdiği öğretmeni," diye yazıyor *Historia Augusta*'da,[24] "öğrencisi olduğu ve büyük bir saygı duyduğu Junius Rusticus'tu. Hem savaş hem de barış zamanlarında aynı derecede etkili olan Rusticus, stoacı yaşam biçimini de başarıyla uygulamaktaydı. Marcus Aurelius gerek özel gerekse devlete ilişkin her türlü konuda ona danışırdı. Onu Praefectus Praetorio'dan* bile önce öperek selamlardı ve kendisine ikinci bir konsüllük unvanı vermiş, ayrıca ölümü üzerine de Senatodan onun heykellerinin dikilmesini istemişti. *Historia Augusta,* Rusticus'un 162'de, yani Marcus Aurelius'un tahta çıkışının ertesi yıl almış olduğu ilk konsüllüğün öğrencinin öğretmenine olan vefa borcunun ödenmesi anlamına geldiğini de ekleyebilirdi. Öte yandan, tarihçi Cassius Dio[25] ise Marcus Aurelius'un felsefe öğretmenlerinden söz ederken, yalnızca Junius Rusticus ve Kalkedonlu Apollonius'un adlarını saymış ve her ikisini de stoacılar olarak anmıştır. Daha sonraları, dördüncü yüzyılda da Themistius,[26] imparatorla Junius Rusticus arasındaki ayrıcalıklı ilişkiden söz edecektir.

---

[24] *Historia Augusta, MA*, III, 3, s. 138.

Praefectus Praetorio: Roma'da imparatorluk muhafızlarının liderine verilen bir unvan –çn.

Cassius Dio, LXXII, 35, 1, s. 64.

Themistius, *Orationes quae supersunt,* G. Downey ve A.F. Norman, (ed.), Leipzig (Teubner), 1969-1974, c. I (söylev 17), s. 307, 28; c. II (söylev 34), s. 218, 6 ve s. 226, 9.

162 ile 168 yılları arasında Roma şehrinin valiliğini yapmış bir devlet adamının aynı zamanda bir felsefe öğretmeni olması şaşırtıcı değildir. İlkçağ için bu hiç de görülmemiş bir şey sayılmaz: Cicero ve Seneca da birer devlet adamıydılar, ama onlar da kendilerini aynı zamanda felsefe öğretmeni olarak sunmaktan çekinmemişlerdi. Bunun iki ayrı nedeni var. Öncelikle, daha önce de söylediğimiz gibi ilkçağda felsefe, uzmanlara ve profesyonellere özgü bir alan değildir. Dolayısıyla, devlet adamları da pekâlâ filozoflar gibi yaşayarak felsefi söylemde ustalaşabiliyorlardı. Öte yandansa, I. Hadot'nun[27] kanıtladığı üzere, Roma'da gençlerin kendilerini hem siyasi hem de ahlaki yaşamla tanıştıracak olan, daha yaşlı ve deneyimli kişilerle bağlar kurmalarına yönelik eski bir gelenek bulunuyordu. Örneğin Cicero'nun Scaevola'dan ders aldığı gibi gençler hukuku bu yolla öğreniyorlardı ve felsefi yaşamla karşılaşmaları da yine aynı yolla oluyordu. Bu açıdan bakıldığında Marcus Aurelius'un Junius Rusticus'tan özel felsefe dersleri almış olduğunu ve onu hem bir dost hem de ruhani danışmanı olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Düşünceler'in ilk kitabında ona, kendisini evlat edinen babası İmparator Antoninus için yazdığından sonraki en uzunu olan ayrıntılı bir saygı yazısı yazmıştır (I, 7):

> "Rusticus hakkında. Benim ahlaki durumumun yükseltilmesine gerek duymak ve bunu üstlenmek.
>
> Beni sofistlerin heyecanına kapılarak felsefi kuramlar hakkında metinler üretmekten, özendirici söylevler vermekten ya da kendimi felsefi alıştırmalar uygulayan ya da iyiliklerini sağa sola savuran bir adam olarak gösterişli biçimde uluorta ifşa etmekten alıkoymak.

---

[27] I. Hadot, *Seneca und die griechisch-rômische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, s. 167-168.

Belagat, şiir ve ifade inceliğine yüz çevirmek.

Evin içinde togayla dolaşmama ya da buna benzer şeyler yapmama göz yummamak.

Sinuessa'dan anneme yazdığı türden yalın mektuplar yazmak.

Size karşı sinirlenen ya da sizi gücendiren kişilere karşı bir kerede karşılık verebilecek, ama onlar size yeniden yanaştıkları anda da hemen barışabilecek biçimde hazır olmak.

Metinleri üstünkörü biçimde gözden geçirmekle yetinmek yerine dikkatle incelenmesi ve güzel konuşan herkese karşı hemen rıza vermemek.

Kendi kütüphanesinden bana verdiği, Epiktetos'un ders notlarını okumama izin vermek."

Aslında Marcus Aurelius'un Rusticus'tan öğrendikleri, Diognetus'tan öğrendiklerinin tam tersidir, denilebilir. Epiktetos'un dediği gibi,[28] felsefenin asıl amacı, özel bir paltoyla dolaşmak değil, doğru bir akla sahip olmaktır. Felsefe sert döşekte uyumaktan ya da diyaloglar yazmaktan ibaret değildir, onun asıl işlevi, karakteri yükseltmektir. Felsefeyi ne sofistçe böbürlenmelerde, ne kitabi anlatımlarda, ne görkemli hitabetlerde ne de gösterişin içinde değil, tam aksine ancak yalınlıkta bulabiliriz. Bu metinde, Marcus Aurelius'un eğitimin nasıl yönlendirileceği konusunda Fronto ile Rusticus arasındaki çatışmanın izlerine de rastlayabiliyoruz: "Belagat, şiir ve ifade inceliğine yüz çevirmesi." Bizzat Fronto da bu çatışmaya gönderme yapıyor ve yeni imparatorun, son birkaç yıldır belagat dersleri almaktan vazgeçmiş olmasına karşın halkına seslenirken kullandığı belagatin ustalığına hayranlık duyarak ona şunları yazıyor: "Tanıdığım onca kişi arasında hitabet konusunda daha büyük bir doğal yeteneğe sahip olanına rastlamadım. Bu durumda, senin serçe

[28] Arrianus, *Epiktetos'un Söyleşileri*, IV, 8, 12.

parmağına zarar gelmemesi için seve seve canını verecek olan Romalı dostumuz sevgili Rusticus da senin belagat yeteneğin konusunda söylediklerimi asık bir suratla ve gönülsüzce de olsa kabul etmek zorunda kalacaktır."[29]

Ruhani danışman olma görevini yerine getirmek Rusticus için zaman zaman zor olmuş olmalı. Marcus Aurelius'un, kendisine kızanlara karşı nasıl davranması gerektiği konusundaki öğütleri biraz da kendiyle ilgiliymiş gibi görünüyor, çünkü yine aynı ilk kitapta imparator, Rusticus'a sıklıkla öfkelenmiş olmasına karşın hiçbir zaman sonradan pişman olabileceği bir şey yapmasına izin vermedikleri için tanrılara şükrediyor (I, 17, 14). Bu iki adam arasındaki ilişkinin Marcus Aurelius'un gençlik yıllarında, Rusticus'un öğrencisini karakterini ıslah etmeye gerek duyduğuna ikna ettiği yıllarda da (I, 7, 1), sonradan Rusticus'un, imparatorun danışmanlarından biri olarak görev yaptığı dönemde de hep fırtınalı olduğu anlaşılıyor. Rusticus yumuşak ve hoşgörülü yaklaşımıyla ona, kendisine karşı sinirlenenlere nasıl bir tavır takınması gerektiğini öğretmiştir. Bu da imparatorun karakterindeki başlıca kusurlardan birinin çabuk sinirlenmeye yatkın olmak olduğunu düşündürüyor.

Marcus Aurelius, Junius Rusticus'un kendisine öğretmiş olduğu stoacı dogmalarından hiç söz etmiyor. Bunun çok da şaşırtıcı bir yanı yok, çünkü *Düşünceler*'in ilk kitabı imparatorun akrabalarından, öğretmenlerinden, arkadaşlarından ve tanrılardan öğrendiklerinin bir bilançosunu çıkarıp kendisine öğretilen pratik model ve tavsiyelerin bir dökümünü yapıyorsa da tamamen entelektüel nitelikteki bir güzergâhın tanımlamasına girişmiyor. Ancak bu açıdan, Epiktetos'un dersleri sırasında

[29] Cornelius Fronto, *Ad Antonin. Imper.*, I, 2, 3, s. 88, 4 Van den Hout; c. II, s. 36, Haines.

almış olduğu notlardan söz etmesi yeterli oluyor. Epiktetos'un yanında dönemin bütün stoacı ustaları birer çömez gibi kalıyorlardı. Bütün ikinci yüzyıl boyunca stoacılığa onun damgası egemendi. Marcus Aurelius'un gözünde de Rusticus'tan edindiği en büyük iyilik buydu. Bir anlamda *Düşünceler*, köle filozofun ortaya atmış olduğu temaların, çoğunlukla mükemmel biçimde düzenlenmiş çeşitlemelerinden ibaret olacaktır.

5. Aristo'nun Okunması

Bir dini ya da felsefeyi benimsemenin beklenmedik koşullar altında, kendiliğinden ve bir anda meydana geliveren bir olay olduğunu düşünürüz çoğunlukla. Tarih de bu türden anekdotlarla doludur: Polemon'un bir sefahat gecesinin ardından rastlantıyla Senokrates'in Platon felsefesi dersine girmesi, Augustinus'un, "Al, oku," diyen bir çocuk sesi duyması, Saul'un Şam yolunda hayrete düşmesi gibi. Filozof-imparatorun yaşamında da felsefeyi aniden benimseyişinin böyle bir öyküsünün izleri çok aranmıştır. Uzunca bir süre de bu ize Marcus Aurelius'un, hocası Fronto'ya yazdığı mektuplardan birinin içinde,[30] üzüntüsünden yemeden içmeden kesilecek kadar altüst olmuş bulunduğunu açıkladığı bir yerde rastlanmış olduğu sanılmıştır.

Bu mektubun başlangıcında, fazla ayrıntıya girmeksizin ve neşeli bir tonda, Fronto'nun damadı da olan arkadaşı Aufidius Victorinus'la yapmış oldukları bir tartışmadan söz eder. Bir anlaşmazlıkta yargıçlık göre-

[30] Cornelius Fronto, *Ad Marc. Caesar.*, IV, 13, s. 67-68 Van den Hout; c. I, s. 214 Haines. Felsefeyi benimseme kavramı hakkında bkz. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933; P. Hadot, *Exercices spirituels*, s. 175-182.

vi yapmış olan Aufidius, muhtemelen şaka yollu olarak Umbria'dan Roma'ya gelmiş adamların en adili olmakla övünmüş ve o sırada yalnızca bir yargıç yardımcısı olan Marcus Aurelius'a tepeden bakmıştır. Mektubun devamından, bu dönemde yirmi beş yaşında olduğunu anladığımız Marcus Aurelius, Sezar unvanıyla imparator Antoninus'un yargıyla ilgili görevlerinde ona yardımcı olmaktaydı. Aufidius da büyük olasılıkla onun bu görevine atıfta bulunmuştu.[31]

Marcus Aurelius, bu öyküyü anlattıktan sonra konuyu değiştiriyor. Fronto, âdeti olduğu üzere, öğrencisine vermiş olduğu edebiyat ödevlerini kontrol etmek için Roma'ya gelecekmiş. Öğrenci her ne kadar bu ziyaretten hoşnut görünüyorsa da hocasının kendisinden istediği kitapları (anlaşıldığı kadarıyla Plautus ve Cicero) okuyamamış ve özellikle de retorik tartışma ödevini yazamamış olduğu için endişeli olduğunu söylüyor.

Bu gecikmenin nedeni olaraksa, Aristo okumakta oluşunu gösteriyor:

"Aristo'nun kitapları benim için hem bir şölen hem de bir işkence oluyor. Şölen, çünkü bana çok değerli şeyler öğretiyorlar. Ancak aynı zamanda bana ruh halimin (*ingenium*) o değerli şeylerden ne kadar uzak olduğunu da gösteriyorlar ve bunun karşısında öğrencin kıpkırmızı kesilerek, yirmi beş yaşına gelmiş olduğu halde en sağlıklı dogmaları, en saf akıl yürütmeleri hâlâ içselleştirememiş olduğu için kendine çok kızıyor. İşte bu yüzden de işkence görür gibi acı çekiyor, kendime kızıyor, üzüntü ve haset duyuyor, hiçbir şey yemek içmek istemiyorum."

Mektubun üçüncü bölümünde Marcus Aurelius, Fronto'ya ilkçağ hatiplerinden birinin tavsiyesine uyacağını

---

[31] O sırada Sezar olan Marcus Aurelius'un, Aufidius'a yargıç yardımcılığı yapıyor olması pek olası değildir.

bildiriyor: Bazı koşullarda yasaların uyumasına izin vermek gerekir. Yani Aristo'nun kitaplarının bir süreliğine uykuya yatmalarına izin verecek ve kendini öğretmeninin vermiş olduğu belagat ödevlerini yerine getirmeye adayacaktır. Ne var ki, içinde bulunduğu ruh hali dolayısıyla herhangi bir tezin hem lehinde hem de aleyhinde akıl yürütmesi, başka bir deyişle, söz konusu meselenin haklı ya da haksız olması konusunda tarafsızmış gibi düşünebilmesi mümkün olmayacaktır.

Geleneksel olarak bu mektup, Marcus Aurelius'un felsefeyi benimsemesinin işareti olarak görülmüş, dolayısıyla da bu iş yirmi beş yaşındayken ve MÖ 3. yüzyılda yaşamış Sakız Adalı Aristo'nun etkisiyle gerçekleşmiş olarak alınmıştır. Bu yazarın eserlerini okumanın onda ani ve büyük bir dönüşüme yol açtığı düşünülmüştür.

Yakın zamandaysa Edward Champlin[32] bu yoruma karşı çıkmıştır. Mektubun başında Aufidius'un yargıçlığıyla övünmesini anlatarak ve sonunda da Aristo'nun kitaplarını kastederek "yasaların uyumasına izin vermek"ten söz ederek hukuka gönderme yapmış olduğu gözleminden hareketle, ortadaki kısmın da aynı alan içinde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bu durumda da Marcus Aurelius'un sözünü ettiği kitaplar Sakız Adalı Aristo'ya değil de Trajan döneminden bir Roma hukukçusu olan ve çileci felsefesinden Genç Plinius'un mektuplarından birinde söz edildiğini daha önce de gördüğümüz[33] Titius Aristo'ya ait olmalıdır. Yani bu yoruma göre aslında Fronto'nun öğrencisi söz konusu eserlerin kendi üzerinde yaratmış olduğu etkileri anlatırken henüz filozof olamamış olmasının değil, hukuk bilimine yeterince egemen olmayı başaramamış

---

[32] Edward Champlin, "The Chronology of Fronto," *Journal of Roman Studies*, c. 64, 1974, s. 144 ss.
Bkz. dipnot 17.

olmasının üzüntüsünü yaşamaktadır. Mektubun sonunda Aristo'nun eserlerinden yeri geldiğinde uykuya yatırılması gereken yasalarmış gibi söz edilmiş olması da bundandır.

R.B. Rutherford, Herwig Görgemanns ve ben,[34] Champlin'in bu yorumunu eleştirdik. Her şeyden önce, Marcus Aurelius'un, hukuk kitapları konusunda böylesine yanıp yakılması pek de akla yatkın durmuyor: "Öğrencin ... yirmi beş yaşına gelmiş olduğu halde en sağlıklı dogmaları, en saf uslamlamaları hâlâ içselleştirememiş olduğu için kendine çok kızıyor." Aynı şekilde, "içsel niteliklerinin" keşfetmiş olduğu ideale ne kadar uzak düşmekte olduğundan söz etmesi de öyle. Kendi kendine kızma, üzülme ve iştahını yitirme de,[35] her ne kadar söz sanatı olarak mübalağa yapılmış olabileceği hesaba katılsa bile, hukuk tutkusundan kaynaklanmış olabileceği düşünüldüğünde haddinden fazla abartılı duruyor.

İkinci olarak, mektubun yalnızca hukuk bilimiyle sınırlı kalan tek bir konuyu işliyor olduğu yorumunda bulunmak da oldukça zorlama duruyor. Aufidius Victorinus'la ilgili olarak anlatılan öykü, mektubun geri kalanından bağımsız bir bütünlük taşıyor. En son kısımda geçen "yasaların uyumasına izin vermek" deyişiyse, insanın ciddi bir krizle karşı karşıya olduğunda ahlaki ilke-

---

[34] R.B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study,* Oxford, 1989, s. 106, dipnot 41; H. Görgemanns, "Der Bekehrungsbrief Marc Aurels," *Rheinisches Museum fûr Philologie,* c. 134, 1991, s. 96-109; *Pierre Hadot, École pratique des Hautes Études V'eme Section. Annuaire,* c. XCII içinde, 1983-1984, s. 331-336.
H. Görgemanns (bkz. dipnot 36), s. 102-108'de, bu betimlemede, Homeros'un *İlyada*'sının birinci yırında anlatılan Akhilleus'un öfkesine bir gönderme bulunduğunu göstermiştir: Genç Marcus Aurelius, felsefeye duyduğu sevginin artmakta olduğunu öğretmeni Fronto'ya hissettirirken, onu incitmekte olduğunun bilinciyle durumu birazcık hafifletebilmek için ironi yapmak istemiştir.

lerinin sesini bastırmak zorunda kalabileceği anlamında bir deyim olarak kullanılmaktaydı.[36]

E. Champlin bu savını, daha ilkçağda bile, Sakız Adalı Aristo'nun bütün eserlerinin düzmece olarak görülmekte oluşuna dayandırıyor. Sokrates'ten Epiktetos'a kadarki çoğu filozofta olduğu gibi onun da yalnızca sözel eğitim vermekle yetinip hiçbir şey yazmamış olduğu neredeyse kesin gibidir. Ancak, ilkçağda onun "eserleri" olarak, öğrencilerinin almış oldukları ders notlarından oluşan *hypomnémata, scholai, diatribai* sayılıyordu.[37] Aynı biçimde Epiktetos'un öğrettiklerini de biz bugün kendisinin öğrencisi olan MS 2. yüzyılın devlet adamı Arrianus'un ders notları sayesinde bilebiliyoruz. Bu nedenle Marcus Aurelius'un elinde de Aristo'nun verdiği dersler sırasında tutulmuş notların ya da bunların stoacı okullarda saklanmakta olan nüshalarından alıntıların bulunması mümkün olabilir. Ayrıca, ilkçağın sonlarına dek saygın görülen "Karşılaştırmalar" (*Homoiômata*) adlı derlemesini okumuş da olabilir ki, başka tanıklıklar aracılığıyla Aristo'nun öğrettikleri hakkında bildiklerimizle uyumlu göründüğü için bunun gerçek olması da olasıdır. Sözgelimi, biz bugün Aristo'nun, diyalektiği yararsız gördüğünü biliyoruz ve bu derlemede de aynı görüşü örneklendiren cümlelere rastlıyoruz. Diyalektikçilerin akıl yürütmelerini örümcek ağlarına benzetiyor: dâhice, ama hiçbir işe yaramaz. Diyalektiği derinleştirenlereyse, kerevitle beslenme benzetmesi yapıyor: çok az bir et uğruna bir sürü

---

[36] Bkz. "*Silent leges inter arma*" deyişi: "*Savaş sırasında yasalar susar,*" A. Otto, *Die Sprichwôrter* içinde, Hildesheim, 1962, s. 192 ve bkz. Plutarkhos, *Agesilas*, 30, 4.
Stoacılar, E. Bréhier tarafından çevrilmiş, P.M. Schuhl'un yönetiminde La Pléiade koleksiyonu tarafından basılmıştır, Paris, 1964, s. 68 (§ 163). Bu metinler bundan böyle *Stoacılar*'dan aktarılacaktır. Bu filozof için bkz. I. Ioppolo, *Aristone di Chio e 10 stoicismo antico*, Napoli, 1981.

kemiği kemirdikleri için. Diyalektik, sokakların çamuruna benzer, diyor: bir faydası olmaksızın üstünde yürüyenleri kaydırıp düşürdüğü için. Ayrıca, yaşamın kısalığı konusundaki şu gözleme de rastlıyoruz: İnsanlara tanınan zaman ve yaşam çok kısadır ve üstelik uyku da vergi tahsildarı gibi bunun yarısını elimizden alır.[38] Öte yandansa Marcus Aurelius'un Aristo'yu, kendisinden söz etmiş olan Cicero ve Seneca aracılığıyla tanımış olabileceğini de unutmayalım.[39]

Ancak sonuçta asıl sorun, Marcus Aurelius'un okuduğunun hangi Aristo olduğunu belirleyebilmek değildir. Plinius'un tanıklığına göre hukukçu olan Titius Aristo da filozof yaşamı sürmekteydi ve onun da felsefe üzerine bir şeyler yazmış olması pekâlâ mümkündür. Kesin olarak verebileceğimiz tek yargı, bu mektubun felsefe kitapları okumanın sonucunda Marcus Aurelius'un içinde nasıl bir çalkalanma yaşanmış olduğunu ortaya koymasıdır.

Bununla birlikte, eğer söz konusu olan Sakız Adalı Aristo ise bile, yalnızca onu okumuş olmanın Marcus Aurelius'un düşüncesi üzerinde büyük bir etkiye yol açarak, onu felsefeyi benimsemeye itmiş olduğunu söylemekte de zorlanıyoruz. Çünkü ilkçağ geleneği içinde Sakız Adalı Aristo'nun öğretisini diğerlerinden ayıran niteliklere, Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inde rastlamıyoruz. Bu noktada, daha önceki bir çalışmamda önermiş olduğum bir yorumlamayı düzeltmem gerekiyor ve bu öğreti sorununa daha ileride geri döneceğim.[40]

---

[38] Bkz. *SVF*, c. I, §§ 383-403.

[39] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 94, 2; Cicero, *İyilik ve Kötülüklerin Uç Noktaları Üzerine*, III, 50; IV, 43 ve 79.
P. Hadot, *Exercices spirituels*, s. 130'da ve bu kitapta dipnot 36'da belirtilen inceleme içinde Aristo hakkında söylediklerimin düzeltilmesi. Daha fazlası için s. 86-87.

Marcus Aurelius, *Düşünceler*'in ilk kitabında, üzerindeki en belirleyici etkinin, Junius Rusticus sayesinde tanıştığı, Epiktetos'un *Söyleşiler*'inden geldiğini yeterince açıklıkla belirtiyor. Marcus Aurelius'un stoacı felsefeyi benimseyişini daha çok Junius Rusticus ve daha sonra adlarından söz edeceğimiz birkaç başka filozofla bolca zaman geçirmesinin sonucu olan yavaş bir evrim olarak yorumlamak çok daha doğru olacaktır. Hem ayrıca, Marcus Aurelius'un Fronto'ya yazmış olduğu mektuplardan pek çoğunun bugün kayıp olduğunu da unutmamak gerekir. Başka yazışmalarda öğrencinin, öğretmenine belagatten gitgide uzaklaşarak, kendini daha çok içsel niteliklerini geliştirmeye adamak istediğinden söz etmiş olması akla yatkındır. Bu geçişi, duyarlılıkla ve elimizdeki mektupta da görüldüğü gibi kendine karşı belli bir ironiyle yapmaya çalışmakta olduğu anlaşılıyor. Söz konusu Aristo hangisi olursa olsun, onu okuması yalnızca bir aşama, uzun bir sürecin dönüm noktalarından biri olmuş olmalı. Marcus Aurelius mutlaka daha başka pek çok yazarı da okumuş olmalıydı, hele ki birden fazla felsefe öğretmenine sahip olduğu düşünülürse. Yine de felsefeyi benimsemeye ilişkin ilk tanıklığının yirmi beş yaş civarına ait olduğunu saptamamız ilgi çekici bir husustur.

6. Öğretmenler ve Arkadaşlar

İlkçağ tarihçileri ve Marcus Aurelius, Junius Rusticus'un yanı sıra daha başka felsefe üstatlarının da adlarını, özellikle Kalkedonlu Apollonius ve Heroneyalı Sextus'u anıyorlar. Junius Rusticus, ruhani danışmanı olduğu öğrencisine çok yakınken, Apollonius ve Sextus ise bir felsefe okulunu yönetmekte olan öğretmenlerdi ve Marcus Aurelius da onları dinleyebilmek için bu okula gitmek zorunda kalıyordu. *Historia Augusta*'ya göre ilkçağ ta-

rihçilerinin bir stoacı olarak tanımladıkları Apollonius, soylu öğrencisine özel ders vermek üzere saraya gitmeyi reddedermiş: "Öğretmen öğrencinin ayağına gitmez, öğrenci öğretmene gider." Onu, stoacılığı genç Sezar'a öğretmesi için büyük çabalarla Kalkedon'un içlerinden çıkartıp Roma'ya getirtmiş olan İmparator Antoninus Pius bu sözü duyunca Apollonius'u Kalkedon'dan Roma'ya getirtmenin evinden çıkarıp saraya getirtmekten daha kolay olduğunu anlamış.[41]

Düşünceler'in ilk kitabında (I, 8) Marcus Aurelius bu öğretmeninin adını Rusticus'tan hemen sonra anıyor. Burada da ondan öğrendiklerinin içeriğinden hiç söz etmeksizin, yalnızca hocasının ahlaki tutum ve pratik öğütlerini anıyor: özgürlük, aşırı uçları uzlaştırabilme sanatı, örneğin kararsızlık içinde oyalanmadan iyice düşünüp taşınarak karar verebilmek, aynı anda hem gergin hem de gevşemiş kalabilmek, bize yapılmış olan iyilikleri küçümsemeksizin onlara bağlı kalmamayı becerebilmek. Onun gözünde bu hocası öğretmenlik taslamaya çalışmıyormuş: Apollonius, deneyimi ya da edinmiş olduğu bilgileri başkalarına aktarabilme becerisini önde gelen nitelikleri arasında görmez ve metin açıklamaları yapmaya kalkışmazmış. Apollonius'un Marcus Aurelius'un imparatorluk tahtına çıkışından önceki ölümü üzerine geleceğin filozof-imparatoru çok şiddetli bir keder yaşamış ve çok ağlamış. Saray ahalisi, büyük olasılıkla Marcus Aurelius'un filozofluk heveslerini alaya almakta olduğu için olacak, ona kendi ilkelerinden uzaklaşmakta olduğunu göstermek istercesine bu duygu dışavurumunu sitemle karşılamışlar. Ancak, İmparator Antoninus Pius onlara şöyle demiş: "Bırakın da insanlığını yaşasın, ne felsefe ne de imparatorluk, insanın içindeki duyguları söküp atabilir."[42]

---

[41] *Historia Augusta, Antoninus Pius,* X, 4, s. 124.
A.g.e., X, 5, s. 124.

Demek oluyor ki Marcus Aurelius, henüz genç bir sezar iken Apollonius'un okuluna devam ediyormuş. Ancak kendini bunun için yaşlanmaya başlamış buluyormuş ve tahta çıkışından sonraysa *Historia Augusta*'ya göre[43] stoacı, kendisini ünlü kuşkucu Sextus Empiricus ile karıştıran Suda derlemesine göreyse[44] kuşkucu olan Heroneyalı Sextus'un derslerine katılmaya başlamış. Yine Suda'ya göre Marcus Aurelius yargıçlık ettiği davalarda onu çoğunlukla kendine yardımcı olarak seçiyormuş. Dönemin filozoflarından olan ve açıksözlülüğüyle ünlü Lucius, Marcus Aurelius'a Sextus'un okuluna ne yapmaya gittiğini sormuş ve şu yanıtı almış: "İnsan yaşlanmaya başlamış olsa bile öğrenmeye devam etmesi iyi bir şeydir. Ben de filozof Sextus'tan henüz bilmediğim şeyleri öğrenmeye gidiyorum." Bunun üzerine Lucius ellerini göğe doğru açarak demiş ki: "Ey Zeus, Romalıların imparatoru yaşlanırken, boynuna tabletlerini asıp da okula gidiyor, oysa benim kralım İskender otuz iki yaşında öldü!"[45]

Sextus da *Düşünceler*'in ilk kitabında karşımıza Apollonius'un hemen ardından çıkıyor (I, 9). Marcus Aurelius onun meziyetleri arasındaysa sevecenliğini, evini yönetme biçimini, doğaya uygun yaşama konusunda verdiği örneği, yalın ciddiyetini, dostlarının duygularını tahmin edebilme yetisini, sabrını, herkese ayak uydurabilme ve

---

[43] *Historia Augusta, MA*, III, 2, s. 136.
Suidae Lexikon, A. Adler (ed.), c. IV, 2. Baskı, Stuttgart, 1971, § 235, s. 341.
Philostratus, *Sofistlerin Yaşamı*, II, 557, *Philostratus and Eunapius, The Lives of Sophists* içinde, W.C. Wright (ed.), Londra (Loeb koleksiyonu, no. 134), 1968, s. 163. Burada adı geçen Lucius elbette ki P. Grimal'in düşündüğü gibi (s.89), Marcus Aurelius'un evlatlık kardeşi *Lucius Verus* değil, Philostratus'un aynı bağlam içinde hakkında daha başka anekdotlar da anlatmış olduğu bir filozoftur. Burada Lucius'un açık sözlülüğü karşısında Marcus Aurelius'un göstermiş olduğu hoşgörü dikkat çekicidir; bu konuda bkz. R.B. Rutherford, *Meditations*, s. 89.

kararlılık ile şefkati bir araya getirebilme sanatını sayıyor. Ancak öğrettiklerinden de biraz söz ediyor: "yaşam için gerekli olan temel ilkeler (*dogmata*) ile kanıtları ve yöntemi" bir düzene koyabilme yetisi ve özellikle de "doğaya uygun bir yaşam sürme kavramı." Bu son nokta da Sextus'un stoacı olduğunu doğrular görünüyor.

Apollonius ile Sextus'un öğrettikleri arasında farklılıklar bulunup bulunmadığını bilebilmemizin hiçbir yolu bulunmuyor. O çağda bütün stoacıların az ya da çok Musonius Rufus ve onun öğrencisi olan Epiktetos'a bel bağlamış oldukları düşünülürse, farklılık varsa bile çok az olması gerektiği sonucu çıkıyor. Örneğin Fronto, çağının ünlü filozofları olarak her biri Musonius Rufus'un öğrencileri olan Euphrates, Dion, Timokrates, Athenodote'u sayıyor.[46] Öte yandan, eğer Marcus Aurelius, Apollonius ve Sextus'un okullarında düzenli bir öğrenim gördüyse bu, felsefenin her üç kısmı üzerinde de çalışmış, yalnızca ahlakla ilgilenmekle kalmayıp doğa kuramı ve diyalektiği de öğrenmiş olduğunu gösterir. Bu yüzden de Fronto'nun bir mektubunda, diyalektik ve safsataların çürütülmesi üzerinde çalıştığı için Marcus Aurelius'a sitem edişinde abartı bulunmuyor olabilir.[47]

Kendi okulları olan ve derslerine katıldığı bu filozofların yanı sıra Marcus Aurelius'un öğretmenleri arasında felsefeyi kendilerine meslek edinmiş kimi Romalı devlet adamlarını da bulabiliyoruz. Bana kalırsa bu, *Düşünceler*'in ilk kitabının planı içinde açıkça görülebiliyor. Burada Marcus Aurelius, önce akrabalarından, sonra başta Diognetus olmak üzere çocukluğundaki eğitmenlerinden, felsefeyi benimsemesinde rol oynamış önemli bir figür

---

[46] Fronto, *Ad Antonin. Imper., De eloquentia*, I, 4, s. 135, 3 Van den Hout; c. II, s. 50 Haines.
A.g.e., II, 17, s. 144, 2 ve 5, 4, s. 151, 22 Van den Hout; c. II, s. 66 ve 83 Haines.

olarak ruhani danışmanı Junius Rusticus'tan, okullarına devam ettiği iki öğretmen olan Apollonius ve Sextus'tan; dilbilgisi ve belagat öğretmenleri olan Gramerci İskender ve Fronto'dan ve 170 yılı civarında Yunanca yazışmalarında imparatorun kâtipliğini yapmaya başlayan ve Marcus Aurelius'un bir "arkadaş" olarak görüp kendisinden bazı ahlaki davranış dersleri çıkarttığını söylediği belagat ustası Platoncu İskender'den[48] söz ediyor.

Bundan sonra gelen üç isim, yani Catulus, Severus ve Maximus ise öğretmen değil de yaşça kendisinden biraz daha büyük arkadaşları olan ve tıpkı Junius Rusticus gibi her biri siyasette kariyer sahibi birer devlet adamı olmalarına karşın Marcus Aurelius'un felsefe yaşamı üzerinde belli bir etkiye yol açmış bir grubu oluşturuyorlar. Tam adı Claudius Maximus olan Afrika prokonsülü ve filozof Maximus'un adı Apuleius'un *Apologia*'sında geçmektedir. Claudius Maximus ve Cinna Catulus, *Historia Augusta* tarafından stoacı olarak tanıtılmaktadırlar ve bu tanıklıktan kuşku duymamız için pek bir neden yoktur, çünkü aynı eserde tam adı Claudius Severus Arabianus olan, 146 yılında konsül olmuş Severus'un Aristotelesçi olduğu rahatlıkla kabul edilmektedir.[49] Zaten onun kendi de, bir konsül olan oğlunun da Aristotelesçi olduğunu, bunu açıkça dile getirerek kendisinin Roma soyluları için düzenlediği anatomi yorumlama oturumlarına[50] da katıldığını anlatan ünlü hekim Galen'den öğreniyoruz.[51] Aris-

---

[48] Bkz. G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1969, s. 53-54 ve Philostratus, *Sofistlerin Yaşamı,* II, 5, 571, s. 192 Wright (bkz. dipnot 467).
Historia Augusta, MA, III, 2, s. 136 ve III, 3, s. 138.
Bu oturumlar hakkında, bkz P. Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin,* Paris, 1985, s. 83 ve 101.
Galen, *Teşhis Üzerine = Galen, On Prognosis,* editör, İngilizceye çeviren ve yorumlayan V. Nutton, Berlin, (Corpus Medicorum Graecorum, V, 8, 1) 1979, s. 82, 6. O. Murray, R. McMullen'ın kitabıyla

toteles'in düşünce ekolü bilimsel araştırmalara her zaman büyük bir önem verdiğine göre Severus'un Galen'in derslerine özenle katılması da anlaşılabilir bir durumdur.

Marcus Aurelius, bundan sonra da İmparator Antoninus'tan söz ederek (I, 16), bir bakıma onu, olmak istediği ideal prensin portresi gibi betimliyor. Bu betimlemenin içinde felsefe de yer alıyor ve Antoninus, içinde bulunduğu koşullara göre bazı şeylerden yararlanmanın yoksunluğuna katlanabilme yetisiyle Sokrates'le karşılaştırılıyor. Birinci kitap, Marcus Aurelius'un tanrılardan edinmiş olduğu bütün ihsanların anılmasıyla kapanıyor. Bunların arasındaysa filozoflar Apollonius, Rusticus ve Maximus'la tanışmış olmasının hiç de azımsanmayacak bir yer tuttuğunu belirtiyor. İlk kitabın en son satırlarıysa, imparatorun kendisini sofizmin hırslarından, kitabi söylemlerden, kibirli ifadelerden kurtararak, böylelikle felsefenin aslında bir yaşam biçimi olduğunu anlamasını sağlayan Rusticus'a minnetini dile getirmiş olduğu yedinci bölüme gönderme yaparmış gibi görünüyor.

Marcus Aurelius'un bu ilk kitapta yer alan doğrudan tanıklığına göre, gerçek felsefeyi ve Epiktetos'un düşüncesini benimsemesini Rusticus'a borçlu olduğuna inandığı görülüyor. Bu temel kazanıma daha sonra da Apollonius ve Sextus'un stoacı öğretileri eklenmiş oluyor. "Arkadaşları" olan Platoncu İskender, Claudius Maximus, Claudius Severus, Cinna Catulus'tan da felsefi bir yaşam sürmesinde kendisine yardımcı olacak tavsiyeler edinmiş, örnekler almıştır.

---

ilgili incelemesinde, *Journal of Roman Studies* içinde *Enemies of Roman Order*, c. 59, 1969, s. 265 (Ek Not), Marcus Aurelius'un sözünü ettiği arkadaş ve öğretmeninin, burada Galen'in adını andığı Claudius Severus, yani Marcus Aurelius'un kendi damadı olduğunu öne sürüyor.

7. Filozof-imparator

7 Mart 161 günü Marcus Aurelius imparator olduğunda, beklenmedik ve olağanüstü bir olay gerçekleşmiş oluyordu. Artık Roma'nın, filozofluğu meslek edinmiş, üstüne üstlük bir de stoacı olan bir imparatoru vardı. Kendi adına, bizim Fronto'nun bile böyle bir adamın imparatorluğun başına geçtiğini görmekten dolayı içi çok rahat değildi. Çünkü o, felsefenin kötü esinlere kaynaklık edebileceğine inanıyordu. Marcus Aurelius'a pek değerli büyük teyzesi Matidia'nın vasiyetiyle ilgili bir davada yargıçlık etme görevi düştüğünde, Aufidius Victorinus'a yazdığı bir mektupta şöyle diyor: "Felsefesinin onu yanlış bir karar almaya yöneltmesinden korkuyorum."[52] Ayrıca Fronto'ya göre, Marcus Aurelius'un anladığı anlamıyla stoacı felsefe, bir hükümdar için vazgeçilmez bir nitelik olan hitabet sanatının düşmanıydı. İmparatora şöyle yazıyor:

> "Kleanthes ya da Zenon'un bilgelik düzeyine erişsen bile, her ne kadar istemeyerek de olsa, filozofların adi yünden yapılmış cübbesi yerine imparatorluğun morunu giymen gerekecek."[53]

Bununla kastettiği aynı zamanda, istese de istemese de halka hitap etmek zorunda kalacağı ve kendisinin vermiş olduğu belagat derslerini hatırlaması gerekeceğiydi. Marcus Aurelius'un, omuzlarında imparatorluğun ağır yükünü taşıdığı o yıllar boyunca Fronto, onun için felsefenin katılığına karşı hep sağduyunun sesi olmuş, örneğin imparatora Alsium'da deniz kıyısına tatil için gittiği zamanlarda gerçek bir tatildeymiş gibi dinlenmesini öğüt-

---

[52] Fronto, *Ad Amicos*, I, 14, s. 180, 2 Van den Hout; c. II, s. 98 Haines. Fronto, *Ad Antonin. Imper., De eloquentia*, II, 11, s. 140, 6 Van den Hout; c. II, s. 62 Haines.

lemiştir: "Söylenenlere bakılırsa senin şu Khrysippos bile her gün kafayı çekermiş."[54] Burada "senin şu Khrysippos"tan söz etmişken şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar günümüzün, görünüşe bakılırsa çelişkilere sevdalı kimi tarihçileri Marcus Aurelius'un kendini bir stoacı olarak görüp görmediğini merak ediyor olsalar bile,[55] yakın dostu Fronto'nun bu konuda hiçbir kuşkusunun bulunmadığı çok açıktır: İmparatorun felsefesinden söz ederken, örnek olarak hep stoacılığın en büyük isimlerini sayıyor, Kleanthes, Zenon ve Khrysippos gibi. İmparatorun stoacı felsefeyi kendine meslek edinmiş olduğuna çevresindeki hiç kimsenin bir kuşkusu yoktur. Fronto zaman zaman, imparatorun bu bağlılığı karşısında gülümsemekle yetinir ve dogmalarına (*instituta tua*) bağlı kalırsa, yaşamını tehdit eden bir durumla karşı karşıya kaldığında kılının bile kıpırdamaması gerekeceğini söyler.[56] Ayrıca imparatorun çocuklarını ziyarete gittiğinde de içlerinden birinin tam bir filozof çocuğu gibi elinde bir lokma kara ekmek tutmakta olduğunu gözlemlemiştir.[57]

İmparatorun aynı zamanda bir filozof olduğunun yalnızca Roma'da değil, bütün imparatorlukta halk tarafından da bilindiği anlaşılıyor. Bu yüzdendir ki hükümdarlığı sırasında, Tuna savaşlarının bütün şiddetiyle sürmekte olduğu bir dönemde Marcus Aurelius, gladyatörleri askere almak zorunda kaldığında, Roma sokaklarında bir şaka dolaşmaya başlamış: İmparator halkın bütün zevklerinden vazgeçerek herkesin felsefeyi benim-

---

[54] Fronto, *De feriis Alsiensibus*, 3, 6, s. 230, 14 Van den Hout; c. II, s. 10 Haines.
Bkz. dipnot 9.
Fronto, *Ad Marc. Caesar.*, V, 24, s. 73, 7 Van den Hout; c. 1, s. 196 Haines.
Fronto, *Ad Antonin. Imper.*, I, 3, s. 91, 21 Van den Hout; c. II, s. 120 Haines.

semesini istiyormuş.[58] Kimi Hıristiyanların *Apologia*larındaki ithaflarda imparatora yaptıkları atıflar da bu bakımdan ilginçtir. Aslında imparatorların unvanları genel olarak bir zafer kazandıktan sonra kendi kendilerine verdikleri adlardan oluşurdu. Ancak Marcus Aurelius'un durumunda, bir Hıristiyan apolojisti olan Athenagoras'ın imparatorun unvanlarına bir de "filozof" eklemiş olduğunu görüyoruz: "Ermeni, Sarmat ve aynı zamanda da filozof olan imparatorlar Marcus Aurelius Antoninus ve Lucius Aurelius Commodus'a." Burada Marcus Aurelius'un değersiz oğlu Commodus da babasının itibarından yararlanmış oluyor. Aynı biçimde Justinus'un kendi *Apologia*'sının başına eklemiş olduğu ve bugün ne yazık ki asıl hali bozulmuş bulunan ithafnamede de üvey kardeşi Lucius Verus yine bu itibarı paylaşmaktadır. Ancak burada da o sırada henüz yalnızca sezar olan Marcus Aurelius, Lucius Verus ile birlikte "filozof" olarak adlandırılmıştır.[59] Bu ithaf yazılarında "filozof" unvanının geçiyor olmasıysa, apolojistlerin Hıristiyanlığı da bir felsefe ve hatta bütün felsefelerin en iyisi olarak görüyor olmalarından ileri gelmektedir. Dolayısıyla da aynı zamanda filozof olan bir imparator ona hoşgörüyle bakmalıdır.

İmparator hükümet ederken çevresini filozoflarla doldurmuştu. Stoacı "arkadaşları" olarak, 162'de konsül olan ve 165 yılına doğru da Roma kentinin valiliğine atanan Junius Rusticus, Afrika prokonsülü Claudius Maximus ve Cinna Catulus'tan daha önce de söz etmiştik. Ama bu filozoflar yalnızca stoacılarla sınırlı da değildi, örneğin yine adı daha önce geçmiş olan, 173'te konsül olmuş ve aynı zamanda Marcus Aurelius'un damadı da olan, inançlı bir Aristotelesçi Claudius Severus ile bir-

[58] *Historia Augusta*, MA, XXIII, 5, s. 190.
[59] Bkz. dipnot 10.

likte Galen'in kendi düzenlediği açımlama toplantılarına katıldıklarını anlattığı, peripatetik filozof Bergamalı Eudemos'un merkezinde bulunduğu çevreyi oluşturan filozoflar: 168'de konsül, 166-167'de Asya prokonsülü, 168 civarında Roma valisi olan Sergius Paulus; peripatetiklerden Şamlı İskender'in öğrencisi ve 166-168 civarında Filistin Suriye'sinin valisi olan Flavius Boethius ve son olarak da 157'de konsül olan ve Marcus Aurelius'un kızı Lucilla'ya, Lucius Verus ile evlenmek üzere gittiği Antakya yolculuğunda eşlik eden Vetulenus Civica Barbarus.[60] Galen'in bu tanıklığı bize Marcus Aurelius'un zamanında Roma aristokrasi çevrelerinde ne kadar yoğun bir felsefi etkinlik bulunduğu konusunda bir fikir vermektedir. Ayrıca bütün bu filozof devlet adamlarının yalnızca bazı felsefi öğretilere belli belirsiz ilgi duyan birer amatör değil, ait oldukları toplulukları bilinçli biçimde seçmiş olan kişiler olduğunun da altını bir kere daha çizmekte yarar vardır. İçlerinden kimileri Aristotelesçiliğe kimileriyse stoacılığa tutkuyla bağlıydılar. Yani imparatorluğun başında tek bir filozof bulunmuyordu ve yönetimi tamamen filozoflar üstlenmişlerdi. Kaldı ki Galen, Marcus Aurelius'un sarayı ile üvey kardeşi Lucius Verus'un maiyeti arasında ciddi bir karşıtlık bulunduğundan da söz ediyor. Marcus Aurelius'un çevresinde saçların stoacılarınki gibi kazıtılması modaymış: Şair Perse, bu ekolün müritlerinden "saçları kırkılmış,"[61] az yiyen ve az uyuyan bir gençlik olarak söz ediyor. Buna karşılık Lucius Verus'un çevresindeyse, saçlar uzatılır ve Marcus Aurelius'un ma-

[60] Galen'in bu tanıklığı için bkz. V. Nutton'un Galen döneminde Roma'daki felsefe yaşamı üzerine notları, Galen, *On Prognosis* (bkz. dipnot 53), s. 163 ve J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft* (bkz. dipnot 10), s. 29, dipnot 42, ve s. 148 vd içinde. Bu kişilerin kariyerleri için bkz. G. Alfôldy, *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen,* Bonn, 1977; G.W. Bowersock (bkz. dipnot), s. 82.

Perse, *Hicivler,* III, dize 54.

iyetine de, hepsinin imparatora öykünmekte olduğuna inandıkları için olacak, taklitçiler anlamında *mimologoi* denirmiş.[62] Ayrıca Cassius Dio da Marcus Aurelius'un hükümdarlığı boyunca pek çoklarının, imparatorun gözüne girebilmek umuduyla kendilerini filozofmuş gibi gösterdiklerini yazmıştır.[63]

Çok kısaca da olsa Marcus Aurelius'un nasıl filozof olduğunu açıklamaya çalıştık. Şimdi geriye onu *Düşünceler*'i yazmaya nelerin ittiğini anlamaya çalışmak kalıyor.

---

[62] Galen, *In Hippocrat. Epidem.*, VI, editörler Wenkebach ve Pfaff, Berlin, 2. Baskı, 1956, s. 206; XVII B, s. 150 Kühn. Daillyvan Effenterre'nin, "Le cas Marc-Aurèle," *Revue des études anciennes,* cilt 56, 1954, s. 365 çıkarmış olduğu sonuçlar en hafif deyişiyle rastgeledir. J. Marquardt, *Das Privatleben der Rômer* içinde, 1886, yeniden basım, Darmstadt, cilt. II, 1980, s. 602'de imparatorluktaki saç biçimleriyle ilgili yorumlar dikkat çekicidir.

[63] Cassius Dio, LXXII, 35, 2, s. 64.

II

DÜŞÜNCELER ÜZERİNE İLK DEĞERLENDİRMELER

1. Bir Metnin Yazgısı

Kitap basım ve yayımının sıradan ve gündelik ticari etkinlikler olduğu çağımızda, ilkçağdan kalma herhangi bir eserin günümüze dek ulaşabilmiş olmasının neredeyse mucizevi nitelikte bir serüven olduğunu anlamakta güçlük çekebiliriz. Eğer metinler, görecelikle narin malzemeler üzerine yazılmış ya da dikte edilmiş olduktan, sonradan bunları kopya edenlerin yapabilecekleri hatalarla az ya da çok bozulmaya uğradıktan sonra basımcılığın doğuşuna dek varlıklarını koruyabilmişlerse, ilkçağ boyunca yaşanmış sayısız kütüphane yangınlarından sağ çıkma ve okunamayacak hale gelinceye dek paramparça olmama şanslarına sahip olmuşlar demektir. Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inin yolculuğu da kendine özgü tehlikeler içermiş gibi görünmektedir.

Bir kez daha belirtmemiz gerekir ki, görünüşe bakılırsa imparator bu metni yalnızca kendi için, kişisel kullanımını amaçlayarak ve bizzat kendi eliyle yazmıştır. Ölümünden sonra bir yakını, bir tanıdığı ya da bir hayranı bu değerli belgeyi bulmuş ve koruması altına almıştır. Herhangi bir zaman bu metin yayımlanmış mıdır, yani kopya edilerek bir kütüphaneye konmuş mudur? Bunu

bilemiyoruz. İmparatorun ölümünden birkaç yıl sonra yazmış olan tarihçi Cassius Dio'ya göre, Marcus Aurelius'un Avidius Cassius ayaklanması sırasında askerlerine vermiş olduğu söylevle *Düşünceler* arasında bazı benzerlikler bulunuyormuş.[1] Aslında bu ifade benzerlikleri çok da fazla özgül nitelikte sayılmaz, yalnızca edebiyat ve felsefe tarihinde zaten yaygın olan bazı formüllerden ibarettir. Marcus Aurelius'tan iki yüzyıl sonra yaşamış olan filozof Themistius bu eserin varlığından haberdar görünüyor. Bu filozof, *paraggelmata*'dan,[2] yani imparator tarafından yazılmış olan "yüreklendirme" metinlerinden söz ediyor. Tarihçi Aurelius Victor ve *Historia Augusta* da Marcus Aurelius'un Tuna cephesine doğru yola çıkmadan önce, üç gün boyunca bir dizi yüreklendirici konuşma biçimi altında kendi felsefesinin temellerini halka açmış olduğunu anlatıyorlar.[3] Bu ayrıntı, *Düşünceler*'in yazılış sürecini, belli belirsiz de olsa Cermenlere karşı yapılan savaşa bağlaması bakımından ilginçtir, çünkü bu tamamen yanlış sayılmaz. Çok daha sonraları, on dördüncü yüzyıldaysa söz konusu eserin Marcus Aurelius'un oğlu Commodus'un eğitimi için yazılmış olduğu düşüncesi ortaya atıldı.[4] Her ne olursa olsun, bu yazarlardan hiçbirinin, hakkında yazmakta oldukları eserin kendisine sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.

Marcus Aurelius'un eserinin kopyasına sahip olup onu okumuş olanların tanıklıklarına yalnızca onuncu yüzyılın Bizansında rastlanmaktadır. Bu çağdan günümüze kalmış olan Suda adlı büyük Bizans sözlüğünde *Düşün-*

---

1 Cassius Dio, LXXII, 24, 1, s. 41 vd.; A.S.L. Farquharson, ***The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus,*** Oxford, 1968, c. I, s. XIV. Themistius, *Oratio 6 (Philadelphoi),* 81 c.
Aurelius Victor, *Sezarların Kitabı,* 16, 9; *Histoira Augusta, Avidius Cassius,* III, 6-7, s. 238.
Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Historia Ecclesiastica,* III, 31, *Patrologia Graeca,* c. 145, sütun 960.

celer'den çeşitli alıntılar bulunmakta ve Marcus Aurelius'un eserinin on iki kitaptan oluşmakta olduğundan söz edilmektedir.[5] Öte yandan Piskopos Arethas da 907 tarihinden önce Ereğli Metropoliti Demetrius'a yazdığı bir mektupta filozof-imparatorun eserinin kötü ama yine de okunabilir durumdaki bir nüshasının kendisinde bulunduğundan söz ediyor. Bunun bir kopyasını çıkartmış olduğunu ve yenilenmiş olarak geleceğe bırakabileceğini anlatıyor.[6] Zaten Arethas'ın kendi eserlerinde de Marcus Aurelius'tan doğrudan alıntılara rastlayabiliyoruz.[7] Bizans dünyasında, bundan sonraki yüzyıllarda da *Düşünceler*'in okunmakta olduğu görülebiliyor.[8]

Batıdaysa, ancak on altıncı yüzyılın başlarında, Jean Reuchlin'in 1517'de yayımlanmış olan *De arte cabalistica* adlı eserinde Marcus Aurelius'un iki metninden, büyük olasılıkla yazarın elinde bulunan bir el yazmasından alınmış olan birkaç alıntıya rastlıyoruz.[9]

---

[5] *Suidae Lexikon*, editör A. Adler, cilt. III, Stuttgart, 2. baskı 1967, § 214, s. 328, 24.

Arethae Scripta Minora, editör L.G. Westerink, c. I, Leipzig (Teubner), 1968, s. 305.

Bkz. a.g.e, c. II, s. 105, 5 (=*Düşünceler, I, 7, 7); Scholia in Lucianum*, editör H. Rabe, Leipzig (Teubner), 1906, s. 189 ve 207 (= *Düşünceler*, VIII, 25 ve 37).

Bkz. P. Meyer, "Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung," *Byzantinische Zeitschrift*, c. V, 1896, s. 110 içinde bu on beşinci yüzyıl yazarının Marcus Aurelius'tan bire bir alıntılar yapmakta olduğunu bildiriyor.

Ioannis Reuchlin..., *De arte cabalistica libri tres*, Hagenau, 1517, s. XXXV sol (IV, 36'dan şu söyleyişle alıntı yapıyor: "in libro ad se ipsum tertio," ve VII, 23'ten) ve XLVIII sol (IV, 28, 2'den alıntı yapıyor, ancak *haploun* fiili "yalınlaşmak" anlamıyla değil, "kurtulmak," "özgürleşmek" anlamıyla alınıyor: *explicare se*. Marcus Aurelius'un Reuchlin tarafından kullanılmış olan el yazması hakkında bkz. L. Bergson, "Fragment einer Marc-Aurel-Handschrift," *Rheinisches Museum*, cilt 129, 1986, s. 157-169.

Günümüze ulaşmamış olan bir el yazmasına dayalı olarak ve Xylander (Wilhelm Holzmann) tarafından yapılmış bir Latince çeviri eşliğinde basılmış ilk kopyanın Zürih'te ortaya çıkması içinse, 1559 yılını beklemek gerekiyor. Bu basımın dışında imparatorun eserinin tek kopyası, on dördüncü yüzyıla ait olan ve *Vaticanus Graecus 1950* olarak bilinen tam metin bir el yazmasıdır.

Bütün bunlar bize İmparator Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ine bugün sahip oluşumuzun beklenmedik bir şansın eseri olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte bugün elimizde bulunan metnin, neyse ki sayıca çok fazla olmayan bazı bölümlerinin tam anlamıyla tatmin edici koşullarda olmadığını ve mevcut olan el yazmalarının azlığı dolayısıyla bunların niteliklerini iyileştirebilmenin de pek mümkün olamayacağını itiraf etmemiz gerekir. Bu yüzden de bazı durumlarda metnin özgün haline mümkün olan en yakın okumayı yapabilmek için tahminler yürütmek zorunda kalabiliyoruz. Üstelik bu metnin anlaşılabilmesi her koşul altında biraz zorlayıcıdır. Bundan dolayıdır ki, okurlar bizim önermekte olduğumuz özgün çeviriyi bazı yerlerde daha önceki çevirilerden farklı bulurlarsa buna şaşırmamaları gerekir. Zaten biz de bunun için Marcus Aurelius'un düşüncesini yorumlarken, metnin kendi çevirdiğimiz biçimini temel almış olduğumuzu düşünerek, uzun alıntılara yer vermek zorunda kaldık.

Dahası, gerek el yazmalarında, gerekse ilk basımda bölümlere ayrılma yoktur ve paragraflar da çok azdır. İlk baskıyı takip eden, on altı ve on sekizinci yüzyıllardaki diğer basımcı ve çevirmenler, metni farklı biçimlerde bölümlemeyi tercih etmişlerdir. Günümüzdeki numaralandırmaysa, Thomas Gataker'ın 1652'de Cambridge'de

yayımlanmış olan Latince çevirisine[10] dayanmaktadır. Ne var ki Gataker'ın bu bölümlemesi de mutlaka gözden geçirilmelidir. Bazı bölümlerin birleştirilmesi ve daha da önemlisi, pek çoklarının altbölümlere ayrılması gerekiyor, çünkü çok farklı konulardan söz etmekte olan cümleler gereksiz yere bir araya getirilmiş bulunuyor. Yani okurun, herhangi bir metin içinde bizim önerdiğimiz bölümlemelerin daha önceki çevirilerde gördüklerinden farklı olmasına da şaşırmaması gerekiyor.

2. Başlık

Daha önce de gördüğümüz üzere Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ini Batı dünyasına tanıtan 1559 basımı olmuştu. Eser çok kısa sürede büyük bir başarı kazandı. Yunanca metnin yanı sıra Latince ve çeşitli Avrupa dillerindeki çevirileri de birbirini izledi. Ancak çok geçmeden ortaya bir sorun çıktı: Bu eseri hangi tür içine yerleştirmek gerekecekti? Genel olarak, ilkçağda bir kitabın başlığından hangi kategori içine konması gerekeceği hemen belli olurdu. Öte yandan, bir filozofun yazdığı bir esere ad verdiği de pek sık görülmüyordu. Çoğu durumda filozofların verdikleri derslerin içeriği, özel bir ad verilmeksizin okullarının kütüphanesine konuyordu. Daha sonra da kolaylık bakımından öğrenciler ve halefler söz konusu eseri konu edindiği felsefe bölümüyle adlandırıyorlardı, örneğin *Fizik Dersleri* gibi ve kimi zaman da buna derslerin verildiği kişinin adı ekleniyordu: *Nikomakhos'a Etik*. Platon'un diyalogları büyük olasılıkla bizzat kendi tarafından seçilmişti ama çoğu zaman adlarını, tartışmanın yaşandığı kişilerin isimlerinden alıyorlardı: *Kharmides*,

[10] *Marci Antonini Imperatoris de rebus suis, sive de eis quae ad se pertinere censebat libri XII,* commentario perpetuo explicati atque illustrati studio Thomae Gatakeri, Cambridge, 1652.

Phaidon, Philebus. O çağlarda bir eserin başlığı, günümüzde olduğu gibi yazarın kendi özgünlüğü konusunda bir ön-fikir vermeyi ve ilginçliğiyle okuru kendine çekmeyi amaçlayan bir buluşu değildi, *Kel Kantocu, Dansçı Kız ve Koli Bandı, Aşçı ve İnsan Yiyenler* gibi.[11]

Çok büyük olasılıkla Marcus Aurelius bugün bizim, adına *Düşünceler* dediğimiz metni kaleme alırken yalnızca kendi için yazmakta olduğu bu notlara bir ad vermeyi aklından bile geçirmiyordu. Zaten ilkçağda bir kitap, örneğin halka açık olarak okunmak gibi özel bir vesileyle basılmadıkça, genel olarak yazarı tarafından adlandırılmıyordu. Örneğin hekim Galen ya da filozof Plotinos'un, arkadaşlarına emanet ettikleri notlarına herhangi bir başlık yazmamış olduklarını görüyoruz.[12] Onların, çevrelerinde bulunan kişilerle paylaşmakta oldukları bu eserleri o zamanlarda *"hypomnémata,"* yani henüz yayımlanmak üzere düzenlenmiş olmayan ve birer başlığı da bulunmayan "notlar" olarak biliniyordu. İşte, Marcus Aurelius'un sözünü etmekte olduğumuz metni de görünürdeki bütün işaretlere göre, tamamen özel ve kişisel nitelikte tutulmuş olan notların bir derlemesinden ibarettir. Dokuz ve onuncu yüzyıllarda yaşamış olan ve bu değerli metnin hayatta kalmış olmasını büyük olasılıkla kendisine borçlu olduğumuz Arethas'ın,[13] el yazmasının hangi durumda bulunduğunu betimlerken, ona herhangi bir ad vermeksizin, kendisinden "İmparator Marcus'un çok yararlı kitabı" şeklinde söz ediyor oluşu, bize elindeki nüshanın da bir başlık taşımıyor olduğunu düşündü-

---

[11] Bkz. P. Hadot, R. Goulet yönetiminde basılmış olan *Dictionnaire des philosophes antiques,* "Önsöz," c. I, Paris, 1989, s. 10.
P. Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin,* Paris, 1985, s. 153; L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé..., *Porphyrios, Plotinos'un Yaşamı,* c. I, Paris, 1982, s. 283.
Arethae Scripta Minora (bkz. dipnot 6), s. 305.

rüyor. Aynı şekilde, Marcus Aurelius'un kitabına yedinci yüzyılda yaşamış olan Teofilakt Simokata tarafından yazılmış olduğu düşünülen iğneleme yazısı da metne herhangi bir ad vermiyor.[14] Arethas, Lucianus'a şerhlerini yazarken de[15] eserden şu şekilde söz ediyor: Marcus'un "kendi için yazdığı etik yazıları" (*ta eis heauton Ethika*). Suda adı verilen Bizans sözlüğündeyse Marcus Aurelius için, "kendi özel yaşamının kurallarını (*agôge*) on iki kitap halinde yazıya dökmüştür," deniyor.[16] Ayrıca dördüncü yüzyılda Themistius'un da son derecede üstü kapalı biçimde Marcus Aurelius'un *paraggelmata,* yani "yüreklendirmeler"ine gönderme yapmış olduğunu da unutmayalım.[17]

Vatikan'daki el yazmasında, imparatorun eserine hiçbir ad verilmiyor. Bazı el yazması derlemelerde yine aynı eserden yapılan alıntılar, çevirisini "kendiyle ilgili yazılar" ya da "özel yazılmış yazılar" biçimlerinde yapabileceğimiz *ta kat'heauton* ibaresini taşıyor. *Editio princeps* ise "kendisi için yazılmış yazılar" (*ta eis heauton*) başlığını öneriyor.

Yunanca metnin 1559'da basılmasının ardından çeşitli çevirilerde metne aslında birer kuram ya da yorumlama olan farklı adlar verilmiştir. 1559'da metne eşlik eden, Xylander'in Latince çevirisi *De seipso seu vita sua* ("Kendisi ya da Yaşamı Hakkında") başlığını taşırken, Strazburg (1590) ve Lyon (1626) baskılarının adıysa *De*

---

[14] *Anthologie palatine, Kitap XV, § 23, Anthologie grecque* içinde, c. XII, s. 135: "İçindeki hüznü yenmek istersen, bu mutluluk dolu kitabı aç ve özenle incele; bu sayede hiç zorlanmadan şu çok verimli fikre ikna olacaksın: geçmişin, şimdinin ya da geleceğin bütün hazları ve acıları bir dumandan fazlası değildir."
Bkz. Dipnot 7.

Suidae Lexicon, editör A. Adler, c. III, 2. Baskı, Stuttgart, 1967, § 214, s. 328, 24.
Bkz. Dipnot 2.

vita sua ("Yaşamı Hakkında") olmuştur. 1643'te Londra'da yayımlanan Yunanca ve Latince baskıdaysa, Meric Casaubon, *De seipso et ad seipsum* ("Kendi Hakkında ve Kendi İçin") başlığını tercih etmiş, ancak 1634'te basılan İngilizce çevirisineyse *Meditations concerning Himself* ("Kendisiyle İlgili Meditasyonlar") adını vermiştir. Aynı dönemden bir başka İngiliz hümanisti olan Thomas Gataker da yorumlamalı Latince çevirisinin başına şu cümleyi koymuştur: *De rebus suis sive de eis quae ad se pertinere censebat* ("Özel İşleri ve Kendisini İlgilendirdiğine İnandığı Şeyler Hakkında").

Kısacası kitap bütün dillerde çok çeşitli adlar kazanmıştır. Latincede *De officio vitae* ("Yaşamının Görevi Hakkında"), *Pugillaria* ("Tabletler"); Fransızcada *Pensées morales* ("Ahlaki Düşünceler"), *Penséés* ("Düşünceler"), À moi meme ("Kendime"); İngilizcede *Conversation with Himself* ("Kendisiyle Sohbeti"), *Meditations* ("Meditasyonlar"), *Thoughts* ("Düşünceler"), *To Himself* ("Kendine"), *Communings with Himself* ("Kendiyle Hasbıhalleri"); Almancada *Betrachtungen über sich selbst ou mit selbst* ("Kendiyle ya da Kendi Hakkında Düşünceleri"), *Selbstbetrachtungen* ("Kendi Üzerine Düşünceleri"), *Wefe zu sich selbst* ("Kendine Giden Yollar").

3. Eserin Edebi Türüyle İlgili Varsayımlar

Çoğu okur ve tarihçi, Marcus Aurelius'un, *Düşünceler*'i yazarken ne yapmak istediğini anlamayarak bu metne, son derecede anakronik olacak biçimde kendi çağlarına ait edebi önyargı ve alışkanlıklarını yansıtmıştır.

Daha ilk baskıda Xylander (Holzmann) elindeki metnin Platon'un diyalogları ya da Cicero'nun bir incelemesi gibi güzel bir düzen içinde bulunmadığını gördüğünde, basmakta olduğu el yazması nüshanın *Düşünceler*'in

tamamı değil de eserin bölük pörçük alıntıları olduğuna ve Marcus Aurelius'un metninin onun çağına yarım yamalak ve tam bir kargaşa içinde erişmiş bulunduğuna hükmetmiştir.[18] Marcus Aurelius'un böylesine zor anlaşılabilecek, düzensiz metinleri o haliyle geleceğe bırakmış olabileceğini aklı almamıştır. O çağda felsefi üretimin kusursuz biçimi olarak yalnızca sistemli biçimde işlenmiş bir inceleme görülüyordu.

Marcus Aurelius'u on yedinci yüzyılda önce İngilizceye, sonra da Latinceye (1634 ve 1643) çevirmiş olan Meric Casaubon'un ilkçağdaki edebi türler konusunda çok daha bilgili olduğu anlaşılıyor. Latince çevirisinin önsözünde, bu çağda örneğin Theognis ve Phocylides'in kullandıkları ve düşünceleri kısa aforizmalar aracılığıyla ifade etmeye dayalı olan, adına da cümle denen bir edebi tür bulunduğunu ve Epiktetos'un Arrianus tarafından sunulmuş olan *El Kitabı*'nın da bu türde oluşturulmuş olduğunu hatırlatıyor. Eğer metni oluşturan asıl birimleri ayırt etmeyi başarabilirsek, her bir geliştirmenin içinde yatan fikirleri ve eser boyunca sıkça karşımıza çıkan temaları izleyebilmemiz de kolaylaşıyor.[19]

Bunun da ötesinde Casaubon, Marcus Aurelius'un aslında yalnızca kendisi için yazmış olduğunu ve bundan dolayı da kendisinden bir okur kitlesi tarafından anlaşılma kaygısı gütmüş bir yazar gibi bir açıklık beklenmemesi gerektiğini unutmamamızı öğütlüyor. Bu noktada Meric Casaubon,[20] kendi çağında Marcus Aurelius'un

---

[18] Bkz. Meric Casaubon, Marcus Aurelius'tan yaptığı baskıda: *Marci Antonini Imperatoris De seipso et ad seipsum libri XII*, Londra, 1643, Prolegomena'sında, s. 12-14 (sayfalar numarasızdır), *Editio princeps*'in ikinci baskısından alıntı yaparak (1568).

Bkz. Dipnot 18.

Casaubon, aynı ciltte (bkz. dipnot 18), sayfa 2-3'te, eserin sonunda bulunan *Merici Casauboni... in Marci Antonini De seipso... Libros Notae* başlıklı notlarında.

eserine *De vila sua* ("Yaşamı Hakkında") başlığının verilmesi alışkanlığını da kınıyor. Her ne kadar Augustus gibi kimi imparatorların kendi yaşamları hakkında kitaplar yazmış oldukları doğru olsa da bunların hep, gerek özel gerekse kamusal yaşamlarındaki olay ve eylemlerin anlatılmasından ibaret olduğunu söylüyor. Oysa Marcus Aurelius'un yazdıklarında durum hiç de böyle değildir, onun yerine Suda sözlüğünde de belirtildiği üzere "kendi yaşamının kuralları" hakkında yazılmış bir metindir bu. Kimileri bu fikri öne çıkartmak için kitaba *De officio suo* ("Görevi Hakkında") adını vermeyi tercih etmişlerdir. Ancak, Casaubon bu seçimin de *Eis heauton* başlığının hakkını tam anlamıyla veremediğini öne sürerek, daha doğru bir çeviri için *De seipso et ad seipsum* ("Kendisi Hakkında ve Kendisi İçin") denmesini önermiştir. Ona göre burada söz konusu olan, Marcus Aurelius'un kendi hakkında, kendisiyle yaptığı bir söyleşidir. Burada Casaubon bize, Solon'a da "Kendisi İçin Öğretiler" (*Hypothékas eis heauton*) başlığının uygun görülmüş olduğunu hatırlatıyor. Özellikle de Platoncular ve stoacılar için "kendi" dendiğinde insanın ruhunun ya da zihninin anlaşılmakta olduğunun altını çiziyor.

Thomas Gataker, eserin kendine özgü niteliğini biraz daha belirgin biçimde tanımlıyor. Marcus Aurelius'un bizzat tutmuş olduğu notlardan oluşan eserini, Epiktetos'un bizlere öğrencisi Arrianus tarafından (bir bakıma İncil yazarlarının İsa'nın sözlerini yazıya dökmüş oldukları gibi) aktarılmış olan *Söyleşiler*'iyle karşılaştırıyor. Bu karşılaştırmayı yaparken de "her zaman insanın karşısında olan," "hep elimizin altında bulunan bir karalama" anlamındaki *adversaria* sözcüğünü kullanıyor. Gataker, imparatorun zihninin sürekli olarak felsefi meselelerle meşgul olduğunu ve düşündüklerini de herhangi bir sıraya koyma kaygısı gütmeden, meditasyonları sı-

rasında aklına geliverdiği biçimleriyle yazıya döktüğünü söylüyor. Bu düşünceler yalnızca aklına gelmiş ya da okumaları ve sohbetleri sırasında karşısına çıkmış oldukları yere ve zamana göre düzenlenmişlerdir, o kadar. İkinci ve üçüncü kitapların başlarında karşımıza çıkan "Kuadilerin Ülkesinde" ve "Carnuntum'da" ifadeleri de bunu göstermektedir. Bütün tutarsızlıklar, bazı yinelemeler, imparatorun hangi fikirde kalmış olduğunu kendisine hatırlatmak için yararlandığı, çoğunlukla atlamalı ya da keskin dönüşlü bir anlatım biçimi ve en çok da sayısı çok fazla olan belirsizlikler hep bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu notlar yalnızca kişisel kullanım için tutulmuşlardı.[21]

Ancak on yedinci yüzyılın başında, 1624 yılında filolog C. Barthius,[22] Marcus Aurelius'un yazdıkları içinde belli bir düzenin izlerini sürebilmenin ve hatta bazı yerlerde uzun akıl yürütmelere rastlayabilmenin mümkün olabileceğini vurgulamıştır. Böylece o, Xylander'in bugün elimizde bulunan metnin aslında, imparatorun yazmış olduğu sistemli ve geniş kapsamlı bir ahlak incelemesinin parçalarından (*eclogai*) ibaret olduğu yönündeki kuramına geri dönmüş oluyordu.

On sekizinci yüzyılda, 1742 ve daha sonra 1773'te *Düşünceler*'i çevirmiş ve yayımlamış olan Jean Pierre de Joly de buna benzer bir fikri savunuyordu. Marcus Aurelius tabletlere ahlak konusunda sistemli bir inceleme yazmış, ancak bunlar ölümünden sonra dört bir yana dağılmışlardı. Bir yayıncı da bulduğu parçaları bir araya getirerek, böyle bir kargaşa içinde kitabı basmıştı. Bu nedenle de günümüzün yayıncılarına düşen görev, eserin sistemli düzenini yeniden oluşturabilmek olmalıydı. Joly, *Düşün-*

---

[21] Gataker (bkz. dipnot 10), *Praeloquium*, s. 24.
Caspar Barthius, *Adversariorum Commentariorum Libri LX*, Frankfurt, 1624, kitap I, bölüm 2, s. 22-24.

celer'i yirmi üç bölümden oluşan sistemli bir sunum içine getirerek bunu yapmaya çalışmıştır.[23]

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, eserimizi İngilizceye çevirip yanında bir yorumla birlikte 1944 yılında dikkat çekici bir başarıyla yayımlayan A.S.L. Farquharson, Barthius ve Joly'nin varsayımlarını, yeni bir bakış açısıyla yeniden ele almıştır. Marcus Aurelius'un, on on beş yıl boyunca "bir avuntu ve yüreklendirme eseri" yazabilmek adına çeşitli türlerden malzemeler biriktirmiş olduğunu öne sürmüştür. Kurduğu cümlelerin bazılarında, son derecede özenli bir edebi çalışmaya girişmiş olduğu sezilmektedir. İmparatorun ölümünden sonra bir kâtip, bu notlar arasında bir ayıklama yapmış olabilir. Bugün gördüğümüz kargaşa, onun, bu notları olduğu gibi bırakmış olmasından kaynaklanıyor olabileceği gibi, belki bize yeterince tatmin edici gelmeyen bir düzene koyma çabasına girişmiş de olabilir ya da aradan geçen çağlar boyunca metnin çeşitli yazmanların elinde bozulmalara uğramış olması da mümkündür. Hangisi geçerli olursa olsun, aslında Marcus Aurelius felsefe yaşamı için yararlı olacak bir öğütler kitabı yazmayı amaçlamıştır. Farquharson'a göre *Düşünceler*'i, I. Guigo'nun *Meditasyonlar*'ı, Thomas Browne'un ünlü *Religio Medici*'si ve özellikle de Pascal'ın *Düşünceler*'iyle karşılaştırmamız mümkündür.[24]

Düşünceler'in düzensiz niteliği on dokuzuncu yüzyılın okurlarını hiç rahatsız etmemiştir. Romantizm çağında bu esere imparatorun bir çeşit "özel günlüğü" gözüyle bakılmıştır. Renan şöyle yazıyor:[25] "Büyük olasılıkla Marcus, çok erken yaşlardan başlayarak, ruh halini yansıtan bir günlük tutmuş olmalı. Buraya Yunanca

---

[23] J.-P. de Joly, *Pensées de l'empereur Marc Aurèle,* 2. Baskı, Paris, 1773, s. XXXIV-XLIII.
Farquharson, s. LXIV-LXVII.
Renan, s. 157, 158.

olarak, kendine güç vermek için başvurduğu özlü sözleri, en sevdiği yazarlardan anımsadığı alıntıları, kendine en yakın bulduğu ahlakçılardan bazı bölümleri, gün boyunca destek aldığı ilkeleri ve zaman zaman da titiz vicdanının kendisine yönelttiği sitemleri yazmış." Şunu hemen belirtmekte yarar var ki, eğer burada "günlük" derken akla gelen, kişinin yalnızca kendi için aldığı ve günden güne birikmekte olan notlarsa, imparatorun yazdıklarına "günlük" dememiz çok da yanlış olmaz. G. Misch,[26] *Otobiyografinin Tarih*çesi adlı eserinde bunu kabul ederken, P.A. Brunt[27] ise "Meditasyonlarındaki Marcus Aurelius" adlı olağanüstü incelemesinde "ruhani bir günlük" tanımlamasını kullanıyor. Ancak eğer "günlük" sözcüğünü kişinin ruh hallerini ve yüreğinden dökülenleri not aldığı bir metin anlamında alıyorsak, o zaman *Düşünceler*'e bu bakımdan bir günlüktür diyemeyiz. Bu yüzden de Marcus Aurelius'un, *Düşünceler*'i yazmış olması, onun Renan'ın kolay yoldan sonuca vardığı biçimde gerçekten de bir Amiel ya da Maurice de Guérin gibi her gün, içindeki endişe ve sıkıntıları yazıya döken huzursuz bir ruh olup olmadığına karar verebilmemiz için yeterli değildir. Renan'ın peşi sıra yirminci yüzyılın tarihçileri de, daha sonra da değineceğimiz üzere,[28] Marcus Aurelius'u içindeki bıkkınlık, karamsarlık ya da hınçları *Düşünceler*'in içine boşaltmak yoluyla gerçeklere karşı kendini avutan bir imgeyle hayal etmişlerdir.

---

[26] G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 1, 2, Bern, 2. Baskı, 1951, s. 449.

P.A. Brunt, "Marcus Aurelius in his Meditations," *The Journal of Roman Studies*, c. 64, 1974, s. 1.

Bkz. s. 180-192 ve 262-275.

4. Bir Garip Eser

İlk hümanistlerin, Marcus Aurelius'un eserinin kopya edilmiş olduğu el yazmasıyla ilk karşılaştıklarında nasıl bir durumda bulunduklarını hayal etmeye çalışmamız gerekir. Karşılarına, Marcus Aurelius'un akrabalarından, öğretmenlerinden, arkadaşlarından, imparator Antoninus Pius'tan almış olduğu öğütlerle, tanrıların kendisine bağışladığı lütufları sıralayarak başladığı, bir başlığı bulunmayan bir metin çıkmıştı. Bu sıralamanın hemen ardındansa, en azından *editio princeps*'in kullanmış olduğu el yazmasında, hem coğrafi hem de kronolojik nitelikli olan bir ibare yer alıyordu: "Kuadilerin Ülkesinde, Gran Kıyısında Yazıldı." Bundan sonraysa kimi zaman bir paragraf başı ya da büyük harflerle birbirinden ayrılmış olsa da günümüzdeki metin bölümlemesiyle hiç ilgisi olmayacak biçimde sayfalarca uzayıp giden bir dizi düşünce geliyordu. Bugün adına üçüncü kitap dediğimiz bölümün başlangıcında bir bilgilendirme daha vardı: "Carnuntum'da Yazıldı." Bunu takiben düşünceler yeniden birbirini izliyor ve örneğin *Vaticanus* baskısında olduğu gibi, kitaplar numaralandırılmaksızın eserin sonuna kadar öylece sürüyorlardı. Bu el yazmasında yalnızca bugünkü birinci ve ikinci, ikinci ve üçüncü, dördüncü ve beşinci, sekizinci ve dokuzuncu kitaplar arasında ikişer satırlık boşluklar, bugünkü on birinci ve on ikinci kitaplar arasındaysa bir bölme işareti bulunuyordu. Yani üç ve dört, beş ve altı, altı ve yedi, yedi ve sekiz, dokuz ve on arasında hiçbir işaret yoktu.

Peki, bu iki yer işareti, "Kuadilerin Ülkesinde" ve "Carnuntum'da" kimin için yazılmıştı? Bu notları hangi koşullar altında yazmış olduğunu kendi kendisine hatırlatması üzere bizzat Marcus Aurelius için mi? Yoksa imparatorun belgelerini saklamakla görevli olan ve kendisi-

ne teslim edilen paketlere birer etiket koyması beklenen bir kâtip için mi? İlk varsayım daha olası görünüyor. Ancak bu, benim bildiğim kadarıyla bütün bir ilkçağ edebiyatında benzeri görülmemiş bir şeydir ve bu da bize elimizdeki metinlerin ne kadar günü gününe yazılmış olup belirli koşullara değil de yazarın değişen ruh hallerine bağlı olduklarını göstermektedir. Acaba bu türden coğrafi bildirimlerin diğer kitapların arasında var olup da günümüze ulaşamamış olmaları mümkün müdür? Yoksa kitabın büyük çoğunluğu Carnuntum'da mı yazılmıştı? Ya da Marcus Aurelius, bir yerden sonra coğrafi bildirimler vermekten vaz mı geçmişti? Bunu hiç bilemiyoruz. Bizim, günümüzde birbirinden ayırt etmiş olduğumuz on iki kitap, yazarın gözünde de kendi içlerinde bir bütünlüğü olup da birbirlerinden farklı olan düşünce dizilerini oluşturuyor muydu? Yoksa bu bölümleme, yalnızca biçime ya da eserin üzerine yazılmış olduğu malzemenin boyutlarına bağlı olan, tamamen rastlantısal nitelikte bir şey miydi? Yoksa bu kitaplar birbirlerinden, Marcus Aurelius'un ölümünden sonra bir yazman tarafından ya da belki onuncu yüzyılda eseri ilk defa yayımlayan Arethas tarafından mı ayrılmışlardı? *Vaticanus*'ta kitaplar arasındaki ayrımların çok az belirgin, neredeyse hiç yok gibi olduğu da görülebilir.

Kitabın içeriği de aslında bir o kadar kafa karıştırıcıdır. Marcus Aurelius'un minnetlerini dile getirdiği bütün kişi ve tanrıların sayılmasıyla kendi içinde tartışmasız bir bütünlük gösteren birinci kitabın ardından eserin geri kalanı, en azından görünürde, aynı edebi türe göre bile yazılmamış olan bir dizi düşüncenin kopuk kopuk sıralanmasından ibaret gibi durmaktadır. Karşımıza sıklıkla çok kısa, çok çarpıcı ve son derecede iyi yazılmış cümleler çıkar. Örneğin:

"Yakında her şeyi unutmuş olacaksın, yakında herkes seni unutmuş olacak." (VII, 21)

"Her şey geçicidir, hatırlayan da hatırlanan da." (IV, 35)

"Onlardan öç almanın en iyi yolu, onlara hiç benzememektir." (VI, 6)

Bu kısa deyişlerin yanı sıra yirmi ila altmış satır arasında uzayıp giden, upuzun geliştirilmiş denemelere de rastlıyoruz. Bunlar zaman zaman yazarın kendi kendisiyle ya da hayali bir şahısla yaptığı bir diyalog biçimini bile alabiliyor. Bunlarda Marcus Aurelius şu ya da bu ahlaki tavrın benimsenmesini övüyor ya da bazı genel felsefe sorunlarını tartışmaya açıyor, örneğin eğer ruhlar ölümsüzse, nerede bulunuyor olabilecekleri gibi (IV, 21). İster uzun, ister kısa olsun, bu metinlerin çoğunda Marcus Aurelius'un bireyselliği hemen hemen hiç devreye girmiyor, bundan daha sonra da söz etme fırsatı bulacağız: Bunlar genel olarak ahlaki kişiye yönelik yüreklendirmelerden ibarettirler. Ancak bazı yerde Marcus Aurelius'un imparator olarak kendi kendisine seslendiği (IV, 30; VI, 44, 6), sarayındaki yaşam hakkındaki görüşlerini bildirdiği (V, 16, 2; IV, 12; VIII, 9), Senatoya nasıl seslenmesi gerektiğini anlattığı (VIII, 30), kusurlarından (V, 5, 1) ya da çevresindeki kişilerden (X, 36) söz ettiği metinlere de rastlıyoruz. Ayrıca, ölüme hazırlanmak adına kendine insani olan her şeyin ne kadar kırılgan olduğunu ve başkalaşım sürecinin sürekliliğinin çevresindeki hiç kimsenin gözünün yaşına bakmadığını hatırlatmak için yaptığı imgelem alıştırmaları sırasında, yaşamı boyunca tanımış olduğu kimi insanlardan da söz ettiği oluyor (VIII, 37, 1; X, 31, 1).

Bu farklı edebi türlere bir de yedinci (32-51) ve on birinci (22-39) kitaplarda yer alan ve içerikleri tragedyalardan, Platon'dan, Epiktetos'tan ve daha başkalarından

ahlaki açıdan etkili olmalarından dolayı seçilmiş oldukları anlaşılan alıntılardan oluşan iki adet derlemeyi de eklememiz gerekir.

Kısacası, pek çok bakımdan ve özellikle alışılmadık tonuyla bütün bir ilkçağ edebiyatında türünün tek örneğiymiş gibi görünen böyle bir eseri nasıl tanımlayabiliriz ki?

5. Kişisel Notlar (Hypomnémata) Olarak *Düşünceler*

> "Artık aylaklık etmenin zamanı değildir. Almış olduğun notları (*hypomnémata*), Romalılarla Yunanların yapmış oldukları büyük edimleri, yaşlılığın için saklamış olduğun eserlerin alıntılarını bundan sonra hiç okuyamayacaksın." (III, 14)

Bu satırlardan, Marcus Aurelius'un bütün yaşamı boyunca sürdürdüğü entelektüel etkinliklerin niteliği hakkında bir fikir edinebiliyoruz. Daha gençliğinde, henüz Fronto'nun öğrencisiyken bile Latin yazarlardan alıntıları titizlikle not alıyormuş.[29] Daha sonrasındaysa "yaşlılığı için" alıntılardan oluşan, eğitici bir seçki oluşturmak üzere çabaladığı anlaşılıyor ki, zaten *Düşünceler*'in yüzlerce sayfası arasında bu çabanın izlerine de rastlayabiliyoruz. Aynı zamanda bir tarih derlemesi de kurmuş olmalı: "Romalılarla Yunanların yapmış oldukları büyük edimler." Üstelik burada kişisel notlarından da söz ediyor (Marcus Aurelius bu cümlede sözcüğü bir küçültme ekiyle birlikte *hypomnémataï* şeklinde kullanıyor, bir bakıma "notçuklar" der gibi). Burada söz konusu olan o notların, *Düşünceler*'i oluşturan metinler olup olmadığı

[29] Fronton, *Ad Marc. Caesar.*, II, 8, 3, s. 29, 2 Van den Hout; c. I, s. 138 Haines.

her zaman merak konusu olmuştur.[30] Gerçi bu soruya çok kesin bir yanıtla karşılık bulmak pek o kadar kolay değildir, ancak ilkçağa ait başka benzerlerine de bakılırsa, *Düşünceler*'in ne şekilde yazılmış olduğu az çok tahmin edilebiliyor.

Her şeyden önce Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i yazarken edebi etkinliklerinin hedefini bütünüyle değiştirmek istediği anlaşılıyor. İkinci ve üçüncü kitaplarda hem Tuna'ya düzenlenen askeri seferler yüzünden ağırlığı üzerine çökmüş bulunan ölümün yakınlığına hem de felsefeyi bütünüyle benimsemenin kendini hissettirmekte olan aciliyetinden kaynaklanan edebi etkinliklerini değiştirme zorunluluğuna çok sayıda atıf bulunuyor:

> "Kitapları yerinde bırak. Zamanını daha fazla boşa harcama, artık buna hakkın yok senin." (II, 2, 2)
>
> "Söylenerek ölmektense, gerçek bir dinginlik içinde ve tanrılara bütün yüreğinle şükrederek ölebilmek için, içindeki okuma açlığını kendinden uzaklaştır." (II, 3, 3)

Artık okumalarında yazarlardan alıntılara dalıp giderek aklını dağıtmaması gerekiyordur, çünkü artık sırf entelektüel bir merakla ya da varsayımsal yararlar uğruna okumaya ya da yazmaya zamanı kalmamıştır, bundan böyle yalnızca kendi kendini eğitecek biçimde yazmalı, yaşamın asıl olan ilkelerine (*dogmata*) odaklanmalıdır (II, 3, 3):

> "Bu düşünceler sana yetsin, çünkü onlar senin için yaşamın ilkeleridir (*dogmata*)."

Yani yazmaya devam edecektir, ama yalnızca yaşama biçimini tamamen değiştirecek nitelikte olan, etkili düşünceleri yazacaktır.

---

[30] P.A. Brunt, "Marcus Aurelius...," s. 3, dipnot 12; R.B. Rutherford, *Meditations...*, s. 29 ve dipnot 90.

Sonradan bizim için *Düşünceler*'i oluşturacak bu metinleri yazarken Marcus Aurelius, bir daha okumak için hiç fırsat bulamayacağından korktuğu bu notlarını yine de kullanmış, başka yazarların, eserin çeşitli kitaplarında yer verdiği alıntıları için de yine bu alıntılar seçkilerine başvurmuş olmalıdır.

Bu durumda Marcus Aurelius'un edebi etkinliği resmi olarak değişmiş değildir. Kendi için çeşitli biçimlerde notlar ve düşünceler (*hypomnémata*) yazmayı yine sürdürmüş, ancak bu çalışmalarının yönelmiş olduğu amaç bütünüyle değişmiştir. Ölümün yakınlığı açısından bakıldığında, önemli olan tek bir şey vardır: Yaşamın asıl olan kurallarını sürekli zihinde tutmaya çaba göstererek, kendini her zaman için bir filozofun zihinsel tutumu içinde bulundurabilmek. Bu da daha sonra da göreceğimiz gibi, kişinin içindeki söylemi denetim altında tutması, yalnızca çevresindeki insan topluluklarına hizmet edecek edimlerde bulunması ve her şeyin doğasının bize getirdiği bütün olayları kabullenmesiyle olabilecek bir şeydi.

Yani *Düşünceler*, ilkçağda adına *hypomnéma* denilen ve "günü gününe tutulmuş kişisel notlar" biçiminde tanımlayabileceğimiz yazın türüne aittir. O çağda çok yaygın olan bir uygulamaydı bu. En dikkat çekici örnekleri arasında da İmparator Neron'un zamanında, bu da demek oluyor ki MS 1. yüzyılda yaşamış evli bir kadın olan Pamphila'nın yayımladığı *hypomnémata* sayılabilir. Bugüne ne yazık ki ulaşmamış olan bu derlemenin başına koyduğu giriş yazısında, kocasıyla birlikte geçirdiği, "tek bir gün ya da tek bir saat" kesintiye hiç uğramamış olan otuz yıllık evlilik yaşamı boyunca, kocasından ve evlerini ziyaret etmeye gelen konuklarından ya da okuduğu kitaplardan öğrendiği her şeyi not almış olduğunu belirtmiştir. Bu notları hiçbir düzene koymadan, konulara göre ayırmadan, her şeyi yaşanmış olduğu sıra içinde

bırakarak, yani *hypomnémata* şeklinde yazmış olduğunu anlatır. Yayımlanırken, bu notları konularına göre belli bir düzene koymayı da düşündüğünü, ancak bu çeşitliliği ve plansızlığı daha çekici ve zarif bulduğunu da ekler. Yayımlanma sırasında yalnızca bu giriş bölümüyle, bir de anlaşıldığı kadarıyla birkaç geçiş metni yazdığı görülmektedir. Bu şekilde arka arkaya dizilmiş olan notları filozofların yaşamıyla, tarihle, belagatle ve şiir sanatıyla ilgilidir.[31]

Bir sonraki yüzyılda Latince yazan Aulus Gellius da kendi kişisel notlarını *Attika Geceleri* adı altında yayımlamıştır. "Önsöz"üne şunları yazmıştır: "Elime ister Yunanca, ister Latince bir kitap geçtiğinde ya da kulağıma hatırda tutmaya değer bir söz çalındığında, ilgimi çeken noktaları, hiçbir düzene bağlı kalmaksızın not alıyor ve belleğime yardımcı olması için bir köşeye koyuyordum [*hypomnéma* sözcüğünün etimolojik anlamı da budur zaten]." Yayımlamakta olduğu bu kitabın da notlarındaki çeşitlilik ve düzensizliği taşımakta olduğunu belirtmiştir.[32]

Plutarkhos, *Ruhun Sakinliği Üzerine* adlı çalışmasının başlangıcında okuruna, Roma'ya doğru yola çıkacak olan kuryeye metnini yetiştirebilme telaşı içinde olduğundan, incelemesini yeteri kadar iyi yazmaya zaman bulamadığını, yalnızca temasıyla ilgili olarak almış bulunduğu notları (*hypomnémata*) bir araya getirmekle yetinebildiğini açıklar.[33]

Çok büyük olasılıkla dönemin kültürlü insanları ve özellikle de filozoflar, gerek bilgileri akıllarında tutmak için gerekse eğitimlerini ve ruhani gelişimlerini sürdür-

---

[31] Bkz. Photius, *Kütüphane,* cilt II, kodeks numarası 175, s. 170-171 Henry.
Aulus Gellius, "Önsöz," § 2.
Plutarkhos, *Ruhun Sakinliği Üzerine,* 1, 464 F.

mek adına kişisel kullanım amaçlı bu türden notlar alma alışkanlığındaydılar. Plutarkhos da ruhun sakinliği üzerine olan derlemesini bu bakış açısı içinde oluşturmuş olmalıydı.

İşte, Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ini de bu yazın türü içine almalı, yazmış olduğu bu notların çoğunlukla kendi kendisini yüreklendirme amacı güttüğünden, sıklıkla özenli biçimde yazılmış olsa bile aslında kendi kendiyle bir diyalog sayılabileceğini unutmamalıyız.

Böyle bir iç diyaloğun kendine özgü bir edebi türe dönüştüğünün yazılmış ve basılmış olan tek bir örneğini biliyoruz: Augustinus'un *Soliloquia*'sı. Augustinus'ta yazarın Ben kavramı, Marcus Aurelius'ta sıklıkla görüldüğünün aksine, ruhu yüreklendiren akıl düzeyinde değil, tam tersine aklı dinlemekte olan ruhun yerinde bulunur:

> "Uzun süredir bin tane farklı düşünceyle boğuşuyordum; evet, günlerden beridir heyecanla kendimi ve esenliğimi aramakta, hangi kötülükten kaçınmam gerektiğini düşünmekteydim ki, birdenbire bir ses (benim kendi sesim miydi bu, yoksa bana seslenen, benim dışımda veya içimdeki başka biri miydi, bilmiyorum ve aslında bütün varlığımla anlamaya çalıştığım da tam olarak bu işte) bana dedi ki..."

Bu ses ona yazması gerektiğini, ancak o zaman aradıklarını bulabileceğini söyler ve özellikle de bizzat yazmasını, dikte etmemesini öğütler. Çünkü böylesine mahrem şeyleri başkasına yazdırmak uygunsuz kaçacaktır. Bunlar mutlak bir yalnızlık gerektirir.[34]

Bu son derecede ilginç husus üzerinde biraz durup düşünelim. Başından sonuna dek ilkçağ boyunca yazarlar

---

[34] Augustin, *Soliloquia*, editör ve çevirmen P. de Labriolle, *Oeuvres de Saint Augustin* içinde dizi 1, V, *Dialogues philosophiques*, II, *Dieu et l'Ame*, Paris, 1939, s. 25.

eserlerini kâh bizzat yazmış, kâh başkalarına dikte etmişlerdir. Örneğin Porphyrios'un[35] sayesinde Plotinos'un eserlerini kendi elleriyle yazmış olduğunu biliyoruz. Dikte yoluyla yazmanın çeşitli sakıncalar taşıdığının altını, kâtipler kullanmasıyla ünlü olan Hieronymus şöyle çiziyor: "Yazmadan önce kalemini mürekkebe bizzat daldırıp birkaç defa çevirmek zorunda kalacağın için yalnızca yazılmaya gerçekten değer olan şeyleri yazmak başka şeydir, kâtibi bekletmemek kaygısıyla hiç susmamak için ağzına gelen her sözcüğü yazdırmak bambaşka."[36] Augustinus ise aynı konuya başka bir bakış açısı getiriyor. Bizim için en mahrem olan şeyler üzerinde, ancak ve ancak kendimizle baş başa kaldığımız anlarda düşünebiliriz. Kendimizle söyleşmek yerine, karşılıklı konuştuğumuz, yazı yazdırdığımız bir başka kişinin varlığı, içimizdeki diyaloğu bir anlamda bayağılaştıracak ve kişisellikten uzaklaştıracaktır. Bu yüzden, Marcus Aurelius'un da aynı şekilde *Düşünceler*'ini bizzat kendi eliyle kaleme almış olması çok daha güçlü bir olasılıktır ki, zaten arkadaşlarına gönderdiği özel mektuplarını da öyle yazarmış.[37]

Yakın zamanda T. Dorandi,[38] edebi eserin tamamlanması için geçilen aşamaların çeşitliliği üzerinde epeyce durmuştur. İlk aşama, balmumu ya da ahşaptan yapılma tabletler üzerine karalamaların yazılması olmalıydı. Yazar kimi zaman bu aşamadan sonra kimi zamansa doğrudan eserinin değişime açık olan ilk taslağını oluşturabilir-

---

[35] Porphyrios, *Plotinos'un Yaşamı*, bölüm 8, 4.

[36] Bkz. E. Arns, *La Technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953, s. 47-48 (*Patrologia latina*'dan alıntıyla, c. 25, 1118 A).
P.A. Brunt, "Marcus Aurelius...," s. 1, Cassius Dio'dan alıntıyla, LXXII, 36, 2, s. 67.
T. Dorandi, "Den Autoren über die Schulter geschaut. Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, c. 87, 1991, s. 11-33, özellikle 29-33.

di. Üçüncü aşamadaysa eser, yayımlanmadan önceki son halini alırdı. Bütün belirtilerin gösterdiğine göre, eserini yalnızca kendisi için yazmış olan Marcus Aurelius, büyük olasılıkla bu üçüncü aşamayı hiç aklına getirmemiş olmalıdır. Görünüşe bakıldığında, *Düşünceler*'ini günü gününe yazarak, ilk aşamanın ötesine bile hiç geçmemiştir. Bu iş için tabletlerden (*pugillares*) ya da hiç olmazsa yazı yazmak için elverişli olan başka bir malzemeden, örneğin kâğıt parçalarından (*schedae*[39]) yararlanmış olmalıdır. Bu ilk malzeme bir yazman tarafından ne zaman temize çekilmiş olabilir? Belki daha kendisi hayattayken, kişisel kullanım amacıyla yaptırmış olabilir. Daha büyük olasılıklaysa bu, ölümünden sonra olmuştur ve bu varsayıma göre Joly'nin[40] sözünü ettiği büyük çalkantılara varacak derecede olmasa bile, tablet ya da kâğıtların yazıldıkları sıra aynen korunarak temize çekilmiş olmayabilecekleri düşünülebilir. Yeri gelmişken, bugün bizim birinci kitap olarak adlandırmakta olduğumuz bölümün, belli bir olasılıkla, aslında diğerlerinden daha sonra ve onlardan bağımsız olarak yazılmış ve sonra da derlemenin en başına yerleştirilmiş olması mümkündür. Bununla birlikte, daha sonra da göreceğimiz üzere, eserin büyük kısmı doğru sırada gibi görünmektedir. Her bir kitap, kısmen de olsa kendine özgü bir sözcük dağarcığı taşımakta ve diğerlerinden farklı temalara öncelik vermektedir ve bu da kitaplardan her birinin kendi içinde birer bütünlüğe sahip olduğunu, hepsinin imparatorun ilgisinin belli bir sorun üzerinde odaklanmış olduğu ayrı birer dönemde yazılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Gerçekte neyin nasıl olduğunu bilebilmemiz doğal olarak çok güç ve hatta olanaksızdır. Ancak yine de bana

---

[39] Bu sözcüğün anlamı için bkz. E. Arns (bkz. dipnot 36), s. 18-22.

[40] J.-P. de Joly (bkz. dipnot 23), s. XXXIV-XLIII.

kalırsa üç noktadan emin olmamız mümkündür: Öncelikle imparator bunları yalnızca kendi için yazmıştır.[41] İkinci olarak, bu notları kamuya açılacak, bütünlük taşıyan bir eser oluşturma kaygısı gütmeden, günü gününe kaleme almış, bundan dolayı da yazdıkları *hypomnéma,* yani kişisel notlar düzeyinde kalmış ve belki de tabletler gibi "taşınabilir" malzemeler üzerine yazılmışlardır. Üçüncü olaraksa, yazdıklarının psikolojik açıdan etkili olmasını, ikna gücü taşıyabilmesini sağlayabilmek adına cümlelerini mükemmelleştirme gereği duyduğundan ötürü düşündüklerini, aklından geçenleri, son derece de incelikli bir edebi biçemle kaleme almaya özen göstermiştir.

İşte, bu nitelikleri, Marcus Aurelius'un kişisel notlarını, Pamphila ya da Aulus Gelliusunkilerden, hatta Plutakhos'un ruhun sakinliğiyle ilgili incelemesini oluşturmak üzere bir araya getirdiği notlarından ve Arrianus'un daha sonra da hakkında konuşacağımız, Epiktetos'un dersleri sırasında tutmuş olduğu notlardan bile ayrı tutmak için yeterlidir. Aslında Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ini, *hypomnémata* kategorisine giren diğer eserlerden ayıran en önemli şey, gerçekte belli bir yöntem uygulanarak gerçekleştirilmiş "ruhani alıştırmalar" olmasıdır. Şimdi de bunun ne anlama geldiğini belirginleştirmemiz gerekiyor.

---

[41] P.A. Brunt, "Marcus Aurelius...," s. 1-15. G. Cortassa, *Il Filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei Pensieri di Marco Aurelio,* Torino, 1989, s. 60 ve konuyla ilgili kaynakça veren dipnot 11.

III

RUHANİ ALIŞTIRMALAR OLARAK *DÜŞÜNCELER*

1. "Uygulama" ve "Kuram"

Düşünceler'in tek bir teması vardır: felsefe. Aşağıdaki örnekler de bunu göstermektedir:

> "Bu yaşamda seni korumak üzere sana eşlik edecek şey ne olabilir? Yalnızca tek bir şey vardır, o da felsefedir. Senin içindeki tanrıyı her türlü kirlenme ve hasara karşı korumayı amaçlar." (II, 17, 3)

> "Kendini sezarlaştırmaktan kaçın. Kendini olduğun gibi yalın, iyi, saf, ciddi, doğal, adaletsever, tanrılara saygılı, sevecen, şefkatli, ödevlerini yerine getirmekte kararlı kıl. Felsefenin seni getirmeyi istediği halde kalabilmek için savaş ver." (VI, 30, 1-3)

Genel olarak ilkçağda ve özel olarak da stoacılar ve Marcus Aurelius için felsefe her şeyden çok bir yaşama biçimiydi. İşte bu yüzden de *Düşünceler*, hiç durmadan kendini yenileyen bir çabayla bu yaşama biçimini tanımlamaya, herkesin gözlerinin önünde bulundurması gereken ideal bir iyi insan modelini çizmeye çalışır. Sıradan bir insan rastgele bir biçimde düşünmekle, kafasına göre hareket etmekle, söylene söylene boyun eğmekle yetinir. Buna karşılık iyi insansa, elinden geldiği ölçüde adaletli

davranmaya ve başkalarına hizmet etmeye, kendi elinde olmayan olayları olgunlukla kabullenmeye, sağduyu ve isabetle düşünmeye çaba harcar (VII, 54):

> "Her zaman ve her yerde, olayların karşına çıkış biçimine olgunlukla yaklaşmak, çevrendeki insanlara karşı adaletli davranmak, içine nesnel olmayan hiçbir şeyin sızmaması için o anda içinde bulunduğun ruh haline, ayırt etmenin kurallarını uygulamak senin elindedir."

Çoğu düşünce, yaşamın bu üç kuralını ya da içlerinden herhangi birini, şu ya da bu biçim altında sunmaktadır. Ancak, uygulamaya dayalı bu kurallar kendini bir "söylem" içinde dışavuran ve Marcus Aurelius'un, Epiktetos'tan hareketle[1] adına *dogmata* dediği (Marcus Aurelius: II, 3, 3; III, 13, 1; IV, 49, 6) evrensel formüller içinde beliren genel bir tutumu, bir dünya görüşünü, temel bir içsel tercihi yansıtır. Bir dogma, belli bir davranış biçimini oluşturan ve haklı gösteren, bir ya da birkaç önermeyle dile getirilebilen evrensel bir ilkedir. Günümüzde kullandığımız anlamıyla da "dogma" sözcüğü bu anlamını büyük ölçüde korumaktadır, örneğin Victor Hugo şöyle diyor: "Özgürlük, eşitlik, kardeşlik; bunlar barış ve uyumun dogmalarıdır. Onlara ürkütücü bir yön atfetmek neden?"[2]

Yaşamın bu üç kuralının yanı sıra *Düşünceler*, kendini eylemin üç kuralıyla dışavuran, bölünmesi olanaksız iç tutumumuzu dağılımlı bir biçim altında yansıtan dogmaları da mümkün olan her yolla dile getirmektedir.

Bizzat Marcus Aurelius, bize genel ilkeler ile yaşamın kuralları arasında bulunan ilişkinin örneklerini

---

[1] Arrianus, *Epiktetos'un Söyleşileri*, I, 3, 1; 1, 18, 20; II, 16 (başlık); III, 10, 1.

[2] V. Hugo, *Doksan Üç*, III, 2, 7.

veriyor. Onun önermekte olduğu kurallardan bir tanesinin bizim elimizde olmayan ve yazgının bizlere dayattığı olaylara olgunlukla razı gelmek olduğunu az önce söylemiştik. Bu konuda kendi kendini şu şekilde yüreklendiriyor (IV, 49, 6):

> "Senin içinde kedere neden olan her türlü şey karşısında şu 'dogma'dan yararlanmayı unutma: Karşına çıkan şey aslında bir felaket olmadığı gibi, ona cesaretle göğüs germek de bir mutluluk olacaktır."

Bu dogma, stoacılığın en temelinde yatan ve stoacıların bütün davranışlarına dayanak oluşturan asıl ve büyük dogmadan bir çıkarımdır aslında: Tek iyilik iyi ahlak ve erdemlilik, tek kötülük ise kötü ahlak ve erdemsizliktir.[3] Marcus Aurelius da bunu açıkça dile getiriyor zaten (VIII, 1, 6):

> "Mutluluk dediğin nedir? – İnsan doğasının yapılmasını arzuladığı şeyleri yapmaktır. – Peki, bu nasıl başarılır? – Dürtü ve edimlerin ilkesi olan dogmalara sahip olarak. – Hangi dogmalara? – İyiyle kötüyü birbirinden ayırt etmekle ilgili olanlara: İnsan için tek iyi onu adil, ılımlı, cesur ve özgür kılan şeylerdir, tek kötüyse onun içinde bunların zıddı olan kusurları uyandıran şeyler."

Marcus Aurelius, dogmalardan söz ederken, her türlü sanat ve yaşama sanatı olan felsefenin de kendi ilkeleri olduğunu belirtecek şekilde "*theôréma*" sözcüğünü de kullanıyor (XI, 5):

> "Uygulamakta olduğun sanat nedir? – İyi insan olma sanatı. – Bir kısmı her şeyin doğasıyla, geri kalanlarıysa insana özgü yasalarla ilgili olan teoremlerden yola çıkmadıkça bu sanatı nasıl uygulayabilirsin ki?"

---

[3] *Stoacılar*, s. 48 (§§ 100-101) ve 271; SVF, c. III, §§29-48; Arrianus, *Epiktetos'un Söyleşileri*, IV, I, 133.

Marcus Aurelius'un dediği gibi (VII, 2) dogmalar, biz onları içimizdeki imgelerle (*phantasia*) sürekli canlı tutacak şekilde sürekli alevlendirmezsek, ölme tehlikesi içinde bulunurlar.

Kısacası, birinci kitabı dışarıda tutacak olursak, *Düşünceler*'in bir bütün olarak yukarıda sözünü etmiş olduğumuz üç eylem kuralı ve onların temelini oluşturan çeşitli dogmaların sürekli yenilenen biçimde tekrar tekrar dile getirilmesinden oluşmakta olduğunu söyleyebiliriz.

2. Dogmalar ve Dile Getirilişleri

Bu dogmalar, kurucu nitelikte olan bu temel ilkeler, stoacı ekol için kanıtlamalara konu olmaktaydılar. Marcus Aurelius da söz konusu kanıtlamaları, stoacı üstatları olan ve *Düşünceler*'in ilk kitabında saygılarını sunduğu Junius Rusticus, Apollonius ve Sextus'tan öğrenmiş, ayrıca daha sonra da sözünü edeceğimiz üzere, Arrianus tarafından derlenmiş olan Epiktetos'un *Söyleşiler*'inde okumuştur. *Düşünceler*'in içinde, "dünyanın bir şehir devletine benzediğini gösteren sayısız kanıt"tan söz eder, ayrıca acı ve zevk konularında almış olduğu eğitime rızasını vermekte olduğunu söyler (IV, 3, 5 ve 6).

Bu kanıtlamalar sayesinde Marcus Aurelius dogmaları mutlak bir kesinlikle kabul etmiş ve çoğu zaman onları yalnızca çok basit bir önermeyle dile getirmeyi yeterli bulmuştur, örneğin II, 1, 3'te olduğu gibi: İyiliğin doğası ahlaki iyilik (*kalon*), kötülüğünkiyse ahlaki kötülüktür (*aischron*). Bu yoğunlaştırılmış biçim, dogmaların konu oldukları kuramsal kanıtlamayı anımsatmak ve insan ruhunda bu ilkelerin berraklıkla görünüyor olmasından doğan içsel tutumu, yani iyilik yapma kararlılığını harekete geçirmek için yeterli olmaktadır. Bu dogmaları kendi kendine yinelemek, kendi için not almak, Marcus

Aurelius'un deyişiyle "inzivaya çekilmek"tir, ancak "kırlarda, deniz kıyılarında ya da dağlarda" değil, "kendi içimizde," "bizi yenileyecek olan" formülleri bulacağımız yerde (IV, 3, 1): "Kısa ve özlü" formüller olacaktır bunlar ki, kusursuzca etkili olabilsinler. İşte bu nedenle, sözünü ettiğimiz bu üç eylem kuralını uygulayabilmek adına Marcus Aurelius, kimi zaman son derecede kısa bir biçim altında bir dizi bölüm başını (*kephalaia),*[4] bir temel noktalar dökümünü bir araya getirir ve toplu hale gelmeleriyle ruhsal etki güçlerinin artmasını sağlar (II, 1; IV, 3; IV, 26; VII, 22, 2; VIII, 21, 2; XI, 18; XII, 7; XII, 8; XII, 26). Bu listeleri bütün olarak alıntılayamıyoruz, ancak içlerinden örnek olarak bir tanesini seçeceğiz (XII, 26) ve burada sekiz adet *kephalai,* yani temel noktanın, başımıza gelen, fakat bizim denetimimizde bulunmayan şeyleri olgunlukla kabul etmekle ilgili olan eylem kuralının uygulanması için nasıl bir kaynaklar bütünü oluşturduğunu göreceğiz:

"Eğer bir şeyler seni rahatsız ediyorsa, şunları unutmuşsun demektir:

1. Her şeyin evrensel doğaya uygun olarak meydana geldiğini.
2. Yapılan yanlışın seninle ilgili olmadığını.
3. Üstelik meydana gelen her şeyin her zaman bu şekilde meydana gelmiş olduğunu, gelecekte de hep bu şekilde meydana geleceğini ve şu anda da her yerde aynı şekilde meydana gelmekte olduğunu.
4. İnsanın bütün insanlık soyuyla ilişkisinin ne kadar sıkı olduğunu: çünkü burada söz konusu olan kan ya da tohum bağı değil, zihinsel bir bağdır.

---

[4] *Kephalaia* hakkında, bkz. J. Dalen, *Formgeschichtliche Untersuchungen,* s. 234; R.B. Rutherford, *Meditations...,* s. 33 ve 131.

5. Her bir insanın zihninin Tanrı olduğunu ve yukarıdan aşağı doğru akarak indiğini.
6. Hiçbir şeyin hiçbirimize gerçekte ait olmadığını ve çocuğunun, bedeninin, ruhunun, her şeyin yukarıdan geldiğini.
7. Her şeyin bir değer yargısı olduğunu.
8. Ve herkesin yalnızca şimdiki ânı yaşadığını ve yitirdiğini."

Burada kısa ve özlü hatırlatma notları biçimi altında sunulmakta olan ve kanıtlamalarını Marcus Aurelius'un zaten bildiği bütün bu hususlar, *Düşünceler*'in içinde birbirinden ayrı olarak defalarca yinelenir, bazı yerde açıklanır ve kimi zaman da kanıtlanır. Eğer bu dokuz *kephalaia* dizisini (II, 1; IV, 3; IV, 26; VII, 22, 2; VIII, 21, 2; XI, 18; XII, 7; XII, 8; XII, 26) bir araya getirecek olursak, *Düşünceler* içinde sözü edilmiş ya da geliştirilmiş olan aşağı yukarı bütün temaları keşfetmiş olabiliriz. Böylece, *Düşünceler*'in özünü oluşturan dogmalar bütününü stoacılığın en temel dogmalarına bağlamak yoluyla, düzgünce kurulmuş bir yapı içinde sunmuş olabiliriz.

Tek iyiliğin ahlaki iyilik ve tek kötülüğün ahlaki kötülük olduğu yönündeki (II, 1, 3) en mutlak ve birincil ilkeden hareketle ne acı ne de haz birer kötülük olabilir (IV, 3, 6; XII, 8) ve tek utanç ahlaki kötülüktür (II, 1, 3), kendimize karşı yaptığımız yanlışlar bize dokunmaz (II, 1, 3; XII, 26) ama yanlış yapan kişi yalnızca kendine kötülük yapmış olur (4, 26, 3) ve bu yanlış ancak o kişinin kendi içinde bulunabilir (VII, 29, 7; XII, 26). Bu durumda hiç kimse kendinden başka birinden herhangi bir zarar göremez (II, 1, 3; VII, 22, 2).

Genel ilkeler olarak, ancak bizim elimizde olan şeyler iyi ya da kötü olabilir ve yargı ve değerlendirmelerimiz de bizim elimizdedir (XII, 22), bunun sonucunda bizim

için her türlü kötülük ve bela ancak kendi yargımız içinde, başka bir deyişle de olayları kendi zihnimizde tasarlayış biçimimizin içinde mümkün olabilir (IV, 3, 10; XI, 18, 11) ve insanın kendi derdini yaratan yine kendisidir (IV, 26, 2; XII, 8). Yani her şey yargıdan ibarettir (XII, 8; XII, 22; XII, 26). Zihin bedenden bağımsızdır (IV, 3, 6) ve hiçbir şey bizim başımıza bela olmak için gelmez (IV, 3, 10). Eğer her şey yargıdan ibaretse, her türlü yanlış da aslında yargılama hatası demek olur ve cehaletten kaynaklanır (II, 1, 2; IV, 3, 4; XI, 18, 4-5).

On birinci kitapta yer alan *kephalaia* sıralaması (XI, 18, 2) içinde Marcus Aurelius, kendi kendine şöyle diyor:

> "İlkeden hareketle biraz daha yukarı doğru ilerle: Eğer atomları reddedeceksek, her şeyi yöneten doğadır."

Dördüncü kitaptaki sıralamadaysa (IV, 3, 5) şuna rastlıyoruz:

> "Şu ikilemi hiç unutma: ya inayet, ya atomlar."

Bilindiği varsayılan bir ilkeye yapılan bu kısa atıflar bize Marcus Aurelius'un burada yine daha önceden eğitimini almış olduğu bir konuya gönderme yaparak, Epikurosçu yaklaşım (atomlar) ve stoacı yaklaşım (doğa ve inayet) karşı karşıya geldiğinde seçimini ikinci yaklaşımdan yana kullanmakta olduğunu düşündürüyor. Bu konuya yine döneceğiz. Şimdilik bizim için, bir bütünlük, akılcı bir dünya görüşü bildiren dogmadan hareketle Marcus Aurelius'un *kephalaia* dizileri içinde gönderme yaptığı çeşitli sonuçlar çıkartmanın mümkün olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Her şey evrensel olan doğadan gelir ve evrensel doğanın iradesine boyun eğer (XII, 26), insana bağışlanmış olan özgürlük ihsanının doğal bir sonucu olan insanoğlunun kötülüğü de buna dahildir (XI, 18, 24). Her

şey yazgıya uygun olarak gerçekleşir (IV, 26, 4): Bu da evrenin düzenine boyun eğecek şekilde her türlü şeyin hiç durmaksızın başkalaşması (IV, 3, 11; XII, 21), ama aynı zamanda da hiç durmaksızın yinelenmesi (XII, 26) ve bizim de ölmek zorunda olduğumuz (IV, 3, 4; XI, 18, 10) anlamına gelir. Evrensel akıl uysal, ancak güçten yoksun bir maddeye biçim ve enerji verir; bu nedenledir ki, her şeyin içinde nedensel olan ile maddesel olanı birbirinden ayırmak gerekir (XII, 8; XII, 18). Bütün insanlarda ortak olan ve onları aralarında bir kan ya da tohum bağı olmaksızın birbirine akraba yapan akıl, işte bu evrensel akıldan doğar (II, 1, 3; XII, 26). İşte bu yüzden, insanlar birbirleri için yaratılmışlardır (II, 1, 4; IV, 3, 4; XI, 18, 1-2).

Son bir *kephalaia* grubu da evrensel doğanın enginliği, zaman ve uzayın sonsuzluğu gibi çok büyük kapsamlı bir görüşün çevresinde toparlanabilir (IV, 3, 7; XII, 7). Bu bakış açısına göre bütün bir yaşam minicik bir süre (VIII, 21, 2; IV, 26, 5; XII, 7), her bir an sonsuz derecede küçücük (II, 14, 3; XII, 26), yeryüzü tek bir nokta (IV, 3, 8; VIII, 21, 2), gündelik başarı ya da ölümden sonra gelen şöhretse içi bomboş (IV, 3, 8; VIII, 21, 3; IV, 3, 7) görünür. Üstelik bizler bu başarı ve şöhreti yalnızca kendileri ve birbirleriyle çelişen insanlardan elde edebiliriz (IV, 3, 8; VIII, 21, 3) ve eğer o insanları oldukları gibi görebiliyorsak, kendilerine saygı duymamız mümkün değildir (XI, 18, 3).

Sonuç olarak, bütün bu "dogmalar" aslında temel dogmalardan çıkarım yapılarak elde edilmektedir. Ancak aynı zamanda da daha önce belirtmiş olduğumuz üç kural, üç yaşam disiplini çevresinde belirginleşirler. Düşünce disiplini, dogmaların yargı verme özgürlüğüne bağlı olduğunu varsayar, eylem disiplini akıl sahibi varlıklardan oluşmakta olan bir topluluğun varlığını doğrular, başımıza gelen olaylara razı olma disipliniyse, inayet ve evrenin akılcılığı varsayımlarını onaylar. Buna yakın

bir sınıflandırmaya kısmen de olsa IV, 3'te rastlayabiliyoruz.

Demek oluyor ki *kephalaia,* yani temel hususlar listeleri, *Düşünceler*'in içinde dogmaların dile getirilişinin ilk biçimini oluşturuyor. Ancak, bu temel hususlar ayrıca eserin tamamında tek başlarına da ele alınarak yineleniyorlar. Örneğin, her şeyin içinde nedensel olanın ayırt edilmesine yönelik olan ve bu *kephalaia* dizilerinden bir tanesinde (XII, 8) dile getirilen çağrı, *Düşünceler*'in içinde herhangi bir yorum ya da açıklama yapılmaksızın toplam sekiz kere daha tek başına yineleniyor (IV, 21, 5; VII, 29, 5; VIII, 11; IX, 25; IX, 37; XII, 10; XII, 18; XII, 29). Aynı biçimde, iki ayrı *kephalaia* dizisi (XII, 8; XII, 26) içinde görülen "Her şey yargıdan ibaerttir" hükmü de hiç yorum yapılmaksızın ya da çok kısacık bir açıklamanın eşliğinde iki yerde kendini tek başına yineliyor (II, 15; XII, 22). Özellikle de bütün dertlerimizin aslında kendi yargılarımızdan geldiğine ve hiçbir şeyin dışarıdan bizim içimize giremeyeceğine yönelik olan dogma (IV, 3, 10), bazı yerde sözcüğü sözcüğüne, bazı yerdeyse hafifçe değişik bir biçim altında toplam on sekiz kez (V, 19; VI, 52; VII, 2, 2; VIII, 47; IX, 13; IX, 15; XI, 11; XI, 16; XII, 22; XII, 25; IV, 7; IV, 39, II; 5, II; 7, 14; VII, 16; VIII, 29; VIII, 40; VIII, 49) *Düşünceler* içinde karşımıza çıkıyor.

Kephalaia dizilerinde karşımıza çıkan temalardan bir diğeri olan evrensel doğa ve insanlık tarihi içinde her şeyin sonsuz kere yinelenmesini ele alalım (XII, 26, 3). Bu da Marcus Aurelius'un gözünde çok değerli olan ve bıkıp usanmadan yinelediği bir hususdur: Dünya denen gösteriye kısa ya da çok uzun bir süre izleyici olmak pek fazla bir şey fark etmez, çünkü her ânın ve de her şeyin içinde varlığın tamamı hep mevcuttur. Yani her şey *homoeideis*'tir; her şeyin içeriği aynıdır ve kendisini sonsuza dek yineler.

"Bütün sonsuzluk içinde her şey aynı içeriğe sahiptir ve aynı döngülerden geçer" (II, 14, 5).

"Her şey aynı türdendir ve aynı içeriği taşır" (VI, 37).

"Bütün sonsuzluk içinde her şey tek bir içerikten yapılmıştır ve sonsuza dek de yine aynı türden pek çok şey daha var olacaktır" (IX, 35).

"Bir anlamda kırk yaşında bir insan eğer birazcık zekâya sahipse, her şeyin aynı içeriği taşıdığını bilerek var olmuş ve var olacak her şeyi görmüş demektir" (XI, 1, 3).

Eser boyunca karşımıza çıkan çok sayıdaki yinelemeye daha fazla örnek vermek bezdirici olacaktır. Yalnızca, düşüncelerin çoğunun, çoğunlukla çok incelikli ve bir o kadar çarpıcı bir edebi biçem içinde, bu çeşitli *kephalaia*'yı, yani Marcus Aurelius'un bize eserinde birkaç kere listesini vermiş olduğu çeşitli dogmaları yinelediğini hatırımızda tutmamız yeterli olacaktır.

Ancak, insanın edimlerine yön vermesi için "inzivaya çekilerek" bu dogmalara sıklıkla geri dönmesi yeterli olmaz (çünkü yaşama sanatı içinde "sanatın varsayımlarına" uygun olmayan hiçbir şey yapılmamalıdır, IV, 2), aynı zamanda sık sık bu dogmaların kuramsal temellerine de çıkmak gereklidir. Marcus Aurelius bu gereksinimi onuncu kitapta yer alan ve çoğu yorumcu tarafından yanlış anlaşılmış bir metinde (X, 9) çok açıkça belirtmektedir. Bu metnin içinde iki ayrı düşünce bulunduğunu ayırt etmek gerekir. Bunlardan ilki, insan doğasının aklın kılavuzluğunda bulunmadığında düşeceği mutsuzluğun kısa ve haşin bir betimlemesidir:

"Maskaralık ve kanlı bir mücadele; huzursuzluk ve uyuşukluk; gündelik esaret!"[5]

[5] Theiler'in önerdiği metin bölünmesine uyuyorum, ama Dalfen'in *mimas dersini de koruyorum.*

Bundan sonraysa, ilkinden bütünüyle bağımsız olan, kuramın önemine ilişkin ikinci bir düşünce gelir:

> "Doğanın bilimlerine dayalı olmadan tutunup sonrasında da terk ettiğin o güzel ve kutsal dogmaların çok geçmeden silinip gideceklerdir. Ancak bundan böyle her şeyi, içinde bulunduğun koşulların gerektirdiklerini yerine getirecek, ama aynı zamanda da ediminin kuramsal temeli her zaman etkili biçimde var olacak, bilimin her bir özel duruma uygulanmasının vereceği özgüveni kendi içinde çok derinlere gömülü olmadan, gizil olarak taşıyabileceğin biçimde görmen ve uygulaman gerekecektir."

Yani edimlerimizde yalnızca yaşama sanatının varsayımlarına ve temel dogmalara uygun olarak değil, aynı zamanda da bunları doğrulayan ve Marcus Aurelius'un "doğanın bilimi" adını verdiği kuramsal temelleri de aklımızda bulundurarak hareket etmeliyiz, çünkü sonuç olarak, yaşamın bütün ilkeleri doğanın bilinmesini temel alır[6] ve bu eksik kaldığında, dogmalar ne kadar sıklıkla dile getirilmiş olurlarsa olsunlar, anlamdan yoksun kalacaklardır.

Bu nedenledir ki, Marcus Aurelius dogmaların dile getirilişinde üçüncü bir biçime daha başvuruyor. Bu seferkinde o dogmaları doğrulayan gerekçelerin oluşturulması ve hatta onların yol açabilecekleri güçlükler üzerinde düşünülmesi söz konusudur. Örneğin Marcus Aurelius, daha önce de gördüğümüz üzere, bu sonucu doğrulayan kanıtlardan hiç söz etmeksizin, dünyanın bir şehir devletine benzediği fikrine gönderme yapıyordu (IV, 3, 5) ve bu hüküm de başkalarına ve olaylara karşı belli bir tavır takınmayı beraberinde getiriyordu. Ancak, başka yerlerde, bu hükmü karmaşık bir akıl yürütmeye dayandırı-

---

[6] *Stoacılar*, s. 97; SVF, c. III, § 68.

yor. Geliştirdiği soriti şu şekilde özetleyebiliriz: Bir şehir devleti, aynı yasalara boyun eğen varlıkların bir topluluğudur. Aynı şekilde dünya da aynı yasalara, yani aklın yasalarına boyun eğen varlıklardan oluşan bir topluluktur. Demek ki dünya bir şehir devletidir (IV, 4). Stoacılık içinde geleneksel olan bir akıl yürütmedir bu: izlerini örneğin Cicero'da bile bulabiliyoruz.[7] Dahası, Marcus Aurelius başka bir yerde de ruhun akıl yürütmeler yoluyla, yani gösterimlerin birbirini izlemesiyle damıtılması gerektiğini söylüyor (V, 16, 1) ve içlerinden bir tanesi yine bir sorit biçimini alan bir dizi kanıtlama öneriyor.

Ancak, bu kuramsal çalışma yalnızca akıl yürütme dizileri oluşturmaktan ibaret olarak kalmıyor: Kimi zaman edebi ve retorik nitelikte gelişimler kimi zamansa çıkmazlarla ilgili daha teknik tartışmalar biçimini alabiliyor. Örneğin, "Her şey doğaya uygun olarak meydana gelir," dogması (XII, 26, 1) son derece iyi düzenlenmiş bir biçimde örneğin V, 8'de ya da şu haliyle VII, 9'da karşımıza çıkabiliyor:

> "Her şey karşılıklı olarak birbirine bağlıdır ve aralarındaki bağ da kutsaldır. Başka bir deyişle hiçbir şey bir diğerine yabancı değildir: Gerçekte her şey belli bir düzen içindedir ve her bir şey de ayrı ayrı, aynı dünya düzenine katkıda bulunur; her şey tek bir dünyayı oluşturur ve her şeyin içinden tek bir Tanrı, tek bir öz, tüm akıl sahibi varlıklarda ortak olan akıldan ibaret tek bir yasa, tek bir gerçek geçer."

Dünyanın tek bir kaynak üzerine kurulmuş tek bir şey olduğuna ilişkin bu tema benzer ifadelerle sık sık yinelenir (VI, 38; 12, 29), ama aynı zamanda da kâh şematik

---

[7] Cicero, *Yasalar*, I, 7, 23 ve I, 12, 33, ortak yasa kavramından, akıl sahibi varlıklar arasında bir ortaklık bulunduğuna doğru aynı akıl yürütme.

olarak, kâh daha hafif biçimler altında pek çok metinde de tartışmaya açılmakta (IV, 27; VI, 10; VI, 44; VII, 75; VIII, 18; IX, 39; X, 6-7) ve bunlarda Marcus Aurelius'un adına tezat dediği şey karşımıza çıkmaktadır: ya atomlar (Epikurosçu dağılım) ya da tek bir doğa (stoacı teklik).

Bunun gibi daha pek çok önemli nokta az çok uzun sayılabilecek şekilde geliştirilmiştir, örneğin akıl sahibi varlıkların birbirlerine karşı hissettikleri karşılıklı çekim duygusunun insanların aslında birbirleri için yaratılmış olduklarını kanıtlaması (IX, 9) ya da hiçbir şeyin akla ve zihne karşı engel oluşturamayacağını söyleyen dogmanın açıklanması gibi (X, 33).

3. Üç Yaşam Kuralı ya da Disiplin

Gördüğümüz üzere pratikteki davranışlar doğanın zorunlu akışı içinde bireyin diğer kişilerle ve kendi düşüncesiyle de olan ilişkilerini belirleyen üç yaşam kuralına boyun eğer. Tıpkı dogmalarda olduğu gibi, bu yaşam kuralları da Marcus Aurelius tarafından son derecede iyi kurulmuş bir yapı içinde gösterilmektedir. Bu üç yaşam kuralı, üç disiplin, yeniden söyleyelim ki ruhun üç etkinliğine karşılık gelmektedir: yargı, arzu, dürtü. Aynı zamanda gerçekliğin üç alanına da karşılık gelirler: bireysel yargılama yetisi, evrensel doğa ve insan doğası. Aşağıdaki şema bunu gösteriyor:

etkinlik	*gerçeklik alanı*	*içsel tutum*
yargı	yargılama yetisi	nesnellik
arzu	evrensel doğa	yazgıya razı olma
eylem dürtüsü	insan doğası	adalet ve özgecilik

Düşünceler'de bu üçlü model sıklıkla karşımıza çıkıyor. Birkaç önemli metni örnek alalım:

"Her zaman ve her yerde şunlar senin elindedir:

- Olayların mevcut akışına olgunlukla boyun eğmek (2).
- Karşındaki kimselere adaletle yaklaşmak (3).
- İçine nesnel olmayan hiçbir şey sızamayacak biçimde, ayırt etme kurallarını yargılamalarına uygulamak (1)" (VII, 54).

"Şunlar senin için yeterlidir:

- Nesnel olduğu sürece, şimdiki duruma karşı değer yargısı (1).
  Bütün insanların hizmeti için kullanılacağı sürece, şimdiki eylem (3).
  Dış nedenin yarattığı her türlü olay kesişmesi içinde kendine bir neşe kaynağı bulabildiğin sürece şimdiki ruh halin (2)" (IX, 6).

"Akıl sahibi doğa kendine özgü olan yolunu her zaman izler;

- Ancak yargılamalarında rızasını yanlış ya da karanlık olandan yana kullanmadıkça (1).
  Ancak dürtülerini yalnız ve yalnızca bütün insanların hizmetinde olacak eylemlere doğru yönelttikçe (3).
  Ancak evrensel doğadan payına düşen her şeyi sevinçle kabul edip bizim elimizde olmayan şeylere karşı bir arzu ya da kaçınma geliştirmedikçe (2)" (VIII, 7).

Ya da:

"İmgeleri (*phantasia*) silmek (1)
Eylem dürtüsünü (*hormé*) durdurmak (3)
Arzuyu (*orexis*) söndürmek (2)
Yönetici ilkeyi (*hégemonikoni*) gücünün kapsamında bulundurmak" (IX, 7)

"O halde ne için alıştırma yapmak gerekir?
Tek bir şey için:

- Adalete ve toplum yararına olacak edimlere yönelik bir düşünce (3).
  Hiçbir zaman yanılmayacak bir söylem (1).
  Olayların her türlü kesişmesini sevgiyle karşılayacak, onların gerekli ve tanıdık olduklarını, çok büyük bir ilkeden, çok geniş bir kaynaktan ileri gelmekte olduklarını kabul eden bir ruh hali (3)" (IV, 33, 3).

Bu apaçık ifadelerin yanı sıra üç disipline atıfta bulunan daha farklı biçimlerin de pek çok örneklerine rastlayabiliyoruz. Marcus Aurelius böylelikle yaşamın üç kuralına denk gelen bir erdemler üçlüsü oluşturmuş oluyor: "doğruluk," "adalet, "ılımlılık" (XII, 15). Ya da "yargı," "insan sevgisi," "tanrılara boyun eğme yatkınlığı" (III, 9, 2). Bu üç disiplinden yalnız ikisinin ve hatta bir tanesinin görüldüğü yerler de olabiliyor. Örneğin (IV, 22):

> "Her eylem dürtüsünde adaleti yerine getirebilmek ve her yargılama sırasında yalnızca gerçeklere bire bir uygun olan şeyleri göz önünde bulundurmak." [Burada yalnızca eylem ve yargı disiplinlerinden söz ediliyor.]

Ya da (X, 11, 3):

> "İki şeyle yetinir: önündeki eylemi adaletle yerine getirmek ve o anda kendi payına düşeni sevmek."

Veya (VIII, 23):

> "Bir eylemi yerine mi getiriyorum? Bunu bütün insanların iyiliğini sağlayacak biçimde yaparım. Başıma bir şey mi geldi? Onun bana tanrılar tarafından, her şeyin bütün olayların akışına şekil veren kaynağı tarafından gönderildiğini bilerek onu kabul ederim."

[Burada da yalnızca eylem ve arzu disiplinleri tanınıyor.]

Çoğu zamansa tek bir temadan söz edilir, örneğin arzu disiplini (VII, 57):

"Karşımıza çıkan ve yazgı tarafından bize bağlanmış olan olayı sevmeyi bilmek."

Ya da yargı disiplini (IV, 7):

"(Kendi eklediğin) değer yargısını ortadan kaldır, 'Haksızlığa uğradım' fikri de ortadan kalkar. 'Haksızlığa uğradım' fikrini ortadan kaldır, her şey ortadan kalkmış olur."

Veya dürtü disiplini (XII, 20):

"Öncelikle: Bir sona bağlanacak olan hiçbir şey rastlantı değildir. İkinci olarak: Eylemlerini bütün insanların yararına olacak sonlardan başka hiçbir şeye bağlama."

Yani *Düşünceler*, bazı bölümlerinde uzunca listeler halinde sıralamış olduğu çeşitli dogmaları kısa ya da ayrıntılı biçimler altında nasıl tek tek ele alıyorsa, belli bölümlerinde bir araya getirilmiş olarak bulabileceğimiz üç yaşam kuralını da aynı biçimde kâh kısa ve özlü, kâh daha geniş kapsamlı olacak şekilde sürekli yinelemektedir. Daha ileride göreceğimiz üzere, iyi insanın ideal bir portresini olabildiğince titiz biçimde çizmeye çabalayan üçüncü kitapta, bu iyi insanın davranış biçimlerine bire bir uyum gösteren üç yaşam kuralını da son derece ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Tam aksine, bazı yerlerde de yaşamın aynı üç kuralı bağlı oldukları daha başka yüreklendirmelerin içine karışmış olarak, öylesine kısa ve özlü biçimde sunulmaktadır ki, neredeyse gizemli bir hal almaktadır:

"Bu imgeyi sil [yargı disiplini].
Bu kukla hareketlerini durdur [eylem disiplini].
Zamanın şimdiki ânını sınırlar içine al.
Senin ya da bir başkasının başına gelenleri kabul et [yazgıya razı olma disiplini].
Nesneyi 'nedensel' ve 'maddesel' olarak ikiye ayırıp çözümle.
En son saatini düşün.
Sana yapılmış olan yanlışı, yapılmış olduğu yerde bırak" (VII, 29).

Yaşamın bu üç disiplini Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inin gerçek anahtarlarıdır. Sözünü ettiğimiz dogmaların hepsi bu disiplinler çevresinde kurulup belirginleşmektedir. Yargı disiplinine bağlı olan dogmalar, hüküm verebilme özgürlüğünü, insanın kendi düşüncesini eleştirme ve değiştirme olanağını ilgilendirenlerdir. Dış olaylara karşı tutumumuzu yöneten disiplinin çevresinde evrensel doğanın nedenselliği üzerine olan bütün varsayımlar toplanmaktadır. Nihayet eylem disipliniyse, akıl sahibi varlıkları birbirine bağlamakta olan karşılıklı çekime ilişkin her türlü kuramsal önermeden beslenmektedir.

Son olarak, görünürdeki düzensizliğin ardında *Düşünceler*'in içinde, yapısını ayrıntılı biçimde betimlememizin gerekeceği son derecede katı bir kavramsal sistemin bulunduğu görülebilecektir.

4. Hayal Gücü Alıştırmaları

Düşünceler, kendisini beslemekte olan yaşam kuralları ve dogmaları dile getirmekle kalmaz. Marcus Aurelius, yaşamın kısa olduğunu ve doğanın hepimize dayatmakta olduğu başkalaşım yasası gereğince yakında öleceğimizi yalnızca dile getirmekle yetinmeyerek, aynı zamanda

gözlerinin önünde "Augustus'un sarayını, karısını, kızını, torunlarını, atalarını, kız kardeşini, Agrippa'yı, ebeveynlerini, akrabalarını, arkadaşlarını, Arius'u, Maecenas'ı, doktorlarını, rahiplerini, bütün bir saray ahalisinin ölümünü..." canlandırmakla (VIII, 31) yalnızca aklı değil, aynı zamanda düş gücünü de çalıştırmaktadır.

Burada zihninde canlandırmakta olduğu şey aslında yalnızca bir saray ahalisinin değil, bütün bir kuşağın ölümüdür (IV, 32):

> "Sözgelimi, Vespasianus'un zamanını hayal et. Bütün bunları göreceksin: Evlenen, yuva kuran insanlar, hastalananlar, ölenler, savaşanlar, ziyafetler verenler, ticaret yapanlar, tarlaları işleyenler, dalkavuklar, kendini beğenmişler, kuşkucular, komplocular, başkalarının ölümünü isteyenler, olup bitenlere söylenenler, âşıklar, cimriler, gözlerini konsüllüğe ya da krallığa dikenler. Artık onların yaşamları hiçbir yerde yok, öyle değil mi?"

Başka bir yerdeyse Marcus Aurelius, geçmişin büyük adamlarını anıyor, Hippokrates'i, İskender'i, Pompey'i, Sezar'ı, Augustus'u, Hadrianus'u, Herakleitos'u, Demokritos'u, Sokrates'i, Eudoksos'u, Hipparkhos'u, Arşimet'i. "Hepsi uzun zaman önce öldüler!" (VI, 47). "Artık hiçbir yerde onlardan hiçbir şey yok!" (VIII, 5). Böylece Lucretius'tan François Villon'a kadar uzanan, ölmüş ünlüleri anmaya dayalı büyük edebiyat geleneği içinde kendi yerini de almış oluyor:[8] "Eski çağların karları şimdi nerede?" "Neredeler şimdi? Hiçbir yerde değiller, hiç yoklar artık!" demişti Marcus Aurelius da (X, 31, 2).

---

[8] Lucretius, *Nesnelerin Doğası Üzerine*, III, 1024-1052; F. Villon, *Ballade des dames du temps jadis*, Villon, *Poésies complètes* içinde, Paris (Livre de poche, Lettres gothiques), 1991, s. 117, bkz. G.B. Conte, "II trionfo della Morte e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III, 1024-1053," *Studi italiani di filologia classica*, NS, c. 37, 1965, s. 114-132, özellikle s. 131, dipnot 1.

Buna benzer imgelem alıştırmaları *Düşünceler* içinde sıklıkla karşımıza çıkıyor (IV, 50; VI, 24; VII, 19, 2; VII, 48; VIII, 25; VIII, 37; IX, 30; XII, 27). Bunların sayesinde Marcus Aurelius, evrensel başkalaşım dogmasını gözlerinin önüne getirebilmek için güçlü bir çaba harcıyor.

Ancak, yaşamın kendisi de erdemle, yaşam kurallarının uygulanmasıyla ve hem insani hem de tanrısal olan şeylerin bilimini oluşturan dogmaların bilinmesiyle aydınlatılmadığı takdirde bir bakıma ölüm sayılır. *Düşünceler*'de yer yer karşımıza çıkan, kyniklere özgü insan yaşamının içi boşluğuna ilişkin betimlemeleri de bu açıklamaktadır, tıpkı şu olağanüstü metinde olduğu gibi (VII, 3):

> "Bir şenlik alayının o içi bomboş törenselliği, sahne üzerinde oynadığımız dramlar, koyun ve sığır sürüleri, mızrakla dövüşmeler, köpeklere atılan kemikler, balıkların havuzuna fırlatılan lokma, karıncaların sırtlarında taşıdıkları ağır yüklerle giriştikleri yorucu işler, şaşkın farelerin koşuşturmaları, ipleri çekiştirilen kuklalar...

Şu kısa ama çok çarpıcı ifadeyi daha önce de görmüştük (X, 9):

"Maskaralık ve kanlı bir mücadele; huzursuzluk ve uyuşukluk; gündelik esaret."

5. Ruhani Bir Alıştırma Olarak Yazı

Bütün bu çözümlemeler boyunca *Düşünceler*'in az sayıda tema üzerine çeşitlemelerden ibaret gibi göründüğünü saptamış olduk. Bundan dolayıdır ki, içinde çokça yinelemelere, kimi zaman neredeyse harfi harfine kendini tekrar eden cümlelere rastlayabiliyoruz. Bunun çeşitli örneklerini zaten gördük ama birkaç tanesini daha ekleyebiliriz:

"İnsanı daha kötü hale getirmeyen şey, nasıl olur da onun sürdüğü yaşamı daha kötü kılabilir?" (II, 11, 4)

"İnsanı olduğundan daha kötü hale getirmeyen şey, yaşamını da kötüleştiremez..." (IV, 8)

"Her şey geçicidir, hatırlayan da, hatırlanan da." (IV, 35)

"Geçicidir... Hem hatırlayan, hem hatırlanan." (VIII, 21, 2)

"Hiçbir şey ruhun büyüklüğünü sağlamakta daha etkili değildir." (III, 11, 2)

"Hiçbir şey ruhun büyüklüğünü sağlamakta daha etkili değildir." (X, 11, 1)

Bunlar gibi daha pek çok örnek bulunabilir, hatta uzun uzun geliştirilmiş denemelerde bile. Örneklerinden bir çifti olarak da insanın ayrılmış bulunduğu bütüne yeniden kavuşabilmek için Tanrı'dan güç almasını işleyen ve tamamen koşut biçimde yapılandırılmış olan VIII, 34 ve XI, 8 metinleri verilebilir.

Her şeyin içindeki "nedensel" olan ile "maddesel" olanı birbirinden ayırma öğüdünün çok küçük farklarla neredeyse on defa yinelenmiş olduğunu görmüştük. Burada stoacı fiziğin en temel yapılarından biriyle karşılaşıyoruz[9] ve böylece bir kere daha, tercih edilen deyişlerin teknik nitelikte olduğunu görüyoruz. Ancak Marcus Aurelius, bu ayrımı yalnızca stoacılık ekolünden öğrenmiş olduğu bir bilgiyi aktarırmış gibi belirtip geçmiyor. Onun için bu ayrım varoluşsal bir anlam taşımaktadır. Nedensel unsuru ayırt edebilmek, kendi içimizdeki her türlü varlığın yöneticisi olan ilkeyi (*hégemonikon*), bizi bedenden bağımsız kılan düşünme ve yargılama ilkesini, "elimizde olmayan" şeylere karşılık "elimizde olan" şeylerin dünyasının sınırlarını belirleyen özgürlük ilkesini

[9] *Stoacılar*, s. 58 (§ 134); SVF, cilt II, §§ 299-305.

tanımak anlamına geliyor. Marcus Aurelius bunu böyle söylemiyor. Biz bunu sistemin bütününden çıkartıyoruz. O yalnızca, hiçbir yerde bu alıştırmanın ne anlama geldiğinin anlaşılmasını sağlayabilecek bir örnek vermeksizin, bu ayrımı uygulamak gerektiğini kendi kendine öğütlüyor. Çünkü onun örneğe gereksinimi yok. Neden söz ettiğini zaten biliyor. Bu yüzden de *Düşünceler*'in en başından en sonuna dek sürekli yinelenip duran bu ifadeler hiçbir zaman bir öğreti oluşturmaya yetmiyorlar. Tamamen kendi için yazmakta olan Marcus Aurelius'un ayrıntılandırmaya gerek duymadığı düşünce ve uygulamaların bütününe fikir çağrışımı yoluyla bir tetikleyici görevi görüyorlar.

Marcus Aurelius, yalnızca ve yalnızca yaşam kuralları ve dogmaları sürekli aklında tutabilmek için yazıyor. Bunu yaparken de stoacılığın en temel dogması olarak, bizim elimizde olan ve olmayan şeylerin ayrımını açıkladıktan sonra şunu ekleyen Epiktetos'un öğüdünü yerine getiriyor:

> "İşte filozofların üzerinde düşünmeleri gereken şey budur, her gün yazmaları, çalışmalarına konu edinmeleri gereken şey budur." (I, 1, 25)
>
> "Bu ilkeleri gece gündüz elinin altında (*procheira*) bulundurman, hep onları yazıp onları okuman gerekir." (III, 24, 103)

Bir kere daha söyleyelim: Stoacı felsefeye göre yaşam temel olarak insanın iç söylemine egemen olmasından ibarettir. Bireyin yaşamında her şey, nesneleri zihninde nasıl canlandırdığına, yani onları kendi içinde nasıl adlandırdığına bağlıdır. "Bize dert olan şeyler," diyordu Epiktetos, "aslında o şeylerin kendileri değil, bizim onlar hakkındaki yargılarımızdır" (*El Kitabı, § 5*), yani o şeyler hakkında içimizden söylediklerimizdir. Epiktetos'un,

öğrencisi Arianus tarafından derlenmiş olan ve bundan sonra da hakkında sıkça konuşacağımız sözleri bize onu felsefe derslerini verdiği sırada öğrencilerine seslenirken gösterir ve Arianus'un yazmış olduğu kısa önsözde belirttiği üzere, "Konuşurken hiç kuşkusuz ki, aklında kendisini dinlemekte olanların düşüncelerini elinden geldiği kadar ileri doğru taşımaktan başka hiçbir amaç yoktur... Epiktetos bu sözleri söylerken, onu dinleyenler ellerinde olmaksızın bu adamın kendilerine hissettirmek istediği her şeyi hissederlerdi."

Yani Epiktetos'un sözlerinin amacı, dinleyenlerin iç söylemlerini değiştirmektir. Çeşitli biçimler altında, çarpıcı ve heyecan verici deyişler sayesinde, teknik ve mantıksal akıl yürütmeler yardımıyla ve aynı zamanda ikna edici ve baştan çıkartıcı imgeler de yaratarak bir çeşit terapi etkisi yaratan bu sözler, Marcus Aurelius'ta da karşılığını kendi kendine hitap ederek, Epiktetos'un kendisine belletmiş olduğu dogma ve eylem kurallarını yinelemek yoluyla iyice özümsemek, kendi iç söyleminin başlıca ilkeleri haline getirmek anlamına gelen bir kendi kendisi için yazma terapisi olarak bulmuştur. İşte, bu yüzden de kendi içindeki "imgeleri"* (*phantasia*), yani dogmaları dile getiren söylemleri hiç durmadan körüklemesi gereklidir (VII, 1).

Demek oluyor ki, bu türden yazı alıştırmaları kaçınılmaz olarak bitmek bilmeyen yinelemeleri gerektirmektedir. Bu da *Düşünceler*'i başka her türlü eserden köklü biçimde farklı kılan bir unsurdur. Dogmalar, matematik

---

Yazarın Yunancadaki *phantasia* terimini Fransızcada karşılamak için tercih ettiği *représentation* sözcüğünü Türkçede karşılamak amacıyla, kullanım kolaylığı açısından "imge" sözcüğünü tercih ettim. Bu bağlam içinde kullanıldığında "imge" sözcüğü, "dış dünyadaki nesnelerin bireyin zihninde temsil ediliş biçimi" anlamına gelmektedir –çn.

formülleri gibi bir kere öğrenildikten sonra her yerde mekanik olarak uygulanan kurallar değildirler. Bir anlamda farkına varışlar, sezgiler, duygular, mistik bir deneyimin, bir görü yaşamanın yoğunluğunu taşıyacak ahlaki deneyimler olmalıdırlar. Ancak, bu ruhani ve duygusal yoğunluk çok kısa süre içinde dağılır. Yeniden uyandırmak içinse daha önce yazılmış olanları bir kere daha okumak yetmez. Yazılı sayfalar artık ölmüştürler. *Düşünceler* yeniden okunmak için yazılmamıştır. Asıl önemli olan yeniden dile getirebilmektir, yazma ediminin kendisi, kendi kendiyle konuşabilmek, yazma gereğinin duyulduğu şimdiki ânın içinde kalabilmektir. Aynı zamanda da o an içinde en büyük etkiyi yaratabilecek olan söyleyiş biçimini bulabilmek adına, büyük bir özenle yazıyı oluşturabilmektir, üstelik de daha yazar yazmaz hemen o etkinin uçup gideceğini bile bile. Bir malzemenin üzerine çiziktirilen harfler hiçbir şeye çare olamaz. Asıl iş, yazma ediminin kendindedir.

Böylece, yeni yazma denemeleri, aynı ifadelerin yinelenişleri, aynı temaların, yani Epiktetos'un temalarının sonu gelmeyen çeşitlemeleri birbirini izler.

Sürekli olarak uykuya dalma ya da sönüp gitme tehlikesi içinde bulunan bir ruh durumunu hiç boş bırakmaksızın canlandırmak, uyandırmak, körüklemek gereklidir. Gündelik yaşamın gereksizlikleri içinde hep dağılmaya, uçuşmaya eğilimli olan bir iç söylemi sürekli ve yeniden düzene koymak gerekir.

Aslında Marcus Aurelius *Düşünceler*'i yazarken, stoacıların ruhani alıştırmalarını uygulamakta, yani yazıyı kendi üzerinde etki gücü kurmanın, iç söylemini stoacılığın dogmaları ve yaşam kuralları üstünde düşünmek aracılığıyla dönüştürmenin bir tekniği, bir süreci olarak kullanmaktadır. Sürekli yenilenen, yinelenen, yeniden ele alınan bir günü gününe yazı yazma alıştırmasıdır bu,

çünkü gerçek filozof henüz bilgeliğe ulaşmış olmadığının bilincinde bulunan kişidir.

6. "Yunanca" Alıştırmaları

Düşünceler'in Yunanca yazılmış olması günümüz okuruna şaşırtıcı gelmez. Oysa aslında, anadili Latince olan imparatorun yalnızca kendi için yazmakta olduğu bu kişisel notları kaleme alırken neden Yunancayı tercih etmiş olduğunu sorgulamak gerekir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Marcus Aurelius Yunanca belagati İrodis Arrikos'tan, Latince belagatiyse Fronto'dan öğrenmiş olarak her iki dile de kusursuzca egemendi. Ayrıca genel olarak da Roma'daki nüfus, imparatorluğun bu başkentine çok farklı amaçlarla gelmiş bulunan çeşitli unsurlardan oluşmakta olduğu için her iki dil de düzenli olarak kullanılmaktaydı. Şehrin sokaklarında Yunanlı hekim Galen, Hıristiyan apolojist Justinus ve herhangi bir gnostik, birbirleriyle karşılaşabilirdi. Bütün bu kişiler Roma'da ders veriyor ve eğitimli sınıflardan öğrencilere hitap ediyorlardı.[10]

Yunanca, Roma'da bile hep felsefenin dili olarak görülüyordu. Hatip Quintilianus, MS 1. yüzyılın sonlarında, felsefeyle ilgilenen çok az sayıda yazarın Latince yazmayı tercih ettiği saptamasında bulunuyor. Bunların arasında yalnızca Cicero, Brutus, Seneca ve birkaç kişinin daha adını sayıyor. Bunlara Lucretius adını da ekleyebilirmiş. Her ne olursa olsun, MÖ 1. yüzyılda iki Sextus, MS 1. yüzyıldaysa Cornutus, Musonius Rufus ve Epiktetos, derslerini Yunanca vermişlerdir ve bu da bize eğitimli Romalıların, Roma'da bile Yunancayı bir anlam-

[10] Roma'da Yunanca kullanımı hakkında, Quintilianus, Institutio, I, 1, 12; bkz. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, s. 248.

da felsefenin resmi dili olarak kabul etmekte olduklarını düşündürüyor.

Marcus Aurelius'un kendi kendine konuşurken Latinceyi tercih edeceği düşünülebilirdi. Ancak az önce de gördüğümüz gibi *Düşünceler* anlık düşünce akışları olarak değil, Marcus Aurelius'un stoacı gelenekten ve özellikle de Epiktetos'tan öğrenmiş olduğu belli bir programa göre uygulanmış düşünce alıştırmalarıdır. Marcus Aurelius, kendisine daha önceden verilmiş olan bir tual üzerinde, edinmiş olduğu hazır bir malzemeyle çalışmaktadır. Bundan da çeşitli sonuçlar doğmuştur.

Her şeyden önce bu felsefi malzeme belli bir teknik sözcükler dağarcığına bağlıdır ve stoacılar da özel olarak terminolojilerinin teknik niteliğiyle ünlüdürler. Bundan dolayıdır ki çevirmenler Marcus Aurelius'un kullandığı dilin bu özelliğine çok dikkat etmeli, *hypolépsis* ("değer yargısı"), *katalépiktos* ("nesnel," "katıksız"), *phantasia* ("imgelem" değil, "imge"), *hégemonikon* ("yönetici ilke"), *epakoluthésis* ("gerekli ve ikincil sonuç"), *hypexairesis* ("çekince şerhi") ve bunlar gibi daha pek çok terimle karşılaşmayı beklemelidir. Kullandığı dilin böylesine teknik oluşu, Marcus Aurelius'un bir amatör olmadığını ve stoacılığı yalnızca bir "din"[11] olarak görmediğini kanıtlamaktadır.

Bu terimlerin Latinceye çevrilmesi zordu. Gerçi Lucretius, Cicero ve Seneca'nın bu zorlu sınavın üstesinden başarıyla gelmiş oldukları söylenebilir. Ancak, bu yazarlar Yunan felsefesini basitleştirmeyi, yalnızca Latince okuyabilenlerin de erişimine açmayı hedefliyorlardı. Marcus Aurelius'un ise hiç böyle bir amacı yoktu. O yalnızca kendisi için yazıyordu. Çeviri ve uyarlama yapmak onu yolundan saptırabilecek şeylerdi. Dahası Latinceye

[11] J. Rist de böyle düşünmektedir, Bölüm I, dipnot 9'da geçen makale.

çevrildikleri takdirde Yunan felsefesinin teknik terimleri anlamlarından bir şeyler yitirecekti. Aynı şekilde, Marcus Aurelius'un çağdaşı olan, felsefe eğitimini Atina'da almış yazar Aulus Gellius[12] da Epiktetos'un Arrianus tarafından kaleme alınmış olan *Söylevler*'inden bir metnin çevirisini yaparken, karşılaştığı Yunanca teknik sözcükleri aynen aktararak, bir anlamda onları karşılamak üzere seçmiş olduğu Latince sözcükleri açıklamaya kendini zorunlu hissetmiştir. Günümüzde Heidegger'i çeviren kişiler de çoğunlukla aynı şeyi yapmak zorunda kalıyorlar. Çünkü özünde felsefe de tıpkı şiir gibi bir dilden diğerine çevrilemez niteliktedir.

Her ne olursa olsun Marcus Aurelius'un zaten çeviri yapmak gibi edebi bir çalışmaya girişecek zamanı yoktu. Felsefeyi benimsemek için hissettiği aciliyet içinde ve ölümün yakınlığı fikrinin baskısı altında hemen etki yaratacak, endişe ve öfke gibi duyguları ânında dağıtabilecek sözcük ve cümleleri arıyordu (IV, 3, 3). Felsefe öğrenciliği zamanının atmosferine dalmaya, Epiktetos'un kendisine üzerinde kendi çeşitlemelerini geliştireceği temaları sağlayan deyişlerini aynen hatırlamaya gereksinim duyuyordu.

[12] Aulus Gellius, *Attica Geceleri*, VII, 1, 7; VII, 2, 1.

IV

KÖLE FİLOZOF VE FİLOZOF-İMPARATOR: EPİKTETOS VE *DÜŞÜNCELER*

1. Felsefi Okumaların Hatırası

Düşünceler içinde kimi filozoflardan alıntılara rastlanır.[1] Marcus Aurelius'un bunlardan bir kısmını okumuş olması mümkündür ama onlarla stoacı okumaları sırasında karşılaşmış da olabilir.

Sözgelimi Herakleitos, stoacılar için büyük bir ata olarak görülürdü.[2] Efesli filozofun metinlerinden birkaç tanesine *Düşünceler* içinde rastlayabiliyoruz, ancak belki de alıntıları ezberinden yapmaya çalıştığı için olacak, asıl metinleri imparatorun kendi yaptığı küçük değişikliklerden ayırmakta güçlük çekiyoruz. Örneğin, "uykularında konuşan ya da hareket eden kişiler"in aslında bilinçsiz yaşamakta olduklarına yönelik gönderme (IV, 46, 4), Herakleitos'un insanların pek çoğunda görülen, uykuya benzer bir bilinçsizlik halinden söz ettiği bir parçanın geliştirilmiş hali olabilir pekâlâ.[3]

---

[1] Marcus Aurelius'un yaptığı alıntılar için bkz. G. Cortassa'nın olağanüstü incelemesi, *Il Filosofo...*

Örnek için bkz. A.A. Long, "Heraclitus and Stoicism," *Philosophia*, 5-6, 1975-1976, s. 133-153.

Bkz. M. Conche, *Héraclite, Fragments*, Paris, 1986, s. 68-69 (fr. 11 Conche; 73 Diels-Kranz); bkz. G. Cortassa, *Il Filosofo...*, s. 41-54.

Her durumda, bu bilinçsiz uyku teması Marcus Aurelius'a çarpıcı gelmiştir. Yalnızca Herakleitos'un[4] bir sarhoşun nereye gittiğini bilmediğinden söz ettiği parçasına gönderme yapmış olabileceği şekilde "yolun ne tarafa gittiğini unutan" kişiye atıf yapmakla kalmıyor (IV, 46, 2), aynı zamanda yine Herakleitos'tan[5] aldığı bir esinle, uyuyanlar ve bilinçsizce yaşayanların da kendilerince dünyanın eserine katkıda bulunmakta olduklarını belirterek şu sonuca varıyor (VI, 42, 1):

> "Hepimiz birlikte tek bir eserin oluşumu için çalışıyoruz, kimimiz bunun farkında ve bilinçli olarak kimimizse habersizce."

Yani herkes, evrensel aklın iradesine karşı gelirken bile aslında bir işbirliği içinde bulunmaktadır. Çünkü doğanın akışı kendisini izlemeyi reddedenlere de gerek duyar. Gerçekte doğa kendi planının içerisine özgürlüğü, yanında getirdiği her şeyle birlikte katmıştır, yani bilinçsizliği ve direnişi de. Doğanın insanlara oynatmakta olduğu oyunun içinde uykuda olanlara da, karşı çıkanlara da yer vardır.

Ancak bu uykudakiler, yani bilinçsizler, "*logos* ile uyumsuzluk içinde"[6] olduklarından (IV, 46, 3) "her gün karşılaştıkları şey onlara yabancı görünür"[7] (IV, 46, 3). Bu da yine Herakleitosçu bir temadır ve Marcus Aurelius için de özellikle değerlidir, çünkü o da doğayla ve dolayısıyla da *logos* ile uyum içinde olma kavramına mutlak bir önem veriyordu ve bu uyum insanın, doğanın iradesi gereği karşısına çıkan her türlü olayı yabancı gibi görmeksizin, doğal ve olağan olarak kabul etmesini sağlıyordu (III, 2, 6).

---

[4] Bkz. M. Conche, s. 333 (fr. 96 Conche; 71 Diels-Kranz).

A.g.e, s. 71 (fr. 12 Conche; 75 Diels-Kranz).

A.g.e, s. 65 (fr. 10 Conche; 72 Diels-Kranz).

A.g.e.

Birbirleri içindeki unsurların ölümü,[8] Herakleitos için en başta gelen temalardan biriydi ve bu da stoacılık dolayısıyla evrensel başkalaşım[9] üzerinde kafa yormaya alışık olan imparatorun dikkatini çekmekten geri kalmamıştır (IV, 46, 1).

Herakleitos'un yanı sıra Empedokles'ten de bir dizenin alıntılanmış olduğuna rastlıyoruz (XII, 3). Filozof-şairin tasarlamış olduğu "saf küre" *Sphairos* kavramı geleneksel olarak bilgeliğin örneği olarak alınırdı.[10]

Marcus Aurelius, Demokritos'un ruhunu dingin tutmak isteyen kişiye olaylara çok fazla karışmamasını öğütlediği bir parçasını da yazarın adını vermeden alıntılayıp eleştiriyor (IV, 24). Aslında bu erdemden söz eden yazarlar ve özellikle de stoacılar arasında, Demokritos'un bu eylemsizlik çağrısına karşı çıkmak bir gelenek olmuştur.[11]

"Demokrates'in Cümleleri" adı verilen ve kimi zaman Demokritos'a[12] atfedilen bir derlemede Marcus Aurelius bir bakıma kendi düşüncesini de özetlemekte olan bir özdeyiş bulmuştur (IV, 3, 11):

> "Dünya bir başkalaşımdan (*alloiôsis*), yaşamsa bir görüşten (ya da hükümden: *hypolépsis*) ibarettir."

---

[8] *A.g.e,* s. 297 (fr. 85 Conche; 76 Diels-Kranz).
Herakleitos'un yankısının bulunduğu temaların bu listesine evrensel mevsimler de eklenebilir: IV, 23, IX, 3 ve IX, 10; bkz. M. Conche, s. 198 (fr. 51; 100 Diels-Kranz).
G. Cortassa, *II Filosofo...,* s. 65-70: Empedokles, fr. 27 ve 28 Diels-Kranz. Horatius'un bilge kişi hakkındaki ünlü söyleyişi için bkz. *Yergiler*, II, 7, 86: "Et in se ipso totus, teres atque rotundus" ("Yuvarlak ve küresel, her şeyi kendi içinde bulur.")
Bkz. G. Cortassa, *Il Filosofo...,* s. 107-113: Demokritos, fr. 3 Diels-Kranz. Benzer bir eleştiri Seneca'da, *Ruhun Sakinliği Üzerine,* 13, 1 ve *Öfke Üzerine,* III, 6, 3; ayrıca Plutarkhos'ta da görülür, *Ruhun Sakinliği Üzerine,* 465 c.
Demokritos, fr. 115 Diels-Kranz; bkz. G. Cortassa, *II Filosofo...,* s. 115-117.

Bu deyiş aracılığıyla da Epiktetos'un, bize dert verenin aslında nesneler değil, bizim onları nasıl düşündüğümüz, onlar hakkında hangi yargıları verdiğimiz olduğuna ilişkin fikrini (*El Kitabı, § 5*) benimsemektedir.

Marcus Aurelius, Demokritos'un asıl gerçekliğin atomlar ve boşluk olduğu, geri kalan her şeyinse "uzlaşmadan ibaret" (*nomisti*) var olduğuna ilişkin başka bir metnini daha eleştiriyor (VII, 31, 4). Galen'in açıkladığı üzere,[13] burada anlatılmak istenen, "kendi içinde" var olan tek şeyin atomlar olduğu ve "bize bağlı olarak" da bütün bir renkler, kokular, tatlar dünyasının var olmuş olduğu, bizim de onları aslında yalnızca öznel oldukları halde gerçek sandığımızdır. Marcus Aurelius, Demokritos'un bu söylemini, stoacı bir anlamda yorumlayarak düzeltiyor. Onun tek gerçek ilke olarak sunduğu bu atomlar sonsuzluğunu reddediyorsa da *nomisti* adlandırmasını, "uzlaşmadan ibaret" anlamında değil, "bir yasa uyarınca" anlamında kullanılmak koşuluyla kabul ediyor. Marcus Aurelius'a göre Demokritos'un önermesi yalnızca yarı yarıya doğrudur: "Her şey *nomisti*'dir," ancak bunun anlamı, "Her şey yasaya göre gerçekleşir," şeklindedir ve o yasa da evrensel doğanın yasasıdır. Bu durumda da Demokritos'un önermesinin diğer yarısı, yani asıl gerçekliğin, ilkeleri oluşturan atomlar bütünü olduğu yanlıştır. Çünkü eğer her şey doğanın yasası uyarınca var oluyorsa, ilkelerin sayısı da tamamen sınırlı olacaktır. Bu sayı ancak bir, *logos* ya da en fazla iki, *logos* ve madde olabilir. Marcus Aurelius'un bu çok zor ve büyük olasılıkla da bozulmaya uğramış olan metnine getirilen yorumlardan biri budur.[14] Ama aynı zamanda Marcus

[13] Demokritos, testim. 49 Diels-Kranz = Galen, *De elementis ex Hippocrate, libri, II*, editörler G. Helmreich, Erlangen, 1878, 1, 2, s. 3, 20 (= editör Kühn, c. *1, s. 417)*. Galen fr. 125'ten alıntı yaparken, nomos sözcüğünü *nomisti'ye* eşdeğer alıyor.
Bu yorumun sahibi G. Cortassa'dır, *Il Filosofo...*, s. 109-113.

Aurelius'un "Her şey *nomisti*'dir," derken, bunu Demokritos'un daha önce alıntılamış olduğumuz cümlesindeki gibi, "Her şey özneldir, yani her şey yargıdan ibarettir," anlamında, Epiktetos'un her şeyin bizim imgelerimizden ibaret olduğu yönündeki fikri[15] doğrultusunda anlamış olduğunu savunmak da mümkündür. Bu bizim, gerçekliği bilmediğimiz anlamına gelmez, yalnızca ona gerçekliğe dayalı olmayan, öznel değer yargıları (iyi ya da kötü) vermekte olduğumuzu anlatır.

Yine bu öğretiyi Marcus Aurelius, bir kyniğin şu deyişinde de bulduğuna inanmıştır (II, 15):

> "Her şey yargıdan kaynaklanır. Kynik Monimus'un söylediklerine neden karşı çıktığımız apaçıktır. Ancak gerçek olanın sınırları içinde kalarak, söylediklerinden yararlı olanları aldığımız sürece, söylediklerinde faydalı şeyler bulunduğu da bir o kadar açıktır."

Oyun yazarı Menandros'a göre,[16] bu kynik her türlü insan görüşünün (*ta hypoléphthen*) yalnızca kibirden (*tuphos*) ibaret olduğunu belirtmiştir. Marcus Aurelius da Menandros'un alıntılamış olduğu bu deyişin içindeki gerçeklik payını gördüğüne inanıyordu: Sonuç olarak, her şey aslında bir görüşten ibarettir, başımıza dert olan yalnızca kendi değer yargılarımızdır ve onlar da kibirden (*tuphos*) başka bir şey değildirler.

Aslında gerçekten de tam Monimus'un dediği gibi, değer yargılarımızı yolundan çıkaran şey olarak *tuphos*, hem kibir hem de içi boşluk, geçicilik anlamına gelmektedir (6, 13):

---

[15] Bu yorumu Theiler, bu düşüncenin çevirisini yaparken vermektedir.

[16] Laertios Diogenes, VI, 83. L. Paquet tarafından önerilen çeviri, *Sinikler*, Ottawa Üniversitesi Yayınları, 1988, s. 101: "Her türlü insan girişimi dumandan ibarettir," Marcus Aurelius'un cümleden anladığıyla kesinlikle uyuşmamaktadır.

"Kibir korkunç bir sofisttir: Tam kendini ciddi şeylere adadığını düşündüğün anda, seni iyice büyüsünün etkisi altına alır. Krates'in Xenokrates gibi bir adam hakkında söylediklerine bir bak."

İlkçağda Xenokrates gibi Platoncular kibirli, kendini beğenmiş, tepeden bakan kişiler olarak biliniyorlardı. Bu yüzden de Monimus gibi bir kynik olan Krates'in onun *tuphos*'undan, kibirliliğinden şikâyet etmesi şaşırtıcı değildir.[17]

Marcus Aurelius kuşkusuz ki, doğrudan ya da dolaylı olarak başka kyniklerin metinlerini de tanıyor olmalıydı (ki bundan daha sonra da söz etme fırsatı bulacağız[18]) ve bunda da şaşılacak pek bir şey bulunamaz. Çünkü hem yaşama bakış açıları bakımından stoacılıkla kynizm birbirine çok yakındılar hem de Demokritos ve Monimus örneklerinde gördüğümüz üzere filozof-imparator dikkatini çeken metinlerin içinde stoacı öğretiden bir şeyler bulma konusunda epeyce ustaydı.

Düşünceler'in içinde ayrıca Platon'un çeşitli metinlerine de örneğin *Savunma*'dan (28b ve 28d), *Gorgias*'tan (5 12d-e), *Devlet*'ten (486a) ve *Theaetetus*'tan (174d-e) alınmış olanlarına rastlıyoruz. Yine bunda da şaşırtıcı olan bir şey yok, çünkü bir bakıma Marcus Aurelius'un alıntıladığı Sokrates'i, stoacıların hiç de yadsımayacakları biçimde konuşturmuş olan "pre-stoacı" Platon'dur. Asıl önemli olan sorun yaşam ya da ölüm değil, adalet ya da haksızlık, iyilik ya da kötülüktür (VII, 44); bize verilmiş olan makamda kalmamız gerekir (VII, 45); asıl olan, insanın canını kurtarması değil, ömrünü mümkün olan en saygın biçimde geçirmesidir (VII, 46); zamanın ve

[17] Marcus Aurelius'un tam olarak hangi anekdota gönderme yapmakta olduğunu bilemiyoruz. Bkz. G. Cortassa, *Il Filosofo...*, s. 57. Bkz. s. 190-192.

varlığın tamamını gözleriyle okşamış olan insan ölümden korkmaz (VII, 35). Son olarak, *Theaetetus* içinde (174d-e), tıpkı sürüsüyle birlikte "dağların tepesindeki bir otlağın içine" hapsolmuş bir çoban gibi (X, 23), düşünmeye ya da felsefe yapmaya ayıracak zaman bulamayan kralın içinde bulunduğu zor durumun bir betimlemesini de bulmuştur. Marcus Aurelius bütün bu alıntıların içinde Platonculuğu değil, stoacılığı bulmaktadır.[19]

Marcus Aurelius, Aristoteles'in öğrencisi olan Theophrastus'un, ilkçağ boyunca başka hiçbir yazarın göndermede bulunmadığı bir metnini okumuş ve büyük olasılıkla bu metin sorumluluğun derecelendirilmesi sorununu ele almasıyla onun içindeki, suçluları değerlendirmekle görevli yargıcın ilgisini çekmiştir. Theophrastus'a göre zevk içinde ve zevkin baştan çıkarmasıyla işlenen suçlar, maruz kaldığımız haksızlıkların bizi öfkeye itmesi sonucu ya da içimizde doğurduğu acıdan dolayı işlemek zorunda kaldıklarımızdan daha ağırdır. Marcus Aurelius da bu varsayımı destekler (II, 10). Kimileri böylelikle, bütün suçları eşit gören stoacılığa ihanet etmiş olduğunu öne sürmüşlerdir.[20] Stoacılığın, bilgeliği mutlak bir kusursuzluk olarak gördüğü bir gerçektir: Suçların en küçüğü de bizi ondan en büyüğü kadar uzaklaştırır, insan ya bilgedir ya da değildir, bunun nasılı hiçbir önem taşımaz. Dolayısıyla da ilke olarak ağır ya da hafif suç olamaz. Ancak, stoacılar bilgeliğin bulunmadığı halin içinde ahlaki bir ilerlemenin mümkün olduğunu kabul ederler ve böylelikle bu ilerlemenin farklı derecelerini de kabul etmiş olurlar. Şu halde, bilgeliğin olmadığı durumun içinde işlenen yanlışların ağırlığının farklı derecelerde bulunabileceği de kabul edilebilir.[21] Hem zaten Epiktetos da bazı suçların diğerlerine

---

[19] G. Cortassa, *Il Filosofo...*, s. 129-139.
A.g.e., s. 141-145
Ahlaki ilerlemenin olanağı hakkında bkz. I. Hadot, *Seneca*, s. 76-77;

göre daha bağışlanabilir nitelikte olduğunu düşünüyor gibidir (IV, 1, 147): Örneğin aşkın tutkusu, kişisel hırslara göre daha bağışlanabilirdir.

Marcus Aurelius bir de günbatımından itibaren başımızı gökyüzüne kaldırarak adına gökcisimleri dediğimiz o düzen ve saflık örneklerine bakmamız gerektiğini öğütleyen "Pisagorcular"dan da söz ediyor (IX, 27).[22]

Düşünceler'in içinde Epikuros'un metinlerine ya da Epikurosçu özdeyişlere de rastladığımız oluyor. Marcus Aurelius, bunları stoacı bir sözcük dağarcığıyla yeniden yazarken, içlerinde bir stoacının da kolaylıkla uygulayabileceği gibi olan öğütlere ağırlık veriyor. Elimizde olabilecekken olamayan şeyler için üzülmeden, var olanla mutlu olmak gerekir (VII, 27); hiçbir acı hem katlanılmaz hem de sonsuz olamaz (VII, 33 ve 7, 64); atalarımızın erdemlerini daima göz önünde tutmalıyız (XI, 26); her türlü koşul altında felsefe düzeyinden ayrılmamalı, felsefeyle uğraşmayan kişilerin insanbiçimci bakış açılarına kendimizi kaptırmamalıyız (IX, 41).[23] Epikuros'un hasta olduğu bir sırada ve belki de öldüğü gün yazmış olduğu bir mektuptan alınan bu son metne Marcus Aurelius'un getirmiş olduğu yorum, Seneca ya da Epiktetos gibi stoacıların kendi düşüncelerini beslemek üzere Epikurosçuluğun özdeyişlerinden nasıl yararlanmış olduklarını anlamamızı kolaylaştırıyor. Bundan onların kararlı birer stoacı değil de eklektik düşünürler olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Stoacılık ve Epikurosçuluk öğretileri ve uygulama yaklaşımları arasında ne kadar köklü bir farklılık bulunduğunun onlar da farkında-

---

yanlışların ağırlığının farklılığı hakkında, bkz. s. 144-152. Bkz. Seneca, *Bağışlayıcılık Üzerine*, IV, 3: "Peccavimus omnes, alii gravia, alii leviora."

G. Cortassa, *Il Filosofo...*, s. 125-128.

A.g.e., s. 147-162.

dılar. Ama aynı zamanda da Epikurosçuluk, Stoacılık, Platonculuk, Aristotelesçilik gibi akımların aslında tek bir yaşam biçiminin, yani felsefeci yaşam biçimin farklı ve birbirine karşıt biçimleri olduğunu ve bundan dolayı da birden fazla akımın, hatta bazı yerde bütün akımların aralarında belli ortak noktalar bulunabileceğini de biliyorlardı. Marcus Aurelius da Epikuros'un mektubuyla ilgili olarak tam da bunu söylemektedir (IX, 41):

> "Hangi koşul altında olursa olsun asla felsefeden ayrılmamak ve doğanın bilimleriyle ilgilenmeyen cahillerin gevezeliklerine kapılmamak bütün ekollerde ortaktır."

Stoacılar ve Epikurosçular, özellikle zamana yaklaşım noktasında, bir yandan şimdiki ânın benzersiz değerinin farkına varmayı sağlarken,[24] öte yandan da çekilen acının yalnızca o âna özgü olarak yaşanmakta olduğu bilinciyle yoğunluğunu azaltan mevcut an üzerine yoğunlaşma gereği konusunda benzeşmektedirler.

Son olarak, Marcus Aurelius alıntıladığı bütün filozofları bir stoacı olarak, Epiktetos'un bir öğrencisi olarak okumuştur. Çünkü *Düşünceler*'i açıklamak için asıl gereken şey, her şeyden çok Epiktetos'un okunması, onun öğretisinin bilinmesidir.

2. Epiktetos'un Öğretisi

Şimdiye kadarki sayfalarda Epiktetos'un adıyla sıkça karşılaştık ve zaten bu ad *Düşünceler* içinde sayısız kez geçtiği için de bunda herhangi bir tuhaflık olamaz. Marcus Aurelius eserinde stoacılık konusundaki öğretmeni

[24] Bkz. P. Hadot, "Le présent seul est notre bonheur." "La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique," *Diogène*, sayı 133, 1986, s. 62-75.

olan Rusticus'a minnetini dile getirirken, onun Epiktetos'un derslerinde tutmuş olduğu notları kendisiyle paylaştığından söz ediyor. Ayrıca, bunun dışında daha pek çok yerde de Epiktetos'un metinlerinden açıkça alıntılar yaparak, onu stoacıların gözündeki en büyük üstatlarla aynı kefeye koyuyor (VII, 19, 2):

> "Sonsuzluk ne çok adamı yuttu, Khrysippos gibi, Sokrates gibi, Epiktetos gibi."

Epiktetos gerçekten de büyük bir filozoftu. Bütün bir ikinci yüzyıl edebiyatı onun ve öğretisinin damgasını taşır, ilkçağın sonuna dek de filozoflar için bir rol model oluşturmayı sürdürecektir. Öğrenimini Atina'da görmüş olan yazar Aulus Gellius, bu kentteyken tanık olduğu bir olayı anlatır: Hatip Herodos Atticus, burada Epiktetos'un, öğrencisi Arrianus tarafından derlenmiş olan *Söyleşiler*'inden alınmış bir metin okumaktadır. Yine aynı yazar bize, filozof Favorinus'un da konuşmalarında sık sık üstadın sözlerine yer vermekte olduğunu anlatıyor. Aulus Gellius, bir keresinde de bir gemi yolculuğu sırasında tanıştığı bir filozofun, yanında taşımakta olduğu heybenin içinden *Söyleşiler*'i çıkarıp kendisine bundan bir bölüm okuduğunu anlatmıştır. Ayrıca yine aynı yazarın *Attika Geceleri* adlı kitabında Epiktetos'un yaşamına ilişkin bazı ayrıntılara yapılan göndermeler bulunur: ilk yıllarındaki köleliği, sonra imparator Domitianus tarafından Roma'dan sürülüşü ve Niğbolu kentine yerleşmesi gibi.[25] Marcus Aurelius'un imparatorluğu sırasında yaşamış olan hiciv yazarı Lukianos, filozofun bir hayranının üç bin drahoma karşılığında "stoacı Epiktetos'un kilden lambası"nı satın aldığını yazarak, "Herhalde geceleri bu lambanın ışığında okursa, hemen ardından uykuya daldı-

[25] Aulus Gellius, 1, 2, 1-13; II, 18, 11; XV, 11, 5; XVII, 19, 1; XIX, I, 14.

ğı sırada Epiktetos'un bilgeliğinin kendi içine gireceğini ve uyandığında o hayranlık uyandırıcı ihtiyara benzeyeceğini umuyordu,"[26] diyor. Marcus Aurelius'un doktoru Galen ise Arleslı Favorinus'un Epiktetos'a yönelttiği ve onun da bizzat çürüttüğü bir eleştiriden bahsediyor.[27] Üçüncü yüzyılda yaşamış olan Origenes gibi Hıristiyanlar bile bu filozoftan saygıyla söz etmektedirler.[28]

Epiktetos, MS 1. yüzyılda, Frigya'nın Hierapolis kentinde (bugünkü Türkiye'de Pamukkale) doğmuştur. Yüzyılın ikinci yarısında Neron'un azat ettiği bir köle olan ve Epiktetos'un *Söylevler* içinde adını birkaç kez andığı Epaphroditos tarafından Roma'ya köle olarak getirilmiştir. Efendisi onun stoacı Musonius Rufus'un vermekte olduğu felsefe derslerini izlemesine izin vermiş ve Epiktetos da bu öğretmenin, üzerinde bıraktığı büyük etkiden yine *Söylevler*'inde sıkça söz etmiştir. Onun derslerini şöyle anlatmaktadır (III, 23, 29): "Hepimiz onun çevresine toplanıp otururduk ve o, parmağıyla bizim o anki durumumuza öyle bir dokunur, hepimizin acılarını öylesine gözler önüne sererdi ki, her birimiz sanki içimizdeki suçları ona dökmüşüz gibi hissederdik." Epaphroditos kendisini azat edince Epiktetos da Roma'da kendi felsefe okulunu açmış, ancak 93-94 yıllarında İmparator Domitianus tarafından, diğer bütün filozoflarla birlikte Roma şehrinden sürgün edilmiştir. Böylece o da Yunan tarafına geçerek, Epir bölgesinde bulunan ve İtalya'ya gidecekler için hareket limanı görevi gören Niğbolu kentine yerleşip burada da yeni bir felsefe okulu açmıştır. Yeni-Platoncu Simplikios, onun Roma'dayken çok yoksul bir yaşam sürdüğünü, içinde üzerinde uyuduğu hasır örgü ve ot min-

---

[26] Lukianos, *Cahil Kitapsever*, § 13, c. III (Loeb koleksiyonu, no. 130), s. 192.

Galen, *De libris propriis, Opera omnia* içinde, c. XIX, s.44, 10 Kühn.

Origenes, *Celse'ye Karşı*, III, 54, 23; VI, 2, 15; VII, 53, 13 ve 54, 24.

der dışında hiçbir mobilyası bulunmadığından evini kilitlemeye bile gerek görmediğini anlatır. Yine aynı yazar onun bir yetim çocuğu evlat edinerek, ona bakması için bir de kadın tuttuğunu bildiriyor.[29] Ama hiç evlenmemiştir.[30] Ölümünün tam tarihiyse bilinmemektedir.

Epiktetos hiçbir şey yazmamıştır. Öğretilerinden gençlik yıllarında, 108 yılı civarında Niğbolu'da onun derslerine katılmış olan ve sonradan bu dersler sırasında aldığı "notlar"ı yayımlayan bir devlet adamı, Nikomedyalı Arrianus'un sayesinde bir fikir edinebiliyoruz. Nikomedyalı Arrianus, çok ilgi çekici bir kişiliktir.[31] Kendi çağdaşlarının onu bir filozof olarak görmekte olduklarının altını hemen çizelim. Hâlâ hayattayken Korint ve Atina'da ona adanmış olan yazıtlarda bu unvanla anılmaktadır.[32] Tarihçi Cassius Dio'nun "Filozof Arrianus'un Yaşamı" adıyla bir eser yazmış olduğu anlaşılmaktadır.[33] Gerçekten de Arrianus, ardında birkaç felsefi eser bırakmıştır. Epiktetos'un *Söyleşiler*'ini oluşturan ders notlarından zaten söz etmiştik. Bunlara bir de Batı dünyasının düşünce tarihi içinde çok önemli bir yer tutan küçük bir eseri de eklememiz gerekir, Yunancada *Encheiridion* adını taşıyan ve Epiktetos'un *El Kitabı* olarak çevirebileceğimiz eserden söz ediyorum. "El altında bulundurulan şey" anlamına gelen *Encheiridion* sözcüğü, Marcus Aurelius'un da *Dü-*

---

[29] Simplikios, *In Epiet. Enchir.*, s. 45, 35 ve 116, 48 Dübner.
Lukianos, *Demonax*, § 55, c. 1 (Loeb koleksiyonu, no. 14), s. 168.
Bkz. S. Follet'nin dikkat çekici makalesi "Arrien de Nicomédie," R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes* içinde, c. 1, Paris, 1989, s. 597-604. Ph. A. Stadter, *Arrian of Nicomedia,* Kuzey Carolina Üniversitesi Yayınları, 1980. A.G. Roos ve G. Wirth, *Flavii Arriani quae ex tant omnia, II : Scripta minora et fragmenta* içindeki birkaç eser, Leipzig (Teubner), 1968.
Ph. A. Stadter, *Arrian,* s. 14; J.H. Oliver, "Arrian in two Roles," Hesperia, Ek XIX, *Studies in Attic Epigraphy History and Topography presented to Eugene Vanderpool,* Princeton, 1982, s. 122-129.
Bkz. S. Follet (dipnot 31), s. 597; *Suidae Lexikon,* c. II, s. 117 Adler.

şünceler'ini kaleme alarak yerine getirmeye çalıştığı bir stoa felsefesi geleneğine atıfta bulunmaktadır. Bu da yaşamın her türlü koşulları içinde kişiyi doğru eylemde bulunabilmesi ya da yazgısını kabullenebilmesi için gerekli olacak bir ruh haline girmesinde yardımcı olacak ilkeleri, "dogmaları," yaşam kurallarını, deyişleri her zaman "elinin altında" bulundurmaktır. *El Kitabı,* Epiktetos'un *Söylevler*'inden özellikle seçilmiş metinlerden oluşur.[34] Bir bakıma, en çarpıcı nitelikte olan, filozofun eylemlerini en iyi aydınlatabilecek özdeyişlerinin bir seçkisi sayılabilir. Arrianus'un ayrıca gökyüzü olayları hakkında, yani ilkçağda verilen adıyla *meteorologia* ile ilgili bir eser de yazmış olduğu anlaşılmaktadır.[35] Ancak, ilkçağda filozof, felsefi eserler yazan değil, filozof yaşamı süren kişilere deniyordu. Bütün belirtiler Arrianus'un, tıpkı Marcus Aurelius'un öğretmeni Rusticus gibi bir yandan devlet adamı olarak kalırken, öte yandan da filozof yaşamı sürmek için çabaladığını gösteriyor. Epiktetos'un *Söyleşiler*'ine yazdığı "Önsöz"ün sonunda, kendi de üstü kapalı olarak bunu düşündürmektedir: Bu notları yayımlarken okurları üzerinde Epiktetos'un da öğrencileri üzerinde yaratmayı istediği etkiyi oluşturmayı, onları iyiliğe doğru eğitmeyi istediğini belirtiyor. Kendine örnek olarak da Sokrates'in edebiyatın yanı sıra siyasi ve askeri bir kariyere de sahip olan ünlü öğrencisi Ksenophon'u almış, "yeni Ksenophon" olarak adlandırılmayı isteyerek hem biçeminde hem de eserlerinin konularında onu taklit etmiştir. Tıpkı Ksenophon gibi avcılık üzerine bir inceleme kaleme almış, ama daha da önemlisi *Söyleşiler*'i yeni Sokrates olarak gör-

---

[34] Fransızca çevirisi ve dipnotları E. Bréhier, J. Pépin ve V. Goldschmidt tarafından yapılmıştır, *Stoacılar* içinde, s. 1107-1132. Yunanca metnin yeni bir basımı şu anda G. Boter tarafından hazırlanmaktadır.

Bkz. S. Follet, s. 602.

düğü Epiktetos'un *Hatırat*'ı gibi düşünmüştür.[36] Üstelik bu rol modelliği yalnızca edebiyatla da sınırlı kalmamış, onun yaşamını kendisine eylem halindeki bir filozofun yaşamı olarak da örnek almıştır. İki yüzyıl sonra filozof Themistius[37] da Junius Rusticus ve Arrianus'u överken onların kitaplarını bir yana bırakarak, yaşamlarını toplum yararının hizmetine verdiklerini ve bu özellikleriyle yalnızca Cato'ya ve daha başka Romalılara değil, özellikle Ksenophon ve bizzat Sokrates'e benzediklerini yazacaktır. Yine Themistius, Rusticus ve Arrianus için felsefenin yalnızca mürekkep ve kuştüyünden ibaret olmadığını da ekliyor: Cesareti yalnızca yazmakla yetinmemişler, şehir devletlerinin çıkarları uğrunda görevlerin altına girmekten de kaçınmamışlardır. Arrianus'un gerçekten de çok parlak bir devlet adamlığı kariyeri olmuştur. 123 yılı civarında Baetica eyaletine prokonsül olarak atanmış, 129 ya da 130'da konsül suffectus olmuş, 130 (ya da 131) yılından 137 (ya da 138) yılına dek Kapadokya valiliği yapmış, bu dönemde 135 yılında Alanların bir saldırısını püskürttükten sonra Karadeniz kıyılarını teftiş ederek, İmparator Hadrianus'a bu seferinin raporunu vermiştir.

Arkadaşı Lucius Gellius'a seslenerek yazdığı "Önsöz"ünde Arrianus, Epiktetos'un dersleri sırasında tuttuğu notları nasıl bir araya topladığını şöyle açıklıyor: "Bu notları edebi bir biçemle, bu türden beklenebilecek şekilde yazmadım, ayrıca yazarları ben olmadığım için de onları ben yayımlamadım." İlkçağda ilke olarak yazarlar yalnızca çok özenli biçimde, kompozisyon ve biçem kurallarına uygun olarak yazdıkları eserlerini, kâh halka açık olarak okutarak, kâh metni kütüphanelere dağıtmak yoluyla yayımlarlardı.

---

[36] *A.g.e.*, s. 599.

Themistius, *Oratio 34*, bkz. Bölüm 1, dipnot 27.

"Ben yalnızca dersleri sırasında ağzından çıkan her şeyi onun kullandığı sözcüklere bire bir sadık kalmak için çaba harcayarak not almaya çalıştım ki, gelecekte onun düşüncesini ve açıksözlülüğünü 'hatırlamamı sağlayacak notlar' (*hypomnémata*) olarak elimin altında bulunsunlar. Ayrıca, onun derslerinde doğal olarak her zaman yaptığı gibi bu notlarda da insanların karşılıklı ve kendiliğinden sohbet etmesi havası bulunuyor ve okuruyla daha sonra buluşması tasarlanmış bir yazılı metne hiç benzemiyorlar."

Arrianus bununla, derslerdeki yüreklendirme konuşmaları ve karşılıklı diyalogları mümkün olduğunca kendi doğallıkları içinde aktarmayı istediğini ve bu nedenle de başka kitaplarında başvurduğu edebi biçem yerine bu eserde baştan sona günlük konuşma dilini (*koiné*) kullanmayı tercih ettiğini açıklamaya çalışıyor. Şöyle devam ediyor: "Bu halde bulunan bu notların nasıl olup da benim bilgim ve rızam dışında kamunun paylaşımına açılmış olduğunu hiç bilmiyorum." Büyük olasılıkla Arrianus'un başına da hekim Galen'in başına gelen şeyin aynısı gelmiş olmalı. Arkadaşlarıyla paylaşmakta olduğu ders notları yavaş yavaş çoğaltılarak çeşitli ortamlara yayılmaya başlamış ve böylece kendiliğinden "yayımlanmış" hale gelmiştir. "Benim için bir eseri doğru düzgün yazmayı beceremediğim denmesi hiç de önemsediğim bir şey değil." Burada Arrianus, edebi şöhreti hiçe saymasıyla Epiktetos'a layık bir öğrenci olduğunu kanıtlıyor.

"Epiktetos'a gelince, onun için de önemli bir şey olmamalı, çünkü o, söylemin güzelliğini her zaman küçümser, konuşurken tek arzusunun kendisini dinlemekte olanların düşüncelerini daha iyiye doğru harekete geçirmek olduğunu söylerdi. Eğer bu söylemler gerçekten tam da bu sonuca ulaşabiliyorsa, hiç kuşku yok ki, filozofların söylemlerinden beklenen etkiyi

göstereceklerdir; aksi haldeyse bu sözcükleri okuyanlar, en azından onlar bizzat Epiktetos tarafından seslendirildiğinde onu dinlemekte olanların bu adamın kendilerine hissettirmek istediği şeyleri hissediyor olmaları gerektiğini bilerek okuyacaklardır. Eğer bu söylemler istenen etkiyi yaratmıyorsa, belki bunun sorumlusu benimdir, belki de zaten bunun böyle olması gerekiyordur."

Bu "Önsöz"ün tarihçiler arasında ne gibi tartışmalara yol açtığına çok ayrıntılı olarak girmeyeceğiz. Kimileri Arrianus'un Epiktetos'un sözcüklerini stenografi yoluyla bire bir koruyarak eserinde bize de aktardığına inanmışlardır. Kimileriyse tam aksine Arrianus'un, Ksenophon'un *Hatırat*'ına özenerek aslında Gellius'a yazdığı mektupta belirttiğinden çok daha fazla katkı yaptığını ve eserin edebi biçiminin Arrianus'un öne sürdüğünden çok daha incelikli olmasını göz önünde bulundurarak onun çoğu yerde Epiktetos'un sözlerini yeniden yazdığını düşünmüşlerdir. Durum her ne olursa olsun Arrianus'un kendi başına özgün bir felsefi söylem geliştirmeyi başararak bunu Epiktetos'a atfettiğini ileri sürmediğimiz sürece, Arrianus'un eserinin çok büyük ölçüde, Epiktetos'un öğretisiyle sıkı bir ilişki içinde olduğunu kabul etmemiz gerekir.[38]

Yine de tarihçilerin ve yorumcuların pek çoğunun yaptıkları hataya düşerek, Epiktetos'un öğretisinin tamamının Arrianus tarafından kaleme alınmış olan *Söyleşiler* içinde yer aldığını sanmamak gereklidir. Çünkü bu notları okuduğumuzda, Arrianus tarafından aktarılmış olmayan bazı ders kısımlarına atıflarda bulunduğunu görebiliyoruz. Souilhé'nin[39] saptadığı üzere Epiktetos'un

[38] Konuyla ilgili farklı yaklaşımların özetini ve bir kaynakçayı S. Follet, s. 602'de bulabiliriz.

[39] J. Souilhé, *Epiktetos, Söyleşiler*, c. 1, Giriş, s. XXIX.

derslerinin en önemli bölümü, zaten en azından MS 1. yüzyıldan itibaren bütün filozofların derslerinde de olduğu gibi, kendi ekolünün kurucusu olan filozofların metinlerinin okunmasına ve açıklanmasına ayrılmaktadır ve stoacılar için de bu filozoflar Zenon ve Khrysippos olacaktırlar. Bu metinleri öğretmen açıklardı, ancak kimi zaman bu görevi öğrencilerine de verebilirdi. Arrianus, Epiktetos'un eğitim çalışmasının bu teknik bölümünden hiçbir şekilde söz etmemiştir. Ancak bazı yerlerde buna göndermeler bulunmaktadır. Örneğin bir yerde, Epiktetos'un öğrencilerinden birinin, kendisinden daha deneyimli olan bir başka öğrencinin gözetimi altında tasımların mantığı sorunuyla ilgili olarak stoacı bir metni açıklamaya çalıştığı bir sahne anlatılmaktadır (I, 26, 13). Benzer şekilde, Epiktetos'un bir sabah uyandığında o gün vereceği derste metin açıklaması alıştırmasını nasıl yönetebileceğini düşünmeye koyulduğundan da söz ediliyor (I, 10, 8).

Kısacası dersin "okuma" kapsamını içine alan ve bu dönemde öğretinin en önemli parçası olarak görülen, ortaçağda da adı "*lectio*" olacak kısmından Epiktetos'un *Söyleşiler*'inde hiçbir iz bulunmamaktadır. Bu eserin bize aktardığı, dersin teknik olmayan şeklinde adlandırabileceğimiz kısmıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi, her ne kadar, en azından 1. yüzyılın başlarından itibaren bütün felsefe derslerinin en temel kısımları metin açıklamalarını içeriyor olsa da kimi zaman dersler filozof ile dinleyicileri arasında özgür bir tartışma şeklinde de geçebiliyordu. Arrianus'tan onlarca yıl sonra yazmış olan Aulus Gellius da kendisinin Platoncu öğretmeninin çoğu zaman derse metin açıklaması yaparak başladığını ve dersin *lectio* kısmı bittikten sonra da dinleyicilerinden kendisine kendi seçecekleri bir konu üzerinde sorular sormalarını istediğini anlatmıştır. Arrianus tarafından kaleme alın-

mış olan *Söyleşiler* de öğretmenin öğrencileriyle karşılıklı diyalog kurduğu ya da onlara felsefi yaşamın uygulanması için yararlı olacağına inandığı şeyleri anlattığı, dersin daha gevşek olan anlarıyla ilgilenmektedir.[40]

Bu noktayı iyice vurgulamak önemlidir, çünkü Arrianus tarafından kaleme alınmış olan Epiktetos'un *Söyleşiler*'inde stoacı öğretinin bütününe ilişkin teknik ve sistemli açıklamalar bulmayı beklemek doğru olmayacaktır. Ancak bundan, Epiktetos'un derslerinde kuramsal bilgilendirmeye ayırdığı kısımlarda, metin açıklamaları yoluyla stoacı sistemin bütününü ele almaktan kaçındığı sonucu da çıkarılmamalıdır. Stoacı felsefenin üç bölümünü oluşturan fizik, mantık ve etik arasından Epiktetos'un, fiziği dikkate almadığı, bu disiplinin fiziksel olayları betimlemeye dayalı kısmını önemsemediği fikrine kapılmamak gerekir. Çünkü onun derslerinde hangi stoacı metinleri okuttuğunu da, bunlara ne türden açıklamalar getirdiğini de hiç bilmiyoruz. Tek söyleyebileceğimiz, öğrencileriyle yaptığı sohbetlerin bize ulaşan kısımlarında fizikle ilgili konulardan hiç söz etmediğidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arrianus'un kendisinin kuyrukluyıldızlar üzerine bir kitap yazmış bulunduğu anlaşılmaktadır, ancak ne yazık ki bu eser günümüze ulaşamamıştır. Eğer bu doğruysa, bu türden konulara felsefi olarak yaklaşmayı Epiktetos'tan öğrendiği düşünülebilir. Photius'un bu eserin içeriğinden söz etme biçimi de bize Arrianus'un Epiktetos'un derslerinden nasıl yararlanmış olduğunu, yani fizik konusundaki araştırmalara da ahlaki bir anlam yüklemeye özen gösterdiğini düşündürüyor: "Doğa hakkında, kuyrukluyıldızların oluşumu ve belirişi üzerine küçük bir eser yazmış olan Arrianus, çok sayı-

[40] Aulus-Gellius, *Attica Geceleri*, I, 26, 1-11; bkz. J. Souilhé (dipnot 39), s. XXIX.

da tartışmaya yer vererek, bu türden belirmelerin iyi ya da kötü anlamda herhangi bir kehanet taşımıyor olduklarını göstermek için uğraşıyor."[41] Her ne olursa olsun, biz Epiktetos'un felsefenin üç kısmı arasında bir ayrım yaptığı fikrine daha sonra geri döneceğiz. Şimdilik yalnızca, *Söyleşiler*'in bugünkü içeriğinden hareketle geç dönem stoacılıkta kuramsal bilgilendirmenin zayıflamış olduğu sonucuna varmanın bütünüyle hatalı olacağını söylemekle yetinelim.[42] Öncelikle, daha önce de söylediğimiz gibi, *Söyleşiler* bize derslerin tanım gereği kuramsal ve teknik olmayan parçalarının, çok da bölük pörçük biçimde aktarılmasından ibarettir. İkinci olarak, bunlar yalnızca Arrianus'un Niğbolu'da yaşadığı bir iki yıl süresince katılmış olduğu dersler sırasında duyduklarından tuttuğu notlardır. Oysa Epiktetos yirmi beş otuz yıl boyunca ders vermiştir! Son olaraksa, eserin günümüze yalnızca ilk dört kitabının ulaşmış olduğunun da unutulmaması gerekir. Bir ya da daha fazla cildinin kaybolmuş olduğunu biliyoruz: Aulus Gellius beşinci kitaptan uzun bir alıntı yapıyor.[43] Ayrıca Marcus Aurelius sayesinde de bizim bilmediğimiz bazı metinlerin varlığından haberdar oluyoruz.[44] Kısacası, bize ulaşmış olan haliyle *Söyleşiler*, Epiktetos'un söylemiş olduğu her şey hakkında bize fikir vermekten çok uzak olduğu gibi, hele söylemediklerini bilebilmemizi kesinlikle sağlayamaz.

Düşünceler'in birinci kitabından (7 numaralı bölüm) Marcus Aurelius'un, Epiktetos'u, danışmanlarından biri yapmadan önce kendisine stoacı öğretiyi öğretmiş olan Junius Rusticus sayesinde tanımış olduğunu bili-

---

41 Photius, *Kütüphane*, kodeks no. 250, III, c. VII, s. 1, 89.

42 Bu çok yaygın görüş I. Hadot tarafından çürütülmüştür, "Epictète" makalesi, *Encyclopaedia Universalis* içinde, s. 36.

Aulus Gellius, XIX, 1, 14.

Bkz. s. 81-85.

yoruz. Marcus Aurelius bize Rusticus'un Epiktetos'un *hypomnémata*, yani ders notlarının kendi kişisel nüshasını onunla paylaşmış olduğunu anlatıyor. Bu bilgiyi iki şekilde yorumlamak mümkün. Öncelikle burada söz konusu olanın Arrianus'un eserinin bir nüshası olduğunu varsayabiliriz. Arrianus'un, Lucius Gellius'a yazdığı ve az önce sözünü etmiş olduğumuz mektupta onun da kendi eserinden *hypomnémata* adıyla, yani hatırlamaya yardımcı olacak notlar olarak söz ettiğini görmüştük. Bu mektubu Lucius Gellius'a, Epiktetos'un ölümünden sonra, 125 ile 130 yılları arasında yazmış olmalıdır. Kitabın 130 yılına doğru yayılmaya başladığını sanıyoruz. Aulus Gellius da bize, Atina'da öğrenim gördüğü yıl, yani 140 yılı civarlarında, bir tartışmaya tanık olduğunu ve bu olay sırasında ünlü milyarder Herodes Attikus'un, Aulus Gellius tarafından Arrianus'un düzene koymuş (*digestae*) olduğu, Epiktetos'un sunumları diye adlandırılan bir eserin bir nüshasını kütüphaneden getirttiğini anlatıyor.[45] Ayrıca, deniz yoluyla Kassope'den Brindi'ye yolculuk yaptığı bir sırada karşılaştığı bir filozofun heybesinden bu eseri çıkarttığını ve kendisine bugün elimizde bulunmayan beşinci kitaptan bir bölüm okuduğunu da anlatıyor.[46] Yani Marcus Aurelius da Rusticus sayesinde Arrianus tarafından kaleme alınmış olan *Söyleşiler*'in bir nüshasını okumuş olabilir ve eğer durum böyleyse, o nüsha bugün bizim elimizde bulunan baskılardan daha geniş kapsamlı olmalıdır.

Öte yandan Farquharson bize başka bir varsayım daha öneriyor.[47] Rusticus'un Marcus Aurelius ile paylaştığı notlar, onun Epiktetos'un dersleri sırasında bizzat tutmuş olduğu kendi notları da olabilirdi. Kronolojik

---

[45] Aulus Gellius, I, 2, 6.

[46] Bkz. dipnot 43.

[47] Farquharson, c. II, s. 446

açıdan bakacak olursak, Epiktetos'un 125-130 yılları civarında öldüğü ve Rusticus'un da ikinci yüzyılın başlarında doğduğu (resmi özgeçmişi böyle bir çıkarıma izin veriyor) varsayımıyla, 120 yılı civarında Epiktetos'un öğrencisi olmuş olması pekâlâ da mümkündür. Dahası, Arrianus tarafından kaleme alınmış olan Epiktetos'un *Söylevler*'inin bir nüshasının 145-146 yıllarında, Marcus Aurelius'un felsefeyi benimsediği dönemde Roma'da kolay bulunamıyor olabileceğini düşünmemiz pek olası değildir, çünkü eser Yunanistan'da yaygınlaşmaya 140 yılı civarında başlamıştır. Oysa Marcus Aurelius, Rusticus'un bunu kendisiyle paylaşmasından olağanüstü bir şeymiş gibi söz ediyor. Dolayısıyla da burada söz konusu olanın, Rusticus'un kendi notları olabileceğini düşünebiliyoruz. Eğer durum gerçekten böyleyse, Rusticus'un notlarının Marcus Aurelius'a Arrianus'un eserinde görülenden farklı bir Epiktetos göstermiş olması da olasıdır. Çünkü Epiktetos her yıl öğrencilerine aynı sözlerle hitap ediyor değildi.

Her ne olursa olsun, Marcus Aurelius'un o zaman ya da daha sonra Arrianus'un eserini okumuş olduğu kesin gibidir, çünkü *Düşünceler* içinde bu kitaptan neredeyse bire bir alıntılanmış yerler bulunmaktadır.

Ancak Marcus Aurelius ister Arrianus tarafından kaleme alınmış olan *Söyleşiler*'i, ister Rusticus'un kendi notlarını okumuş olsun, kesin olan bir şey vardır ki, Epiktetos'un dersleri hakkında, bizim bildiğimizden daha fazla sayıda metin biliyordu. Bugün biz Arrianus'un eserine yalnızca kısmen sahibiz ve eğer Rusticus'un kendi notları vardıysa, bunlar ona Epiktetos'un öğretileri hakkında Arrianus'un aktardıklarından daha fazlasını öğretmiş olmalıdır. Bir kere daha yineleyelim ki, Marcus Aurelius sayesinde Epiktetos'un başka hiçbir yerde bulunmayan birkaç parçasını da öğrenmiş buluyoruz.

3. *Düşünceler* İçindeki Epiktetos Alıntıları

"Epiktetos'un dediği gibi, bir cesedi giymekte olan küçük bir ruhsun sen." (IV, 41)

"İnsan çocuğunu öptüğünde, diyor Epiktetos, içinden de şöyle geçirmelidir: Yarın belki de ölmüş olacaksın..." (XI, 34)

Yukarıda, *Düşünceler* içinde karşımıza çıkan iki tane doğrudan Epiktetos alıntısı var.[48] Bu metinlerden ilki, Arrianus tarafından aktarılmış olan Epiktetos'un *Söyleşiler*'inin bugün elimizde bulunan dört kitabı içinde yer almıyor ve dolayısıyla Marcus Aurelius'a daha önce de söylediğimiz gibi başka bir yoldan ulaşmış olmalı. Buradaki "bir cesedi giymekte olan ruh" fikri daha sonra IX, 24'te, insan doğanın ve aklın kurallarına uymadığında yaşamının nasıl bir sefalet içine gömülebileceğinin anlatıldığı yerdeki sayısız tanımlama içinde de karşımıza çıkıyor:

"Çocukça öfkeler; çocukça oyunlar! Cesetler giymiş ruhlar! Sırf ölülerden söz edilen sahne gözlerinin önünde daha da çarpıcı hale gelsin diye."

Epiktetos'tan yapılan ikinci alıntıdaysa (XI, 34), *Söyleşiler*'in üçüncü kitabından tanıdığımız bir metinle (III, 24, 88) karşılaşmaktayız.

Ancak, bunlardan başka Marcus Aurelius'un, Epiktetos'un adını anmaksızın ondan bölümler aktardığı pek çok yer de bulunuyor. Örneğin bir yerde Marcus Aurelius, Platon'un deyişlerinden birini (*Devlet,* 412e-413a), Epiktetos'un vermiş olduğu biçim altında (I, 28, 4) aktarıyor (VII, 63):

---

[48] *Düşünceler* içindeki Epiktetos alıntıları hakkında, bkz. G. Breithaupt, *De Marci Aurelii Antonini commentariis quaestiones selectae,* Göttingen, 1913, s. 45-64.

"Her ruhun gerçekten yoksun olması istemsizdir."

Bu cümleyi öfkeye karşı yazılmış olan uzun *kephalaia* dizisinin içinde buluyoruz (XI, 18, 5).

Epiktetos, şu sözüyle stoacıların intihar kuramına atıfta bulunuyor (1I, 25, 18):

"Evin içinde duman mı var? Eğer çok fazla değilse kalırım, çok fazlaysa çıkarım. Çünkü kapının açık olduğunu hiç unutmamak, mutlaka akılda tutmak gerekir."

Marcus Aurelius da bunu yankılıyor (V, 29, 2):

"Duman mı var? Çıkar giderim!"

Epiktetos, öğrencisine öğüt veriyor (III, 3, 14):

"Sabah evden çıkar çıkmaz, gördüğün, duyduğun her şey karşısında bir sınav uygula, sanki bir tartışmadaymışsın gibi kendine şu soruyu sorup yanıt ver:
Ne gördün? – Güzel bir kadın, güzel bir adam.
Şimdi kurala başvur (*epage ton kanôna*) [ve kendine sor]:
Güzelliği kendi iradesinden mi geliyor, yoksa gelmiyor mu? – Kendi iradesinden gelmiyor.

O halde reddet."

Marcus Aurelius da aynı söyleyişi yineliyor (V, 22):

"Şehir devletine zarar vermeyen, o şehrin yurttaşına da zarar vermez. Ne zaman kafanın içinde zarar görmüş olduğun yargısına varacak olsan, bu kurala başvur (*epage touton ton kanôna*)."

Her iki durumda da kuramsal bir tavrın, bir dogmanın (bizim elimizde olanla olmayan arasındaki ayrım; şehir devleti ile yurttaş arasındaki çıkar ortaklığı) her bir tekil örneğe uygulanması gerekecek bir kural (*kanôn*) olarak sunulmaktadır.

On birinci kitabın sonları (33-39 arası bölümler) tamamen Epiktetos metinlerinden bir alıntılar bütünü gibi görünür. Öncelikle 34 numaralı bölümde, daha önce de gördüğümüz üzere Epiktetos'un adı açıkça anılmıştır. 33 numaralı bölümdeyse, *Söyleşiler*'in üçüncü kitabında yer alan bir kısım (III, 24, 86) yazarın adı verilmeksizin özetlenir ve 35-36 numaralı bölümlerde de yine üçüncü kitaptan başka metinler (III, 24, 92-93 ve III, 22, 105) alıntılanmaktadır. Âdeta Marcus Aurelius'un, *Söyleşiler*'in üçüncü kitabını okurken tutmuş olduğu notlarla karşı karşıyaymış gibiyizdir.

Bundan sonraki bölümde (XI, 37) "dedi" ile başlayan bir kısım gelir ve bu da bize Marcus Aurelius'un önceki bölümlerdeki aynı yazardan, yani Epiktetos'tan alıntı yapmayı sürdürmekte olduğunu düşündürür. Buradaki metnin *Söyleşiler* içinde bir karşılığı yoktur, ama mutlaka Epiktetos'un, günümüze ulaşmamış sözlerinden alınmış olmalıdır. Ona özgü olan sözcük dağarcığını (*topos peri tas hormas, hypexairesis, kat 'axian, orexis, ekklisis*) burada da bulabildiğimiz gibi, daha önemlisi, onun en temel öğretilerinden biri olan yaşamın üç kuralına da rastlıyoruz: Bütün bu eser boyunca sözlerini etmeyi sürdüreceğimiz yargı, arzu ve eylem disiplinlerine.

38 numaralı bölümün başında da yine bir "dedi" sözcüğü buluyoruz ve bununla kastedilen kişi de Epiktetos'tan başkası olamaz. Bu belki de filozofun erdem yolundaki savaşta önemsiz bir şeyin değil, mutluluk uğruna savaşıldığını bildiren bir metninin (III, 25, 3) epeyce özgür biçimde yeniden yorumlanmış hali olabilir. Marcus Aurelius şöyle yazmış (XI, 38):

> "Bu savaşta kazanılacak ödül sıradan bir şey değil, akılsız olup olmayacağımızın kararıdır."

Kitabın en son bölümüne (39) gelince, burada Sokrates'in sözleri aktarılmış gibi görünmektedir, ancak 33'ten 38'e kadarki bütün bölümler Epiktetos'tan alınmış olduğundan, buradaki alıntının da ona atfedilmesi daha doğru olabilir.

Düşünceler'in içinde Epiktetos'tan, adı anılmaksızın yapılmış daha başka alıntılar bulunuyor olması da mümkündür. H. Fränkel,[49] haklı nedenlerle IV, 49, 2-5'te bir alıntı yakaladığına inanmıştı:

> "Bu iş başıma geldiği için çok şanssızım! – Hiç de değil! Bunun yerine şöyle demelisin: Bu iş başıma geldiği halde, şimdiki ânın beni yıkmasına göz yummadığım, bundan sonra olabileceklerden korkmayarak sakin kalabildiğim için ne kadar şanslıyım! Çünkü bu olay elbette ki herkesin başına gelebilirdi, ama herkes onun karşısında böyle sakin kalmayı bilemeyebilirdi. – Peki, o halde neden bir şeyin şanssızlık, başka bir şeyinse şans olduğunu söylememiz gerekiyor? – Bir insanı, insan doğasını amacından saptırmayan şeye şanssızlık der misin? İnsan doğasını doğanın iradesine karşı olmadıkça amacından saptırabileceğini sanıyor musun? – Nedir peki doğanın bu iradesi? – Öğrendin ya. Başına gelen bu olay seni adil olmaktan, ruh büyüklüğünden, ılımlı ve temkinli olmaktan, verdiğin yargılarda aceleci olmamaktan, sözlerinde sahtelik taşımamaktan, bütün bu erdemler bir araya geldiğinde insan doğasının kendine özgü olana sahip olacağı kadar özgür ve ölçülü olmaktan alıkoyuyor mu?"

Fränkel bu çıkarımını dilbilgisi ve sözcük seçimindeki bazı özelliklere dayandırıyor ve bu da epeyce ikna edici görünüyor.[50] Aslında bu metnin yalnızca bir diyalog bi-

[49] H. Fränkel, "Ein Epiktetfragment," *Philologus*, c. 80, 1925, s. 221.

[50] Yakın zamanda Marcus Aurelius'tan yapmış olduğum baskıya geri dönerek, Fränkel'in kanıtlaması ve Marcus Aurelius'ta bulunan Epiktetos alıntıları sorunu üzerinde durmayı düşünüyorum.

çimi içinde stoacılığın en temel dogması olan bizi erdem sahibi olmaktan alıkoyan ahlaki kötülükten daha başka bir kötülük olmadığı fikrini belirtmekle yetindiği öne sürülebilir ve bu görüş çok da haksız sayılmaz. Ancak, bu her ne kadar doğru da olsa, metnin tonu ve biçimi *Düşünceler*'in geri kalanından belirgin biçimde ayrılmaktadır. Marcus Aurelius, "ben" zamirini kullandığında genellikle ya kendini ya da kendi kendiyle konuşmakta olan iyi insanı kasteder. Oysa buradaki "ben" Marcus Aurelius'un aktarmakta olduğu bir diyaloğun kahramanıdır. Büyük olasılıkla bu diyalog, *Söyleşiler* içinde sıklıkla rastlandığı üzere Epiktetos'un, öğrencilerine anlatmış olduğu bir olayın Marcus Aurelius tarafından yeniden yazılarak aktarılmış halidir. Hem ayrıca, Epiktetos'un *Söyleşiler*'in bir yerinde (I, 4, 23) dinleyenlerine insanın yaşamındaki "heyhat" ünlemlerinden, "ben ne kadar şanssızım" yakınmalarından kurtulmak için vereceği çabanın gerçekten de bu zahmete değeceğini söylediğini de hatırlatmış olalım.

Kısacası burada da Epiktetos'un bilmediğimiz bir alıntısıyla karşı karşıya bulunuyor olma olasılığımız çok yüksektir. Bunun gibi daha başkaları da var mıdır? Kendi adıma birkaç tane daha olması gerektiğine içtenlikle inanıyorum. Hem zaten genel olarak da *Düşünceler* içindeki şu ya da bu bölümün bilinmeyen bir yazarın bir metnini kullandığı ya da en azından onun sözlerini kendi cümleleriyle yeniden yazmış olduğu varsayımını tamamen gözden çıkartmamak gerekir. Ancak, söz konusu Epiktetos olduğunda, Marcus Aurelius'un onu okuya okuya, kullandığı sözcükleri, kalıpları ve en çok da fikirlerini içselleştirmiş olması gerektiğini de hesaba katmak zorundayız. 14. yüzyılda, bugün Darmstadt'ta bulunan el yazması kopya için eserin birden dokuzuncu kitaba kadar olan kısmını kopya etmiş olan hümanist, bu durumu

gayet iyi anlamıştır. İkinci kitabın başına şu notu eklemiştir: *antrikus epiktetizei* ("Epiktetos'u açıkça izliyor ve taklit ediyor.")

4. Epiktetos'a Göre Üç Yaşam Kuralı ya da Üç Disiplin

Adına yaşam kuralları dediğimiz ve yargı, arzu ve eylem için birer disiplin öneren üçlemenin *Düşünceler* içinde ne kadar büyük bir önem taşıdığını daha önce görmüştük.[51] Ruhun eylem ve işlevlerinin bile tâbi olduğu bu üçlü ayrım, yani yargı, arzu ve dürtü arasındaki farklılaştırma Epiktetos'a özgü bir öğretidir ve ondan önceki stoacılarda böyle bir şeye rastlanmaz.[52] Marcus Aurelius'ta ise gayet belirgin olarak görülmektedir. Örneğin VIII, 7'de imge (*phantasia*), arzu (*orexeis*) ve eyleme yönelik dürtüleri (*hormai*) açıkça birbiriyle çatıştırır ve aynı şeyi VIII, 28'de de yineler:

> "Her türlü yargı, eyleme götüren dürtü ve arzu ya da kaçınma ruhun içinde bulunur ve oraya bunlardan başka hiçbir şey giremez."

Yine aynı şemayı kullanmış olduğu şu kısa cümleyi de daha önce görmüştük:

> "İmgeleri (*phantasia*) silmek, eylem dürtüsünü (*hormé*) durdurmak, arzuyu (*orexis*) söndürmek. Yönetici ilkeyi (*hégemonikoni*) gücünün kapsamında bulundurmak." (IX, 7)

Yaşamın üç kuralı bir çeşit çilecilik, ruhun bu üç edimi için bir disiplin önermektedir. Bizzat Marcus Aurelius da bu konuda, az önce sözünü ettiğimiz, Epiktetos'un

---

[51] Bkz. s. 59-62.
Bkz. s. 99 ve 145.

metinlerinden alıntılar yaptığı uzun bölümünde (XI, 33-39), yalnızca onun sayesinde bildiğimiz bir metinden aktarma yapıyor (XI1, 37):

> "Razı olmak [hem zihnimizdeki imgelere hem de verdiğimiz yargılara] konusunda uygulanması gereken kuralı keşfetmek, eyleme yönelik dürtülere ilişkin olan alıştırmalar konusunda bu dürtülerin beraberlerinde çekince şerhleri taşımamaları, bütün insanlığın yararını amaçlamaları ve değerle orantılı olmaları için dikkati elden hiç bırakmamak ve son olarak da bizim elimizde olmayan şeylere karşı arzu duymaktan uzak durup kaçınma duygusuna da kulak asmamak gerekir."

Yargı, eyleme yönelik dürtü ve arzu disiplinlerinden ibaret olan bu üç yaşam kuralı, Epiktetos tarafından bu metinde önerilmekte, *Söyleşiler* içindeki çeşitli bölümlerde de yinelenmektedir ve bunlar Marcus Aurelius'un dile getirdiği, bir bakıma da *Düşünceler*'in anahtarları sayabildiğimiz üç yaşam kuralına bire bir uygun düşmektedir.

5. Aristo'nun Etkisi Var mı?

Marcus Aurelius'un felsefeyi benimsemesi konusundan söz ederken, MÖ 3. yüzyılın stoacısı Sakız Adalı Aristo'nun eserlerini okumuş olmanın imparator üzerinde yaratmış olabileceği etkiye değinmiştik.[53] Kendi adıma, bir dönemde, imparatorun bazı deyişlerinde Aristo'nun öğretisinin yankılarını bulduğumu düşünmüştüm. Aristo, yaşamın üstün amacını şu sözlerle tanımlıyordu: "Önemsiz şeyler karşısında kayıtsız bir ruh hali içinde yaşamak." Marcus Aurelius ise şöyle yazıyordu (X1, 16):

---

[53] Bkz. s. 24-27.

"Yaşamını mümkün olan en iyi biçimde geçirmek: Bunu yapabilecek gücü de ruhumuzda bulabiliriz, tabii eğer önemsiz şeylere karşı kayıtsız kalabilirsek."

Bu iki deyiş arasındaki benzerliği çarpıcı bulmuştum.[54] Oysa aslında Aristo, önemsiz şeylere karşı kayıtsız kalmaktan söz eden tek stoacı olmadığı gibi, Epiktetos ve Khrysippos'un stoacılığının sadık bir takipçisi olan Marcus Aurelius bu ilkeyi Aristo ile aynı yönde de yorumlamıyor, tamamen bambaşka bir anlamda alıyordu.

Her türlü stoacılığın temeli gerçekten de önemsiz şeylere karşı kayıtsız kalmaya dayalıydı ve bu da öncelikle tek gerçek değerin bizim özgürlüğümüze bağlı olan ahlaki iyilik olduğu, bizim özgürlüğümüze bağlı olmayan hiçbir şeyin de (yoksulluk, zenginlik, sağlık, hastalık) iyi ya da kötü olamayacağı, bu bakımdan da önemsiz oldukları anlamına geliyordu. İkinci olaraksa, biz önemsiz olan bu şeyler arasında bir ayrım yapmamalı, yani evrensel doğanın iradesi sonucu gerçekleştikleri için bunların hepsini eşit biçimde sevmeliydik. Önemsiz şeylere karşı bu kayıtsızlığa, sözgelimi İskenderiyeli Philon'un,[55] üzerinde Aristo'nun özel bir etkisi olmaksızın bilgeliğin uygulanmasını, yani felsefe yapmayı tanımladığı bir metninde de rastlayabiliyoruz:

"Bedenin çektiği sıkıntıları ve dışarıdan gelen kötülükleri dikkate almamaya kendini alıştırdıktan sonra, önemsiz şeyler karşısında kayıtsız kalmanın alıştırmasını yaparak, arzu ve zevklere karşı silahlanabilen ... böyle adamlar için bütün yaşam bir bayram halini alır."

Aslında Aristo ile diğer stoacılar arasındaki fark, tam olarak önemsiz kavramının içeriğinde kendini gös-

---

[54] "La physique comme exercice spirituel, ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle," *Revue de théologie et de philosophie,* 1972, s. 225-239, düzelten P. Hadot, *Exercices...*, s. 119-133.

İskenderiyeli Philon, *De specialibus legibus,* II, § 46.

termektedir. Aristo bu önemsizliği, gündelik yaşamda hiçbir şeyin kendi başına bir önem taşıyamayacağı biçiminde yorumluyordu.[56] Böyle bir tutum da her şeye karşı kayıtsız olan kuşkucu Pyrrhon'un yaklaşımına doğru gitme tehlikesini içeriyordu. Gelenekçi stoacılar ise, bir yandan bizim elimizde olmayan şeylerin önemsiz olduklarını kabul ederlerken, öte yandansa bizim onlara belli bir değer atfedebileceğimizi, insan doğasının gereksinimlerine bağlı olarak mantıklı biçimde siyasi, toplumsal, ailevi bazı zorunlulukların var olabileceğini de yadsımıyorlardı. Bunların hepsi adına *kathékonta*, yani ödevler denen ve daha sonra yeniden ele alacağımız bir alanın kapsamını oluşturuyordu. Yani tıpkı Epiktetos gibi Marcus Aurelius da Aristo'nun reddettiği bu türden ödev ve zorunlulukları kabul etmekteydi. Stoacılığın teknik terimlerinden olan *kathékonta*'yı da bu anlamıyla beş defa kullanmıştır.[57] Bu durumda da kayıtsızlık öğretisi hakkında Marcus Aurelius'un üzerinde Aristo'nun herhangi bir etkisinin bulunduğundan söz edilemez.

Öte yandan Aristo, felsefenin fizik ve mantık kısımlarını gereksiz bularak reddediyordu.[58] Marcus Aurelius'un da böyle bir yaklaşıma doğru eğilim göstermiş olduğu anlaşılmaktadır. Örnek olarak, tanrılara, tasımları çözmekle ya da gökyüzü olaylarını incelemekle oyalanması için kendisine izin vermediklerinden dolayı şükrediyor (I, 17, 22) ve başka bir yerde de artık diyalektik ya da doğa felsefesi alanlarında kendini geliştirmeyi ummayı bırakmış olduğunu itiraf ediyor (VII, 67). Ancak burada da yine çok farklı iki fikir söz konusudur. Aristo için mantık ve fizik, kesinlikle hiçbir işe yaramayan şeylerdir. Marcus Aurelius içinse artık uğraşılarının konusu olmaktan çı-

---

[56] *SVF*, c. I, § 360 ; İskenderiyeli Klement, *Stromata.*, II, 21, 129, 5.

I, 12; III, 1, 2; III, 16, 2; IV, 22; VI, 26, 3.

SVF, c. I, §§ 351-357; *Stoacılar*, s. 68.

kan, mantık ve fiziğin kuramsal söylemleridir. Yine de o, bir mantık yaşantısı (yargı disiplini) ve bir fizik yaşantısını (arzu disiplini) uygulamayı sürdürmekte olduğunu açıkça dile getirmektedir (VIII, 13):

> "Sürekli olarak ve eğer mümkünse, karşına çıkan her imge vesilesiyle, fiziği, patolojiyi ve diyalektiği uygula."

Demek oluyor ki, Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inde, Aristo'nun öğretisinden hiçbir iz bulunmadığı sonucuna varmamız gerekmektedir.[59]

[59] H. Görgemanns, "Die Bekehrungsbrief Marc Aurels," *Rheinisches Museum für Philologie,* c. 134, 1991, s. 108, belagatiyle ünlü olan ve "Siren" takma adıyla anılan Aristo'nun adının, Marcus Aurelius'un Fronto'ya felsefeyi benimsemiş olduğundan söz ettiği mektubunda geçiyor olmasının, bunun öğretmenini büyük rakibi olan Junius Rusticus'u ya da edebi zevki bakımından hiç hoşlanmadığı Epiktetos'un *Söylevler*'ini anmasından daha az incitici bulacağını düşünmüş olmasından olabileceğini öne sürüyor.

V

EPİKTETOS'UN STOACILIĞI

1. Stoacılığın Genel Karakteristikleri

Hatırlatmaya gerek var mıdır? Konumuz olan dönemin filozoflarından birinin öğretisinden söz ederken, bunun bütün parçaları o filozof tarafından icat edilmiş bir sistem olduğu düşünülmemelidir. İlkçağın filozofları, felsefenin her bir filozof için "yeni bir söylem," ne kadar güç anlaşılır ve yapay olursa o kadar özgün sayılacak yeni bir dil yaratmaktan ibaret olduğuna inanan günümüz filozoflarından tamamen farklıydılar. Genel olarak ilkçağ filozofu bir geleneğin içinde yer alır ve bir ekole bağlı olurdu. Epiktetos stoacıdır. Bu da demek olur ki, onun öğretisi bu ekolün kurucuları olan Zenon ve Khrysippos'un metinlerini açıklayarak, stoacı ekole özgü olan yaşam biçimini bizzat uygulamaya ve takipçilerine de uygulatmaya dayalı olacaktır. Ancak bu, Epiktetos'un öğretisinin tamamen kendine özgü hiçbir karakteristik özelliği bulunmayacağı anlamına da gelmez. Yalnızca, bu özellikler stoacılığın temel dogmalarını ya da asıl yaşam seçimlerini değiştirecek nitelikte olamazlar. Onları daha çok öğretme biçimlerinde, öğretinin sunuluş tarzında, bazı özgül noktaların (sözgelimi arzu ile dürtü arasındaki fark gibi) tanımlanmasında ya da tonda, yani stoacı yaşam biçiminin bu filozof tarafından önerilen kendine özgü renklendirilme şeklinde bulabiliriz.

Epiktetos'un ders verdiği dönemde, Kıbrıslı Zenon'un Atina'da stoacı ekolü kurmasının üzerinden yaklaşık dört yüzyıl geçmişti. Stoacılığın, üç geleneğin birleştirilmesinden doğduğunu söylememiz mümkündür: Sokrates'in etik geleneği, Herakleitos'un fiziksel ve "maddeci" geleneği ve Aristoteles ile Megara Okulunun diyalektik geleneği. Stoacı yaşam biçimi, Sokratesçi yaşam biçimiyle aynı çizgi doğrultusunda yer alır: Her şeyin boyun eğmek zorunda olduğu tek değer, ahlaki iyilik, yani erdemdir. Sokrates'in, Platon tarafından kaleme alınan *Sokrates'in Savunması*'nda dediği gibi (41d), "İyi insan için, ister hayatta, ister ölmüş olsun, hiçbir kötülük mümkün değildir." "Hiçbir kötülük mümkün değildir," demenin nedeni, iyi insan ahlaki kötülüğü hiç bilmeyeceği ve ahlaki kötülükten başka bir kötülük de olmadığı için, başkalarına kötülük olarak görünen ölüm, hastalık, zenginliğin kaybı, hakaretler gibi şeylerin onun için kötülük sayılmayacağıdır. Ancak, değerlerin bu şekilde dönüştürülmesi, yalnızca kişinin ya kendisi ya da bir başkasıyla geliştireceği bir diyalog, bir *logos*, bir akıl yürütme yoluyla kendini incelemesine dayalı olan entelektüel ve etik bir işlem sayesinde gerçekleşebilir. Yani Sokratesçiliğin ruhu ahlaki iyiliğin mutlak değer oluşunun akıl tarafından keşfedilmesine dayanır ve bunun aynı zamanda ahlaki yaşamın bir yargı ve bilgi sorunu olduğu fikriyle aynı şey olduğunu da bir kez daha yinelemekte yarar vardır.

Herakleitosçu fiziksel "maddecilik" geleneği görünürde Sokratesçi etik gelenekten tamamen farklıdır. Bu iki uzak geleneği çok yakından ve birbirinden ayrılamayacak şekilde bir araya getirmenin, stoacılığın özgün yanı olduğunu az sonra göreceğiz. Şimdilik yalnızca stoacılığın evreni, temel unsuru ateş olan ve olayların gerekli biçimde birbiri ardına dizilmelerini sağlayan bir *logos*, bir akıl tarafından düzenlenen sürekli bir dönüşüm halinde

tasarlayan görüşünde Herakleitos'un etkisinin bulunduğunu vurgulamakla yetinelim.

Son olarak, stoacılığın Megara Okuluyla, Platon'un akademisi ve Aristoteles'in diyalektik geleneği içinde de yer almasında şaşırtıcı bir yön bulunmayacaktır. O çağlarda felsefe öğretisi, her şeyden önce tartışma ve münazara eğitimine dayanıyordu ve bu da diyalektik alıştırma demekti. Karşımıza burada da bir *logos* çıkıyor, ancak bu seferki, akılcı ve evreni yönetmekte olan *logos*'u taklit ettiği ölçüde düzgün olan bir insani söylemden ibarettir.

Stoacı sistemin bütün parçalarını bir arada tutan o olağanüstü birliği, tek bir *logos*'un, her şeyin içinde ortak olarak bulunan tek bir aklın birliğini burada biraz da olsa görebiliyoruz. E. Bréhier, bunu çok güzel dile getiriyor: "Diyalektiğin içinde sonuç önermelerini öncüllere bağlayan, doğada her türlü nedeni bir araya getiren ve davranışlarda eylemlerin arasında kusursuz bir uyum sağlayan hep aynı ve tek bir akıldır. İyi insanın bir fizikçi ve diyalektikçi olmaması mümkün değildir: Akılcılığı bu üç alanda ayrı ayrı görmenin ve sözgelimi kendi davranışlarımız içinde de aynı aklın bulunduğunun farkına varmaksızın aklı yalnızca evrendeki olayların akışında aramanın olanağı yoktur."[1] Stoacılık insanın kendi kendiyle tutarlı oluşunun felsefesidir. Bu felsefe, yaşamın özü konusunda dikkat çekici bir sezgi üzerine kuruludur. Bundan dolayı da yaşayan kişi varlığının daha ilk ânından itibaren içgüdüsel olarak kendi kendiyle uyum halindedir: Kendini korumaya, kendi varlığını ve onu korumaya çalışan her şeyi sevmeye yatkınlık gösterir. İnsan en üstün değerin kendini koruma içgüdüsünün üzerinde etkili olduğu nesneler değil de kendi içinde tutarlı olma

[1] Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie,* c. I, Paris, yeniden basım 1991, s. 266.

yönünde aldığı üzerinde düşünülmüş karar ve hatta karar verme ediminin kendisi olduğunu aklıyla keşfettiği anda, kendiyle bu içgüdüsel tutarlılığı ahlaki bir tutarlılığa dönüşür. İnsanın kendiyle iradi bir tutarlılık içinde oluşu, bütün canlı varlıkları kendi kendileriyle tutarlı hale getirmekle kalmayıp bütün dünyayı da kendiyle tutarlı bir canlı varlığa dönüştüren evrensel aklın yatkınlığıyla örtüşmektedir. Marcus Aurelius'un dediği gibi (IV, 23):

> "Ey Dünya, seninle tutarlı olan her şey, benimle de tutarlıdır."

Böylece insanların toplumu da aynı *logos*'a, aynı akla dahil olan kişilerin bir araya gelmesi demek olduğuna göre ilke olarak, aklın ve yasanın kendi içinde tutarlı olmasını sağlayacağı, ideal bir şehir devleti olacaktır. Her bir bireyin aklının, düşünce ya da sözcüklerin dizilişi içinde mantık ve diyalektik bakımdan kendiyle tutarlı olmasını gerektirdiği de apaçıktır. Bu yüzden de söz konusu olan kendiyle tutarlı olma hali, stoacılığın en temel ilkesidir. Seneca'ya göre her türlü bilgelik şu deyişle özetlenebilir: "Her zaman aynı şeyi istemek, her zaman aynı şeyi reddetmek."[2] Seneca'nın buna çok küçücük bir kısıtlama getirdiğini eklemeye bile gerek yok: "Yeter ki istediğimiz şey ahlaken iyi olsun." Çünkü "bir şey ancak ahlaken doğruysa her zaman ve her yerde hoşa gidecektir." Aslında bu da stoacılığın kurucusu olan Zenon'un iyi bir hükümdarı tanımlamak için kullanmış olduğu deyişlerin uzak bir yansımasından ibarettir: "Tutarlı biçimde (*homologouménôs*),[3] yani tek ve uyumlu bir yaşam

---

[2] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 20, 2-5.

[3] *SVF*, c. I, § 179 (= Jean Stobée, *Anthologium*, II, 7, 6, c. II, s. 75, II Wachsmuth). Canlının kendileriyle tutarlı olduğu nesnelere karşı kendi içinde tutarlı oluşunun aşkınlığı hakkında bkz. V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1977, s. 129.

kuralına göre yaşamak gerekir, çünkü tutarsızlık içinde yaşayanlar mutsuz olurlar."

Bu kendiyle tutarlılık, daha önce de söylediğimiz gibi, evrensel akılla, evrensel doğanın ta kendisiyle tutarlı olma temeline dayanır. Sonsuz geri dönüş denen ünlü stoacı sav da yine bu öğretinin bir başka yönüdür. Evrensel akıl bu dünyayı olduğu haliyle, yani ilk ateşten doğmuş ve ilk ateşe geri dönmekte olan, başka bir deyişle bir başlangıcı ve bir sonu bulunan, ama iradesi de hep aynı kalan ve sürekli olan eylemiyle bu başlangıç ve sonu yinelemekten başka hiçbir şey yapmayan bir şey olarak görür. Her türlü olay akışı da bu iki ânın arasında cereyan edecektir. Yani dünya sonsuza dek başlangıca geri dönmektedir: "Yeniden bir Sokrates, bir Platon var olacak ve her biri yine aynı arkadaşları, aynı yurttaşlarıyla birlikte yaşayacaklardır... Bu baştan başlama yalnızca bir kerelik değildir, birkaç kez yinelenecektir, daha doğrusu her şey kendini sonsuza dek yineleyip duracaktır."[4] Bu nedenle de tıpkı evrensel akıl gibi bilge kişi de her şeyin sonsuza dek daha önce olduğu gibi olmasını her an bütün iradesiyle istemelidir.

Bilge kişi figüründen de söz etmiş olduk. Bu figürü somut olarak ancak çok ender görülen istisnai durumlarda karşılaşılabilecek bir aşkınlık ölçütü şeklinde ele almak stoacı felsefenin ayırt edici özelliklerinden biridir. Burada da Platon'un *Şölen*'inin (204a) bir yankısıyla karşılaşıyoruz. Bu eserde Sokrates, bilge olmadığının farkında olan biri olarak belirir. Bu durum da onu, bilge olan ve bunun farkında bulunan tanrılarla, bilge olmadıklarını bilmeyerek kendilerini bilge sanan insanların arasında bir yere yerleştirir. Aradaki bu konum, filozofun, bilgeliği seven ve bundan yoksun olduğunun farkında olduğu

[4] *SVF*, c. II, § 625 ve §§ 596-632.

için ona ulaşmayı isteyen kişinin yeridir ve güzellikten yoksun olduğunu bildiği için güzelliği seven Eros da aynı yerde bulunmaktadır, yani Eros insan ya da tanrı değil, ikisi arasında aracılık yapan bir iblistir. Kısacası Sokrates figürü Eros'la ve filozofla örtüşmektedir.[5]

Stoacıların bilge kişisi Tanrı'ya eşittir, Tanrı ise kendiyle tutarlı olacak şekilde bütün evrensel olayların yaratıcısı olan evrensel akıldan başka bir şey değildir. İnsan aklıysa bu evrensel aklın bir parçası, bir uzantısıdır. Ancak, sonradan bedendeki yaşam ve hazzın çekimi yüzünden bozuşmaya uğrayıp karanlıklaşabilmektedir. Yalnızca bilge kişi kendi aklı ile evrensel akıl arasındaki örtüşmeyi korumayı başarabilir. Ancak bu kusursuz örtüşme bir idealden ibarettir. Bilge kişi zorunlu olarak istisnai bir varlıktır, gerçekte ondan çok az vardır, belki bir tane, hatta belki de hiç yoktur. Neredeyse erişilmez olan bir idealdir ve daha çok, stoacıların bıkıp usanmadan bütün paradokslarını sayıp dökerek tanımlamaya çalıştıkları, bir aşkınlık ölçütü olarak ele alınmalıdır. Felsefe bilgelik değil, yalnızca o bilgeliğe ulaşma çabasıdır ve dolayısıyla filozof da bir bilge değil, bilge olmayan kişidir. Böylece ortaya bilge olan ile bilge olmayan arasında bir çelişki karşıtlığı çıkmış olur: insan ya "bilge" ya da "bilge olmayan"dır, bunun ikisinin ortası yoktur. Bilgeliğe karşı, bilge olmamanın dereceleri olamaz. Stoacılar, suyun yüzeyinden ister bir dirsek, ister beş yüz kulaç uzakta olalım, sonuç fark etmez ve her şekilde boğulmuş oluruz, derler. Bunun sonucu olarak da bilgelik son derecede ender görülen bir şey olduğundan bütün insanlık akılsızdır. İnsanlar arasında neredeyse ortak olan bir yozlaşmışlık, akıldan sapmışlık söz konusudur.

---

[5] Bkz. P. Hadot, "La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine," *Les Sagesses du monde* içinde, G. Gadoffre yönetiminde, Paris, 1991, s. 11-18.

Yine de stoacılar insanları felsefe yapmaya, yani bilgeliğe erişmeye çabalamaya çağırırlar. Bu da demek oluyor ki, ruhani bir ilerlemeye inanmaktadırlar. Her ne kadar bilgelik ile bilge olmamak arasında bir çelişki karşıtlığı bulunuyor ve bilge olmamanın içinde farklı dereceler bulunmuyor olsa bile, bilge olmama halinin kendi içinde, tıpkı Platon'un *Şölen*'inde olduğu gibi iki farklı insan kategorisi bulunmaktadır. Bir yanda bilge olmadıklarının farkında olmayanlar (akılsızlar) ve öte yanda da bilge olmadıklarının farkında olup da erişilmesi mümkün olmayan bilgeliğe doğru ilerleme çabası gösterenler (filozoflar) vardır. Mantık açısından bakıldığında, bilge kişi ile kendi durumlarının farkında olmayan akılsızlar arasında bir çelişki karşıtlığı bulunmaktadır. Bu çelişki karşıtlığı da bir orta yolun varlığını kabul eder: akılsız da, bilge de olmayanlar, yani filozoflar.[6]

Demek ki ideal olan bilge kişi kendi aklını, düşünen ve dünyayı yaratan asıl bilge olan evrensel akılla her an örtüştürmeyi kesin olarak becerebilen kişi olacaktır.

Stoacılığın bu bilge kişi kuramının beklenmedik bir sonucuysa, stoacı felsefenin, yani "bilgelik arayışı"nın kuram ve uygulamasının belirsizliklere ve gerçek gibi görünen olasılıklara çok geniş bir yer ayırması olmuştur. Gerçeğin kusursuz, gerekli, sarsılmaz bilgisine ancak bilge olan kişi sahip olabilir. Filozof ise buna erişemez. Bu durumda da stoacı felsefede amaç, doğru yolda olduğundan hiçbir zaman emin olmaksızın, aklımızın onaylayabileceği, gerçeğe yakın görünen seçenekler sunarak filozofu gündelik yaşamın belirsizliğine doğru yönlendirmektir. Önemli olan, sonuç ya da verimlilik değil, iyilik yapma niyetidir. Önemli olan, tek bir hedefe doğru hare-

[6] Bkz. O. Luschnat, "Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa," *Philologus*, c. 102, 1958, s. 178-214; I. Hadot, *Seneca*, s. 72-78. İyilik ve kötülüğün dereceleri sorunu için bkz. s. 72-73.

ket etmektir: başka hiçbir çıkar ya da hazzı gözetmeksizin ahlaki iyiliğe doğru yönelmek. Tek gerçek değer, gerekli olan tek şey budur.[7]

2. Stoacılara Göre Felsefenin Parçaları

Zenon stoa ekolünü kurduğunda felsefeyi çeşitli parçalara ayırma alışkanlığı, felsefe ekollerinin öğretilerinde geleneksel hale gelmişti bile. Platon'dan ve özellikle de Aristoteles'ten beridir filozoflar bilginin farklı çeşitlerine ve bunları karakterize eden değişik yöntemlere son derece büyük bir ilgi göstermeye başlamışlardı.[8]

Adına Eski Akademi denen Platoncu ekolde bile felsefenin üç farklı parçası arasında bir ayrım bulunduğunu varsayabiliyoruz: diyalektik, fizik ve etik. Diyalektik, felsefenin en soylu kısmını oluşturuyordu, çünkü Platon'un bu sözcüğe verdiği anlamla "diyalektik," bir tartışma yöntemi, yani Platonculara göre titiz bir gerekçelendirme sayesinde fikirlerin ve formların (örneğin adalet ya da eşitlik gibi kavramların) keşfedilmesini içeriyordu. Görünen dünyanın incelenmesini kapsayan fizik ise felsefenin daha aşağı görülen bir parçasıydı ve kısmen de olsa gökyüzü olaylarını, yıldızların sonsuz ve gerekli hareketlerini konu ediniyordu. Hepsinden daha aşağıda görülen etiğe gelince, o da insanların belirsiz ve rastlantısal eylemlerini konu alıyordu. Felsefenin farklı parçaları arasındaki bu ayrım, aynı zamanda Platoncuların gerçekliğin farklı dereceleri arasında kurmuş oldukları hiyerarşiyi de yansıtmaktaydı.

Stoacılar da bu ayrımı ele alarak onu bütünüyle değiştirdiler: Terimler görünürde aynı kalmış olsa da artık

---

[7] Bkz. s. 195

[8] P. Hadot, "La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité," *Museum Helveticum*, c. 36, 1979, s. 201-223.

Platoncu hiyerarşiye karşılık gelmiyor, stoacıların kendilerine özgü olan dinamik ve birleştirici dünya görüşüne uyuyorlardı.

Fizik, etik ve diyalektik arasında artık bir disiplinin diğerine üstünlüğü kalmamıştı, çünkü her üçü de aynı *logos*'a, tanrısal akla bağlıydılar. Bu akıl hem fiziksel dünyanın, hem –toplum, insanlarda ortak olan akıl temeli üzerine kurulu olduğundan– toplumsal yaşamın hem de insanın düşünce ve sözlerinin, yani yargının akılcı etkinliklerinin içinde eşit derecede mevcut bulunuyordu.

Dahası, bilge insana özgü olan kusursuz eylem açısından bakıldığında, bu üç disiplin karşılıklı olarak birbirleri içine geçmekteydiler, çünkü doğada, insan topluluklarında ve bireysel akılda aynı *logos*, aynı akıl ortak olarak bulunmaktaydı. Bu nedenle de bir kere daha E. Bréhier'nin metnine başvuracak olursak: "İyi insanın [yani etiği uygulayan kişinin] bir fizikçi ve diyalektikçi olmaması mümkün değildir. Akılcılığı bu üç alanda ayrı ayrı görmenin ve sözgelimi kendi davranışlarımız içinde de aynı aklın bulunduğunun farkına varmaksızın aklı yalnızca evrendeki olayların akışında aramanın olanağı yoktur."[9] Bu disiplinlerden herhangi birinin kusursuzca uygulanması diğer ikisini de içermek zorunda kalacaktır. Bilge kişi, yargılarında tutarlılığı korurken, diyalektiği; iradesinde ve bundan doğan eylemlerinde tutarlılığı korurken, etiği ve bir parçası olduğu bütünle tutarlılığını korurken de fiziği uygulamaktadır. Stoacılara göre felsefenin bu parçaları birer erdemdirler[10] ve onların gözünde bütün erdemlerin olduğu gibi birbirine eşit değerdedirler, karşılıklı olarak da birbirlerini içerirler: İçlerinden bir tanesini uygulamak demek, zorunlu olarak hepsini

---

[9] Bkz. dipnot 1.

Bkz. Cicero, *İyilik ve Kötülüklerin Uç Noktaları Üzerine*, III, 21, 72-73.

uygulamak demek olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, bir bakıma mantık, fizik ve etik aslında birbirinden ayrı sayılmazlar: Hiçbiri bir diğerinden önce gelmez ve her üçü de birbirine karışmış durumda bulunur. Platon ve Aristoteles ekollerindeki bilgi çeşitlerinin ve gerçeklik düzeylerinin hiyerarşik şeması burada yerini her şeyin iç içe geçmiş olduğu organik bir bütünlüğe bırakmıştır. Platonculara ve Aristotelesçilere göre gerçeklik heterojendir ve gerekliliklerıyle önemleri çok farklı olan kuşaklardan oluşmaktadır. Stoacılar içinse bütün gerçeklik homojendir ve hepsi son derecede gerekli olan olayların art arda dizilişinden oluşmaktadır. Duyular dünyasının bilimi olarak fizikle, fikirlerin aşkın dünyasının bilimi (Platoncu diyalektik) ve tanrıların bilimi (ilahiyat) arasındaki ayrım bütünüyle ortadan kalkmıştır. Platoncular ve Aristotelesçiler için gerçekliğin yalnızca bir bölümünü ve üstelik de en aşağı olanını oluşturan *physis*, yani doğa, burada gerçekliğin tamamına dönüşmüştür. Öte yandan "diyalektik" sözcüğünün de anlamı değişmiştir. Artık Platon'da olduğu gibi, bütün insanlarda ortak olan kavramlardan hareketle ve soru-yanıt yoluyla her türlü akıl yürütme ve dili mümkün kılan özlerin keşfedilmesini sağlayacak bir akıl yürütme yöntemi olmaktan çıkmıştır. Aristoteles'te olduğu gibi yine bütün insanlarda ortak olan (yani bilimsel olmayan) kavramlardan hareketle ve soru-yanıt yoluyla gerçekliğin bütün alanlarında olasılığı yüksek sonuçlara varmayı sağlayan bir akıl yürütme yöntemi de değildir artık. Her ne kadar stoacı diyalektik de ortak kavramlardan yola çıkıyor olsa bile, bu defa gerçek ve gerekli olan sonuçlara varmaktadır, çünkü duyular dünyasındaki nedenlerin gerekli biçimde art arda dizilişini yansıtmaktadır.

Kuşkusuz, stoacılar için fizik, etik ve diyalektik, gerçekliğin birbirinden kesinlikle farklı olan alanlarıyla

ilişkilidirler: fiziksel dünya, insan davranışı, düşüncenin hareketi. Bununla birlikte, yinelemekte yarar var ki, stoacılar bu üç parçayı kuramsal öğretinin kısımları olarak değil, bilge kişinin (ve bilgeliği arayan filozofun) ruh halleri ve uygulamadaki davranışları olarak ele almaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında fizik, etik ve diyalektiğin yaşanan uygulamaları, bu üç erdemin uygulama biçimleri gerçekte benzersiz bir yaklaşıma, ister evrensel doğanın *logos*'u, ister akıl sahibi insan doğasınınki, ister insan söyleminde kendini gösteren olsun, *logos* ile uyum içinde bulunmanın benzersiz edimine karşılık gelmektedir.

Söz konusu olan somut olarak felsefeyi uygulamak olduğunda, pratikte tek bir edim içinde birbirine karışan fizik, etik ve diyalektik, öğretilmeleri söz konusu olduğundaysa pekâlâ birbirlerinden ayrılabilir durumda olmalıdırlar. Felsefeyi öğrenciye göstermek ve betimlemek gerekir. Felsefi söylem iki farklı yönü bulunan bir zaman boyutunu ortaya çıkartır: söylemin kendisinin "akılsal" zamanı ve öğrencinin kendisine anlatılanları özümsemesi için gerekli olan psikolojik zaman. Akılsal zaman, kuramsal söylemin içsel gerekliliklerine karşılık gelir: Belli bir sıra içinde ortaya konması gereken bir dizi gerekçe vardır ve bu da akılsal zamanı oluşturur. Ancak, sunum bir dinleyiciye yönelik olarak yapılmaktadır ve o dinleyici de kendi ruhani ilerlemesinin aşamalarından oluşan yeni bir bileşeni devreye sokar: Bu kez söz konusu olan tamamen psikolojik bir zamandır. Dinleyici şu ya da bu öğretiyi ruhani ve içsel olarak özümseyemediği sürece, kendisine başka şeyler anlatmak yararsız ve olanaksız olacaktır. Öte yandan, bu iki zaman arasında bir de çatışma bulunmaktadır. Çünkü dinleyicinin ruh halini de göz önünde bulundurmaya çalışırken, akılsal sırayı koruyabilmek çoğunlukla güç olabilmektedir.

Felsefi bilginin aktarılmasını sağlayan söylem açısından bakıldığında, stoacılar felsefenin üç ayrı bölümünü çok açık ve belirgin biçimde birbirinden ayırmaktaydılar. Aralarında akılsal ama aynı zamanda da pedagojik bir sıra oluşturmaya çalışmışlardı. Bu konuda ekolün içinde çok fazla tartışma yaşanmıştır. Fizik, etik ve diyalektik arasında nasıl bir sıra oluşturmanın daha doğru olacağında birleşememişlerdir. Bildiğimiz üzere stoacılar felsefenin bu parçalarını örgütlü bütünlüklerle karşılaştırıyorlardı, yumurta, bahçe ya da canlı varlık gibi. Ancak, bu karşılaştırmalarda her ne kadar mantık her zaman savunmayı ve dayanışmayı sağlayan kısım olarak görülüyor olsa da en içte bulunan ve en değerli olan kısım olarak zaman zaman etiği zaman zamansa fiziği görüyorlardı.

Plutarkhos, *Stoacıların Çelişkileri* üzerine yazdığı incelemesinde[11] Khrysippos'u kâh tanrılar hakkındaki bilgileri aktardığı için fiziği felsefe eğitiminin en son bölümü, en üstün bilgi olarak alırken, kâh iyi ile kötü arasındaki ayrım evrensel doğanın ve dünyanın örgütlenme biçiminin incelenmesi olmadan mümkün olamayacağı için fiziği etikten önceye yerleştirmekle suçlamaktadır. Aslında bu duraksamalar, seçilebilecek olan farklı eğitim programı türlerinden kaynaklanıyordu. Sunumun akılsal sıralamasına göre fizik etikten önce gelerek, ona akılcı bir temel hazırlamalıydı, ancak eğitimin psikolojik sıralamasına göreyse, fiziğin etikten sonra gelmesi daha doğruydu, çünkü etiğin uygulanması insanın tanrısal dünyanın, evrensel doğanın sırlarıyla karşılaşmasına hazırlanmasını sağlıyordu.

Aslında bu güçlüğü aşabilmek için, genel eğitim programına göre şu ya da bu parçaya ideal önceliği vererek, şu

[11] Plutarkhos, *Stoacıların Çelişkileri*, 9, 1035a; *SVF*, c. II, § 42; *Stoacılar*, s. 96-97.

ya da bu kuramı öğretirken kimi stoacılar öğretinin felsefi söylemi içinde felsefenin bütün parçalarını bir arada sunmayı öneriyorlardı. "Kimi stoacılar parçalardan hiçbirinin önceliği olmadığına ve hepsinin iç içe geçmiş durumda olduklarına inandıklarından derslerinde de onları birbirlerine karıştırıyorlardı."[12] Onları "birbirinden ayrılmaz" görüyorlardı.[13] Gerçekten de, bir sonraki parçanın eğitimine başlamak için, bir öncekinin programının tamamen sona ermesini nasıl bekleyebiliriz ki? Dahası, felsefenin kendisini bu üç yönü altında uygulamak için nasıl bekleyebiliriz? Bizzat Khrysippos da bu "karma" öğretiyi önceden tahmin etmiş olacak ki, şöyle yazmış: "İşe mantıkla başlayan kişi diğer parçalara girmekten kaçınmamalı, yeri geldikçe diğer çalışmalara da yer vermeye başlamalıdır."[14] Aslında öğretme yöntemi her ânında bütüncül olmayı tercih etmelidir, çünkü burada amaç, birbirinden bütünüyle apayrı olan üç farklı kuramsal bilgiyi öğrenmek değil, fizik, etik ve mantığın birbirinden ayrılmayacak biçimde uygulanmasına dayalı olan benzersiz bilgelik edimine ulaşmak için çabalamaktır.

Önceki gelişmelerin ışığında, stoacıların felsefeyi felsefeyle ilgili olan söylemden ayrı tutmalarını daha iyi anlayabiliriz. Onlar bizim şimdiye dek yaygın olan kullanıma uyarak felsefenin parçaları diye adlandırdığımız mantık, fizik ve etiği aslında felsefenin kendisinin değil, felsefeyle ilgili olan söylemin parçaları olarak görmekteydiler.[15] Az önce de gördüğümüz üzere, fizik, mantık

---

[12] *SVF*, c. II, § 41; *Stoacılar*, s. 30 (§ 40).

SVF, c. II, § 38; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII (= *Against the Logicians*, I), § 19 (Loeb koleksiyonu, no. 291), s. 10-11.

Stoacılar, s. 97; *SVF*, c. II, § 53, s. 20.

Stoacılar, s. 30 (§ 41) ayrıca felsefi öğreti (felsefe değil) için bkz. s. 29 (§39). Bkz. P. Hadot, "Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens," *Revue internationale de philosophie*, 1991, s. 205-219.

ve etik onlara yalnızca felsefe eğitiminin söylemi içinde birbirinden ayrı, kendi başına ve belli bir sıra içinde görünmekteydi.

Gerçekten de mantığın kuramsal bir açıklamasını, yani akıl yürütme kurallarının soyut bir incelemesini; fiziğin kuramsal bir açıklamasını, yani evrenin oluşum ve yapısının soyut bir incelemesini ve etiğin kuramsal bir açıklamasını, yani insan davranışının ve bunun uymak zorunda olduğu kuralların soyut bir incelemesini gerektiren tek şey eğitim söylemidir. Khrysippos, burada "filozofa özgü *theorémata*'nın üç türü" bulunduğunu açıkça belirtmektedir.[16] Buna karşılık, bilgeliğe giden yolun aranması anlamında felsefenin kendisinin içinde fizik, etik ve mantık iç içe geçmiş durumda, birbirine karışmış olarak bulunur; fiziksel erdem, etik erdem ve mantıksal erdemin benzersiz biçimde hep bir arada uygulanmasına dayanır. Burada artık söz konusu olan, mantığın, yani iyi konuşmak ve iyi düşünmenin soyut kuramını yapmak değil, iyi konuşmak ve iyi düşünmek; etiğin, yani iyi davranmanın soyut kuramını yapmak değil, iyi davranmak; son olarak da fiziğin soyut kuramını yapmak, yani evrendeki her şeyin bütünlüğünün bir parçası olduğumuzu kanıtlamak değil, evrendeki her şeyin bütünlüğünün bir parçasıymış gibi yaşamaktır. Bu üç uygulama birbirini karşılıklı olarak içine alır ve gerçekte yalnızca gerçekliğin üç farklı yönüne, insan söyleminin aklına, insan toplumunun aklına ve evrenin aklına doğru yöneldikleri ölçüde birbirinden farklılaşan tek bir edim, tek bir tavır oluştururlar.

Mantık, fizik ve etik, felsefe hakkında konuştuğumuzda birbirinden ayrılır, ama felsefeyi yaşarken birbirinden ayrılmaz.

---

[16] Bkz. dipnot 11'de geçen metin (*Stoacılar*, s. 96-97).

3. Epiktetos'a Göre Ruhun Üç Edimi ve Üç Alıştırma Teması

Zenon (MÖ 332-262) ve Khrysippos'tan (yaklaşık olarak MÖ 281-204) Epiktetos'a (ölümü MS 125 civarı) kadar, stoacı öğretinin kullandığı söyleyiş biçimi, özellikle başka felsefe ekolleriyle yaşanan polemiklerin etkisi altında evrim geçirmiş ve ekolün kurucularının tutumlarındaki katılık zaman zaman biraz aşınmaya uğramıştır. Ancak temel dogmalarda hiçbir değişme görülmemiştir.

Her ne olursa olsun, bizzat Epiktetos da belki kendisini kurucuların metinlerini açıklamaya zorlayan eğitim yöntemleri yüzünden yer yer kökenlere geri dönmüştür. Eski stoacılığı anlamak isteyene Epiktetos'u okumasını ne kadar tavsiye etsek az gelir, diyordu E. Bréhier özetle.[17] Daha 1894'te, Epiktetos'a ayırdığı iki dikkat çekici eseriyle A. Bonhëffer de benzer bir sonuca varmıştı.[18] Epiktetos'un, Khrysippos'tan yola çıkarak, görünüşe bakılırsa Arkhidamos ve Antipatros'tan[19] geçen, ama Panaitios ve Poseidonios'a hiçbir gönderme yapmayan en gelenekçi akıma dahil olduğunu söyleyebiliriz. Epiktetos aracılığıyla Marcus Aurelius da stoacılığın en saf kaynaklarından yararlanmıştır ve bizim, Epiktetos'un stoacılığı konusundaki sunumumuz, Marcus Aurelius'un stoacılığı için de bir ön-sunum olacaktır.

Epiktetos'un, Arrianus tarafından derlenmiş olan sözlerinin hiçbir yerinde stoacı öğretinin bütününe ilişkin sistemli bir sunum bulunmadığı bir gerçektir. Bunun ne-

---

[17] E. Bréhier, A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des stoïciens* için "Önsöz," Chambéry, s.d., s. V.
A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epietet,* Stuttgart, 1894 (2. Baskı 1968), s. III-IV ve *Epictet und die Stoa,* Stuttgart, 1890 (2. Baskı 1968), s. V.
Arrianus, *Epiktetos'un Söyleşileri,* II, 17, 40 ve II, 19, 9; III, 2, 13-16 ve 21, 7.

denini de söylemiştik. *Söyleşiler*'in içeriği fırsat çıktıkça karşılaşılan şu ya da bu durumdan, öğrencilerin sordukları sorulardan, şu ya da bu kimselerin ziyaretlerinden esinlenmiştir. Bunlar özünde anekdot niteliği taşıyan sözlerdir. Yine de içlerinde son derecede iyi kurulmuş bir yapı içinde sık sık karşımıza çıkan ve stoacılığın temelini özetleyen bir temanın var olduğunu saptamak onları daha da değerli kılmaktadır.

Bu iyi kurulmuş yapı içindeki tema, Epiktetos'un, görünüşe bakılırsa Marcus Aurelius ile birlikte stoacılık geleneği içinde ruhun üç etkinliğini ya da üç işlemini birbirinden ayıran tek düşünür olduğunu göstermektedir: iyi olan şeyi elde etme arzusu, eyleme geçme dürtüsü, nesnelerin değeri üzerine verilen yargı.

Stoacılığın, bizim irademize bağlı olan ve olmayan şeyler arasında yaptığı geleneksel ve çok temel ayrıma dayalı olarak Epiktetos, sözünü ettiğimiz bu üç etkinliği şöyle sıralıyor:

> "Değer yargısı (*hypolépsis*), eyleme yönelik dürtü (*hormé*) ve arzu (*orexis*) ya da kaçınma, kısacası bizim eserimiz olan her şey bizim elimizdedir. Beden, zenginlik, onurlandırmalar, yüksek makamlar, kısacası bizim eserimiz olmayan hiçbir şey bizim elimizde değildir."[20]

Burada stoacılığın en temel yaklaşımlarından birini görmemiz mümkündür: kendi özgürlük alanımızın yazgının ve olayların engin ırmağı içindeki ele geçirilemez bir özerklik adacığı olarak sınırlandırılması. Demek ki bizim elimizde olan şeyler kendi ruhumuzun edimleridir, çünkü biz onları özgürce seçebilmekteyiz: Yargılamayı ya da yargılamamayı, şu ya da bu biçimde yargıda bulunmayı, arzulamayı ya da arzulamamayı, istemeyi ya da isteme-

[20] Arrianus, *El Kitabı*, 1, 1.

meyi seçebiliriz. Aksine, bizim elimizde olmayan şeylerse (Epiktetos'un saydıklarına göre bedenimiz, zenginlikler, onurlandırmalar, yüksek makamlar) doğanın genel akışına bağlı olan şeylerdir. Bedenimizi kendimiz hareket ettiririz, ancak ona hiçbir zaman bütünüyle egemen olamayız: Doğum, ölüm, hastalık, istemsiz hareketler, acı ya da haz duyumları bizim irademizin tamamen dışında kalır. Zenginlik ve onurlandırmalara gelince, biz onları elde etmek için çaba gösterebiliriz, ancak sonuçta başarılı olmak bizim elimizde değildir, sayısız insani etkenle bizim irademizin dışında bulunan ve ölçülmesi mümkün olmayan bir dolu dış olayın bütününe bağlıdır. Stoacılar bunun için sınırları belli bir özerklik alanı kurmaktadırlar: bedene karşı ruh, ruhun geri kalanına karşı yönetici ilke (*hégemonikon*) ve bu yönetici ilkenin içinde yer alan özgürlük ve gerçek benlik. Ahlaki iyilik ve kötülük de yalnızca burada bulunabilecektir, çünkü özgür irade olmadan ahlaki iyi ya da kötü de olamaz.

Demek oluyor ki ruhun ya da yönetici ilkenin üç temel etkinliği vardır. Öncelikle, bedenin duyumlarından gelen imgeleri kullanarak bir iç söylem (ki bu yargıdır) geliştirir: Karşısına çıkan nesne ya da olayın ne olduğunu ve daha da önemlisi kendi için ne ifade ettiğini bildirir. Stoacılığın tamamı bu iç söylem ânında, zihindeki görüntüler hakkında verilen yargılar sırasında yaşanır. Epiktetos da, Marcus Aurelius da bunu defalarca yinelemişlerdir: Her şey yargıdan ibarettir; bizim derdimiz olan şeyler nesneler değil, bizim onları nasıl değerlendirdiğimiz, haklarında nasıl bir fikir oluşturduğumuz, onlar için nasıl bir iç söylem geliştirdiğimizdir. Arzu ve eyleme yönelik dürtü de zorunlu olarak bu iç söylemden doğar: Eğer bir şeyi arzuluyorsak, içimizden onun iyi olduğu yargısına vardığımız içindir, eğer bir şey yapmak istiyorsak, bu o şeyi yapmanın iyi olduğu yargısına var-

dığımız içindir. Stoacıların zihnimizdeki imgelerden yalnızca *kataléptiké*, yani genel olarak çevrildiği haliyle "kavrayıcı" olanların kabul edilmesi gerektiğini söylediklerini biliyoruz. Bu çeviri bize stoacıların bir imgenin geçerliliğini ancak "kavrayıcı" olduğu, gerçekliğin içeriğini kavrayabildiği zaman kabul ettiklerini düşündürüyor. Ancak, Epiktetos'ta bunun bambaşka bir anlama da gelebileceğini görüyoruz: Bir imge yalnızca verilenin ötesine geçmediği, algılananda durması gerektiğini bildiği ve buna herhangi bir yabancı unsur eklemediği zaman *kataléptiké* sayılır. İmgenin "kavrayıcı" olmasından ziyade "katıksız" olması gerektiğini söylemek daha doğru olurmuş gibi görünüyor. Yeri gelmişken burada, Epiktetos'un *Söyleşiler*'inden çok önemli bir metni, daha kolay anlaşılabilir hale getirmek için biraz değiştirerek tercüme etmemiz yerinde olacaktır, çünkü bu metin imgelerle ilgili iç söylemi, ruhun kendiyle olan diyaloğunu eylem halinde göstermek gibi bir yarar taşımaktadır (III, 8, 1):

> "Tıpkı safsatacı sorgulamalar karşısında ne yapacağımıza dair alıştırmalar yaptığımız gibi, imgelerimiz (*phantasia*) karşısında ne yapacağımızın da alıştırmalarını yapmamız gerekir, çünkü onlar da bizi sorguya çekerler."

Örnek: Bir imgenin içeriğini içimizden dile getirelim: 'Şu kişinin oğlu ölmüş.'

> "Böyle bir imgenin bize sorduğu soruya yanıt verelim: 'İradeye bağlı bir şey olmadığına göre bu kötü bir şey değildir.' – 'Şu kişinin babası onu mirasından men etmiş. Buna ne dersin?' Yanıt: 'İradeye bağlı bir şey olmadığına göre bu kötü bir şey değildir.' – 'Buna kahrolmuş.' Yanıt: 'İradeye bağlı bir şey olduğuna göre bu kötü bir şeydir.' – 'Buna yiğitçe katlanmış.' – 'İradeye bağlı bir şey olduğuna göre bu iyi bir şeydir.'"

Epiktetos şöyle devam ediyor:

> "Eğer bu alışkanlığı kazanırsak, ilerleme kaydederiz, çünkü rızamızı her zaman yalnızca katıksız (*kataléptikê*) olan imgeye vermiş oluruz."

Epiktetos'un burada ahlaki yaşamı, bize sorular soran olaylarla diyalog kurduğumuz bir diyalektik alıştırması gibi canlandırması son derece dikkat çekicidir.

Bundan sonraysa, imgelerin soru sormayı sürdürdüğü aşağıdaki örnekleri ele alıyor. İçimizden, "Adamın oğlu ölmüş," şeklinde dile getirdiğimiz imge bize şu soruyu soruyor: "Başına ne gelmiş?" Böylece de bizden, "Büyük bir kötülük," cinsinden bir değer yargısına varmamızı istiyor olabilir ve buna verilecek yanıt, "Oğlu ölmüş," olmalıdır. İmge üsteliyor: "Daha fazlası yok mu?" Ruh yanıtlıyor: "Daha fazlası yok." Epiktetos aynı şekilde devam ediyor:

> "'Adamın gemisi batmış. Başına ne gelmiş?' – 'Gemisi batmış.' 'Adam hapse atılmış. Başına ne gelmiş?' – 'Hapse atılmış.' Ancak, 'Başına bir kötülük gelmiş' önermesini biz kendi içimizden çıkarıp alıyoruz."

Epiktetos'un burada anlatmak istediği, herhangi bir olayın büyük bir kötülük sayılması, böyle bir imgenin ruhun arzuları ve eğilimleri üzerinde yaratabileceği sonuçlarla birlikte, temeli hiçbir gerçekliğe dayanmayan ya da daha doğrusu yanlış bir değer yargısı ekleyerek gerçeğin katıksız olan görünümünü aşmış olan bir imge olduğudur. Böyle bir imge stoacılığın en temel varsayımını özümsememiş bir ruh tarafından üretilmiştir: Tek gerçek iyilik ahlaki iyilik, yani erdem; tek gerçek kötülük, ahlaki kötülük, yani kusur ve suçtur.

Eğer ahlaki iyilikten başka iyilik ve ahlaki kötülükten başka kötülük yoksa, stoacı kişi, içinde ahlaki açıdan iyi de kötü de olmayan, yani stoacı terimiyle "önemsiz"

sayılması gereken onca şeyin bulunduğu gündelik yaşamı nasıl yaşayacaktır? Yemek yemesi, uyuması, çalışması, bir aile kurması, şehir devleti içinde bir işlevi yerine getirmesi gerekecektir. Stoacının eylemde bulunması gerekir ve eyleme geçmek için de aynı anda hem içgüdüsel hem de akılcı olan bir dürtü hisseder. İmgeleme, yargı verme ve rıza gösterme etkinliğinden sonra ruhun kendine özgü olan ikinci etkinliği de eyleme geçme dürtüsü ve eylemin kendisi olacaktır. Stoacılar ve Epiktetos bu dürtü ve eylemin içinde bulunduğu alana *kathékonta* adını verirler ve bu da bu eylemlerin insan doğasına "uygunlaştırılmış," akılcı insan doğasını kendini korumak üzere eyleme geçmeye iten derin içgüdüyle uyum içinde olduklarını, yüksek bir gerçeğe yakınlık olasılığıyla, doğru nedenlere göre düşünebileceğimiz anlamına gelmektedir. Eyleme geçme dürtüsü ve eylem bu durumda daha çok toplum, şehir devleti, aile ve insanlar arası ilişkiler alanında kendini gösterecektir.

Ne var ki, insan eylemlerinin tamamen etkili olabileceğini ummak doğru olmaz. Eylem her zaman amacına ulaşamaz. Bu nedenledir ki, insan kendisi için uygun olan şeylerin başına gelmesini, çekindiği şeylerinse kendisinden uzak olmasını ummak ve istemekle yetinecektir. Arzu, insan ruhuna özgü olan üçüncü etkinliktir. Onun alanını da insanın kendisi yaratamaz, tam aksine bu alan başımıza gelen şeyler, yazgının, evrensel doğanın akışının bize yolladığı olaylardır. Arzulayan kişi eylemde bulunmaz, ama belli bir beklenti içine girer. Tıpkı eyleme geçme dürtüsü gibi arzu da bizim elimizdedir. Ruh şunu ya da bunu arzulamakta ya da onu arzulamayı reddetmekte özgürdür.

Filozof da işte bu üç etkinlik alanında, yargı, eylem dürtüsü ve arzu içinde kendini geliştirmeye çalışmalıdır (III, 2, 1-2):

"Mükemmel insan olmak isteyen kişinin kendini geliştirmek için çalışması gereken üç alan vardır:
- Arzularında hüsrana uğramamak ve kaçınmak istediği şeylerle karşılaşmamak için arzu ve kaçınmaları ilgilendiren alan.
- Düzenli bir biçimde, akılcı bir gerçeğe yakınlık olasılığına göre ve ihmalkârlık etmeden edimlerde bulunabilmek için eyleme yönelik dürtü ve itkileri, genel anlamda doğamıza uygun olan her şeyi (*kathékon*) ilgilendiren alan.
- Yanlış yapmaktan ve eksikli akıl yürütmelerden kaçınmamız gereken ve özünde [yargılara gösterdiğimiz] rızalarla ilgili olan alan."

Epiktetos'un sözleri içinde bu tema hakkında verilmiş olan bütün bilgileri bir araya toplayacak olursak, felsefenin uygulanmasının bu üç alanıyla ya da biçimiyle ilgili bu kuramı şu şekilde sunmamız mümkün olabilir:

Alanların ilki, arzu ve kaçınmaların alanıdır. İnsanlar iyi olarak gördükleri ve elde edememek ya da eldeyken yitirmek tehlikesi içinde bulundukları şeyleri arzuladıkları ya da kötü olarak gördükleri, çoğu zaman kaçınılmaz olan şeylerden uzak kalmaya çalıştıkları için mutsuz olurlar. Çünkü sözde iyi olan zenginlik, sağlık gibi şeyler ya da sözde kötü olan yoksulluk, hastalık gibi şeyler bizim elimizde değildir. Bu yüzden de arzu disiplininin uygulanmaya çalışılması, bu arzu ve kaçınmalardan yavaş yavaş arınmaya alışmak ve sonunda yalnızca elimizde olan şeyi, yani ahlaki iyiliği arzulamak ve yalnızca elimizde olan şeyden, yani ahlaki kötülükten kaçınmak anlamına gelecektir. Bizim elimizde olmayan her türlü şey önemsiz sayılmalıdır ve bu da onların herhangi bir tercih gösterilmeksizin, Epiktetos'un kimi zaman genel olarak "tanrılar" diye adlandırdığı evrensel doğanın iradesi diye kabul edilmesi gerektiği anlamına gelir. "Tanrıların

izinden gitmek," onların iradesini, yani aslında evrensel doğanın iradesini kabul etmek demektir (I, 12, 8 ve I, 20, 15). Bu da demek oluyor ki, bu arzu disiplini tutkularımız (*pathé*), karşımıza çıkan olaylar üzerine hissettiğimiz duygular üzerinde kendini göstermektedir.

İkinci uygulama alanı, eyleme geçme dürtülerine aittir. Daha önce de dediğimiz gibi, akılcı olan doğamıza "uygunlaştırılmış" (*kathékonta*) eylemlerin alanıdır bu. Bizim elimizde olan bu eylemler, bizim elimizde olmayan şeylerle ilgilidir: başka insanlar, siyaset, sağlık, aile yaşamı, yani sözcüğün stoacı anlamıyla "önemsiz" sayılan bir malzemeyi oluşturmakta olan şeylerle. Ancak, eylemin bu nesneleri, mantıklı ve gerçeğe yakın bir akıl yürütmeyle akılcı doğamızın korunması içgüdüsüne uygun düşen şeyler olarak düşünülebilirler. Yalnızca başka kişilere yönelik olan, bütün insanları bir araya getiren akılcı doğanın yarattığı toplum fikri üzerine kurulmuş olan bu eylemler, her zaman bütün insanlığın hizmetinde olma ve adaletin hüküm sürmesini sağlama niyetiyle yönlendirilmelidirler.

Uygulamanın üçüncü alanıysa rızanın (*sunkatathesis*) alanıdır. Zihnimizdeki her türlü imgeyi (*phantasia*) hakkında vereceğimiz yargının, iç söylemimizin onun nesnelliğine hiçbir öznel unsur eklememesi ve gerçeklikle ilişkisinin "katıksız" olabilmesi için eleştirmemiz gerekir ki, rızamızı doğru bir yargıya verebilmiş olalım. Bu temanın, iyilik ve kötülüğü yargı verebilme yetisinden başka hiçbir yere yerleştirmeyen stoacılık için taşıdığı büyük önemden daha önce de söz etmiştik.

Epiktetos'un ayırt ettiği ruhun üç edimi –yargı ve rızanın akılcı etkinliği, eyleme geçme dürtüsü, arzu– ile Platon'dan yola çıkarak Platoncuların belirttikleri ruhun üç parçası –akılcı parça, eylem ilkesi anlamına gelen "öfkeci" parça, zevk ve tutku ilkesi anlamındaki "arzula-

yan" parça– arasında bir yakınlık görür gibi olabiliriz. Platon'un da kendi erdemler sistemini, yani bir anlamda "çileci" sistemini, tıpkı Epiktetos gibi ruhun parçaları arasındaki ayrıma dayandırmış olması, bu benzerliği daha da ilgi çekici kılmaktadır. Gördüğümüz üzere Epiktetos için ruhun entelektüel etkinliğinin bir disiplini, dürtü ve eyleme yönelmenin bir disiplini ve arzunun bir disiplini vardır. Öte yandan Platon'un *Devlet*'indeyse adalet, yani hem bireyin kendi içinde hem de şehir devletindeki uyum, ruhta akılcı olan parçayı yöneten, şehir devletindeyse yönetici-filozoflar sınıfına özgü olan bilgelik; ruhta "öfkeci" ve dürtülere dayalı parçayı yöneten, şehir devletindeyse savaşçılar sınıfına özgü olan cesaret ve nihayet ruhta "arzulayan" parçayı yöneten, şehir devletindeyse alt sınıflara, yani zanaatkârlara özgü olan ılımlılığın bir araya gelmesiyle belirir.[21]

Bütün bu benzerliklere karşın Platon ve Epiktetos'un şemaları birbirinden çok köklü biçimde ve tamamen farklıdır. Platon'da ruhun parçaları arasında, *Devlet* adlı eserinde toplumun sınıfları arasında –yöneticiler, savaşçılar, zanaatkârlar– kurduğuna benzer bir hiyerarşi vardır. Yönetici-filozoflar, akılcı yasalarını kendilerinin altında yer alan savaşçı ve zanaatkârlara dayatırlar. Aynı bunun gibi, iyi olan akıl da kendi yasasını ruhun daha aşağıda bulunan parçalarına dayatacaktır. Oysa bunun aksine Epiktetos'ta eylem dürtüsü ve arzu akılcı ruhun, her insanın "yönetici ilkesi"nin edimleridir. Akılcı etkinlik ile eyleme geçme dürtüsü ve arzu arasında herhangi bir düzey farkı ya da çatışma bulunmaz. Dürtü ve arzu da akılcı ruhun içinde yer alırlar ve üstelik her ne kadar ruhta duygusal bir yankıya neden oluyorlarsa da dürtü ve arzu stoacı öğretiye göre özünde akılcı ruhun yargı-

[21] Platon, *Devlet*, IV, 436b ve devamı.

larıdır. Akıl özünde iyi değildir, ama tıpkı dürtü ve arzu gibi o da davranışı belirleyen doğru ya da yanlış yargıları doğurmasına göre iyi ya da kötü olabilir. Plutarkhos'un bir metni, Epiktetos'ta da karşımıza çıkan stoacı öğretiyi çok iyi özetlemektedir:[22]

> "Stoacılar için erdem ruhun yönetici kısmının bir tutumudur... Daha doğrusu kendi içinde tutarlı, sabit ve kararlı olan akıldır. Onlar akılcı olmayan tutku yetisinin akılcı yetiden farklı bir doğaya sahip olduğuna değil, aklın adına *dianoia* ve *hégemonikon* (düşünme yetisi ve yönetici ilke) dedikleri, değişen ve tutkuların içinde tamamen dönüşüm geçiren, ya durumunda ya da tavırlarında geçirdiği dönüşümler sırasındaysa erdem ya da kusur halini alan aynı parçası olduğuna inanırlar. Bu yetinin kendi başına hiçbir akıldışı yönü yoktur, ancak dürtünün aşırılığı dolayısıyla çok güçlü hale gelip zafer kazandığında akıldışı olarak tanımlanır, aklın tercihine karşı gelerek uygunsuz bir şeye doğru yönelir. Yani tutku da aslında akıldır ama onun kötü ve sapkın bir yargının etkisi altında güç ve kararlılık kazanarak kusura dönüşmüş, yoldan çıkmış bir halidir."

Platon'a göre insanın özünün mutlaka doğru olması gereken, ama insanın somut yaşamının her zaman örtüşmediği aklın içinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık Epiktetos'a ve bütün stoacılara göreyse insanın özü, seçme hakkına sahip olduğu için iyi ya da kötü olabilen, ama mutlaka doğru olması gerekmeyen aklın içindeki özgürlük ilkesinde bulunur.

Demek ki, dürtü ve arzu "yönetici ilke"nin içinde, insan ruhunun özgürlük merkezinde yer alırlar ve bundan dolayı da akılcı yargı ve rıza yetisiyle aynı düzeyde bulunurlar. Ancak elbette ki, yargı, dürtü ve arzu birbirle-

---

[22] Plutarkhos, *Ahlaki Erdem Üzerine*, 3, 441c.

rinin yerine geçemezler. Her dürtü ve her arzu kaynağını ve dayanağını bir yargıdan alır. Ruh, kendi iç söylemi aracılığıyla eyleme yönelik bir dürtü hisseder ya da içinde bir arzu duyar.

4. Üç Alıştırma Teması ve Felsefenin Üç Parçası

Stoacılar için yalnızca mantık üzerine bir söylem değil, ayrıca yaşanan bir mantık; yalnızca etik üzerine bir söylem değil, yaşanan bir etik; yalnızca fizik üzerine bir söylem değil yaşanan bir fizik bulunduğunu ya da başka bir deyişle bir yaşam biçimi olarak felsefenin vazgeçilmez biçimde bir mantık, bir etik; bir fizikten ibaret olduğunu daha önce söylemiştik. Epiktetos'un az önce sözünü ettiğimiz üç alıştırması içinde de bu yaşanan mantık, etik ve fiziği belirgin biçimde görebiliyoruz.

Öte yandan Epiktetos'un[23] bu alıştırmalardan söz ederken stoacıların, en azından MÖ 2. yüzyılda yaşamış olan filozof Seleukyalı Apollodoros'tan beridir felsefenin parçalarını kastederken, geleneksel olarak kullandıkları *topos* sözcüğünü tercih etmiş olduğunu fark ediyoruz.[24] Stoacılar felsefi söylemin parçalarından söz ederlerken, *topos* sözcüğünü büyük olasılıkla retorik ve diyalektik anlamıyla, yani bir tez, "tartışmaya açılmış genel bir soru" anlamında almışlardır.[25] Epiktetos da, biraz sonra göreceğimiz üzere, bir anlamda felsefi söylemin üç parçasının uygulamaya konmuş hali de diyebileceğimiz bu üç yaşanan alıştırmayı adlandırmak için aynı *topos* terimini korumuştur. Bu terimi karşılamak için "alıştırma teması" dememiz

[23] Arrianus, *Söyleşiler*, 1, 4, 12; III, 2, 1 örneğin.
Stoacılar, s. 30 (§ 39).
Bkz. H. Throm, *Die Thesis*, Paderborn, 1932, s. 88 ve 118; P. Hadot, "Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité," *Studia philosophica*, c. 39, 1980, s. 147.

mümkün olabilir. Aslında tıpkı retorik ya da diyalektik *topos*'un söylem alanı içinde bir alıştırma teması olduğu biçimde, Epiktetos'un üç *topos*'u da aynı anda hem felsefi söylemin üç parçasına karşılık gelen birer entelektüel alıştırma teması hem de felsefi söylemin dile getirmiş olduğu ilkeleri yaşamın alanı içinde uygulamaya koyan birer yaşanan alıştırma teması oluşturmaktadır.

Her durumda, Epiktetos için, yargı ve rıza disiplininin felsefenin mantık parçasına, dürtü disiplininse felsefenin etik parçasına karşılık geldiği apaçıktır. Bu eşleştirme, filozofun öncelikle kuramsal söylemin bir parçası olarak mantığı, yaşanan mantık olarak rıza disiplininin karşısına, ardındansa kuramsal söylemin bir parçası olarak etiği, yaşanan etik olarak dürtü disiplininin karşısına yerleştirdiği bir metinde bütün belirginliğiyle ortaya çıkmaktadır. *Söyleşiler*'inden bir tanesinde (IV, 4, 11-18) yalnızca felsefe üzerine kuramsal söylemler okumakla yetinen sahte filozofu eleştiren Epiktetos, "Yaşam kitaplardan ibaret değildir," dedikten sonra şu örneği veriyor:

> "Âdeta rıza alıştırmasının alanı (*topos*) içinde, içlerinden kimileri 'katıksız' (*kataléptiké*) olup kimileri olmayan çeşitli imgelerle karşı karşıya bulunduğumuzda onları birbirinden ayırt etmeyi reddederek, bunun yerine kavrama üzerine incelemeler okumayı istemek gibi bir şeydir bu. Peki, bu nereden gelir? Çünkü eylem sırasında karşımıza çıkan imgelerden doğaya uygun biçimde yararlanabilmeyi öğrenmek için hiç okuyup yazmamış, yalnızca bize söylenenleri bir başkasına açıklayabilecek, tasım sorgulamalarını çözebilecek ve varsayımsal gerekçeleri inceleyebilecek şekilde öğrenmekle yetinmişizdir."

Yani Epiktetos burada, kavrama üzerine yazılmış incelemelerin içeriği olan, gerçeklikle hiçbir ilgisi bulun-

mayıp yalnızca tartışmalarda yararlı olabilecek kuramsal bir bilgi ve teknik bir beceri sağlayan kuramsal mantığı, gündelik yaşamda karşımıza çıkan imgeleri eleştirip onlarla bir diyalog kurmaya dayalı olan yaşanan mantığın karşısına koymuş oluyor. Aynı şekilde, dürtü konusunda ne dediğimizi bilebilmemiz için de dürtü üzerine incelemeler okumak yerine, eyleme geçmemiz gerektiğini söyleyerek devam ediyor. Burada da dürtü ve ödev üzerine incelemelerin içeriğini oluşturan kuramsal etik, dürtü disiplininin uygulamasıyla ilişki içine sokulmaktadır.

Bu durumda, mantıkla rıza disiplini ve etikle dürtü disiplini arasındaki ilişkiyi kolaylıkla anlayabiliyoruz. Peki ama arzu disiplini ne olacak? Stoacıların felsefenin üç parçasıyla ilgili şemalarının yapısına göre, bu disiplinin de fizikle örtüşmesi gerekecektir. Mümkün müdür bu? Görünürde hayır. Her şeyden önce, az önce alıntıladığımız metinde Epiktetos yargı disiplinini mantıkla ve dürtü disiplinini de etikle eşleştirmişken, arzu disiplini ile fizik arasında belli bir ilişki bulunduğundan hiç söz etmiyor. Yalnızca arzu ve kaçınma üzerine kuramsal incelemelerden söz etmekle yetiniyor ve bunların da ahlaki incelemeler olduğu anlaşılıyor. Ancak her ne kadar "arzu"nun kendisinin soyut kuramı ruhun bir edimi olarak ahlakın alanı içine giriyor olsa da arzu disiplininin yaşanan uygulaması evren ve doğayla ilgili özgül bir tavrı içermektedir. Biraz önce, üç disiplinin içeriklerini açıklarken bundan da üstü kapalı olarak söz etmiştik. Şimdi bu noktayı daha belirgin hale getirmemiz gerekiyor. Arzu disiplininin amacı, sonunda hüsrana uğrayabileceğimiz şeyleri asla arzulamamamızı ve kendi irademiz dışında başımıza gelebilecek şeylerden de asla kaçınmaya çalışmamamızı sağlamaktır. Bu da demek oluyor ki, bu disiplin yalnızca, stoacılar için tek iyilik olan bizim kendi elimizdeki iyiliği arzulamamız ve aynı şekilde de bizim

elimizde olan ahlaki kötülükten kaçınmamız, bizim elimizde bulunmayan her türlü şeyi ise evrensel doğanın iradesi olarak kabul etmemiz anlamına gelir (II, 14, 7):

> "Filozofun görevini aşağı yukarı şu şekilde düşünebiliriz: Kendi iradesini olaylara öyle bir uyarlamalıdır ki, gerçekleşen olaylardan hiçbiri bizim gerçekleşmesini istemeyeceğimiz şeyler olmasın ve gerçekleşmeyen olaylardan hiçbiri de bizim gerçekleşmesini isteyeceğimiz şeyler olmasın. Böylece bu görevi yerine getirmeye kalkışanlar hiçbir arzularında hüsrana uğramamış, kaçındıkları hiçbir şeye maruz kalmak zorunda olmamış olurlar."

Metnin geri kalanında filozofun görevinin anlatılması sürüyor, ancak bu defa başkalarıyla olan ilişkilerine geçiliyor. Demek ki burada karşımıza arzu disiplini ile yazgının istediği olaylara razı gelmek arasında çok belirgin bir ilişki çıkıyor. Bu rıza, insanın kendisini her şeyi içine alan bütünün bir parçası olarak görmesinden ve olayların ardı ardına dizilişinin mutlaka evrensel aklın gerektirdiği gibi olduğunu anlamasından kaynaklanır. Epiktetos, hangi koşul altında olursa olsun, "bizzat Zeus [yani evrensel akıl] tarafından düzenlenmiş olan, onun daha sen doğduğunda var olan ve senin yazgını örmüş olan Mireler [kader perileri] ile birlikte belirleyip bir sıraya koyduğu olaylar karşısında," asla sinirlenmememizi öneriyor:

> "Bütünün içinde hangi küçücük parçayı oluşturduğunu bilmez misin?" (I, 12, 25)

Ya da burada (II, 17, 25) şöyle diyor:

> "Arzunu ve kaçınmanı Zeus'a ve diğer tanrılara bırak: Bu duygularını onlara ver ki, onlar kendi yönettikleri bu arzu ve kaçınmayı kendi bildikleri gibi düzenlesinler."

Arzu disiplininin özünü oluşturan yazgıya razı olma, tanrılara boyun eğme görüldüğü gibi insanın her şeyin bütünü içindeki yerini bilmesini varsayar ve böylece de fiziğin bir uygulamasını ortaya koyar. "Yazgıya razı olma," diye yazıyor A.-J. Voelke,[26] "en başta zihin gücünün duyuların sunduğu imgelere dayandığı bir düşünce çabası sayesinde evrenin anlaşılmasını gerektirir. Bu yöntemsel aydınlanmadan hareketle ortaya yavaş yavaş yüce ve bağışlayıcı bir güç tarafından düzenlenmiş, uyumlu ve iyi bir evrende yaşamakta olduğumuza ilişkin bir inanç yükselecektir." Arzu disiplini ile ruhani bir alıştırma olarak yaşanan fizik arasında bir ilişki bulunduğu temasının Marcus Aurelius'un metinlerinde, Epiktetos'un günümüze ulaşmış olan sözlerinde olduğundan çok daha zengin biçimde işlenmiş olduğunu daha ileride de göreceğiz.[27]

Epiktetos kimi zaman üç disiplini aynı düzeye yerleştirse de kimi zaman da aralarında bir sıralama yapar gibi olur. Bu yüzden de kimi yerde bu üç disiplini, aralarında belli bir sıralama olmaksızın sayar, örneğin en başa rıza disiplinini koyarak (I, 17, 22; IV, 4, 14; IV, 6, 26) başlar. Kimi yerdeyse birinci, ikinci ve üçüncü alıştırma temasından (*topos*) söz eder ve arzu disiplinini birinci, dürtülerinkini ikinci, rızalarınkini ise üçüncü olarak adlandırır. Ona göre bu sıralama ruhani ilerlemenin farklı aşamalarına denk gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ilk önce arzu disiplini, daha sonraysa dürtü disiplini gelir ve bu ikisi daha gereklidir (I, 4, 12). Rıza disiplini ancak üçüncü sırada yer alır ve gelişme göstermiş olanlara ayrılmıştır (III, 2, 5; III, 26, 14; IV, 10, 13). Bu disiplin

---

[26] A.-J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, s. 97.

[27] Böylece D. Pesee'nin, *Il Platane di Tubinga* içindeki (Brescia, 1990, s. 55 ve devamı) itirazlarına da yanıt verebilmiş olduğumu sanıyorum.

gelişme göstermiş olanlara rızalarında kararlı olmalarını sağlar. Ama aynı zamanda Epiktetos için arzu ve dürtü disiplinlerinin imgeleri eleştiren disiplini, yani yargı ve rıza disiplinini dayanak alması gerektiğini de görüyoruz. Gerçekten de tutkularımızın, yani arzularımızın ve eylemlerimizin nedeni olan dürtülerimiz, stoacı öğretinin bir takipçisi olan Epiktetos'a göre yalnızca imgelerden (*phantasia*), yani bizim nesneler hakkında oluşturduğumuz fikirlerden ibaret olabilir. Dünyanın bütün trajedileri, bütün dramları, aslında bu trajedi ve dramların kahramanlarının yaşadıkları olaylarla ilgili olarak oluşturdukları yanlış fikirlerden kaynaklanmaktadır (I, 28, 10-33). Ancak eğer durum böyleyse, amacı imge ve yargıların eleştirilmesi olan alıştırma teması da en başta gelmelidir.

Aslında, görünürdeki bu çelişki de yine, bir yandan felsefenin somut ve yaşanan uygulamasının, öte yandansa felsefe eğitiminin gerektirdiği sıra ve ilerlemenin dayatmakta oldukları bakış açısı farklılığından kaynaklanmaktadır. Uygulamada arzu ve dürtülerimizin denetimini de sağlayacağından dolayı, imgelerimizin eleştirilmesi, nesneler hakkında edindiğimiz yanlış fikirlerin düzeltilmesi en acil olan görevdir. Yargı ve rıza disiplinini uygulayabilmek için kuramsal mantıkla ilgili metinlerin ele alınarak, varsayımsal tasım ve safsataların inceleneceği eğitim programının son aşamasını beklememiz mümkün değildir. Yaşamın getirdiği aciliyet bu inceliklere izin vermez ve Epiktetos'un da dediği gibi, "yaşam kitaplardan ibaret değildir." Gündelik yaşam içinde arzu, dürtü ve yargı disiplinleri birbirlerinden ayrılamaz ve her üçü de aslında Epiktetos tarafından imgelerden "yararlanmanın doğru yolu" (*chrésis*) olarak adlandırılmış olan (II, 19, 32 ve 22, 29) ve nesneler hakkında oluşturduğumuz, arzu ve dürtülerimize de neden olan fikirlerin değerini ve

doğruluğunu incelemekten ibaret bulunan aynı etkinliğin üç yönünü oluştururlar.

Ancak öte yandan bu üç disiplinin öğretilmeleri de gerekecek ve onlar kuramsal söyleme konu olacaklardır. Eğer öğrenci onları iyice özümseyebilirse, ruhani gelişimine katkıda bulunurlar. Burada da yine, yalnız farklı bir bakış açısıyla, bir aciliyet sıralaması söz konusudur. Öncelikli olarak öğrenilmesi gereken alıştırma temaları, felsefi biçimde yaşamayı sağlayacak olanlar, yani bizi "dertlerden, huzursuzluklardan, kederlerden" kurtaracak olan (III, 2, 3) arzu disiplini ve hem aile hem de şehir devleti içinde nasıl yaşayacağımızı bize öğretecek olan dürtü disiplinidir. "İşte bunlar," diyor Epiktetos (I, 4, 12), "en gerekli olan ve önceliği almaları gereken alıştırma temalarıdır." Kuramsal eğitimde ilk sırayı alan alıştırma teması arzu disiplinidir ve fiziğe karşılık gelir, ikinci sırayı ise eylem dürtüsü disiplini alır, o da etiğe ve özellikle de ödevler ve uygun eylemler (*kathékonta*) kuramına karşılık gelecektir.

Böylece bir kere daha kuramsal fizik ile arzu disiplininin oluşturduğu yaşanan fizik arasındaki ilişkiye geri dönmüş oluyoruz. Filozofun, arzularını disiplin altına alabilmesi için doğanın stoacı kuramını iyi anlaması gerekir. Bizzat Khrysippos, bu konuda şöyle demişti:[28]

> "İyilik ve kötülüklerin kuramına, erdemlere ve bilgeliğe ulaşabilmek için, evrensel doğadan ve dünyanın örgütlenme biçiminden yola çıkmaktan daha uygun bir seçenek yoktur. Çünkü bu konuları iyilik ve kötülüklerin kuramına bağlamak gerekir ve fiziğin öğretilmesi de yalnızca iyilikler ve kötülükler arasında yapılması gereken ayrımın öğretilebilmesi için gereklidir."

---

[28] *SVF*, c. III, § 68; *Stoacılar*, s. 97.

Arzu disiplini tam olarak iyiliklerle kötülükler arasındaki bu ayrıma dayanmaktadır. Bu nedenledir ki, Epiktetos'ta fizikle arzunun alıştırma teması arasındaki bu sıkı ilişkiyi, başka birkaç yerde daha olduğu gibi, Khrysippos'a doğrudan gönderme yaptığı şu kısımda da bulabiliyoruz (I, 10, 10):

> "Senden, Khrysippos'a göre dünyanın nasıl yönetildiğini ve bu düzen içinde akıl sahibi hayvana nasıl bir yer düştüğünü incelemeni ve bu bakış açısıyla kim olduğunu, senin için iyi ve kötünün ne demek olduğunu araştırmanı istiyorum."

Arrianus tarafından aktarılan Epiktetos'un *Söyleşiler*'inde bütün bir ders programına karşılık gelebilecek nitelikteki bu soru dizesine ayrılmış, uzun uzun geliştirilmiş bölümlere rastlamıyoruz ama Epiktetos'un fizik eğitimi söyleminin şu en temel kısmına kısaca atıfta bulunup geçtiği pek çok yer bulabiliyoruz (IV, 7, 6):

> "Tanrı, evrende bulunan her şeyi ve bütünlüğü içinde evreni, her türlü kısıttan özgür ve bağımsız olarak yarattı, ama bütünün parçalarını da bütünün yararı için yaptı. Diğer varlıklar tanrısal yönetimi kavrayabilecek yeterlikten yoksundurlar, oysa akıl sahibi canlı, bu evren üzerinde ve kendisinin de onun bir parçası olduğu fikri üzerinde, o bütünün nasıl bir parçası olduğu ve tüm parçaların kendilerini bütüne bırakmalarının iyi bir şey olacağı üzerinde düşünebilmesini sağlayacak gereçleri içinde taşımaktadır."

Fizik çalışmak yoluyla bütünün bir parçası olarak konumumuzun bilincine varmak, yalnızca tam da bütünün bir parçası olduğumuzdan ötürü evrensel doğanın genel akışı gereği başımıza gelen her şeyi arzulamamızı gerektiren arzu disiplinine kuramsal ve akılcı bir dayanak vermekle kalmaz, ayrıca bütün bir evrenin oluşturduğu

gösterinin tadına varmamızı ve dünyaya bizzat Tanrı'nın gözüyle bakmamızı da sağlar. Epiktetos, Tanrı'nın, evrenin devirli döngülerinden birinin sonunda, var olan her şeyin bir anlığına onun içinde toplanmış olduğu için, dünyanın yaratıcısı *logos* olan ilk ateşin içinde yapayalnız olduğu bir anda tek başına düşüncelere dalışını betimler ve bizi de onu taklit etmeye çağırır (III, 13, 7):

> "Tıpkı Zeus'un kendiyle baş başa kalıp dinlenirken, dünyayı nasıl yönetmekte olduğunu düşünerek kendine layık olan düşüncelere daldığı gibi, bizler de aynı şekilde başkalarına hiç gereksinim duymadan, yaşamımızı nasıl dolduracağımız hakkında utanmadan kendi kendimizle sohbet edebilmeliyiz. Biz de Tanrı'nın dünyayı nasıl yönetmekte olduğunu, dünyanın geri kalanıyla olan ilişkilerimizi düşünmeli, olaylara karşı yaklaşımımızın şu âna dek nasıl olmuş olduğunu, şimdi nasıl olduğunu, bizi kahreden şeylerin neler olduğunu ve bunları nasıl iyileştirebileceğimizi değerlendirmeliyiz..."

Bu noktada doğal olarak, evrene bakıştan arzu disiplini ve evrenin genel hareketi dolayısıyla başımıza gelen olaylar karşısındaki tutumumuza ilişkin bir bilinç incelemesine geçiyoruz. Yine Epiktetos'un dediği gibi (IV, 1, 100):

> "Tanrı bu çamurdan bedeni nasıl olup da engellerden özgür olarak yaratabilirdi? Bu yüzden de o beden evrenin devrimine olduğu gibi, servetime, mobilyalarıma, evime, karıma, çocuklarıma da boyun eğer. O halde, Tanrı'yla mücadele niye? İsteyemeyeceğimiz şeyleri istemek niye?"

Yani bize her şeyi vermiş olana, verdiklerini geri aldığı için yakınmak, sitem etmek boşunadır (IV, 1, 103):

> "Kimsin sen ve neden geldin buraya? Seni buraya getiren Tanrı değil midir? Senin için ışıkları yakan, sana duyularını ve aklını veren o değil midir? Peki, o seni buraya hangi koşulla getirdi? Sefil bir et parçasının içinde, yeryüzü üzerinde yaşaman ve belli bir süreliğine onun egemenliğini izleyip tören alayına katılarak, onunla birlikte bayram yapman için değil mi?"

O halde iyi insan ölürken diyecektir ki (III, 5, 10):

> "Giderken sana karşı minnetle doluyum, çünkü sen beni kendinle birlikte bayram yapmaya, senin eserlerini izlemeye ve evreni yönetme biçimindeki bilince katılmaya değer buldun."

Son olarak, yaşanan fizik anlamında arzu disiplini, yalnızca başımıza gelenleri kabul etmekten ibaret değildir, Tanrı'nın eserini hayranlıkla izlemeyi de içerir (I, 6, 19):

> "Tanrı, insanı buraya onu ve eserlerini izlemesi için getirdi... Doğa bizim için hayranlıkla izlemeyle, farkına varmayla, doğayla uyum içinde yaşamanın bir yolunu bulmayla sonuçlandı. Bu yüzden siz de bütün bu gerçekleri gözlerinizle görmeden ölmemeye bakın... O zaman kim olduğunuzu, neden doğduğunuzu, sizin de içine kabul edilmiş olduğunuz bu gösterinin ne olduğunu hissetmeyecek misiniz?"

Filozofun eğitiminde bu nedenle ilk kuramsal öğrenim, iyiyle kötünün ayırt edilmesine, yani arzu disiplinine temel oluşturacak olan fiziğinki olmalıdır. İkinci kuramsal öğrenimse, dürtü disiplininin temeli olarak etiğinki olacaktır. Epiktetos'un "rızanın alıştırma teması" diye adlandırdığı şeye karşılık gelen mantığın kuramsal öğrenimi de üçüncü sırayı alacaktır. Burada karşımıza Epiktetos'un kuramsal felsefi söylemin şu ya da parçasının, bu durumda mantığın, sunulmasındaki uygulamalı

entelektüel alıştırmayla, gündelik yaşamda uygulanan yaşanmış alıştırmayı, bu durumda yargı ve rızanın alıştırma temasını (*topos*) bir bakıma tamamen aynı görmekte olduğunun çok güzel bir örneği çıkıyor. Aslında her ikisini de, yani hem nesneler hakkında oluşturduğumuz fikir ve imgelerin eleştirilmesi anlamına gelen yaşanan mantığı hem de tasımların kuramından ibaret olan kuramsal mantığı aynı adla, "rızanın alıştırma teması" olarak adlandırıyor.

Bir yandan şöyle diyor (III, 12, 14):

> "Üçüncü alıştırma teması rızaları ve özellikle de çekici ve baştan çıkarıcı olan imgeleri konu alır. Tıpkı Sokrates'in sınavsız bir yaşamın yaşam olmadığını söylediği gibi, herhangi bir imgeyi de sınavdan geçirmeden kabul etmemek gerekir."

Bu tanımlamanın içinde yaşanan mantığı, uygulamalı mantığı, aslında diğer bütün alıştırma temalarının temeli ve dayanağı olarak imgelerin doğru kullanımını bulabiliyoruz. Bu somut ve yaşanan bakış açısına göre, bir kere daha yineleyelim ki, her üç tema da mutlaka aynı anda bulunmaktadır ve her ne kadar Epiktetos burada üçüncü tema ifadesini kullanmış olsa da bu yalnızca sunumu kolaylaştırmanın gereğidir.

Öte yandansa, başka metinlerde rızanın alıştırma teması, tam aksine gerçekten de en sonda yer alan, diğerlerinin ardından gelen ve yalnızca gelişme gösterenlere ayrılmış olan üçüncü tema olarak belirir (III, 2, 5). Bu defa söz konusu olan mantıkla ilgili, örneğin değer değiştiren ya da öncüllerinden biri tarafından sonuca bağlanan akıl yürütmeler, varsayımsal tasımlar, aldatıcı akıl yürütmeler gibi konularda kuramsal ve eğitsel söylemdir (III, 2,

6).[29] Epiktetos, bu eğitimin kesinlikle gerekli olduğunu ısrarla belirtiyor, örneğin mantığın yararı konusunda kendisini ikna etmesini isteyen bir dinleyicisine verdiği şu yanıtta olduğu gibi (II, 25, 1): "Mantık olmasaydı, bir safsata kullanarak seni kandırıp kandırmadığımı bilebilir miydin?" Onun gözünde fizik ve etik öğrenimiyle kazanılan dogmaların, safsataları ve akıl yürütme hatalarını ayırt edebilme sanatı sayesinde sarsılmaz bir kararlılık kazanması vazgeçilmezdir. Bu mantık kısır olabilir (I, 17, 10), hiçbir dogma öğretmeyen, ama geri kalan her şeyi inceleyip eleştiren, tamamen eleştirel nitelikte bir disiplindir. Son olarak, Epiktetos'a göre mantığın felsefe eğitimi içinde iki farklı noktada yer alması gerektiği anlaşılıyor, en başta ve en sonda. En başta yer almalıdır, çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, üç felsefi alıştırma temasının uygulanabilmesi için, kaçınılmaz olarak imgeleri eleştirmenin ve bunlardan yalnızca yeterli olanlara rıza vermenin en kısa zamanda öğrenilmesi gerekir. "Bu nedenledir ki," diyor Epiktetos, "mantığı en başa koyarız" (I, 17, 6). Ama mantık kendine en sonda da, dogmalara ve eylem ilkelerine sarsılmaz bir kesinlik verecek olan tasımlar kuramı olarak, daha teknik bir biçim altında bir yer bulacaktır (III, 26, 14). Yalnız, bu teknik incelemenin taşıdığı tehlike, tamamen kuramsal düzeyde kalabilecek olması, kendi başına bir amaca, bir övünme vesilesine dönüşebilecek olmasıdır (III, 2, 6; I, 26, IX; II, 19, 5). Bu noktada üçüncü alıştırma teması, felsefe eğitimi için zararlı hale gelebilecektir.

Tıpkı diğer stoacılar için olduğu gibi, somut felsefi yaşamın gerektirdikleriyle kuramsal ve pedagojik eğitimin gerektirdiklerini uzlaştırabilmek, Epiktetos için de çok güçtür ve büyük olasılıkla o da üç disiplinin birbirine ka-

[29] Bu akıl yürütmeler hakkında, bkz. *Stoacılar*, s. 824 ile ilgili dipnotlar.

rıştığı bir eğitimi tercih ederdi. Ancak üç *topos*, yani üç yaşanan alıştırma teması öğretisi onda, felsefenin üç parçasına ilişkin stoacı kuramın nihai bir gelişimi olarak belirmektedir. Epiktetos, bu üç parçayla ilgili olarak felsefi bir söylemi duyururken, bir yandan da onları filozofun gündelik yaşamı içinde, ruhun üç edimine bağlı birer alıştırma teması olarak bulmaktadır. Arzu disiplini, filozofun kendini her şeyi kapsayan bir bütünün parçası olarak görebilmesini; dürtü disiplini, filozofun insanlar topluluğu içindeki yerini keşfetmesini ve nihayet rıza disiplini de filozofun bir yandan kendi imgelerine karşı özgürlüğünü, öte yandansa aklın katı yasalarını keşfetmesini sağlayacak birer farkına varışla mümkün olabilir ancak.

5. Her Şeyin Tutarlılığı

Felsefe tarihçilerinin çoğu, Epiktetos'un üç alıştırma temasıyla ilgili öğretisinden söz etmişlerdir. Örneğin, Arrianus'un Epiktetos'un sözlerini bir araya toplayarak öğretmeninin derslerinden adına *El Kitabı* dediği bir özeti hazırlarken, bu üç alıştırma teması şemasından yararlanmış olduğunu kabul ederler.[30] Buna benzer şemaların izlerini Seneca ve Cicero'da da aramışlardır, ancak bu konuda apaçık ve kesin sonuçlara varılamadığı anlaşılmaktadır.[31] Yine de bütün bunları yapmış olmalarına karşın bu öğretinin insani anlamını ortaya yeteri kadar çıkartabilmiş sayılmayabilirler.

Arzu disiplini, aslında insanın kendini evrensel bütünün içine yerleştirip bütünün, yani evrensel aklın iradesine

---

[30] Genel bir girişten sonra (böl. 1), arzu disiplini (böl. 2-29), eylem disiplini (böl. 30-51), kısaca değinilen rıza disiplini (böl. 52) ve sonuç: sürekli el atında tutulacak cümleler (böl. 53) bkz. M. Pohlenz, *Die Stoa*, c. II, Göttingen, 1955, s. 162.
Bu girişimler hakkında bkz. P. Hadot, ***Exercices spirituels***, s. 150-153.

uymak zorunda kalan bir parça olarak, insan varoluşunun farkına varması özüne dayalıdır. Dürtü ve eylem disiplini, insanın kendini insan toplumunu oluşturan bütünün içine yerleştirip bütün insanlarda ortak olan ve kendi de evrensel aklın bileşen parçalarından birini oluşturan akla uygun olarak hareket edebilmesi özüne dayanmaktadır. Yargı disipliniyse, mantıksal gereklilik olayların gerekli olan biçimde sıralanışına dayandığından içimizde bulunan ve kendi de evrensel aklın bir parçası olan aklın dayatmakta olduğu mantıksal gerekliliğin bize yol göstermesine izin vermek özüne dayanır. Demek ki, Epiktetos'a göre alıştırma temalarının şeması stoacılara göre yaşanan felsefenin üç yönüyle, fizik, etik ve mantıkla aynı amaca sahiptir: "akla göre" yaşamak. Bu da hiç şaşırtıcı değildir, çünkü daha önce de gördüğümüz gibi, Epiktetos için, üç alıştırma teması zaten yaşanan felsefenin üç yönüdür. Burada söz konusu olan filozofun gerçeklikle ilgili kısmi ve bencil bakış açısını terk ederek, fizik sayesinde yükselip her şeye evrensel aklın onları gördüğü yerden bakması, ama daha da önemlisi, parça için bütünün ortak iyiliğinden başka bir iyilik olamayacağını keşfederek de evrenin ve toplumun ortak iyiliğini bütün içtenliğiyle istemesidir. Filozof bir dünya vatandaşıdır (I, 9, 1; II, 10, 3) ama aynı zamanda evrensel şehir devletinin küçük bir sureti olan insani şehir devletinin (II, 5, 26) de vatandaşıdır. Eğer bireysel bilinç, evrensel düzeydeki olayın en uç noktalarına kadar genişleyecek ve onu, bir bütün olarak, kendi bütünlüğü içine almayı isteyecek olursa bile, bu onun toplumsal görevlerinin sorumluluğunu üstlenmesine ve insan topluluklarına karşı derin bir sevgi duymasına da engel olmayacaktır. Eğer benim aklım evrensel aklın bir parçasıysa, başkaları için de durum aynıdır ve herkes aynı aklı paylaşmakta olan kardeşlerdir. Demek ki köle de efendisiyle kardeştir (I, 13, 3).

Yani Epiktetos'un üç disiplini insanın evrenle, diğer insanlarla ve kendi aklıyla olan ilişkilerini yönetmektedir. Böylece de insan soyunun bütünü gerçekliğin bütünüyle ilişki içine girmiş olmaktadır. Stoacılar için canlı varlığın karakteristik özelliği bu bütünlüktür, bir bütün olabilmek, kendiyle tutarlı kalabilmektir. Üç disiplin aracılığıyla insan, kendi istese de istemese de zorunlu olarak gerçekleşecek olan bir bütünlük ve tutarlılıkla özgür iradesiyle işbirliği yapmaktadır. Aslında evrenin bütünlüğünün taşıdığı kusursuz tutarlılık hiçbir şey tarafından yıkılamaz. Her ne kadar insanın özgürlüğü ona evrenin bu akılcı tutarlılığıyla özgür iradesi doğrultusunda uyum sağlayabilme ayrıcalığını veriyor olsa da, öte yandan, onu düşüncesine, duygularına ve insanların oluşturduğu şehir devletine tutarsızlığın sızması için açık hale de getirmektedir. İnsanın evrensel aklın tutarlılığıyla olan bağı her zaman için çok kırılgandır ve sürekli yeni baştan sorgulanır. Yine de tanrısal irade zorunlu olarak gerçekleşecektir.

Üç alıştırma teması, üç disiplin, üç yaşam kuralı öğretisi, sonuç olarak stoacılığın bütün özünü görkemli biçimde özetlemektedir. İnsanı, dünya görüşünü ve alışageldiği yaşam biçimini tamamıyla altüst etmeye çağırır. Köle filozof Epiktetos'un dolaylı yoldan öğrencisi olan filozof-imparator Marcus Aurelius, *Düşünceler*'inde çok zengin armonilere sahip olan bu temaları geliştirip orkestraya uyarlamayı büyük bir ustalıkla başarmıştır.

VI

DÜŞÜNCELER'İN STOACILIĞI: İÇSEL KALE YA DA RIZA DİSİPLİNİ

1. Rıza Disiplini

Daha önce de söylediğimiz gibi, *Düşünceler* stoacı ruhani alıştırmalardan ibarettir. Ancak Marcus Aurelius'un bu alıştırmalar aracılığıyla kendi içinde bir iç söylem ve derin hazırlıklar yaratarak, Epiktetos'un önermiş olduğu üç alıştırma temasını, üç yaşam kuralını imparatorluk yaşamında somut olarak uygulayabilecek hale gelmeyi istediğini de buna eklememiz gerekir. Bu yüzden de *Düşünceler*, hiç durmadan sürekli bu alıştırma temaları ile onlara temel oluşturan dogmaların dile getirilmesine geri dönüp durmaktadır. *Düşünceler*'in altında yatan yapı, az önce Epiktetos'ta incelediğimiz üçlü yapının aynısıdır. Şimdiyse bize bu yapının *Düşünceler* içinde nasıl bir biçime bürünmüş olduğunu incelemek düşüyor.

- Nesnel ya da katıksız imge (*phantasia katal*éptiké)

Rıza disiplini özünde, daha önce de gördüğümüz üzere, kendi içimizdeki imgelerden yalnızca nesnel ya da katıksız olanları kabul etmekten ibarettir. Marcus Aurelius'un bununla ne kastettiğini iyi anlayabilmek için im-

paratorun bu bağlamda kullanmış olduğu stoacı terimlerin anlamını iyice belirginleştirmemiz gerekir.

Öncelikle duyum (*aisthésis*), hayvanlarla aramızda ortak olan bedensel bir süreçtir ve dışarıdaki bir nesnenin izlenimini ruha aktarır. Bu süreç aracılığıyla ruhta ve daha belirgin olarak ruhun yönetici kısmında (*hégemonikon*), nesnenin bir imgesi (*phantasia*) oluşur.

Phantasia çift boyutludur. Bir yandan nesnenin yerine geçerek bir anlamda onunla özdeşleşir, onun bir imgesidir. Öte yandansa dışarıda bulunan nesnenin eylemi sonucu, ruhtaki bir değişme (*pathos*) anlamına gelmektedir. Örneğin Marcus Aurelius, kendine şu soruyu soruyor (III, 11, 3; XII, 18): "Benim içimde bu *phantasia*'yı oluşturan nesnenin doğası nedir?"

Tarihçi Laertios Diogenes'in bize aktardığı, stoacı mantığın özetlenmesinde şuna rastlıyoruz: "Önce *phantasia* gelir, sonra bunu *phantasia*'nın kendisine ne hissettirdiğini bir söylem yoluyla dile getiren düşünce (*dianoia*)."[1] Yani ruhta oluşan imge, yanında bir iç söylem oluşturur ve bu o *phantasia*'ya yol açmış olan dış nesnenin değeri, doğası, niteliği hakkındaki bir cümle, bir önerme ya da bir cümleler, önermeler dizisidir. Biz de bu değerlendirmeye rızamızı verir ya da vermeyiz. *Phantasia* da dışarıdaki nesne gibi bedenseldir, oysa rızamızı verdiğimiz iç söylem, duyudan yoksun bir söylem olarak bedensel değildir. *Phantasia*'nın, yani dışarıdaki nesnenin yarattığı imgenin, değerlendirmenin edilgen niteliğine karşıt olacak şekilde, iç söylemimiz ruhun yönetici kısmının bir etkinliğini temsil etmektedir. Öte yandan ruh, kendisine gönderilen imgeleri bir araya getirdiğindeyse, *phantasia*'lardan, imgelerden bir üretim yapmaktadır.[2]

---

[1] *Stoacılar*, s. 32 (§ 49).
A.g.e., s. 33 (§ 51 ss).

Bilişsel sürecin bu etken ve edilgen, özgür ve kısıtlı çift boyutu hakkında Epiktetos'un Aulus Gellius tarafından aktarılmış olan bir metni,[3] rıza mekanizmasını oldukça iyi betimlemekte olduğundan dolayı bütünüyle alıntılanmaya değer niteliktedir:

> "Filozofların *phantasia* diye adlandırdıkları, ruhun karşısına çıkan nesnenin ilk anda insan zihninde bir hareket yaratmasını sağlayan ruhun bu imgeleri, iradeye bağlı ve özgür değildirler, ancak kendilerine özgü olan belli bir güçle kendilerini göstermek için insanın üzerine atılırlar.
> Adına *sunkatathéseis* denen ve bu imgelerin tanınarak yargılanmalarını sağlayan rızalar ise, tam aksine iradi biçimde, insanın özgürlüğünden doğarlar.
> İşte bu yüzden, gökyüzünden ürkütücü bir ses duyulduğunda ya da yer kayması gibi herhangi bir tehlikeyi haber veren bir gürültü veya buna benzer başka herhangi bir şey olduğunda, bilge kişinin ruhunun da harekete geçerek birazcık dehşet ve kasvet içinde kalması zorunludur. Ortada kötü bir şey olduğu yargısını verdiği için değil, yalnızca hızlı ve istem dışı hareketler zihnin ve aklın asıl görevinin önüne geçmiş olduğu için. Bu durumda bilge kişi, ruhunu dehşete düşürmüş olan bu imgelere hemen rıza vermez, onları onaylamaz, tersine onları uzaklaştırır ve bunların içinde korkulacak herhangi bir şey bulunmadığını görür. Bilge kişi ile akılsız olan arasındaki fark da budur: Akılsız kişi nesnelerin, ruhunda yarattıkları ilk izlenimden ibaret olduklarını, yani korkunç ve acı verici nitelikte bulunduklarını sanır ve bundan dolayı da hissettiği korkunun haklı olduğuna inanarak rızasını vermek yoluyla bu imgeleri onaylar.
> Oysa bilge, her ne kadar kısa bir an için benzi solmuş, istifi bozulmuş olsa bile, rızasını vermez, onun yeri-

[3] Aulus Gellius, *Attic Nights* XIX, I, 15-20.

ne bu tür imgelerle ilgili olarak öteden beridir sahip olduğu dogmanın gücünü ve sağlamlığını korur. Yani onların insanı yalnızca sahte bir görünüş ve boş bir dehşetle korkuttuklarını ve dolayısıyla ortada korkulacak bir şey olmadığını bilir."

Bu metin, imge (*phantasia*), yani ruhu titreten gök gürültüsü, yargı (Marcus Aurelius'un deyişiyle, *hypolépsis*), yani iç söylem olan "korkunç ve acı verici" ve son olarak da yargıyı onaylayan ya da onaylamayan rıza (*sunkatathéseis*) arasındaki farkı iyice belirginleştirmektedir.

Marcus Aurelius, çoğunlukla yargı ve imgeyi (*phantasia*) birbirine karıştırma, yani imgeyi onun içeriği ve değeri hakkında bir duyuruda bulunan iç söylemle özdeşleştirme eğilimindedir. Ortada bir tasım, yani art arda dizilmiş olan bir yargılar bütünü bulunurken, Marcus Aurelius'un bundan bir imgeler dizimi olarak söz ettiği V, 16, 2'deki metni bir yana bırakabiliriz, çünkü burada *phantasiai logikai*, yani daha önce sözünü etmiş olduğumuz, birtakım entelektüel işlemlerden doğmuş olan soyut imgeleri kastetmekte olduğunu ileri sürmemiz mümkündür. Ancak daha başka yerlerde de bu terimleri birbiri yerine kullandığı olmaktadır (VIII, 29): "İmgeleri (*phantasia*) sil," ya da (VIII, 40) "Yargını ortadan kaldır." Oysa Marcus Aurelius, imgenin kendisiyle, ruhun onun hakkında verdiği yargı olan iç söylemi birbirinden ayırmayı pekâlâ da bilmektedir (VIII, 49):

"Kendine ilk imgelerin sana söylediğinden daha fazlasını söyleme. Onlar sana der ki: 'Bilmemkim senin hakkında kötü konuşmuş.' Bununla sana bir şey bildiriyorlar. Ama sana, 'Sana haksızlık yapıldı,' diye bir bilgi vermiyorlar."

Burada sürecin aşamaları açıkça ortaya çıkıyor. İlk başta dışarıda bir olay vardır. Birileri Marcus Aurelius'a

haber verir: Bilmemkim senin hakkında kötü konuşmuş. Sonra bu onun ruhunda bir imge oluşturur ve buna ilk imge denir, çünkü henüz içine başka bir şey eklenmemiştir. Üçüncü olarak söylem, bu ilk imgenin içeriğini dile getirir: Bilmemkim senin hakkında kötü konuşmuş, ilk imgenin verdiği bilgi bundan ibarettir. Dördüncü sırada, durumu betimlemekle yetinmeyip bir değer yargısı çıkaran yeni bir ifade dile getirilir: Bana haksızlık yapıldı.

Burada karşımıza yine, Epiktetos tarafından tanımlanmış olan "katıksız" ya da "nesnel imge" (*phantasia kataléptiké*) kavramı çıkıyor.[4] Nesnel ya da katıksız dediğimiz imge, gerçeğe tamamen uygun nitelikte olanı, yani bizim içimizde, hiçbir öznel değer yargısı taşımaksızın yalnızca yaşanan olayı basitçe betimlemekten ibaret bir iç söylem yaratmış olandır (Arrianus, *Söyleşiler*, III, 8, 5):

> "Adam hapse atılmış. – Başına ne gelmiş? Hapse atılmış. Ama 'Ne talihsiz adam,' kısmını biz kendimizden [yani öznel olarak] ekliyoruz."

Marcus Aurelius ve Epiktetos, gerçekliğin su katılmamış bir betimlemesi olan "nesnel" iç söylem ile gerçeklikle hiç ilgisi olmayan, duygusal ya da alışılageldik kaygıları işin içine katan "öznel" iç söylemi açıkça karşı karşıya koymaktadırlar.

- "Fiziksel" tanımlama

> "İmge içinde kendini gösteren nesnenin bir tanımını ya da tasvirini yapmak mutlaka gereklidir ki, onu kendi başına, özü içinde bulunduğu haliyle, bütün çıplaklığı, bütün ayrıntıları ve bütün parçalarıyla görebilip kendi kendimize ona özgü olan adını, kendisini oluşturan ve gelecekte de onlara ayrılacağı parçalarının adlarını söyleyebilelim." (III, 11)

---

[4] Bkz. s. 101-102

Marcus Aurelius bu türden bir tanımla ne kastettiğini bize birkaç örnek vererek somutlaştırıyor (VI, 13):

> "Aradığımız yemekler ve bu türden gıdalar hakkında imgeleme yapmamız önemlidir: 'Bu bir balık ölüsüdür, bu bir kuş ya da domuz ölüsüdür,' veya 'Bu Falernian şarabı üzüm suyudur,' 'Bu mor,* kabuklu yumuşakçaların kanıyla ıslatılmış koyun postudur.' Cinsel birleşme hakkında: 'Bir spazmla birlikte yapışkan bir sıvının boşalmasıyla sonuçlanan bir karın sürtünmesidir.' Nesnelerin kendisine dokunan ve onların gerçekte ne olduklarını görebileceğimiz şekilde boydan boya içlerinden geçen bu imgeler (*phantasia*) çok önemlidirler."

Marcus Aurelius, *phantasia* terimini burada da imgeye konu olan nesneyi tanımlayan iç söylem yerine kullanıyor. Ancak bu imgeler, yani "gerçekliğe çarpan ve boydan boya onun içinden geçen" bu söylemler, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un anladıkları anlamda "nesnel" ya da "katıksız" olan imgelere karşılık gelmektedirler. Gerçekliğe hiçbir şey eklemeksizin, onu bütün çıplaklığı içinde, insanların alışkanlıkla, toplumsal önyargıların etkisi altında ya da tutkuyla kendilerini eklemek zorunda hissettikleri değer yargılarından ayrı tutarak tanımlamaktadırlar.

Bu türden tanımlamaları "fiziksel" olarak nitelendirebiliriz, çünkü onlar imgeleri her türlü öznel ve insanbiçimci kaygılardan, insani bakış açısıyla her türlü ilişkiden soyutlayarak, bir bakıma bilimsel ve fiziksel olarak tanımlamaktadırlar. Burada da bir kez daha stoacı felsefede her şeyin iç içe bulunduğunu saptıyoruz. Gerçekten de imgelerin eleştirilmesi ve nesnel imgeleme arayı-

---

Mor derken, o çağda imparatorların giydikleri mor cübbe kastediliyor –çn.

şı her ne kadar mantığın alanına giriyorsa da bunların gerçekleştirilebilmeleri ancak biz kendimizi fiziğin bakış açısına yerleştirerek olay ve nesneleri evrensel doğanın perspektifinden görebildiğimiz zaman mümkün olacaktır. Bu nedenle de arzu disiplinini ele alırken, bu türden tanımlamalara geri dönmemiz gerekecektir.[5]

2. İçsel Kale

- Nesneler ruha dokunamazlar

> "Nesneler ruha dokunamazlar." "Onların ruha hiçbir erişimleri yoktur." "Yargılarımızı onlar üretemezler." "Onlar bizim dışımızdadırlar. Kendileri hakkında hiçbir şey bilmez ve hiçbir şey bildiremezler." (IV, 3, 10; V, 19; VI, 52; IX, 15)

Marcus Aurelius dışarıdaki nesnelerin bizim tamamen dışımızda bulundukları konusunun üzerinde ısrarla durarak ona defalarca geri dönmüş, Arrianus'un bize aktardığı Epiktetos'un sözleri içinde hiç yer almayan türden çarpıcı ifadeler kullanmıştır. "Nesneler ruha dokunamazlar." Bu onların ruhta beliren imgelerin (*phantasia*) nedenleri olmadığı anlamına gelmez. Hatta nesne ile imge arasında bulunan ilişkinin bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu ve bu ilişkinin de yazgının gerektirdiği sıralamanın bir parçasını oluşturduğunu bile söyleyebiliriz. Bununla birlikte, yönetici ilkenin iç söylemini sarsıntıya uğratacak olan bu şok, yönetici ilke için yalnızca iç söylemini geliştirmesine bir vesile sağlamaktan ibarettir ve iç söylem tamamen özgür kalmayı sürdürecektir:

Khrysippos diyor ki:[6]

---

[5] Bkz. s. 150 ve 180-183.

[6] *Stoacılar*, s. 489 (= Cicero, *Yazgı Üzerine*, XIX, §43).

"Tıpkı silindiri iterek onun harekete geçmesini sağlamamıza karşın, ona yuvarlanabilme yetisini bizim vermiş olmadığımız gibi, imge de elbette ki ruha girecek ve orada izini bırakacaktır, ama bizim rızamız yine bizim gücümüzde kalacaktır. Silindir gibi dışarıdan itilmiş olsa da kendi gücü ve doğasıyla hareket edecektir."

Kuşkucu Sextus Empiricus, stoacıları eleştirirken bu çift yönlülüğü de doğruluyor:[7]

"Onlar için algı (*katalépsis*), insanın rızasını nesnel bir imgeye (*kataléptiké*) vermesi anlamına gelir ve burada iki ayrı şey ortaya çıkar gibi görünmektedir: Biri istemsiz olan, diğeriyse kendi yargımıza dayandığı için istemli olan şeydir. Çünkü bir imgeyi almak istem dışı bir edimdir: İmgeyi alan kişiye değil, imgeye neden olan nesneye bağlıdır. Oysa ruhun bu hareketine rıza verme edimi, o imgeyi almış olan kişinin gücü dahilindedir."

Marcus Aurelius'un nesnelerin ruhumuza dokunamayacaklarını, bizim dışımızda olduklarını söylerken ne demek istediğini anlamak için, stoacılara göre "ruh" sözcüğünün iki ayrı anlama gelebileceğini hatırlamamız gerekir. Çoğu yerde bu sözcük, bedenimize can veren ve dışarıdaki nesnelerin izleri olan *phantasia*ları alan, havadan (*pneuma*) yapılmış bir gerçeklik anlamındadır. Ancak her ne kadar pek çok durumda "ruh" sözcüğü bu anlamı çağrıştırsa da burada "bizim ruhumuz" derken kastettiği, ruhun üstün kısmı olan yönetici ilke ya da stoacıların verdikleri adla *hégemonikon*'dur. Bu da imgenin temsil etmekte olduğu nesnenin aslında ne olduğunu ifade eden iç söyleme rıza

---

[7] *SVF*, c. II, §91 (= Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VIII (= *Against the Logicians*, II), § 397) (Loeb koleksiyonu, no. 291, s. 446-447).

vermeyi kabul ya da reddedebilecek tek unsur olduğu için özgürdür. Nesnelerin aşamayacakları o sınır, adına bundan sonra "içsel kale" diyeceğimiz, özgürlüğün dokunulmaz olan en küçük parçasının sınırıdır. Nesneler o kaleden içeriye giremezler, nesneler hakkında geliştirdiğimiz söylemi, dünya ve olaylar hakkında yaptığımız yorumlamayı üretemezler. Bizim dışımızda bulunan nesneler, Marcus Aurelius'un deyişiyle, "hareketsiz kalırlar," onlar "bize gelmezler," bir bakıma "biz onlara gideriz" (XI, 11).

Elbette ki bütün bunları psikolojik ve ahlaki anlamda almamız gereklidir. Marcus Aurelius'un kastettiği nesnelerin fiziksel olarak hareketsiz durdukları değil, "kendi içlerinde" kaldıkları ("kendinde" ve "kendisi için" ayrımını yaptığımız anlamda), bizimle ilgilenmedikleri, bizi etkilemeye, içimize sızmaya, başımıza dert olmaya çalışmadıkları anlamındadır. Zaten "onlar kendileri hakkında hiçbir şey bilmez ve hiçbir şey bildiremezler." Aslında nesnelerle ilgilenen, onları tanımaya çalışan ve onlar için endişelenen bizizdir. Dünyaya derdi ve endişeyi getiren, özgürlüğü içindeki insandır. Kendi başlarına ele alındıklarında nesneler ne iyi ne de kötüdürler ve bizim için bir dert oluşturamazlar. Olayların akışı gereklilik içinde, tercihsiz, duraksamasız, tutkusuz olarak gerçekleşir.

> "Eğer dış nesnelerden biri yüzünden kendini kahrediyorsan, senin derdin o nesne değil, senin onunla ilgili yargındır." (VIII, 47)

Burada, Epiktetos'un o ünlü deyişinin bir yankısını buluyoruz:

> "İnsanların başına dert olan nesneler değil, kendilerinin nesnelerle ilgili yargılarıdır." (*El Kitabı*, § 5)

Nesneler bizim başımıza dert olamazlar, çünkü onlar benliğimize, yani içimizdeki yönetici ilkeye dokunamaz-

lar: Özgürlük alanımızın dışında, kapıda kalırlar. Marcus Aurelius ve Epiktetos, "Başımıza dert olan, bizim nesnelerle ilgili yargılarımızdır," derken, elbette ki bir olayın anlamını kendi kendimize tanımlamak üzere içimizden geliştirmenin kendi gücümüz dahilinde bulunduğu söyleme atıfta bulunuyorlardı. Bizim başımıza dert açabilecek olan işte bu yargıdır. Ancak burada devreye stoacılığın en temel dogması girer: Ahlaki iyilikten başka iyilik ve ahlaki kötülükten başka kötülük yoktur; ahlaki olmayan, yani bizim seçimimize, özgürlüğümüze, yargımıza dayanmayan her şey de önemsizdir ve bizim için bir dert olamaz. Eğer derdimiz nesneler üzerinde verdiğimiz kendi yargılarımızsa, o halde biz bu temel dogmayı unutmuşuz demektir. Demek ki rıza disiplini, iyilikler, kötülükler ve önemsiz şeyler öğretisiyle sıkı bir bağ içinde bulunmaktadır (XI, 16):

> "Yaşamını mümkün olan en iyi biçimde geçirmek: Bunu yapabilecek gücü de ruhumuzda bulabiliriz, tabii eğer önemsiz şeylere karşı kayıtsız kalabilirsek. Eğer bu önemsiz şeylerin her birini hem bütün parçaları hem de bütünlükleri içinde düşünüp bunlardan hiçbirinin bizde kendisi hakkında bir değer yargısı üretemeyeceğini ve bize erişemeyeceğini, onlar yalnızca kendi hareketsizlikleri içinde kalırlarken onlarla ilgili yargıları üretip de bir anlamda onları kendi içimize yazanın bizzat biz olacağımızı aklımızda tutarsak onlara karşı kayıtsız kalmayı başarabiliriz. Onları kendi içimize yazmamak bizim elimizde olduğu gibi, farkında olmadan yazmışsak hemen silmemiz de mümkündür."

- Ruh, nesneleri istediği gibi yargılamakta özgürdür

Demek ki nesneler yönetici ilke üzerinde hiçbir etki gücüne sahip olmamalıdırlar. Aslında Epiktetos ve Marcus Aurelius'a göre yönetici ilkenin nesnelerle ilgili ola-

rak dertli olması ya da aksine huzur içinde bulunması tamamen kendi sorumluluğu altındadır. Nesneler hakkında şu ya da bu yargıyı, yani dünyanın şu ya da bu imgesini tercih ederek kendini değişikliğe uğratan odur. Marcus Aurelius'un, "ruh" sözcüğünü ruhun üstün olan, yönetici kısmı anlamında kullanarak söylediği gibi (V, 19): "Ruh kendi kendini değiştirir." Bu yaklaşım stoacılıkta Epiktetos ve Marcus Aurelius'tan önce de vardı ve Plutarkhos'un şu metni de bunu kanıtlamaktadır:[8]

> "Adına *dianoia* ve *hégemonikon* (düşünme yetisi ve yönetici ilke) dedikleri, değişken olan ve zaman zaman bütünüyle maruz kaldığı tutkulara dönüşen ruhun aynı parçasıdır... Onlar tutkunun bizzat akla dönüşmesini isterler, ama bu kötü ve kusurlu bir yargının etkisiyle yoldan çıkmış olan, kusurlu bir akıl olarak güç ve kararlılık kazanır."

Burada da karşımıza bir başka stoacı dogması çıkıyor: Platoncuların savundukları gibi, ruhun kendiliğinden iyi olan akılcı kısmıyla, kendiliğinden kötü olan akıl dışı kısmı arasında bir çatışma yoktur, nesneler hakkında verdiği yargılar aracılığıyla iyiye ya da kötüye dönüşen, aklın ve benliğin kendisidir.[9] "Nesneleri doğru ya da yanlış tanıyarak kendi kendini değiştiren ruhtur."[10] Bu da ruhun doğru ya da yanlış yolda olmasının kendi yargı ve kararının sonucu olduğu anlamına gelir.

Epiktetos ve Marcus Aurelius için her şeyin varlık sırasında değil, bizim nesnelere verdiğimiz değer sırasında bulunmak zorunda olduğunun iyi anlaşılması gerekir. Buna iyice ikna olmak için Marcus Aurelius'un vermiş ol-

---

[8] Plutarkhos, *Ahlaki Erdem Üzerine,* 3, 441c.
Bkz. s. 105-106
SVF, c. II, § 846 (= Damaskios, *In Phaedonem,* c. 276, s. 167 Westerink).

duğu bir örneği inceleyebiliriz (VIII, 50). Yemek istediğim salatalık acıdır. Dolayısıyla da ruhumda acı bir salatalık imgesi yaratır. Ruhun yönetici ilkesi de bu imge üzerine tek bir söylem geliştirmelidir ve o da, "Bu salatalık acıdır," saptamasıdır. Burada karşımıza çıkan, nesnel ve katıksız bir imge, bir *phantasia kataléptiké*'dir. Şu halde, bütün rıza disiplini yalnızca bu tek nesnel imgeye rıza vermekten ibaret olacaktır. Ama eğer ben buna, "Dünyada böyle şeyler neden var?" ya da "Zeus böyle bir şeye izin vermekle hata etmiş," türünden bir söylem ekleyecek olursam, işin içine nesnel imgenin eksiksiz içeriğine karşılık gelmeyen, tamamen kendimden katmış olduğum bir değer yargısını karıştırmış olurum.

Arrianus'un yazdığı *El Kitabı*'nda (§ 5) geçen, "İnsanların başına dert olan nesneler değil, o nesnelerle ilgili kendi yargılarıdır," deyişinin ne anlama geldiği, şu yorum tarafından çok iyi açıklanmaktadır: "Örneğin ölümün korkulacak hiçbir yanı yoktur, onu korkutucu hale getiren, bizim ölüm hakkında verdiğimiz yargı, yani onun korkutucu olduğu yargısıdır." Burada da bir değer yargısının tamamen öznel biçimde işin içine karıştığını görüyoruz.

Yönetici ilkenin ve onun rıza verme yetisinin gücü, kendini değer yargıları alanında göstermektedir. Bu güç, "kendi içinde" olan ve bu niteliğiyle önemsiz sayılan bir dünyaya değerden kaynaklanan farklılıkları sokmaktadır. Oysa gerçek ve sahici olan değer yargıları yalnızca tek iyiliğin ahlaki iyilik ve tek kötülüğün de ahlaki kötülük olduğunu, ahlaki olarak iyi ya da kötü olmayan şeylerinse önemsiz ve dolayısıyla değersiz olduğunu bilen değer yargılarıdır. Başka bir deyişle, iyi ve kötünün stoacılara göre tanımı, nesne ve olayları insanların kendilerine yükleme alışkanlığı taşıdıkları ve onların gerçekliği bütün çıplaklığı içinde görebilmelerine engel olan sahte

değer yargılarından soyutlayarak, dünya görüşünü tamamen değiştirme sonucunu beraberinde getirmektedir.

> "[Doğru] Yargı karşısına çıkan nesneye şunu söyler: 'Yaygın görüşe göre başka bir şeymiş gibi görünüyor olsan da sen özünde şusun'" (VII, 68).

Demek ki, her ne kadar "yönetici ilke bütün olayların kendisine kendi istediği gibi görünmelerini sağlayacak güce sahip" (VI, 8) olsa da bu onun, gerçekliği canının çektiği şekilde göreceği değil, nesnelere istediği değeri vermekte özgür olduğu anlamına gelir. Nesnelere verdiğimiz yanlış değerleri ortadan kaldırmak içinse, haklarındaki yanlış söylemleri ortadan kaldırmak yeterli olacaktır. Eğer, "Bana haksızlık yapıldı," şeklindeki iç söylemi ortadan kaldırırsak, haksızlık da ortadan kalkacaktır (IV, 7). Epiktetos'un dediği gibi (IV, 1, 110): "Kendi kendine bu önemsiz şeylerin senin için gerekli olduklarını söylemeyi bırak, onlar da gerekli olmaktan çıkacaklardır."

Epiktetos ve Marcus Aurelius yargıdan (*hypolépsis*) söz ederken, "değer yargısı"nı kastetmektedirler. Ben de bu yüzden genel olarak *hypolépsis* sözcüğünü "değer yargısı" olarak karşıladım.[11]

- Eleştirel bir idealizm mi?

Bu durumda V. Goldschmidt'in yaptığı gibi,[12] Epiktetos ve Marcus Aurelius'un vardıkları sonuçları bir çeşit "Kant idealizmi" ile karşılaştırmak hatalı olacaktır, çünkü bu türden bir idealizm, Khrysippos tarafından sunulduğu haliyle nesnel ya da kavrayıcı imge kuramından bütünüyle farklı bir şeydir. Goldschmidt'e göre Khrysippos'ta "kavrayış, istemli ama kaçınılmaz olarak kavrayı-

[11] Bkz. böl. 5, s. 99 ve dipnot 20.

[12] V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, s. 120-121.

cı imgeye verilen rızanın doğal bir sonucuydu. Şimdiyse, Kant idealizmine göre kavrayış, artık kendi içindeki nesneye değil, görünüşe uygulanmaktadır. Nesnenin doğurmuş olduğu görünüş bizim içimizde geliştirilmiştir; gerçek olandan ziyade onu bozulmaya uğratmış olan bu öznellik inceleme konusu edilmeli ve eleştirilmelidir... Her şey, sanki artık kendiliğinden ve yalnızca nesnenin edimiyle kavrayıcı olmayan imge, bu niteliğini öznenin etkinliği sayesinde kazanmış gibi gelişir." Goldschmidt, öznenin etkinliğinden Epiktetos ve Marcus Aurelius'un anladıklarının kavrayıcı ya da nesnel bir imge üretmek değil, nesnel imgenin içinde, onu bozulmaya uğratacak herhangi bir değer yargısı eklemeksizin, zaten var olan nesnelliğe tutunmak olduğunu görememiştir. Epiktetos'a göre (III, 12, 15) her bir imge karşısında, "Bana belgelerini göster," dememiz gerekir. "Bir imgenin onaylanması için sahip olması gereken damgayı doğanda taşıyor musun?" Bu sorgulama ânında onayımızı verdiğimiz nesnel ve katıksız imgeye değil, diğer imgelere, yani bir nesne ya da olayın gerçekliğiyle değil, değeriyle ilgili olarak geliştirdiğimiz ve tam da bu yüzden, nesnel ve katıksız imgelere özgü "damga"yı "belgeler"inde taşımayan iç söylem ve yargılarımıza yöneltilmelidir.

V. Goldschmidt'in, Epiktetos ve Marcus Aurelius hakkında böyle bir yanlış yorumda bulunmasının nedeni, Epiktetos'un ilk bakışta gerçekten de çok gizemli gözüken bir metnini yanlış anlamış olmasıdır (*El Kitabı*, 1, 5):

> "Acı verici olan bir imgeyle her karşılaştığında, karşındaki özneye de ki: 'Sen yalnızca bir imgeden (*phantasia*) ibaretsin ve tam olarak temsil ettiğin şey (*to phenomenon*) değilsin.'"

V. Goldschmidt'in önerdiği çeviri bu şekildedir ama tam olarak doğru değildir. Burada söz konusu olan "acı

verici," yani bir olay ya da nesnenin can acıtıcı, aşağılayıcı ya da korkutucu bir imgesidir. Yani olay ya da nesnenin nesnel imgesine bir değer yargısı karışmıştır: "Bu acı vericidir." Dolayısıyla imge nesnel olmaktan çıkıp öznel hale geçmiştir. Bu yüzden de çeviriyi, "Sen yalnızca öznel bir imgeden ibaretsin," yani "Yalnızca bir imgesin" (günümüzde buna "yalnızca bir imgelemsin" de diyebilirdik) ve Goldschmidt'in "tam olarak temsil ettiğin şey değilsin" dediği yerde de "hiç de gerçekte kendini gösteren şey değilsin"[13] şeklinde yapmak gerekirdi. Buradaki *to phenomenon*'un anlamı, nesnel ve katıksız imge içinde "kendini gösterdiği" haliyle, yani gerçekte algılandığı haliyle nesnedir.

- Dünya ile benliğin aynı anda keşfedilmesi

Rıza disiplini bize sonuç olarak bizim elimizde olmayan ve dolayısıyla ahlaki bir değer taşıyamayacak şeyler hakkında verebileceğimiz her türlü değer yargısını ayıklamak için sürekli bir çaba olarak görünmektedir. İnsanların, insanbiçimcilikleri gereği kendilerine yükledikleri "korkutucu," "ürkütücü," "tehlikeli," "iğrenç," "itici" türünden bütün nitelemelerden soyunmuş olan doğa nesneleri ve dünya olayları bütün çıplaklıkları ve daha sonra göreceğimiz gibi,[14] vahşi güzellikleriyle görünürler. Bütün gerçeklik, evrensel doğanın bakış açısına göre ve bireysel yaşamlarımızın ve ölümlerimizin yalnızca minicik birer dalgasını oluşturmakta oldukları sonsuz başkalaşım selinin içinde algılanır. Ancak nesnelere yönelttiğimiz bakışı dönüştürmemizi sağlayan edimde bile bu bakışı da dönüştürebilmemizin mümkün olduğunun, yani nesneleri (burada da yine "nesneler" derken aslında

---

[13] *"ou pantôs"*u bu şekilde çevirirken, Angelo Poliziano, W.A. Oldfather, M. Meunier, W. Capelle gibi öncellere dayanıyorum. Bkz. s. 185.

nesnelerin değerini kastediyoruz) onları görmek istediğimiz biçimde görebilmek için sahip olduğumuz içimizdeki gücün de farkına varıyoruz. Başka bir deyişle, rıza disiplini sayesinde dünyanın bilincinin dönüştürülmesi, benliğimizin bilincinin dönüştürülmesine de yol açıyor. Her ne kadar stoacılıkta fizik, yeniden söylememiz gerekirse, olayları yazgı tarafından kaçınılmaz olacak biçimde örmüş olarak gösteriyorsa bile, benlik kendi bilincine, bu sonsuz gerekliliğin içindeki bir özgürlük adacığı olarak varabilecektir. Bu bilinçlenme kendi benliğimiz sandığımız şeyden farklı olarak gerçek benliğimizin sınırlarını çizmekten oluşacaktır. Ruh huzurunun koşulu da yine budur: Eğer benliğim sandığım şeyin gerçekte olduğum benlik olmadığını keşfedersem, artık hiçbir şey bana dokunamaz.

- Benliği çember içine almak

Marcus Aurelius, birden çok defa benlik ve ruhun yönetici parçası için kendi sınırlarını belirlemesinin, kendini bir çember içine almasının gerekliliğinden söz etmiş ve bir keresinde de bu alıştırmayı ayrıntılı biçimde tanımlama zahmetine girişmiştir (XII, 3, 1):

"Seni oluşturan şeyler üç tanedir: beden, yaşam soluğu ve zihin (*noûs*).
Bunlardan ikisi yalnızca sen onlara özen gösterdiğin sürece senindir, üçüncüsüyse her zaman sana aittir.
Bu yüzden de eğer sen,
- başkalarının söylediği ve yaptığı her şeyi,
- ya da senin [geçmişte] yaptığın ve söylediğin her şey ve gelecek olmalarından dolayı senin için dert olan her şeyi,
- ve senin başına, kendi iradenden, içinde bulunduğun bedenden ya da doğuştan gelen yaşam soluğundan bağımsız olarak gelen her şeyi,
- ve senin sularında yüzdüğün girdaplı ırmağı akıtan her şeyi,

kendinden, yani düşüncenden (*dianoia*) ayırırsan,
- yazgının ördüklerinin üzerine yükselmiş,
- saf,
- kendi kendisi için özgür,
olan zihinsel gücün
- adil olanı yaparak,
- başına gelen her şeyi isteyerek,
- gerçeği söyleyerek yaşayabilmesini sağlarsan,
yani bu yönetici ilkeden (*hégemonikon*) bu ilke kendilerine bağlı olduğu için ona bağlı kalan her şeyi çıkarır ve zamanın içinden de şimdinin ötesinde kalanı ve geçmişte bulunanı ayırırsan,
kendini Empedokles'in *Sphairos*'u gibi, 'kendi şen tekilliğinden gururlu, saf kürenin içinde' kılarsan,
ve eğer yalnızca yaşamakta olduğunu, yani şimdiki ânı yaşamak için alıştırma yaparsan,
ölüme kadar önünde bulunan zamanı hiçbir derdin olmadan, içindeki iblise (*daimôn*) karşı sevecenlik ve huzurla yaşayabilirsin."

Benliğin sınırlarını çizme, onu bir çember içine alma alıştırması, insanoğlunu oluşturan bileşenlerin çözümlemesini yapmakla başlar: beden, yaşam soluğu, yani bedene can veren ruh ve zihin, yani göreceğimiz gibi, rıza ve yargı verme yetisi, düşünce gücü (*dianoia*) ya da yönetici ilke (*hégemonikon*). İnsanın varlığının bu şekilde tanımlanışına Marcus Aurelius'ta birkaç farklı yerde rastlıyoruz (II, 2, 1-3; II, 17, 1-4; III, 16, 1; V, 33, 6; VII, 16, 3; VIII, 56, 1; XI, 20; XII, 14, 5; XII, 26, 2). Kimi yerdeyse yalnızca ruh ve bedenden söz edilir ve o zaman da ruh *hégemonikon* ile özdeşleştirilir ve VI, 32'de açıkça görüldüğü gibi ruh ve *dianoia* (yani *hégemonikon*) eşanlamlı olarak kullanılır.

Geleneksel stoacı öğreti, beden ile ruhu birbirinden ayırırken, ruhun içinde de ruhun çeşitli işlevlerinin yer aldığı üstün bir yönetici parçayı ayrı tutuyordu. Yani

yalnızca ruh ve bedeni karşı karşıya getiren bir ikili karşıtlık söz konusuydu. Ancak, ruh konusundaki stoacı öğretinin, Marcus Aurelius'ta rastladığımız yaklaşıma doğru nasıl bir evrim geçirmiş olduğunu da kolaylıkla anlayabiliyoruz. Kuşkucu Sextus Empiricus'un şu metni bu evrimi çok iyi açıklıyor:[15]

> "Kimi stoacılar 'ruh' sözcüğünü iki anlamda kullandıklarını söylüyorlar, bir yandan bedenin bütün karışımını bir arada tutan şeyi kastederken [Marcus Aurelius'un adına *pneuma*, yani yaşam soluğu dediği şey], öte yandan da daha özgül bir anlamda yönetici ilkeyi adlandırıyorlar... İyilikleri birbirinden ayırırken, ruhun iyilikleri, bedenin iyilikleri ve dışarıdaki iyilikler dediğimizde, aslında bütün ruhu değil, ruhun yönetici ilke olan parçasını düşünüyoruz."

İşte, ruhun bu şekilde ikiye ayrılmasını, bir yanda yaşamsal ilke, diğer yandaysa düşünen ilke anlamına gelmesini Marcus Aurelius'ta da buluyoruz. Epiktetos'un, Arrianus tarafından kaleme alınmış olan sözlerinde, Marcus Aurelius'un önermekte olduğu üçlü ayrımın hiçbir izine rastlamıyoruz. Bununla birlikte Epiktetos'un, beden ile (küçültme ekiyle *somation* olarak belirtilmiş) yaşam soluğunu (küçültme ekiyle *pneumation* olarak belirtilmiş) karşı karşıya koyduğu yerde (II, 1, 17), Marcus Aureliusunkine benzer bir terminoloji kullandığı dikkatimizi çekiyor.

Benliğimizin sınırlarını çizme alıştırmasının temelinde yatan ilke, Epiktetos'un dile getirdiği ve Arrianus'un da *El Kitabı*'nın başında bize aktardığı şeydir: Bizim elimizde olan ve elimizde olmayan şeyler arasındaki ayrım, başka bir deyişle de içsel nedensellik, yani seçebilme

---

[15] Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII (= *Against the Logicians,* I), § 234 (Loeb koleksiyonu, no. 291, s. 127).

yetimiz, ahlaki özgürlüğümüzle dışsal nedensellik, yani yazgı ve doğanın evrensel akışı arasındaki fark.

Benliğin sınırlarının çizilmesinin ilk aşaması, ben olan varlığın içinde ne bedenin ne de ona can veren yaşam soluğunun tamamen bana ait olmadığını kabul etmektir. Kuşkusuz, onlara özen göstermek zorundayım: Bu da "ödevler" ve doğaya "uygun eylemler" öğretisinin bir parçasıdır. Gerçekten de insanın bedenine ve ona can veren *pneuma*'ya özen göstermesi, hem doğaldır hem de korunma içgüdüsüne uygun düşer, ancak beni oluşturan şeyler konusunda alınan karar tam olarak bir seçme ilkesine aittir ve o ilke de yalnızca bana aittir. Beden ve yaşam soluğu olan *pneuma* bütünüyle bana ait olan şeyler değildir, çünkü onlar bana, benim irademden bağımsız olarak yazgı tarafından dayatılmışlardır. *Hégmonikon*'un da aynı şekilde dışarıdan verilmiş olduğu söylenebilir, ama o tam da bir öncelik alma kaynağı, karar verici bir "ben" olarak verilmiştir.

Marcus Aurelius, yukarıda sözünü ettiğimiz metinde, benliği ya da "ben"i çevreleyen farklı çemberleri ve onları benliğin dışında oldukları için arka arkaya reddetme sürecini son derecede başarılı biçimde tanımlamıştır.

Birinci çember en dıştaki: Başkalarıdır. Marcus Aurelius'un başka bir yerde söylediği gibi (III, 4, 1):

> "Yaşamının geri kalan kısmını, başkalarıyla ilgili imgelerle (*phantasia*) boşa harcama, tabii eğer onları herkesin yararına olacak bir şeylerle ilişki içine sokamıyorsan. Çünkü eğer şunun ya da bunun yaptıklarını, bunları neden yaptığını, neden söylediğini, neden düşündüğünü, neden böyle işler çevirdiğini düşünmekle ve içinde fırtınalar koparan başka konularla ilgilenmekle, dikkatini kendi yönetici ilkenden (*hégemonikon*) uzaklaştırırsan, kendini asıl görevini yerine getirmekten yoksun bırakırsın."

İkinci çember: Geçmiş ve gelecektir. Eğer gerçek benliğimizin farkına varmayı istiyorsak, şimdiki zamanın üzerine yoğunlaşmamız, Marcus Aurelius'un deyişiyle "şimdiki zamanı çember içine almamız," artık biz olmayan her şeyden, geçmişteki eylem ve sözlerimizden, gelecekteki eylem ve sözlerimizden kendimizi ayrı tutmamız gerekir. Seneca'nın daha önceden belirttiği gibi:[16]

> "Şu iki şeyi ayırt etmek gerekir: gelecek kaygısı ve geçmiş acıların anısı. Artık bizi ilgilendirmeyen şeyler ve henüz bizi ilgilendirmeyen gelecek."

Ne geçmiş ne de gelecek benim elimdedir. Yalnızca şimdiki an gücüm dahilinde bulunur.

Üçüncü çember: Bedenin elde ettiği imgelerden doğan istemsiz duyguların alanı ve bedene can veren ilke, "yaşam soluğu" olarak tanımlanan ruhtur. Bu istemsiz duyguların ne olduklarını anlayabilmemiz için, Arrianus tarafından kaleme alınmış olan Epiktetos'un *Söylevler*'inin, daha önce de sözü edilmiş olan bugüne ulaşamamış beşinci kitabından yapılan alıntıyı hatırlayabiliriz.[17] Aulus Gellius, *Attica Geceleri*'nde bir deniz yolculuğu sırasında fırtınada benzi solmuş bir stoacı filozof gördüğünü ve limana vardıklarında ona neden böyle bir zayıflık gösterdiğini sorduğunu anlatıyor. Bunun üzerine adam, heybesinden Arrianus'un kitabını çıkartmış ve buradan Epiktetos'un eğer çok güçlü, çok şiddetli bir duyum yaşanmışsa, bilge kişinin de bütün bilgeliğine karşın hem bedeninde hem de ruhunun geri kalanında yankılanan istemsiz bir duygu hissedebileceğini söylemiş olduğunu okumuş. Yüzünün renk değiştirmesini bu şekilde açıklamış. Ancak, Epiktetos'un söylediğine göre: "Bilge kişi bu duyguya rıza vermez." Bu da demek oluyor ki, akılcı bilinç, yani yönetici

[16] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 78, § 14.
Bkz. s. 80 ve 120-121

ilke bu duyguyu kendi iç söyleminin diline çevirdiğinde, "Bu çok kötü ve korkutucu bir şeydir," ifadesinde bulunmuş, ancak yönetici ilke bu değer yargısına rıza vermeyi ânında reddetmiştir. Bu tanıklığın bir başka ilginç yanının da Arrianus'un kitaplarının günümüze ulaşamamış olan kısımlarında Epiktetos'un ilk dört kitapta ele aldığından çok farklı konuları da işlemiş olduğunu düşünmemize yol açıyor olması olduğunu da söylemeden geçmemiş olalım. Gerçekten de bu ilk dört kitap içinde bilge kişinin bu istemsiz hareketlerine ilişkin hiçbir gönderme bulunmadığı anlaşılmaktadır. Her ne olursa olsun, Marcus Aurelius yönetici ilke ile bu istemsiz hareketler arasındaki ilişkiye daha sonra geri dönüyor (V, 26, 1):

> "Ruhunun yönetici ve egemen olan parçası, bedeninde meydana gelen şiddetli ya da yumuşak hareket karşısında hiç değişmeden kalsın, o harekete katılmasın, kendi kendinin sınırlarını çizsin ve bu duygulanımları bedenin organları içinde çember içine alsın."

Yönetici ilke, bedende yaşanan haz ya da acılara olumlu ya da olumsuz bir değer atfeden yargılarına rıza verip onları onaylamayı reddederek, bir bakıma duyularındaki duygular ile yargı verme özgürlüğü arasına bir sınır çizmiş olur. Bu sınır, yönetici ilkenin bedende olup biten her şeyi algılamasını ve böylece de tıpkı canlı evrende her şeyin, evrenin yönetici ilkesinin benzersiz bilincine dayandığı gibi, canlı varlığın bilincinin bütünlüğünü sağlamasını engellemez (IV, 40). Bu açıdan bakıldığında, diye devam ediyor Marcus Aurelius, duyumların yönetici ilkenin içine girmesine engel olamayız, çünkü onlar doğa olaylarıdır, ancak yönetici ilkenin onlar hakkında kendinden bir değer yargısı eklememesi gereklidir.

Yönetici ilke, bir yandan bedenin duyum ve duygulanımlarını, onları içimde algıladığım için bana ait ya-

pacak şekilde canlı varlığın bütünlüğünü sağlarken, öte yandan da bu duyum ve duygulanımları onaylayarak, onların bedende oluşturacakları dertlere katılmayı reddettiği ölçüde onları kendine yabancı olarak görmektedir. Ancak, bilge kişinin bedenine de, ruhuna da bütünüyle egemen olması, tamamen ödün vermez kalması beklenmez mi? Stoacı bilgeyi çoğunlukla zihnimizde bu şekilde canlandırırız. Oysa aslında stoacı bilge, Seneca'nın da dediği gibi, hiç de duyarsız değildir:[18]

> "Bilge kişiyi de etkileyen felaketler vardır ama bunlar onu çökertmez, yine de fiziksel acı, sakatlık, arkadaş ya da çocuklarının kaybı, savaş yüzünden yakılıp yıkılmış bir yurdun çilesi, bütün bunlara karşı duyarsız değildir, çünkü ondan bir kaya ya da ateş sertliği beklenemez. Acısını hissetmediğimiz şeye katlanmakta bir erdem yoktur."

İşte, duygunun yarattığı bu ilk şok, Marcus Aurelius'un sözünü ettiği, irademizden bağımsız olan harekettir. Seneca da onu iyi tanımaktadır:[19]

> "İşte, tutkular böyle doğar, gelişir ve aşırı hale gelirler. İlk başta istemsiz bir hareket, tutku için bir çeşit hazırlık ve tehdit vardır. İkinci harekete hâlâ ehlileştirmemizin mümkün olduğu bir arzu eşlik etmektedir; 'Bana bir haksızlık yapıldığına göre ben de öcümü almalıyım...' türünden bir fikirdir bu. Üçüncüsüneyse artık egemen olamayız, mutlaka öcünü almak istiyordur. Tıpkı esneme türünden refleks hareketlerinin bedene gelişini akıl yardımıyla engelleyemeyeceğimiz gibi, ruhun yaşadığı o ilk şok ânı da önlenemez. Akıl onları yenemez, belki alışkanlık ve sürekli bir dikkat güçlerini azaltabilir. Yargıdan doğan ikinci hareketse, yine bir yargıyla ortadan kaldırılabilir."

---

[18] Seneca, *Bilgenin Tutarlılığı Üzerine*, 10, 4.

[19] Seneca, *Öfke Üzerine*, II, 4, 1.

İstemsiz olan o ilk hareketlerden, stoacılara göre, bilge kişinin bile kurtuluşu yoktur. Seneca'nın deyişiyle, o da görüntüleri, "tutkunun gölgeleri"ni hissedecektir.[20]

Dördüncü çember, "sularında yüzdüğün girdaplı ırmak," olayların akışının, yani aslında yazgının ve onun kendisini açığa çıkarttığı zamanın çemberidir (IV, 43):

> "Bütün olayların bir ırmağı, şiddetli bir akıntı, işte sonsuzluk budur; bir nesne daha sana göründüğü anda geçip gitmiştir, hemen ardından bir diğeri gelir ve o da geldiği gibi akıntıya kapılıp gider."

Ya da (V, 23):

> "Varlıkların ve olayların ne kadar hızlıca gelip geçtiklerini sıklıkla düşün: Çünkü evrenin tözü sürekli akış halindeki bir ırmak gibidir."

Eğer bütün bu nesne ve olayların akışının bize yabancı olduğunu kabul edebilirsek, diye ekliyor Marcus Aurelius, o zaman "yazgının ördüklerinin üzerine yükselmiş" olabiliriz. Kuşkusuz, bedenimiz ve yaşam soluğumuz bu akışa kapılmış durumdadırlar, nesnelerin beden ve yaşam soluğu tarafından alınan imgeleri bu akışın bir parçasıdırlar, çünkü onları bizim dışımızda bulunan nedenler yaratmıştır. Ancak içinde bir arzu ve irade özgürlüğünü de taşımakta olan yargı özgürlüğü sayesinde bu akışın benim dışımda olduğunun bilincine varan benlik, yani yönetici ilke, düşünce, yazgının ördüklerinin üzerine yükselmiş olur. Böylece kendi özgürlüğünün farkına varan benlik, bu durumda yalnızca kendi aklını evrensel doğanın aklıyla örtüştürecek biçimde hareket eder.

Başına gelecek olan şeyleri, yani evrensel doğanın istediklerini ister. İçinden de, dışından da gerçeği söyler,

---

[20] Bkz. Seneca, *a.g.e.*, I, 16, 7.

yani yönetici ilkenin rıza vermesi için, karşısına çıkan bütün imgelere karşı, her zaman gerçekte var olanla, herhangi bir ahlaki değer taşımayan şeyler hakkında değer yargısı eklemeden nesnel imgeyle yetinir. Son olarak da yalnızca adil olan şeyi yapar, yani akla göre ve bütün insanlığın yararı için hareket eder. Burada (XII, 3, 3) Epiktetos'un daha önce görmüş olduğumuz[21] üç alıştırma temasının (*topos*) Marcus Aurelius tarafından yeniden ele alındığını görüyoruz. Benliğimizin sınırlarını belirlemek, kendimizi çember içine almak demek, bu üçlü alıştırmayı uygulamak anlamına gelir. Rıza konusunda, (ben olmayan) beden ve yaşam soluğu tarafından etkilenmiş olabilecek değer yargılarına onay vermemek; arzu konusunda benim ahlaki tercihime dayalı olmayan her şeyin önemsiz olduğunu kabul etmek; eylem konusundaysa, bedenle yaşam soluğunun bencil kaygısını aşarak bütün insanlarda ortak olan aklın bakış açısı düzeyine erişmek ve böylece herkesin ortak çıkarına olacak şeyleri istemektir.

Bir anlamda zirve sayılabilecek bu noktaya vardıktan sonra Marcus Aurelius, benliğin sınırlarının belirlenmesi temasına geri dönerek, bunun bazı yönlerini belirginleştirmeye çalışıyor. Yoğunlaşma çabası bizim, nesnelerin bize bağlanmış olduklarının, artık bizden ayırt edilemez hale geldiklerinin, biz de onlara bağlandığımız için benliğimizin onlarla karışmış bulunduğunun farkına varmamızı sağlamalıdır. Bağlanmış olduğumuz nesnelerden ayrılma teması Epiktetos için de çok değerlidir (IV, 1, 112):

> "Yargılarını arındır ki, 'senin' olmayan hiçbir şey sana bağlanmasın, senden koparılacak olursa, canını acıtacak kadar senin bir parçan haline gelmesin."

[21] Bkz. s. 85 ve s. 98-106.

O nesnelerin, sırf bizden farklı oldukları için değil, daha çok, yazgıya ya da Tanrı'ya ait oldukları ve bunlar da onları bize verdikleri gibi geri almakta da özgür oldukları için "bizim" olmadıklarını hatırlatıyor Epiktetos (III, 24, 84):

> "Bir nesneye bağlandığımızda, ona elimizden hiç alınamayacak bir şeymiş gibi değil, camdan yapılmış bir kadeh ya da tencere cinsinden, eğer kırılacak olursa, neyden ibaret olduğunu hatırlayarak, acısını çekmeyeceğimiz bir nesneymiş gibi bağlanmamız gerekir. Unutma ki, bir ölümlüyü sevdiğinde aslında sana ait olan bir şeyi sevmiyorsun demektir. O sana yalnızca şimdiki an için verilmiştir, hiçbir zaman elinden alınamayacakmış gibi, sonsuza dek değil. Tıpkı yılın belli bir mevsimine ait olan bir incir ya da bir üzüm salkımı gibi; eğer onu kışın istersen aptalsın demektir."

Marcus Aurelius, bundan sonraysa, şimdiki zaman üzerine yoğunlaşmaya geri dönüyor. Benliğin ve şimdiki ânın sınırlarının çizilmesi arasındaki bu vazgeçilmez ilişki son derecede anlamlıdır. Ancak içeriden ve dışarıdan eylemde bulunabildiğim sürece kendim olabilirim ve özgürümdür, eylemde bulunmaksa ancak şimdiki zamanda mümkündür. Yalnızca şimdiki zaman bana aittir. Yalnız şimdiyi yaşayabilirim.

Bu şekilde yalıtılarak kendi kendine geri dönen benlik, diyor Marcus Aurelius, Empedokles'in *Sphairos* kavramına benzerdir. Empedokles bu terimi evrenin nefretin egemenliği altında olup da bölünme halinde bulunduğu durumun karşıtı olarak, sevginin egemenliği altında ve birlik içinde olduğu durum anlamında kullanmıştır. Evren bu birliğin içinde bulunduğunda, neşeli hareketsizliğinin tadını çıkartarak kusursuz bir yuvarlak oluşturur.[22] Felsefe geleneğinde, Empedokles'in *Sphairos*'u bilge ki-

[22] Bkz. Bölüm IV, dipnot 10.

şinin simgesi olmuş, Horatius'un[23] deyişiyle, "kendi içinde bütünlüğüne kavuşmuş, pürüzsüz ve parlak şeklinden dolayı dışarıdan gelecek hiçbir şeyin içine girememesi için yusyuvarlak ve küresel" hale gelmiştir. Bu imge, kendi sınırlarını kendi çizmiş olan benliği temsil eden içsel kalenin fethedilemez (VIII, 48, 3) ve geçit vermez idealine de uygun düşmektedir.

Bu metnin sonunda Marcus Aurelius, onun için benlikle, yönetici ilkeyle, düşünme yetisiyle aynı şey olan içimizdeki iblise (*daimôn*) atıfta bulunuyor. Bu kavrama daha sonra geri dönmemiz gerekecektir.[24]

Benliğin bu şekilde sınırlandırılmasının, kendimizle ilgili farkındalığımızın, bedenimizle ve dışarıdaki iyiliklerle olan ilişkimizin, geçmiş ve geleceğe bakış açımızın bütünüyle dönüştürülmesini, şimdiki zaman üzerinde yoğunlaşmayı, bir mesafe alma çileciliğini, yazgının, bizim de içine dalmış bulunduğumuz evrensel nedenselliğinin tanınmasını, özgürce yargıda bulunabilme, yani nesnelere vermek istediğimiz değeri verebilme gücüne sahip olduğumuzun keşfedilmesini içeren, stoacılığın temel uygulamasının dayanağını oluşturduğunu görüyoruz.

Benliğin sınırlarının çizilmesi hareketi aynı zamanda da bir yanda gerçek benliğimiz olduğunu sandığımız şey, yani hem beden hem de yaşamsal ilke olarak ruh ve onun hissettiği duygular, öte yandaysa seçme gücümüz arasında bir ayrım da yaratır. Bizim gerçek benliğimiz sandığımız şey, aslında bize yazgı tarafından dayatılmıştır, oysa asıl benliğimiz, yazgının üzerine yükselmiş konumda bulunur. İki "benlik" arasındaki bu karşıtlık, Marcus Aurelius'un kendi zihninin yavaşlığını itiraf ettiği bir metninde çok belirgin olarak ortaya çıkar: Bu özelliği doğuştan gelmektedir, karakterinin, fiziksel yapısı-

[23] Bkz. *a.g.e.*
Bkz. s. 140-141.

nın bir parçasıdır, tıpkı boyu ya da göz rengi gibi kendi elinde olan bir şey değildir. Onun elinde olan şeyse ahlaki edimde bulunma özgürlüğüdür (V, 5):

> "Zihninin çevikliğine kimse hayranlık duymayacak. Olsun! Çünkü hakkında, yetenekli değilim, diyemeyeceğin daha başka pek çok konu var. Tamamen senin gücün dahilinde olduğundan, göstermen gereken şeylerin şunlardır: hileci olmamak, ciddi olmak, acıya dayanabilmek, hazzı küçümsemek, yazgıdan yakınmamak, azla yetinebilmek, özgür, sevecen, sade olmak, gevezelikten kaçınmak, ruh büyüklüğüne sahip olmak. Gösterebileceğin ve yeteneğinin, doğal yatkınlığının eksikliğini bahane edemeyeceğin ne kadar çok şey bulunduğunu görmüyor musun?"

Psikolojik benliği, bütün nitelikleri ve yetersizlikleriyle, yazgının belirlediği haliyle keşfetmemizi sağlayan bu bilinçlenme, ahlaki olmanın alanına girebilmeye yetkin olan yönetici ilke olarak benliğin farkına varmaktan farklı bir şey olarak karşımıza çıkıyor. Burada aklın ve düşünme yetisinin iki farklı yönü bulunuyor. Her ne kadar akıl bütün insanlarda onlardan ayrılmaz biçimde varsa bile, herkeste yalnızca yargılama ve ahlaki karar verme yetisi olarak eşittir, ama bu, bireysel psikolojik özelliklere bağlı olarak kurgulama ve anlatım alanlarında nitelik farklılıkları olmayacağı anlamına gelmez.

Ahlaki alana erişimi sağlayan özgürlük ilkesi, yönetici ilke olarak benliğin kendi başına iyi ya da kötü olmadığını iyice belirginleştirelim. Nötrdür o. Seçebilmek demek, iyiyi ya da kötüyü seçebilmek, dolayısıyla da iyi ya da kötü olabilmek demektir. Akılcılık, Platon'da olduğu gibi kendi başına iyi değildir. Akıl tamamen yoldan sapmış da olabilir (X, 13):[25]

[25] Bkz. s. 105.

> "[Bu kötü eylemleri] insanlar elleri ve ayaklarıyla değil, kendilerinin en soylu parçalarıyla işlerler, o parça da eğer isterse inanç, edep, gerçek, yasa, iyi *daimôn* [bilinç] olabilir."

Özgür olabilme gücü olarak, yazgıyı aşan benliğin sınırlarının çizilmesi, yargılama ve kendi yargılarıma, yani değer yargılarıma rıza verme ya da vermeme yetimin sınırlarının çizilmesiyle eşdeğerdir. Yazgı beni bir bedenin içine hapsolmakla, yoksul ya da hasta olmakla, açlıkla, belli bir günde ölmekle kısıtlamış olabilir, ancak ben bütün bu durumlar hakkında ne istersem onu düşünebilirim; onları birer felaket olarak görmeyi reddedebilirim ve bu bakış açısı özgürlüğümü benim elimden kimse alamaz. Ancak, ben tek iyiliğin ahlaki iyilik, tek kötülüğün de ahlaki kötülük olduğuna neyin adına, neyin sayesinde karar vereceğim? Özgürlüğün gizemi burada devreye giriyor. Yargılama ve seçme gücü olarak benlik, Marcus Aurelius'un dediği gibi, "inanç, edep, gerçek, yasa, iyi *daimôn* [bilinç]" olarak ya da bunların tam tersi şeklinde belirebilir. Yani eğer isterse evrensel akılla, ahlaki olmanın mutlak değerini ortaya koyan aşkın ölçütle özdeşleşebilir. Marcus Aurelius, bu ruhani alıştırmaları kaleme alırken kendini tam da bu düzeye yerleştiriyor, yani bu evrensel akılla, bu aşkın ölçütle özdeşleştiriyordu. Epiktetos'un "Öteki" diye adlandırdığı şey de budur (I, 30, 1):

> "Güce sahip olan birini bulduğun zaman, unutma ki olan bitene yukarıdan bakan bir Öteki de vardır ve bu güçlü adamdansa onu mutlu etmek daha iyi olacaktır."

Bu metnin devamında Epiktetos'un hayal ettiği tartışmada bir iç ses gibi yönetici ilkeyle diyaloğa giren işte bu Ötekidir, ama Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'de diyalog kurduğu da yine bu aşkın nitelikteki aynı Ötekidir.

Her ne kadar Marcus Aurelius açıkça bir ayrım yapmasa da yönetici ilkeye kendini iyi ya da kötü kılma olanağı veren seçme özgürlüğüyle, yönetici ilkenin ahlaki iyiyi ve evrensel aklı seçmek yoluyla yargılarının doğru, arzularının gerçekleşmiş, iradesinin etkili olmasını sağlayacak olan sahici özgürlük arasında yine de bir ayrım bulunduğu anlaşılıyor. Gerçekten özgürlük olansa yalnızca bu ikinci, sahici özgürlüktür.

Demek ki yönetici ilke fethedilemez bir "iç kale"dir. Reddettiği takdirde kendisini hiçbir şeyin zorlayamayacağı seçme özgürlüğü onu zaten fethedilmez kılar, ancak evrensel akılla özdeşleşmiş olması sayesinde yargılarını, arzularını ve iradesini köleleştirebilme olasılığı olan her şeyden özgür olabilen sahici özgürlüğüyle bir kat daha fethedilemez hale gelir (VIII, 48):

> "Unutma ki yönetici ilke, her ne kadar bu direnişi akıldışı bile olsa, istemediği şeyi yapmamakla yetinirse yenilmez olur.
> Ama kendi çevresini akıl ve ihtiyatla kuşatıp da bir yargı verdiğinde ne olur? İşte bu yüzden tutkuların özgür zekâsı bir kale gibidir. İnsanın içinde bundan daha sağlam bir sur yoktur. Eğer onun içine sığınacak olursa, bundan böyle fethedilemez bir konumda bulunacaktır."

Böylece, yargılamakta, olaylara istediği değeri vermekte özgür olduğunu ve hiçbir şeyin onu ahlaki kötülüğü işlemeye zorlayamayacağını keşfeden yönetici ilke mutlak bir güvenlik duygusu hisseder; artık hiçbir şey onu ele geçiremeyecek, onun başına dert olamayacaktır. Dalgaların kendisine çarparak kırılacağı bir mendirek gibidir. Dört bir yanından suların akıntıları kendisine vurup da öldükçe, o hep olduğu yerde dimdik kalacaktır (IV, 49, 1).

Yukarıda ayrıntılı olarak yorumladığımız metninde[26] Marcus Aurelius'un beş terim arasında tam bir eşitlik kurmuş olduğunu saptayabiliyoruz: benlik, zihin (*noûs*), düşünce gücü (*dianoia*), yönetici ilke (*hégemonikon*), içimizdeki tanrısal kudret (*daimôn*). Bu da stoacı geleneğe bütünüyle uygun düşmektedir, hatta tanrısal kudret (*daimôn*) kavramının bile, görünüşe bakılırsa gayet belirgin biçimde Khrysippos'ta[27] görüldüğü ve her şeyi "evrenin yöneticisinin iradesiyle her birimizin içinde bulunan tanrısal kudretin (*daimôn*) onayına göre" yapan kişininki gibi mutlu bir yaşamı tanımlayacak şekilde kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır.

Günümüz okuru benliğin zihinle, düşünce gücüyle ya da yönetici ilkeyle özdeş tutulmasını kolaylıkla anlayabilecektir. Oysa tanrısal kudret (*daimôn*) kavramı ona daha yabancı gelecektir. Aslında çok eskilere kadar giden bir kavramdır bu: Homeros'un şiirlerinde tanrısal kudret (*daimôn*) çoğunlukla bireysel yazgıyı ve genel olarak da yaygın bir tanrısallık ilkesini çağrıştırır. Sokrates'in meşhur *daimôn*'u [tanrısal kudreti] ise Platon tarafından bir iç ses olarak sunulur, öte yandan bizzat Platon da *Timaios*'un sonunda (90a), "içimizdeki egemen ruh" olan akıl sahibi ruhtan söz ederken, "aslında Tanrı onu hepimize bir kudret (*daimôn*) gibi hediye etmiştir" der ve asıl gerçekliğe dokunabilmeyi başarmış olan insanın, "içindeki tanrısal kudreti (*daimôn*) hep iyi durumda tutarak tanrısallığa sürekli biçimde ibadet etmekte" olduğunu söyler. Aristoteles'e göreyse içimizdeki zihnin, tanrısal bir yanı vardır.[28]

İçimizdeki bu tanrısal kudret (*daimôn*) benliği aşan ve benlikle özdeşleştirilmesi mümkün olmayacak bir şey

---

[26] Bkz. s. 130.

Stoacılar, s. 44 (§ 88); *SVF*, c. III, § 4.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 7, 1177b26.

değil midir? Oysa Platon'a göre biz akıl sahibi ruhuzdur. Ancak bununla birlikte bu tanrısal kudreti (*daimôn*) iyi durumda tutmak için çaba harcamamız gerektiğini de söyler. Bu da büyük olasılıkla ibadet edilmesi gereken bir tanrı heykelini çağrıştırır.

Aynı muğlaklığa Marcus Aurelius'ta da rastlıyoruz. Kimi yerde içimizdeki tanrısallığı her türlü kirlenmeden koruyup sakınmamız gerektiğini söyleyerek, bize onun kirlenmesi mümkün olan bir şey olduğunu düşündürür (II, 17, 4; III, 12, 1; III, 16, 3). Kimi yerdeyse tam tersine Tanrı'nın bize vermiş olduğu kudreti (*daimôn*) ne isterse onu yapmamız gerektiğini söyleyerek, onun bizi aşan bir gerçeklik olduğunu düşünmemize neden olur (III, 5, 2; V, 27).

Aslında bu cümleler Marcus Aurelius'un gözünde tanrısal kudretten (*daimôn*) düşünce gücü ya da zihinden farklı bir şey olduğu anlamına gelmez. Sözgelimi, düşünce gücü için de, tıpkı tanrısal kudret (*daimôn*) için olduğu gibi, yaşamımız boyunca onu "düşünen ve başkalarıyla bir toplum içinde yaşayan bir canlıya uygun düşmeyecek bir bozulmaya uğramaktan korumaya" dikkat etmemiz gerektiğini söyler (III, 7, 4).

Doğrusunu söylemek gerekirse, eğer tanrısal kudret (*daimôn*) sözcüğünün yerine "akıl" sözcüğünü koyarsak her şey aydınlanmaktadır: Bir yandan akıl stoacılara göre, evrensel olan tanrısal aklın bizzat kendisi tarafından bize verilmiş olan bir parçasıdır ve bu yüzden de akıl ne isterse onu yapmamız gerekir. Ancak öte yandan da aklımız bozulmaya uğrayabilir ve bu yüzden de onu her türlü etkiye karşı korumaya özen göstermemiz gerekir: Göksel bir armağandır, ama aynı zamanda narin bir armağandır da.

Peki ama bu tanrısal kudretle (*daimôn*) arasında nasıl bir ilişki vardır? Benliğe göre aşkın bir varlık olarak görünmüyor mudur o? Onun, daha önce de sözünü ettiğimiz ve

aslında evrensel aklın ta kendisi olan aşkın ölçüte karşılık geldiği bir gerçektir. Epiktetos'un sözünü ettiği ve bir bakıma bize kendini dayatan bir iç ses olan "Öteki"ye de karşılık gelir. Ama ahlaki yaşamın paradoksu da tam olarak buradadır zaten. Benlik aynı anda hem kendisi olan hem de kendisinin üzerinde bulunan bir aşkın akılla özdeşleşir: "Benim içimde, benden daha ben olan biri."[29] Platon, ruhani bir yaşam sürmemize olanak veren zihin için, "O bizim bir parçamızdır ve biz ona doğru yükseliriz," diyecektir.[30] Benlik her ne kadar bu şekilde aşkın bir düzeye yükselse de orada kalması çok zor olmaktadır. Tanrısal kudret (*daimôn*) figürü, Marcus Aurelius'a ahlaki niyetin, ahlaki iyiliğin sevgisinin mutlak değerini, dini bir tondan açıklamasını sağlayacaktır. Hiçbir değer erdemden ve içimizdeki tanrısal kudretin (*daimôn*) üstün değildir (III, 6, 1-2). İçimizdeki tanrısal kudretin (*daimôn*) başat saygınlığını onurlandıran gizemlerle karşılaştırıldığında, geriye kalan her şey düşük değerde bir bayağılıktan ibaret kalacaktır (III, 6, 3).

Stoacıların, ahlaki niyetin diğer bütün gerçeklikler arasında aşkın bir düzene ait olduğunu belirtmelerinde son derecede dikkat çekici bir yön vardır. Bunu, Pascal'de bulduğumuz üç düzen ayrımına benzetebiliriz: "et," "zihin," "irade"[31] ve daha da önemlisi "bedenler," "zihinler," "hayırseverlik." Bu düzenlerden her biri bir diğerine göre sonsuz kez aşkındır: "Bütün bedenler bir araya gelse, bir küçücük düşünce çıkaramazlar; mümkün değildir, çünkü ikisi farklı düzenlerdir. Bütün bedenler ve zihinler bir araya gelse, tek bir tane gerçek hayırseverlik hareketi elde edemeyiz. Mümkün değildir, çünkü bu bambaşka türden, doğaüstü bir düzendir."[32] Pascal'in

---

[29] P. Claudel, *Vers d'exil*, VII.

[30] Plotinous, *Enneads*, I, 1, 13, 7.

[31] Pascal, *Pensées*, § 460, s. 544 Brunschvicg (Classiques Hachette).

[32] *A.g.e.*, § 793 s. 695.

bu düşüncesi, İsa Peygamberin fiziksel ve bedensel büyüklüğe ya da zihinsel bir dehaya sahip olmadığının anlaşılmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Hiçbir şey bundan ne daha gizli ne de daha basittir. Onun büyüklüğü bambaşka bir türdendir. Aynı şekilde stoacılar için de iyi iradenin, ahlaki niyetin ait olduğu düzen, hem düşünce ve kuramsal söylemlerin düzenini hem de fiziksel büyüklüğünkini sonsuz derecede aşmaktadır. İnsanı Tanrı'ya eşit kılan şey, ahlaki iyiliği seçen akıldır.

- "Her şey değer yargısına tâbidir"

Yalnızca kavrayıcı nitelikteki imgeleri onaylamaya dayanan ve daha önce de gördüğümüz gibi[33] yaşanan, uygulamaya konmuş mantığı temsil eden rıza disiplinin, sınırlı ve önceden belirlenmiş bir alanda, arzu ve eylemin uygulama alanlarına hiç adım atmadan sadece iç söylemin sağduyuya uygunluğu alanında uygulanabilir olduğu düşünülebilir.

Oysa aslında hiç de öyle değildir. Öncelikle, yalnız iç söylemle ilgili olarak uygulanmakla kalmaz, dış söyleme de uygulanır. Başka bir deyişle, insanın kendine de başkalarına da yalan söylememesini sağlar.[34] Bu yüzdendir ki Marcus Aurelius, ona karşılık gelen erdemi "doğruluk" olarak adlandırmıştır (IX, 1, 2). Ancak daha da önemlisi, bu bölümün başından beri görmekte olduğumuz üzere, bu disiplin, ancak iç söylemimizin ve nesneler hakkında kendi kendimize söylediklerimizin sürekli olarak denetlenmesi yoluyla uygulamaya konabilecek diğer disiplinleri de bir bakıma kapsamaktadır. Bir yandan, rıza disiplininin, yani değer yargılarının eleştirilmesinin uygulaması, stoacılığın temelinde yer alan eylem ilkesini, ahlaki iyilikten başka iyilik ve ahlaki kötülükten başka kötülük olmadığı-

[33] Bkz. s. 107 ve s. 113-114.
Bkz. s. 252.

nı kabul ettiğimizi varsayar. Öte yandansa, arzu ve eylem disiplinlerinin uygulanması özünde nesneler hakkında verdiğimiz yargıların denetlenmesinden ibarettir. Çünkü öğretiden kaynaklanan incelikleri ve ekol çekişmelerini bir yana bırakacak olursak, genel anlamıyla stoacılar için, arzu ile eylem dürtüsünün de özünde birer rıza olduklarını söyleyebiliriz.[35] Kavramları elbette ki bir "ileri doğru hareket" fikrini içerirler, ancak bu hareket belli bir yargıya, nesneler hakkında dile getirilmiş belli bir söyleme içeriden katılmaktan soyutlanamaz.

Bu yüzden de Marcus Aurelius gibi biz de "Her şey değer yargısına tâbidir," diyebiliriz. Burada hiçbir öznelcilik ya da kuşkuculuk yoktur, yalnızca Sokratesçilikten miras alınmış olan ve adına stoacı "entelektüelciliği" diyebileceğimiz, her erdemin bir bilgi,[36] her kusurun da bir cehalet olduğunu savunan öğretinin uygulaması söz konusudur. Sokratesçi öğretinin anlamı tam olarak her ne olursa olsun, burada söz konusu olanın kuramsal ve soyut bir bilgi ya da cehalet değil, bireyle ilgili olan bir bilgi ya da bilgisizlik olduğu apaçıktır. Aslında burada sözü edilen bilgi, varoluş yargılarıyla değil, yaşama biçimini bütünüyle sorgulamaya alan değer yargılarıyla ilgilenen türden bir bilgidir. Farkındalık kavramı buradaki küçük farkı çok iyi açıklamaktadır. Bir suç işleyen kimse, yaptığı eylemin kötü olduğunun farkında değildir: Yanlış bir değer yargısı yüzünden onun iyi olduğunu sanmaktadır. İyi insan, tek iyinin ahlaki iyi olduğunun farkındadır ve bu değer yargısının nasıl bir yaşam biçimi gerektirdiğini anlar. Bu öğreti içinde, bütün insanların iyiye karşı doğal bir arzu taşıdığı ve ancak iyinin doğası konusunda yanılgıya düşerse ondan sapabileceği fikrini de barındırıyor. R. Schaerer'in dikkat

---

[35] *SVF*, c. III, § 171 ve *Stoacılar*, s. 133 (sayfanın sonunda). Bkz. A.-J. Voelke, *L'Idée de volonté*, s. 50-55.

SVF, c. III, § 265; *Stoacılar*, s. 45 (§92).

çektiği üzere,[37] Sokratesçi ve Platoncu diyalektik bu varsayım üzerine kuruludur: "Eğer karşı taraf iyiliğin şu ya da bu biçim altında kötülüğe üstün geldiğini kabul etmeye yanaşmıyorsa hiçbir tartışma mümkün olamaz."

Yine bu "entelektüelcilik" bakış açısından bakıldığında, "Kimse isteyerek kötü olmaz," da diyebiliriz, çünkü kötülük yapan kişi aslında doğal olarak iyilik yapmayı arzulamış, ama iyiliğin doğası üzerine verdiği yargıda yanılmış demektir. Platon'un izinden giden Epiktetos ve Marcus Aurelius'un da söyledikleri gibi:[38] "Her ruhun doğruluktan yoksun kalışı istemsizcedir."

Epiktetos başka bir yerde bu öğretiyi çok güçlü biçimde dile getiriyor (II, 26):

> "Her yanlış eylem bir çelişki içerir. Çünkü günah işleyen kişi başarısız değil, başarılı olmayı isteyeceğine göre, istediği şeyi yapmamış olduğu açıktır. Örneğin bir hırsız gerçekte ne ister? Kendisi için yararlı olan şeyi. Bu yüzden de hırsızlık onun için zararlı bir şey olduğuna göre istediği şeyi yapmamış demektir. Oysa akıl sahibi olan her ruh doğal olarak çelişkiye düşmekten nefret eder. Bir çelişki içine girmiş olduğunun bilincinde olmadığı sürece hiçbir şey onun çelişkili bir şeyler yapmasına engel olmaz, ancak bunun farkına varır varmaz, çelişkiden kaçarak uzaklaşmak için elinden geleni yapması gerekir, tıpkı bir hata yapmış gibi. Çok katı bir gereklilik bu hatanın farkına varan kişiyi bunu reddetmeye zorlar, ancak hata ortaya çıkmadığı sürece ona sanki gerçekmiş gibi tutunmayı sürdürür. Yani aslında akıl yürütmekte usta olan ve herkese yaptığı yanlışın nedeni olan çelişkiyi gösterebilecek yeteneğe sahip kişi onu aynı zamanda çürütmeyi de, ikna etmeyi de bilir, yapmak istediği şeyi yapmadığını, yapmak istemediği şeyi yaptığını açıkça

[37] R. Schaerer, *La Question platonicienne*, Paris-Neuchâtel, 1969, s. 100.
[38] Bkz. s. 82.

görmesini sağlayabilir. Eğer bunu bir insana gerçekten gösterebilirsek, o kendiliğinden geri çekilecektir, ama bunu kendisine göstermediğimiz sürece yanlışında üstelemesine şaşırmayın, çünkü o yaptığı şeyi, iyi bir eylem olduğunu düşünerek yapmaktadır. Bu yetiye büyük bir güveni olan Sokrates de şöyle demiştir: 'Kendi sözlerimden başka tanık gösterme alışkanlığım yoktur ve her zaman da tartıştığım kişiyle yetinirim, onun onayını isterim, tanıklığına başvururum, o tek başına benim için başka herkesin yerini alır.' Çünkü o, akıl sahibi ruhu neyin sarsıntıya sürüklediğini biliyordu: Bir terazi gibi, istesek de, istemesek de eğilecektir. Akıl sahibi olan yönetici ilkeye çelişkiyi göster, hemen vazgeçecektir. Ama eğer çelişkiyi göstermezsen, ikna edemediğin kişiden çok kendi kendini suçla."

"Her şey değer yargısına tâbidir" (II, 15; XII, 26, 2), bu da rıza disiplini, arzu disiplini ve eylem disiplini demektir. Bu durumda son ikisi ilkinin yanında küçülürler mi? Marcus Aurelius ile Epiktetos'un yaptıkları betimlemeler bize gerçeklikle olan farklı ilişki biçimlerimize göre farklı alanlarda uygulanmakta olduklarını düşündürüyor. Evrenle ve evrensel doğayla olan ilişkim arzu disiplinin, insan doğasıyla ilişkim eylem disiplinin, rıza gücü olarak kendimle olan ilişkimse rıza disiplininin konusudur. Ancak yine de her üç disiplinde de aynı yöntem uygulanmaktadır: İster başıma gelen olaylar, ister benim girişmek istediğim eylemler hakkında olsun, her zaman verdiğim yargıların incelenmesi ve eleştirilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında, E. Bréhier'nin dediği gibi, "mantık bütün davranışların içine girer."[39]

[39] É. Bréhier, A. Virieux-Reymond, *La Logique et l'épistémologie des stoïciens*'a "Önsöz," Chambéry, s.d., s. V.

VII

DÜŞÜNCELER'İN STOACILIĞI: ARZU DİSİPLİNİ YA DA *AMOR FATİ*

1. Arzu Disiplini ve Dürtü Disiplini

Eski stoacılar yönetici ilkenin başlıca iki işlevini ayırt etmekteydiler: imge ve bilgi alanıyla ilgili olarak rıza ve imgelerin verdiği itkiyle nesnelere doğru hareketin, hareketliliğin alanıyla ilgili olarak da eylem dürtüsü (*hormé*), irade.[1] Epiktetos ve onu takiben de Marcus Aurelius iki yerine üç işlevden söz eden yegâne stoacılar olmuşlardır: rıza, arzu ve dürtü disiplinlerine karşılık gelecek şekilde rıza, arzu ve eylem dürtüsü.

Marcus Aurelius'ta arzu ile dürtü arasındaki bu karşıtlığı doğrulayan gerçekliğin sistematik bir betimlemesine, Epiktetos'un Arrianus tarafından aktarılan sözlerinde bulabileceğimizden çok daha belirgin biçimde rastlayabileceğimizi keşfetmek ilginçtir.

Arzu ile eylem dürtüsü, irade kavramının ikiye bölünüşünü temsil ederler: Bir anlamda arzu etkisiz bir iradeyken, eylem dürtüsü (ya da eğilim) ise edime dönüşen bir iradedir. Arzu duygusallıkla, eğilim ise hareketlilikle

---

[1] A.-J. Voelke, *L'Idée volonté*, s. 131-133.

ilgilidir. İlki hissettiklerimizin, acı ve hazzın ve hissetmeyi istediklerimizin alanında yer alır; bu hem bir ruh hali hem de bize kendini dayatan bir dış güce karşı bir edilgenlik anlamıyla tutkunun alanıdır. İkincisiyse tam tersine, yapmayı istediğimiz ya da istemediğimiz şeylerin alanında bulunur; bu, içimizde kendini gerçekleştirmek isteyen bir güç bulunduğu fikriyle, eylemin ve girişimin alanıdır.

Marcus Aurelius için arzu ya da kaçınma bir edilgenlik içerir: Bunlar bizim dışımızda bulunan nedenlerden doğmuş olan dış olaylar tarafından tetiklenirler, oysa eyleme geçme ya da geçmeme eğilimi bizim içimizdeki nedenlere bağlıdır (IX, 31). Onun gözünde bu iki kaynak, sırasıyla ortak ve evrensel olan doğaya ve bizim doğamıza denk gelir (XII, 32, 3):

> "Başka hiçbir şeyin önemi yoktur, sırf kendi doğanın sana buyurduğu üzere eylemde bulunmak ve ortak doğanın zorladığı üzere acı çekmek."

Ya da (V, 25):

> "Şu anda bile, ortak doğa şimdi neye sahip olmamı istiyorsa ona sahibim ve kendi doğam şimdi ne yapmamı istiyorsa onu yapıyorum."

Veya (VI, 58):

> "Kendi doğanın aklına göre yaşamaktan seni kimse alıkoyamaz. Ortak doğanın aklına karşı gelen hiçbir şey başına gelemez."

Dış nedenle iç nedeni, ortak doğayla kendi doğamızı karşı karşıya getirerek Marcus Aurelius, hem arzu hem de dürtü disiplinlerine ontolojik bir dayanak sağlamaktadır. İlkinin nesnesi olayların akışıyla, doğanın engin, kaçınılmaz, bozulmaz gidişatıyla benim aramdaki ilişkidir. Her an, yazgı tarafından, yani aslında her şeyin tek,

ortak ve evrensel nedeni tarafından bana ayrılmış olan bir olayla karşılaşırım. Demek ki arzu disiplini her şeyin doğasının istediğinden başka herhangi bir şeyi arzulamayı reddetmek anlamına gelir.

İkincisi olan eylem dürtüsü ve irade disipliniyse, benim kendi minicik nedenselliğimin dünyanın nedenselliği içinde kendine nasıl bir yer bulduğunu konu alır. Kendi doğam bana ne yaptırmayı istiyorsa onu yapmayı istemekten ibarettir.

Rıza disiplininin bir anlamda diğer iki disiplinin, her ikisi de bizim imgelere verdiğimiz ya da vermediğimiz rızaya bağlı olan arzu ve dürtü disiplinlerinin yöntemsel temelini oluşturmakta olduğunu daha önce görmüştük.[2] Bir bakıma rıza disiplinini diğer iki disiplin de içermekte olduklarına göre, felsefi yaşam biçiminin uygulanması iki disiplinle, arzu ve eylem iradesi dürtüleriyle özetlenebilir (XI, 13, 4):

> "Eğer sen şimdiki anda, kendi doğana uygun olan şeyi yaparsan,
> ve her şeyin doğasından gelen şeyi kabul edersen, senin için nasıl bir kötülük söz konusu olabilir ki?"

Bu iki doğa tam olarak neyi temsil etmektedir? "Kendi" doğam bireysel olarak bana özgü olan karakterim değil, insan olarak doğam, bütün insanlarla aramda ortak olan aklımdır. Bu haliyle de rıza disiplininden söz ederken değindiğimiz o aşkın benliğe, o tanrısal ilkeye, içimizdeki o iblise (*daimôn*) karşılık gelir (V, 10, 6):

> "Benim başıma her şeyin doğasına uygun olmayan hiçbir şey gelmeyecektir, Tanrıma ve iblisime (*daimôn*) karşı gelecek hiçbir şey yapmamak da benim elimdedir."

---

[2] Bkz. s. 142-144.

Benim "kendi" doğam ve ortak doğa birbirlerine karşıt değildirler, birbirlerinin dışında bulunmazlar, çünkü "benim" doğam ve "benim" aklım da her şeyin kaynağı olan evrensel akıl ve evrensel doğadan çıkmışlardır. Bu yüzden de bu iki doğa özdeştirler (VII, 55, 1):

> "Seni doğanın, karşına çıkacak olaylar aracılığıyla her şeyin doğasının ve ne yapman gerektiği aracılığıyla kendi doğanın, nereye doğru götürmekte olduğunu görmek için bakışlarını dosdoğru önünde tut."

Bu kavramlar eski stoacılığa, en azından Khrysippos'a[3] kadar geri gitmektedir, çünkü o da ahlaki amacı, doğaya uygun biçimde yaşamak şeklinde tanımlayarak, bu sözcükle hem evrensel doğayı hem de insana özgü olan doğayı kastetmekte olduğunu belirtmişti. Aynı şekilde, "doğa" (*Physis*) ile "akıl" (*logos*) arasındaki özdeşlik de bütün bir stoacılık geleneği boyunca kabul görmüştür.[4] Bu iki terimin özdeşliği, dünyanın ve bütün varlıkların, kendi içinde yöntemini, akılcı diziliş ve örgütlenme yasalarını (bu *logos* sözcüğünün anlamıdır) taşımakta olan bir büyüme süreci içinde (bu da *physis* sözcüğünün belli bir anlamda yorumlanmasıdır) yaratılmış olduğu anlamına gelir. Akıl sahibi varlık, yani insan, kendi iç yasasına, yani akla göre yaşarken, doğaya göre de yaşamaktadır. Burada da yine stoacılığın temelindeki sezgiye geri dönüyoruz: aynı zamanda gerçekliğin yaratıcı yasası da olan ve insan düşünce ve davranışlarını yöneten kendi içinde tutarlılık. İki disiplin, arzu ve dürtü disiplinleri sonuç olarak kendi içinde tutarlı kalmaya, yani bizim de parçası olduğumuz ve her şeyi içine alan bütünle tutarlı olmaya dayanırlar (IV, 29, 2):

---

[3] *Stoacılar*, s. 44 (§ 87-89); *SVF*, c. III, § 4.
Doğaya göre yaşamak ve *logos*'a göre yaşamak özdeşliği hakkında (Marcus Aurelius, VII, 11), bkz. *Stoacılar*, s. 44 (§86); *SVF*, c. III, § 178.

"İnsan topluluğunun aklından kaçan kişi bir kanun kaçağıdır... Başına gelen olayları hoşnutsuzlukla karşılayarak ortak doğanın aklından ayrılan ve uzaklaşan kişi dünyanın bir çıbanıdır... Kendine özgü olan ruhu diğer akıl sahibi varlıklarınkinden ayıran kişi şehir devletinin kesilip atılmış bir organıdır, çünkü ruh tektir."

Arzu disipliniyle bizler dünyadaki her şey için yararlı olandan başka bir şeyi arzulamamalıyız, çünkü evrensel aklın istediği budur; irade ve dürtü disipliniyle insan topluluğunun yararına olandan başka hiçbir şey yapmayı istememeliyiz, çünkü bütün insanlarda ortak olan düz aklın istediği budur.

2. Şimdiki Zamanı Çember İçine Almak

Okur şimdiye dek fark etmiş olabilir: Marcus Aurelius'un üç alıştırma temasını sunuşunda kendine özgü olan ve onu Epiktetos'un Arrianus tarafından kaleme alınmış olan sözlerinde bulduğumuza benzer sunumlardan önemli biçimde ayrı tutan şey, Marcus Aurelius'un ısrarlı olarak bu alıştırmaların şimdiki zamana ait olduklarını vurgulamakta oluşudur. Rıza disiplininde şimdiki ânın imgesine; arzu disiplininde şimdiki ânın olayına; eylem dürtüsü disiplinindeyse şimdiki ânın eylemine aittirler. Benliğin sınırlarını belirleyerek onu bir çember içine alma uygulamasının aynı zamanda ve kaçınılmaz olarak bir şimdiki zaman üzerine yoğunlaşma çabası olduğunu daha önce görmüştük.[5]

Şimdiki zamanın sınırlarını belirleme süreci de nesnel ve katıksız imgede, işin içine herhangi bir değer yargısı katmayı reddederek, yalnızca somut olgulara, gerçekliğe

[5] Bkz. s. 133 ve 137.

bağlı kalma süreciyle çok benzer niteliktedir. Gerçekten de bir anlamda bizim başımıza dert olan değer yargıları her zaman ya geçmiş ya da gelecekle ilgili olurlar. Şimdiki zamanda yaşanan ya da geçmişte yaşanmış bir olayın gelecekte bizim için yaratacağı sonuçlardan dolayı huzursuzlanır veya gelecekte olacak bir olaydan korkarız. Her ne olursa olsun, yalnızca şu anda olmakta olan şeylere sıkıca tutunmak yerine, imgemiz geçmişe ve geleceğe taşar, bu da bizim elimizde olmayan ve dolayısıyla aslında önemsiz saymamız gereken şeylere doğru gider (VI, 32, 2):

> "Düşünce yetisi (*dianoia*) için, kendi etkinliği olmayan her şey önemsizdir. Kendi etkinliği olan her şeyse kendi gücü dahilindedir. Hem zaten bu etkinlikler arasında bile yalnızca şimdiki zamanla ilgilenir. Çünkü geçmiş ya da gelecekteki etkinlikleri de şu an için ona göre önemsizdir."

Yalnızca şimdiki zaman bizim gücümüz dahilindedir, çünkü biz yalnızca şimdiki zamanı yaşamaktayız (III, 10, 1; XII, 26, 2; II, 14). Şimdiki zamanın farkına varmak demek, özgürlüğümüzün farkına varmak demektir.

Çünkü şimdiki zaman ancak biz onun farkında olduğumuzda gerçek olur ve değer kazanır, yani aslında şimdiki zamanın olay ya da eyleminin sınırlarını, onu geçmiş ve gelecekten ayırt ederek biz çizmiş oluruz.

Ayrıca o da bizi böylece gerçek yaşamımızın, bizi her an, etkin ya da edilgen olarak, şimdiki zamanın olay ya da eylemi aracılığıyla evrenin genel hareketiyle temas içine sokan bu minicik noktayla sınırlı olduğunu anlamamızı sağlar. "Şimdiki yaşantıyı çember içine almak," onu hem geçmiş ve gelecekten yalıtmak hem de ne kadar küçücük olduğunu görebilmek demektir.

Şimdiki zamanın bu şekilde sınırlandırılmasının başlıca iki yönü vardır. Bir yandan güçlükleri ve sınamaları

kısacık anlardan oluşan bir diziye indirgeyerek daha katlanılabilir kılarken, öte yandansa eyleme ya da karşımıza çıkan olaylara verdiğimiz rızaya topladığımız dikkati yoğunlaştırır. Aslında bu iki yön de, daha önce de üstü kapalı olarak gördüğümüz gibi, nesneleri görme biçimimizi ve zamanla olan ilişkimizi dönüştürmeye dayalı olan aynı temel yaklaşıma çıkmaktadır.

Birinci yönü şu metinde oldukça açık olarak görebiliyoruz (VIII, 36):

> "Bütün yaşamını zihninde önceden canlandırarak kendini üzme. Başına gelme olasılığı bulunan bütün acı verici zorlukları zihninde geliştirerek, sayılarını ve yoğunluklarını arttırmaya çalışma. Ancak her birinin sırası gelip de karşına çıktıkları anda kendine şunu sor: 'Bu olayda katlanılmaz ve kabul edilmez olan bir şey var mı?' Çünkü eğer bu soruyu evet diye yanıtlarsan kendinden utanacaksın. Dahası, unutma ki senin üzerinde ağırlığı olan şey hiçbir zaman geçmiş ya da gelecek değil, her zaman şimdidir. Oysa eğer şimdiyi tanımlayarak ve yalıtarak çember içine alırsan, sana daha da küçük görünecektir ve düşünce yetin o küçücük, yalıtılmış şeyle başa çıkmayı beceremiyorsa, onu ayıplayabilirsin."

İmgelerini ve değer yargılarını, onların bizi ürküten sahte görünümlerini çıkartıp atarak, onları karşımıza çıkan ilk imgenin nesnelliğine yabancı olan sonraki imgelerden ayıklayıp katıksız biçimde tanımlamaya dayanan eleştirme yöntemi burada da karşımıza çıkıyor. Bu daha önce adına fiziksel tanımlama yöntemi dediğimiz yöntemdir.[6] Marcus Aurelius'a göre bu yöntem yalnızca bir gerçekliği gerçekten olduğu şeye indirgemekle kalmaz, aynı zamanda onu parçalarına ayırarak aslında o parça-

[6] Bkz. s. 122-123

ların bir araya getirdiği bir toplamdan daha fazlası olmadığını anlamamızı sağlar. Biz bir nesneyi bu yöntemle parçalarına böldüğümüz sürece, hiçbir nesne bizim kendimize olan egemenliğimizi yitirmemize neden olamaz (XII, 2):

> "Baştan çıkarıcı bir ezgi... Eğer sen onu her bir notasına ayırıp da kendi kendine bu notaların her birinden daha güçlü olup olmadığını soracak olursan, ezgiyi küçümseyebilirsin; için utançla dolacaktır. Aynı şeyi dans için de uygulayabilir, onu her bir hareketine ya da figürüne parçalayabilirsin. Kısacası, erdemin ve onun etkisinin söz konusu olduğu durumlar dışında, her zaman bir süreci hemen parçalarına indirgemeyi unutma, çünkü bu nesneler üzerinde uyguladığın bölme işlemiyle onun değerini azaltmayı başarabilirsin. Bu yöntemi yaşamın bütününe de uygula."

Anatole France da benzer bir yorumda bulunduğunda Marcus Aurelius'u okumuş ya da onun psikolojik deneyimini yaşamış olabilir: "Annem her zaman, ayrıntılı bakılacak olursa Bayan Gance'ın hatlarında hiç de olağanüstü bir şey bulunamayacağını söylerdi. Annem bu duygusunu her dile getirdiğinde babamsa inanmamış gibi başını iki yana sallardı. Benim harika babam da herhalde benim gibi yapıyor, Bayan Gance'ın hatlarına ayrı ayrı bakmaya çalışmıyordu. Ayrıntıları her ne olursa olsun bütünü çekiciydi işte."[7]

Her ne olursa olsun, Marcus Aurelius'un deyişi kesinlikle dikkat çekicidir: "Bu yöntemi yaşamın bütününe de uygula." Az önce sözünü ettiğimiz şimdiki ânın tanımlanması ve sınırlandırılması yöntemi burada da karşımıza çıkıyor. Nasıl ki sonuç olarak art arda dizilmiş

---

[7] Anatole France, *Le Livre de mon ami*, XI, *Oeuvres* içinde, c. 1, Paris (La Pléiade), s. 515.

anlardan ibaret bir dizi notaya ya da harekete indirgenebilecek olan bir şarkı ya da bir dans yüzünden kendimizi kaybetmemiz gerekmiyorsa, aynı şekilde bütün bir yaşamın genel temsili, yani bizi bekleyen her türlü güçlük ve sınamaların tamamı yüzünden cesaretimizin kırılmasına da izin vermemeliyiz. Yaşamımız da tıpkı o şarkı ya da dans gibi, küçücük birimlere ayrılabilir ve sonuç olarak da o birimlerin toplamından başka bir şey değildir. Bir şarkıyı söylemek ya da bir dansı gerçekleştirmek için o birimlerin her birini arka arkaya uygulamak yeterli olacaktır. Aynı şekilde yaşam da sırasıyla yaşayacağımız ve her birini doğru biçimde tanımlayarak yalıtmayı bildikçe kendilerine daha kolay egemen olabileceğimiz anların bir dizisinden ibarettir.

Öte yandan, şimdiki zamanın tanımlanması işinin bir diğer amacı da o anda yapmakta olduğumuz işe ya da yaşamakta olduğumuz deneyime dikkatimizi tamamen yoğunlaştırabilmektir. Bu defa söz konusu olan, çekilen güçlüğü ya da acıyı azaltmak değil, tam aksine, varoluşun ve özgürlüğün farkındalığını yükseltmektir. Marcus Aurelius bu temayı geliştirmiyor, ancak biz onun ısrarla şimdiki ânın imgesine, eylemine ve olayına yoğunlaşarak, geçmiş ya da gelecek için endişelenmememizin gerekliliği üstünde durmasından bunun önemini sezebiliyoruz (XII, 1, 1-2):

> "Bütün o dolambaçlı yollarla bulmaya çalıştığın o mutluluğa hemen şimdi kavuşabilirsin... Demek istediğim, eğer bütün geçmişi ardında bırakır, geleceği de yazgının ellerine teslim edersen, dindarca ve adaletle şimdiki zamanı benimsersen."

Bu noktada, Marcus Aurelius'un dindarlıktan anladığının, bizim, olayların içinde bulunan tanrısal iradeye "dindarca" razı olmamızı sağlayan arzu disiplini ve adaletin de onun için bütün insanlığın yararına olacak

şekilde eylemde bulunmamızı sağlayan eylem disiplini olduğunu belirtmemiz gerekir. Yine aynı yüreklendirme (XII, 3, 4):

> "Eğer kendini yalnızca yaşamakta olduğun yaşama, yani şimdiye verirsen, ölüme kadarki bütün zamanını sakinlik, sevecenlik ve dinginlik içinde geçirebilirsin."

Burada gerekli olan, geçmiş ya da gelecek için hiç kaygılanmadan, kendimizi tamamen ve bütün kalbimizle şu anda yapmakta olduğumuz işe adayabilmemizdir (VI, 7):

> "Tek sevincin, tek dinlenmen, toplum yararına olan bir eylemi tamamlayarak, Tanrı'nın hatırası eşliğinde, yine toplum yararına olacak bir sonraki eylemine geçmektir."

Bu yaklaşım aynı zamanda bir aciliyet duygusu da içermektedir. Ölüm her an karşımıza çıkabilir (II, 5, 2):

> "Yaşamda her eylemi sanki en sonuncusu olacakmış gibi tamamlamak gerekir."

Ölüm açısından bakıldığında, yaşamın tek bir ânının bile hafiflik içinde geçip gitmesine göz yummak mümkün değildir. Eğer Marcus Aurelius ve diğer stoacılar gibi tek iyiliğin ahlaki eylem, kusursuzca iyi olan, saf ve tertemiz niyet olduğuna inanıyorsak, hemen şu anda düşünme ve davranma biçimimizi dönüştürmemiz gerekir. Ya şimdi ya da asla! Bu ölüm düşüncesi yaşamın bütün şimdiki anlarına bir ciddiyet, sonsuz bir değer, bir ihtişam vermektedir. "Yaşamda her eylemi sanki en sonuncusu olacakmış gibi tamamlamak," demek, şimdiki ânı âdeta bütün bir yaşam onun içindeymiş ve onunla tamamlanıyormuşçasına büyük bir sevgi ve yoğunlukla yaşamak demektir.

İnsanların çoğu yaşamıyordur, çünkü onlar şimdiki ânı değil, sürekli kendilerinin dışında, kendilerine ya-

bancı, geçmiş tarafından geriye ya da gelecek tarafından öne çekilerek yaşamaktadırlar. Tam anlamıyla özgür ve tam anlamıyla kendileri olabilecekleri tek ânın, aynı zamanda da eylem ve bilinç sayesinde bize dünyanın tamamına erişme şansını veren tek ânın şimdi olduğunu bilmiyorlardır.

Marcus Aurelius'un şimdiki zamana bakış açısını daha iyi anlayabilmek için, şimdiki zamanın stoacılıkta nasıl tanımlandığını, bu felsefeyi özetleyen bir metinde bulduğumuz haliyle hatırlamamız iyi olacaktır:[8]

> "Nasıl ki boşluk tamamen sonsuzsa, zaman da iki anlamda tamamen sonsuzdur. Geçmiş de, gelecek de sonsuzdurlar. Khrysippos, zamanın asla şimdiki anda bulunmadığını açıkça söylüyor. Çünkü sürekli olan şey sonsuza bölünüyorsa, zaman da buna bağlı olarak bütünüyle sonsuza bölünmektedir. Şu halde, sözcüğün asıl anlamıyla şimdiki zaman diye bir şey yoktur. Biz şimdiki zamandan söz ettiğimizde bunu sözcüğün geniş anlamıyla (*kata platos*) kullanırız. Gerçekten de Khrysippos, yalnızca şimdiki zamanın [bir özneye] 'gerçekten ait' (*hyparchein*) olduğunu, oysa geçmiş ve geleceğin gerçekleşmiş (*hyphestanai*) olmalarına karşın [bir özneye] 'gerçekte hiç de ait' olmadıklarını söyler. 'Gerçekten ait' dediğimiz yüklemlerse, yalnızca o anda gerçekleşmekte olanlardır. Örneğin 'gezinmek' fiili bana yalnızca ben gerçekten gezinmekteyken aittir, oturuyor ya da yatıyorken gerçekten ait olamaz..."

Burada şimdi kavramının birbirine taban tabana karşıt olan iki tanımıyla karşılaşıyoruz. İlki şimdiki zamanı, zaman sürekliliği içinde geçmişle gelecek arasındaki sınır çizgisi olarak görüyor ve bu yüzden de sonsuza bölünebileceğine inanıyor. Neredeyse matematiksel olan bu ba-

---

[8] *SVF*, c. II, § 509. Bu sorunlar hakkında bkz. J.-J. Duhot, *La Conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989, s. 95-100.

kış açısına göre şimdiki zaman diye bir şey yoktur. İkinci yaklaşıma göreyse şimdi, kendisini algılayan insan bilinciyle ve kişinin ona uyguladığı niyet ve dikkat birliğiyle olan ilişkisine göre tanımlanır. Yapmakta, söylemekte, hissetmekte olduğum şeydir. Bu açıdan bakıldığında da şimdiki zamanın belli bir süresi, göreceli büyüklüğe sahip bir "kütlesi" (*kata platos*) vardır. Bu yönüyle, stoacıların şimdiki zaman tanımı, Henri Bergson'un *Düşünce ve Hareket Eden*'de yaptığı ve katıksız bir soyutlamadan ibaret, matematiksel bir an olan şimdiyi, belli bir kütlesi ve belli bir süresi olan ve az çok benim dikkatim tarafından tanımlanıp sınırlandırılan şimdinin karşısına yerleştiren tanımıyla tamamen özdeştir.[9]

Khrysippos'un bir yana şimdiyi, karşısına da geçmiş ve geleceği koyarak oluşturmuş olduğu karşıtlığı anlamaya çalışırken okur, kuşkusuz buradaki şimdinin "gerçekten bana ait olan" olduğunu kolayca kabul edecektir, ama geçmiş ve geleceğin "gerçekleşmiş" olarak görüldüğünü okuyunca çok şaşırabilir.

Khrysippos'un daha ilkçağ yazarlarının gözünde bile abartılı bulunan teknik inceliklerine çok fazla girmeden, yukarıda okumuş olduğumuz metinde asıl önemli olanın Khrysippos'un kullanmış olduğu ve her ikisi de "var olmak," "gerçek olmak" anlamına gelen iki Yunanca terim (*hyparchein* ve *hyphestanai* ya da *hyphestékenai*) arasındaki karşıtlıktan çok, bunların hangi zamanda kullanılmış oldukları arasındaki farktır. Şimdiki zaman için kullanılmış olan *hyparchein* sözcüğü "güncel bir süreç olarak gerçek olmak" anlamına gelir; geçmiş ve gelecek için kullanılmış olan *hyphestanai* ise "belirlenmiş ve kesin bir şey olarak gerçek olmak" anlamındadır. İlki bir başlangıç ve süreklik değeri taşır; şu anda olmakta

[9] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, s. 168-169.

olan bir şeyi kasteder. İkincininse kesin bir değeri vardır. Okur, geçmişin kesin bir değer taşımasını kolaylıkla kabul edecektir. Peki ya gelecek? Burada, stoacılar için geleceğin de geçmiş tarafından belirlenmekte olduğunu hatırlatmamız gerekir.[10] Yazgı için geçmiş ya da gelecek diye bir şey yoktur, her şey zaten belirlenmiş ve tanımlanmıştır.[11] Khrysippos'un *hyparchein* sözcüğünü seçmiş olmasının nedeniyse, bunun, Aristoteles tarafından da bir öznedeki bir nitelik ya da bir ilineğin ayrılmazlığını belirtmek için kullanılmış olan bir mantık terimi olmasıdır. Yani bu sözcük bir özneyle ilişki belirtir. Gezinti "şimdiki zamanda"dır, yani ben gezinmekteyken "bana ait"tir. Oysa ne geçmiş ne de gelecek şu an için bana ait değildir. Onları düşünürken bile benden bağımsızdırlar, benim elimde değildirler. Şimdiki zamanınsa tek gerçekliği benim bilincimde, düşüncemde, girişimciliğimde, özgürlüğümdedir ve bu da ona dile getirdiğim söylemin birliğine, ahlaki niyetimin birliğine ve dikkatimin yoğunluğuna bağlı olan belli bir kütle, belli bir süre verir.

Marcus Aurelius'un sözünü ettiği de yine bu sürekli olan, bir kütleye sahip şimdidir. Şu anki imgem, şu anki arzum, şu an yaptığım eylem elbette ki bu şimdinin içinde yer alır. Ancak ona daha kolay katlanabilmek için onu çember içine alarak ve tanımlayarak gücünü azaltabileceğim de yine bu "kütleli" şimdidir. Şimdiki zamanın bu şekilde "küçültülmesi," V. Goldschmidt'in öne sürdüğü gibi,[12] yaşanan şimdinin sonsuza bölünebilecek, matematiksel bir âna indirgenmesi, yine onun iddiasına

---

[10] Simplikios, *In Aristotel. Categ.*, s. 407, 3 Kalbfleisch: "Onlar için gelecek belirlenmiştir."
Stoacılardaki şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek kavramının bu yorumu E. Bréhier tarafından önerilmiş olan yoruma dayanmaktadır, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, 3. Baskı, 1962, s. 58-59.

V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, s. 195.

göre Marcus Aurelius'un şimdiki zaman konusunda iki farklı yaklaşımı olması, biri şimdiki ânın gerçek dışılığını yadsırken, diğerinin de bireyin ahlaki girişimiyle şimdiye bir gerçeklik vermesi anlamına gelmez. Aslında, daha önce de gördüğümüz gibi, şimdiki zamanın "küçültülmesi" durumunda Marcus Aurelius yaşamı bir şarkı ya da dansa benzetiyordu. Şarkı ve dans, birimlerden oluşmaktadır: ne kadar küçücük de olsa kendi kütleleri olan notalardan ya da hareketlerden. Akıldışı bir dizilişle ne bir şarkı oluşturabiliriz, ne bir dans ne de bir yaşam. Dahası, Marcus Aurelius şimdiki zamandan sonsuzluğun içinde bir nokta olarak söz ettiğinde, kastettiğinin yine kendi kütlesi olan, yaşanan şimdi olduğunu bağlamdan çıkartabiliyoruz (VI, 36, 1):

> "Asya, Avrupa dünyanın birer köşesidir. Deniz dünyanın bir damlasıdır. Aynoroz, dünyanın bir tümseğidir. Bütün şimdiki zamanlar, sonsuzluğun birer noktasıdır. Her şey küçük, istikrarsızdır, her şey [enginliğin içinde] yitip gider."

Marcus Aurelius burada ne Asya'nın, ne denizin, ne Aynoroz Dağının ne de şimdiki zamanın gerçek olduğunu kastediyor. Yalnızca ve çok bilimsel olarak bütünün enginliği içinde göreli anlamda ne kadar küçük olduklarını belirtiyor, gerçek olmadıklarını değil.[13] Bu da yine "fiziksel" tanımlama yöntemidir.

3. Şimdiki Zaman, Olay ve Evrensel Bilinç

Epiktetos'a göre[14] arzu disiplininin amacı, arzularımızda hüsrana uğramamak ve kaçınmaya çalıştığımız şeyin

---

[13] Buna karşı E.-R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, 1979, s. 21 ve J. Rist, "Are you a Stoic," s. 38-39.
Bkz. s. 103.

kucağına düşmemektir. Bunun için de yalnızca bizim elimizde olan şeyleri, yani ahlaki iyiliği arzulamamız ve yine kendi elimizde olandan, yani ahlaki kötülükten kaçmamız gerekir. Bizim elimizde olmayan, yani önemsiz olan şeyleriyse ne arzulamamız ne de onlardan kaçınmamız gerekir, çünkü o zaman, "kaçındığımız şeyin kucağına düşme" tehlikesi içinde olabiliriz. Epiktetos bu tutumu yazgıya razı olmak fikrine bağlıyordu.

Marcus Aurelius da bu öğretiyi aynen ele almıştır ama bunun ondaki sonuçları ve içerdikleri çok daha açık ve belirgin görünmektedir: Arzu disiplini her şeyden önce evrensel doğanın genel hareketinden doğan ve Marcus Aurelius'un "dış neden" adını verdiği şeyden kaynaklanan olayları karşılama biçimimizle ilgili olacaktır (VIII, 7):

> "Akılcı doğa [yani insana özgü olan doğa] kendine özgü olan yolu izler, eğer yalnızca bizim elimizde olan şeyler için arzu ve kaçınma geliştirir, evrensel doğadan payına düşen her şeyi de sevinçle karşılarsa."

Payına düşense başına gelen olaylardır (III, 16, 3):

> "İyi insana özgü olan, karşısına çıkan (*sumbainonta*) ve yazgının kendisine bağladığı bütün olayları sevinçle karşılayıp sevmektir."

Stoacılar için şimdiki zamanda olan şeyin, güncel olarak başımıza gelen şeyler olduğunu, yani yalnızca şu anki kendi edimimiz değil, karşı karşıya bulunduğumuz olayları da kapsadığını daha önce görmüştük. Genel olarak şimdiki zaman konusunda olduğu gibi, burada da nesnelerin akışı içinde benim için bir anlam ifade eden parçayı kesip çıkaran, benim dikkatim, benim düşüncemdir. İç söylemim bir olayın başıma geldiğini söyleyecektir. Oysa ben farkında olsam da, olmasam da tanrısal akıl tarafından sarsılan ve istenen evrenin genel akışı, şu ya da bu

olayla karşı karşıya kalmamı sonsuzluk boyunca kararlaştırmıştır. Bu yüzden de Marcus Aurelius'un başımıza gelen şeyleri kastederken sıklıkla kullandığı (etimolojik olarak "birlikte yürüyen" anlamına gelen) *sumbainon* sözcüğünü ben, "karşımıza çıkan olay" şeklinde çevirdim. Daha da doğru bir anlam verebilmek için çeviriyi "bize uygun düşen olay" şeklinde yapmak gerekebilirdi ama bu deyiş de her durumda kullanılamıyor. Yine de Marcus Aurelius'un *sumbainon* sözcüğünü kullanırken kastettiği anlam tam olarak budur (V, 8, 3):

> "Tıpkı duvar ustalarının piramitlerde ya da duvarlarda, döşeme taşları önceden belirlenmiş bir birleşim içinde birbirlerine tam uydukları zaman söyledikleri gibi, olaylar da bize uygun düşerler (*sumbainein*)."

Evrenin inşa edilişi imgesine, daha Homeros'tan[15] beridir insanların yazgısını ören Mireler figüründen kaynaklanan, geleneksel ve çok eski örgü ve zincir benzetmesi karışıyor. Önce Orpheusçuluğun Derveni papirüsünde,[16] sonra da Platon'da[17] ve stoacılarda, üç tanrıça olan ve Lachesis, Clotho ve Atropos adlarıyla anılan Parkalar, tanrısal akıldan doğan evrensel yasanın efsanevi figürleri olarak karşımıza çıkarlar. Stoacı öğretiyle ilgili şu tanıklığa bakalım:

> "Mireler (Parkalar) kendileri tarafından gerçekleştirilen paylaştırmadan (*diamerismos*) dolayı adlandırılmışlardır: Clotho (örücü), Lachesis (kaderleri dağıtan), Atropos (bükülmez olan). Lachesis adaleti gözeterek bireylere paylarına düşen kaderi verir. Atropos, bütün ayrıntıları içinde payların bölüşülmesi-

---

[15] Homeros, *İlyada*, XX, 127; XXIV, 209; XXIV, 525; *Odysseia*, VII, 197.

[16] Cf. P. Boyancé, "Remarques sur le Papyrus de Derveni," *Revue des Etudes Grecques*, c. 87, 1974, s. 95.

[17] Platon, *Devlet*, 617b ss.

dir ve ezelden beridir hiç değişmez, hiç kımıldamaz. Clotho ise paylaştırmanın yazgı tarafından yapılıyor olması ve zamanı geldiğinde meydana gelen her şeyin onun örmüş olduklarına uygun olmasından dolayı adını alır."[18]

Bir başka tanıklık daha aşağı yukarı aynı imgeleri göstermektedir:

"Khrysippos, Mirelerin sayısının her şeyin daire şeklinde hareket ederek, tamamlandıkları üç zamana denk gelmekte olabileceğini önerir. Lachesis adını herkese yazgısını veriyor olmasından; Atropos paylaştırmanın değişmez ve sarsılmaz niteliğinden; Clotho ise her şeyin bir araya gelecek şekilde örülmüş ve sıralanmış oluşundan ve kusursuz biçimde düzenlenmiş tek bir yolu izleyebilecek olmasından alır."[19]

"Karşıma çıkan olaylar," "bana uygun düşen olaylar" yazgının, yani evrensel aklın bir figürü olan Clotho tarafından birbirlerine örülmüşlerdir (IV, 34):

"Kendini gönül rahatlığıyla Clotho'ya bırak, izin ver istediği olayı seninle birlikte örsün."

Marcus Aurelius da bu iç içe örülmeyi hatırlatmayı seviyor:

"Karşına çıkan bu olay... Başına gelmiş, sana koordine edilmiş, seninle ilişkilendirilmiş, seninle birlikte örülmüştür, hem de en başından, en eski zamanların nedenlerinden beridir." (V, 8, 12)

"Başına bir şey mi geldi? – Peki: Karşına çıkan her olay yazgı tarafından sana bağlanmış, daha her şeyin en başından beridir seninle birlikte örülmüştür." (IV, 26)

---

[18] *SVF*, c. II, § 913.
[19] *SVF*, c. II, § 914.

"Başına her ne gelirse gelsin, bu önceden bütün bir sonsuzluk boyunca senin için hazırlanmıştır ve iç içe örülmüş olan nedenler seninle bu olayın karşılaşmanızı ezelden beri dokumuşlardır." (X, 5)

Marcus Aurelius'un çok güçlü biçimde işlediği bu motif, Epiktetos'un Arrianus tarafından aktarılmış olan sözlerinde de eksik değildir (I, 12, 25):

"Tanrı'nın düzene koydukları, daha doğumunda yanında olup yazgını örmeye başlayan Mirelerin de yardımıyla bizzat tanımlayıp hazırladığı bu olay ile karşısında hoşnutsuz olup sinirlenecek misin?"

Bu da demek oluyor ki bir olay, yani stoacılara göre bir yüklem (ben "gezinmekte" iken bana ait olan "gezinme" eylemi) başıma geliyorsa, evreni oluşturan nedenlerin evrensel toplamının bir ürünüdür. Bu olay ile benim aramdaki ilişki bütün evreni ve evrensel aklın iradesini varsayar. Bu iradenin olayların bütün ayrıntılarını mı tanımladığını, yoksa en baştaki dürtüyle mi yetindiğini daha sonra inceleyeceğiz.[20] Şimdilik yalnızca, eğer hastaysam, çocuğumu yitirirsem, bir kazanın kurbanı olursam, bu olayın içinde bütün evrenin rolü olduğunu aklımızda tutmamız yeterli olacaktır.

Bu bağlantı, bu iç içe örülmüş olma hali, her şeyin bu şekilde birbirine geçmiş durumda oluşu, Marcus Aurelius için en değerli temalardan biridir. Bütün stoacılar gibi onun için de evren tek bir bilince, tek bir iradeye sahip olan tek bir canlı varlıktır (IV, 40): "Orada her şey her şeyi yaratmak için yarışır, her şey birbirinin içine örülmüştür, bir arada yuvarlanmış" ve sonuçta ortaya "kutsal bir bağlanma" çıkmıştır (IV, 40; VII, 9).

[20] Bkz. s. 168-180

Bu yüzden de bütün şimdiki anlar, o anlarda karşıma çıkan olaylar ve benim onlarla karşılaşmalarım evrenin hareketinin neredeyse tamamını da içinde taşımaktadır. Böyle bir imge, gerçekçiliği tam bir karışım, her şeyin birbiri içine geçmiş olması olarak gören stoacı yaklaşımla da uyum içindedir.[21] Khrysippos denizin içine karışarak bütün dünyaya yayılan bir şarap damlasından söz ediyordu.[22] Aslında buna benzer dünya görüşleri hiç de köhnemiş sayılmazlar. Hubert Reeves, bir yerde E. Mach'ın sezgisinden söz ederken, "bütün evrenin gizemli biçimde dünyanın her yerinde ve her ânında mevcut" olduğunu söylüyor.[23] Ben burada bu türden imgelerin bilime dayalı olduklarını öne sürmeye çalışmıyorum, bunların dayanağı çok eski olan, temel, varoluşsal bir deneyimdir ve kendini sözgelimi Francis Thompson'un dizelerinde şiirsel bir biçim altında gösterir:

> Her şey
> Yakın ya da uzak
> Birbirine bağlıdır
> Gizlice
> Ölümsüz bir güçle
> Öyle ki koparamazsınız bir çiçeği
> İncitmeden bir yıldızı.[24]

Her ne olursa olsun, burada karşımıza çıkan yine o en temeldeki sezgidir: Gerçekliğin kendi kendiyle tutarlı olması, stoacıları hem canlı varlığın hem de bütün evrenin her hareketinde ya da bilge kişinin kusursuzluğunda

---

[21] Kuramın iyi bir özeti için É. Bréhier, *Chrysippe*, Paris, 1951, s. 114-127 ve S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londra, 1959, s. 11-17. Bkz. *Stoacılar*, s. 167-169 (Plutarkhos, *Des notions communes...*, 37, 1077-1078).

Stoacılar, s. 169.

Hurbert Reeves, *Patience dans l'azur*, Paris, 1988, s. 259.

Francis Thompson, *The Mistress of Vision*.

kendiyle uyumlu olduğunu, kendini sevdiğini algılamaya yönlendiren o tutarlılık, Marcus Aurelius'un da ima ettiği gibi (X, 21):

> "Yeryüzü sever! Yağmuru sever! Ve o da, Ulu Esîr de sever! Dünya da meydana gelmesi gerekeni üretmeyi sever. Ben de Dünyaya diyorum ki: Ben de seviyorum, seninle birlikte seviyorum. O halde bu, onun da meydana gelmeyi sevdiği anlamına gelmez mi?"

Günlük dilde "bir şeye alışkın olmak" anlamında kullanılan "sevmek" fiili burada, kendini sevmenin alegorik bir biçim altında her şeye özgü olduğunu düşündüren mitolojiyle birleşmektedir. Burada Marcus Aurelius'un gönderme yaptığı gerçekten de gökyüzü (Esîr) ile yeryüzü arasındaki, Euripides tarafından tanımlanmış olan kutsal evliliğin görkemli imgesidir:

"Yeryüzü sever! Tarla susuz kaldığında, kuraklıktan verimsizleştiğinde, neme gerek duyduğunda, yağmuru sever. Ve o da, Ulu Gökyüzü de sever! Yağmurla dolu haldeyken, Aphrodite'in gücüyle yere düşmeyi sever."[25]

Bu efsane kendini sevmenin her şeyin kendine duyduğu bencilce ve yalnız bir aşk değil, daha çok, her şeyin içindeki parçaların birbirine, parçaların bütüne ve bütünün parçalarına duyduğu aşk olduğunu düşündürmektedir. Bütünle parçalar arasında bir "uyum," onları bir arada tutmakta olan bir "ortak soluk" vardır. Parçanın başına gelen her şey bütün için yararlıdır ve her bir parça için "yazılmış" olan her şey, bir anlamda tıbbi anlamda, bütünün ve dolayısıyla da diğer parçaların sağlığı için "reçete" edilmiştir (V, 8).

Demek ki arzu disiplini, her bir olayı bütünün bakış açısı içine yerleştirmek demek olacaktır. Bu yüzden de,

---

[25] Euripides, *Tragedyalar*, c. III, Nauck (ed.), Leipzig, 1912, fr. 890, s. 249.

daha önce söylediğimiz gibi, felsefenin fiziksel parçasıyla ilgilidir.[26] Her bir olayı bütünün bakış açısı içine yerleştirmek, hem onun karşıma çıkmasının, şimdiki ânımda bulunmasının, bütün tarafından önceden bana ayrılmış olmasından dolayı olduğunu hem de onun kendi içinde bütünü taşıdığını anlamaktır. Bu olay benim elimde olmadığından dolayı, kendi içinde önemsizdir, dolayısıyla da stoacının onu kayıtsızlıkla karşılaması beklenebilir. Ancak, kayıtsızlık soğukluk anlamına gelmez. Tam aksine, bu olay, her şeyi oluşturan bütünün kendisine duyduğu sevginin bir dışavurumu olduğuna, bütün için yararlı, bütün tarafından istenmiş olduğuna göre, onu sevmemiz gerekir. Çünkü o zaman benim iradem, bu olayın olmasını istemiş olan tanrısal iradeyle özdeşleşmiş olacaktır. Önemsiz şeyler, yani kendi elimizde olmayan olaylar karşısında kayıtsız olmak demek, aralarında bir ayrım yapmamak, her şeyi oluşturan bütün, doğa onları aynı sevgiyle yaratmış olduğuna göre hepsini eşit olarak sevmek demektir. Benim içimde ve benim yolumla kendisini sevmekte olan yine bu bütündür ve şu ya da bu olayı kabullenmeye yanaşmayarak bütünün içindeki uyumu bozmamam için bana güvenmektedir.

Her şeyin iradesine bu şekilde sevgiyle razı olmayı, tanrısal iradeyle özdeşleşmeyi, Marcus Aurelius sözgelimi şöyle söyleyerek tanımlıyor: Başımıza gelen olaylardan "hoşnut olmamız," onları "sevinçle karşılamamız," "zevkle kabul etmemiz," "sevmemiz," "istememiz" gerekir. Arrianus tarafından kaleme alınmış olan Epiktetos'un *El Kitabı*'nda, o da aynı yaklaşımı, arzu disiplinini bütünüyle içinde taşımakta olan şu çarpıcı söyleyişle (bölüm 8) açıklıyor:

[26] Bkz. s. 108-113.

> "Başına gelen şeyin senin istediğin gibi gelmesine uğraşma, başına gelenin geldiği gibi gelmesine dikkat et, o zaman mutlu olacaksın."

Bütün bunlar, Marcus Aurelius'un dünyaya yazdığı şu dua içinde çok güzel özetlenmektedir (V, 23):

> "Seninle tutarlı olan her şey, benimle de tutarlıdır, ey Dünya! Senin için vaktinde gelen her şey, benim için de çok geç ya da çok erken değildir. Senin mevsimlerinin ürettiği her şey, ey Doğa, benim için meyvedir. Her şey senden gelir, her şey senin içindedir, her şey sana doğru gider."

Bu da bizi şimdiki zaman konusuna geri götürüyor. Bir olayın benim için uygun, bana daha en başından yazılmış olması, yalnızca onun dünya için de uygun olmasından değil, aynı zamanda da şimdiki zamanda, başka herhangi bir anda değil de şu anda oluyor olmasıdır, çünkü bu olay doğru zamanda, Yunanların öteden beridir benzersiz olduğunu bildikleri *kairos*'ta olmaktadır. Şu anda başıma gelen şey, her biri kendi saatinde, kendi mevsiminde olmak zorunda bulunan olayların gerekli, yöntemsel ve uyumlu akışına göre doğru zamanda geliyor demektir.

Şimdi, şu anda meydana gelen olayı istemekse, onu meydana getiren bütün evreni istemek demektir.

4. *Amor fati*

Bu bölümün adını *amor fati* koydum. Latince olan bu iki sözcük elbette ki Yunanca yazmış olan Marcus Aurelius tarafından kullanılmamıştır. Dahası, benim bildiğim kadarıyla ilkçağ boyunca Latince yazan hiçbir yazar tarafından da kullanılmış değildir. Bu söyleyiş Nietzsche'ye aittir ve onun yazgıyı sevmekten söz ederken kullandığı bu sözcükleri tercih etmekle, Marcus Aurelius'ta arzu di-

siplinine karşılık gelen ruhani tutumun benzerlikler ve karşıtlıklar aracılığıyla daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışmak istedim. Örneğin, Nietzsche şöyle yazıyor:

> "İnsanın içinde büyük olan şeyi anlatmak için kullandığım deyiş *amor fati*'dir: önünde ya da arkanda veya yüzyılların içinde olan şeyi değil, yalnızca orada var olanı istemek. Tercih edilemeyecek olana katlanmakla yetinmek, hele ki onu kendinden gizlemeye çalışmak değil –çünkü her türlü idealizm bir bakıma tercih edilemeyecek olanın karşısında kendine yalan söylemektir–, ama onu sevmek."[27]
> "Yukarıdan bakıldığında ve bütünün geniş ekonomisi içinde değerlendirildiğinde gerekli olan her şey, kendi başına da yararlıdır: Ona yalnızca katlanmakla kalmayıp onu sevmek de gerekir... *Amor fati*, işte doğamın özü budur."[28]

"Yalnızca orada var olanı istemek," bu deyişi Marcus Aurelius da söylemiş olabilirdi, tıpkı şuna da onayını verebileceği gibi:

> "Asıl önemli olan soru kesinlikle bizim kendimizden hoşnut olup olmadığımız değil, genel olarak herhangi bir şeyden hoşnut olup olmadığımızdır. Tek bir âna *Evet* dediğimizi varsaydığımızda, aynı anda hem kendimize hem de bütün bir varoluşa *Evet* demiş oluruz. Çünkü ne bizim içimizde ne de nesnelerde bir şey kendi kendine yeter. Eğer ruhumuz tıpkı gerilmiş bir halat gibi yalnızca bir tek kez mutlulukla titreşip çınlamışsa, bu tek ve benzersiz olayın oluşması için bütün bir sonsuzluk gerekmiştir ve bütün sonsuzluk, bizim *Evet* dediğimiz o benzersiz anda kabul edilmiş, kurtarılmış, aklanmış ve onaylanmış olur."[29]

---

[27] F. Nietzsche, *Ecce Homo, Neden Böyle Akıllıyım*, 10 (NRF, c. VIII, s. 275).
[28] F. Nietzsche, *Nietzsche Wagner'e Karşı*, "Sonsöz," 1 (NRF, c. VIII, s. 370).
[29] F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1886 sonu – 1887 baharı, 7 [38] (NRF, c. XII, s. 298).

Marcus Aurelius'ta, tıpkı ondan önce Epiktetos'ta da olduğu gibi, karşımıza çıkan olayı sevgiyle kabullenme fikri, bütün dünyaya yayılmış olan aklın ateşi aynı olayların tamamen aynı biçimde sürekli yinelenmesinden ibaret olan hepsi birbirine özdeş bir dönemler dizisinin art arda gelişi tarafından yaratılmış sürekli bir kasılma ve gevşemeler hareketine boyun eğmekte oluşundan dolayı dünyanın sonsuza dek kendini yinelemekte olduğunu söyleyen stoacı sonsuz geri dönüş öğretisine bağlı değildir. İnayet ve yazgı fikri, dünyanın bütün parçalarının birbirleriyle iç içe geçmiş oldukları imgesi ve her şeyi kapsayan bütünün parçalarıyla sevgi dolu bir uyum içinde oluşu, arzu disiplinini oluşturan doğanın istediği her şeyi sevgiyle kabullenme tutumunu açıklamaya, onlar için yeterli olmaktadır. Buna karşılık Nietzsche ise yazgıyı sevmeyi sonsuz geri dönüş efsanesine bağlıyor. Yazgıyı sevmek demek, ona göre şu anda yaptığım şeyin ve kendi yaşamımı yaşayış biçimimin sonsuza dek bire bir aynı biçimde yinelenmesini de istemek demektir; yaşamakta olduğum şu ânı sonsuza dek, onu hep yeni baştan yaşamayı isteyecek şekilde yaşamaktır. Bu noktada Nietzsche'nin *amor fati*'si, tamamen kendine özgü bir anlam kazanmaktadır:

> "Bir filozofun erişmeyi umabileceği en yüksek konum: varoluş karşısında Dionysosçu bir tavır takınmak; benim bunun için formülüm de *amor fati*'dir...
>
> - Bunun için, varoluşun yadsınan yönlerini yalnızca gerekli olarak değil, istenebilir olarak da görmek gerekir. Üstelik de yalnızca şimdiye kadar onaylanmış olan yönlerinden (örneğin tamamlayıcıları ya da ilk halleri) dolayı değil, tamamen kendileri için, varoluşun en güçlü, en verimli, en güçlü, iradesini en belirgin biçimde dışavurmak için kullandığı yönleri olarak istenebilir görmek."[30]

[30] *A.g.e.*, Bahar-Yaz 1888, 16 [32] (NRF, c. XIV, s. 244).

Daha ileride göreceğimiz üzere[31] Marcus Aurelius, varoluşun itici yanlarını gerçekten de gerekli tamamlayıcılar, doğanın temel iradesinin kaçınılmaz sonuçları olarak görüyordu. Ancak Nietzsche bundan daha ileriye gidiyor. Böylece de stoacılıkla arasında bir uçurum açılmış oluyor. Stoacıların verdikleri "evet," dünyanın akılcılığının onaylanması anlamına gelirken, Nietzsche'nin sözünü ettiği varoluşa Dionysosçu yaklaşım akıldışılığa, yaşamın kör acımasızlığına, iyi ve kötünün ötesinde bulunan gücün iradesine verilmiş bir "evet"tir.

Yani burada Marcus Aurelius'tan uzaklaşmış oluyoruz. Ancak, sapmış olduğumuz bu dolambaç, bize arzu disiplini için çok önemli olan yazgıya razı olmayı daha iyi tanımlama fırsatı verebilecektir.

Daha önce sözünü etmiş olduğumuz benliğin tanımlanması ve şimdiki zaman üzerine yoğunlaşma uygulamaları, her bir olayın içinde kendini gösteren doğanın iradesine verilmiş rızaya bağlı olduklarından bilinci evrensel bir düzeye yükseltmektedirler. Şimdiki anda karşıma çıkan ve içinde bütün dünyayı taşımakta olan olaya rıza göstererek, evrensel aklın istediği şeyi ben de istemiş, bireyin sınırlarını aşan bir bütünlüğe katılma ve ait olma duygusu içinde evrensel akılla özdeşleşmiş olurum. Evrene karşı bir yakınlık duygusu hissederek kendimi onun enginliğine dalmaya bırakırım. William Blake'in dizelerini düşünelim:

> Bir kum taneciğinde Dünyayı görmek,
> Bir çiçek tarlasında gökyüzünü,
> Avucumun içinde bitimsizliği
> Ve bir saatin içinde sonsuzluğu.[32]

---

[31] Bkz. s. 170-174 ve s. 185.

[32] William Blake, *Auguries of Innocence.*

İrade ve özgürlük olarak benlik, evrensel aklın iradesiyle, her şeyin içinde yaygın olarak bulunan *logos*'la örtüşür. Yönetici olarak benlik de evrenin yönetici ilkesiyle örtüşür.

Böylece benliğin farkına varış, eğer yanında olaylara razı gelme de bulunuyorsa, benliği evrenin içinde minicik bir adacığa hapsetmektense, benliğin içinde bulunduğu sınırlı durumdan hızla yükselerek, bir bireyin kısmi ve sınırlı bakış açısından çıkıp evrensel perspektife ulaşabilmesi koşuluyla onu bütün evrensel oluşumlara açık hale getirecektir. Bu sayede bilincim evrensel bilincin boyutlarına doğru genişler. Ne kadar küçük ve sıradan olursa olsun her bir olay karşısındaki bakışım evrensel aklın bakışına katılır.

Marcus Aurelius, "Şimdiki ruh halin, olayların şu anki kesişiminde neşe bulabiliyor olması koşuluyla senin için yeterlidir..." (IX, 6) dediğinde, "yeterlidir" sözcüğünü çift anlamda kullanmaktadır. Öncelikle, daha önce de söylediğimiz gibi, şimdiki an içinde bütün gerçekliğe sahip olduğumuz anlamına gelir. Seneca'nın dediği gibi,[33] içinde bulunduğumuz her anda Tanrı'ya, "Her şey benimdir," diyebiliriz. Ama bununla birlikte, eğer şimdiki an içinde ahlaki niyetim iyiyse ve mutluysam, o halde bütün bir ömür ve bütün bir sonsuzluğun bana bundan daha da mutluluk getirmeyeceği anlamına da gelmektedir. "Eğer bir an için bilgeliğe sahipsek," diyor Khrysippos, "ona sonsuzluk boyunca sahip olan mutlulukta bizi geçemez."[34] Yine Seneca diyor ki:[35] "Sürece orantısızlığı ne olursa olsun, iyinin ölçütü hep aynıdır. Bir çemberi büyük de çizsek, küçük de tek farkı kapladığı alan olur, yoksa şekli aynıdır." Küçük de olsa büyük de, çember

---

[33] Seneca, *İyilikler Üzerine*, VII, 3, 3.
Stoacılar, s. 140 (Plutarkhos, *Des notions communes...*, 8, 1062a).
Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 74, 27.

çemberdir. Aynı biçimde, şimdiki anda yaşanmakta olan ahlaki iyilik de ne sürenin ne de dışarıdan gelebilecek herhangi bir şeyin arttıramayacağı, sonsuz bir değer taşıyan bir mutlaktır. Yani bir kere daha, şimdi yaşamakta olduğum anı yaşamımın son anıymış gibi yaşayabilirim ve yaşamalıyım da. Çünkü arkasından bir benzeri gelmeyecek olsa bile, şu anda yaşanmakta olan iyiliğin ahlaki niyetinin ve sevgisinin mutlak değeri sayesinde yine şu anda diyebilirim ki: Yaşamımı gerçekleştirdim, yaşamdan beklenebilecek her şeyi elde ettim.[36] O halde artık ölebilirim. Marcus Aurelius şöyle yazıyor (XI, 1, 1):

> "Akıl sahibi ruh [...] kendi amacına yaşamının sonunda bulunan bir yerde erişir. Bu dansta, tiyatroda, ya da benzer başka sanatlarda olduğu gibi, bir şey gelip durdurduğu takdirde bütün eylemin yarım kalacağı bir durum değildir. Akıl sahibi ruhun eylemi, her bir parçasında, hangisini ele almayı istersek orada, tasarlamakta olduğu şeyi kendisi için tam ve kusursuz olarak tamamlar ve artık, 'Amacıma ulaştım,' diyebilecektir."

Bir dans ya da bir şiir okuması ancak tamamlandığı zaman amacına ulaşıyor olsa da ahlaki etkinliğin amacını gerçekleştirmesi, uygulanıyor olmasında yatar. Yani bütünüyle şimdiki ânın içindedir, şu anda eylemimi ya da ruh halimi canlandıran ahlaki niyetin birliğinde bulunur. Burada da bir kere daha şimdiki an, beni hemen varlığın ve değerin tamamına açık hale getirmektedir. Wittgenstein'ın şu deyişini hatırlayalım: "Eğer sonsuzlukla bitimi olmayan bir zaman süresini değil de zaman dışılığı kastediyorsak, o halde şimdiyi yaşamakta olan kişi sonsuzluğu yaşamaktadır."[37]

---

[36] Bu kavramlar için bkz. P. Hadot, "Le présent...," s. 63-75.

[37] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 4311.

5. İnayet mi, Atomlar mı?

Marcus Aurelius, oldukça gizemli bir şekilde şöyle diyor (IV, 3, 5):

> "Her şeyden payına düşenden hoşnutsuz musun? O halde şu ikilemi hatırla: ya inayet, ya atomlar."

İlk cümlede arzu disiplinine özgü olan sorunsalı buluyoruz: Her şeyden kendi payımıza düşeni kabullenmeli, hatta sevmeliyiz. Eğer olaylar karşısında bir hoşnutsuzluk, bir rahatsızlık duymaya başlar gibi olursak, diyor Marcus Aurelius, şu ikilemi hatırlamalıyız: ya inayet ya da atomlar. Burada ilk önermesi "ya inayet, ya atomlar"-dan söz etmesi kendisine geri kalanını hatırlatmak için yeterli olan bir akıl yürütmeye gönderme yapıyor. Bu ikilem *Düşünceler* boyunca birkaç defa karşımıza çıkıyor ve kimilerinde bu ilk seferinde üstü kapalı kalan akıl yürütme ya da onun çeşitlemeleri de kendisine eşlik ediyor.

Bunun ne anlama geldiğini anlamaya çalışmadan önce, bir yana inayeti, yani başka yerlerde özdeşleştirildiği haliyle doğa, tanrılar ya da yazgıyı, karşısınaysa atomları koyan bu ilk önerme üzerinde biraz durmamız gerekiyor. Birbirine karşıt olarak yerleştirilen bu iki kavramdan ilki stoacı fiziğin önerdiği evren modeline, ikincisiyse Epikurosçu fiziğin önerdiği evren modeline karşılık geliyor. Marcus Aurelius başka bir yerde bu iki modeli şöyle betimliyor: ya iyi düzenlenmiş bir dünya ya da aksine, kafa karıştırıcı bir karmaşa; ya birlik, düzen, inayet ya da aksine biçimsiz bir bulamaç, atomların körü körüne birbirine asılması, dağınıklık (IV, 27, 1; VI, 10, 1; IX, 39, 1).

Marcus Aurelius böylece iki evren modelini, stoacılarla Epikurosçularınkini karşı karşıya getiriyor. Bunu yapmasının nedeniyse bütün varsayımlarda, fizik alanında stoacılığınkine taban tabana zıt bir varsayım kabul

edildiğinde bile, stoacılığın ahlaki tutumunun mümkün olan tek tutum olduğunu göstermektir. Eğer stoacılığın fizik kuramını, yani evrenin akılcılığını kabul ediyorsak, o zaman stoacılığın ahlaki tutumu, yani arzu disiplini, evrensel aklın ürünü olan olaylara rıza vermek de hiçbir sorun yaratmayacaktır. Akıl doğrultusunda yaşamamız gerekir. Eğer tam aksine, Epikurosçuluğun fiziksel kuramını, yani rastlantı sonucu oluşmuş, birliği olmayan, atomların tozundan oluşan bir evreni kabul ediyorsak, o halde bu kargaşanın içine aklı yerleştirmek, insanın büyüklüğü olacaktır:

> "Eğer Tanrı yönetiyorsa, her şey yolunda; eğer her şey rastgeleyse, sen de rastgele gitme." (IX, 28, 3)
>
> "Böyle bir girdabın içinde yönetici bir zekâya sahip olduğun için kendini mutlu say." (XII, 14, 4)

Her iki varsayımda da dinginliğimizi koruyarak olayları oldukları gibi kabul etmemiz gerekir. Tanrılara olduğu gibi atomlara da sitemde bulunmak çılgınlık olacaktır (VIII, 17).

Her tür varsayımda, özellikle ölüm karşısında dinginliğimizi korumamız önemlidir: İster stoacı, ister Epikurosçu modeli kabul etmiş olalım, ölüm fiziksel bir olaydır (VI, 24):

> "Makedonyalı İskender de, katırcısı da ölümden sonra aynı durumda buluştular: Ya evrenin tohumları olan akılcı güçlere kavuştular ya da aynı biçimde atomlara dağıldılar."

Evrenin modeli, olaylara razı gelmeye dayanarak arzu disiplininden başka bir şey olmayan temel stoacı yaklaşımında hiçbir şey değiştirmiyor (X, 7, 4). Eğer akılcı doğa varsayımını hiçe sayarak, evrenin parçalarının geçirdikleri dönüşümü "böyle olduğu için böyle" diyerek (bir ba-

kıma kör bir kendiliğindenlikle) açıklıyorsak, diyor Marcus Aurelius, bir yandan bütünü oluşturan parçaların böyle kendiliğinden dönüşebileceklerini öne sürerken, öte yandan da bu dönüşümlere sanki doğaya karşı gelen şeylermiş gibi hayret edip kızmak gülünç olurdu.

Elbette ki, bu türden bir akıl yürütmeyi Marcus Aurelius icat etmiş değildir. Bunun sözünü ettiği ilk yerde (IV, 3), akıl yürütmenin tamamını verme zahmetine bile girmeksizin yalnızca "ikilemi hatırla..." diyerek aslında bunun bilindik bir okul öğretisi olduğuna da kısaca atıf yapmış oluyor.

Epiktetos'ta, Marcus Aurelius'un söyleyişleriyle bire bir uyuşan herhangi bir şeye rastlamıyoruz. Seneca'daysa Marcus Aurelius'un ortaya koyduğuna benzer türde bir akıl yürütme vardır.

Tanrı ya da rastlantı, kabul ettiğimiz varsayım hangisi olursa olsun, diyor Seneca aşağı yukarı, felsefe yapmak, yani sevgiyle Tanrı'nın iradesine ya da gururla rastlantıya boyun eğmek gereklidir.[38]

Marcus Aurelius'ta olmadığı gibi Seneca'da da inayet ya da rastlantı ikileminin kullanılması, kimi tarihçiler bu konuda ne düşünürlerse düşünsünler,[39] stoacı fizik varsayımlarının reddedilmesi ya da Epikurosçuluk ile stoacılık arasında karar vermeyi reddeden eklektik bir yaklaşımın benimsenmesi anlamına gelmez. Aslında Marcus Aurelius'un Epikurosçuluk ile stoacılık arasındaki tercihini çoktan yapmış olduğunu, Epikurosçu modeli tanımlamak için kullandığı olumsuz sözcüklerden bile anlayabiliyoruz: "kafa karıştırıcı karmaşa," "biçimsiz bulamaç." Dahası, birden çok kez "atomlar"ı açıkça reddediyor, örneğin (IV, 27):

---

[38] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 16, 4.

[39] E. Renan'dan (bkz. s. 328) J. Rist'e kadar, "Are you a Stoic," s. 29.

"Düzenlenmiş bir dünya varsayımını mı kabul etmek gerekir, yoksa kafa karıştırıcı bir karmaşayı mı? – Çok açık, elbette ki düzenlenmiş bir dünyayı.[40] Aksi takdirde senin içinde de bir düzen olması mümkün olmazdı ve her şeye kargaşa hükmetmekteyken, bütün nesneler birbirinden bu kadar ayırt edilmiş, birbirine bu kadar uygun düşer, birbirleriyle bu kadar sevecenlik içinde olamazlardı."

Aynı şekilde, XI, 18, 2'de de bütün insanların sevilmesinin bir ödev olduğunu kendine hatırlatırken Marcus Aurelius, bütün parçaları birbiriyle akraba olan doğanın kendi içindeki tutarlılık ve uyumuna dayalı stoacı ilkeyi kullanıyor. Bu ilkeye ulaşmak içinse, ikilemin öteki dalını oluşturan Epikurosçu modeli yadsıyor:

"İlkeden yola çıkarak, yukarı doğru ilerle: Eğer atomları reddedersek, her şeyi yöneten, doğa demektir. Eğer durum böyleyse, alçak olan varlıklar üstün olanlar için yaratılmışlardır, üstün olanlarsa birbirleri için."

Bir yandan Epikurosçu fizik, iç ve dış deneyim yoluyla desteklenemez hale gelirken, öte yandansa Epikurosçu fiziğin sonucu olarak doğabilecek Epikurosçu ahlak da ahlaki iç gereklilikler açısından desteklenemez durumdadır. Eğer atomlardan, kargaşadan ve dağınıklıktan başka bir şey yoksa (IX, 39, 2):

"O halde dertlenmek niye? Yönetici ilkene şöyle de yeter: Sen ölüsün, mahvoldun, vahşi bir hayvandan farksızsın, dışkı üretiyorsun, sürü halinde yaşıyorsun, otluyorsun."

Çarpıcı bir ironi: Aklın olmadığı bir dünyada insan da akılsız bir hayvana dönüşür.

---

[40] Metni W. Theiler baskısındaki izliyorum.

Marcus Aurelius, bazı yerlerde, kabul edilen evren modeli, yani fizik kuramı ne olursa olsun stoacı ahlak anlayışının değişmeyeceğini ima eder gibi görünse de bütün varsayımlar dahilinde stoacı olmamanın mümkün olmadığını kanıtlamak ister. Tıpkı Aristoteles'in felsefe yapılmaması gerektiğinin söylenmesinin bile felsefe yapmak olduğunu savunduğu gibi,[41] Marcus Aurelius ve Seneca da şu şekilde akıl yürütmektedirler: Epikurosçular gibi evrensel akıl diye bir şey olmadığını söyleyip dolayısıyla stoacılığın sahte olduğunu savunsak bile, sonunda stoacılar gibi, yani akla göre yaşamamız gerekecektir.

"Eğer her şey rastgeleyse, sen de rastgele gitme" (IX, 28).

Bu kesinlikle stoacı fiziğin reddedilmesi anlamına gelmez, zaten yalnızca ahlaki seçimin dayanağı olarak görülmüş ve kabul edilmiştir. Ancak burada asıl söz konusu olan, Epikurosçuluk ile stoacılık arasında duraksamayacak, tam tersine stoacı olmamanın olanaksız olduğunu kanıtlayacak bir düşünce alıştırmasıdır. Epikurosçu fizik doğru olsaydı bile, tek değeri hazda bulan Epikurosçu fikrin yine de reddedilmesi ve aklı mutlak değer olarak kabul eden, bundan dolayı da bizim irademizin dışında kalan olayları önemsiz olarak niteleyen stoacılığa göre yaşanması gerekirdi. Yine o aynı merkezi temamıza geri dönüyoruz: aklın seçtiği ahlaki iyiliğin ve gerçek özgürlüğün, yanında başka hiçbir değerin geçerli kalamayacağı, ölçülmez değeri. Ancak, özerk ahlaki aklın sonuç olarak sonsuz olan değerinin bu şekilde kabul edilmesi, tam da aklın bu değerini kabul etmesinden dolayı ve daha önce de gördüğümüz gibi stoacının eğer biz akla sahipsek, yalnızca küçük bir parçası olduğumuz bütünün ona sahip olmamasının akla yatkın olmayacağı sonucuna

[41] Aristoteles, *Protreptique*, fr. 2, s. 27-28 Ross.

varmasına engel olmaz. O halde, ya inayet ve dolayısıyla stoacı gibi yaşamak gerekliliği ya da atomlar ve yine stoacı gibi yaşamak gerekliliği. Ama sonuç olarak stoacı gibi yaşamak gerekliliği atomların değil, evrensel doğanın var olduğunu kanıtlar, yani yine stoacı gibi yaşamak gerekir.

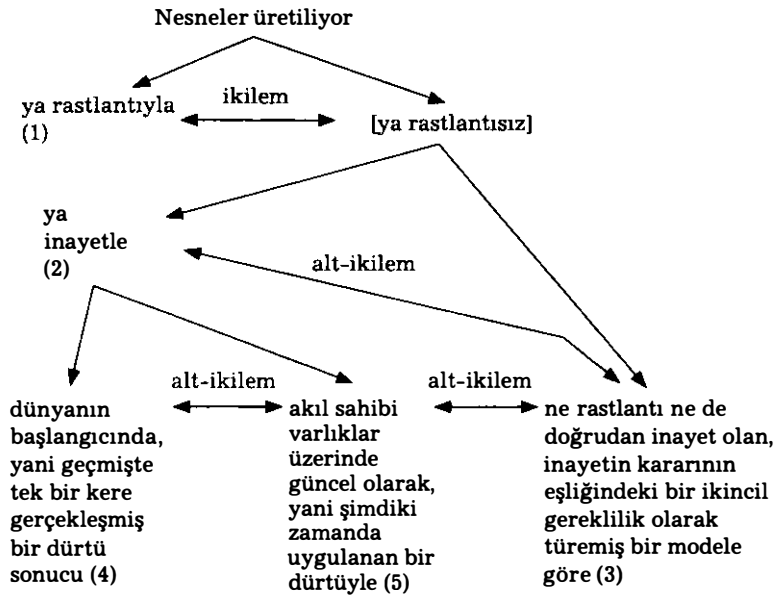
Aslında az önce sözünü ettiğimiz ve gördüğümüz üzere her türlü varsayımda stoacı gibi yaşamak gerektiğini kanıtlamaya yarayan ikilem, geleneksel olarak daha kapsamlı, daha ayrıntılı olan, Seneca'nın eskizini çizdiği bir akıl yürütmenin[42] parçasıdır. Bu akıl yürütme de her türlü varsayım altında stoacı filozofun ahlaki tutumunun değişmeyeceğini kanıtlamak üzere olayların nasıl doğduğuna ilişkin modellere dayalı bütün varsayımları hesaba katmaktadır. Bu varsayımların genel tablosunu bir şema içinde sunmadan önce, *Düşünceler*'deki şu çok önemli metne (IX, 28, 2) bir göz atmamızda yarar olacaktır. Parantez içlerinde şemadaki altbölümlere denk gelen numaraları da ekledim:

> "Ya evrenin düşüncesi kendi dürtüsünü her bireyin üstünde uygular (5). Eğer durum buysa, o dürtüyü iyi niyetle kabul et.
>
> Ya o dürtüyü en baştan bir kereliğine vermiştir (4) ve geri kalan her şey de gerekli sonuç yoluyla kendiliğinden gerçekleşmektedir (3). O halde, kendine eziyet etmek niye?
>
> Nihayet, eğer Tanrı (2) yönetiyorsa, her şey yolunda; eğer her şey rastgeleyse (1), sen de rastgele gitme..."

---

[42] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 16, 4'te Marcus Aurelius'un varsayımlarından birkaçını bulabiliyoruz: kişisel özelliği olmayan bir inayet (tablomuzdaki 4 numaralı varsayım), kişisel inayet (5 numaralı varsayım), rastlantı (1 numaralı varsayım). Bu çeşitli varsayımlar için bkz. W. Theiler, "Tacitus und die antike Schicksalslehre," *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basel, 1945, s. 35-90.

Burada sunulmakta olan varsayımlardan her biri, gördüğümüz gibi bizi arzu disiplininin temel tutumuna götürüyor. Şema şu şekilde çalışıyor:



Bu tabloda dikkatimizi çeken ilk şey, ikilemin, temel ve mutlak karşıtlığın rastlantının kabul edilmesiyle (Epikurosçuluk), rastlantının yadsınması (stoacılık) yoluyla inayetin kabul edilmesidir. Buna karşın, bütün alt-ikilemler stoacı sistemle uyumludurlar. Ancak Marcus Aurelius'un az önce alıntıladığımız metninin mantıksal yapısını açımlayan bu şema bir inayetin varlığını kabul etmenin de kendi içinde nüanslar taşıdığını, inayetin eyleminden doğan olayların bu inayetle birbirinden son derecede farklı ilişki biçimlerine sahip olabileceğini göstermektedir. Rastlantının var ya da yok oluşu, yani rastlantı ile inayet arasındaki ilk karşıtlık, bizzat Marcus Aurelius'un verdiği adla bir ikilemdir, yani karşıtlardan

biri diğerini tamamen dışlamaktadır. İkisinin bir arada bulunmaları kesinlikle mümkün değildir.

Diğer karşıtlıklarsa, gerçek birer ikilem değildirler. Stoacı mantığın tarihçilerinin, adına "alt-ikilem"[43] dedikleri şeydendirler. Birbirlerini dışlamaları mutlak değil, görecelidir. Bunun anlamı da Marcus Aurelius'a göre aynı dünyada bazı şeyler inayetin doğrudan bir eyleminden doğarken (2 numaralı varsayım) bazılarınınsa dolaylı ve türemiş bir yolla (3 numaralı varsayım) oluşmuş olmasının mümkün olabileceğidir. Dahası, yine aynı dünyada bazı şeyler inayetin en baştaki, benzersiz ve genel bir dürtüsü sonucu (4 numaralı varsayım), bazı şeylerse akıl sahibi varlıklara uygulanan özel bir dürtü sonucu (5 numaralı varsayım) oluşmuştur diyebiliriz.

2 ile 3 numaralı varsayımlar arasındaki ayrım, arzu disiplini açısından son derecede büyük bir önem taşır (VI, 36, 2):

> "Her şey yukarıdan gelmektedir, ya evrensel yönetici ilkenin dürtüsüyle (2) ya da sonuç yoluyla (3) (*kat'epakolouthésin*); yani aslanın kocaman açılmış ağzı ve zehir, hoşa gitmeyen her türlü şey, dikenler, çirkef, yukarıdan gelen, ulu ve kutsal olan bu şeylerin ikincil sonuçlarından (*epigennémata*) ibarettir. Bu yüzden sonuç yoluyla (3) gelen bu şeyleri, tapındığın şeyden farklıymış gibi düşünme, akıl yürüterek her şeyin kaynağına (2) ulaşıncaya dek yukarı çık."

Yani bütün nesneler ve bütün olaylar evrensel akıldan çıkar, ama iki farklı yolla: ya doğrudan, evrensel aklın iradesiyle ya da dolaylı olarak, evrensel aklın istemediği sonuçlar yoluyla.

---

[43] M. Frede, *Die stoische Logik, Göttingen*, 1974, s. 98-100; Aulus Gellius, *Attika Geceleri*, XVI, 8, 14.

Bu karşıtlık bizzat Khrysippos'a kadar dayanıyor:[44]

"Yine aynı Khrysippos, inayet üzerine yazdığı aynı dördüncü kitapta sorulmaya değer bulduğu şu sorunu ele alarak inceliyor: 'İnsanların hastalıkları doğadan mı kaynaklanıyor?' Yani bu dünyayı ve insan soyunu yaratmış olan nesnelerin kendi doğası ya da inayet, insanların çektikleri hastalık, sakatlık ve bedensel acıları da mı yaratmıştır? Ancak o, insanların hastalıklara maruz kalmalarının doğanın birincil amacı olmadığına inanıyor: Çünkü böyle bir amaç, bütün iyi şeylerin anası olan, yaratıcı doğayla hiçbir şekilde uyumlu olamazdı. Ama, diyor, doğa yeryüzüne pek çok yararlı, uygun, büyük şeyler koyarken, yaratmış olduğu bu büyük şeylere bağlı olan bazı sakıncalar da onların ikincil sonuçları olarak dünyaya gelmişlerdir. Yani bu sakıncaların doğa tarafından yaratılmış olduğunu kabul ediyor, ancak yalnızca adına *kata parakolouthésin* dediği birtakım gerekli sonuçlar dolayısıyla. Örneğin insan bedeni, kafanın çok küçük ve ince kemiklerden oluşmasını gerektirmiştir. Böylece asıl eserin yararı, bir sakınca yaratmıştır: kafanın zayıflığı."

Marcus Aurelius için bu ikincil sonuçlar kuramı arzu disiplininde çok önemli bir rol oynar, çünkü bize acı verici ya da tiksinç görünen şeylerin ve olayların sevilebilmesini sağlayacaktır. Eğer evrensel akıl bütün evrenin korunmasını ve sağlığını güvence altına alacak doğa yasalarını koyduysa (VI, 44, 3), "o halde ben de bunlardan sonuç yoluyla (*kat'epakolouthésin*) doğan şeyleri de sevinçle kabul ederek sevmeliyim." Burada ikincil sonuç dediğimiz ve bir bakıma doğanın asıl iradesine karşı kör olan şey, herhangi bir doğa olayının, örneğin bir deprem ya da bir salgın hastalığın beni ve özel olarak beni bul-

[44] Aulus Gellius, *Attika Geceleri*, VII, 1, 7-13.

muş olması ve ayrıca da bazı doğa olgularının, örneğin aslanların, dikenlerin, çirkeflerin bana ürkütücü ya da iğrenç görünüyor oluşudur. Yani "ikincil sonuç" kavramının öznellikle sıkı bir bağlantı içinde olduğunu görebiliyoruz. Bu kaza benim başıma gelmiş, benim şimdiki zamanımda bulunmakta, benim tarafımdan algılanmış olduğu ve ben de onun imgesini korkunç ya da iğrenç olarak yargıladığım için onun iyi niyetli bir inayetin eseri olduğuna inanamıyorum. Bu yüzden de isyan ediyorum, evrensel doğayı ve aklı eleştiriyor, onu kabullenmeye yanaşmıyorum. Arzu disiplini burada yanlış olan yargıyı düzeltmeyi sağlayacak, doğanın iyi iradesinin bir sonucu olarak doğmuş olsa da bu olayın aslında onun tarafından doğrudan istenmiş olmadığını keşfettirecektir. Bu, bir yandan doğanın asıl iradesinin bana zarar vermeyi istemediği anlamına gelir, yani Cicero'nun dediği gibi, "eğer kuraklık ve don bir toprak sahibine haksızlık yapmışsa, bu Jüpiter'i ilgilendirmez."[45] "Doğa" olayı bireyler arasında ayrım gözetmez. Yine bu, öte yandansa doğanın asıl iradesinin feci, iğrenç, tehlikeli ya da çirkin bir şey yaratmayı istemiş olmadığı anlamına da gelmektedir. Yaratılmış her şey doğaldır, ancak bunlardan bir kısmının, aslanın, zehrin, dikenlerin insan için belli bir noktada bir tehlike oluşturabileceği ya da en azından onun gözünde bir tehdit olarak belirebileceği doğanın iradesinin ikincil bir sonucudur yalnızca.

Burada bir kez daha, arzu disiplini, fazlaca insana özgü olan her türlü değer yargısını dışarıda bırakarak, nesnenin katıksız ve nesnel imgesine tutunan ve bir an-

[45] Cicero, *Tanrıların Doğası Üzerine*, III, 35, 86; ayrıca bkz. II, 66, 167: Tanrılar büyük şeylerle ilgilenip küçük olanları umursamazlar. İskenderiyeli Philon, *İnayet Üzerine*, II, § 102: Doğa unsurlarının doğal dönüşümünden kaynaklanan afetler, yalnızca temel doğal süreçlerin ikincil sonuçlarından ibarettir.

lamda gerçekliği sanki içinde insan hiç yokmuş gibi gören fiziksel tanımlamaya dayanacaktır.

Stoacıların inayeti, tam da akılcı olduğu için, gücü her şeye yeter nitelikte değildir. Khrysippos bize onun insan bedenini yaratırken, kafadaki kemiklere tehlikeli derecede bir incelik vermeye zorunlu kaldığını anlatmıştı. Stoacılarda doğa, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, elinin altında bulunan malzeme ya da durumları kullanarak, mümkün olan en iyi sonucu yaratmaya çalışan, iyi bir zanaatkâr ya da iyi niyetli bir memur gibi çalışır. Burada söz konusu olan yetersizlik, malzemeden çok, aklın kendi doğasıyla ilgilidir. Akıl belli, yani tamamlanmış bir nesne ister. Kendisine sunulan olasılıklar sınırlıdır. O da her biri farklı yarar ve zararlar içeren, birbirine karşıt ve iyice belirlenmiş çözümler arasından birini seçmek zorundadır. Bunun sonucunda da ortaya iyi belirlenmiş ve olduğundan başka bir şey olamayacak bir evren (bu da yazgı öğretisinin başka bir yönüdür) çıkar; ortaya çıkan "bu"[46] evren, başından sonuna dek "bu" evrimi geçirecek ve kendini sonsuza dek yineleyecektir.

Evrensel akıl dünyayı yaratırken, nesnelerin oluş biçiminin içine bazı yasalar yerleştirmiştir, örneğin bir yandan unsurlar sürekli olarak bir dönüşüm içinde bulunurken, öte yandan da bu unsurların dönüşümünden oluşan varlıklar kendilerini koruma eğilimindedirler. Ancak, bu temel yasalardan öznel olarak bize iğrenç ya da korkutucu veya tehlikeli görünen bazı şeyler de ortaya çıkmıştır: Örneğin unsurların sürekli başkalaşımı yasası ölümü, tozu, çirkefi doğurmuştur ve kendini koruma yasasından da bir gülün dikenleri ya da bir aslanın dişleri gibi savunma unsurları çıkmıştır. Doğanın asıl kararının ikincil sonuçları işte bunlardır.

---

[46] Bkz. Marcus Aurelius'un *toioutos* sözcüğünü kullanışı: V, 8, 4: "bu" beden olarak evren, "bu" neden olarak yazgı ve ayrıca IV, 33, 3.

Demek oluyor ki, bu gerekli ve ikincil sonuçlar kavramı en başta tek bir dürtü vermiş olan (4 numaralı varsayım) ve sonrasında her şeyin zincirleme bir gereklilik sonucu oluştuğu, bu yüzden de insan üzerindeki rahatsızlık verici sonuçlarının baştaki dürtü tarafından istenmediği (3 numaralı varsayım) bir inayet fikriyle sıkı bir bağ içindedir. Bu iki kavram, baştaki dürtü ve zincirleme sonuçlar birbiriyle tamamen iç içe geçmiş durumdadır.

Yani her şeyin başlangıcında tek ve evrensel bir dürtü vardır ve o da doğa-aklın bir eseridir. Descartes'ın Tanrı'sının evreni harekete geçirmek için ona bir fiske vurmakla yetindiğini söylemiş olan Pascal'in[47] kullandığı deyimden yola çıkarak, bu dürtüyü bir "fiske" gibi düşünmemiz yanlış olur. Burada söz konusu olan dünyanın dışındaki bir varlığın ona dışarıdan bir dürtüme hareketi uygulayarak, sonra da onu top gibi kendi kendine yuvarlanmaya bırakmış olması değildir. Marcus Aurelius'un sözünü ettiği dürtü, dünyanın içinde yer alan bir güç, yani dünyanın kendi ruhu ya da zihni tarafından uygulanmıştır ve bu yüzden de onu mekanik değil, organik bir düzenek olarak düşünmemiz gerekir. Çünkü stoacılar evrenin gelişimini bir tohumdan yola çıkıp büyüyen bir canlı varlığınkine benzetirler. Tohum çift yönlüdür: Hem içinde bir dürtü, bir itki taşıyan bir güç içermektedir hem de canlı varlığın gelişiminin bütün aşamaları programlanmış olarak onun içinde bulunmaktadır. Dolayısıyla da yöntemsel bir süreçle çalışan bu program "akılcı" niteliktedir ve stoacılar canlı varlıkların üretken güçlerini "tohumsal akıl" olarak adlandırırlar. Tanrı, yani akıl, doğa ve bütün varlıkların kaynağı da bir tohumsal akıldır ve diğer bütün tohumsal akılları içinde taşır.[48] İşte bu yüzden, Marcus Aurelius şöyle diyor (IX, 1, 10):

---

[47] Pascal, *Düşünceler*, § 77, s. 361 Brunschvicg.

[48] *Stoacılar*, s. 59 (§§ 135-136); *SVF*, c. II, § 1027.

"En baştaki belli bir konumdan hareketle inayet, meydana gelmesi gereken her şeyin üretici akıllarını bir araya toplayarak ve bu doğumlara, bu dönüşümlere, bu sıralanışlara yol açacak güçleri belirleyerek, bizim gördüğümüz dünyanın bu şekilde örgütlenmesini sağlayacak ilk dürtüyü vermiştir."

İlk dürtüyü, evrenin gelişme ve genişleme sürecini içeriden başlatacak olan bir gücün etkisi olarak düşünmemiz gerekir. Daha belirginleştirecek olursak, en baştaki enerjiyi bir anlamda patlatan, bir gevşetme, bir yayılma hareketidir. Yani bu evren kendi gelişim ve örgütlenmesinin akılcı yasalarını da içinde taşımaktadır. Bu evrimsel süreçte, tıpkı bir canlının büyümesinde olduğu gibi, her şey organizmanın bütününün iyiliği için çalışır ve her şey hareketi başlatan temel itkinin akılcı programının gerekli birer sonucu (*kat'epakolouthésin*) olarak doğar. Ancak az önce gördüğümüz üzere, bu gerekli sonuçlardan bazılarının, bütünün şu ya da bu parçasına kötü olarak görünmesi mümkün olabilir, ama bu kötülükler gelişimin yasası tarafından "istenmiş" değildirler. Bu ilk dürtü kuramı böylece evrenin kendi gelişimi içinde yer alan, kişisel özellikleri olmayan, içkin bir inayet fikrine karşılık gelmektedir. Dünyanın akılcı olması, eserinin dışında bulunan bir zanaatkârın hesaplama, tercih ve düşüncelerinden doğmuş olduğu anlamına değil, kendi yasasını içinde taşımakta olduğu anlamına gelir.

Bu şekilde kişilik özellikleri olmayan bir inayet imgesi (4 numaralı varsayım) insan soyuna ve ayrıca da kimi belli insanlara özel bir özen gösteren bir inayet imgesiyle (5 numaralı varsayım) tamamen karşıt görünmektedir. Bireyleri ezme tehlikesi içinde bulunan, doğanın kişilik özellikleri taşımayan bir yasasına dayalı fiziksel modelin yerini, insanlara özen gösteren, kendilerine dua edebile-

ceğimiz, merhamete gelmeleri mümkün olabilecek ve yaşamın en küçük ayrıntılarıyla bile ilgilenecek tanrıların imgesi almaktadır.

Görünürde bu iki imge arasında mutlak bir uyuşmazlık vardır ve bu da bize Marcus Aurelius'un merhamete gelebilecek bir inayet fikrinden aslında ikilemden söz ettiği şekilde söz etmiş olabileceğini düşündürür. İnayet ya da atomlar, hangisi geçerli olursa olsun, her iki durumda da stoacıların tutumunu benimsemenin gerekli olacağını kanıtlamak için (XII, 14):

> "Ya yazgının gerekliliği ve esnekliği olmayan bir düzen, ya merhamete gelebilecek bir inayet, ya hiçbir yönelimi olmayan bir kargaşa.
> Esnekliği olmayan gereklilik mi? O halde, direnmek niye?
> Merhamete gelebilecek inayet mi? O halde, tanrısal yardıma layık ol.
> Yönelimi olmayan kargaşa mı? Böyle bir girdabın içinde yönetici bir zekâya sahip olduğun için kendini mutlu say."

Merhamete gelebilmesi mümkün olan bir inayet fikri, evrensel aklın en baştaki hareketinden sapabileceği olasılığını da içermekte olduğu için stoacılığın ilkeleriyle uyumlu gözükmüyor. Seneca da bu noktayı vurguluyor: "Değiştirmesi gereken bir şey yapmış olması, ulu tanrısallığın bir hata yapmış olduğunu itiraf ederek kendini küçültmesi demek olurdu."[49] Yazgının akışını Tanrı bile değiştiremez, çünkü gereklilik ve yasayı kendi kendine dayatmıştır: Artık kendi de kendisinin gerekliliğine tâbidir.[50]

Yine de ilk ve tek dürtü ile özel inayet arasındaki karşıtlık ilk bakışta göze çarptığı kadar da kökten değildir.

---

[49] Seneca, *Doğa Sorunları*, I, "Önsöz," 3.

[50] *A.g.e.*

Bu karşıtlığın gerçek anlamına ulaşabilmek için yalnızca dinsellik ile ona eşlik eden efsanevi dili birbirinden ayırmak gerekir.

Özel bir inayetin, dünyayla ve doğayla ilişkiyi kişiselleştirme gereksinimine, Tanrı'nın varlığını, iyiliğini, babalığını hissedebilme gereksinimine karşılık verdiği çok açıktır. Bu gereksinim daha stoacılığın kökenlerinden itibaren kendini hissettirmekteydi. Stoacı Kleanthes'in *Zeus'a Övgü* adlı ünlü metni, bu tanrıdan ruhani yardım istemesiyle bunun en çarpıcı tanıklıklarından birini oluşturur: "Ey Zeus, bütün iyilikleri veren... İnsanları üzücü cehaletten kurtar. Onu yüreklerimizden kov, Baba..."[51] Zeus figürü *logos*'un, doğanın ya da ilk nedenin kişilik özelliği taşımayan gücüne bir anlamda yüz olmaktadır. Bu özdeşleşme Seneca'da da oldukça belirgin biçimde görülmektedir: "Eskiler, bizim Capitol tepesinde ve daha başka tapınaklarda tapındığımız Jüpiter'in (Zeus), yıldırımı kendi eliyle yolladığına inanmadılar."[52] Burada Jüpiter ile dünyanın ruhunu ve zihnini kastediyorlardı.

> "Ona bütün isimler uyar.
> Sen ona yazgı demek mi istiyorsun? Hakkın var, çünkü o, her şeyin dayandığı, nedenlerin nedenidir.
> İnayet mi? Hakkın var, çünkü bu dünya hiçbir engelle karşılaşmadan sonuna varsın ve bütün hareketlerini geliştirebilsin diye dünyanın bütün gereksinimleri onun öğütlerine göre karşılanır.
> Doğa mı? Haksız değilsin, çünkü yaşadığımız soluk sayesinde her şeye can veren odur.
> Dünya mı? Yanılmış olmazsın, çünkü bütün parçalarının içinde mevcut olan, hem kendinin hem de parça-

---

[51] Kleanthes, Zeus'a Övgü, çeviren Festugière, A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* içinde, c. II, Paris, 1949, s. 313; ayrıca bkz. *Stoacılar*, s. 8.

Seneca, *Doğa Sorunları*, II, 45, 1.

larının korunmasını sağlayan, çevrende gördüğün her şey odur."[53]

Metnin devamındaysa, ilk ve tek dürtü kuramı Zeus-Jüpiter'e uygulanıyor:

"Yıldırımı fırlatan Jüpiter değildir, ama her şey ona öylesine aittir ki, onun tarafından yapılmamış şeyler bile Jüpiter'in aklı olan akıl olmaksızın yapılmamışlardır. Bu şeyleri Jüpiter bizzat yapmış olmasa bile yapılmalarını sağlamıştır."[54]

Stoacılara göre diğer tanrı figürleri de alegorik olarak, dünyayı oluşturan ve evrenin genel hareketinin aşamalarını temsil eden unsurlarla eşleştirilmektedir: Sözgelimi Hera, havaya karşılık gelir. Epiktetos efsanevi olarak Zeus'u, doğayı ya da aklı, önce bir genişleme, yani gevşeme aşaması ve ardından bir yoğunlaşma, yani kasılma aşaması sonrasında evrenin genel bir kargaşa içinde tohum haline geri döndüğü, aklın kendiyle baş başa kaldığı anda sahneye koyar (III, 13, 4-8). Zeus der ki: "Ne mutsuzum ben! Ne Heram var, ne Athenam, ne Apollonum..." "Hayır," der Epiktetos, "Zeus şimdi kendi için yaşayacak, kendi başını dinleyecek, kendisine layık olan düşünceleri geliştirecektir."

Bütün bunlar dini bir gereksinime, arzu disiplininin iradesine hoşnutlukla razı gelmemizi istediği bu gücü kişisel hale getirme gereksinimine karşılık gelmektedir. Bu yüzden de tıpkı Epiktetos gibi Marcus Aurelius da bu razı gelme tavrından söz ederken, sıklıkla "tanrıları izlemek" ya da "tanrılara boyun eğmek" ifadelerini kullanmıştır.[55]

---

[53] *A.g.e.*, II, 45, 2-3.

A.g.e., II, 46.

Arrianus, *Epiktetos'un Söyleşileri*, I, 12, 8; I, 20, 15; Marcus Aurelius, III, 16, 3; X, 11, 4; XII, 27, 2; XII, 31, 2 (aklı takip etmekle Tanrı'yı takip etmenin özdeşliği).

Marcus Aurelius da tanrıların kendisine dikkat ettiklerini algılama gereksinimini hisseder. *Düşünceler*'in birinci kitabında (I, 1, 7), kendisine sağlamış oldukları bütün lütufları, özellikle sağlığı konusunda kendisine göndermiş oldukları rüyaları ya da felsefi yaşamı için onlardan edinmiş olduğu bütün destek, esin ve yüreklendirmeleri sayıp dökerek onlara şükreder. Bütün bunların Hıristiyan ilahiyatında "gündelik lütuf" olarak adlandırılan şeye karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Böylece tanrılar yalnızca insanlara ahlaki yaşamlarında başarılı olmaları için yardım etmekle kalmazlar, ayrıca insanların kendilerinden diledikleri önemsiz şeyleri (sağlık, zenginlik, şöhret) elde etmelerinde de onlara yardımcı olurlar (IX, 11; 27, 3).

Dini gereksinimden söz ettim. Ama bu aynı zamanda toplumsal ve siyasi bir sorundur da. İlkçağda insanların bütün gündelik yaşamları dini törenlerle doluydu. Gündelik ve özel bir inayet olmadığındaysa, dua ve adakların hiçbir anlamı olmayacaktı (VI, 44, 4):

> "Eğer tanrılar hiçbir şeye karar vermeseler, inanç dinsizlik demek olurdu, o halde sanki tanrılar buradaymış ve bizimle yaşıyorlarmış gibi, hiç adak adamayalım, hiç dua etmeyelim, hiç yemin etmeyelim ve hiçbir ibadeti yerine getirmeyelim..."

Yani bu dini gereksinim, neredeyse insanla diyalog bile kurabilecek olan, kişisel özelliklere sahip bir varlıkla ilişki içinde bulunma arzusundan geliyor. Geleneksel olarak inayetin genel kuramının özel bir unsuru olan tanrısal kudret (*daimôn*) imgesi de yine bu isteğe yanıt vermektedir.[56] Epiktetos'un şu sözleri bu bakımdan anlamlıdır (1, 14, 12):

---

[56] P. Hadot, *Introduction à Plotin, Traité 50*, Paris, 1990, s. 68.

"Tanrı her insanın yanına, ona özgü olan bir iblisi (*daimôn*) bir gardiyan gibi koymuş, her insanın korunmasını da ona emanet etmiştir... Kapılarınızı kapattığınızda sakın yalnız olduğunuzu sanmayın... Tanrı sizin içinizdedir."

Aslında bütün bu içimizdeki tanrısal kudret (*daimôn*) ve insanların arasına karışmış tanrılar imgeleri, stoacılığın gerektirdiği akılcı ilkeleri temelden değiştirmez. Bununla kastettiğim şudur ki, bireyin akıbeti konusunda karar veren tanrı figürleri ya da içimizdeki tanrısal kudret (*daimôn*) figürü stoacılığın akıl ve yazgı imgelerini daha canlı ve kişisel hale getirmeyi amaçlayan efsanevi ifadelerden daha fazlası değildir.

Bu durumu, örneğin Marcus Aurelius'un şu metninde görebiliyoruz (V, 27):

"Kendi payına düşeni sevinçle kabullenen bir ruhu tanrılara sürekli olarak gösteren, Zeus tarafından kendisine bir nöbetçi ve bir kılavuz olarak verilmiş ve Zeus'un küçük bir parçası olan, yani aslında her insanın aklı ve zihni olan iblisin (*daimôn*) her istediğini yapan kişi, tanrılarla birlikte yaşıyordur."

Burada tanrısal kudret (*daimôn*) açıkça insanın içindeki akılla, insana özgü olan doğayla özdeşleştirilmiştir[57] ve evrensel doğanın ve aklın bir parçasıdır.

Yani efsanevi ifade ediliş biçiminden sıyrıldığında özel ve kişisel inayet varsayımı, stoacılığın inayet kuramının genel şeması içine rahatlıkla uyum sağlayabilmektedir. Gerçekten de stoacılar yalnızca evrensel aklın ilk dürtüsü aracılığıyla evrenin gelişimi için her şeyin bütünlüğünün iyiliğini hedefleyen bir yasayı yürürlüğe koyduğuna inanmakla kalmıyor, ayrıca evrenin bu temel yasasının

[57] Bkz. s. 147.

her şeyden önce akıl sahibi varlıkların iyiliğini hedef aldığını da kabul ediyorlardı (V, 16, 5):

> "Alçak olan varlıklar üstün olanlar için yaratılmışlardır, üstün olanlarsa birbirleri için."

Yani inayet öncelikle, doğrudan ve özellikle akıl sahibi varlıklar üzerinde kendini gösterir, sonuç yoluyla da diğer varlıklar üzerinde (VII, 75):

> "Her şeyin doğası dünyanın oluşumunu sağlamak için en başta bir dürtü vermiştir [4 numaralı varsayım]. Şimdiyse, ya her şey bunun sonucu olarak (*kat'epakolouthésin*) oluşmaktadır [3 numaralı varsayım] ya da çok küçük sayıda olan en önemli şeyler (*oligista*) dünyanın yönetici ilkesinin çok özel bir iradesinin nesnesi durumundadırlar [5 numaralı varsayım]."

Bu "çok küçük sayıda olan en önemli şeyler," akıl sahibi varlıklardır. Yani bütün evren için genel bir inayet vardır ve bu, Marcus Aurelius'un da burada sözünü ettiği "başlaki dürtü"ye karşılık gelir. Bir de akıl sahibi varlıklar için özel bir inayet, farklı bir irade bulunur ve bu da başka bir yerde söylediği gibi (IX, 28, 2), "dürtüsünü her bir birey üzerinde" uygular. Ancak, bu iki kavram birbirini dışlamaz. Çünkü ilk dürtüden doğan ve evrenin içinde bulunan genel yasa, akıl sahibi yaşamın evreni doğrulayan amaç olmasını ister. Origenes, bu öğretiyi stoacılara açıklıkla aktarıyor:[58]

> "İnayet her şeyi en başta akıl sahibi varlıkların iyiliği için yaratmıştır. Varlıkların en önemlileri olan akıl sahibi varlıklar, dünyaya gelen çocukların rolünü oynarlar, akıl sahibi olmayan ya da cansız varlıklarsa, çocukla aynı anda yaratılmış olan göbekbağını... İnayet öncelikli olarak akıl sahibi varlıkların iyiliğini

[58] Origenes, *Celse'ye Karşı*, IV, 74; bkz. *SVF*, c. II, §§ 1156-1157.

öngörmüştür, ancak, ikincil sonuç yoluyla, akıl sahibi olmayan varlıklar da insanlar için yaratılmış olan şeylerden yararlanmışlardır."

Bu metnin karşısına, Cicero'nun şu ya da bu toprak sahibinin bahçesinde donun yarattığı hasarın Jüpiter'i ilgilendirmediğini söyleyen metnini koyamayız. Çünkü stoacı açıdan bakıldığında, önemli olan, ahlaki bir değer taşımayan toprak ürünleri değildir; onlar için önemli olan tek şey insanların ahlaki açıdan yükselmesi, bilgelik arayışıdır. Alçak olan varlıklar için tanrısal, yaratıcı ve besleyici olan inayet, insanlar için eğiticiye dönüşür. Bergson dünyayı "bir tanrı yaratma makinesi"[59] diye adlandırıyordu. Stoacılar da onu seve seve bilgeler yaratma makinesi olarak adlandırabilirlerdi.

Gerçekten de bilgeler bu özel inayetin ayrıcalıklı nesnesi olarak karşımıza çıkıyorlar. Epiktetos'un şu sözlerine dikkat edelim (III, 26, 28):

"Tanrı başyapıtlarıyla, hizmetkârlarıyla, tanıklarıyla, ahlaki eğitimi olmayan insanların karşısına örnek olarak çıkarttıklarıyla ilgisini tamamen kesmiş olabilir mi?"

Ya da Cicero'nun şu metnine:[60]

"Tanrılar yalnızca insan soyuna değil, özellikle de tanrısal yardım olmadan böyle olamayacak insanlara değer verirler."

Az önce tanımladığımız bu inayetin farklı eylem biçimleri olabileceği kuramının Marcus Aurelius'un gözündeki yararı, arzu disiplinini nasıl uygulamamız gerektiğini belirgin hale getirmesidir. Kendimizi ilk dürtünün

[59] Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, s. 343 (kitabın son cümlesi).
Cicero, *Tanrıların Doğası Üzerine*, II, 66, 165-166.

bakış açısına mı, yoksa özel inayetinkine mi yerleştirdiğimize bağlı olarak, olayları birinden farklı olan, ama aynı yöne doğru yaklaşan iki biçimde ele almamız mümkündür.

Eğer evrensel doğa ve genel inayet penceresinden bakıyorsak, insana itici, tatsız, çirkin, ürkütücü gelebilecek olan gülün dikenleri, yırtıcı hayvanların dişleri, çirkef ya da deprem gibi şeyler son derecede doğal fiziksel birer olaydan ibaret görünürler. Ancak, bunlar doğrudan ilk dürtü tarafından programlanmamış, yalnızca onun ikinci ve gerekli sonuçları olarak belirmişlerdir. Eğer dünyanın düzeninin bu kaçınılmaz sonuçları, Cicero'nun sözünü ettiği talihsiz bağcıyı[61] şahsen etkilemişse ve o da bunu kendisi için büyük bir felaket olarak görüyorsa, bu onun bunu bir felaket olarak görmesini "Jüpiter"in istemiş olduğu anlamına gelmez. Bağcı, olayları istediği gibi değerlendirmekte özgürdür, ancak aslında bu olaylar ilk dürtüden kaynaklanmış olan fizik yasalarının ikincil sonucundan başka bir şey değildir. Eğer Cicero'nun bağcısı stoacı olsaydı, bu evrensel emre evet der, dünyaya evet der, mallarında yaşadığı zararın ahlaki olarak iyi ya da kötü bir şey olmadığını, önemsiz şeyler arasında yer aldığını düşünerek başına gelen her şeyi severdi. Bu önemsiz şeyler Jüpiter'i ilgilendirmez, evrenin bakış açısı içinde hiçbir anlam taşımaz, yalnızca öznel ve kısmi bir görüşe karşılık gelirler.

Bununla birlikte, özel inayetin penceresinden bakıldığında, başımıza gelen olaylar özel olarak bize gönderilmiştir. Clotho,[62] yani evrenin ilk dürtüden çıkmış olan akışı, onları daha dünyanın başlangıcında bizimle birlikte örmüştür (IV, 34; V, 8, 12; IV, 26; X, 5). Başımıza gelen

---

61 Bkz. dipnot 45.

62 Bkz. s. 156.

her şey Tanrı'nın bizim için, belli bir anda, önceden belirlenmiş koşullar altında istediği her şeye rıza göstermemize bir vesile olsun diye, bütün bir evrenin şahsen bize ayırmış olduğu kendimize özgü yazgıyı kabul etmemiz için gönderilmiştir (V, 8):

> "'Hekim Asklepios ona binicilik ya da soğuk banyo ya da çıplak ayakla yürüyüş verdi,' türünden bir cümle şuna benzer: 'Her şeyin doğası ona bir hastalık, bir sakatlık, bir kayıp ya da bu türden bir şey verdi.' Çünkü ilk cümlede 'verdi' derken, 'bunları yapmasını ona sağlığı için söyledi' demek isteniyordur. İkinci cümledeyse, kişinin başına gelmiş olan olay ona yazgısı için söylenmiştir... O yüzden bu olayları da Hekim Asclepius'un 'verdikleri' gibi kabul edelim."

Marcus Aurelius, bir yandan özel olarak senin için meydana gelmiş olan bu olayın sana "verilmiş," seninle ilişkili olduğunu, çok eski nedenler tarafından seninle birlikte örülmüş olduğunu belirtirken, öte yandan da sana "verilmiş" olan bu şeyin evrenin varlığını ve işleyişini koşullandırdığını söylüyor.[63]

Bu iki görüş birbirini dışlamıyor, çünkü her olay hem kendi başına ele alındığında evrenin genel yasasından hem de bu yasanın akıl sahibi varlıklara uygulanmasından kaynaklanmaktadır.

Ancak, arzu disiplininin uygulaması, bu iki bakış açısından hangisini benimsemiş olduğuna göre çok farklı iki tona bürünebilir. İlki, görkemli ve kayıtsız bir doğanın kaçınılmaz yasalarını hayranlıkla izleyerek bir bakıma

---

[63] Marcus Aurelius'un bu metni hakkında, yeri doldurulamayacak olan André-Jean Voelke'nin hayranlık verici makalesi, "Santé du monde et santé de l'individu. Marc Aurèle V, 8" okunmalıdır, *Revue internationale de philosophie*, 1991, s. 322-335. Yazarının onları yazmaktayken ölümünün ne kadar yakın olduğunu çok iyi biliyor oluşu bu sayfaları daha da dokunaklı kılmaktadır.

her türlü öznelliği ortadan kaldıracak olan, kişisel özellik taşımayan bir uygulama olacaktır (IX, 1). Diğeriyse kişisel olacak, bireye görevini, rolünü, kaderini, doğanın kendisini özel olarak seçmiş olduğu şeyi yerine getirerek bütünün genel iyiliğine katkıda bulunma duygusu verecektir (VI, 42):

> "Hepimiz tek bir eserin tamamlanmasına katkıda bulunuyoruz, kimimiz bilerek ve farkındalıkla, kimimiz bilmeden, sanırım Herakleitos'un söylediği gibi: Uyuyanlar bu dünyada olup bitenlerin işçileri ve işbirlikçileridirler... Ne olursa olsun, evreni yöneten seni nasıl kullanacağını bilerek sana da katkıda bulunman için bir rol verecektir zaten."[64]

6. Karamsarlık mı?

"Neşesiz ve yanılsamasız, derin bir karamsarlık sızıyor *Düşünceler*'inin içine... Bunlar bir entelektüelin yalnızlığının sahici belgeleridir." 1988 yılında Marcus Aurelius'a adanmış bir serginin kataloğundan[65] alınmış olan bu sözler, Renan'dan[66] bu yana tarihçilerin çoğunluğunun filozof-imparator hakkındaki fikirlerini çok güzel özetliyor. Kitabının sayfaları içinde karamsar görünen bazı açıklamalara rastlandığı hiç de yanlış değildir (VIII, 24):

> "Banyon sana nasıl görünüyor: yağ, ter, kir, yapış yapış bir su, bütün bu iğrenç şeyler, yaşamının her parçası bu işte, bütün hedefin bu."

Ya da (IX, 36):

> "Hepimizin varlığının özünü oluşturan maddenin çürümesi: sıvı, toz, kemikler, koku."

---

[64] Bkz. s. 69

[65] *Kaiser Marc Aurel und seine Zeit*, herausgegeben von Klaus Stemmer, Berlin, 1988, s. XII.
Bkz. s. 262.

Bu tiksinmeye bir de usanca kadar varan bir can sıkıntısı ekleniyor gibi (VI, 46):

> "Amfi tiyatroda ya da benzer yerlerde gördüklerin mideni bulandırıyor: hep aynı şeyler, birörnekliğiyle usanç verici hale gelen gösteriler. Yaşamın bütünü karşısında hep aynı hissi duymak. Baştan aşağı hep aynı şeylerden oluşan aynı şeyler. Nereye kadar?"

Daha önce de söylemiştik, Marcus Aurelius'un burada bize kendi kişisel izlenimlerini, içindeki onulmaz hüznü açmakta olduğunu düşünmekte acele etmememiz gerekir. Onun önceden hazırlanmış olan bir tuvali işlemekte olduğunu, düşüncelerinin önceden var olan modelleri izleyen, iyice belirlenmiş bir yönteme göre geliştirilmiş alıştırmalardan ibaret olduğunu biliyoruz. Bu yüzden de bu deyişlerinin gerçek anlamını, asıl kapsamını iyi anlamaya çalışmamız gerekiyor.

Her şeyden önce, bu açıklamalarının çoğunda daha önce de sözünü ettiğimiz[67] ve nesnel imgeye dayanarak insanların nesneler hakkında verdikleri alışılageldik yanlış değer yargılarını ayıklamaya dayalı olan fiziksel tanımlama yöntemini bulabiliyoruz. Marcus Aurelius bu yöntemin (III, 11, 2) yaşamda karşımıza çıkan bütün nesnelere uygulanması gerektiğini, böylece "yaşamda olup biten her şeyin, doğanın bakış açısından ve tam bir isabetle" (X, 31, 5) görülebileceğini söylüyor. Fiziksel tanımlama yöntemi, nesneleri çırılçıplak bırakacak (VI, 13, 3 ve III, 11, 1) ve "kibirlendikleri görünümü onlardan söküp alarak, ne kadar az değere sahip olduklarını ortaya çıkaracak"tır (VI, 13, 3). Nesneleri parçalarına indirgeyerek tanımlayan yöntem hakkında da Marcus Aurelius şu öğütte bulunuyor (XI, 2, 2):

---

[67] Bkz. s. 122-123.

"Erdem ve onunla ilgili konular dışında, bu şekilde bölünmüş olan parçalara kadar inerek, bu bölünme yoluyla onları küçümsemeyi unutma. Bu yöntemi bütün bir yaşama uygula."

Demek ki burada sahte erdemlerin ortaya çıkartılması ve nesnelerin çıplak, "fiziksel" gerçeklikleri içinde görülmesi söz konusudur. En aranan yemekler hayvan ölülerinden, imparatorluğun mor cübbesi kanlı koyun yününden, cinsel birleşme karınların sürtünmesinden ibarettir (VI, 13, 1); Marcus Aurelius'un yaptığı savaşlar örümceğin sineği avlamasına benzer bir avdır (X, 10, 1); toplumsal ve siyasi yaşam da fazla bir şey değildir (V, 33, 2):

"Yaşamda onca büyüttüğümüz her şey: boşluk, çürüme, bayağılık; birbirini ısıran enikler, itişip kakışan, gülerken birden ağlamaya başlayan çocuklar."

Aynı yöntem sözde önemli olan insanlara da uygulanabilir (X, 19):

"Onların yemek yerken, uyurken, sevişirken ya da hacet görürken nasıl olduklarını zihninde canlandır. Sonra da burunları havada kibirle ellerini kollarını sallayışlarını, öfkeye kapılıp sağı solu azarlayışlarını bir düşün."

Burada da hâlâ asıl olan, "fiziksel" gerçekliği görmektir ve aynı şey şöhret, insanın giderken ardında bırakacağı isim için de geçerlidir (V, 33):

"Yankı gibi cılız, küçücük bir sestir yalnızca."

Aynı şekilde, bütünü parçalarına ayırma yöntemiyle yaşamın içindeki sahtelikleri de onu anlarından birine indirgeyerek çıkarıp atabiliriz:

"Banyon sana nasıl görünüyor: yağ, ter, kir, yapış yapış bir su, bütün bu iğrenç şeyler, yaşamının her parçası bu işte, bütün hedefin bu." (VIII, 24)

"İnsani olan her şeyi geçici ve değersiz olarak düşün: dün, bir parça sümük zarı salgısı, yarın bir mumya ya da küller." (IV, 48, 3)

Bir dizi "fiziksel" tanımlama içinde, ölümünki de fiziksel varlığımızın değerinin ne kadar az olduğunu bir kere daha gösteriyor (IX, 36):

"Hepimizin varlığının özünü oluşturan maddenin çürümesi: sıvı, toz, kemikler, koku. Ya da mermer: yalnızca toprağın katılaşması. Ya da altın ve gümüş: topraktaki çökeltiler. Giysi: tüyler; mor: kan ve hepsi böyle gider."

Burada Marcus Aurelius'u çeşitli nesnelerin fiziksel tanımlamalarını yaparken yakalıyoruz ve maddenin çürümesinin onun için mermerin ya da altınınkinden daha fazla bir kişisel ya da duygusal etkiye sahip olmadığını rahatlıkla düşünebiliriz. Çarpıcı bir söyleyiş bulabilmek adına biraz yapmacık bir alıştırmadır bu aslında. Amacı da sahte değerleri ortaya çıkartmaktır ve zaten arzu disiplininin görevi de budur.

Kimi tarihçiler bu metinlerde Marcus Aurelius'un maddeye ve fiziksel nesnelere karşı gerçek bir tiksinti duyduğunu keşfettiklerini sanmışlardır.[68] Öyle olsa, aklın maddenin içinde de içkin olarak bulunduğuna yönelik stoacı öğretiden ayrılmış olurdu ve Khrysippos'un duyuların dünyasına beslediği hayranlığı onda da görmememiz gerekirdi. Ayrıca kendisinde duyuların dünyası dışında var olan bir tanrısallığın aşkınlığını belirtme eğilimi de görmeliydik. Bütün bunlar bana yanlış görünüyor.

[68] R.B. Rutherford, *Meditations*, s. 243.

Öncelikle, Marcus Aurelius "maddenin çürümesi" hakkında konuşurken, maddenin kendisinin çürümüş olduğunu kastetmiyor, ölüme bağlı olarak maddenin geçirmiş olduğu dönüşümün, bize kuşkusuz iğrenç gözüken, ama aslında eksiksiz bir fiziksel tanımlamalarının yapılması gereken çürüme belirtilerinin de gereklilik sonucu eşlik ettiği doğal bir süreç olduğunu anlatıyor. Marcus Aurelius aklın madde içindeki içkinliğine ilişkin stoacı öğretiden hiç de uzaklaşmıyor. Özü (*ousia*) yöneten akıldan, yani uysal olan maddeden (VI, 1), bütün öz ve maddenin içine yayılmış bulunan (V, 32), özün yardımıyla varlıkları biçimlendiren (VII, 23) akıldan, doğal varlıkların içindeki yapıcı güçten (VI, 40) ve buna saygı gösterilmesi gerektiğinden söz ediyor. Marcus Aurelius'un ayrıca "maddenin zayıflığı" hakkında konuştuğu da doğrudur (XII, 7). Ancak, maddenin bu "zayıflığı" aslında onun "akışkan" olan niteliği, taşıdığı sonsuz edilgen dönüşüm olasılığı, kendi kendine hareket edememe özelliğidir ve bu da stoacılıkta maddenin karakteristik özelliği olarak görülür.

Ayrıca, Marcus Aurelius'un zaman zaman bedenden, bir ceset olarak söz ettiği de bir gerçektir (IX, 24; X, 33, 6), ama bunu Epiktetos'tan öğrendiğini de bize kendi söylüyor (IV, 41): Epiktetos'un dediği gibi, "Bir cesedi giymekte olan küçük bir ruhsun sen." Gerçekten de bu ifadeyi, Epiktetos'un Arrianus tarafından derlenmiş olan sözlerinde birkaç yerde buluyoruz (II, 19, 27; III, 10, 15 ve 22, 41). Özellikle de kendi kendine bu ceset "ben" miyim diye sorduğu yerde (IV, 7, 31) ve başka bir yerde de, aynen Marcus Aurelius'un da yaptığı gibi, bedenin topraktan ibaret olduğunu da söyleyerek (III, 22, 41). Yani olumsuz bir anlam taşıdığı düşünülebilecek bu ifadeler Marcus Aurelius'a özgü değildir.

Ayrıca Marcus Aurelius yaşamı, içindeki yağ ve kirle birlikte banyo suyuna benzetirken de yine az önce sözü-

nü ettiğimiz fiziksel tanımlama yöntemini uyguluyordu. Eğer nesneleri oldukları gibi kabul edeceksek, onların gündelik yaşamda hiç kopmayacak şekilde bağlı oldukları gerçeklikleri, yani bedenimizin işlemesinin ve içimizde ya da çevremizde bulunan şeylerin sürekli dönüşümlerinin fiziksel ve fizyolojik yönlerini de oldukları gibi görmek zorundayız: toz, pislik, kötü kokular gibi. Bu gerçekçi bakış bizim, yaşamı olduğu gibi göğüslememize izin verecektir. Seneca'yı hatırlayalım:

> "Bu şeyler karşısında şoka uğramak, banyoda ıslanmaktan, kamuya açık bir alanda itilip kakılmaktan, çamurun içinde yapışmaktan yakınmaktan daha az gülünç sayılmaz. Banyoda, kalabalık içinde, çamurlu bir yolda ne oluyorsa, yaşam da aynen öyle akıp gider... Yaşam narinlere uygun olan bir şey değildir."[69]

Bu acımasız bakış açısı, yaşamın nesnelerini bizim yargılarımızın yüklemiş olduğu her türlü sahte değerden soyacaktır. Bu sözde karamsarlığın asıl nedeni, Marcus Aurelius için her şeyin erdemin ihtişamı, ahlaki niyetin saflığı demek olan gerçek ve benzersiz değerle karşılaştırıldığında aşağılık, bayağı ve değersiz kalmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, yaşam "kirlenme" demektir (VII, 47). Ama aynı zamanda yaşama bu bakış, bizi kirlenme kavramının ve tiksinç olan şeyin öznel ve göreceli niteliği üzerine düşünmeye de çağırmaktadır. Gerçekte tiksinç olan, maddenin bazı yönleri değil, tutkular ve kusurlardır.

Aslında her ne kadar fiziksel gerçekliğin bazı yönlerini tiksinç görüyor olsak da bu bizim bir önyargının kurbanı olmamızdan ve evrensel doğanın engin perspektifi içinde onların yerine koyacak başka bir şey bulamamızdandır. Bütün bu yönler, doğanın en başta nesnelere verdiği ilk

[69] Seneca, *Lucillius'a Mektuplar*, 107, 2.

dürtünün gerekli ama ikincil sonuçlarından başka bir şey değildir (VI, 36, 3):

> "Aslanın kocaman açılmış ağzı, zehir ve hoşa gitmeyen her türlü şey, dikenler, çirkef, yukarıdan gelen, ulu ve kutsal olan bu şeylerin ikincil sonuçlarından ibarettir. Bu yüzden bu şeyleri tapındığın ilkeden farklıymış gibi düşünme, akıl yürüterek her şeyin kaynağına ulaşıncaya dek yukarı çık."

Çirkef, toz, banyo suyu, bizim iğrenç bulduğumuz bu şeyler, dünyanın, evrensel akıldan kaynaklanmakta olan akışına, sürecine, ilerleyişine sıkı sıkıya bağlıdır. Marcus Aurelius daha da ileri gidiyor (III, 2):

> "Bu türden şeylere de dikkat etmek gerekir: Doğa olaylarının ikincil sonuçları bile içlerinde zarif ve ilgi çekici bir şeyler taşır. Sözgelimi ekmek piştiğinde yüzeyinde bazı kısımları çatlar; oysa aslında tam da ekmeği üretmekte olan kişinin dikkatinden kaçmış gibi görünen bu yarıklar bizim hoşumuza gider ve iştahımızı çok daha farklı bir şekilde kabartır. Ya da incirlere bakalım: İyice olgunlaştıklarında çatlarlar. Olgunlaşmış zeytinlerde de çürümeye yaklaşmış olması meyveye ayrı bir güzellik verir. Toprağa doğru eğilmiş başaklar, aslanın kırışmış alnı, domuzun burnundan akan köpük: Bütün bunlar ve daha pek çokları, yalnızca kendi başlarına düşünüldüklerinde göze hiç de hoş görünmezler. Yine de bu ikincil özellikler doğal süreçlere eşlik ettiklerinden, sürecin güzelliğine yeni bir süs katar ve yüreğimizi şenlendirirler. Böylece, eğer bir kimse evrenin süreçleri hakkında derin bir bilgi ve deneyime sahipse, o süreçlere sonuç yoluyla eşlik eden olayların neredeyse hepsi de onun gözüne belli bir açıdan hoş görünecektir. Bu kişi çıplak gerçeklikleri içinde, yırtıcı hayvanların dişlerini, ressam ve heykeltıraşların sunacakları suretlerinden daha az bir zevk alarak izlemeyecektir.

Katıksız gözleriyle yaşlı kadın ve erkeklerde bir çeşit olgunluk ve çiçek açma görebilecek, küçük çocuklarda sevecen bir cazibe bulabilecektir. Bu türden pek çok durum ortaya çıkacaktır ama onların içinde bir haz bulacak olan ilk gelen kişi değil, yalnızca doğayla ve onun eserleriyle gerçekten içli dışlı olabilen kişi olacaktır."

Bu satırlar, Aristoteles'in *Hayvanların Kısımları Üzerine*'sinin "Önsöz"üyle (644 b 31) karşılaştırılmaya değerdir:

"Doğrusunu söylemek gerekirse, buradaki hayvanlar hoş bir görüntü sunmuyorlar. Ancak, onları yaratmış olan doğa, kendilerine bakan kişilere, filozof bir doğaya sahip olmaları ve doğa olaylarının ilkelerini tanımayı bilmeleri koşuluyla muhteşem keyifler sunar. Zaten bu varlıkların suretlerini izlerken aynı zamanda sanatçının, ressam ya da heykeltıraşın yeteneklerini de takdir ediyorken, bunların bizzat doğa tarafından yaratılmış olan asıllarını izlemekten, en azından o doğanın ilkelerini görebilmeyi başardığımızda bundan daha da büyük bir haz almamak mantıksız ve saçma olurdu. Bu yüzden de çok fazla soylu olmayan hayvanları incelerken, kendimizi çocukça bir iğrenmeye kaptırmamamız gerekir. Çünkü doğal olan her şeyin içinde muhteşem bir yan vardır."

Aristoteles, bu varlıkların doğal olarak yaratılmış olan asıllarına ilgi duyuyor: Ona göre bunların ürkütücü ya da itici bir yanları bulunsa bile, bu doğal varlıkların içinde doğanın yaratıcı gücünü görebildiği sürece filozof onlardaki güzelliği keşfedebilecektir. Marcus Aurelius'ta ise, bunun aksine, daha önce de gördüğümüz gibi söz konusu olan, verilen ilk karardan doğan, gerekli ama ikincil sonuçlar olan ve insanlara doğanın niyetlerinin dışında kalmış gibi görünen doğa olaylarıdır: yılanların zehri,

güllerin dikeni gibi. Ancak sonuç olarak Marcus Aurelius da bu sonuçların içinde doğanın yaratıcı gücünü görebilmektedir.

Klasik güzellik anlayışının içinde yer almayan bu sonuçlar, doğa olaylarının sonuçları oldukları ölçüde, içlerinde "zarif ve ilgi çekici bir şeyler" taşımaktadırlar.

Fırıncı, ekmeğine kusursuz düzgünlükte bir şekil vermeyi isterdi. Ancak, ekmek pişerken önceden kestirilemeyen şekiller alır ve üzerinde beklenmedik biçimde çatlaklar oluşur. Aynı biçimde, evrenin genel hareketinin de tamamen akılcı olması gerekirdi. Ancak, bu hareket sırasında doğanın ve kendisine en başta vermiş olduğu dürtünün niyetleri dışında kalan ikincil ve ilkiyle bağlantılı olaylar meydana gelir. Tıpkı ekmek örneğinde olduğu gibi bu anormal durumlar, bu düzensizlikler, kabuğun bu çatlakları bize ekmeğin çıtır çıtır pişkin olduğunu hissettirerek iştahımızı kabartır.

Aristoteles'e göre yalnızca filozof, doğanın ürettiklerindeki güzelliği görebilir, çünkü o, varlıkların gelişimini içeriden sağlayan güç olan doğanın tasarısını fark edebilecektir. Marcus Aurelius'a göre de yine yalnızca filozof ya da evrenin süreçlerini derinlemesine kavrayabilen ve deneyim sahibi olan bilge kişi, doğal süreçlere eşlik eden olayların içindeki güzellik ve zarafeti hissedebilir, çünkü doğal süreçler ile onlara eşlik eden gerekli sonuçlar arasındaki bağı görebilecektir.

Güzel olarak yalnızca ideal biçimin ve orantının görünüşünü kabul eden idealist bir estetiğin yerini, hem Aristoteles'te hem de Marcus Aurelius'ta ve bütün Helenistik dönem boyunca, yaşayan gerçekliğin, bütün çıplaklığı ve belki de bütün dehşeti içinde en güzel suretlerinden bile daha güzel olduğunu savunan gerçekçi bir estetik alır. "Çirkin bir adam, eğer yaşıyorsa," diyecektir Plotinos,

"kuşkusuzca güzel olsa da bir heykelin içinde betimlenen adamdan daha güzeldir."[70]

Burada bakış açısı tamamen değişmektedir. İğrenç, mide bulandırıcı, ürkütücü görünen şeyler, tam da var oldukları, doğal oldukları, doğal sürecin içinde yer aldıkları, dolaylı da olsa doğanın niyetinden geldikleri için, doğayla içli dışlı olan kişinin gözünde güzel hale gelirler.

Doğanın yapmadığı gibi (IX, 1, 9), bizim elimizde olmayan, evrensel doğadan ileri gelen bu ahlaki açıdan önemsiz şeyler arasında bizim de ayrım yapmamamız gerekir. Kir, çirkef, diken, zehir, hepsi aynı kaynaktan gelir ve onlar da deniz, gül ya da ilkbahar kadar doğaldırlar. Doğanın gözünde de, doğayla içli dışlı olan insanın gözünde de banyo suyuyla yaşamın geri kalanı arasında hiçbir fark yoktur: Hepsi aynı derecede "doğal"dırlar. Bu noktada Nietzsche'nin de çok uzağında değiliz: "Yukarıdan bakıldığında ve bütünün geniş ekonomisi içinde değerlendirildiğinde gerekli olan her şey, kendi başına da yararlıdır: Ona yalnızca katlanmakla kalmayıp onu sevmek de gerekir."[71]

Doğayla içli dışlı olmak, arzu disiplinini uygulayan kişinin başlıca tavırlarından biridir. Bunun anlamı, nesneleri ve olayları iyi tanımak, onların da bizimle aynı dünyaya ait olduklarını, bizimle aynı kaynaktan geldiklerini bilmek demektir. Yani aslında "fizik bilmek," doğanın birliğinin ve kendi içindeki uyumunun farkında olmaktır. Doğayla içli dışlı olan kişi, doğanın kendi içindeki bu uyuma katılır; "kendi vatanında bir yabancı" olmaktan çıkar ve "kendisini yaratmış olan dünyaya layık bir insan" haline gelir (XII, 1, 5).

---

[70] Plotinos, *Enneads*, Traité 38 (VI, 7), 22, 31 (s. 145 Hadot). Bkz. dipnot 28.

Yaşamın nesnelerine evrensel bir açıdan baktığımız zaman, onları aynı anda hem var oldukları için güzel hem de özgürlük ve ahlak alanının dışında bulundukları için değersiz görebiliriz. Ama onlar zamanın ve uzayın sonsuzluğu, dönüşümün hiç kesilmeyen akışı içinde hızlıca yitip giderler (VI, 15, 2):

> "Bu akıntıya kapılıp giden nesnelerden hiçbirini durduramayacağımıza göre, hangisine bir değer verebiliriz ki?"

Marcus Aurelius, doğanın büyük yasalarını hayranlıkla izlemekten bıkıp usanmıyor. Özellikle de her şeyin sürekli bir başkalaşım içinde oluşu onu büyülüyor. Hiç durmaksızın bunu izlemeyi istiyor:

> "Bütün bu şeylerin nasıl olup da birbirine dönüşebildiklerini izlemek için bir yöntem geliştir: Dikkatini hiç durmaksızın bunun üzerine yoğunlaştır ve bu konuda alıştırma yap." (X, 11)
>
> "Her bir nesneyi gözlemle ve onun çözülme halinde bulunduğunu, dönüşüm geçirmekte olduğunu, çürüdüğünü ya da bozulduğunu hayal et." (X, 18)

Marcus Aurelius, çevresindeki insanlarda ve nesnelerde çalışma halinde olan çözülme sürecini algılayabilmeye uğraşıyor. Ölüm üzerine düşünebilmek adına bir demet menekşeyi izlemekle yetinen Prenses Bibesco'yu[72] tanısa onaylardı. Anılarında bir an için yeniden can bulan herkesin aslında uzun zaman önce ölmüş olduklarının bilincine iyice varabilmek için geçmişin imparatorluk saraylarından, örneğin Augustusunkinden söz ediyor. Bunda *Ölü Ozanlar Derneği* filminde edebiyat öğretmeni rolündeki Robin Williams'ın, öğrencilerine yaşamın değerini

[72] *Journal de l'abbé Mugnier*, Paris (Mercure de France), 1985, s. 221.

hissettirebilmek için onlara bir grup eski lise öğrencisini gösteren bir fotoğrafa dikkatle bakmalarını söylemesinden ve orada böylesine canlı gözüken bu çocukların şimdi ölmüş olduklarının bilincine vararak yaşamda neyin değerli olduğunu anlamalarını sağlamaya çalışmasından daha fazla bir ölüm saplantısı ya da sapkınca bir ölüm zevki yoktur. *Carpe diem,* günü yakala! Tek farkı Marcus Aurelius için değerli olanın yaşamın kendisi değil, yalnızca ahlaki yaşam olmasıdır.

Evrensel başkalaşım görüşü, yalnızca özel bir durumdan ibaret olan ölümden korkmamayı (II, 12, 3), gelip geçici şeylere herhangi bir değer vermemeyi (IX, 28, 5) öğretir, ama aynı zamanda da ruhu, "dünya sürekli yenilenebilsin diye" nesneleri hiç durmaksızın dönüştüren doğanın görkemli gösterisini izlemeye sevk eder (VII, 25).

Evrenin enginliği, zamanın ve uzayın sonsuzluğu içinde Marcus Aurelius, kendisinden önce gelmiş pek çokları gibi, kendini bir çeşit baş dönmesine, bir sarhoşluğa kaptırarak yok eder.[73]

Özün ve zamanın bu bütüncüllük görüşü, yukarıdan bakılarak,[74] ruhun bütün nesneler üzerinde ve evrenin enginliği içinde uçuşuyla elde edilir (IX, 32):

> "Düşüncenle evrenin bütününü kucaklayarak, sonsuzluğun bitimsizliğini kavrayarak, her bir şeyin hızlı başkalaşımını anlayarak kendine çok geniş ve özgür bir saha açmış olacaksın."

---

[73] Bkz. s. 271-273

"Yukarıdan bakış" deyişinin 28 ve 71 numaralı dipnotlarda anılan Nietzsche parçasında da geçtiğine dikkat edin. Yukarıdan bakış teması hakkında bkz. R.B. Rutherford, *Meditations,* s. 155-161, 251-252; P. Hadot, "La terre vue d'en haut et le voyage cosmique," *Frontières et conquêtes spatiales* içinde, J. Schneider ve M. Léger-Orine (ed.), Dordrecht, 1988, s. 31-39.

Marcus Aurelius kendini unsurların başkalaşımının seli içinde, devrim halindeki yıldızların alıp götürmelerine izin veriyor:

> "Böyle imgeler, yeryüzündeki yaşamı kirlerinden arındırır" (VII, 47).

Marcus Aurelius'un düşüncesiyle içine daldığı evren stoacı modele uygun olan, sonlu bir evrendir ve boşluğun enginliği ve zamanın sonsuzluğu içinde sonsuza dek kendini yinelemektedir (XI, 1, 3):

> "Ruh bütün dünyada ve onu kuşatan boşluğun içinde gezinir, sonsuz zamanın sonsuzluğuna yayılır ve evrenin dönemsel olarak yeniden doğuşunu kucaklayıp onu tasarlar."

İnsan sonsuzluk için yaratılmıştır; gerçek vatanı, gerçek şehir devleti dünyanın enginliğidir. Seneca'nın dediği gibi:[75]

> "İnsanın zihnini bütün enginliğe yayması ne kadar doğaldır... İnsan ruhu kendine yalnızca, bizzat Tanrı'yla ortak olan sınırları kabul eder... Vatanı evrenin ve gökyüzünün içerdiği her şeydir."

İnsana özgü olan şeylerden biri, diyor Marcus Aurelius, onun içini sevinçle dolduran şeylerden biri her şeyin doğasını ve onun istediğine uygun olarak meydana gelen her şeyi izlemektir (VIII, 26). Yukarıdan bakmayı içeren bu ruhani alıştırmanın ya da ruhun evren içindeki uçuşunun ilk sonucu, insana hem evrenin hem de zihnin ihtişamını göstermesidir. Ancak, bir başka etkisi de arzu disiplinini uygulaması için ona çok güçlü nedenler vermesidir. Yukarıdan bakıldığında insani şeyler çok küçük, çok bayağı ve arzulanmaya değmez görünürler, ölümse korkulacak bir şeymiş gibi görünmekten çıkar.

---

[75] Seneca, *Lucillius'a Mektuplar*, s. 102-21.

Bu açıdan bakıldığında Asya ve Avrupa dünyanın küçücük birer köşesi, deniz bir su damlası, Aynoroz yeryüzünde bir tümsek, şimdiki zamansa bir noktadır (VI, 36). Enginliğin içinde insanın yeri, insanın payı miniciktir (XII, 32). İnsanoğullarıysa, yeryüzündeki minik kaynaşmalardırlar!

> "Bir araya toplanmış kalabalıklar, ordular, tarla işleri, düğünler, boşanmalar, ölümler, mahkemelerin yaygaraları, çöller, barbar halkların farklı töreleri, bayramlar, sızlanmalar, pazarlar, bir karmaşa! Ama en sonunda karşıtların uyumu." (VII, 48)

Bu yukarıdan bakma çabası, insan gerçekliğinin bütününü her türlü toplumsal, coğrafi, duygusal yönleriyle birlikte izlemeye ve onları evrenin enginliği içinde, yeryüzündeki insan soyunun isimsiz kaynaşmasında yerli yerine oturtmaya olanak verir. Evrensel doğa açısından bakıldığında, bizim elimizde olmayan ve stoacıların ahlaki olarak önemsiz diye adlandırdıkları şeyler, sağlık, şöhret, zenginlik, ölüm gerçek boyutlarına geri dönerler.

Yukarıdan bakış teması, yeryüzündeki insanları gözlemleme şeklini almış haliyle daha çok kynizm geleneğine ait görünüyor. Gerçekten de Marcus Aurelius'un çağdaşı olan ve kynizmin güçlü bir etkisi altında bulunan hicivci Lukianos'ta son derecede ayrıntılı biçimde kurulmuş bir örneğini bulabiliyoruz. Lukianos'un *Icaromenippus ya da Bulutların Ötesine Yükselen Adam* adlı diyaloğunda,[76] kynik Menippos bir arkadaşına, evrenin son ilkeleri konusunda filozofların düştükleri çelişkilerden cesaretini yitirip de durumun ne olduğunu kendi gözleriyle görebilmek için nasıl gökyüzüne çıkmaya karar verdiğini

[76] Okur eğer bu iki küçük denemeyi okumak isterse, kendisini İngilizce çevirisine (c. II =Loeb koleksiyonu, no. 54) ya da É Chambry çevrisine (editör Garnier, 3 cilt, 1933-1934) yönlendirmek isterim.

anlatır. Uçabilmek için sağ tarafına bir kartaldan, sol tarafına bir akbabadan aldığı kanatları takarak kanatlanmış. Böylece Ay'a doğru yükselmiş. Oraya vardığında bütün yeryüzünü tepeden görebiliyormuş ve diyor ki, Homeros'un Zeus'u gibi kâh Trakların ülkesini, kâh Misyalılarınkini ve hatta eğer isterse Yunanistan'ı, Pers'i ve Hindistan'ı bile izleyebiliyormuş ve bu da içini çeşit çeşit neşeyle dolduruyormuş. Ayrıca insanları da gözlemiyormuş: "İnsanların bütün yaşamı bana göründü," diye açıklıyor Menippos, "yalnızca uluslar ve şehir devletleri değil, kimi denizlerde gezen, kimi savaşan, kimi başka şeylerle uğraşan insanlar da." Üstelik yalnızca açıkhavada olan bitenleri değil, herkesin kendini gözlerden uzak sandığı evlerinin içini bile görebiliyormuş. Bu arada bunun on sekizinci yüzyılın ünlü bir romanı olan, Lesage'ın *Topal Şeytan*'ının da konusu olduğunu hatırlatalım. Evlerin içinde tanık olduğu suçların, zinaların uzun uzun dökümünü yaptıktan sonra Menippos, gördüğü karmaşa, kakofoni ve gülünç gösteriyle ilgili izlenimlerini özetler. Ancak onun gözünde, görmüş olduğu şeylerin en gülüncü, insanların bir ülkenin sınırları için kavga etmeleri olmuştur, çünkü yeryüzü ona minicik görünmektedir. Zenginler azıcık varlıklarıyla övünmektedirler. Topraklarının, Epikuros'un atomlarının bir tanesinden daha büyük olmadığını söyler ve bir araya toplanmış insan kalabalıklarını da kaynaşan karınca sürülerine benzetir. Ay'ı terk ettikten sonra Menippos, Zeus'un yanına varabilmek için yıldızlar arasında yolculuk yapar ve insanların Zeus'a yöneltmekte oldukları dualaların gülünçlüğü ve çelişkileri karşısında çok eğlenir. *Karon ya da Müfettişler* başlıklı bir başka diyaloğundaysa ölülerin kayıkçısı Karon, cehenneme giderken insanların onca özlemle andıkları yaşamın nasıl bir şey olduğunu görebilmek için yeryüzüne çıkmak üzere bir günlük izin ister. Hermes'le

birlikte insanları gözlemleyebilmek için dağları tepeleri aşarlar. Burada da *Icaromenippos*'ta ve Marcus Aurelius'ta bulduklarımızla aynı cinsten betimlemelere rastlarız: deniz yolculukları, savaşan ordular, davalar, tarla işçileri, çeşitli etkinlikler, ama hep eziyetle dolu bir yaşam. "Eğer insanlar başından beri," der Karon, "ölümlü olduklarının, yaşamın içinde sanki bir rüyadaymış gibi kısa bir süre kalıp çıkacaklarının ve her şeylerini yeryüzünde bırakacaklarının farkında olsalar, daha bilgece yaşayıp daha az pişmanlıkla ölürlerdi." Ancak, insanlar bunun farkında değildirler. Tıpkı bir akıntının oluşturduğu köpükler gibi, daha oluşur oluşmaz dağılıp giderler.

Az önce de söylediğimiz gibi, insanların yeryüzündeki yaşamına bu şekilde yukarıdan bakış, kynizme özgü bir yaklaşımdır. Bunun kanıtlarından bir tanesi de Karon'un diyaloğunun Yunanca adında geçen *Episkopountes*, yani "Müfettişler" sözcüğüdür. Çünkü kynik filozof kendini insanların eylemlerini teftiş eden, bir bakıma görevi onları gözetleyerek işledikleri yanlışları ortaya çıkartmak olan bir müfettiş gibi görür. Lukianos da bizzat böyle söyler.[77] Kynik, diğer insanları denetlemekle görevlidir, onların denetçisidir ve sanki yüksekteki bir gözlemevindeymiş gibi onların davranışlarını gözlemektedir. *Episkopos*, *kataskopos* gibi sözcükler de "müfettiş," "gözetmen" gibi anlamlara gelir ve ilkçağ geleneği içinde kynikleri nitelemek için kullanılmıştır.[78] Onların gözünde bu yukarıdan bakış, insanların yaşam biçimlerindeki saçmalıkların ortaya çıkartılmasını amaçlar. Bu

---

[77] Lukianos, *Ölülerin Diyalogları*, 20, c. VII (Loeb koleksiyonu, no. 431), s. 102.
Bkz. Arrianus, *Epiktetos'un Söyleşileri*, III, 22, 24; E. Norden, *Beitrâge zur Geschichte der griecltisclien Philosophie, Jahrb ücher für classische Philologie* içinde, 19. Supplementband, Leipzig, 1893, s. 375-385.

diyalogda, insani şeylere tepeden bakmakta olanın, ölü ruhları taşımakla görevli Kayıkçı Karon olması da rastlantı değildir. Yukarıdan bakmak, insani şeylere ölümün açısından bakmak anlamına da gelir ve bu bakış açısı da nesneleri oldukları gibi görmek için vazgeçilmez olan mesafe almayı, yükselmeyi, geri çekilmeyi sağlayacaktır. Kynik, ölümü unutarak lüks ve iktidar gibi, er ya da geç mutlaka terk etmek zorunda kalacağı şeylere tutkuyla bağlanan insanların çılgınlığını ortaya çıkartır. Bu yüzden de insanları, kendileri için birer dert, tasa, çile kaynağı olan yüzeysel arzuları, toplumsal konvansiyonları, yapay uygarlıkları reddederek yalın ve temiz bir doğal yaşama geri dönmeye çağırır.

Böylece filozof-imparator, ilkçağın Voltaire'i olan Lukianos'la bu imgeleme alıştırmasında, aynı zamanda nesnelere ölümün bakış açısından, onları sahte değerlerinden soyacak acımasız bir bakışla bakmak anlamına da gelen yukarıdan bakışta karşılaşmış oluyorlar.

Bu sahte değerler arasında şöhret de var. Marcus Aurelius, gerek kendi çağdaşlarımız arasında gerekse gelecek kuşaklarca tanınma arzumuzu yermek için en çarpıcı deyişleri bulmuştur:

> "Herkesin yaşadığı hayat miniciktir, yaşadığı toprak parçası minicik, ölümden sonra en uzun süren şöhret de minicik olur: Onu aktaracak olan küçük insancıklar da çok geçmeden öleceklerdir, uzun süre önce ölmüş olan şöyle dursun, daha kendi kendilerini bile tanıyamadan." (III, 10, 2)

> "Zihnini böbürlenme mi işgal ediyor? O halde, gözlerini her şeyin ne kadar çabuk unutulduğuna çevir, bitimsiz sonsuzluğun uçurumuna, bırakacağımız yankının içi boşluğuna, şimdi alkışlar görünenlerin ne kadar hızlı fikir değiştirip de kayıtsız kaldıklarına ve şöhretin ne kadar dar bir alan içinde sınırlı olduğuna. Bütün yer-

yüzü küçük bir noktadır ve o noktanın üzerinde küçücük bir köşede yaşam var. Peki orada kaç kişi ve kimler senin ardından övgü düzecek!" (IV, 3, 7-8)

"Yakında her şeyi unutmuş olacaksın, yakında herkes seni unutmuş olacak." (VII, 21)

"Kısa süre içinde hiçbir yerde, hiçbir şey olmayacaksın..." (XII, 21)

Eğer yukarıdan bakış insani şeylerin gerçekliğin enginliği içinde ne kadar küçücük bir yer tutmakta olduğunu gösteriyorsa, aynı zamanda da Marcus Aurelius'un, adına *homoeides* dediği şeyi, nesnelerin hem özdeşliği hem de homojenliği olarak adlandırabileceğimiz o şeyi de keşfetmemizi sağlıyor. Muğlak bir kavramdır bu. Evrenin enginliğine dalan bakış için her şeyin birbiri içinde bulunduğu, birbirine dokunduğu, evrenin tamamının zamanının her bir ânında ve gerçekliğin her bir parçasında mevcut bulunduğu anlamına gelebilir (VI, 37):

"Şimdiki ânı görmüş olan, ezelden beri olup bitmiş her şeyi ve sonsuza dek olup bitecek her şeyi görmüş demektir, çünkü her şey aynı türdendir ve aynı içeriğe sahiptir."

Bu durumda ölüm beni hiçbir şeyden yoksun bırakmayacaktır, çünkü ben her bir anda her şeye sahip oldum. Ruh amacına, yaşamının sınırının durduğu herhangi bir anda ulaşmış olur. Her bir şimdiki anda, yaşamdan bekleyebileceğim her şeye, bütün evrenin varlığına ve evrensel aklın varlığına sahip olurum, zaten ikisi aynı ve tek bir varlıktır. Her bir anda, en küçük şeyin içinde bile bütün varlığa sahibim. Ama eğer ölümden korkuyorsak, bu, yaşamdan, onun onurlandırmalarından, hazlarından, sahte insani değerlerinden yararlanmayı sürdürmek istediğimizdendir ve *homoeides,* yani homojenlik bambaş-

ka bir anlama bürünür. Gerçek değeri, yani hem kendi içinde hem de evrendeki yönetici aklın değerini keşfetmiş olan kişi için, yaşamın hiç durmaksızın bayağılık ve sıradanlıklarını yineleyip duran bu nesneleri, amfitiyatroda izlenen oyunlar kadar usandırıcıdır (VI, 46).

İnsani şeylere yukarıdan bakış geçmiş ve geleceği hayal etmeyi sağlar ve her ne kadar bireyler yok olup gitseler bile hep aynı sahnelerin asırlar boyunca yinelenip durduğunu gösterir. Zamanın ve uzayın enginliğine yayılmış olan ruh, "bizden sonra gelecek olanların hiç de yeni bir şey görmeyeceklerini, bizden önce gelmiş olanların da bizden daha fazla bir şey görmemiş olduklarını, ama bir bakıma kırk yaşında bir insanın, eğer biraz zekâsı varsa, nesnelerin birörnekliği sayesinde olmuş ve olacak her şeyi görmüş olacağını anlar" (XI, 1-3). Marcus Aurelius bu fikre sıklıkla ve ısrarla geri dönüyor (XII, 24, 3):

> "Ne zaman bu şekilde yükselecek olsan, insani şeylere yukarıdan baktığında hep aynı şeyleri göreceksin, her şey tektiptir ve kısacık sürer. İşte övündüğümüz şey bu!"

Kendinden önceki imparatorların saraylarını hayal eder, Hadrianus'un, Antoninus Pius'un, daha eskilerin, Filip'in, İskender'in, Karun'un saraylarını:

> "Kendi kişisel deneyiminle ya da eski tarihi okuyarak öğrendiğin hep aynı sahneler, aynı dramlar... Bütün o gösterilerin hepsi birbirinin aynıydı, sırf oyuncuları değişti" (X, 27, 1-2).

Eskilere göre tarih hep kendini yineler. Zaten o zamanın tarihçileri de tarihi bu yüzden yazıyorlardı: "Geçmişin olaylarında ve sahip oldukları insani karakterden dolayı gelecekte yaşanacaklarda benzerlik ve yakınlıklar bulunduğunu açıkça görmek isteyen herkes için, bu su-

num yararlı ve yeterli olacaktır," diyor Thukydides, *Tarih* eserinin başlarında (I, 22, 4). Ayrıca eserinin bu açıdan bakıldığında olağanüstü başarılı olduğunu da belirtmek gerekir. Güçlü ve galiplerin ikiyüzlülüğünü betimlemesi umutsuzluk verici bir güncellik taşımaktadır.

Kendi adına Marcus Aurelius da Schopenhauer'in tarihle ilgili şu satırlarını okusa kuşkusuz, onayını verirdi:

> "Başından sonuna dek hep aynı dramın farklı oyuncularla ve farklı kostümler içinde yinelenmesidir... Bütün değişimlere direnen bu özdeşlik unsuru insan yüreği ve zihninin çoğu kötü ve birazı da iyi olan birincil niteliklerinden doğar. Tarihin genel ilkesi şu olmalıdır: *Eadem sed aliter.** Herodotos'u okumuş kimse felsefesini yapabilecek kadar tarih biliyor demektir; çünkü dünyanın daha sonraki tarihini oluşturan her şey orada mevcuttur."[79]

Ancak Marcus Aurelius, bu birörneklikten söz ederken, hiç de tarih felsefesi yapmaya çalışmıyordur; insani şeylere yukarıdan bakışın onu daha çok, bu şeyleri özellikle de ölüm açısından bakarak değerlendirmeye, yani sahte değerlerini ortaya dökmeye itmiştir.

Yaşam süresince ve çağlar boyunca sürekli kendini yineleyen bu aynı sahneler neredeyse her zaman acımasızlık, ikiyüzlülük, insani yararsızlık sahneleridir. Onları kırk yıl ya da iki bin yıl izlemek hiçbir şeyi değiştirmez (VII, 49, 2). Ölüm bizleri, bu amfitiyatro gösterileri kadar usanç verici manzarayı izlemekten kurtaracaktır (VI, 46) ya da en azından hiçbir şey yitirmemize neden olamayacaktır, çünkü yeni bir şey olabilmesi mümkün değildir.

---

* Latince: Aynı ama farklı –çn.
Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, III. Kitaba ek, Bölüm XXXVIII (Fransızca çeviri A. Burdeau, c. III, Paris [PUF], s. 255).

Epikorosçu Lukretius'un, insanı ölümün gerekli olduğu konusunda avutabilmek adına doğaya söylettiği gerekçe de yine bununla aynı türdendi: "Bundan böyle senin hoşuna gidebilecek bir icat olabileceğini düşünemiyorum, her şey sonsuza dek hep aynı olacak... Hiç ölmeyecek olsan bile karşında hep aynı şeyleri görmeyi beklemen gerekecek."[80]

Burada da bir kere daha, günümüz tarihçilerinin *Düşünceler*'de karamsar buldukları açıklamaların Marcus Aurelius'un izlenim ya da deneyimlerine karşılık gelmediğine rastlıyoruz. Eserinde dile getirir göründüğü tek kişisel deneyim, çevresindeki kişilerle ilgili yaşadığı hayal kırıklığıdır, ama bundan, daha sonra söz edeceğiz.[81] İnsani şeylerin enginlik içinde bir hiç olduklarını, adi ve bayağı olduklarını, bıktırıncaya dek kendilerini yinelediklerini söylerken, yaşamış olduğu olumsuz bir deneyimi dışavurmak yerine ruhani ve edebi bir alıştırma yapmaktadır. Yalnızca ilkçağ felsefesinin geleneksel temalarını yinelemekle yetinen olağanüstü bir çarpıcılıktaki deyişlerinin bazılarında birazcık yapmacıklık bile sezilmektedir. Ancak aslında bütün bunlara esin veren, Marcus Aurelius'un tek değere, tek gerekliliğe içinin en derinliklerinde hissetmekte olduğu sevgi ve hayranlıktır. "İnsan yaşamında" "adalet, doğruluk, ılımlılık ve güçten daha değerli bir şey" (III, 6, 1) var mıdır? Her şeyin üstünde olan bu iyilik, içimizdeki o sevinç hali ise ancak yönetici ilke, yani düşünce "(doğru akla göre hareket etmenin mümkün olduğu şeylerin alanında) kendinden hoşnut olduğunda, (bizim irademizden bağımsız olarak payımıza düşen şeylerin alanında) yazgıdan hoşnut olduğunda" gerçekleşir. "O üstün iyiliği seç ve onu bir daha

[80] Lukretius, *Nesnelerin Doğası Üzerine*, III, 944.

[81] Bkz. s. 308-314.

hiç bırakma" (III, 6, 6). O üstün iyilik, aslında "her şeye tercih etmemiz" (III, 7, 2), tapınmamız gereken içimizdeki Tanrı'dır, çünkü o, dünyayı yönetmekte olan yönetici ilkeyle aynı töze sahiptir (V, 21).

> "Tek sevincin, tek dinlenmen, toplum yararına olan bir eylemi tamamlayarak, Tanrı'nın hatırası eşliğinde, yine toplum yararına olacak bir sonraki eylemine geçmektir" (VI, 7).

Marcus Aurelius'un ruhuna sevinç, dinginlik ve huzur getiren de işte bu tek gerçek değerdir.

Bu tek ve aşkın değer karşısında insani şeyler küçücük kalırlar: Evrenin enginliği içinde birer noktadan ibaret-tirler. Aslında onun karşısında büyük olan tek şey ahlaki niyetin temizliğidir. Tıpkı Pascal'de olduğu gibi ahlaki iyilik, fiziksel büyüklüğü sonsuz kez aşar.

Evrenin enginliğini izleyen kişi için, bizim onca önem verdiğimiz insani şeyler bayağı ve faydasız görünür, sanki çocuk oyuncakları gibi. "Her şey adi ve bayağıdır," diye yineliyor Marcus Aurelius. Ancak tam da insani şeyler nerdeyse her zaman ahlaki iyiliğe yabancı oldukları, tutkuların, nefretlerin, ikiyüzlülüğün boyunduruğu altında bulundukları için yalnızca küçücük, adi ve bayağı değil, aynı zamanda da tekdüze sıradanlıkları içinde usanç verici görünürler. Yeryüzündeki yaşamda tek büyüklük, ama aynı zamanda da tek sevinç, ahlaki niyetin temizliğidir.

7. Evrensel Bilincin Düzeyleri

Ahlaki seçim ve özgürlük gücü olarak benliğin bilinç aşamalarından daha önce söz etmiştik.[82] Şimdi, benliğin bilincinin farklı düzeylerinin evrensel bilincin farklı dü-

[82] Bkz. s. 129-142.

zeylerine karşılık geldiğini görebilmek üzere bu konuya geri dönebiliriz.

Benlik henüz özgürlük gücünün farkına varmadığında, yönetici ilkeyi oluşturan bu gücün sınırlarını belirleme, onu çember içine alma işlemini yapmadığında, kendini dünyadan özerk ve bağımsız sanır. Aslında Marcus Aurelius'un deyişiyle "dünyaya yabancı"dır (IV, 29) ve kendi istemi dışında, yazgı tarafından sürüklenmektedir. Benlik, ne bedenle, ne yaşam soluğuyla ne de istemsiz duygularla özdeş olduğunun farkına varmasını sağlayan hareketle, o zamana dek bilinci dışında ve edilgen olarak yazgı tarafından belirlenmekte olduğunu ve gerçekte enginliğin içinde küçücük bir noktadan, zamanın engin akışında küçücük bir dalgadan ibaret olduğunu keşfeder. Özgürlük, kendi kendisinin farkına vardığı anda, yazgı tarafından belirlenen benliğin dünyanın yalnızca küçücük bir parçası olduğunu da fark edecektir (XII, 32):

> "Her birimize sonsuz zamanın geniş boşluğundan ne kadar da küçücük bir parça ayrılmış! Çünkü hepimiz sonsuzluğun içinde hızla yitip gidiyoruz. Evrensel özün, evrensel ruhun ne kadar küçücük bir parçası bu! Yeryüzünün tamamına göre ne kadar minicik bir tümseğine tırmanıyorsun!"

Benlik, özgürlük ilkesi, ahlaki seçim ilkesi olarak, ahlaki iyilikten başka büyük bir şey olmadığını anlayıp yazgının, yani evrensel aklın iradesini böylece kabullendiğinde, bakış açısı bir kere daha değişecektir. Eğer benlik kendisini özgürlüğün ve seçim yapmanın ilkesi olarak kabul ederse, böylece yazgının kendi payına ayırdığı şeyi, yani yazgı tarafından belirlenen benliği de kabul edecektir. Stoacıların dedikleri gibi, evrenin dramı içinde tanrısal yönetmenin ona vermiş olduğu rolü üstlenecektir:[83]

[83] Bkz. Arrianus, *Epiktetos'un El Kitabı*, Bölüm 17: Dünyanın dramın-

Bu rol, örneğin Marcus Aurelius için, imparator rolüdür. Ama o bunu kabul ederek dönüşüm geçirmektedir. Çünkü özgür benlik, sanki kendisi dünyanın başlangıcındaki evrensel akılmış, evrensel doğaymış gibi bütün yazgıyı, bütün dünya tarihini, bütün dünyayı ister. O halde, irade olarak, özgürlük olarak benlik, evrensel aklın ve bütün nesnelerin içinde yaygın olan *logos*'un iradesiyle kesişir.

Böylece, eğer bu iradeye rıza da gösteriyorsa, benliğin evrensel akılla özdeş olduğunun farkına varışı onu evrenin içindeki minicik bir adacığa hapsetmez. Tam aksine, benliğin, içinde bulunduğu sınırlı konumdan yükselmesi, bireyin kısmi ve kısıtlı bakış açısından çıkarak evrensel bir bakış açısına ulaşmasıyla birlikte onu evrendeki bütün dönüşümlere açık hale getirir. Benliğin bilinci dünyanın bilincine, dünyayı yönetmekte olan aklın bilincine dönüşür. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu bilinç kazanma süreciyle benlik, aynı anda hem evrenin enginliği içinde bireyselliğinin ne kadar sınırlı olduğunu, yani evren tarafından belirlenen benliğin sınırlılığını hem de tamamen fiziksel olan düzene kıyasla bir bakıma sonsuz sayılabilecek bir değere sahip ahlaki bilinç olarak benliğin aşkınlığını keşfetmiş olacaktır. *Düşünceler*'de sık sık geri dönülen bir temadır bu: Zamanın ve uzayın boşluğu içinde önemsiz bir şeyden ibaretim ben.

Yazgının ve evrenin örgüsü içinde sıkışmış olan benlikle, evrensel akılla özdeşleşen benlik arasındaki bu çatışma Epiktetos'ta da görülüyor (I, 12, 26):

> "Bütünle karşılaştırıldığında ne kadar küçük bir yer tuttuğunu bilmez misin? Bununla bedenini kastediyorum. Çünkü aklınla tanrılardan daha aşağı, onlardan

---

da sen de yönetmenin senden oynamanı istediği rolü oynuyorsun. Bu konu hakkında bkz. V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, s. 180 ve devamı.

daha az değilsin; aklın büyüklüğü uzunluk ya da yükseklikle değil, yargıların (*dogma*) [ya da eylem ilkelerinin] değeriyle ölçülür."

Aynı türden bir karşıtlığa, yani dünyanın enginliği içine gömülmüş olan deneysel benliğin küçüklüğü ile aklın yasa koyucu gücü olarak ahlaki benliğin ölçüsüz büyüklüğü arasındaki çatışmaya, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin son sayfasında da rastladığımızı belirtmeme de izin verin:

"Düşüncenin daha sıklık ve kararlılıkla üstüne gitmesi durumunda ruhu, sürekli yenilenen ve sürekli çoğalan bir hayranlık ve saygıyla dolduran iki şey vardır: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası. Ben bu ikisini ne ararım ne de karanlıkların içinde gizlenmiş ya da ufkumun ötesinde kalan aşkın bir bölgeye yayılmış olduklarını varsayarım; onları gözlerimin önünde bulur ve hemen varoluşumun bilincine bağlarım. Bunlardan ilki, *benim dışarıdaki duyular dünyasında işgal etmekte olduğum* yerde başlar ve dünyalar üstünde dünyaları, sistemlerden oluşan sistemleriyle ve bunların dönemsel hareketlerinin, başlangıçlarının ve sürelerinin sınırsız zamanlarıyla birlikte büyük enginliğe kadar bağlı olduğum şeye yayılır. İkincisiyse görünmeyen bende, *kişiliğimde* başlar ve beni gerçek bir sonsuzluğa sahip olan, ama kendini ancak duyulduğu zaman açığa çıkartan ve kendisiyle (ama buradan hareketle, bütün görünür dünyalarla da) evrensel ve gerekli bir bağla ilişki içinde olduğumu anladığım bir dünyada temsil eder. İlk manzara, yani dünyaların o sayısız çokluğu, kısa bir zaman süresi boyunca yaşam gücüne sahip olduktan sonra (nasıldır bilinmez), gezegene kendisini oluşturan maddeyi (evren içinde küçücük bir nokta) geri vermek zorunda olan canlı bir yaratık olarak, bir bakıma benim bütün önemimi *yok eder*. İkinci manzaraysa tam aksine, içinde bulunan

ahlaki yaşamın bana canlılığın ve hatta bütün bir duyular dünyasının karşısında bağımsız bir yaşamı gösterdiği kişiliğim sayesinde, bir zekâ olarak *değerimi sonsuz kat yükseltir.*"[84]

Elbette ki Marcus Aurelius, duyuların dünyası ile düşüncenin dünyası arasındaki bu Kantçı ayrımı kabul etmezdi. Bütün stoacılar gibi onun için de tek bir dünya ve kendi deyişiyle, bütün zeki varlıklarda ortak olan akıldan ibaret tek bir yasa vardır (7, 9). Ama bütün stoacılar gibi onun için de benliği dönüştüren, onu sırasıyla gereklilik düzeninden özgürlük düzenine, özgürlük düzeninden ahlak düzenine taşıyan ve böylelikle de enginliğin içinde küçücük bir nokta olan benliği evrensel akla eşitleyecek biçimde değiştiren benliğin kendi kendisinin bilincine varmasıdır.

[84] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi,* (hafifçe değiştirilmiş) Fransızca çevirisini yapan J. Gibelin, Paris, 1983, s. 175 (italikler bana aittir).

VIII

DÜŞÜNCELER'İN STOACILIĞI: EYLEM DİSİPLİNİ YA DA İNSANLARIN HİZMETİNDE EYLEM

1. Eylem Disiplini

Arzu disiplini, evrensel akıl ve doğadan dolayı başımıza gelen her şeye sevinçle rıza göstermeye dayalı olduğu için sonuç olarak insana iç dinginliği, ruh huzuru veriyordu. *Amor fati*, yani yazgı sevgisi de bizi evren ne istiyorsa onu istemeye, meydana gelen ve bizim başımıza gelen her şeyi istemeye yönlendiriyordu.

İşte bu güzel dinginlik, eylem dürtüsü ve eylem disiplini tarafından bozulma tehlikesi altında bulunur. Çünkü burada söz konusu olan artık kabul etmek değil, eyleme geçmek; razı olmak değil, sorumluluk almak, bize ne kadar çok benziyorlarsa içimizde o kadar çok tutku uyandıran, çoğunlukla nefret edilesi oldukları halde sevmemiz gereken, türdeşimiz diğer varlıklarla ilişkiye geçmektir.

Burada da ölçüt yine, doğaya uygun olmakta bulunacaktır, ancak bu sefer, akılcı olduğunu genel anlamda bildiğimiz evrensel doğaya değil, o evrensel doğanın en özgül, en belirli yönlerinden birine, insan doğasına, insan

soyunun doğasına, bütün insanlarda ortak olan akla. Çok belirgin zorunluluklar dayatan özel bir ölçüttür bu: insan soyunun bir parçası olarak, herkesin hizmetinde hareket etmek, değişik eylem tipleri arasında kurulabilecek bir değerler hiyerarşisini gözeterek hareket etmek, hepimiz tek bir bedenin organları olduğumuz için bütün insanları sevmek. İnsanın dört farklı doğaya sahip olan yasalar tarafından yönetilmekte olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle her şeyi içine alan bütünün bir parçası olarak evrensel doğa tarafından yönetilir: Bu doğanın büyük yasalarına, yani yazgıya ve evrensel doğanın istediği olaylara razı olmalıdır. Ancak doğanın içinde farklı düzeyler bulunduğuna ilişkin bütün bir kuram geliştirmiş olan stoacılara göre bizim "doğa" diye çevirdiğimiz *physis* sözcüğü, niteleyici olmadan kullanıldığında, organizmaya özgü büyüme gücü anlamına da gelir. Örneğin bitkiler yalnızca bu güce sahiptirler ve insanlarsa, içlerinde daha başka güçlerle birlikte kendilerini, örnek olarak beslenmeye ya da üremeye zorlayan bu büyüme gücünü de taşırlar. Bitkisel "doğa"ya sahip olan bu yasa yüzünden insan bazı gereklilikleri yerine getirmek zorundadır, diyor Marcus Aurelius (X, 2): Sözgelimi, beslenerek kendini koruma gibi bir "ödev"i (bu terime daha sonra döneceğiz) vardır, ama bu gerekliliğin doyurulmasının, insanın içindeki diğer güçler üzerinde zararlı bir etki göstermemesi gerekir. Çünkü insan yalnızca "büyüme gücü"nden (*physis*) ibaret değildir, "hissetme gücü" de taşır: Bu, daha üst düzeyde, insan doğasının bir başka bileşenidir. Marcus Aurelius bunu, hayvanın "gücü," "doğası" olarak adlandırıyor (X, 2). Bu hayvansal yasanın da insanda yarattığı kendine özgü gereklilikler vardır: Kendini koruma bu kez de duyuların dikkatiyle uygulanır. Burada da bir kez daha insanın duyu yeteneğine sahip bir hayvan olarak işlevini yerine getirme ödevi vardır, ancak bunların da daha üstün olan

iç güçlere zarar vermemesi gereklidir. Duyunun oynadığı rolü abartmak, duyuların üzerinde bulunan güç olan evrensel aklın, doğanın işleyişini tehlikeye atabilir. Yani bütün bunlar eylem disiplinine bağlıdır ve o da insanın aynı anda hem büyüme gücü, hem duyu gücü, hem akıl gücü olan bütüncül doğasının gerekliliklerini karşılayacak bütün hareket ve edimleri kapsar. Marcus Aurelius buna hemen şunu da ekliyor (X, 2): "Akıl gücü aynı zamanda toplumsal yaşamın da gücüdür," yani insanın toplumsal aklının yasası kendini bütünüyle insan toplumunun hizmetine adamayı gerektirir.

Düşünceler'inden pek çoğunda Marcus Aurelius, eylem ile arzu disiplinleri arasında kurulan simetrik karşıtlık üzerinde ısrarla duruyor, örneğin:

> "Kendi doğanın sana buyurduğu üzere eylemde bulunmak; ortak doğanın seni zorladığı üzere acı çekmek." (XII, 32, 3)
>
> "Bir eylemi tamamlamakta mıyım? Onu insanların yararına olacak şekilde yaparım. Başıma bir şey mi geldi? Başıma gelenin tanrılara ve bütün şeylerin, olayların akışına şekil veren kaynağına bağlayarak onu kabul ederim." (VIII, 23)
>
> "Dış nedenlerden kaynaklanıp da senin karşına çıkan olaylara yaklaşımında soğukkanlılık (*ataraxia*). Kendi içindeki nedenin yol açtığı eylemlerde adalet (*dikaiôsuné*); eyleme geçme dürtün ve edimin bütün insanların hizmetini amaçlasın, çünkü senin doğana uygun olan budur." (IX, 31)
>
> "Kendini olduğu gibi, gerçekleştirdiği eylemlerde adalete, başına gelen şeylerdeyse evrensel doğaya bıraktı." (XI, 2, 2)

Yani tıpkı Epiktetos'ta olduğu gibi Marcus Aurelius'ta da eylemimizin amacı, bütün insanlığın iyiliği olmalıdır

ve bu yüzden de eylem disiplininin alanı diğer insanlarla, evrensel doğa ve akılla tamamen özdeş olan, akılcı insan doğası ve aklının dayattığı yasa ve ödevler tarafından yönetilen ilişkilerdir.

2. Eylemin Ciddiliği

Tıpkı diğer disiplinlerin de kendi alanlarında yaptıkları gibi, eylem disiplini işe, akıl ve düşünce ölçütünü insan etkinliğine dayatmakla başlayacaktır:

> "İlk olarak: Bir amacı olan hiçbir şey rastlantı değildir. İkinci olarak: Eylemlerini bütün insanlığa hizmet edenden başka bir amaca bağlama." (XII, 20)
>
> "İnsan ruhu, eylemini ve dürtüsünü bir amaca doğru yöneltmek yerine, yaptığı her şeyi hiç düşünmeden, öylesine yaptığında kendini en yüksek derecede onursuz hale getirir. Oysa en küçük bir eylemimiz bile bir amaca bağlı olarak yerine getirilmelidir ve akıl sahibi varlıkların amacı da akla ve cumhuriyetlerin, şehir devletlerinin en kutsal yasasına uymaktır." (II, 16, 6)
>
> "Yaptığın her şeyde düşünmeden ya da bizzat adaletin yapacağından daha farklı biçimde hareket etmemeye dikkat et." (XII, 24, 1)

Eylem disiplinine karşı gelen kusur ise hafifliktir (*eikaiotés*). Bütün eylemlerde bulunması gereken ciddiyetin ve ağırlığın zıddıdır bu. Eylem disiplinine boyun eğmeyi bilmeyen insanın bu hafifliği, bu düşüncesizliği bir kukla, bir oyuncak, bir topaç hareketinden başka bir şey değildir:

> "İçindeki yönetici ilkenin, bencilce dürtülerin iplerinden tutup da seni kukla gibi oynatmalarına izin vermesine daha fazla göz yumma." (II, 2, 4)

"Böyle kukla gibi hareket etmeyi bırak." (VII, 29, 2)

"Topaç gibi dört dönmeyi kesip de eylem dürtüsüne karşı yalnız adil olan şeyleri yerine getir ve imgelere karşı da yalnız gerçekle bire bir örtüşenlere tutun." (IV, 22)

Ciddiyetle hareket etmek, her şeyden önce bütün yüreğin, bütün ruhunla hareket etmektir (XII, 29, 2):

"Bütün ruhunla adil olanı yapmak."

Marcus Aurelius burada, filozof adaylarına felsefi yaşama ciddiyetle girişmedikleri için sitemde bulunan Epiktetos'u yankılamaktadır: çocuklar gibi, "sporcusun, sonra gladyatörsün, sonra filozofsun, sonra hatipsin, ama bütün ruhunla hiçbiri değilsin... Çünkü hiçbir işe inceleyerek, iyice ölçüp biçtikten sonra, onu içinin derinliklerinde hissederek girmiyor, her şeye ateşi olmayan bir arzuyla, onları hafife alarak başlıyorsun" (III, 15, 6). Yürekteki o ateşi Marcus Aurelius, evrensel doğanın iradesinin kabul edilmesine de (III, 4, 4), iyiliğin sevilmesine de (III, 6, 1), adaletin uygulanmasına da (XII, 29, 2) getirmeyi istiyordu.

Ciddiyetle hareket etmek, aynı zamanda, daha önce de gördüğümüz üzere, her eylemi bir amaca bağlamak ve daha da iyisi akılcı doğanın kendi amacına bağlamak demektir. Epiktetos'un öğretisi de buydu zaten (III, 23, 2 ve IV, 4, 39): Eylemlerimizin hangi amaca bağlanacağını kesin olarak bilmemiz ve onları akıl sahibi bir varlığa layık bir amaca bağlamamız gerekir. Burada önemli olan, eylemlerimizin asıl niyetlerinin farkında olabilmek ve onları her türlü bencil düşüncelerden arındırmaktır. Bu eylemlerin amaçlarının yalnızca bütün insanlığın hizmetine uygun olması gerekir.

Ciddiyetle hareket etmek, ölümün her an karşımıza çıkabileceğini düşünerek, her bir ânın sonsuz değerinin farkına varmak anlamına da gelir (II, 5, 2):

> "Her türlü hafiflikten uzak durarak, yaşamdaki her eylemi sonuncusuymuş gibi yerine getir."

Ya da (VIII, 69):

> "Yaşama biçimini kusursuz kılan, yaşamın her gününü en sonuncusuymuş gibi, huzursuzluk olmadan, uyuşukluk olmadan, bir rol oynamadan geçirmektir."

Ölüm fikri eylemin gündelik yaşam içindeki sıradanlığını, tekdüzeliğini alıp götürür. Böyle bir açıdan bakıldığında en küçük bir eylemi bile düşüncesizce, dikkatsizce yerine getirmek mümkün değildir. Varlık, belki de kendini ifade etmek için son fırsatı olacak bu eyleme tamamen kendini vermek zorundadır. Artık niyetini arındırmak, "bütün ruhuyla" hareket etmek için beklemek, yarına ertelemek söz konusu değildir. Bir kez daha yineleyelim ki,[1] yapmakta olduğumuz eylem eğer gerçekten ölüm yüzünden yarıda kalacak olursa bile tamamlanmamış olmayacaktır, çünkü onun tamamlanmasını sağlayan, işlemekte olduğu madde değil, esinini veren ahlaki niyettir.

Ciddiyetle hareket etmek, hummalı bir huzursuzluk içinde dört bir yana dağılmamaktır aynı zamanda. Bu konuda Marcus Aurelius, Demokritos'un bir özdeyişini alıntılıyor (IV, 24): "Dinginlik içinde kalmayı istiyorsan, az şey yap,"[2] sonra da bu sözü şu şekilde düzeltiyor:

> "Şöyle desek daha iyi olmaz mıydı: Kaçınılmaz olanı, doğası gereği toplum içinde yaşaması gereken canlı varlığın aklı sana ne yapmanı söylüyorsa yap, sana

---

[1] Bkz. s. 211-212 ve s. 152.

Bkz. s. 70.

söylediği gibi yap. Çünkü sana dinginlik verecek olan odur, yalnızca doğru biçimde hareket ettiğin için değil, az şey yaptığın için de. Eylem ve sözlerimizin en büyük bölümü kaçınılmaz olmadığına göre, bunları çıkarıp atarsak daha fazla boş zamanımız kalacak ve ruhumuz daha dingin olacaktır. Her bir eylem hakkında şu soruyu sorman gerek: Bu da kaçınılmaz olan eylemlerden biri midir? Ama yalnızca kaçınılmaz olmayan eylemleri değil, aynı zamanda kaçınılmaz olmayan imgeleri de ayıklamamız gerekecektir. Böylece onların beraberlerinde getirecekleri eylemler de ortadan kalkmış olacaktır."

Demokritos'un söylemek ister göründüğü gibi, eylemlerimizin sayısını azaltmak, daha az şey yapmakla ilgilenmek kendi başına dinginliği getirmez, bunun için eylemleri ortak iyilik için olanlarla sınırlı tutmak gerekir. İnsana sevinç getiren tek gereklilik budur, çünkü diğerleri yalnızca derde ve tasaya neden olacaklardır. Ancak Marcus Aurelius, işin içine böyle bir eylem ilkesinin daha fazla boş zaman bulmaya da yardımcı olacağını sokarken kendi deneyimini hesaba katmıyor. Belagat öğretmeni ve arkadaşı olan Fronto, onu Alsium'da deniz kenarında biraz tatil yapması için yüreklendirirken, Marcus Aurelius'un, günlerini ve gecelerini hiç ara vermeksizin yargıçlık görevinin uygulanmasına adadığından ve ona işkence eden vicdanından söz ediyor: "Birini suçlu bulduğunda diyorsun ki: Anlaşılan ona yeterince güvence verilmemiş."[3] Eylemin yol açtığı kaygı ve belirsizliğe ileride geri döneceğiz. Her ne olursa olsun, Marcus Aurelius *Düşünceler*'de sıklıkla başkalarının ne dediklerini, ne yaptıklarını, ne düşündüklerini öğrenmeye çalışmak gibi yararsız uğraşıları bir kenara atarsak çok fazla zaman kazanabi-

[3] Fronto, *De feriis Alsiensibus*, 3, 7, s. 231, 5 Van den Hout; c. II, s. 12 Haines: *"Si quempiani condemnas, parum cavisse videtur."*

leceğimizi yineliyor (IV, 18) ve "hiç yoktan şeylere gereğinden fazla zaman verilmemeli" (IV, 32, 5) diyor.

Bir bakıma, bütün eylemlerimize gereken ciddiyeti vermenin farkına varmak da ölüm açısından bakıldığında her ânın sonsuz değerini fark etmeye çıkıyor (VIII, 2):

> "Her bir eylem için şu soruyu sormak gerekir: Bunun benimle ilgisi nedir? Ondan tövbe etmeyi isteyecek miyim? Çok geçmeden öleceğim ve her şey yok olup gidecek! Eğer şu anda kendini bütün insanlığın hizmetine adamış ve Tanrı'ya denk olan zeki bir canlı varlık gibi hareket edersem, daha ne isterim ki?"

Eğer en küçük ânın bile değerinin farkına varırsak, yaptığımız her eylemi yaşamımızın son eylemi olarak görürsek, yararsız ve gereksiz eylemlerle nasıl zaman yitirebiliriz ki?

3. "Uygun Eylemler" (*kathékonta*)

Epiktetos oldukça sık olarak, konusu eylem dürtüleri ve eylemler olan alıştırma temasının, stoacıların adına *kathékonta* dedikleri ve genel olarak "ödevler" sözcüğüyle karşılanan şeyin alanına girdiğini yineliyor. Marcus Aurelius bunu açıkça belirtmiyor ama bu alıştırma teması hakkında "bütün insanlığın hizmetinde" yapılan eylemlerden söz ediyor (IX, 6; 11, 37) ve Epiktetos'un temalarını ele alarak, onun öğretisini gayet iyi bildiğini gösteriyor. Zaten stoacı sistemde insan eylemleri zorunlu olarak bu *kathékonta* alanının içinde yer alırlar.

Kısa bir süreliğine bu kavramı stoacı öğretinin bütünü içine yerleştirelim. Defalarca belirttiğimiz üzere, bu öğretinin en temel ilkesi ahlaki iyilikten başka iyilik olmadığıdır. Peki bir iyiliği ahlaki iyilik yapan nedir? Öncelikle insanın içinde olması, yani bizim elimizde bulunan

şeylerin içinde bulunmasıdır: düşünce, eylem dürtüsü ya da arzu. Daha sonraysa, düşüncemizin, eylem dürtümüzün, arzumuzun aklın yasasına uygun olmayı istemesidir. Bu iyiliği yapmak için etkili ve eksiksiz bir irade olması gerekir. Bunun dışında kalan her şeyse önemsizdir, yani özlerinde bir değer taşımazlar. Stoacılar bu önemsiz şeylere örnek olarak yaşamı, sağlığı, zevki, güzelliği, kuvveti, zenginliği, şöhreti, soylu doğmuş olmayı ve bunların karşıtlarını, ölümü, hastalığı, acıyı, çirkinliği, zayıflığı, yoksulluğu, tanınmamışlığı, alçak sınıflarda doğmuş olmayı gösterirler. Bütün bunlar, son tahlilde bizim elimizde olmayan, yazgıya dayanan şeylerdir ve mutluluk yalnızca ahlaki niyetin içinde bulunabileceğinden, insana mutluluk da, mutsuzluk da getiremezler. Ancak bu noktada çifte bir sorun ortaya çıkar. Bir yandan yalnızca iyilik yapmayı istemek yetmez, bunu somut olarak nasıl yapacağını da bilmek gerekir. Öte yandansa, bizim elimizde olmayan hiçbir şey iyi ya da kötü olmadığına göre, nasıl yaşayacağız, yaşamda yönümüzü nasıl belirleyeceğiz? İyi iradeye bir uygulama malzemesi vermeyi ve ilke olarak değeri olmayan şeylere göreceli değerler atfederek, önemsiz olan şeyler arasında ayrımlar yapabilmeyi kolaylaştırabilecek bir pratik davranış yasası sağlamayı amaçlayan "ödevler," "uygun edimler"[4] (*kathékonta*) ya da "münasipler"[5] kuramı işte burada devreye giriyor.

Bu noktada stoacı ahlakın "fiziksel" kökenleri beliriyor. Gerçekten de somut olarak ne yapmak gerektiği-

---

[4] Bu çeviriyi L.G. Kidd'den ödünç aldım, "Posidonius on Emotions," *Problems in Stoicism*, editör A.A. Long, Londra, 1971, s. 201 (ayrıca aynı yazarın aynı derleme içindeki bir başka makalesi "Stoic Intermediates and the End for Man"). Bu konuda, ayrıca bkz. I. Hadot, *Seneca*, s. 72-78; V. D'Agostino, *Studi sul Neostoicismo*, bölüm "I doveri dell'etica sociale in Marco Aurelio," s. 120-140; V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, s. 145-168.

[5] *Stoacılar*, s. 50 ("Münasipler").

ni belirleyebilmek için stoacılar hareket noktası olarak hayvanların, doğanın iradesini dışavuran temel içgüdüsünü alacaklardır. Hayvanlar, onları kendilerini sevmeye ve tercih etmeye iten doğal bir dürtü sayesinde kendilerini korumak ve bütünlüklerini tehdit eden şeyleri geri püskürtmek eğilimine girerler. Böylece doğaya "uygun" olan şey doğal içgüdüye kendini belli edecektir. İnsanda aklın belirmesiyle birlikte de doğal içgüdü, düşünülmüş seçime dönüşecektir.[6] Doğanın bizim içimize yerleştirmiş olduğu, doğuştan gelen eğilimlere karşılık geldikleri için bir "değer" taşıyan şeyleri akılcı olarak kabul ederiz. Böylece bizim yaşamı sevmemiz, ebeveynlerin çocuklarını sevmeleri, insanların da tıpkı karınca ve arılar gibi bir toplumsallık içgüdüsüne sahip olmaları, doğaları gereği topluluklar, birlikler oluşturmaya, şehir devletleri kurmaya hazır olmaları "doğal" olmuş olur. Evlenmek, siyasi etkinliklerde bulunmak, vatanına hizmet etmek, bütün bu eylemler insan doğasına "uygun" olacak ve bir "değer" taşıyacaklardır. Oysa aslında, stoacılığın temel ilkeleri açısından bakıldığında bu şeylerin hepsi önemsizdirler, çünkü kesinlikle bizim elimizde olmadıklarından ne iyi ne de kötü olabilirler.

Böylece, stoacılar için (doğaya) "uygun bir eylem"in, bir "ödev"in (*kathékon*) ne anlama geldiğini de görmüş oluyoruz. Bu bir eylemdir ve dolayısıyla da bizim elimizdedir, iyi ya da kötü bir niyet taşır, bu yüzden de yerine getirilirken kayıtsız kalınamaz. Tamamen bizim elimizde olmayan ve aynı zamanda başka insan ve koşullara, dış olaylara ve en sonunda da yazgıya bağlı olduğu için, ilke olarak önemsiz olması gereken bir malzemeyle ilgili bir eylemdir. Ancak bu önemsiz malzeme, akılcı olarak ve gerçeğe yakınlık olasılığına göre doğanın iradesine uy-

---

[6] Bkz. Cicero, *İyilik ve Kötülüklerin Uç Noktaları Üzerine*, III, 5, 16 ve devamı, V. Goldschmidt'in dikkate değer yorumlamasıyla birlikte, *Système stoïcien*, s. 126-132.

gun görülebilir, böylelikle de ister içeriği, ister koşullar nedeniyle olsun, belli bir değer kazanabilir.

Bu "uygun eylemler," aynı zamanda "ödevler," daha da doğrusu insanın şehir devleti içindeki yaşamına bağlı olan siyasi ve toplumsal zorunluluklardır. Daha önce de gördüğümüz, insan topluluklarının, şehir devletinin ya da ailenin hizmetinde olmayan hiçbir şey yapmama ödevi, tanrıları, şehir devletinin koruyucularını onurlandırma ödevi, siyasi etkinliklere ve yurttaşlık yükümlülüklerine katılma ödevi, vatanını savunma, dünyaya çocuk getirip onları yetiştirme, evlilik bağına saygı gösterme ödevleri gibi. Epiktetos, gerçek filozofu ayırt etmeye yarayan eylemleri gözden geçirirken, bütün bu "ödevler"den bir kısmını da sayıyor (III, 21, 4-6):

> "Doğramacı size, 'Doğrama sanatının inceliklerinden bahsedeceğim,' demez, bir ev için sözleşme yapar, o evi inşa eder ve böylece doğramacılığını göstermiş olur. Sen de aynını yap: İnsan gibi ye, insan gibi iç, hacetini gör, evlen, çocuk yap, yurttaşlığını yap, hakaretlere katlanmayı bil, akılsız bir kardeşine, babana, oğluna; komşuna, yol arkadaşına yardımcı ol. Filozoflardan gerçekten bir şeyler öğrenmiş olduğunu görebilmemiz için bize bunları göster."

4. Belirsizlik ve Kaygı

Eylem disiplini içinde bütün bu "ödevler," "uygun eylemler," "münasipler" ile birlikte, filozofun yaşamına belirsizlik ve kaygının da yeniden sızması tehlikesi doğar. Öncelikle, girişilmesi bizim elimizde olan, ama sonuçlanması elimizde olmayan bütün bu eylemlerin sonucu güvenli olmaktan çok uzaktır. "Nankörlük edebilecek bir kimseye yine de iyilik yapmak gerekir mi?" sorusuna Seneca şöyle yanıt verir:[7]

[7] Seneca, *İyilikler Üzerine*, IV, 33, 2.

"Eyleme geçerken asla durumun tamamına ilişkin mutlak bir kavrayışa sahip olmayı bekleyemeyiz. Gerçeğe yakınlık olasılığı bizi hangi yöne doğru yönlendiriyorsa, o yolu izlemekle yetiniriz. Her türlü "ödev" (*officium*) de o yoldan gitmelidir: Tohum ekerken de, deniz yolculuğuna çıkarken de, savaşa girerken de, evlenirken de, çocuk yaparken de bu böyledir. Bütün bunlarda sonuç belirsizdir, ama biz yine de sonucu hakkında biraz umut besleyebileceğimize güvendiğimiz eylemlere girişmeye karar veririz... Güvence altındaki bir gerçeğin değil, doğru nedenlerin bizi götürdüğü yola gireriz."

Epiktetos'a göreyse (II, 6, 9):

"Khrysippos, sonuçlar benim için gizli olduğu sürece, doğaya uygun olana erişebilmem için en elverişli olan şeylere bağlanırım, demekte haklıydı. Çünkü bana bu türden şeyler arasında seçim yapabilme gücünü bizzat Tanrı verdi. Ama eğer ben yazgının benim payıma hastalık hazırlamış olduğunu gerçekten bilseydim, ona doğru koşardım, çünkü ayak, eğer zekâsı olsaydı, kendiliğinden çamura yönelirdi."

Yani stoacılar yalnızca, eylemimin başarıya ulaşıp ulaşmayacağını bilmiyorum, demekle yetinmezler, aynı zamanda eylemimin sonucunu ve yazgının benim için ne hazırladığını önceden bilmeyerek, bu kararı gerçeğe yakınlığa, akılcı bir tahmine göre aldım, doğru seçimi yapmanın ve doğru işi görmenin mutlak kesinliğiyle değil, de derler. Stoacıların karşısına çıkabilecek en dramatik seçimlerden biri intihardı, çünkü onların gözünde, belli koşullar altında ve doğru nedenlerle, yani akılcı olarak gerçeğe uygunluğa göre filozof tarafından karar verilebilecek bir şeydi.

Böylece, her ne kadar yaşam görünürde doğaya daha uygun olsa da koşullar ölümü tercih etmeye yol açabilir.

Az önce gördüğümüz gibi, Khrysippos eğer bunun yazgının iradesi olduğunu kesin olarak bilse, bilge kişinin hastalığı sağlığa tercih edebileceğini bile söylüyordu.

Akılcı ve gerçeğe uygun seçim alanında stoacılar mümkün olan çeşitli durumlarda neler yapılması gerekeceğini tanımlamaya çabalamışlardır. Ödevler üzerine incelemeleri, kısmen ahlakçılığın el kitapları niteliğindeydiler ve ekolün farklı üstatları arasında özel durumların farklı biçimde değerlendirilebilmiş olmasından da görebildiğimiz üzere "akılcı olarak temellendirilmiş" tercihler ancak gerçeğe uygun tahminlere dayandırılabilmekteydi. Cicero'nun *Ödevler Üzerine* incelemesinde yer alan birkaç örnek, ekolün içinde tartışılan vakalara verilen yanıtların farklılıklarını gösteriyor.[8] Bir ev satmakta olan kişi, olası alıcıya bu evin kusurlarını bildirmek zorunda mıdır? Tarsuslu Antipatros evet, derken, Babilli Diogenes hayır, diyor. Kıtlık zamanında, bir tüccar İskenderiye'den satın aldığı buğdayı gemiyle Rodos'a getiriyor. Arkasından başka gemilerin de gelmekte olduğunu ve buğday fiyatının yakında düşeceğini biliyor. Bunu söylemek zorunda mıdır? Antipatros evet, diyor, Babilli Diogenes ise hayır. Elbette ki Antipatros'un tutumu stoacılığın genel ilkelerine daha yakındır ve bu tutumu savunurken kullandığı gerekçeler de Marcus Aurelius'un eylem disiplinine temel oluşturmak için kullandıklarıyla aynıdır:

> "Bütün insanların esenliğini gözetmeli, insan toplumuna hizmet etmelisin. Doğa ilke olarak, senin kişisel yararının ortak yarar ve karşılıklı olarak ortak yararın da senin kişisel yararın olmasını sağladı... İnsanlar arasında, bağı bizzat doğa tarafından kurulmuş olan

[8] Cicero, *Ödevler Üzerine*, III, 13, 55, ss. Ahlakçılıkla ilgili bu sorunlar hakkında bkz. I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques," *Revue des études latines*, c. 48, 1970, s. 161-178.

bir ortaklık bulunduğunu hiç unutmaman gerekir."[9]

Görünüşe bakılırsa Epiktetos (dolayısıyla onun ardından giden Marcus Aurelius da büyük olasılıkla) daha geleneksel olan, Khrysippos'tan başlayıp Tarsuslu Antipatros ve Arkhidemos'tan geçen akımın içinde yer almaktaydı.[10] Ancak her ne olursa olsun, ekolün temel ilkelerine sadık olan stoacıların, sözünü etmiş olduğumuz vicdani vakalarda tamamen zıt tercihleri önerebilmiş olmaları, üzerinde herkesin birleştiği ahlaki amaçla, ona ulaşabilmek için yerine getirilmesi gereken "uygun eylemler" arasındaki ilişkilerde belli bir belirsizliğin hüküm sürmekte olduğunu açıkça göstermektedir.

Stoacılığı çoğunlukla bir kesinlik ve entelektüel güvence felsefesi olarak düşünürüz. Oysa aslında stoacılar, hiç yanılmama ve rızalarında kusursuzca emin olma özelliğini yalnızca, onların gözünde somut bir gerçeklik olmaktan çok, erişilmez bir ideali temsil eden, son derecede ender görülebilecek bir varlık olan bilge kişiye vermektedirler. Kendilerini birer bilge olarak görmeyen filozoflar da dahil olmak üzere ölümlülerin büyük çoğunluğu gündelik yaşamın belirsizlikleri içinde, kendilerine akılcı görünen tercihleri yaparak, yani gerçeğe yakın olma olasılığı yüksek tahminlerde bulunarak, yollarını güç bela bulmak zorundadırlar.[11]

5. Ahlaki Niyet ya da Her Türlü Maddeyi Besleyen Ateş

Demek ki eylem, ne kadar iyilik yapmaya çalıştığı ya da iyilik yapma niyeti taşıdığı ölçüde stoacının yaşamı-

---

[9] Cicero, *a.g.e.*, III, 12, 51-53.
Bkz. s. 99.
Bkz. A.-J. Voelke, *L'Idée de volonté*, s. 73-75.

na kaygı ve belirsizlik getirme tehlikesi taşıyor. Ancak dikkate değer bir geri dönüşle, stoacının iç huzuruna ve dinginliğine yeniden kavuşmasını sağlayarak, etkili biçimde eylemde bulunmasına izin verecek olan şey de tam olarak bu iyilik yapma niyetinin aşkın değerinin farkına varması olacaktır. Bunda da şaşılacak hiçbir şey yoktur, çünkü onun için iyilik zaten her zaman ahlaki iyilikte, yani iyilik yapma niyetinde bulunacaktır.

Gerçekten de stoacı için niyet kendi içinde, ilişkide olduğu ve kendi başlarına önemsiz olan, yalnızca niyetin uygulanmasına, somut hale geçmesine izin verdikleri ölçüde bir değer kazanacak nesne ve maddeleri sonsuz kez aşan bir değer taşır. Kısacası, tek bir derin, sabit ve sarsılmaz irade vardır ve bir yandan ilişkide olduğu bütün maddelere karşı özgür ve aşkın kalırken, kendini çok çeşitli eylemlerde ve çok farklı nesneler aracılığıyla gösterir.

Eylem disiplininden söz ederken Marcus Aurelius, ama ayrıca Epiktetos ve hatta Seneca da,[12] niyetin nesnelere karşı bu aşkınlığını da kapsayan teknik bir terim kullanırlar: "'bir çekince şerhiyle' hareket etmek" (Yunancada *hypexairesis* ve Latincede *exceptio*). Bu "çekince şerhi" kavramı bize stoacılar için, eyleme geçme niyetiyle eylemin, bir bakıma eylemde bulunan kişinin amacını duyuran bir iç söylem üzerine kurulu olduğunu hatırlatıyor. Seneca'ya göre[13] bilge kişi her türlü işe "çekince şerhi"yle birlikte girer ve kendi kendine, "Bu işi yapmayı istiyorum ama eylemime engel olacak bir şeyle karşılaşmamak koşuluyla," diyordur. "Eğer karşıma bir engel çıkmazsa, denizi aşacağım." Bu ifade ilk bakışta sıradan ve gereksiz

---

[12] Marcus Aurelius, IV, 1, 2; V, 20, 2; VI, 50, 2; Arrianus, *Epiktetos'un El Kitabı*, § 2, 2 ve Marcus Aurelius'un Epiktetos alıntıları, XI, 37, 1; Seneca için takip eden metinlere bakınız.
Seneca, *Ruhun Sakinliği Üzerine*, XIII, 2, 3.

görülebilir, ancak stoacılığın bakış açısı içinde büyük anlam taşır. Öncelikle bize stoacı "niyetin" ciddi olduğunu gösterir. Gerçekten de Seneca'nın deyişini buraya uyarlayabiliriz: "Eğer yapabilirsem, şunu yapmak istiyorum." Karşısına bir güçlük çıktığı takdirde amacından kolayca vazgeçiveren böyle bir "iyi niyet" ile alay etmek kolay olurdu. Oysa aslında tam aksine, stoacının niyeti bir "iyi niyet" değil, "niyetin iyisi"dir, yani bütün engelleri aşmaya kararlı, azimli ve gözü pektir. Aslında tam da kararından kolayca vazgeçmeye yanaşmayacağı için stoacı bir bakıma hukuki bir biçim altında bu çekince şerhini açık olarak dile getirme gereği duyar. Seneca diyor ki:[14]

> "Eğer durum aynen kararını aldığı andaki gibi kalırsa, bilge kişi kararını değiştirmez... Ancak öte yandan o her işe 'çekince şerhiyle birlikte' girer... En kararlı hedeflerinde bile belirsiz olayların payını göz önünde bulundurur."

Uzun uzun ölçüp biçtikten sonra, şu ya da bu eylemi yapma niyeti kesin ve istikrarlı hale gelmiştir. Marcus Aurelius'un, kendisini evlat edinen babası İmparator Antoninus Pius'tan hatırladığı örneklerden biri de budur (I, 16, 1): "İyice düşündükten sonra alınan kararlarda kesin bir istikrar." "Çekince şerhi"nin anlamı, bu kesin kararın, bu azimli niyetin, ortaya gerçekleşmesini önleyecek bir engel çıksa bile değişmeden kalmasını sağlamaktır. Bu engel, bilge kişi tarafından baştan öngörülmüştür ve onun yapmak istediği şeyi istemesini önleyemez. Seneca'nın dediği gibi: "O her şeyi başarır ve hiçbir şey onun beklentisine karşı gelemez, çünkü o, gerçekleştirmeyi tasarladığı şeye engel olabilecek bir şeylerin ortaya çıkabileceğini zaten öngörmüştür."[15] Stoacıların bu tavrı, halk

---

[14] Seneca, *İyilikler Üzerine*, IV, 34, 4-5.
Bkz. dipnot 14.

arasında yaygın olan şu sözü çağrıştırır: "Sen yapman gerekeni yap, başına gelebilecek olan zaten gelir." İyi olduğu yargısına vardığımız eyleme, başarısız olabilme olasılığını öngörsek bile girişmemiz gerekir, çünkü yapmamız gereken şeyi yapmak zorundayız. Ancak, stoacılıkta, şu ya da bu eylemi yapmanın kendi başına bir amaç olmadığı fikri de vardır.

Burada karşımıza çok önemli bir ayrım çıkıyor: hedef (*skopos*) ve amaç (*telos*). Bir eylemi yapmak için kesin ve kararlı bir ahlaki niyete sahip olan kişi hedefe (*skopos*) nişan alan bir okçuya benzer. Okun hedefi vurması bütünüyle onun elinde değildir. Yani "hedef"e (*skopos*) varmayı, ancak bir "çekince şerhi"yle birlikte ister: yazgının da aynı şeyi istemesi koşuluyla. Cicero'nun deyişiyle:[16]

> "Okçu, hedefi (*skopos*) vurmak için elinden geleni yapmalıdır, ama yine de bu, okçunun hayalindekini gerçekleştirmek, hedefe ulaşabilmek için elinden geleni yapma edimi onun amacıdır (*telos*) ve bütün yaşam söz konusu olduğunda, adına egemen iyilik dediğimiz şeye denk gelir. Oysa hedefe ulaşmak yalnızca dileyebileceği bir şeydir, ama kendi başına çabalanmaya değer olan bir şey değildir."

Karşımıza yine aynı temel ilke çıkıyor: Tek mutlak değer ahlaki niyettir. Yalnızca o tamamen bizim elimizdedir. Önemli olan, bizim yerimize yazgının elinde olan sonuç değil, bizim o sonuca ulaşabilme niyetimizdir. Bu temayı Epiktetos'ta da bulabiliyoruz (II, 16, 15):

> "Bana ne şekilde hareket ettiğinden kaygılanan, elde edeceği sonuçla değil, ediminin kendisiyle ilgilenen... iyice düşünüp taşınırken, sonunda elde edeceği şeyden değil, bu düşüncelerin kendisinden endişelenen birini gösterin."

---

[16] Cicero, *İyilik ve Kötülüklerin Uç Noktaları Üzerine*, III, 6, 22.

Eğer etkinliklerimize tertemiz olan bir yalnızca iyilik isteme niyeti can veriyorsa, amacına her an ulaşmaktadır, sürekli olarak ve bütünüyle şimdiki ânın içindedir, gelecekten bir başarı, bir sonuç beklemeye gerek duymaz. Bizzat eylemin uygulanması kendi amacı olduğu sürece, ahlaki eylemi dansa benzetebiliriz. Ama eğer dans sırasında eylem yarım kalırsa tamamlanamamış olur. Oysa aksine, ahlaki eylem, her bir ânın içinde kusursuz ve tamamlanmıştır, tıpkı Marcus Aurelius'un yazdığı gibi (XI, 1, 1-2):

> "Akıl sahibi ruh kendi amacına yaşamının sonunda bulunan bir yerde erişir. Bu, dansta, tiyatroda ya da benzer başka sanatlarda olduğu gibi, bir şey gelip durdurduğu takdirde bütün eylemin yarım kalacağı bir durum değildir. Akıl sahibi ruhun eylemi, her bir parçasında, hangisini ele almayı istersek orada, tasarlamakta olduğu şeyi kendisi için tam ve kusursuz olarak tamamlar ve artık 'Amacıma ulaştım,' diyebilecektir."

Ya da (VIII, 32):

> "Yaşamını, her bir eylemini teker teker yerine getirerek düzenlemelisin ve eğer bunlardan her biri mümkün olduğu ölçüde tamamlanabilirse, bu senin için yeterlidir. Tamamlanabilmelerineyse hiç kimse engel olamaz."

Burada, deyim yerindeyse tam yerine gelmişken, stoacılığın en temel tutumu üzerinde biraz duralım. Stoacı her şeyden önce, yaşamını eylemlerini birer birer yerine getirerek "oluşturur," yani şimdiki ânın, şu anda yapmakta olduğu edimin üzerine odaklanır ve geçmişle geleceğin, aklını karıştırmasına izin vermez: "Benim için," diyor Marcus Aurelius (VIII, 68, 3), "şimdiki zaman hep, akılcı ve toplum yararına olan erdemin, üzerinde kendini gerçekleştirdiği maddedir." İkinci olarak, şimdiki zaman

üzerine bu odaklanma, yaşamı bir düzene sokar, sorunları sıralamaya, "bütün bir yaşam imgesi"nin ve ileride karşılaşacağımız güçlüklerin bizi sıkıntıya sokmasına izin vermemeye yarar (VIII, 36, 1). Yaşama, tıpkı bir dans hareketinde zarif bir duruştan bir diğerine geçildiği gibi, uyumlu bir biçim verir (VI, 7):

> "Tek sevincin, tek dinlenmen, toplum yararına olan bir eylemi tamamlayarak, Tanrı'nın hatırası eşliğinde, yine toplum yararına olacak bir sonraki eylemine geçmektir."

Üçüncü olarak, iyi niyetin, iyi iradenin yoğunlaştığı bu eylemlerin her biri kendi tamamlanışını ve bütünlüğünü içinde taşır ve hiç kimse onu tamamlamamıza ya da başarmamıza engel olamaz. Seneca'nın, bilge kişinin başarısız olsa bile aslında başarmış olduğuna ilişkin paradoksunu[17] Marcus Aurelius da yeniden ele alarak, hiç kimsenin eylemimizi tamamlanmış ve bütün kılmamıza engel olamayacağını söyler (VIII, 32):

> "Tamamlanabilmesine kimse engel olamaz. – Ama en azından dışarıdan onun tamamlanmasını engelleyecek bir şeyler çıkacaktır! – Ne olursa olsun hiç kimse senin adalet, ılımlılık ve temkinle hareket etmeni önleyemez! – Ama eylemin etkilerinden biri de dışarıdan engellenemez mi? – Olabilir, ama eğer sen o engele karşı dinginlikle yaklaşırsan, sana yapabilmen için verilmiş olan şeyin üzerine temkinle gitmeyi bilirsen, böylece ilk eyleminin yerini hemen bir ikincisi almış olur ve o da uyum içinde az önce sözünü etmiş olduğumuz düzendeki yerini alır."

Dünya üzerindeki hiç kimse, hiçbir güç bizi öncelikle adalet ve temkinle hareket etmekten, yani herhangi bir

[17] Bkz. dipnotlar 14-15

eylemi yerine getirme kararı alarak uygulama niyetinde olduğumuz erdemi uygulamaktan alıkoyamaz. Ancak diyor Marcus Aurelius kendi kendine, yapmak istediğimiz edimin sonucu gerçekleşmeyebilir ve bu durumda edim başarısız olacaktır. Ama, diye yanıtlıyor akıl, o zaman bu da bir başka erdemi, yazgıya razı gelmeyi uygulamak için fırsat verecektir ve belki de böylelikle duruma daha uygun olan yeni bir eylemi seçmemizi sağlayacaktır. Bu yeni eylem de yaşamımıza güzelliğini veren düzenli eylemler dizisinin içinde yerini alacaktır.

Az önce sözü edilen, yazgıya dinginlikle razı oluşla birlikte arzu disiplinine geri dönmüş oluyoruz: İstediğimiz gibi hareket edememeye başladığımızda, yapılması mümkün olmayan bir şeyi istemek gibi boş bir arzuya kapılmak yerine, yazgının iradesini gönüllü olarak kabul etmemiz gerekir. O zaman, yeni verileri de temkinli biçimde göz önüne alarak, eyleme ve eylem disiplinine geri dönmemiz gerekecektir. Yani sonuç olarak, iyi insanın eylemi tamamlanışını ve bütünlüğünü, eğer bir dış neden tarafından durdurulmuş ya da yarıda kesilmiş olsa bile, her zaman bulabilecektir, çünkü sırf uygulanmasıyla bu eylem her ânında kusursuzdur. Karşısına çıkan engeliyse, yeni bir uygulama malzemesine dönüştürecektir. Marcus Aurelius buna, "engelin dönüştürülmesi" diyor (V, 20, 2):

> "Kimi insanlar bizim şu ya da bu eylemi uygulamamıza engel olabilirler. Ancak, 'çekince şerhi' ile eylem ve 'engelin dönüştürülmesi' sayesinde, ne derinlerdeki niyetimize (*hormé*) ne de içimizdeki kararlılığa bir şey engel olabilir. Eylemine engel oluşturan her şeyi düşüncemiz (*dianoia*) kendine uygun hale 'dönüştürerek' onu eyleme geçme dürtümüzün kendini uygulamak isteyeceği bir nesneye çevirebilir: Böylece eylemi durdurmakta olan şey ona yararlı hale gelir, yolu tıkayan şey o yolda ilerlemeyi sağlar."

"Engelin dönüştürülmesi" derken Marcus Aurelius, yapmakta olduğum şeyi engelleyen, yani bir erdemin yerine getirmeye başlamış olduğum uygulamasını durduran bir şey ortaya çıkarsa, o engelin içinde bile bir başka erdemi uygulama fırsatını bulabileceğimi kastetmektedir. Sözgelimi, insanlığın hizmetinde olan bir eylemi yerine getirmeye, yani adalet erdeminin uygulanmasına kendini adamış olan kişi için birden ortaya çıkan bir hastalık bu erdemi uygulaması için bir engel oluşturacaktır ama bu, aynı zamanda da ona yazgının iradesine boyun eğmeyi uygulama fırsatı verecektir. İyi insan her bir ânında, kendisine aklın istediğine uygun görünen şeyi yapar, ama eğer yazgı iradesini açık ederse, ona koşulsuzca boyun eğecektir (VI, 50):

> "Önce onları ikna etmeye uğraş, ama eğer adaletin akılcı düzeni öyle gerektiriyorsa, onların iradelerine karşı hareket et. Ancak eğer birisi şiddet kullanarak sana engel oluyorsa, o halde bizim elimizde olmayan şeyleri dinginlikle ve kederlenmeden kabul etme tutumuna geç ve bu engeli başka bir erdemin uygulanmasında kullan. Şunu da hiç unutma ki, sen en başından hareket etme isteğini, niyetini bir 'çekince şerhi' ile birlikte taşıyordun, çünkü yerine getirilmesi mümkün olmayan bir şeyi arzulamıyordun. Arzuladığın neydi peki? Yalnızca o isteği, o niyeti arzuluyordun. Onu da elde ettin."

Görüldüğü gibi hep bu akla uygun olma yönündeki temel irade ve niyete geri dönüyoruz. Bu irade ve niyet sayesinde eylemimizin nesnelerine karşı tam bir iç özgürlüğe sahip oluruz. Bu eylemin başarısız olması bizim dinginliğimizi bozamaz, çünkü o başarısızlık eylemin özünün, niyetinin kusursuzluğunu değiştirmez ve bize daha uygun nitelikteki yeni bir eyleme girişme ya da yazgının

iradesini kabul etmek yoluyla arzumuzu disiplin altına alma fırsatı verir. Temel irade ve niyet böylece kendilerine yeni bir uygulama malzemesi bulmuş olur:

> "Eğer doğaya uygun bir durumda bulunuyorsa, içimizde komutayı elinde bulunduran ilke, karşısına çıkabilecek her şeyde kendini kolaylıkla mümkün olana uyarlamaya ve yapmak üzere kendisine verileni yapmaya hazır durumdadır. Tek bir malzemeye bağlı kalmayı sevmez; hiç kuşkusuz, niyet ve iradesini, tercih edilmeye değer olan nesnelere yöneltir ve zaten her zaman da bir 'çekince şerhi' taşır. Ama eğer yeni bir şey ortaya çıkıp da o nesnelerin yerini alacak olursa, bunu da uygulama malzemesi haline getirir, tıpkı üzerine fırlatılan ve cılız bir alevi kolayca söndürebilecek her türlü maddeye karşı zafer kazanan güçlü bir ateş gibi. Güçlü bir ateş, içine atılan her şeyi hemen özümser ve tüketir, üstelik de bu nesneler sayesinde daha da yüksek bir noktaya ulaşacaktır."

Onu boğabilecek ya da en azından ona engel olacak nesneler içine atıldıkça daha da büyüyen ateş paradoksu, tek bir uygulama malzemesiyle yetinmeyen, bütün nesneleri, en farklı hedefleri, girişti̇ği her eyleme ve rıza gösterdiği her olaya iyiliğini ve kusursuzluğunu vererek hepsini özümseyen iyi iradenin paradoksudur. Ateş de, iyi irade de kullandıkları malzemeye karşı tamamen özgür durumdadırlar; onlar için bu malzemenin ne olduğunun hiç önemi yoktur ve önlerine çıkartılan engeller de onları beslemekten başka bir işe yaramayacaktır; başka bir deyişle, hiçbir şey onlara engel olamaz (X, 31, 5):

> "Hangi malzemeden, hangi alıştırma temasından kaçmaktasın! Bütün bunlar senin, doğayı çok doğru tanıyarak yaşamda neler olup bittiğini tam bir kesinlikle bilen aklın için birer alıştırma olmaktan başka nedir ki? Öyleyse sıkı dur; bütün bunları sağlam bir mide-

nin her şeyi sindirdiği, güçlü bir ateşin, içine fırlattığın her şeyi aleve ve ışığa dönüştürdüğü gibi iyice özümseyene kadar bekle."
Seneca da başka bir mecaza başvurarak şöyle demişti: "İyi insan olayları kendi rengine boyar." "Karşısına ne çıkarsa çıksın, onu kendi iyiliğine dönüştürür."[18]

Bu ateş paradoksu, aynı zamanda, stoacıların zaten ruhani bir ateşe benzettikleri evrensel aklın, evrensel doğanın da paradoksudur (VIII, 35):

"Evrensel doğa nasıl ki akıl sahibi varlıkların her birine kendi güçlerinden vermişse, biz de ondan bu gücü almışız. Tıpkı onun yolunu tıkayan, kendisine direnen her şeyi kendi lehine çevirip yazgının düzeni içine yerleştirdiği, onu kendisinin bir parçası haline getirdiği gibi, akıl sahibi canlı da kendisine engel olan her şeyi kendi malzemesi haline çevirebilir ve niyetini yönelttiği hedef her neyse ona doğru ilerlemek için ondan yararlanabilir."

Tanrısal eylem ile bilge kişinin eylemi arasındaki bu karşılaştırmadan aklımızda tutmamız gereken şey, kendisini uyguladığı bütün malzemeleri aşan, bir yegâne niyet imgesidir. Dünyanın başlangıcında bulunan Tanrı'nın tek niyeti, her şeyin iyiliğini ister, ama özellikle de o her şeyin zirvesini oluşturan akıl sahibi varlıkların iyiliğini. Bu amacı göz önünde bulundurarak, Tanrı'nın iyi niyeti her şeyi, hatta engel ve direnişleri bile iyiye çevirir. Bilge kişinin tek niyeti de bu tanrısal niyetle özdeşleşecek, o da yalnızca tanrısal iyiliğin istediği şeyi, özellikle de diğer akıl sahibi varlıkların iyiliğini isteyecektir. O da şu ya da bu eylemi yerine getirir, şu ya da bu hedefe varmaya çalışırken karşısına çıkan her türlü engeli iyiye çevirecek, bu engeli Tanrı'nın ve evrensel

[18] Seneca, *İnayet Üzerine*, II, 1 ve 4.

doğanın iradesine rıza göstermek için kullanacaktır. Bu sayede iyi irade için her şey iyidir.

6. Eylemler Karşısında İç Özgürlük: Niyetin Temizliği ve Yalınlığı

İlkçağ felsefesi uzun zaman boyunca başkalarına iyilik yapmanın şekli üzerinde düşünmüş ve özellikle de iyilikseverle minnettarı arasındaki ilişkinin oluşturduğu psikolojik soruna eğilmiştir. Akademi filozofu Arkhesilaos'un, yoksul olduğunu gizlemeye çalışan bir arkadaşının hasta olduğu bir günde, gereksinimlerini karşılamasına yetecek kadar para içeren bir keseyi ona fark ettirmeden yastığının altına sokuverdiği bir anekdot geleneksel olarak anlatıla gelmektedir.[19] Stoacılara göre yardımseverlik "ödev" ya da insan doğasına "uygun eylem" dediğimiz şeylerin arasında bulunur. Seneca, stoacı Hekaton'un bir eserini kullanarak, yardımseverlikler üzerine bir inceleme yazmıştır ve burada bir yardım ediminde bulunan kişinin bu yardımı kabul edeni kendine borçlu olarak görmemesi gerektiğini birkaç kere vurgulamıştır.[20]

Marcus Aurelius da bu konuyu birden fazla kez ele almıştır. Ancak o bunu, eylemlere esin kaynağı olan niyetin temizliği üzerinde şiddetle durabilmek için bir fırsat olarak görmüştür (VII, 73-74; XI, 4):

> "Sen bir iyilik yaptığında, başka bir açıdan bakıldığında bu sana da bir iyilik yapılmış demek olur, bu durumda sen, akılsızlar gibi gidip de bu ikisinin üstüne üçüncü bir şey olarak iyiliksever diye adlandırılmayı ya da iyiliğinin karşılığını almayı mı isteyeceksin?"
>
> "Hiç kimse kendisi için yararlı olan şeyden bıkmaz. Doğaya uygun davranmak da insanın kendisi

[19] Seneca, *İyilikler Üzerine*, II, 10, 1.
A.g.e., II, 10, 3.

için yararlıdır. O halde, başkalarına yararlı olarak kendin için de yararlı olmaktan hiç bıkma..."

"Bütün insanlığın hizmetinde olacak bir şey yaptım. O halde kendim için yararlı oldum."

Bir başkasına karşılığında hiçbir şey beklemeden iyilik yapmanın ilk nedeni, "bütün için yararlı olan, parça için de yararlıdır" ilkesi gereğince, başkasına yapılmış bir iyiliğin aynı zamanda kendimize de yapılmış olmasıdır.

Buna bir de böyle bir eylemin kişiye yalnızca bir ödevi yerine getirmiş olmanın değil, insanların aynı bütünün parçaları olmakla kalmayıp tek bir bedenin organları da olduğunu hissetmenin sevincini vereceğini ekleyebiliriz. Eğer bütün akıl sahibi varlıkların oluşturduğu bedenin bir organı olduğunu anlamadıysan, diyor Marcus Aurelius (VII, 13, 3):

"...henüz insanları yüreğinin derinlerinden sevmiyorsundur, yalnız ve katıksızca iyilik yapmaktan sevinç duymuyorsundur ve dahası, aynı zamanda kendine de iyilik yapmış olduğunu henüz bilerek değil, sadece görgü gereği iyilik yapıyorsundur."

Buraya kadar, insanlığın hizmeti için yerine getirilen eylemin güdüsünün henüz tamamen tertemiz olmadığını düşünmekte haklı olabiliriz. Gerçekten de burada kendimiz için bir faydacılık, her ne kadar çıkarsız da olsa kendi mutluluğumuzun beklentisi de görülüyor. Burada stoacıların, ileride Spinoza tarafından da ele alınacak olan soylu ilkesi karşımıza çıkıyor:[21] "Erdem kendi ödülünü de içinde taşır." Ama sonuç olarak hâlâ "ödül"den söz ediyoruz, iyilik yaptığımızın bilincindeyiz ve böylece iyilik yaparken kendimize bakma riskini de taşıyoruz.

---

[21] *SVF*, c. III, §45; Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine*, IX, 4: (virtus) ipsa pretium sui; Spinoza, *Etik*, V, önerme XLII.

Marcus Aurelius, iyi eylemin çıkarsız olması gerektiğini temellendirirken, niyetin temiz olması gerekliliğinde bir adım daha ileri giderek, doğal işlev kavramını ortaya atıyor (IX, 42, 12):

> "Bir insana iyilik yaptığında daha ne istiyorsun? Aslında sana ait bir şey olan doğaya uygun bir harekette bulunmuş olmak yeterli gelmiyor mu? Buna karşılık bir ücret mi bekliyorsun? Göz gördüğü için, ayaklar yürüdükleri için ödül bekler mi?"

Üç çeşit iyiliksever vardır, diyor Marcus Aurelius başka bir yerde: minnettarını açıkça borçlusu olarak gören; bunu içinden geçirmekle yetinen, ama yine de başkası için bir şey yapmış olduğunu bilen; son olarak da ne yaptığını bilmeyen (V, 6, 3):

> "Bu kişi üzümü taşıyan, ama meyvesini verdikten sonra daha fazlasını beklemeyen bağa benzer, koşan ata, kovalayan köpeğe, balını yapan arıya. Böylece iyilik yapan kişi bunu bilmeden,[22] tıpkı mevsimi geldiğinde yeni üzümünü verecek olan bağ gibi, bir sonraki eylemine geçer [...] Yani aslında iyiliği bir bakıma farkında bile olmadan yapanlardan olmak gerekir."

Burada stoacılığın "doğaya uygun eylem" kavramının yeni bir anlama bürünmekte olduğunu görüyoruz. Bütün türlerin doğuştan gelen, kendilerine doğa tarafından verilmiş olan ve onları kendi yapılarına, kendi oluşumlarına göre hareket etmeye iten birer içgüdüsü vardır: bağınki üzüm üretmek, atınki koşmak, arınınki bal yapmak. Yani tür, doğasına göre hareket eder. Bunun da insan soyunda karşılık geldiği içgüdü, eyleme geçme dürtüsü (*hormé*), insanın oluşumunu tanımlayan şeye, yani akla göre hareket etme niyeti ve iradesidir. Akla göre hare-

[22] Farquharson'un izinden gidiyorum.

ket etmek, ortak çıkarı, insanlığın çıkarını kendi çıkarına tercih etmek demektir. Böylece, akla göre hareket etmek doğaya uygun olarak hareket etmek olur. Nasıl ki arı ya da bağ, arıya ya da bağa özgü olan işi yapıyorsa, insanın da insana özgü olan işi yapması gerekir. Ama tam da iyilik yapmak doğal olarak hareket etmek demek olduğu için iyi eylemin kendiliğinden, tertemiz olarak ve neredeyse farkına bile varılmadan yapılması gerekir. Nasıl ki hayvani içgüdünün bir bakıma kendini görünümlerinde tüketmeyen bir güç gibi, kendiliğinden bir eylemden hemen bir diğerine geçerek, bütün dikkatini bir sonrakine verebilmek adına bir öncekini bütünüyle unutarak, şu ya da bu eylemde oyalanıp onunla yetinmeyerek yaptığı bütün eylemleri aşıyorsa, aynı şekilde esin verdiği bütün eylemleri aşan ahlaki niyet de edimlerini kendi başına birer amaç olarak görmeden, onlar üzerinde sahiplik hakkı iddia etmeden ya da onlardan bir kazanç elde etmeye çalışmadan, "bir eylemden diğerine"[23] geçer. Yani eylemleri karşısında tamamen özgür kalır ve onları doğal bir biçimde, kendiliğinden ve bir bakıma da farkına varmadan yerine getirir. İsa'nın dediği gibi: "Sadaka verdiğinde sağ elinin yaptığını sol elin bilmesin."[24]

"Cesur kişinin," diyecektir Plotinos,[25] "cesaretle ve cesaret erdemine uygun olarak hareket ettiğinin farkında olması hiç de gerekli değildir... Hatta farkındalığın, sanki etkinlik ve edimleri güçsüzleştirip bulandırmakta olduğunu bile söyleyebiliriz: Eğer edimlere farkındalık eşlik etmiyorsa, o zaman tertemiz kalıyor ve daha yüksek derecede bir yoğunluk ve canlılık taşıyorlar." Marcus Aurelius'un bu konudaki düşünceleri de zaten aynı yöndeydi. Asıl iyi edim, kendiliğinden ve düşünülmeksi-

[23] Bkz. s. 212.
Matta İncili, 6, 3.
Plotinos, *Enneads*, I, 4, 10, 26, ve devamı.

zin gelmelidir, tıpkı hayvan içgüdüsü gibi. Kişinin kendi içinden çabasızca doğmalıdır, çünkü farkındalık edimin temizliğini bulandırır; iyilik yaptığının farkında olmak, hem yapay biçimde bir tavır geliştirmek[26] ve bu yapmacıklıktan hoşnut olmak hem de bütün enerjini eylemin kendisine harcamamak anlamına gelir.

İyilik yapmanın farkında olmanın bu eleştirisi, içinde çok derin bir fikir de barındırmaktadır: İyilik yalnızca, kendine hiçbir geri dönüş olmadan, kendinden hiçbir hoşnutluk içermeden, tamamıyla başkalarına yönelik olan tam bir cömertlik olduğunda iyiliktir. Kusursuz biçimde çıkarsız, kendi içinde eksiksizce özgürdür ve başardığı şeye hiçbir biçimde bağlanamaz.

Ancak, Marcus Aurelius böyle bir tutumun, kendine dikkat etmeye, yapmakta olduğu her şeyin çok keskin biçimde farkında olmaya dayalı temel stoacı yaklaşıma ters düşer gibi görünmekte olduğunun pekâlâ da farkındadır. Bunu kendisine hatırlatan bir itirazı da dile getirir (V, 6, 6):

> "Bütün insanlığın hizmetinde hareket eden insanın özü, bütün insanlığın hizmetinde hareket ettiğinin farkında olması ve bu insanlığın diğer üyelerinin de bunu biliyor olmalarını istemesidir."

Ancak, bu çelişkiyi çözmeye çalışmaz. Bu doğrudur, diye yanıtlar itirazı, ama sen benim "ne demek istediğimi" anlamıyorsun. Marcus Aurelius'un "demek istediği," büyük olasılıkla ahlaki yaşamın, zıtlıkları uzlaştırma sanatı olduğudur, yani bir yandan kendine dikkat etme ve görevinin farkında olma, diğer yandansa tam bir kendiliğindenlik ve çıkarsızlık.

Ahlaki niyetin, giriştiği eylemler karşısındaki bu özgürlüğü, eylem disiplininde karşımıza çıkan başka bir

---

[26] Bkz. s. 306-308.

sorun aracılığıyla daha kendini göstermektedir. Bu disiplinin, karar alınırken, ilke olarak hiçbir şeyin onu alan kişinin fikrini değiştiremeyeceği şekilde iyiden iyiye düşünülmesini gerektirdiğini daha önce de görmüştük. Ne var ki, burada da eyleme geçen kişi bu kararına körü körüne bağlanmamalı, eğer biri ona fikrini değiştirmeye değer gerekçeler verecek olursa, onu değiştirebilmeyi de bilmelidir (VIII, 16):

> "Unutma ki fikir değiştirip seni doğru yola sevk edecek olan fikri benimsemek de iç özgürlüğün bir göstergesidir. Gerçekten de bu eylem hâlâ senin eylemindir, çünkü senin iradene, senin yargına ve sonuçta senin zihnine uygun olarak gerçekleşmektedir."

Bir kere daha söyleyelim ki, burada önemli olan bu eylemi yerine getirmek ve onu kendimize ait bir şey olarak benimsemek değil, niyetimizi akla, akılcı doğaya uygun hale getirmektir. Dolayısıyla verdiği nedenler bize dayanaklı görünen bir kimsenin öğütlerini dinlemek de değerlidir (IV, 12, 2). Bir eylemin tamamlanmasını tek başımıza başaramıyorsak da aynı şey geçerlidir (VII, 5, 3):

> "İster tek başıma, ister bir başkasıyla ne yaparsam yapayım, tek bir amaca, bütün insanlık için yararlı ve ona uygun olmaya yönelmeliyim."

7. "Çekince Şerhi" ve Güçlüklerle Karşılaşmaya Hazırlanma Alıştırmaları

Eylem disipliniyle ilgili olarak Marcus Aurelius, daha önce de gördüğümüz gibi birden çok kez "çekince şerhi" kavramını kullanmıştır, özellikle de Epiktetos'un üç alıştırma temasını tanımladığı şu metnini alıntılarken (XI, 37):

"Eyleme yönelik dürtülere ilişkin olan alıştırma teması-nda, bu dürtülerin, beraberlerinde birer çekince şerhi taşımaları, bütün insanlığın yararını amaçlamaları ve değerle orantılı olmaları için dikkati elden hiç bırakmamak gerekir."

"Çekince şerhi" deyişi,[27] "engel olacak bir şey çıkmadığı takdirde," anlamına gelir. Bir eylemin gerçekleşmesine engel olabilecek şeyse yazgıdır, yani evrensel doğa ve evrensel aklın iradesi, Tanrı'nın ya da tanrıların iradesidir. Eylem dürtü ve niyetleriyle ilgili olan alıştırma teması böylece, arzularla ilgili olanın içine karışmaya başlar, çünkü eylemi önleyen bir engel ortaya çıktığında, eylemimiz durur, ama biz boş yere de olsa eylemin yine de başarılı olmasını arzulamaktan başka bir şey yapamayız. O halde, bu durumda da her şeyi içine alan bütünün, evrensel doğanın istediğinden başka bir şeyi arzulamamalıyız. Ancak, Marcus Aurelius'un bizden sevinçli olmasını istediği bu razı oluş çok da kolay değildir. Bunun için hazırlanmak, alıştırma yapmak, karşımıza çıkacak güçlük ve terslikleri öngörebilmek gerekir.

Bir "çekince şerhi" ile birlikte hareket etmek, tam da buna hazırlanmak demektir işte. Seneca'nın dediği gibi:[28]

"Bilgenin başına beklentisi dışında hiçbir şey gelemez, çünkü o, başlamış olduğu işin sonuçlanmasına engel olacak bir şeyin ortaya çıkabileceğini zaten öngörmüştür." "Başına gelen her şey onun arzularına değil, öngörülerine göre gelmektedir. Onun her şeyden önce öngördüğüyse, tasarılarını önleyecek engellerin her zaman karşısına çıkabileceğidir. Bu yüzden de doyurulmamış bir arzunun yol açacağı rahatsızlık, kendine önceden başarı vaat etmemiş kişi için daha hafif olacaktır."

---

[27] Bkz. s. 209-210.

[28] Seneca, *İyilikler Üzerine*, IV, 34, 4 ve *Ruhun Sakinliği Üzerine*, XIII, 3.

Bu son cümle bize, güçlüklerle karşılaşmaya hazırlanmak için yapılacak alıştırmanın her şeyden önce psikolojik bir yönünün bulunması gerektiğini gösteriyor: Umulmadık olmayan, öngörülmüş bulunan bir darbe, beklenmedik biçimde gelene kıyasla daha az çarpar, daha az incitir. Yunan bilgeliğinde bu nokta çok uzun zamanlardan beri saptanmaktadır.[29] Stoacılar bunu kendi sistemleri içine yerleştirmişlerdir ve İskenderiyeli Philon'un şu metninde de olasılıkla bu stoacı temanın bir yankısını bulmaktayız:[30]

> "Onlar talihin okları karşısında gözlerini kırpmazlar, çünkü bu saldırıları daha önceden hesaplamışlardır ve biz istemediğimiz halde başımıza gelen şeyler arasından en ağır olanları bile öngörüyle hafifler. Düşünce olaylarda beklenmedik bir şeyle karşılaşmaz, sanki eski ve alışıldık bir şeye yeniden rastlamış gibi onu algılamakla yetinir."

Seneca, Lucilius'a yazdığı bir mektupta biraz da tumturaklı bir ifadeyle savaşlardan, depremlerden, yangınlardan, heyelanlardan, sellerden, yanardağ patlamalarından, özetle ortaya çıkabilecek her türlü felaketten söz ediyor. Ancak eğer belagatini bir yana bırakacak olursak, burada Seneca'nın özünde söylemek istediği, insanın her şeye karşı hazırlıklı olması gerektiğidir.

Marcus Aurelius'ta bütün olası facialarn böyle uzun uzun betimlenişine rastlamıyoruz. Ama o da doğanın büyük yasasını kendine hiç durmadan hatırlatıyor: evrensel başkalaşım, olayların bir ırmak gibi hızla akışı. Bütün varlıkları ve nesneleri sürekli olan hareketleri, dönüşümleri içinde somut olarak görebilmenin alıştırmalarını ya-

---

[29] Bu alıştırmanın tarihçesi için, Cicero, *Tusculanes*, III, 13, 28 ve devamı; bkz. I. Hadot, *Seneca*..., s. 60-61.
İskenderiyeli Philon, *Özel Yasalar Üzerine*, II, § 46.

pıyor. Bir yerde Helike, Pompei, Herkulaneum gibi kayıp şehirlerden söz ediyor. Ancak daha önemlisi, kendini her şeye karşı hazırlıklı olan stoacının, dikkati sürekli uyanık olan temel tutumu içinde bulundurmaya çaba harcıyor, tıpkı düşüncesini (III, 24, 86) şu şekilde özetlediği (XI, 34) Epiktetos gibi:

> "Çocuğunu öptüğünde, içinden de şöyle geçirmelisin: 'Yarın belki de ölmüş olacaksın.'"

Ancak bu türden bir alıştırmayı uygulamanın çok da kolay olmadığını kabul etmek gerekir. Başımıza her an her şeyin gelebileceğini hayal ederek, dertlenme, çökme, ümitsizliğe kapılma tehlikesine de girmiyor muyuz? Şu düşüncenin içinde de böyle bir alıştırmanın eleştirisi yok mudur? (VIII, 36):

> "Bütün yaşamını zihninde önceden canlandırarak kendini üzme. Başına gelme olasılığı bulunan bütün acı verici zorlukları zihninde geliştirerek, sayılarını ve yoğunluklarını arttırmaya çalışma."

Marcus Aurelius devamında, bunun amacının şimdiki âna, şu anki eyleme ve dolayısıyla şimdi mevcut olan güçlüğe odaklanmak olduğunu, onu yalıtırsak kendisine katlanmamızın da daha kolay olacağını söylüyor. Burada sözünü etmekte olduğu şimdiki zamanın üzerine yoğunlaşma alıştırmasıyla, gelecekteki güçlükleri hayal etme alıştırması arasında bir çelişki bulunmuyor mu?

Aslında burada Marcus Aurelius'un ve ayrıca çeşitli mektuplarında da Seneca'nın eleştirdiği şey, "geleceğin kaygı veren imgelemi,"[31] "aklın denetimi altında olma-

---

[31] Mireille Armisen-Marchetti'nin bu muhteşem deyişi, "Imagination et méditation chez Sénèque. L'exemple de la praemeditatio" adlı makalesinden alınmıştır, *Revue des études latines*, c. 64, 1986, s. 185-195.

yan bir imgelem"dir. "Geleceği kendine takıntı eden ruh," diyor Seneca,[32] "sefil olur, çünkü daha mutsuzluk gelmeden mutsuzdur."

Ancak, sınamalara hazırlanma alıştırmasının hedefi yalnızca mutsuzluğun içindeyken değil, "mutsuzluk gelmeden önce" de mutsuz olmamızı önlemektir ve bunun için de iki yol vardır: Öncelikle gelecekte karşılaşacağımız ve yalnızca olası kötülüklerin bizim için kötülük olmadıklarını anlamamız gerekir. İkinci olaraksa, stoacıların ilkeleri gereği (belki gelecek olan) kötülüğün kendisinin de asıl kötülük olmadığını hatırlamaktır.

Gelecekteki kötülükler kötülük değildirler. Marcus Aurelius, "Bütün yaşamını zihninde önceden canlandırarak kendini üzme," diye yazarken, yalnızca şimdiki zaman üzerine odaklanma alıştırması yapmakla kalmıyor, aynı zamanda da kötülüklerin öngörülmesi alıştırmasını, tam da gerektiği şekilde uyguluyordu. Gelecekteki kötülükleri düşünüyordu ama hemen ardından da onlar için önceden dertlenmenin hiçbir işe yaramayacağını ekleyerek, gelecekteki kötülüklerin aslında kötülük olmadıklarını da ima etmiş oluyordu: "Üzerinde ağırlığı olan şey hiçbir zaman geçmiş ya da gelecek değil, her zaman şimdidir." Hem ayrıca, şimdiye odaklanırsak, karşılaştığımız sınavı şimdiki ânın içinde bir çember içine alırsak, ona dayanmanın anbean daha kolay olacağını da bilmektedir. Yani şimdiki âna odaklanma ve kötülüklere hazırlıklı olma alıştırmaları birbirine sıkı sıkıya bağlı ve birbiri için tamamlayıcıdırlar.

Hem ayrıca, korktuğumuz kötülükler stoacı anlamda "kötü" değildirler. Güçlüklere ve sınamalara karşı hazırlıklı olma alıştırması, özünde geleceği düşünürken, stoacılığın temel ilkelerini de akılda tutmaya dayalıdır. Bun-

[32] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 98, 6.

ların başında da bizim kötülük sandığımız şeylerin yazgı tarafından istenmiş bir olay olarak her şeyi içine alan bütünün genel hareketi içinde yer almakta olduğu, bu yüzden de daha önce sözünü ettiğimiz "fiziksel" tanımlamaya göre ele alınması ve insanbiçimci bir yaklaşımla değil de bir doğa olayı olarak görülmesi gerektiği gelir.

Epiktetos'un Marcus Aurelius tarafından alıntılanan metninde geçen ve az önce sözünü ettiğimiz, "Çocuğunu öptüğünde, içinden de şöyle geçirmelisin: 'Yarın belki de ölmüş olacaksın,'" cümlesini bu açıdan ele alarak, kötülüklerin öngörülmesi alıştırması şeklinde yorumlayabiliriz. Aslında Epiktetos da bu diyaloğu hayal etmeyi şu şekilde sürdürüyor (III, 24, 86-87; Marcus Aurelius, XI, 34):

> "'Bunlar uğursuz sözler.' – Uğursuz söz diye bir şey yoktur, yalnızca bazı sözler doğal bir süreci öngörürler. Buğday hasadını öngörmek uğursuzluk olur mu hiç?"

Marcus Aurelius da bu temaya sıklıkla geri dönüyor ve daha önce de gördüğümüz üzere,[33] bize tatsız ya da acı verici görünen şeylerin aslında doğa yasalarının gerekli sonuçlarından ibaret olduklarını söylüyor.

Son olarak, hazırlanma alıştırması, başımıza gelebilecek bütün bu güçlük, engel, sınama ve çilelerin bizim elimizde olmadıkları ve ahlakın kapsamına girmedikleri için aslında kötülük olmadıklarını anlamamızı sağlayan stoacı dogmasını akılda tutmaya da dayanmaktadır.

Bu ilkelerin hatırda tutulması yalnızca dramatik koşullar için değil, gündelik yaşamın küçük güçlükleri için de geçerlidir (II,1):

> "Daha şafak vaktinde kendi kendine de ki: 'Bugün bir münasebetsizle, bir nankörle, bir küstahla, bir kal-

[33] Bkz. s. 170-176.

leşle, bir hasetle, bir bencille karşılaşacağım. Bütün bunlar onların iyiyle kötüyü ayıramamalarına neden olan cehaletlerinden ileri geliyor.'"

Marcus Aurelius, iyiyle kötüyü tanımladığı gibi, insanlar arasında bulunan ortaklık bağını da tanımlayan ilkeleri kendine hatırlatmaya devam ediyor. Bütün insanlar aynı zihni paylaştıklarına, hepsi aynı tanrısal soydan geldiklerine göre, diyor, ben onlara hiçbir zarar veremem ve onlara karşı hiç öfkelenemem.

Burada da gördüğümüz gibi, güçlüklere hazırlanma alıştırması, önceden kestirilen bu bilinç yoklaması, yalnızca arzu disiplinine, yazgının iradesini kabul etmeye çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda irade ve eylem disiplininin ayrılmaz bir parçasını oluşturuyor. Gerçekten de burada bu alıştırma başka insanlara karşı takınılacak belli bir tavrı güdülemeye yarıyor. *Düşünceler* içinde birden çok kez Marcus Aurelius, bir yandan işbirliği yaptığı ve komuta ettiği kişilerde direniş ve kötü niyet bulmaya kendini hazırlarken, öte yandan da kendisine karşı çıkanlara kararlılığın yanı sıra sevecenlik, hoşgörü ve hatta sevgi içeren bir tavır takınmaya da hazırlıklı olmayı içeren bu alıştırmaya geri dönüyor.

Bu türden bir akılcı öngörü alıştırması bizi yalnızca "mutsuzluk gelmeden mutsuz olmak," gelecekteki kötülükler hakkında yanlış bir imgenin kurbanı olmak gibi tehlikelerden korumakla kalmayacak, aynı zamanda mutsuzluğun içinde mutsuz olmamamızı sağlayacaktır ve bunun için de çifte bir psikolojik hazırlık gerekir. Bir yandan, daha önce de söylediğimiz gibi, gelecekte başımıza gelebilecek sınamaların bizi gafil avlayarak şaşırtmaması için onları düşüncemizde karşılamaya hazırlanırız. İkinci olaraksa, gündelik yaşam içinde, gözden kaçırabileceğimiz şeylere karşı iç özgürlüğümüzü

korumaya alışmamız gerekir. "Küçük şeylerle başla," diyor Epiktetos (IV, 1, 111-112), "bir fincan, bir kadeh, sonra buradan devam ederek bir tuniğe ulaş... Sonra bir toprak parçasına: Oradan kendine geç, bedenine, organlarına, çocuklarına, karına, kardeşlerine... Yargılarını arındır ki, senin olmayan hiçbir şey sana bağlanmasın, senden koparılacak olursa, canını acıtacak kadar senin bir parçan haline gelmesin... İşte, özgürlüğün yolu budur."

8. Tevekkül mü?

Gördüğümüz gibi, eylem bir engelle karşılaştığında, başarısızlığa uğradığında stoacı, yani bir stoacı olarak Marcus Aurelius diyor ki: Niyetim iyilik yapmaktı, önemli olan da budur. Yazgı ise başka türlü istedi. Ben de onun iradesini kabul ederek boyun eğmeli, adalet erdemini uygulamaya çalışmayı bırakarak rıza erdemine geçmeliyim. Eylem disiplininin uygulamasından arzu disiplininin uygulamasına geçmeliyim.

Oysa burada stoacılar için bir sorun vardı. Her ne kadar Marcus Aurelius bunu açıkça ortaya koyuyor olmasa da onun için de bunun bir gerçek olduğu ortadadır, hatta bu onun yaşamının dramı olmuştur.

Evrensel doğanın iradesine razı gelmenin, eylemimin başarıya ulaşmasına engel olan şeyi istemenin kaderci bir tevekküle ve vurdumduymazlığa dönüşmesini nasıl önleyebilirim? Birlikte çalıştığım kişiler eylemimi yarıda bıraktırdıklarında ya da yazgı, veba, savaş, depremler, seller gibi yollarla imparatorluğumun içinde mutluluğu sağlamama engel olduğunda, içimin tasayla ve hatta öfkeyle dolmasına nasıl engel olabilirim? Yazgının iradesi olan engeller, sınavlar, zor zamanlar ortaya çıktığında somut olarak ne yapmalı, nasıl davranmalıyım?

Epiktetos, söyleşilerinden bir tanesini (II, 5) bu soruna ayırmıştır: "Ruh büyüklüğü ve ihtimam bir arada nasıl bulunabilir?" Ruh büyülüğüyle kastettiği dinginlik, ihtimamla kastettiğiyse doğru olanı yapma kaygısıdır. Karşımızdaki sorun da işte budur. Yanıtını bulabilmek için Epiktetos tavla oyunundan aldığı bir örneği kullanıyor. Zarın şu ya da bu şekilde düşeceği benim elimde değildir. Aynı şekilde şu ya da bu durumun içinde bulunmam, koşulların benim eylemime engel oluşturmaları da benim değil, yazgının elinde bulunur. Ben de bu durumu dinginlikle kabul edip ona boyun eğmeliyim. Ancak tavlada, attığım zara göre ihtimamla, dikkatle, ustalıkla oynamak benim elimdedir. Aynı şekilde yaşamda da attığım zara göre, yani eylemimin yazgı ne şekilde istemişse o şekilde olan koşullarına bağlı olarak ihtimamla, dikkatle, ustalıkla oynamak benim elimdedir.

Nihayet eylemin bu şekilde imgelenişini Marcus Aurelius'ta da stoacının bir eylemi gerçekleştirmeye çalışırken içinde bulunabileceği farklı durumları özetlemek gibi bir değeri olan şu metninde, üstü kapalı bir biçimde bulabiliyoruz (X, 12):

> "Ne yapmamız gerektiğini açıkça görebilmemiz mümkünken varsayımda bulunmanın yararı yoktur. Eğer görebiliyorsan, hiç arkana bakmadan ve tüm iyi niyetinle o yola girmelisin."

Bu enerjik, gayet kararlı, sarsılmaz karar, diye vurguluyor Marcus Aurelius, bir başka düşüncesi içinde ona geri döndüğünde, içindeki iyi niyet tavrını hiç bozmamalıdır (X, 5, 2):

> "İnsan doğası ne yapmanı gerektiriyorsa onu yap, giriştiğin yoldan ve sana adil görünen şeyden hiç sapma, ama bunu sevecenlikle ve sessizce, sahtekârlığa girişmeden yap."

Ancak ne yapman gerektiği konusunda kuşkuların doğabilir (X, 12, 1):

> "Eğer ne yapman gerektiğini göremiyorsan, yargını askıya al ve en iyi danışmanlara güven."

Yazgının istediği engeller yoluna çıkabilecektir:

> "Eğer yabancı şeyler hedefine karşı geliyorsa, olgunca düşünüp taşındıktan sonra, karşında bulacağın kaynaklardan yararlanıp sana adil görünen şeyden hiç ayrılmadan ilerlemeye devam edeceksin."

Bu durumda karşımızda bulabileceğimiz "kaynaklar," tavla oyununda atılan zara göre önümüzde açılan ve yararlanmayı bilmemiz gereken hamle olasılıklarıdır. Bunlardan iyice düşünüp taşınarak, akılcı biçimde yararlanmayı bilmeliyiz. Bilge kişinin dinginliğiyle eylem insanının ihtimamını, gerçekliği olduğu gibi kabul etmeyi bilip dramatik durumların kendisini bulandırmasına izin vermeyen dinginlikle engel ve güçlüklere karşın başladığı eylemi, koşullara göre gerekli değişiklikleri yapıp başından beri kendi amacı olan adalet ve bütün insanlığa hizmeti sürekli aklında tutarak sürdüren ihtimamı ancak böyle uzlaştırabiliriz. Hem zaten, eylemin etkili olmasının en emin güvencesi de iç huzuruna sahip olmak değil midir?

9. Özgecilik

Eylem disiplini özünde, gördüğümüz üzere, bütün insanlığın yararı için hareket etmeye dayanır. Burada da yine insan eyleminin örneği tanrısal eylemdir (V, 30):

> "Her şeyi kapsayan bütünün zihni, herkesin ortak yararı (*koinônikos*) ile ilgilenir. Bu yüzden de alçak olan varlıkları üstün olan varlıklara göre yaratmış, üstün

> olan varlıkların da aralarına bir uyum koymuştur. Boyun eğmeyi ve işbirliği yapmayı nasıl düzenlediğine, herkese değerine bağlı olarak nasıl bir rol biçtiğine ve en mükemmel olan şeyleri birbirine nasıl bir karşılıklı uyuşmayla bağladığına iyi bak."

Bütünün zihni burada, şehir devletinin iyiliğini gözeten, yani tebaasının, diğer akıl sahibi varlıkların iyiliği için kaygılanan, daha alçak olan şeyleri, yani hayvanları, bitkileri, cansız nesneleri onların hizmetine veren, iyilikleri adaletle dağıtarak akıl sahibi varlıklar arasında bir ortaklık duygusu, uyuşma ve ahenk yaratan iyi bir kral gibi beliriyor. Ancak, bütün dünyanın bir şehir devletine benzetildiği bu insanbiçimci sunumun bize zihin ile zekâ sahibi varlıklar arasındaki ilişkinin bizzat doğanın içinde kurulmuş olduğunu unutturmaması gerekir. Dünyanın oluşturduğu şehir devleti, her şeyden önce akıl sahibi varlıkların, yani tanrıların ve insanların, hem bu varlıkların hepsine özgü hem de hepsinde ortak olan ve doğaları akılcı olduğu için de hem akıl hem de doğa olan yasa tarafından yönetildikleri bir yerdir. İnsanın tanımı bile budur zaten: "akıllı hayvan" (VII, 2).

> "Akıllı hayvan için kendi doğasına uygun olan eylem, aynı zamanda akla da uygundur." "Akıl sahibi varlıkların amacı, şehir devletlerinin en yücesinin aklına ve yasasına uymaktır" (II, 16, 6).

Şehir devletlerinin bu en yücesi, vatandaşı insan olan ve "diğer şehir devletlerinin ancak evleri" olabildiği, yukarıdan bakan şehir devletidir (III, 2, 2). "İnsan nedir ki?" demişti Epiktetos (II, 5, 26), "Bir şehir devletinin bir parçasıdır, öncelikle tanrılar ve insanlardan oluşanının ve sonra da evrensel şehir devletinin yalnızca küçük bir sureti olan ve ona en fazla yaklaşabilmek için bu adı almış olanının."

İmparator Marcus Aurelius, bir anlamda bütün yaşamını sorgulamaya açan böyle bir öğretiye karşı elbette ki kayıtsız kalamazdı ve zaten şu düşüncesinde de bir bakıma yaşamının kuralı, ilkesi ortaya çıkmaktadır (VI, 44, 6):

> "Antoninus olarak benim vatanım ve şehir devletim Roma'dır.
> İnsan olarak benim vatanım ve şehir devletim Dünya'dır.
> Bu iki şehir devleti için yararlı olan her şey benim için yegâne iyidir."

Zekâyı, aklı ve yasayı, diyor Marcus Aurelius (IV, 4, 2) akıl sahibi varlıkların şehir devleti olan, yukarıdan bakan şehir devletinden, Dünya'dan alırız. Bu denklik önemlidir. Zekâ ve akıl, bütün akıl sahibi varlıklarda ortaktır. Yani evrenseldirler. Bu nedenle de bütün akıl sahibi varlıkların içinde bulunan ortak ve evrensel yasayı oluştururlar. Çünkü bireyleri aşan evrensellikleriyle bireyin bencil bakış açısından çıkarak, her şeyi kapsayan bütünün evrensel perspektifine geçmeyi sağlarlar. İşte bu yüzden de zekâ ve akıl, doğal olarak her şeyin iyiliğine, bütünün çıkarlarına doğru yönelme eğilimindedirler: *logikon* (akıl sahibi olan) ve *koinônikon* (ortak yararı gözeten) birbirinden ayrılamaz (VII, 55, 2):

> "Her varlık kendi oluşumuna uygun olarak hareket etmelidir. Diğer varlıklar oluşumları gereği akıl sahibi olanlar için yaratılmışlardır... Akıl sahibi varlıklarsa birbirleri için yaratılmışlardır. İnsanın oluşumunda en başta gelen şey ise, ortak iyilik için hareket etme eğilimidir."

Çoğu zaman stoacılığın temelde bir kendini sevme felsefesi olduğu düşünülmüştür, çünkü hem fiziğin hem de ahlakın hareket noktası olarak kendini koruma, kendi

içinde tutarlı ve uyum içinde kalma eğilimini almaktadır. Ancak aslında stoacılık için asıl önemli olan, her şeyin sevilmesidir, çünkü kendini koruma ve kendi içinde tutarlı olma, ancak parçası olduğumuz bütüne tamamen bağlanmakla olur. Stoacı olmak demek, hiçbir varlığın tek başına olmadığının, hepimizin bütün akıl sahibi varlıkları ve evrenin tamamını içine alan bütünün birer parçası olduğumuzun farkına varmak demektir.

Eğer tanrısal zihin her şeyin ortak iyiliğiyle ilgileniyorsa, bu kendi de o bütünün içine yayılmakta olduğundan dolayıdır. Dinamik bir kimlik sayesinde o, aynı anda hem kendisi hem de her şeydir. Zihnin birer parçası olan diğer bütün varlıklar arasında bir uyum kurmuşsa, bunun nedeni tam da bütün bu varlıkların kendisinin parçaları oluşu ve onun içinde birleşmeleridir. Her şeyin ortak iyiliğini gerçekleştirme niyetini, içlerinde mevcut bulunduğu bütün varlıklara aktarmaktadır. Onun gibi, bütün akıl sahibi varlıklar da *koinôkoi*'dirler; doğal olarak kendilerini bütünün hizmetine adamaya, bütünün birliğini sağlamaya eğilim gösterirler.

Düşüncelerinin en güzellerinden birinde Marcus Aurelius, her şeyi birbirine bağlayan temel birliği bize gösteren büyük "birlikler"i saymaktadır (XII, 30): "Bir tanesi güneş ışığıdır," her ne kadar duvarlar onu engellese de. "Bir tanesi ortak özdür, her ne kadar bireysel niteliklerle donanmış, binlerce bedene bölünmüş olsa bile." "Bir tanesi zekâ sahibi ruhtur," her ne kadar bölünüyormuş gibi görünse de. Eğer her şeyin içinde bilinçdışı bir birlik gücü bulunuyorsa, tam aksine zekâ sahibi olan ruhun birliğinde, yani onun içinde bulunan ve onunla bir olan bütün zekâ sahibi ruhlarda, "parçası olduğu şeye katılmak ve onunla birleşmek" için bilinçli bir eğilim göstermenin özel ayrıcalığı görülür. "Bu ortak olma tutkusu hiçbir engel tanımaz." Burada, bedenleri bir arada

tutan birleştirici güçlerin ötesinde, zihinlerin bir ortaklık duygusu içinde ve karşılıklı bir içsellikle birbirlerine doğru uzandıkları bir saydamlık ve içsellik evrenini de görür gibi oluyoruz. Gerçekten de akıl sahibi varlıklar, niyetlerinin tıpkı tanrısal zihninki gibi bütünün iyiliğini istediği, yani bu niyetin tanrısal zihnin istediği amaçla örtüştüğü ölçüde bir araya gelmiş durumda bulunurlar. Böylece bu ruhani evren, birbiriyle uyumlu iradelerin evreni olur. Bu açıdan bakıldığında, ahlaki niyet mutlak bir değere, kendini uygulayabileceği bütün özel hedefleri aşan, başlı başına bir amaca dönüşür ve bu ahlaki niyete sahip olmak için özgür oldukları ölçüde bütün akıl sahibi varlıkların her biri de hem kendisi hem de diğerleri için başlı başına bir amaç halini alır. Marcus Aurelius, bunu hiç durmadan yinelemektedir (örneğin IX, 1):

> "Evrensel doğa akıl sahibi varlıkları birbirleri için yaratmıştır."

Bir anlamda, tanrısal zihnin kendi çevresinde bir araya topladığı bütün bu akıl sahibi varlıklar topluluğunun, ileride Kant'ın sözünü edeceği amaçlar krallığına benzediği söylenebilir. Kant'a göre bu "amaçlar krallığı," her birinin kendi koyup kendi uyduğu ve içinde bulunan ahlaki özgürlük dolayısıyla her bir akıl sahibi varlığın hem kendisi hem de diğerleri için başlı başına bir amaç olduğunu belirleyen yasayla bağlı oldukları ölçüde, akıl sahibi varlıklar topluluğuna karşılık gelmektedir.[34] Ahlaki amacı kendisi için bir yasa olarak koymuş olduğundan dolayı akıl sahibi varlığın kendisi başlı başına bir amaca dönüşmüştür ve Marcus Aurelius'un da dediği gibi bu amaç başka her şeye tercih edilmelidir (XI, 1, 4):

---

[34] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 2. Kısım, Fransıca çeviri Delbos-Philonenko, Paris, 1987, s. 111-112.

"Akıl sahibi ruhun niteliğini, türdeşini sevmek ve hiçbir şeyi kendi kendisine tercih etmemektir, ki bu aynı zamanda yasanın da özünü oluşturur."

Ancak, insanların çoğu bu aklın ve dünyanın şehir devletinden habersizdirler. Hem dünyanın şehir devletine hem de aşağıdaki şehir devletine zararlı olan bir bencillik içinde yaşamaktadırlar (IX, 23, 2):

"Ortak iyiliğe hizmet eden bir amaçla uzaktan ya da yakından hiçbir ilişkisi olmayan her türlü eylem, yaşamı parçalar, bir olmaya engel olur: Tıpkı bir halkın içinde bir kimsenin, o halk içinde sağlanmış olan, herkesin uyumlu birliğinden ayrılması gibi bir ayaklanma eylemidir bu."

Şehir devletine zarar veren bencillik, bireyin kendisi için de zararlıdır. Bencillik onu herkesten uzaklaştırarak yalnız bırakır ve Epiktetos'un dediği gibi (II, 5, 26):

"Yalnız kaldığında tek bir ayak nasıl artık gerçek bir ayak olmaktan çıkarsa, insan da tek başına insan değildir artık. İnsan nedir ki aslında? Bir şehir devletinin bir parçası..."

Aynı mecazı Marcus Aurelius da ele alıyor (VIII, 34):

"Kopmuş bir el, bir ayak, bedenden ayrı yatan kesilmiş bir baş gördüğün oldu mu hiç? İşte, başına geleni kabul etmeyen ya da bencillikten esin almış bir eylemde bulunan ve böylece bütünden ayrılan kişi de elinde olduğu ölçüde kendine bunu yapmış olur. Sen kendini doğanın birliğinin dışına attın. Çünkü kendini bütünün bir parçası olarak görüyordun ve şimdi de ondan kesilip atılmış oldun."

Burada iki disiplinden birden söz edilmektedir, başına gelenleri kabullenmek, yani arzu disiplini ve ortak iyilik

için hareket etmek, yani eylem disiplini. Bu ikisinin aynı ve tek bir tutuma karşılık geldiği burada açıkça görülmektedir: yalnızca bütünün bir parçasından ibaret olduğunun farkına varmak ve tamamen bütünün iyiliği için yaşamak. Diğerlerinin "doğal olarak" yapmakta oldukları bu işi, insanın "akılcı olarak," yani onun da kendi doğası akıl ve özgürlük olduğuna göre, yine "doğal olarak" yapması gerekir. Yani insanın niyeti, özgürlüğü ve aklıyla bütünden ayrılarak başına gelenlere razı olmama ve bencilce hareket etme gibi tuhaf bir yetisi vardır (VIII, 34, 3-5). Bu da bir anlamda ruhani olarak kendi kendini yok etmek gibi tuhaf bir yetisi olduğu anlamına geliyor. Ancak, kendinden daha da muhteşem olan bir güç sayesinde, diye devam ediyor Marcus Aurelius, insan kesilip atıldıktan sonra da bütünün içine geri dönebilir. Bencillikten özgeciliğe geçerek kendini dönüştürebilir ve doğru yola girebilir.

10. Eylem ve Değer, Adalet ve Tarafsızlık

Marcus Aurelius'un aktardığına göre (11, 37) eylem disiplinini tanımlarken Epiktetos, eylem dürtülerinin (*hormê*) iyi olup olmadıklarını ayırt etmek için kullanılan üç karakteristik bulunduğundan söz ediyor: Öncelikle, kendilerine bir "çekince şerhi"nin eşlik etmesi ve ortak iyiliğin hizmetini hedef almaları gerekiyor. Bu iki koşuldan daha önce zaten söz etmiştik. Ona göre, bunlara ek olarak değerle ilişki içinde (*kat'axian*) olmaları da gerekiyor. Bu söyleyiş biraz belirsiz ve muğlak duruyor: Burada söz konusu olan, eylemin nesnesi şeylerin değeri midir, yoksa eylemi hedef alan kişilerin mi? Marcus Aurelius da bu sorunu sıklıkla ele alıyor. Aslında burada stoacılık ekolünün kendi döneminde kullanımı çok yaygın olan teknik bir terim söz konusudur ve her ne kadar anlamı konunun

uzmanları için çok açık olsa bile, bizim onu açıklamak için biraz uğraşmamız gerekecektir.

Uzun zamandan beridir stoacılar "değer"[35] kavramı üzerine oldukça ayrıntılı bir kuram geliştirmişlerdi. Biraz da basitleştirerek özetleyecek olursak, bu öğretinin üç farklı değer derecesini ayırt etmekte olduğunu söyleyebiliriz. En başta, "doğaya uygun olarak" yaşamanın, yani erdemin vazgeçilmez birer parçası olan şeyler geliyordu, örneğin bilinci inceleme, kendine dikkat etme gibi ahlaki yaşamın uygulanmasına katkıda bulunan alıştırmalar. Bunların değeri mutlaktı. İkinci sırada, erdemin uygulanmasına ikincil bir şekilde yardımcı olacak şeyler geliyordu. Bunlarsa başlı başına iyi ya da kötü olmayan, ahlaki iyiye göre önemsiz sayılan, ancak sahip olunması ya da uygulanması erdemli bir yaşam sürülmesini kolaylaştırabilecek şeylerdi, örneğin ödevlerin yerine getirilebilmesini mümkün kılacak olan sağlık ya da türdeşlerimize yardımcı olmaya yarayacak zenginlik gibi. İkinci dereceden olan bu değerler yalnızca ahlaki iyiye ait olan mutlak değere sahip değildirler, ancak onunla olan az ya da çok sıkı ilişkilerinden dolayı hiyerarşideki yerlerini almışlardır. En sonda gelenlerse, belli koşullar altında erdem için yararlı olabilecek, yani başlı başına hiçbir değer taşımayan, ancak bir anlamda bir iyilik karşısında takas edilebilecek şeylerdir.

Bu durumda, bir şeyin gerçek değerini bilebilmek, yargı disiplininin alanına giren, çok önemli bir alıştırma demek oluyor. Her nesneyi her zaman kendi çıplak gerçekliği içinde görmeye çalışmak yetmez, diyor Marcus Aurelius (III, 11, 1-2). Aynı zamanda onun evrendeki yerinin ve "her şeyi içine alan bütünle ve diğer bütün şe-

[35] *Stoacılar*, s. 49 ("Değer ve seçilesiler"); bkz. E. Bréhier, *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955, s. 135-138.

hir devletlerinin yalnızca evlerini oluşturduğu yukarıdan bakan şehir devletinin yurttaşı olarak insanla ilişkili değeri"nin de farkına varılması gerekir.

Bu yargı disiplini, bildiğimiz gibi, eylem disiplinine sıkı sıkıya bağlıdır. Nesnelerin değerini bu şekilde görebildiğimizde, sonuç olarak eyleme geçmemiz gerekir (VIII, 29):

> "Her şeyi olduğu gibi görüyorum ve her birinden kendi değerine göre (*kat'axian*) yararlanıyorum."

Marcus Aurelius bununla, her bir olay ve durum karşısında ahlaki yaşamı için ondan nasıl bir ürün elde edebileceğini ve onu mümkün olan en iyi biçimde nasıl kullanabileceğini anlamak için çaba harcadığını kastediyor (VIII, 43):

> "Bana sevinç veren şey, yönetici ilkemi kendi içimde sağlıklı tutmak ve hiçbir kişiden de, insanların başına gelebilecek hiçbir şeyden de kaçınmaya çalışmaksızın, her şeye sevecenlikle, gerçek değerlerine göre onları en iyi şekilde kullanmayı bilerek bakmasını sağlamaktır."

Yani eylem disiplini, nesnelerin değerlerini ayırt edebilmemizi ve eylemimizin yoğunluğunu bu değerle orantılı tutmayı bilebilmemizi gerektirir. Seneca, eylem disiplinini şu şekilde tanımlamıştı:[36] İlk başta, söz konusu olan şeyin değerini biçmek, sonra eylem dürtüsünü bu değerle orantılı hale getirmek ve en sonunda da eylem dürtüsünü ve eylemi sürekli kendi kendimizle uyum içinde kalabilecek biçimde ayarlamak.

Epiktetos'un deyişine, yani değerle ilişki içinde (*kat'axian*) hareket etmeye verebileceğimiz ilk anlam budur. Ancak, değerin anlamlandırılması, yalnızca bireysel

[36] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 89, 14.

davranış düzeyiyle sınırlı değildir, toplumsal yaşam düzeyinde de geçerlidir.

Zaten tam da bu noktada stoacının karşısına çok ciddi bir sorun çıkmaktadır. Onun değerler ölçeği diğer insanlarınkiyle aynı değildir. Onlar stoacı için önemsiz olan, yani ancak göreceli bir değer taşıyabilecek şeylere mutlak bir değer verirler. Tam tersine, stoacı da insanların çoğunun gözünde hiçbir yararı olmayan ahlaki iyiliğe mutlak bir değer verir. Marcus Aurelius da başkasına yardım etme konusunda yazdıklarında (V, 36) bu çatışmaya gönderme yapar gibi görünmektedir.

> "Kendini onların[37] imgelerine tamamen kaptırmadan, olanakların ölçüsünde ve söz konusu olan şeyin değerine göre onlara yardımcı olmak; önemsiz olan şeylerin alanında bir kayıp yaşamışlarsa bunun bir hasar olduğu imgesine kapılmamak. Bu çok kötü bir alışkanlıktır."

Yani başkalarına yardım etmek gereklidir, onlara çok önemli gözüken önemsiz şeylerin alanında bile olsa yine de gereklidir, ancak nesnelerin gerçek değerini, yani ahlaki amaçlarını göz ardı etmeden ve onların nesnelerin değeri hakkındaki yargılarını paylaşmadan. Başlarına gelen şey sanki gerçek kötülükmüş gibi onlarla birlikte yanıp yakılmamak gerekir.

İmparator olarak Marcus Aurelius'un karşısına çıkan sorun da işte tam olarak budur: Kendi gözünde hiçbir değer taşımayan, önemsiz şeylerin alanında tebaasını mutlu etmeye çalışmak zorundadır. Bunun için de tanrısal örneği taklit edecektir:

---

[37] "Onların" imgeleri. Yunanca metnin anlamını bağlamı içinde ve *Epiktetos'un El Kitabı*, § 16 ile de koşut olacak şekilde böyle belirleyebiliyoruz.

"Tanrılar mümkün olan her türlü yolla, düşlerle, kâhinlerle ve üstelik de yalnızca insanların gözünde önem taşıyan konular için insanların yardımına gelmektedirler." (IX, 27, 3)

"Bizzat tanrılar da insanların iyiliğini isterler. O kadar iyidirler ki, insanların sağlık, zenginlik, ün elde etmelerine sık sık yardımcı olurlar." (IX, 2, 2)

Böylece tanrılar bile kendilerini insanların erişimine açmakta ve kendi içinde yalnızca çok göreceli bir değer taşıyan şeyleri onlara sağlamaktadırlar. Dolayısıyla imparatorun da böyle olması gerekir. Aynı zamanda akrabası, ortağı olduğunu söylediği insanlara karşı, onlar erdemi uyguluyor olmasalar bile nasıl bir tavır takınması gerektiğini şöyle açıklıyor (III, 11, 5):

"Onlara karşı bütün insanlığı kurmuş olan doğa yasasına uygun biçimde sevecenlik ve adaletle davranıyorum. Bununla birlikte, onların önemsiz şeylerde değer arayışlarına da katılmak zorunda kalıyorum."

Yani içindeki iyi niyet tutumuna burada imparatoru, insanların değer olarak gördükleri ve sonuç olarak ahlaki bir ilerlemeye izin verebilecekleri ölçüde onun için de belli bir değer taşıyabilecek olan şeylerle ilgilenmeye zorlayan somut bir eylem de ekleniyor.

Epiktetos'un verdiği eylem disiplini tanımında *axia*, yani değere yapılan atfın taşıyor olabileceği ikinci anlam da budur işte.

Bununla birlikte "değer" sözcüğünün başka bir anlamı daha vardır. Sözcük bu defa nesnenin değil, kişinin değerini, yani layığını kastetmektedir.[38] Diğer stoacılar gibi Marcus Aurelius için de adalet herkese kendi değeri-

[38] *SVF*, c. III, § 262; İskenderiyeli Philon, *Yasaların Alegorisi*, 1, § 87; bkz. *Marcus Aurelius*, I, 16, 5.

ne, layığına uygun düşeni vermek anlamını taşır. Ancak, "değer" sözcüğünün bu yeni anlamının Epiktetos'un az önce sözünü ettiğimiz eylem disiplini tanımına uygulanıp uygulanamayacağını bilemiyoruz.[39] Çünkü ilginç bir şekilde onun bize Arrianus tarafından aktarılmış olan sözleri arasında adalet erdemine çok az atıf bulabiliyor, adaletin tanımlanmasınaysa hiç rastlamıyoruz. Aksine, Marcus Aurelius'taysa adalet erdemi o kadar önemli bir yer tutar ki, kimi zaman eylem disiplinini tanımlamak için tek başına yeterli olur, örneğin (VII, 54):

"Çevrendeki insanlara adaletle davranmak."

Adalete bu kadar çok önem vermesi, Marcus Aurelius'un imparator olarak sorumluluklarının bilincinde olmasından mıdır? Her ne olursa olsun, kendisini evlat edinmiş olan babası İmparator Antoninus Pius'tan söz ederken de bu erdeme atıfta bulunuyor ve onun "dağıtım yaparken hiçbir etki altında kalmadan herkesin değerini göz önünde bulundurduğunu" anlatıyor (I, 16, 5). Bu, öncelikle imparatorun, yetki ve sorumlulukları kişilere kayırmacılık yapmadan, yalnızca kişilerin liyakat ve değerlerini, bir de söz konusu görevleri yerine getirme yeterliliklerini göz önünde bulundurarak teslim ettiği anlamına geliyor. Ama bu aynı zamanda, adaleti tarafsızca sağladığı anlamını da taşıyor.

Zaten buradaki değer ya da liyakat zorunlu olarak stoacı anlayışın ahlaki değerini değil, ya belli bir görevi yerine getirebilme yeterliliğini ya da hukuk alanında, suçlu ya da suçsuz olma anlamını taşıyor. Tarihçi Cassius Dio'ya göre Marcus Aurelius bir görevi emanet ettiği kişilerde kusursuzluk şartı aramıyormuş: "Eğer bir kimse iyi bir şey yapıyorsa, onu bundan dolayı över ve başarılı ol-

[39] Bkz. s. 230.

duğu görevde onu kullanır, geri kalan alanlardaki davranışlarınıysa dikkate almazdı. Olmasını isteyeceğimiz gibi insanlar yaratmanın mümkün olmadığını, bu yüzden de onları oldukları gibi kabul ederek, yararlı oldukları görevlerde kullanmanın daha uygun olacağını söylerdi."[40]

Değer sahibi olan kişiler, "ödevler"ini titizlikle yerine getirenler, yani aslında önemsiz şeyler arasında bulunan siyasi ve gündelik yaşam alanında yapılması gerekeni yapanlardı, her ne kadar bunu bir stoacı ruhuyla, ahlaki iyilikten başka hiçbir şeyi mutlak değer olarak kabul etmeden yapıyor olmasalar bile.

İyilikleri kayırmacılık yapmadan, tam bir tarafsızlık içinde, kişisel liyakate göre dağıtmak, tanrısal eylemi örnek almaktır. Bunun da hiçbir şaşılacak yanı yoktur, çünkü insanın ahlaki iyiliği, tanrısal olan akıl sahibi doğanın bir parçası, bir uzantısı olan akıl sahibi doğasından hareket eder ve Marcus Aurelius'a göre bu doğa (VIII, 7, 2) "için hiçbir engel yoktur, o zeki ve adildir, çünkü zamanı, tözü, nedenselliği, etkinliği ve olayların kesişimlerini, eşit ve değerle orantılı (*kat'axian*) biçimde paylaştırmaktadır."

Belki, "eşit" bir paylaştırmanın "değerle orantılı" bir paylaştırma olamayacağı düşünülebilir. Ancak, Platon ve Aristoteles'ten beridir[41] siyasi eşitliğin geometrik eşitlik demek olduğu, yani üstün bir değere üstün bir iyiliği ve alçak bir değere de alçak bir iyiliği vermeyi içeren bir orantı anlamına geldiği unutulmamalıdır. Dağıtım *areté* kavramına göre yapılmaktadır ve eskiden aristokrat soyluluk anlamına gelen bu sözcük de stoacılar için ruhun soyluluğu, yani erdem anlamına gelmektedir. Bu durumda stoacı adalet aristokratik olacaktır, ancak bu

---

[40] Cassius Dio, LXXII, 34, 4, s. 62.

[41] Platon, *Yasalar*, VI, 756 e-758 a; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, V, 6, 1131a-b.

zenginlik ve iktidar gibi önemsiz şeyleri aristokrat sınıfa vermek anlamında değil, siyasi ve özel yaşamla ilgili her türlü kararın alınmasında ahlaki değer ve sorumluluğu göz önünde bulundurmak anlamındadır. Tarihçi Herodianus, Marcus Aurelius'un kızlarını evlendirirken onlar için soylu ya da zengin kişileri değil, erdemli olanları seçtiğini anlatıyor. Çünkü, diye devam ediyor Herodianus, ruh zenginliği onun gözünde tek gerçek, temiz ve değişmez zenginlikti.[42]

Demek oluyor ki tanrısal eylem "engelsiz" ve "adil"dir, çünkü başat olarak akılcıdır, yani kendi kendisine bir emir dayatır. Bu emir, öncelikle bütün kişisel hedefleri tek bir amaca, bütünün iyiliğini sağlama niyetine boyun eğdirir. Bu yüzden de, daha önce de gördüğümüz gibi,[43] tanrısal eylem engelsizdir, çünkü bütün kişisel hedefler aracılığıyla tek bir hedefe nişan alır ve kendisine karşı gelebilecek her türlü engelin de bu amaç uğrunda işbirliği yapmasını sağlamayı bilir. Ancak tanrısal eylem, üstlendiği kişisel hedefler arasında da bir sıra, bir değerler hiyerarşisi kurar. Alçak varlıklar, mineraller, bitkiler, hayvanlar akıl sahibi varlıkların hizmetindedirler, akıl sahibi varlıklarsa birbirlerinin amaçlarıdır. Bu değerler hiyerarşisi açısından bakıldığında tanrısal eylem, zamanı, maddeyi, nedenselliği her bir şeyin kendi değerine göre paylaştırır. Bu yüzden de adildir.

Akıl sahibi doğanın bu adaleti, aynı zamanda da her şeyi kapsayan bütünün zihninin adaletidir (V, 30). O bütünün içine "boyun eğme ve işbirliği"ni koyan da, "herkese payını değerine göre dağıtan" da yine her şeyin

---

[42] Herodianus, *İmparatorluk Tarihi*, I, 2, 2: Herodianus, burada İmparator Lucius Verus'un dul eşi Lucilla'nın Claudius Pompeianus'la olan evliliğini kastediyor olmalıdır, çünkü bu evliliğin Lucilla'nın da, annesi Faustina'nın da hoşuna gitmediği anlaşılmaktadır. Bkz. s. 215.

doğasının adaletidir (IX, 1, 1) ve "kendi değer ve liyakatlerine göre karşılıklı olarak birbirleriyle anlaşabilsinler diye akıl sahibi varlıkları birbirleri için yaratmış olan" da odur.

Kuşkusuz, gündelik deneyimler bu tanrısal adaletten kuşku duymaya neden olabilirler. Gerçekten de sanki (IX, 1, 6):

> "iyi ve kötü insanlara değerlerinin tam aksine (*par'axian*) bir paylaştırma yapmış gibidir, çünkü çoğunlukla kötü olanlar zevk içinde yaşayıp varlık sahibi olurken, iyiler yalnızca acıyla ve buna neden olan şeylerle karşılaşırlar."

Ancak bu, zevkleri iyilik olarak gören ve ahlaki iyiliğin peşinde olduğumuz sürece, yaşam ve ölüm, zevk ve acı, şöhret ve bilinmezlik gibi şeylerin iyi ya da kötü olamayacaklarını bilmeyen insanların yargısıdır. Oysa Marcus Aurelius diyor ki (IV, 10):

> "Başımıza gelen her şey sadece gelir. Eğer bunu dikkatle inceleyecek olursan, doğru olduğunu göreceksin. Yalnızca 'her şey gerekli bir sonuç olarak gelir' de demiyorum, 'her şey adalete göre gelir' diyorum, sanki herkese payını kendi değerine göre veren bir kişi tarafından gönderilmiş gibi."

Arzu disiplininden söz ederken, evrensel doğa ya da aklın eylem biçiminin nasıl bir sorun oluşturmakta olduğunu görmüştük.[44] Evrensel süreci, en başta tek bir dürtü vererek başlatıyordu da her şey bundan dolayı "gerekli sonuç" yoluyla mı ortaya çıkıyordu? Yoksa o, her bir bireye dikkat ediyor da "herkese payını kendi değerine göre" (IV, 10) mi veriyordu? Sonuç olarak bu iki varsayımın birbirini dışlar nitelikte olmadığını, evrenin genel yasasının bir

[44] Bkz. s. 170-180.

anlamda herkese evren içinde oynayacağı bir rol verdiğini görmüştük. Tanrısal eylem, her bir özel duruma kendini kusursuzca uyarlayabilen, benzersiz bir eylemdir. Yani her şey, "sanki herkese payını kendi değerine göre veren bir kişi tarafından gönderilmiş gibi" (IV,10) işlemektedir. Marcus Aurelius'un dediğine göre zamandan, özden, nedensellikten paylarını varlıkların hiyerarşisi içindeki değerlerine göre alan alçak varlıklar (VIII, 7, 2) için durum böyledir. Ancak, akıl sahibi varlıklar söz konusu olduğunda bu daha da gerçek olur. Yazgı herkese kendi varlığına ve değerine uygun düşeni dağıtır. Bu yüzden de her olay, başına geldiği kişiye kusursuzca uyar:

> "Karşımıza çıkan ve bize yazgı tarafından bağlanmış olan olaydan başkasını sevmemek. Gerçekte bizim için bundan daha uygun ne olabilir ki?" (VII, 57)
>
> "Bu olay senin başına geldi, sana verildi, seninle ilişkiye sokuldu, çünkü o en başından beri, en eski nedenlerce seninle birlikte örülmüştü." (V, 8, 12)
>
> "Başına bir şey mi geldi? İyi! Senin karşına çıkan her olay sana yazgı tarafından bağlanmış, başlangıçtan itibaren her şeyi içine alan bütün tarafından seninle birlikte örülmüştür." (IV, 26, 4)
>
> "Başına her ne gelirse, bu senin için ezelden beri hazırlanmıştır ve nedenlerin birbiri içine geçişi, ezelden beri, senin özünü bu olayla karşılaşmanla birlikte örmüştür." (X, 5)

Demek ki olan biten her şey, bize ait olan, bizim almayı hak ettiğimiz, kısacası bizim kişisel değerimize uygun olan bir şeyi bize getirmekte olduğu için başımıza gelmekte ve böylece ahlaki ilerlememize katkı sağlamaktadır. Tanrısal adalet eğiticidir. Hedef aldığı amaç, akıl sahibi varlıkların bilgeliğiyle güvence altına alınan, bütünün iyiliğidir.

Stoacı Babilli Diogenes,[45] adaleti herkese kendi değerine uygun düşen payı verme erdemi olarak tanımlarken, "değer" (*axia*) sözcüğünün "herkesin payına düşen" (*to epiballon*) anlamına geldiğini söylüyordu. Tanrısal adaletin gizemi de kendini bu dil nüansları içinde belli ediyordu. Gerçekten de Marcus Aurelius "Her şeyi yöneten," derken, yani diye açıklıyor, "herkese kendi payına düşeni (*to epiballon*) teslim eden (*nemôn*) yasa (*nomos*)" (X, 25). "Herkese yasalara göre teslim edilen, herkes için eşittir" (XII, 36, 1). Yani tanrısal yasa herkese kendi değerine uygun düşen payı verirken, bu, aynı zamanda hem liyakati dolayısıyla, kim olduğuna göre ona ait olan paydır hem de onun payına düşen, kendisine talih tarafından, yazgı tarafından verilendir. Bu durumda da hem insanın kendi ahlaki kararıyla olmayı seçtiği şeydir hem de en başta verdiği kararla yasanın onun olmasını seçtiği şeydir. Aynı şekilde, Platon'un her bir ruha bağlı olduğunu söylediği tanrısal kudret (*daimôn*, yani bireysel kader) talih tarafından kendisine atanmıştır ama yine de kendisinin seçimidir.[46]

Yani stoacı inancının Marcus Aurelius'a önerdiği tanrısal adalet ideali budur ve mutlaka o da eğer elinden gelse, yeryüzünde bunu gerçekleştirmeyi isterdi: ahlaki iyilikten başka hiçbir şeyi gözetmeyen, insanların ahlaki ilerlemesinden başka bir hedefi olamayacak, "önemsiz" şeylere de yalnızca ahlaki ilerlemeye getirebilecekleri yardıma göre değer verecek olan bir adalet. İleride de göreceğimiz üzere[47] Marcus Aurelius ironiyle adına "Platon'un *Devlet*'inin gerçekleştirilmesi" dediği şeyin olabilirliği konusunda pek fazla hayal kuruyor değildi.

Ancak, böyle bir adalet ideali, hem hepimize aynı yasayı dayatan evrensel aklın tarafsızlığını hem de her bir

---

[45] *SVF*, c. III, § 125.

[46] Platon, *Devlet*, 617 e l; 620 d 8; *Phaidon*, 107 d 7.
Bkz. s. 321-325.

özel duruma kendini uyarlayabildiği ve kendi güçlü ve zayıf taraflarını göz önüne alarak her bir bireye özen gösterebildiği anlaşılan inayetin titiz ihtimamını taklit ederek, herkes için genel bir iç tutum esini oluşturabilirdi.[48]

Böyle bir tutumu tanımlamak için, stoacı öğretisini aktarmak gibi bir çabası olmadığı halde tam da stoacıların adalet ruhunu yansıtan L. Lavelle'in[49] şu alıntısından yararlanmamız mümkün olabilir:

> "Kutsal bir kayıtsızlık vardır: yolumuza çıkan varlıklar arasında hiçbir ayrım yapmamak, hepsine varlığımızın tamamını vermek, bize seslendiklerinde onlara tam bir sadakatle yanıt vermek. Olumlu kayıtsızlık işte budur ve çoğu zaman bunun aksi olan olumsuz kayıtsızlıkla karıştırılır: O bizden yalnızca aynı ışıltılı karşılamayı herkese göstermemizi ister. Aralarında eşit bir denge tutturmamız gerekir: İçimizde ibreyi oynatacak ne bir önyargı, ne bir kayırma bulunmalıdır. O zaman, onlara karşı davranışımızda en incelikli farkları uygulayabiliriz, ama herkese beklediğini, istediğini ve kendisine uygun olanı vererek. Burada en kusursuz adalet en temiz sevgiyle birbirine karışır ve o sevgi her türlü tercihi ortadan kaldırıyor mu, yoksa her yerde aynı tercihin sevgisi midir, ayırt edilemez. Gayet iyi biliyoruz ki "ayrım yapmamak" adil olmakla aynı şeydir; yargılarımıza hiçbir istisna ya da kayırma karıştırmaksızın herkese aynı kuralı uygulamak anlamına gelir. Tek bir bakışın yalınlığı içinde bütün varlıkları sarıp sarmalayan Tanrı'nın bakış açısına geçmek demektir. Ancak o bakış, duyarsız bir bakışın tam tersidir, her bir adil varlığın içinde onun neye gereksinim duyduğunu, hangi sözlerin onu etkilediğini ve hangi davranışa layık olduğunu ayırt edebilen bir sevgi bakışıdır."

---

[48] Bkz. s. 179.

L. Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, Paris, 1939, s. III.

11. Merhamet, Tatlı Dil ve Sevecenlik

Yargı disiplini konusunda gördüğümüz gibi:[50] Eğer stoacılar için insanlığın en büyük kısmı kötülük içinde bulunuyorsa, bu kendi iradelerine karşıdır, çünkü aslında gerçek iyi ve kötünün tanımını bilmiyorlardır. Aslında bu, Platon ve Platonculuk aracılığıyla uzanıp stoacılığa kadar erişmiş olan büyük bir Sokrates geleneğidir. "Kimse isteyerek kötü olmaz."[51] Bu türden Platoncu söylemler erdemin aslında bir "bilim" olduğuna, yani temelde iyiliğin nerede bulunduğunun ve gerçek iyinin ne olduğunun insanın bütün ruhuyla bilinmesine dayandığına ilişkin Sokratesçi fikrin üzerine kurulmuştur. Gerçekten de insan ruhu doğal olarak iyiyi arzular ve kendiliğinden kendisine iyi görünene yönelir. Eğer bir kişi kötü görünüyorsa, iyinin görünüşüne aldanmıştır, ama kimse kötülüğü kötü olduğu için arzulamaz. Kendileri için her şeyin "yargıya tâbi" olduğunu ve tutkuların da yargıdan ibaret olduğunu gördüğümüz stoacılar da bu öğretiyi kolaylıkla ele almışlardır. Hekim Galen,[52] *Ruhun Yanlışlarının Farkına Varılması Üzerine* başlıklı incelemesinde stoacıların bu önermesini çok güzel dile getiriyor: "Hataların pek çoğunun ilkesi, yaşamımızı adamamız gereken amaçla ilgili vermiş olduğumuz yanlış yargıdır..."

Platonculuk ve stoacılık yoluyla akışını sürdürerek Yeni-Platonculuğa kadar uzanan büyük Sokrates geleneği, insan doğasının her bir bireyin iyiye duyduğu doğal ve bilinçdışı arzuda temel bulan içkin saygınlığına inanmakta birleşmiştir.

---

[50] Bkz. s. 143.

Aristoteles'teki Sokrates, *Nikomakhos'a Etik*, VII, 3, 1145 b 21-27; Platon, *Protagoras*, 345 d; *Gorgias*, 509 e; *Timaeus*, 86 d.

Galen, *De peccatorum dignotione*, 4, 1, *Corpus medicorum graecorum* içinde, V, 4, 1, 1, Berlin, 1937, s. 53 *De Boer;* c. V, s. 77 Kühn.

Kendi de bu geleneğin içinde yer alan Epiktetos, Platon'un öğretisine açıkça atıfta bulunuyor (I, 28, 4-9): "İnsan, rızasını hataya verdiğinde, bunu istemeden yaptığını bil, çünkü Platon'un dediği gibi 'her ruh kendi iradesine karşı gerçekten yoksundur' ve hatayı gerçek sanmıştır." Eylem alanında gerçeğe ve hataya karşılık gelense, diye devam ediyor Epiktetos, ödev ve zıddı, yararlı ve zıddıdır. Ödev olduğuna, yararlı olduğuna inandığımız şeyi seçmeden edemeyiz. O halde, yanlış bir iş yapmak hataya düşmüş olmaktan ileri gelir ve o ruha hatasını göstermediğimiz sürece başka türlü davranmak elinden gelmeyecektir. O halde, ona sinirlenmek niye? "Tıpkı körlere ve topallara acıdığımız gibi, temel yetileri körelmiş ya da sakatlanmış olan kişilere de merhamet etmemiz gerekmez mi?" Bu da Epiktetos'a stoacının türdeşlerine karşı takınması gereken ideal tavrı tanımlama fırsatı veriyor (II, 22, 36):

> "Kişi [yaşama ilkeleri bakımından] kendisinden farklı olanlara, cehalet içinde yaşayan, en önemli şeylerde hedefi şaşırmış olan kişilere olduğu gibi, sabırla, tatlı dille, hassasiyetle, hoşgörüyle yaklaşmalıdır. Hiç kimseye karşı katı olamaz, çünkü Platon'un 'Her ruh kendi iradesine karşı gerçekten yoksundur,' derken ne demek istediğini çok iyi anlayacaktır."

Epiktetos'u takiben Marcus Aurelius da gerçeğe ve iyiliğe karşı duyulan ve insanın akıl sahibi doğasının en derin atılımı olan bu bilinçdışı arzuya büyük bir saygı ve içten içe arzulamakta oldukları şeyden kendi iradelerine karşı yoksun olan ruhların hastalıklarına da merhamet duymuştur:

> "Platon diyor ki: 'Her ruh kendi iradesine karşı gerçekten yoksundur.' Aynı zamanda adaletten, ılımlılıktan, sevecenlikten ve benzeri olan bütün erdemler-

den de. Bu yüzden de bütün bunları kendine sürekli hatırlatman kesinlikle gereklidir. Ancak böylelikle başkalarına daha yumuşak davranabilirsin." (VII, 63)

"Bir şeyi yaparken iyilik yapmıyorlarsa, bu kendi iradelerine karşı ve cehalettendir. Çünkü 'her ruh, iradesine karşı gerçekten yoksundur' ve bu yüzden de başkalarına gerektiği gibi davranma olanağından da yoksun kalır." (XI, 18 4-5)

Burada Marcus Aurelius, Epiktetos'un sadık bir öğrencisi olduğunu kanıtlıyor. Çünkü Platon'dan alıntı yaparken, doğrudan onun metnini kullanmak yerine, alıntının Epiktetos'ta gördüğümüz bozulmuş halini bire bir yineliyor ve üstelik de bundan onunla aynı ahlaki sonuçları çıkarıyor.

Gerçekten de insanların kendilerini içine gömülmüş buldukları, gerçek değerlerin bu cehaleti Marcus Aurelius'a göre, "bir anlamda merhamet edilesidir" (II, 13, 3) ve onların yaptıkları yanlışlara neden olan yargı hatalarını anlamaya çalıştığımızda bu duyguyu hissederiz (VII, 26, 1). "Bir anlamda merhamet edilesi:" Bu ifade biçimi aslında stoacıların geleneksel olarak bir tutku olarak gördükleri merhamete getirdikleri eleştiriyi de hatırlatmaktadır. "Merhamet," diyordu Seneca,[53] "çevresinde gördüğü kişilerin sefaletinin ya da bir başkasının başına gelen kötülüklerin yol açtığı üzüntülerin ruhta doğurduğu bir hastalıktır. Oysa hiçbir hastalık bilgenin ruhunu etkileyemez, o hep sağlıklı kalır." Marcus Aurelius ve Epiktetos için adına "merhamet" dedikleri şey bir tutku ya da ruhun bir hastalığı olmayıp daha çok, gerçek değerleri bilmeyen kişilere karşı öfke ya da nefret olmaması şeklinde tanımlandığı için, stoacılık geleneğine sadık kalmakta olduklarını söyleyebiliriz. Ama insanlara merhamet etmek ya da

[53] Seneca, *Bağışlayıcılık Üzerine*, II, 5, 4 (= III, 4).

hoşgörü göstermek yeterli olmaz. Daha önemlisi, onlara hatalarını göstererek, gerçek değerleri öğreterek yardım etmeye çalışmak gerekir (IX, 42, 6):

> "Genel olarak yanılmakta olan kişiyi fikrini değiştirebilecek şekilde eğitmek senin gücün dahilindedir. Çünkü yanlış bir iş yapan her kim olursa olsun, hedefine ulaşamayan, yanılmakta olan bir kimsedir."

Demek oluyor ki yanılgı içinde olan kişiye aklın yolunu göstermeye çalışmak gereklidir (V, 28, 3; VI, 27, 3; VI, 50, 1; IX, 11). Eğer bu çabamızda başarısız olursak, o zaman da sabır, hoşgörü ve sevecenlik uygulamanın zamanı gelmiş demektir. Marcus Aurelius, başkalarına karşı ödevimizi şu ikilem yoluyla göstermeyi seviyor:

> "İnsanlar birbirleri için yaratılmışlardır: Onları ya eğit ya da onlara katlan." (VIII, 59)
>
> "Eğer yanılıyorsa, onu sevecenlikle eğit ve ona hatasını göster. Eğer beceremiyorsan, kendine kız, hatta kendine bile kızma." (X,4)

Epiktetos (II, 12, 4 ve II, 26, 7) iyi bir kılavuz gibi, yoldan çıkanın, onunla alay etmeden, ona hakaret etmeden doğru yola yeniden sokulması gerektiğini; eğer bunu başaramıyorsak, yoldan çıkmış olanla alay etmek yerine, kendi yetersizliğimizin farkına varmamız ve suçu ikna etmeyi beceremediğimiz kişidense kendimizde aramamız gerektiğini söylemişti. Marcus Aurelius da buna, az önce gördüğümüz gibi, sonuçta kendi kendimize bile kızmamamız gerektiğini ekliyor, çünkü bazı insanların düzeltilmesi mümkün olmayabilir ve "bu dünyada onlardan da bulunması gereklidir" (IX, 42, 2).

Her ne olursa olsun, yoldan çıkmış olanları, gerçek değerlerden bihaber olanları geri kazanmak için çaba harcamak gerekir. Ancak, bunu her şeyden önce kızmadan

(VI, 27, 3; V, 28, 3) ve dahası, sonsuz bir incelikle yapmak gereklidir. Marcus Aurelius'un ruhlara karşı davranışlarda ve özellikle de onların dünyayı ve nesneleri algılama biçimlerini değiştirme çabası içindeyken, bu tatlı dil ve özen konusunda son derecede duyarlı olduğu anlaşılmaktadır. Başkasına seslenirken onu "aşağılamamalı, kendisine tahammül gösterdiğimizi hissettirmemeli, cömertlik ve içtenlikle" yaklaşmalıyız (XI, 13, 2):

> "İronisiz, aşağılamasız, şefkatle, hırçınlıktan yoksun bir yürekle, ne ders verirmiş gibi ne de çevrede birileri varsa onlara kendimizi beğendirmek istercesine, yanımızda başkaları olsa bile, gerçekten baş başa." (XI, 18, 18)

Bu cümlelerde çok zengin bir psikolojik gözlem ve dikkat çekici bir niyet temizliği anlayışı görülüyor. Tatlı dilli olmanın paradoksu, biz tatlı dilli olmayı istediğimizde bunun içtenlik olmaktan çıkmasıdır, çünkü her türlü yapaylık, yapmacıklık, üstünlük duygusu onu mahveder. Hassasiyet ancak bir şey yapmaya bile çalışmadığı zamanlarda, başka varlıklara karşı sonsuz bir saygı içindeyken, ruhani nitelikte de olsa, şiddetin gölgesinin bile bulunmadığı durumda işe yarar. Özellikle de tatlı dilli olmaya çalışırken kendimize karşı çok sert olmamamız gerekir. Tatlı dil için neredeyse fizyolojik bir kendiliğindenlik ve içtenlik gerekir. Marcus Aurelius, "Size karşı oyunumu açıkyüreklilikle oynamaya karar verdim," diyerek söze başlayan insanları alaya alırken, bunu çok çarpıcı biçimde dile getiriyor (XI, 15). Bu sözler neye yarar ki, diye devam ediyor Marcus Aurelius:

> "Eğer gerçekten açıkyürekliysen, bu, yüzünden okunmalıdır, tınısı sesinden hemen duyulur, parıltısı gözlerinde ışıldar, tıpkı sevilen kişinin seveninin duygularını onun bakışlarında hemen gördüğü gibidir... İyi

olan, sahtekârlığı bulunmayan, tatlı dilli olan insanın bu nitelikleri gözlerinden okunur ve kimsenin gözünden de kaçmaz."

Bundan da daha çarpıcı olarak Marcus Aurelius, tıpkı kötü kokan birinin kokusunu istesek de istemesek de yanına gider gitmez aldığımız gibi, iyi bir insanın gerçekten iyi olduğunu da ona yaklaştığımızda hemen anlayacağımızı söylüyor. Gerçek değerleri bilmeyen kişilere bunları öğretecek, onlara fikirlerini değiştirterek, doğru yola girmelerini sağlayacak olan güç de bu içten tatlı dilde, bu hassasiyette bulunur:

"İyilik, eğer sinsi bir gülümseme, bir yapmacıklık olmadan içtense yenilmezdir." (11, 18, 15)

Zayıflık olmanın çok ötesinde, aslında bir güçtür o:

"Erkeksi olan öfke değil, yumuşaklık ve hassasiyettir. Bunlar daha insani şeyler oldukları için daha erkeksidirler de: Daha fazla güç, daha fazla cüret daha fazla erkeksilik taşırlar ve öfkelenen, sinirlenen kişide eksik olan da budur." (11, 18, 21)

Gücünü, insanlar arasında uyumu hedefleyen insan doğasının en derin atılımının ifadesi olmasından alır; aynı zamanda da aklın egemen olduğunu gösterir, çünkü öfke ve sinirlenme ruhun hastalıklarıdır.

"Yumuşaklık zayıflık olmanın öyle uzağındadır ki," diye yazmış L. Lavelle,[54] "aslında içinde ondan daha gerçek bir güç taşıyan yoktur... Kendisini yenmek, kırmak istedikleri zaman bütün irade gerilir, ancak yumuşaklık onu ikna eder. Ondan başka savaşmadan zafer kazanıp düşmanını dostu haline getirebilecek yoktur." İnsanlara

[54] L. Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, s. 196; bkz. J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.

aslında bütün varlıklarıyla istemekte oldukları halde ne olduğunu bilmedikleri iyiliği gösterebilecek ondan başka bir güç olmadığını söyleyebiliriz. Bunun için de gücünü hem ikna yetisinden hem de bencillik ve şiddetten başka bir şey tanımamış olan varlıkların onunla karşılaşınca yaşadıkları beklenmedik deneyimden alır. Beraberinde değerlerin tam anlamıyla tersine çevrilmesini getirir ve karşısındakilere, kendilerine derin bir saygı duyulmakta olduğunu hissettirerek, insan olma saygınlıklarını keşfetmelerini ve kendilerini başlı başına birer amaç olan varlıklar olarak görmelerini sağlar, aynı zamanda da kendilerine yöneltilmiş olan yumuşaklığın esinini veren, iyiliğin çıkarsız sevgisinin var olduğunu gösterir. Bununla birlikte, başkalarına yönelik yumuşaklığın, kararlılığı da dışlamaması gerekir (VI, 50, 1):

> "Önce onları ikna etmeye uğraş, ama eğer adaletin akılcı düzeni öyle gerektiriyorsa, onların iradelerine karşı hareket et."

Sonuç olarak burada karşımıza eylem disiplininin bir yönü daha çıkıyor: Başkalarına ruhani anlamda yardımcı olma, onlara gerçek değerleri gösterme, yanlışlarından haberdar etme, hatalı fikirlerini düzeltme ödevi. Marcus Aurelius bu rolü gerçekte ne kadar yerine getirmiştir? Bunu bilemiyoruz. Ancak her ne olursa olsun, yaşamın ve dünyanın stoacı bir görüşünü çevresine yaymak için çabaladığını varsayabiliriz. İleride de sözünü edeceğimiz üzere,[55] bu konuda fazla hayale kapılıyor değildi ve bir anlamda kendisi öldükten sonra neler olabileceğini hayal ederken, birinin şöyle diyeceğini söylüyordu (X, 36, 2):

> "Şu okul öğretmeni nihayet biraz rahat soluk almamıza izin verecek. Gerçi bize karşı çok da sert değildi

[55] Bkz. s. 312.

ama içinden sessizce bizi suçladığını bilmiyor muyuz biz?"

Şimdiye dek Marcus Aurelius'un ikileminin ilk önermesi olan, "Onları eğit" üzerinde durduk ve artık bunun "Onları eğit, ama tatlı dille ve yumuşaklıkla" anlamına geldiğini anlayabiliyoruz.

Şimdiyse, ikilemi tamamlayan ikinci önermeye geçebiliriz: "Onlara katlan, yumuşaklıkla," çünkü yumuşaklık yalnızca doğru yola getirmeyi istediklerimize ayrılmış bir şey değildir, fikrini değiştirmeyi başaramadıklarımıza da uygulanmalıdır:

"Elinden gelirse onun fikrini değiştir. Olmuyorsa, iyiliğin sana bu gibi durumlar için verilmiş olduğunu aklından çıkarma. Üstelik bizzat tanrılar bile bu insanlara karşı iyi davranırlar." (IX, 11, 1)

"Bu yeryüzünde tek bir şeyin değeri vardır: Yaşamını doğruluk ve adalet içinde geçirirken, yalancılara ve adaletsizlere karşı da sevecenliğini koruyabilmek." (VI, 47, 6)

"Senin, aklın yolunda ilerlemene engel olanlar seni iyiliği uygulamaktan alıkoyamasınlar, onlara bakışındaki yumuşaklığı yitirmeni sağlamayı da başaramasınlar." (XI, 9, 1)

Yalancılar, adaletsizler, hatalarından inatla dönmeyenler de içlerinde, belki en derinliklerinde akıl sahibi doğayı ve içlerine yazılmış bulunan iyilik yapma yönündeki bilinçdışı arzuyu herkesten daha az taşımıyorlardır. Bu yüzden onlara da saygılı ve yumuşak davranmak gerekir:

"Benimle aynı soydan olana kızamam, ondan nefret de edemem, çünkü biz birlikte çalışmak için yaratılmışız." (II, 1, 3)

"Onların da seninle aynı soydan olduklarını, cehaletleri yüzünden ve kendi iradelerine karşı günah işlediklerini unutma." (VII, 22, 2)

"Onlara karşı öfkelenmek de başlamış olduğun eylemden vazgeçmek kadar zayıflık belirtisidir... Başkalarından korkuya kapılan da, doğanın kendisine akraba ve arkadaş olarak verdiği kişiyi yadsıyan da görevlerini terk edip kaçandan farksızdır." (XI, 9, 2)

Akıl sahibi varlıklar arasında bir ortaklık bulunduğu fikrine dayanan böyle bir tavır, ileride göreceğimiz üzere, en sonunda türdeşini sevmeyi kapsayan bir öğretiye varacaktır ve o türdeşlerin içinde bize karşı yanlış yapan kişiler de bulunacaktır.

12. Başkalarını Sevmek

"İnsanın özü kendisine karşı yanlış yapanları bile sevmektir. Eğer onların da seninle aynı soydan olduklarını ve cehaletleri yüzünden kendi iradelerine karşı günah işlediklerini fark edersen, bu gerçekleşecektir..." (VII, 22, 1-2)

Adaletin yalnız merhamette ya da hoşgörüde değil, sevgide bile geçerli olan bu aşkınlığı, stoacıyı bir yandan her insanı iyiliğe doğru iten atılımın yıkılmaz niteliği, diğer yandansa bütün akıl sahibi varlıkları bir araya getiren akrabalık bağı ve dayanışma üzerinde düşünmeye çağıran gerekçelerde kendini sezdirir.

Yani eylem disiplini zirve noktasına, insanın benzerini sevmesinde erişecektir. İnsan eyleminin bütün mantığı etkinliklerimizin derindeki itici gücünün başkalarını sevmek olması gerektiğini açığa çıkartır, çünkü bu sevgi, insan doğasının en derin atılımında temelini bulmaktadır (XI, 1, 4):

"Akıl sahibi olan ruhun özü, türdeşini sevmektir, çünkü bu hem gerçeğe hem de saygıya karşılık gelir."

Eğer insan akla uygun yaşıyorsa, bütün akıl sahibi varlıkları içine almakta olan, büyük bir bütüne ait olduğunu keskin biçimde fark edecektir. Bu bütünün parçası olduğu sürece o, kendi olduğu kadar diğerleridir de (VII, 13):

"Bir bedenin organları arasındaki karşılıklı ilişki nasılsa, her ne kadar farklı bedenler içinde var olsalar bile yine de özünde bir tek uyumlu etkinliği gerçekleştirmek için yaratılmış olan akıl sahibi varlıklar arasında da aynı türden bir karşılıklı ilişki vardır.
Bu durumun, zihnine iyice yerleşmesi için kendine sık sık şunu söyle: Ben akıl sahibi varlıklardan oluşmuş bir organizmanın (*sustéma*) üyesiyim (*melos*). Ama eğer r harfini kullanarak onun yalnızca bir parçası (*meros*) olduğunu söylüyorsan, o zaman henüz insanları yüreğinin derinlerinden sevmiyorsun, henüz başkalarına yardım etmekten daha fazla bir şey beklemeden sırf bu yardımda bir sevinç bulamıyorsun, dahası o yardımı sırf görgü gereği yapıyorsun ve bunun aynı zamanda kendine de iyilik yapmak demek olduğunu anlayamıyorsun demektir..."

Bu aidiyet duygusu, Kant'ın ileride amaçlar krallığı[56] adını vereceği bu bir çeşit "mistik beden" ile özdeşleşme, bütünlüğü tıpkı "akıl sahibi varlıklar bedeni"ninki gibi aklın evrensel mevcudiyetine, yani bizzat Tanrı tarafından güvence altına alınan evrensel bütüne ait olmanın verdiği neredeyse mistik duyguya karışır.

Bu durumda stoacının temel tavrı, bütünün kendisini her an ilişki içinde bıraktığı ve kendisine içtenlikle bağlı olan, bir bakıma kendisini özdeşleştirdiği gerçeklikleri sevmesi olacaktır (VI, 39):

---

[56] Bkz. s. 229.

"Yazgının sana bağladığı şeyleri sev, onlarla uyum içinde ol.
Yazgının sana bağladığı insanları sev, ama onları gerçekten sev."

Gerçekliğin temelinde sevgi vardır. Daha önce de söylediğimiz gibi Marcus Aurelius,[57] bu fikri dile getirmek için gökyüzü ile yeryüzü arasındaki evliliğin efsanevi, şatafatlı imgesine başvurmuştur (X, 21):

"Yeryüzü sever! Yağmuru sever! Ve o da, Ulu Esîr de sever! Dünya da meydana gelmesi gerekeni üretmeyi sever. Ben de Dünya'ya diyorum ki: Ben de seviyorum, seninle birlikte seviyorum. O halde bu, onun da meydana gelmeyi sevdiği anlamına gelmez mi?"

Burada Marcus Aurelius'un büyülendiği şey, bu efsanevi imgenin doğal süreçlerin sonuç olarak birlik ve sevgi süreçleri olduklarını göstermesidir. Kullanılan dilin bile bu görüşü yansıttığına dikkat çekiyor, çünkü Yunancada her zaman meydana gelen, meydana gelme eğilimi gösteren şeyleri anlatmak için o şeyin meydana gelmeyi "sevdiği" söylenir. Eğer bir şeyler meydana gelmeyi seviyorlarsa, bizim de onların meydana gelmelerini sevmemiz gerekir.

Böylece tanrılararası evliliğin ilkçağdaki temsili bize efsanevi bir şekilde, bütünü oluşturan parçaların birbirleri için besledikleri evrensel sevginin şatafatlı bakış açısını, varlıkların yelpazesi içinde yükseldikçe ve bu varlıklar gitgide farkındalık kazandıkça yoğunluğu da artmakta olan karşılıklı çekim duygusunun evrensel bir görünümünü göstermiş oluyor (IX, 9). İnsanlar bilgelik durumuna ne kadar yaklaşırlarsa, yani aslında Tanrı'ya ne kadar yaklaşırlarsa, birbirlerine ve bütün insanlara,

[57] Bkz. s. 158-159.

en mütevazı olanları dahil bütün varlıklara duydukları sevginin de derinliği ve farkındalığı artar.

Yani "komşunu da kendini sevdiğin gibi sev" ilkesinin yalnızca Hıristiyanlığa özgü bir buluş olmadığını söyleyebiliriz. Hatta stoacı sevginin güdüsünün Hıristiyanlıktaki sevgininkiyle aynı olduğunu bile söylememiz mümkündür. Her ikisi de her insanın içinde insana özgü akıl olan *logos*'un bulunduğunu kabul eder. Stoacılık, düşmanını sevmek konusunda bile geri kalmaz: "Yenilen kynik [Epiktetos'a göre kynik,[58] bir çeşit kahraman stoacıdır], kendisini yeneni sevmelidir." Ayrıca Marcus Aurelius'un da insanın özünde kendisine karşı yanlış yapanları sevmek olduğunu bildirmiş olduğunu da zaten görmüştük. Yalnızca Hıristiyanlıktaki sevginin daha kişiselleştirilmiş bir ton taşıdığını söyleyebiliriz, çünkü bu sevgi İsa'nın sözleri üzerine kuruludur: "Kardeşlerim arasından en küçüğüne ne yaptıysanız, onu bana yaptınız."[59] Hıristiyanlara göre *logos*, İsa'da cisim bulmuştur ve bu yüzden de bir Hıristiyan, komşusuna baktığında İsa'yı görür. Hıristiyanlıkta sevgiye gücünü ve kapsamını veren, kuşkusuz bu şekilde İsa'ya yapılmış olan atıftır. Ancak bu, stoacılığın da bir sevgi öğretisi olduğu gerçeğini değiştirmez. Daha başlarda Seneca'nın dediği gibi:[60] "Hiçbir ekolde daha fazla iyilik ve yumuşaklık, daha fazla insan sevgisi, ortak iyiliğe daha fazla özen yoktur. Bu ekolün bize yüklediği amaç, yararlı olmak, başkalarına yardım etmek ve yalnız kendimiz için değil, genelde herkes ve özelde her bir kişi için kaygılanmaktır."

---

[58] Arrianus, *Epiktetos'un Söyleşileri*, III, 22, 54.

[59] Matta İncili, 25, 40.

[60] Seneca, *Bağışlayıcılık Üzerine*, II, 5, 3 (= III, 3).

IX

DÜŞÜNCELER'İN STOACILIĞI: ERDEMLER VE SEVİNÇ

1. Üç Erdem ve Üç Disiplin

Demek ki *Düşünceler*'in tamamı, Epiktetos tarafından geliştirilmiş ve hatta belki de tasarlanmış olan üçlü bir yapıya göre düzenlenmiştir ve aslında buna üçlü bir sistem demek de yanlış olmaz.

Bu sistem, bu üçlü yapı, filozofun alıştırma temalarının sayısı olan üçten ne daha az ne de daha fazla olmamasını zorunlu kılan bir iç gerekliliğe bağlıdır, çünkü ruhun üçten ne daha az ne de daha fazla eylemi olabilir ve bunlara karşılık gelen alıştırma temaları da gerçekliğin üç biçimiyle ilgilidirler. Yazgı, akıl sahibi varlıkların oluşturduğu topluluk ve bireyin yargılama, rıza verme yetisi olan bu üç biçimin sayısı da ne daha az ne de daha fazla olabilir ve bunlar da sırasıyla felsefenin oluşturduğu sistemin üç parçasına nesne olurlar: fizik, etik ve mantık.

Bu sistematik yapının etkisi altında Marcus Aurelius'ta başka bir yapının daha bulunduğunu görmek son derece dikkat çekicidir. En azından Platon'dan beri geleneksel olan bu diğer yapı dört erdeme dayanır –temkin, adalet, güç ve ılımlılık– ve Marcus Aurelius'un erdemleri

de sözünü etmiş olduğumuz disiplinlerin her biriyle ilişkilendirmesi sonucunda üçlü bir biçim kazanmıştır.

Daha önce de söyledik: Dört erdem şeması çok eskilere dayanır. Yeri gelmişken bizim "erdem" olarak karşıladığımız, Yunancadaki *areté* sözcüğünün, kökeninde "erdem" anlamından çok farklı bir anlam taşıdığını da hatırlatalım. Bu terim ilkel Yunanistan'ın aristokratik etiğine kadar uzanır ve ilk zamanlarda hiç de iyi alışkanlık ya da bizi iyi davranmaya iten bir ilke gibi bir anlama gelmez, daha çok bizzat soylu sınıfı, mükemmelliği, değeri, ayrıcalığı kastederdi. Bu mükemmellik ve değer fikrinin filozofların zihinlerinde yer etmiş olduğunu düşünmemiz mümkündür. Stoacılar, *areté* terimini, artık savaşçı soylu sınıfa değil de niyet temizliğinin temsil ettiği ruh soyluluğuna dayanan mutlak değer anlamında almışlardır.

Çok geçmeden ortaya bir model, dört temel mükemmeliyetten oluşan bir kanon çıktığı anlaşılmaktadır. MÖ 5. yüzyılda Aiskhylos, *Tebai'ye Karşı Yediler* (610 civarı) adlı tragedyasında tanrısal Amphiaraos için dört temel erdemi sıralamaktadır: Bilgedir (*sôphrôn*), adildir (*dikaios*), cesurdur (*agathos*), dindardır (*eusebés*). Bilgelik, toplumda ve dünyada yerini bilmektir ve ölçülülük (*aidôs*) ile birlikte insanın sınırlarını bilmesini içerir. Adalet toplum yaşamı içinde doğru davranmak anlamına gelir. Cesaret, hem güçlüklere karşı hem de özellikle savaşlarda korkusuz olmaktır. Dindarlık ise, kâhin olan Amphiaros'un durumunda, hem tanrısal hem de insani şeyleri bilmek anlamına gelir.

Platon'da, *Devlet*'in dördüncü kitabında (427 ve devamı), burada sayılmış olan dört erdemin sistemli hale getirilip gerekçelendirilmiş olduğu görülür. Platon ruhta üç ayrı parça buluyordu: "akıl," savaşmaya iten parça anlamında "öfke" (*thumoeides*) ve "arzu" (*epithumia*).

Ruhun bu üç parçası da üç erdeme karşılık geliyordu: akla bilgelik ya da temkin, öfkeye cesaret, arzuya ılımlılık. Ruhun her bir parçasının işlevini yerine getirmesini, aklın temkinli, öfkenin cesur, arzunun ılımlı olmasını sağlayacak olansa adalettir. Ruhun bu üç parçası, aynı zamanda devletin üç toplumsal sınıfına da karşılık gelir, akıl filozoflara, cesaret askerlere, arzu ise işçilere özgü olacak şekilde. Bireyde olduğu gibi devlette de adalet, her bir sınıfın işlevini kusursuzca yerine getirmesiyle sağlanacaktır. Siyasi modele bağlı olan ve adaleti diğer erdemlerin kapsayıcısı haline getiren bu sistemleştirmeye Platon'un diğer diyaloglarında rastlanmaz, onlarda dört erdem farklı bağlamlar içinde sayılır ama özel bir kuramsallaştırma görülmez.[1]

Ahlaki yaşamın tanımlamasını yaparken stoacılar da dört erdemden söz ederler,[2] ancak bunları birbirine üstün ya da altık hale getirmezler, hepsi aynı düzeyde bulunur, tıpkı felsefenin parçaları gibi onların da hepsi karşılıklı olarak birbirini içerir. Bir tanesini uygulamak, hepsini birden uygulamak için yeterlidir. Bununla birlikte, stoacılık öğretisinin özetlerinde neden yalnızca dört adet temel erdem bulunması gerektiğinin gerçek sebebini bulabilmek pek kolay değildir. Bunlarda bize verilmiş olan tanımlar oldukça çeşitlidir. Şu kadarını aklımızda tutabiliriz: temkin, neyi yapıp neyi yapmamamız gerektiğinin bilimidir; cesaret neye katlanıp neye katlanmamamız gerektiğinin bilimidir; ılımlılık neyi seçip neyi seçmememiz gerektiğinin bilimidir; adaletse neyi dağıtıp neyi dağıtmamamız gerektiğinin bilimidir. Dört erdemin, Platon'da olduğu gibi ruhun parçalarıyla ilişkili olmadığı anlaşılıyor.

---

[1] *Protagoras*, 325 a ve 329c; *Devlet*, 487 a 5; *Phaidon*, 69 b 2; *Yasalar*, XII, 963 ve I, 630-631.
Stoacılar, s. 44-46 ve 56-58; *SVF*, c. III, § 262 ve devamı, § 295 ve devamı.

Bu açıdan bakıldığında, Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i içinde, üç disiplin sisteminin erdemlerin sınıflandırılmasına nasıl bir dönüşüm yaşatmış olduğunu saptamak son derecede ilginçtir. En baştan söyleyelim ki, birden çok yerde filozof-imparator, bu üç disiplini, rıza, arzu ve eylem disiplinlerini erdemlerin isimleriyle eşleştirerek özetliyor. Yani rıza disiplini "doğruluk" erdeminin, arzu disiplini "ılımlılık" erdeminin, eylem disiplini de "adalet" erdeminin adını alabiliyor. "Temkin" kavramının yerini "doğruluk" kavramına bırakmış olması kendi başına bizi şaşırtmamalıdır. Hatta Platon da bir yerde (*Devlet*, 487a5) dört erdemi, "doğruluk," "adalet," "cesaret" ve "ılımlılık" olarak saymıştır.

Ancak, Marcus Aurelius'un bakış açısından "temkin" yerine "doğruluk" sözcüğünün neden tercih edilmiş olduğu, eylem disipliniyle adalet, rıza disipliniyle doğruluk, arzu disipliniyle ılımlılık arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu görmemizi sağlaması, ama ayrıca üç alıştırma teması hakkında söylediğimiz her şeyi de hayranlık uyandırıcı biçimde özetlemesi bakımından alıntılanmaya değer olan şu uzun metninde (IX, 1) kusursuzca belli olmaktadır:

Adalet ve eylem disiplini

"Bir adaletsizlik yapan kişi, küfür işlemiş demektir. Çünkü evrensel doğa akıl sahibi canlıları, birbirlerine asla zarar vermeden, her birinin kendi değerine göre aralarında yardımlaşacakları şekilde birbirleri için yaratmış olduğundan, doğanın iradesine karşı gelmiş olan kişi elbette ki tanrıçaların en yücesine de küfretmiş olmaktadır."

Doğruluk ve rıza disiplini

"Ama aynı zamanda yalan söyleyen kişi de aynı tanrıçaya küfretmiş demektir. Çünkü evrensel doğa, var-

lıkların doğasıdır; varlıklarsa doğru atıflarla [yani haklarında söylenen doğru şeylerle] bir yakınlık ilişkisi içinde bulunurlar. Dahası, bu tanrıçanın bir adı da doğruluktur, çünkü doğru olan her şeyin ilk nedeni odur. Yani kasıtlı olarak yalan söyleyen kişi de küfür işlemiş olur, çünkü aslında yanılgıya düşerek bir adaletsizlik yapmıştır. Kasıtlı olmadan yalan söyleyen kişi de yine küfür işlemiş demektir, çünkü evrensel doğayla ters düşmüş, dünyanın doğası ile kendi arasında bir uyuşmazlık yaratarak düzeni bozmuştur. Kendi kendine doğru olmayana yönelen kişi uyumsuzluk içindedir. Doğa ona, doğruyu tanıyabilmesi için gereken araçları vermiştir, ama o bunlardan yararlanmayı bilemeyerek, doğru ile yanlışı birbirinden ayıramaz hale gelmiştir."

Ilımlılık ve arzu disiplini

"Elbette ki, iyilikmiş gibi hazların peşinden koşan ve kötülükmüş gibi acılardan kaçınan kişi de küfür işlemektedir. Çünkü böyle bir insan, şu ya da bu payı, layıklarının aksine kötülere ya da iyilere verdiği için kaçınılmaz olarak evrensel doğaya sitemlerde bulunacaktır. Çünkü çoğunlukla kötüler zevk içinde yaşayıp varlık sahibi olurken, iyiler yalnızca acıyla ve buna neden olan şeylerle karşılaşırlar. Üstelik acıdan korkan kişi günün birinde bu dünyada olması gereken şeylerden birinden de korkacaktır. Bu da zaten bir küfürdür. Hazların peşinden koşan kişiyse adaletsizlikten çok fazla uzaklaşamayacaktır. Bu da elbette küfür olacaktır. Oysa evrensel doğanın eşit biçimde davrandığı şeylere karşı (çünkü eğer bu şeylere karşı eşit davranmasaydı, hepsini ayrı ayrı yaratmazdı), doğayı kendilerine örnek almayı isteyenlerin, onunla eksiksiz bir duygu birlikteliği içinde bulunarak, bu şeylere karşı 'eşitlik' tavrını takınmaları gerekir. Yani acı ve haz, ölüm ve yaşam, şöhret ve bilinmezlik karşısında evrensel doğanın yaptığı

gibi 'eşit' biçimde davranmayan kişi, elbette ki küfür işlemiş olur."

Doğal olarak burada üç disiplini görebiliyoruz: insanlara yardımlaşma gereğini dayatan eylem disiplini, doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan rıza disiplini, evrensel doğanın bizim payımıza hazırladıklarını kabul etmeyi sağlayan arzu disiplini. Bu üç disiplin üç erdemle eşleştirilmiştir. Eylem disiplininde kişi ve nesnelerin değerlerinin hiyerarşisine saygı göstermek, yani adalete göre hareket etmek gerekir. Rıza disiplini sayesinde söylem doğru olmalıdır ve bu disiplinle eşleşen erdem de doğruluktur. Bile bile yalan söyleyen kişi hem söylemi doğru olmadığı için rıza alanında hem de başkalarına karşı adaletsizlik yapmış olduğu için eylem alanında yanlış yapmış demektir. Kasti olmadan yalan söyleyen, yani kendi de aldanmış olan kişiyse, yargılarını eleştirmeyi bilemediği ve rızalarına egemen olamadığı için doğru ile yanlışı ayırt edemez hale gelmiştir. Nihayet, arzu disiplinindeyse, evrensel doğanın istediğinden başka bir şey istememek gerekir ve bu yüzden de hazlar arzulanmamalı, acılardan da kaçılmamalıdır. Bu disiplinin karakteristiği ılımlılıktır.

Demek oluyor ki, burada doğa bize üç yönüyle görünmektedir. İnsanları yardımlaşmaya ve adaleti uygulamaya iten çekim ilkesi odur. Dolayısıyla da adaletin temelidir. Aynı zamanda doğruluğun, yani varlıklarla onlar hakkında söylenen doğru atıflar arasında bulunması zorunlu olan ilişkiyi sağlayan, söylemin düzenini kuran ilkenin de temeli odur. İsteyerek ya da istemeyerek yalan konuşmak da dünyanın düzeniyle uyumsuzluk içinde bulunmak anlamına gelir. Son olarak, önemsiz şeyler karşısında kayıtsız olan evrensel doğa, ılımlılığın, yani hazzı arzulamak yerine evrensel doğanın iradesine boyun eğmek anlamına gelen erdemin de temelidir.

Marcus Aurelius burada evrensel doğayı bir tanrıça, bütün tanrıçaların en eski ve en yücesi olarak sunar ve bu tanrıçanın modeli ve ilkesi olduğu bütün erdemlerin –adalet, doğruluk, ılımlılık– eksikliğinin ona bir küfür olduğunu belirtir. Geleneksel olarak stoacılar Tanrı, doğa, gerçek, yazgı ve Zeus'u özdeş tutarlardı.[3] Marcus Aurelius'un çağındaysa, doğayı, bütün tanrıçaların en eskisi olarak betimleyen bazı ilahiler bulunuyordu, örneğin şu Orpheusçu ilahide olduğu gibi:[4] "Her şeyin anası olan tanrıça, göksel ana, ama çok eski ana (*presbeira*)." Ya da yine MS 2. yüzyılda yaşamış olan, Hadrianus'un azatlı kölesi Mesomedes'in şiiri de şu şekilde başlar: "Her şeyin ilkesi ve kökeni, dünyanın çok kadim annesi, Gece, Işık ve Sessizlik."[5]

Bu uzun açıklamanın içinde diğer erdemler arasında adaletin önemine ayrı bir öncelik verilmiş olduğu dikkatleri çekecektir. Doğaya karşı küfür adaletsizlikten ileri gelir, yalnızca başkalarına karşı adaleti uygulamayı reddettiğimizde değil, onlara yalan söylediğimizde, kasıtlı olmadığı zaman bile doğru ile yanlışı ayırt etmeyi bilmeyerek doğanın düzenini bozduğumuz ve evrensel uyumun içinde uyumsuz bir nota çaldığımızda. Aynı şekilde, doğayı iyi ve kötü insanlar arasında talih dağıtımı yaparken adaletsiz olmakla suçladığımızda da kendimiz bir adaletsizlik yapmış oluyoruz. Benzer bir fikre şurada da rastlıyoruz (XI, 10, 4):

> "Eğer önemsiz olan şeylere önem verir ya da kolayca yanılırsak, rızamızı fazla hızlı verir ya da yargılarımızı fazla çabuk değiştirirsek, adaleti koruyamayız."

---

[3] Bkz. s. 175.

Bkz. *Orphei Hymni*, editör G. Quandt, Berlin, 1955, s. 10.

K. Smolak, "Der Hymnus des Mesomedes an die Natur," *Wiener Humanistische Blätter*, Heft 29, 1987, s. 1-13.

Önemsiz olan şeylere önem vermek, arzu disiplinini uygulamamak, yani ılımlılığa karşı günah işlemek demektir; kolayca yanılmak, yargılarımızda fazla hızlı ya da çok değişken olmak, rıza disiplinini uygulamamak, yani doğruluğa karşı günah işlemektir.

Doğruluk, adalet ve ılımlılık üç disiplini göstermektedir, XII, 15'te görüldüğü gibi:

> "Lambadaki alev sönene dek parıldar ve ışıltısını yitirmezken, senin içindeki doğruluk, adalet, ılımlılık vaktinden önce sönecekler mi?"

Ya da ruhun yönetici ilkesi kendine yabancı olan her şeyden kurtulurken (XII, 3, 3):

> "...adil olanı yapar, başına gelen olayları ister, doğruları söyler."

Hiçbir şey bizi "adalet, ılımlılık ve temkine göre" hareket etmekten alıkoyamaz (VIII, 3, 2).

Kimi zaman, en son örnekte ve bir sonrakinde olduğu gibi, erdemlerin adlarında bazı farklılıklar görebiliyoruz, ama üçlü şema hep korunuyor (III, 9, 2):

> "Yargıda hızlı olmamak, başkalarına karşı akrabalık duygusu taşımak, tanrılara boyun eğerek rıza vermek."

Bu erdem üçlüsünün yanı sıra geleneksel dörtlüyü de üçlüyü yapıya uyarlanmış ve uydurulmuş olarak bulabiliyoruz (III, 6, 1):

> "Eğer insan yaşamında adalet, doğruluk, ılımlılık ve güçten daha iyi bir şey bulabiliyorsan..."

Ancak, metnin devamında dört erdem arzu ve eylem disiplinlerine indirgeniyor (III, 6, 1), çünkü görünüşe bakılırsa bu ikisi:

"(doğru akla göre hareket etmenin mümkün olduğu şeylerin alanında) kendinden hoşnut olduğunda, (bizim irademizden bağımsız olarak payımıza düşen şeylerin alanında) yazgıdan hoşnutturlar."

Demek ki erdemler ruhun işlevlerine bağlıdırlar: doğruluk ve entelektüel erdemler akla, adalet eylem dürtüsüne, ılımlılık da arzuya. O halde, cesaret yerini nerede bulacak? Görünüşe bakılırsa o, savaşma ve acı çekme gücü olarak ılımlılık ve hareket etme gücü olarak da adalet arasında paylaşılmaktadır.

Epiktetos'un Arrianus tarafından derlenmiş olan sözlerinde bu erdemler kuramının hiçbir izine rastlamıyoruz. Ancak bu, var olmadığını da kanıtlamıyor. Arrianus'un bize Epiktetos'un öğretisinin tamamını aktarmış olmasının mümkün olmadığını da, öte yandan onun notunu tuttuğu söyleşilerin bütün bir felsefenin sistemli bir sunumu anlamına gelemeyeceğini de daha önce söylemiştik.

Her ne olursa olsun, bu öğretinin ilk eskizini, Epiktetos'un bile öncesinde bulabiliyoruz. *Ödevler Üzerine* incelemesinin ilk kitabında, Panaitios'un öğretisine yer veren Cicero,[6] kadim temkin erdeminden "doğruluk bilgisi" olarak söz ederken, adaleti insanlar arasındaki toplumsal bağın temeli, gücü bizim elimizde olmayan şeyleri küçümsemeye bağlı ruh büyüklüğü olarak anlatıyor, ılımlılığaysa arzuları akla boyun eğdirtiyor. Böylece, bir anlamda, Panaitios'taki güç ve ılımlılık, Marcus Aurelius'taki arzu disiplinine denk geliyor. Sonuç olarak epeyce cılız olan bu benzerlikler, stoacılığın erdem öğretisinin nasıl bir evrimden geçerek Marcus Aurelius'un sentezine vardığı konusunda bize belli bir fikir veriyor.

---

[6] Cicero, *Ödevler Üzerine*, I, 4, 13-14; I, 5, 15, kavramlar birinci kitabın büyük bölümünde geliştirilmektedir.

2. Sevinç

Bu üç disiplin, üç erdem, Marcus Aurelius'un gözlerinde ruha dünyada var olan tek gerçek sevinci getirir, çünkü onu yegâne mutlak değerin, yegâne gerekliliğin parçası yaparlar.

Canlı varlık gerçekten de sevinci, uğrunda yaratılmış olduğu işlevi yerine getirdiğinde, doğasına göre hareket ettiğinde hisseder. İnsan, insan olma işlevini yerine getirir, daha önce de gördüğümüz gibi, yazgının belirlemiş olduğu evrenin düzenine, akıl sahibi varlıklar arasındaki karşılıklı çekim, yani insanın kendi doğası üzerine kurulmuş olan, dünyanın ve insanların şehir devletinin düzenine ve son olarak da doğanın tözler ve öznitelikler arasında, özellikle de gereklilik dolayısıyla art arda dizilen olaylar arasında kurmuş olduğu ilişkiyi dile getiren söylemin düzenine razı olarak hem kendi doğasını hem de evrensel doğayı izler. Kısacası insan üç disiplini uygulayarak doğayı izler ve sevincine kavuşur:

> "Felsefe yalnızca senin doğan ne istiyorsa onu ister. Ama sen, doğana uygun olandan başka bir şey istiyordun. Oysa aslında doğaya uygun olandan daha çekici ne olabilir ki? Hazzın elimizden kaçması da bu yüzden değil midir?[7] Ama bir bak bakalım, ruh büyüklüğünden, özgürlükten, sadelikten, sevecenlikten, dindarlıktan daha çekici bir şey var mıymış? Bilgelikten daha çekicisi var mıymış...?" (V, 9, 3-5)
>
> "Kendi doğana uygun olarak yapmana izin verilen etkinliği bir neşe kaynağı saymalısın, bunu her yerde yapabilirsin." (X, 33, 2)

Her an kendi akılcı doğasına ve evrensel doğaya uygun olarak yaşamaya, hareket etmeye, istemeye, arzulamaya

---

[7] Hazza bağlı olan ve elimizden kaçan, doğayla görünürdeki uyum hakkında bkz. Cicero, *Yasalar Üzerine*, I, 31.

çabalayan insan için yaşam hiç durmadan yenilenen bir mutluluktur. Seneca bile daha o zamandan demişti ki:[8] "Bilgeliğin etkisi, sürekli bir sevinçtir... Yalnızca güçlü, adil, ılımlı olan, sevinci tadabilir." Marcus Aurelius da bu temaya sıklıkla dönüyor:

> "Bütün ruhunla adil olanı yapıp doğruyu söylemek mi? O halde geriye, arada en küçük bir boşluk bırakmadan, bir iyiliği bir diğerine bağlayarak yaşamın tadını çıkarmaktan başka ne kalıyor?" (XII, 29, 3)
>
> "Tek sevincin, tek dinlenmen, toplum yararına olan bir eylemi tamamlayarak, Tanrı'nın hatırası eşliğinde, yine toplum yararına olacak bir sonraki eylemine geçmektir." (VI, 7)
>
> "İnsan için sevinç, insana özgü olan şeyleri yapmaktır. İnsana özgü olansa, kendisiyle aynı türden olan varlıklara sevecenlikle yaklaşmak, duyusal duyguları küçümsemek, yanıltıcı imgeleri eleştirmek, evrensel doğayı ve onun iradesine uygun olarak ortaya çıkan şeyleri hayranlıkla izlemektir." (VIII, 26)

Demek ki sevinç, eylemin kusursuzluğunun belirtisidir. İnsanlara iyilik yapmanın hazzını, yalnızca bunu sırf görev duygusuyla değil, onları yüreğimizin derininden sevdiğimiz için yaptığımızda duyabiliriz (VII, 13, 3), çünkü ancak o zaman kendimizi canlı bir organizmanın bir parçası, akıl sahibi varlıkların bedeninin bir organı gibi hissedebiliriz.

Stoacılıktaki sevinç, Epikurosçuluktaki haz gibi, ahlaki eylemin amacı ve güdüsü değildir. Çünkü erdem kendi kendinin ödülüdür. Kendinin ötesinde başka bir şey aramaz. Sevinçse, stoacılara göre Aristoteles'teki zevk gibi, bir artıdeğer, fazladan bir hoşluk gibi gelip doğaya uygun olan eyleme eklenir, "gençliğinin baharında olan-

[8] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 59, 16-17.

ların güzelliği gibi."[9] Seneca'nın dediği gibi: "Haz, erdemin ödülü de değildir, güdüsü de, yalnızca ona eklenen bir şeydir. Erdem haz verdiği için seçilmez, ama seçilirse, haz da verir."[10] "Erdemden doğan sevinç, neşe gibi, sakinlik gibi, egemen olan iyilikten ileri gelen, ama onu oluşturmayan şeylerdir."[11] Öte yandan bu sevinç, akla uygun olduğu için, akıldışı bir tutku da değildir. Stoacılara göre o "güzel bir his," "güzel bir duygulanım"dır (*eupatheia*).[12]

Doğaya uygun olarak yerine getirilmiş eylemin verdiği bu sevinç, doğanın kendi ürettiği her şey için duyduğu sevgiye ve o her şeyi içine alan bütünün parçaları arasındaki sevgiye bir katılımdır.

İnsan için mutlu olmak, evrensel akıl tarafından başlangıçta, her şeyin iyiliğini gerçekleştirebilmek adına o her şeyi kapsayan bütüne verilmiş olan dürtüden çıkan, kaçınılmaz bir harekete katılmış olma duygusunu hissetmektir. Yunanlar bizim "doğa" sözcüğüyle karşıladığımız *physis* kavramı içinde bir büyüme, bir açılma, stoacıların deyişiyle bir "genişleme" (*emphysésis*)[13] hareketinin düşüncesini algılıyorlardı. Mutlu olmak, bu yayılma hareketine dahil olmak, yani doğayla aynı yöne doğru giderek, bir bakıma onun yaratıcı hareketi içinde hissettiği sevince ortak olmaktır.

Bu yüzden de Marcus Aurelius, sevinci betimlerken, doğru yolda, doğru yönde yürümek, doğanın yoluyla, arzularında, isteklerinde, düşüncelerinde uyum içinde bulunmak gibi imgelere başvuruyor. "Akıl sahibi doğanın kendine özgü olan yolu izlemesi" olduğunu söylüyor (VIII, 7, 1). Öte yandan stoacılar da mutluluğu *euroia bi-*

---

[9] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 4, 1 174b 33.
Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine*, IX, 2; *Stoacılar*, s. 46 (§94).
A.g.e., XV, 2.
Stoacılar, s. 53 (§ 116).
A.g.e., s. 166 (Plutarkhos, *Des notions communes*, 35, 1077b).

ou,[14] "yaşamın iyi akışı" olarak tanımlıyorlardı. Marcus Aurelius da bu imgeyi (II, 5, 3; V, 9, 5; X, 6, 6) "doğru yönde yürüme," yani doğanın yönünde bulunma (V, 34, 1), imgesine bağlamayı seviyor. Maddi unsurlar yukarı aşağı yönelip çemberler çizerken, "erdemin hareketi, bu fiziksel hareketlerin hiçbirine benzemez, tanrısal bir şeydir o ve bizim için kavranması güç olan bir yolu, doğru yolu izler (VI, 17).

"Düz bir çizgi," "dümdüz bir yol" olan, doğru yol, her zaman doğru bir yol (X, 11, 4), kısa ve doğrudan bir yol (IV, 51) tutan doğanın kendi yoludur:

> "Düz bir çizgi halinde, kendi doğanı ve evrensel doğayı izleyerek koşunun sonuna kadar var, çünkü her ikisi de aynı yolu izler." (V, 3, 2)

Marcus Aurelius burada, Platon'un sözünü ettiği ilkçağ imgesini yeniden ele alıyor:[15] "Tanrı," ilkçağ geleneğin istediği gibi, "bütün varlıkların başlangıcını, sonunu ve ortasını elinde tutar, doğanın düzenine uygun olarak, düz bir çizgi halinde koşusunu sonuna vardırır." Daha Platon'da bile doğanın düzeni, kararının ve niyetinin denetlenmesinden vazgeçmeye hiç yanaşmaksızın amaçlarına ulaşan, zafer kazanmış bir hareket olarak görünüyor. Ruhun yönetici kısmı olan zihnin hareketi de Marcus Aurelius'a göre düz bir çizgi halinde ilerliyor, tıpkı önüne çıkan her şeyi aydınlatarak bir anlamda kendine benzeten güneş gibi (VIII, 57). Çünkü stoacılar için kendi amacını kendi içinde taşıdığından ve kusursuzluğunu etkinliğinin kendisinde bulduğundan dolayı her ahlaki eylem doğruca hedefine ulaşacaktır. Marcus Aurelius bu konuda, stoacıların bu türden eylemleri nitelemek için kullan-

---

[14] *A.g.e.*, s. 44 (§ 88: yaşamın kolay akışı).
Yasalar, IV, 716 a 1.

dıkları *katorthôseis* teknik terimini hatırlatıyor: Anlamı da düz bir yolu izleyenlerdir (V, 14).

Sevinç kökenini, canlı varlığı kendisini var eden şeyi, yani sadece kendi yapısını ve birliğini değil, o olmadan var olamayacağı ve ayrılmaz bir parçası olduğu bütünü ve küçücük bir ânını oluşturduğu, ama ahlaki iradesiyle toplamıyla da özdeşleştiği hareketiyle birlikte doğayı sevmeye iten derin eğiliminde bulur.

Son olarak ve özellikle sevinç, yegâne değerin, insan dünyasında var olabilecek yegâne gerekliliğin, ahlaki niyetin temizliğinin tanınmasına dayanır. "İnsan yaşamında adaletten, doğruluktan, ılımlılıktan, güçten üstün bir iyilik" (III, 6, 1) bulunamaz ve bu yüzden de bu iyiliğin tadı çıkarılmalıdır (VI, 47, 6):

> "Bu yeryüzünde tek bir şeyin değeri vardır: Yaşamını doğruluk ve adalet içinde geçirirken, yalancı ve adaletsizlere karşı da sevecenliğini koruyabilmek."

X

DÜŞÜNCELER'İNDEKİ MARCUS AURELİUS

1. Yazar ve Eseri

İlkçağdan kalma yazıların ve özellikle de Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inin yorumlanması söz konusu olduğunda, birbirine taban tabana zıt, ama aynı ölçüde anakronik olan iki hatadan kaçınmak gerekiyor. Bunlardan bir tanesi, romantizmin günümüzde hâlâ yaşamakta olan bir mirası olarak, bir yazarın ürettiği eserde tamamen ve yalnızca kendini ifade etmiş olduğuna ve dolayısıyla da eserin bütünüyle yaratıcısına benzeyip onu yansıtmakta olduğuna inanmaktır. Günümüzde çok moda olan ikincisiyse, yazar kavramının artık köhnemiş olduğunu, eserin kendi otonomisi ve kendi yaşamı bulunduğunu ve onu açıklayabilmek için yazarının ne yapmak, ne söylemek istediğini anlamaya çalışmamıza hiç gerek olmadığına inanmaktır.

Aslında ilkçağ yazarı, kendi seçimi olmayan sıkı kurallara bağlıdır. Bunlardan biri ona nasıl yazması gerektiğini dayatır ve bu da belagat tarafından tanımlanan edebi türdür; sunum planını, biçemi, kullanılması zorunlu olan çeşitli düşünce ya da hitabet figürlerini en baştan ortaya koyar. Bir diğeriyse bizzat malzeme, yazılacak olan şey, yazarın işlemesi gereken ve ona sağlanmış bulunan konu-

lardır, sözgelimi bu bir tiyatro eseriyse, konuları efsane geleneği ya da tarih sağlayabilir. Filozoflar ise bir ekolün geleneği içinde yer alırlar ve bu da onlara belirli bir sıra içinde ele alınması gereken bir sorular ve sorunlar listesi, titizlikle uygulanması gereken bir tartışma yöntemi, kabul etmesi gereken temel ilkeler dayatır.

Marcus Aurelius'un kişisel durumunda, daha önce de gördüğümüz gibi, yazılı olarak notlarını tuttuğu ruhani alıştırmalar ona stoacı geleneği ve özellikle de stoacılığın Epiktetos tarafından tanımlanmış olan biçimince önerilmiştir. Tuvali, temaları, gerekçeleri, imgeleri ona önceden verilmiştir. Onun için asıl önemli olan, yeni bir şey icat etmek, bir şey oluşturmaktan çok, kendi kendini etkilemek, kendi üzerinde bir etki yaratabilmektir. O an için etkili olan bu etki, çok geçmeden gücünü yitirecek ve yaşamın ilke ve kurallarının çarpıcı biçimde dile getirilişinden çıkartılabilecek kesinlikleri sürekli yeni baştan canlandırabilmek için alıştırmaya en başından başlamak gerekecektir.

Böyle bir durum bizi, *Düşünceler* metninden yola çıkarak Marcus Aurelius "vakası" hakkında, onun mide hastalığı ya da afyon tiryakiliği üzerine sonuçlara vardığını öne süren tarihsel psikoloji girişimlerini sorgulamaya itecektir.

Ancak bu, Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'in içinde hiç bulunmadığı, Marcus Aurelius'un yerinde bulunabilecek başka herhangi bir stoacının da aşağı yukarı aynı şeyi yazabileceği anlamına da gelmez. *Düşünceler*'in, kişilik taşımayan evrensel aklın düzeyine yükselebilmek adına bir anlamda bireysel bakış açısını ortadan kaldırmayı hedeflediği bir gerçektir. Ne var ki, birey olan Marcus Aurelius, aklın ilkelerini özümsemek, yani onları kendi özel durumuna uyarlamak için giriştiği sürekli yenilenen ve sürekli yarım kalan çabasında yine de kendini

göstermektedir. Görünürde kişisel özellik taşımaması gereken bu eser, sonuç olarak fazlasıyla kişisel hale gelmiştir. Marcus Aurelius'un bir biçimi, gözde temaları, bazı yerde takıntıları ve bir imparator olarak mesleğinin gereklerini yapıyor olmasından kaynaklanan sancılı uğraşları vardır. Bu eseri yazarak ne yapmak istediğini de çok iyi biliyoruz: kendi kendini harekete geçirmek, kendini belli bir zihin durumuna sokmak, gündelik yaşamın karşısına çıkarttığı çeşitli durumlardan kaynaklanan somut sorunlara yanıtlar bulabilmek.

2. Tarihsel Psikolojinin Sınırları

– Marcus Aurelius vakası

Genel olarak ilkçağ eserlerinin, özel olaraksa Marcus Aurelius'un ruhani alıştırmalarının "kişilik özelliği taşımayan" niteliği hakkında söylediklerimiz bizi, filozof-imparatorun psikolojisini ortaya çıkartmak için girişeceğimiz çabada iyice temkinli olmaya zorluyor. Benim bildiğim kadarıyla Marcus Aurelius'un bir portresini çıkartmayı ilk deneyen Ernest Renan olmuştur. Sonuç olaraksa ortaya oldukça tutarsız sayılabilecek bir tablo çıkartmıştır. Yer yer imparatorun bilinçli dinginliğinin üzerinde ısrarla durmuştur:[1]

> "En sağlam iyilik, kusursuz sıkıntı, bütün dünyanın gerçek bir dayanaktan yoksun ve havai olduğu yönündeki berrak bir görüş temeli üzerine kurulmuş olandır... Kuşkucunun iyiliği en güvenli iyiliktir ve sofu imparator da kuşkucudan bile ötedeydi. Ruhundaki yaşam hareketi neredeyse bir tabutun o mahrem atmosferindeki minicik sesler kadar yumuşacıktı. Budizmin nirvanasına, İsa'nın huzuruna erişmişti. O da tıpkı

[1] E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882, s. 273.

İsa, Çakya-Muni, Sokrates, Assisili Francesco ve daha başka üç ya da dört bilge gibi ölümü yenmeyi tamamen başarmıştır. Ona karşı gülümseyerek bakabiliyordu, çünkü ölümün onun için gerçekten bir anlamı kalmamıştı artık."

Yer yerse, tam aksine eziyet çeken bir ruh ortaya koyar:[2]

"Felsefesinin özünü oluşturan o çaresizce çaba, kimi zaman safsataya kadar varan bu el çekme çılgınlığı, aslında derinlerdeki çok büyük bir yarayı gizlemektedir. Böyle aşırılıklara varmak için mutlulukla nasıl vedalaşmış olmak gerekir! O zavallı, yorgun yüreğin ne çileler çektiğini, o her zaman sakin ve neredeyse gülümseyen, solgun yüzün ardında ne küskünlüklerin gizli olduğunu asla tam olarak anlayamayacağız."

Renan'ın bu, Budizmin nirvanasına ya da İsa'nın huzuruna ulaşmış olmaktan çok uzak görünen Marcus Aureliusunu bu defa da içindeki bir rahatsızlık kemirmektedir:

"Bu tuhaf rahatsızlık, kendi kendini böyle tedirgince inceleme, bu vicdan iblisi, bu kusursuzluk humması seçkin olmaktan çok, zayıf olan bir doğanın belirtileridir."[3] "Onun eksikliğini çektiği şey, doğumunda bir perinin öpücüğü, kendisine özgü çok felsefi bir şey, yani kendini doğaya bırakma sanatı, *abstine* ve *sustine*'nin* her şey demek olmadığını ve yaşamın aynı zamanda 'gülümsemek ve zevk almak'la da özetlenebileceğini öğreten bir neşedir."[4]

Renan'ın bu Marcus Aurelius portresi, onu hayal kırıklığına uğramış bir karamsar olarak gören, kalıcı ve

---

[2] *A.g.e.*, s. 267.

A.g.e., s. 30.

Abstine, sustine: Latince geri durmak ve katlanmak –çn.

A.g.e., s. 34.

inatçı bir efsane olarak adlandırabileceğimiz şeyin doğmasına neden olmuştur. Psikolojinin, psikanalizin ve kuşkunun çağı olan yirminci yüzyıl boyunca filozof-imparatorun Renan tarafından ortaya atılmış bu tasviri çok geniş bir yankı uyandırmıştır. P. Wendland, Marcus Aurelius'un "asık suratlı tevekkülü"nden söz eder.[5] Daha yakınlardaysa J. Rist,[6] filozof-imparatorun "aşırı kuşkuculuğu"nu, "şüpheye olan eğilimi"ni gündeme getirmiş, Paul Petit[7] ise onda "oldukça olumsuz bir umutsuzluk" bulmuştur. Bana kalırsa bu türden tezleri çürütmek için, *Düşünceler*'in sözde karamsarlığı hakkında söylediklerimiz yeterli olacaktır.

E.R. Dodds'a[8] göre imparator insan etkinliğini yalnızca önemsiz olarak görmekle kalmaz, bir anlamda ona gerçekdışı gözüyle de bakar. Doğrusu böyle bir yorumu, Marcus Aurelius'un eylem disiplini hakkında söylediklerileyle uzlaştırmak epey güç görünüyor. Dodds, Marcus Aurelius'un kendisine uyguladığı sürekli özeleştirinin üzerinde ısrarla durarak, imparatorun "bir başkası" olmaya gereksinim duyduğunu öne sürüyor. Bu eğilimi de Cassius Dio ve *Historia Augusta*'ya göre Marcus Aurelius'un yedi yaşındayken, İmparator Antoninus tarafından evlat edinildiği günün gecesinde görmüş olduğu anlatılan bir düşe bağlıyor: O düşte kendisinin fildişinden omuzları varmış. Bu da Dodds'a göre Marcus Aurelius'un günümüz psikologlarının kimlik bunalımı olarak adlandırdıkları şeyin çok keskin bir biçiminden mustarip olduğunu düşündürüyormuş. Burada karşımıza, tarihsel psikolo-

---

5 P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 4. Baskı, 1972, s. 238.
J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, s.286.
P. Petit, *La Paix romaine*, 3. Baskı, 1982, s. 194: "Marcus Aurelius, gerçekçiden çok batıl inançlı türden stoacı filozof, yaşamının son dönemindeki oldukça olumsuz bir umutsuzluğun izlerine karşın..."
E.R. Dodds, *Païens et chrétiens*, s. 22 ve 43, dipnot 2.

jinin tehlikelerine çok tipik bir örnek çıkıyor. Aslında Dodds, "olduğu kişiden başkası olma arzusu"nu çok iyi tanımlayamıyor. Marcus Aurelius'un başka bir insan olup yepyeni bir yaşama başlamayı istediği gerçekten de doğrudur (X, 8, 3). Ancak, onun bununla kastettiği, sözlerinin bağlamının da gösterdiği üzere, doğruluk, temkin ve ruh soyluluğuna sahip olma arzusudur (X, 8, 1). Bana kalırsa bu anlamda her normal insan bir başkası olmayı ister ve eğer bu bir kimlik bunalımı sayılıyorsa, herkes o kimlik bunalımını yaşıyor demektir. Ayrıca ben, Dodds'un sözünü ettiği o "vicdan kuruntuları"nın nasıl olup da "marazi bir yan" taşıdığını hiç göremiyorum.[9] Ayrıca yine bu konuda Dodds, Marcus Aurelius'a bir deyiş atfediyor: "Bir insanın kendine katlanması çok zordur," bu da insana Marcus Aurelius'un kendi kendini mi katlanılmaz bulduğunu, yoksa genel olarak ele alındığında insan doğasının mı kendi kendine katlanılmaz geldiğini düşündüğünü açıkça belli etmiyor. Aslında Dodds, Marcus Aurelius'un metninin (notlarda yanlış olarak belirtildiği gibi V, 10, 1 değil, doğrusu 5, 10, IV) anlamını tamamen çarpıtıyor. Metnin içeriği şöyledir:

> "Seninle birlikte yaşayan insanların yaşama biçimlerini de gözet: İçlerinden en sevecen olanına bile katlanmak zordur, hatta o bile kendi kendine zar zor katlanabilir..."

Yani burada söz konusu olan, Marcus Aurelius'un kendi kendiyle olan ilişkisi değil, ileride ele alacağımız bambaşka bir sorundur. Ayrıca burada konu edilen, Marcus Aurelius'un yaşamış olduğu kişisel bir deneyim de değildir, başka ekollerde olduğu gibi stoacılıkta da geleneksel olan, filozof olarak yaşamayan, kendini tek gerçek

[9] *A.g.e.*, s. 43, dipnot 2.

değer olan ahlaki iyiliğe adamamış ve bundan dolayı da kendiyle çelişkili[10] ve savaş içinde yaşayan insanın sefaletinin betimlenmesidir. Filozof olarak yaşamak, yani "doğaya göre" yaşamak, kendi kendiyle tutarlı olmaktır. Bunun hiçbir yerinde de Marcus Aurelius'un kimlik bunalımına benzer bir şey göremiyoruz.

Öte yandan, Marcus Aurelius'un düşü konusunda Dodds, tam olarak ilkçağ tarihçilerinin söylediklerini de aktarmıyor. *Historia Augusta*'da[11] gerçekten de küçüklüğünde fildişinden omuzları olduğuna dair bir düş gördüğü anlatılıyor, üstelik bunlarla bir yük taşıyıp taşıyamayacağını sorgulayarak, olağanüstü derecede güçlü olduklarını öğrendiği de söyleniyor. Marcus Aurelius'un ölümünden kısa süre sonra yazmış olan Cassius Dio ise,[12] onun bu düşünde omuzlarını, diğer organları gibi kolayca kullanabildiğini anlatıyor. Aslında buradaki sorun, böyle bir düşün günümüz insanı için ne anlama geldiğini değil, ilkçağda yaşamış biri için ne ifade etmiş olabileceğini bilmektir. Belli bir tarihsel psikolojinin hatası, "başka" omuzların, "başka" bir insan anlamına gelmesi gerektiğini düşünecek günümüz insanıyla ilgili imgelerimizi geçmişe yansıtmasıdır. Asıl anlamaya çalışmamız gerekense, düşte görülen imgelerin, ilkçağ insanlarının ortak zihniyetinde ne anlama gelebileceğidir. P. Grimal'in açıkça gösterdiği gibi,[13] "fildişinden omuzlar, onlar için hemen Pelops'un tarihini çağrıştırmaktaydı. Bedeni babası Tartalus tarafından parça parça edilerek, tanrılara kurban olarak sunulmuştu. Kızının ölümünün yasını tutmakta olduğundan, kendinde olmayan tanrıça Demeter, durumu fark etmeyerek kendisine sunulan omuzu yiyen tek

---

[10] Bkz. s. 143.

Historia Augusta, MA, V, 2, s. 142.

Cassius Dio, LXXII, 36, 1, s. 66.

P. Grimal, s. 53.

tanrı olmuştur. Yazgı tanrıçası Clotho ise, eksik omuzu fildişinden bir yenisiyle tamamlayarak çocuğu diriltmiştir. Marcus Aurelius'un ölümünden onlarca yıl sonra yazmaya başlayan Philostratus da *Tablolar Galerisi* eserinde bu fildişi omuzun Poseidon'un gözlerini kamaştırarak onu Pelops'a âşık ettiğini yazmıştır. "Gecenin karanlığı yeryüzünü kaplamışken, genç adamın omuzu karanlıkların ortasındaki akşamyıldızı gibi ışıldayarak onu aydınlatmaktadır."[14] Yani fildişinden omuzlara sahip olmak tanrısal inayetin ihtimamına mazhar olmak, Tanrıça Clotho'da cisimleşmiş yazgı tarafından korunmak demektir. Evlat edinme yoluyla bir sorumluluk yüklenmiş olduğunda bu fildişinden omuzlar Marcus Aurelius'a, tanrıların ve yazgının yardımının onu görevini üstlenebilmesi için daha güçlü kılacağını müjdelemektedir. İşte, bir ilkçağ insanı için Marcus Aurelius'un gördüğü düşün asıl anlamı budur.

Psikosomatik tıp uzmanı olan Doktor R. Dailly ve H. Van Effenterre, adına "Marcus Aurelius vakası"[15] dedikleri şeyin teşhisini koymak üzere yürüttükleri ortak çalışmada, imparatorun, ilkeleriyle bir bakıma çelişecek biçimde çevresini eleştirilmesi çok kolay olabilecek kişilerle kuşatmasının, kendisiyle birlikte hüküm sürmesi için evlatlık kardeşi Lucius Verus'u yanına almasının, bütün Doğu bölgesinin başkomutanlığını sonradan kendisine başkaldıran General Avidius Cassius'a emanet etmesinin ve nihayetinde imparatorluk makamında kendi yerini bırakmak üzere de Neron benzeri bir zorba olduğu anlaşılacak Commodus'u seçmesinin gerçek nedenini kendilerince bulmaya çalışmışlardır. "Üç yakışıklı erkek," diyor yazarlar makalelerinde, "kalabalıklar üzerin-

---

[14] Philostratus, *Tablolar Galerisi*, Fransızca çeviri Bougot, gözden geçiren F. Lissarague, Paris, 1991, s. 59-60.

[15] R. Dailly-H. van Effenterre, "Le cas Marc Aurèle," s. 349-350.

deki otoriteleri kesin olan ve Marcus Aurelius üzerinde de bilinçdışı bir büyülenme yaratmış olabilecekleri düşünebilecek üç adam." Daha makalenin başından itibaren yazarların savunmak istedikleri tez kendini gösteriyor: Filozof-imparator, erkeklik bakımından eksik olan, kendiyle ilgili kuşku ve duraksamalarını ödünlemek için çevresini güçlü ve kendinden emin erkeklerle kuşatma gereği duyan, zayıf bir adamdı. Bu noktada, bu türden psikolojik açıklamaların mekanizması hakkında bir fikir edinebiliyoruz. Burada çok karakteristik bir belirti yakalanmış olduğu düşünülüyor, oysa aslında bu hiçbir şeyin belirtisi değildir, çünkü belirti bile değildir. Ortada Marcus Aurelius'un bu üç kişiyi erkeksi kuvvetlerini çekici bulduğu için seçmiş olduğunu kanıtlayabilecek hiçbir şey yok. Lucius Verus, Avidius Cassius ve Commodus'un seçilmeleri tarihçilerin yeterince çözümlemiş oldukları, karmaşık siyasi nedenlere bağlıdır. Ayrıca, bu "yakışıklı erkekler"in (Gerçekten o kadar yakışıklı mıydılar?) kendinden emin olduklarının da hiçbir kanıtı bulunmuyor. Ancak, bu kitabın konusu *Düşünceler* olduğu için, tarih alanında çok da fazla oyalanmayı istemiyoruz. Yalnızca şu kadarını büyük bir kararlılıkla belirtebiliriz ki, *Düşünceler* kitabı, ne içeriği ne de amacıyla, Marcus Aurelius'un zayıf, erkeklik bakımından eksik ve yazarların öne sürdükleri üzere, midesinde ülser olan bir adam olduğunu doğrulayabilecek hiçbir şey kesinlikle barındırmıyor. Ülser teşhisini de tarihçi Cassius Dio'nun şu metnine dayandırıyorlar:[16]

> "[Tuna seferi sırasında], bedensel olarak çok kırılgan durumdaydı ve hatta en başlarda soğuğa bile dayanamıyordu; emri üzerine askerler bir araya toplandıklarında, onlara konuşma yapamadan çekilmek zorunda

[16] Cassius Dio, LXXII, 6, 4, s. 22.

kalmıştı. Çok az yiyecekle besleniyordu ve bunları da yalnızca geceleri yiyordu. Aslında adına tiryak denen ilaç dışında gündüzleri hiçbir şey yiyip içmek âdeti değildi. Bu ilacı kullanmasının nedeni de başına bir şey geleceğinden korkması değil, mide ve göğsünün iyi durumda bulunmuyor olmasıydı. Ayrıca yine bu ilaç sayesinde başka hastalıklara karşı da dirençli hale gelmekte olduğu söylenir."

Bu metinde hiçbir şekilde kronik bir hastalıktan söz edilmiyor, yalnızca Marcus Aurelius'un Tuna seferi sırasındaki sağlık durumu anlatılıyor. Öte yandan Cassius Dio, imparatorun, gençliğinde kuvvetli olduğuna ve av gibi zorlu sporlarla uğraştığına tanıklık ediyor.[17] Bu tarihçiye göre onun bedenini zayıf düşüren, makamının gerektirdiği uğraşılarla çileciliği olmuştur. Her ne olursa olsun, biraz önce adlarını andığımız iki yazar, kendisine mide ülseri tanısını koyduktan sonra bu hastalığın psikolojik bağlantılarına geçmişlerdir: "Ülserli adam özünde içine kapanık olan, endişeli, vesveseci bir kişidir... Benliğin bir çeşit aşırı gelişmişliği, çevresindekileri görmesine engel olur: Başkalarında da aslında kendini aramaktadır... Titizlik derecesinde bilinçli olarak yönetimin teknik kusursuzluğuyla, onu oluşturması gereken insan ilişkileriyle olduğundan daha fazla ilgilenir. Eğer bir düşünce adamıysa, gerekçeler aramaya, stoacı ya da ikiyüzlü tavırlı üstün kişilikler yaratmaya eğilim gösterecektir. Ahlak düzeyinde, çaba göstererek erdemli, uygulamayla iyi, iradeyle inançlı olacaktır."[18]

Yazarlarımızın bu "mide arazları"ndan yola çıkarak çizdikleri bu psikolojik portrenin bilimsel değerini tartışmak, bizim yetkinlik alanımızın dışında kalıyor, ama yine de onlara bu karamsar tablonun içinde kendilerini

[17] Cassius Dio, LXXII, 36, 2, s. 66.

[18] R. Dailly-H. van Effenterre, s. 354.

bulup bulmadıklarını sormak ilginç olurdu. Bizim karşı çıktığımız şeyse, Marcus Aurelius'un psikolojisinin bu şekilde bir betimlemesini doğrulayabilecek ya da çürütecek en küçük bir izin bile *Düşünceler*'de bulunabileceği fikrinedir. Yazarlar, tanılarını haklı göstermek için, *Düşünceler*'in "kendi gözünde bir haklı çıkma çabası" ya da "önceden seçilmiş olan yoldan ayrılmamak adına, uzun bir yüreklendirmeler dizisi" olduğunu öne sürerken, eserin doğası konusunda tamamen yanılmaktadırlar. Daha önce de gördüğümüz üzere *Düşünceler* yalnızca Marcus Aurelius'a özgü olan istisnai bir durum değildir. Yazma yoluyla meditasyon yapma, stoacılığın üstatları tarafından şevkle önerilmektedir ve hatta günümüzde bile midesinde ülser olmayan kişilerce, sırf biraz daha insanca yaşamayı denemek için uygulanmaktadır. Üstelik burada kendini haklı çıkartma çabası da söz konusu değildir, daha çok, bir özeleştiri ve kendini değiştirme çalışması olarak görülebilir. Epiktetos'un esin verdiği bu temalar üzerinde yaptığı çeşitlemeler bize imparatorun mide ülseri konusunda hiçbir bilgi veremeyeceği gibi, Marcus Aurelius "vakası" üzerine de kesinlik taşıyan hiçbir şey öğretemez. Burada karşımızda gördüğümüz, tarihsel psikolojinin eski metinlere uygulanma çabasının tehlikelerine güzel bir örnektir. Bir metnin yorumunu sunmadan önce işe, yazarın kullandığı, önceden üretilmiş diyebileceğimiz geleneksel unsurlarla, onun bunlarla ne yapmak istediğini ayırt etmeye çalışarak başlamamız gerekir. Böyle bir ayrım uygulanmadığı takdirde, yazarın kendi kişiliğinden doğmuş olmayan, ona gelenek tarafından dayatılan ve dolayısıyla da hiçbir şeyin belirtisi olarak gösterilmesi mümkün olamayacak deyiş ve tutumlar, belirtiymiş gibi gösterilebilmektedir. Yazarın ne demek istediğini iyi araştırmak gerekir, ama bununla birlikte kendisine dayatılmış olan gelenek ve koşullar dolayısıyla

ne söyleyip ne söyleyemeyeceğini, söylediğinin ne anlama gelmiş olabileceğini ve olamayacağını da öyle.

– Marcus Aurelius afyon tiryakisi miydi?

Düşünceler'de Marcus Aurelius'un sözde afyon bağımlılığının belirtilerini gördüğünü öne süren T.W. Africa'nın da böyle bir çalışma yapması gerekirdi.

Africa, bulgusunu üç tanıklığa dayandırmayı istiyor. Cassius Dio'nun yukarıda sözünü ettiğimiz[19] ve Tuna'ya düzenlenen bir kış seferi sırasında imparatorun sağlık durumunu anlattığı, gündüzleri, zehirlenmekten korktuğu için değil ama midesini ve göğsünü yatıştırmak için, adına tiryak denen panzehirden başka hiçbir şey yiyip içmediğini söylediği metnini ele alıyor. Öte yandansa Galen'in tiryak yapımının farklı biçimlerini, bu ilacın yararlarını ve Marcus Aurelius'un onu nasıl kullandığını da anlattığı *Panzehirler Üzerine* incelemesinden söz ediyor. Son olaraksa, *Düşünceler*'in içinde afyonun aşırı kullanımından ileri gelebilecek hayaller ve psikolojik durumlar keşfettiğine inanıyor.

Galen'in, Marcus Aurelius'un tiryak tüketimine ilişkin tanıklığını şu şekilde özetliyor:[20]

> "Bunun ona makamının görevlerini yerine getirirken uyku hali vermeye başladığını fark edince [karışımın içinden] haşhaş özünü çıkarmıştır... Ancak bu defa da geceleri uykusuzluk başlamıştır... Bu durumda da, artık alışkanlık kazanmış olduğu için, haşhaş özü içeren karışıma yeniden başvurmak zorunda kalmıştır."

---

[19] Bkz. dipnot 17.

[20] T.W. Africa, "The Opium Addiction of Marcus Aurelius," *Journal of History of Ideas*, 1961, s. 98-99. Bu makale için yazdığım çürütme için bkz. "Marc Aurèle était-il opiomane?" *Mémorial André-Jean Festugière* içinde, Cenevre (Cramer), 1984, s. 33-50.

Ancak eğer Galen'in metnini[21] sonuna dek okuyacak olursak, ünlü hekimin T.W. Africa'nın kendisine söyletmek istediğinin tam aksini söylemiş olduğunu görüyoruz. Çünkü Galen, metnin geri kalanında iki şeyi çok açıkça belirtiyor. Öncelikle Marcus Aurelius haşhaş özlü karışımı yeniden kullanmaya başladığında, kişisel doktoru olan Demetrius, haşhaş özünün uyku verici etki yapmayan bayatını kullanmaya özen göstermiştir. İkinci olaraksa, Demetrius'un ölümüyle birlikte imparatorun tiryakını hazırlama görevini bizzat üstlenmiş olan Galen, Marcus Aurelius'un onun bu panzehri imparatorların hekimlerinin geleneksel tarifine göre hazırlama biçiminden son derecede hoşnut kalmış olduğunu gururla anlatır. Yani Galen'e göre, imparatorun uyku halleri yalnızca Tuna seferi sırasında görülen geçici bir kazadan ibarettir ve bayat haşhaş özü kullanılmaya başladıktan, özellikle de bizzat kendisi bu işi üstlendikten sonra bir daha hiç yinelenmemiştir. Galen'in kendi metni aynen bunu söylemektedir.

Aslında zaten bu, son derece karmaşık bir konudur ve imparatorun tükettiği tiryakın içinde tam olarak ne kadar ve ne kalitede bir afyon özü bulunduğunu bilebilmemizin hiçbir yolu yoktur. Bir yandan hekimler bu afyon özünün bayat ve etkisi zayıflamış olmasına özen gösteriyorlarmış. Öte yandansa Galen, incelemesinin içinde Marcus Aurelius için üç farklı panzehir çeşidi üretmiş olduğunu anlatıyor: haşhaş özü de dahil olmak üzere tam altmış dört malzemeden oluşan (Andromahus'un panzehri) galene, içinde hiç haşhaş özü bulunmayan, ama eşit ölçülerde Arap bezelyesi, yuvarlak köklü loğusaotu, sedefotu ve burçak bulunan Heras tiryakı ve son olarak da

[21] Galen, *Panzehirler Üzerine*, I, 1 ve devamı, *Opera omnia*, c. XIV, s. 2 ve devamı Kühn.

yüz malzemeden oluşan ve çok az haşhaş özü de içeren bir panzehir. Yani haşhaş özünün miktarı çok değişken olabilmektedir.[22]

Öte yandan Galen, Marcus Aurelius'un bu alışkanlığında, onun bilgeliğinin bir kanıtını görmekteydi:

> "Kimileri bu ilacı bedenlerinin sağlığı için her gün kullanır, yasalara tam bir saygı içinde hüküm sürmüş olan ve kendini çok iyi bilerek bedeninin durumunu çok büyük bir dikkatle gözeten tanrısal Marcus için de durumun böyle olduğunu bizzat biliyoruz. O bu ilacı, âdeta bir besinmiş gibi bolca kullanırdı. Tiryak onun sayesinde ünlü olmaya başladı ve insanlar onun etki gücünü fark ettiler. Hatta onun sayesinde imparatorun sağlık durumunun daha iyi hale gelmiş olması, bu ilacın kullanımına duyulan güveni çok önemli ölçüde arttırdı."[23]

Yani Cassius Dio ile Galen'in bu tanıklıklarında Marcus Aurelius'ta afyon bağımlılığı olduğu sonucuna varmayı sağlayacak hiçbir şey bulunmuyor.

Zaten Africa da makalesinin bir dipnotunda aynı sonuca varıyor:[24] "Afyon miktarlarının değişken olabildiğini ve ölçüt olarak genç Andromahus'un panzehri olan bir termiyenin (Marcus Aurelius'un gündelik dozu) yaklaşık 0,033 gram afyon içerdiğini düşünecek olursak, böyle bir miktar, bağımlılığa yol açmak için yeterli olmazdı."

O halde, bağımlılıktan söz edebilir miyiz? Africa'ya göre evet, çünkü Marcus Aurelius bunun iki belirtisini göstermektedir: "gündelik yaşamın gerçeklikleri karşısındaki tuhaf mesafesi" ve *Düşünceler* içinde rastlanan "acayip görüler." Bu tuhaf mesafeyle Africa'nın kastettiği büyük olasılıkla –çünkü bir açıklama getirmiyor–

---

[22] *A.g.e.*, I, 7, s. 42; II, 17, s. 201; II, 9, s. 155; bkz. P. Hadot (1984), s. 38. Galen, *Ad Pisonem de theriaca*, 2, c. XIV, s. 216-217 Kühn. T.W. Africa, s. 102, dipnot 78.

tarihçilerin, imparatoru suçladıkları konular olmalıdır: Karısı Faustina'nın sadakatsizliklerine ve tahtı paylaştığı kardeşi Lucius Verus'un aşırılıklarına karşı görünürdeki kayıtsızlığı ve yerine geçmek üzere seçtiği oğlu Commodus'un talihsiz bir tercih olması. Lucius Verus ve Commodus ile ilgili olarak ortada durumu çok daha karmaşık hale getiren şeyler bulunduğu ve Marcus Aurelius'un tavrında büyük olasılıkla siyasi nedenlerin önemli bir rol oynamış olabileceği konusunda zaten bir fikir edinmiştik. Faustina'ya gelince, kendisine on üç çocuk vermiş olan ve *Düşünceler*'in ilk kitabında kısaca olsa bile çok yoğun bir duygusallıkla adını andığı eşinin, saray ahalisi içindeki dedikoduların kurbanı olmuş olabileceğini düşündüren çok şey bulunuyor. Her ne olursa olsun, Marcus Aurelius'un bu davranış biçiminin Dailly ve Effenterre'in öne sürdükleri gibi mide ülserinin bir sonucu olması ne kadar olasıysa, Africa'nın iddia ettiği gibi afyon tiryakiliğine bağlı olması da o kadar görünüyor.

Böylece de geriye "acayip görüler" kalıyor. Bu noktadaysa, kötü tarihsel psikoloji, doruk noktalarından birine ulaşıyor: antolojilere girmeye değer bir parça. Africa'dan alıntı yapalım:[25]

> "Zamanın, karşısına çıkan her şeyi önüne katıp götüren ve geleceğin boşluğu içinde yok eden, azgın bir ırmak olarak görülüşü, stoacılığın önerdiği klasik yaşam öğretisinin bir parçası değil, zaman ve uzay kavramlarının afyonun etkisiyle açılıp genişlemiş bakış açılarını dile dökme girişimidir. Zamanın ve uzayın boyutları hızlanır ve böylece Avrupa küçücük bir lekeye, şimdiki zaman bir noktaya, insanlar yeryüzündeki tümseklere tırmanan karıncalara benzer. Tarih artık geçmişle kurulan bir ilişki değil, şu anda akmakta olan o geçmişin izlenilmesidir. Marcus Aurelius, af-

[25] *A.g.e.*, s. 101.

yon bağımlılığında yol arkadaşı olan De Quincey'le[26] aynı abartılı duyumları paylaşıyordu: 'Zaman ve uzay kavramları birbirlerinden etkilenerek bozuluyorlardı. Yapılar, manzaralar öyle geniş ölçeklerde yaygınlaşıyordu ki, bedenin gözü onları kavrayamıyordu. Uzay genişliyor, büyüyor ve bölünmez bir sonsuzluk izlenimine doğru ilerliyordu. Ancak bu yine de beni zamanın inanılmaz çoğalışı kadar şaşırtmıyordu: Bazen bir gecede yetmiş, yüz yıl yaşadığımı hissettiğim oluyordu; ne diyorum ben? O kısacık zaman süresi içinde bin yılı, insan deneyiminin sınırlarını bile, hem de fazlasıyla aşacak kadar çok duyumlar hissediyordum.'"

Şimdi de Africa'nın kendine referans aldığı Marcus Aurelius metinlerine bir bakalım:

"Bütün olayların bir ırmağı, şiddetli bir akıntı, işte sonsuzluk budur; bir nesne daha sana göründüğü anda geçip gitmiştir, hemen ardından bir diğeri gelir ve o da geldiği gibi akıntıya kapılıp gider." (IV, 43)

"Varlıkların ve olayların ne kadar hızlıca gelip geçtiklerini sıklıkla düşün: Çünkü evrenin özü sürekli akış halindeki bir ırmak gibidir. Etkinlikler onun sürekli dönüşümleri, nedenlerse binlerce iniş çıkışıdır. Hiçbir şey sabit değildir, senin yakınında olan bile. Geçmiş ve geleceğin her şeyi yutan, sonsuz boşluğunu da düşün." (V, 23)

Africa gücenmesin ama bu tema, Seneca'nın şu metninde[27] de bir örneği görüldüğü gibi, stoacılıkta bolca işlenmiştir:

"Zamanın dipsiz uçurumunu gözünün önüne getir (*propone*) ve evreni kucakla, sonra da adına insan

---

[26] Thomas De Quincey, *Confessions of an English Opium Eater*, Paris, 1964, s. 249 (Fransızca çeviri Moreux).

Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 99, 10; 49, 3.

yaşamı dediğimiz şeyi bu sonsuzla karşılaştır." "Yaşam sonsuz bir süratle geçer... Her şey aynı uçurumun içine yuvarlanır... Varoluşumuz bir noktadır, hatta o kadar bile değildir; ancak doğa o minicik şeyi bölerek, ona daha uzun bir süre görünümü verir."

Bu çok eski imgeyi, Tarentumlu Leonidas'ın şu güzel dizelerinde de bulabiliyoruz:[28] "Sonsuz, ey insan, sen daha şafakta gelmeden zaman akar, seni Hades'te bekleyendir sonsuz. Tek bir noktanın değerinden, hatta ondan bile daha azından başka varoluşun hangi parçasıdır geri kalan?" Marcus Aurelius'un ırmağı da kuşkusuz bir yandan stoacıların özler ırmağıyken ("hiç durmadan akan"[29]), aynı zamanda da Platon'un[30] varlıkları bir ırmağın akışına benzettiği Herakleitos'un ırmağı, yani Plutarkhos'un da sözünü ettiği Platoncuların ırmağıdır: "Her şey tek bir anda belirir ve yok olur, edimler, sözler, duygular: tıpkı bir ırmak gibi zaman her şeyi alır ve götürür."[31] Aynısını Ovidius'ta da buluruz: "Yaşam sürekli bir hareketle akar, tıpkı bir ırmakta bir akıntının diğerini ittirdiği gibi."[32]

Seneca, zamanın dipsiz uçurumu için "gözünün önüne getirmek," "zihninde canlandırmak" anlamına gelen *propane* fiilini kullanarak, bunun aslında stoacıların uygulamak zorunda oldukları bir imgelem alıştırması olduğunun da altını çiziyor. *Düşünceler*'de Marcus Aurelius'un yine imgelem yoluyla evrenin boyutlarını kavramaya, yeryüzündeki nesnelere gerçek değerlerini verebilmek için onlara yukarıdan bakmaya çalışırken uyguladığı da yine aynı türden bir alıştırmadır:

---

[28] *Anthologie Palatine*, kitap VII, 472, *Anthologie grecque* içinde, c. V, s. 56.
SVF, c. II, § 762; *Stoacılar*, s. 178.
Platon, *Kratylos*, 402 a; bkz. A.A. Long, "Heraclitus and Stoicism," *Philosophia*, Atina Akademisi, 1975-1976, 5-6, s. 153.
Plutarkhos, *Kâhinlerin Ölümü Üzerine*, 39, 432 a.
Ovidius, *Başkalaşımlar*, XV, 179.

"Senin yalnızca küçücük bir parçayla katıldığın o tözler bütününü ve içinde sana yalnızca minicik ve kısacık bir zaman aralığı ayrılmış olan sonsuzluğun tamamını ve senin de bir parçası, ama çok küçücük bir parçası olduğun yazgıyı düşün." (V, 24)

"Eğer kendini birdenbire gökyüzüne yükselmiş bulursan, yukarıdan insani şeylere ve çeşitlerine baktığında, aynı anda gökyüzünün sakinlerine ait olan alanın enginliğini fark ederek aşağıdakileri küçümseyeceksin." (XII, 24, 3)

"Kendine dert edindiğin ve tamamen senin değer yargına bağlı olan pek çok şeyi yüzeysel diye bir kenara atabilirsin. O zaman düşüncenle evrenin bütününü kucaklayarak, düşüncenle zamanın sonsuzluğunda gezinerek, bireysel şeylerin hızlı dönüşümünü anlayarak kendine çok geniş ve özgür bir saha açmış olacaksın. Doğumdan ölüme geçen zaman ne kadar kısa, ama doğumdan önceki ve ölümden sonraki sonsuzluk ne kadar geniş ve engin." (IX, 32)

"Ruh bütün dünyada ve onu kuşatan boşluğun içinde gezinir, dünyanın biçimini inceler ve sonsuz zamanın sonsuzluğuna yayılarak evrenin dönemsel olarak yeniden doğuşunu kucaklayıp onu tasarlar." (XI, 1, 3)

"Asya, Avrupa dünyanın birer köşesidir. Deniz dünyanın bir damlasıdır. Aynoroz dünyanın bir tümseğidir. Bütün şimdiki zamanlar, sonsuzluğun birer noktasıdır. Her şey küçük ve kırılgandır, her şey yitip gider." (VI, 36, 1)

Bu metinlerle Thomas De Quincey'inki arasındaki fark hemen göze çarpıyor. De Quincey'de zamanın ve uzayın genişlemesi afyon bağımlısına kendini dayatan bir izlenimdir, yani bir bakıma kişi bunun edilgen bir kurbanı olur. Marcus Aurelius'taysa zaman ve uzayın sonsuzluğunun fark edilmesi, etkin bir yöntem uygula-

narak olur ve "düşünmek," "canlandırmak" gibi sözcüklerin tavsiyelerde sürekli kullanılmış olması da bunu vurgulamaktadır. Burada da yine imgelem yetilerini kullanan, geleneksel bir ruhani alıştırma vardır. Öte yandan De Quincey, şimdiki ânın ölçüsüz boyutlara varan bir genişlemesinden söz ediyor. Oysa Marcus Aurelius, tam tersine, sonunda şimdiki ânın ya da mekânın küçücük boyutlara indirgendiğini görebilmek için sonsuzluğu ve bütünlüğü hayal etmek üzere bir çaba harcamak gerektiğini söylüyor. Bu kasıtlı imgelem alıştırması, Marcus Aurelius'un evren konusunda stoacılığın klasik imgesine sahip olduğunu düşündürüyor: Evren sonsuz bir boşluğun içinde yer alır, evrenin süresi de dönemsel olarak yeniden doğumların kendilerini sonsuza dek yineledikleri sonsuz bir zamanın içinde bulunur. Bu alıştırmanın amacı, insani şeylere, evrensel doğanın bakış açısı içinde onların yerini alacak olan bir görüş verebilmektir. Böyle bir yaklaşım da zaten felsefenin özüdür. Ayrıca bunun aynısını, farklı terimler kullanılarak da olsa, ilkçağın bütün felsefe ekollerinde bulabiliyoruz. Platon felsefi doğayı, zamanın ve varlığın bütününü görebilme ve böylece insani şeyleri küçümseme yetisi olarak tanımlıyor.[33] Bu tema daha sonra da İskenderiyeli Philon[34] ya da Tireli Maximus[35] gibi Platonculardа, Yeni-Pythagorasçılıkta,[36] stoacılarda[37] ve hatta Metrodorus'un şu cümlesinin tanıklık ettiği üzere Epikurosçularda bile görülmektedir: "Unutma ki, sınırlı bir yaşama sahip bir ölümlü olarak doğmuş, sonradan doğa hakkında tartışmalar yaparak nesnelerin sonsuzluğuna ve bitimsizliğine ulaşmış olduğun için geç-

[33] Platon, *Devlet*, 486 a, Marcus Aurelius tarafından alıntısı: VII, 35.
İskenderiyeli Philon, *Özel Yasalar Üzerine*, III, 1-2.
Tireli Maximus, XXII, 6, s. 91 Dübner.
Ovidius, *Başkalaşımlar*, XV, 147.
Örneğin Seneca, *Doğal Sorular*, I, Önsöz 7-13.

mişi de, geleceği de görmüş oldun."[38] Afrikalı Scipio'nun torununun dünyaya yukarıdan, samanyolundan bakarak dünyayı, Roma İmparatorluğunu seçemeyecek kadar küçücük, dünyanın üzerinde yaşam olan kısmını okyanusun ortasında bir küçük ada gibi, yaşamıysa bir noktacıktan bile daha küçük gördüğü, ünlü *Scipio'nun Düşü*[39] şiirini bilmeyen var mıdır? Bütün Batı geleneğinde bu tema sürekli canlı kalmıştır. Hepimiz Pascal'in "iki sonsuz"unu[40] ezbere biliriz: "Dünya onun gözüne, şu gökcisminin betimlediği kocaman kule pahasına bir nokta gibi görünsün..." Pascal de mi afyon tiryakisiydi yani?

Bu yukarıdan bakışı Marcus Aurelius, kasıtlı olarak geçmişe taşıyor (X, 27):

> "Sürekli şunu düşün: Şu anda yaşanmakta olanlara benzeyen her türden olay geçmişte nasıl aynen yaşanmışsa, gelecekte de yaşanacaktır. Kendi kişisel deneyiminle ya da eski tarihi okuyarak öğrendiğin hep aynı sahneler, aynı dramlar, bunları gözünün önüne getir: Hadrianus'un sarayını, Antoninusunkini, Filip'in, İskender'in, Karun'un saraylarını. Çünkü hepsi birbirinin aynıydı, sırf oyuncuları değişiyordu."

Africa, De Quincey'i okumuş ve onun I. Charles'ın sarayındaki hanımların ya da çevresi Roma lejyonlarının önünden yürüyen yüzbaşılarla kuşatılmış olan Paul Emile'in belirdikleri ışıl ışıl bir gösteriyi içeren hülyalarını anlattığı güzel bir sayfayla karşılaşmış.[41] Bunun Marcus Aurelius'ta benzerini gördüğü bir manzara olduğu fikrine kapılmış. Oysa aslında burada da Marcus Aurelius'u

---

[38] *Metrodori Epicurei Fragmenta,* fr. 37, A. Körte (ed.), *Neue Jahrbücher fur classische Philologie, Supplementband,* XVII, 1890, s. 557. Cicero, *Scipio'nun Düşü*, 3, 16. Bkz. A.-J . Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* c. II, Paris, 1949, s. 441 ve devamı. Pascal, *Düşünceler,* Kısım II, § 72, s. 347 Brunschvicg. Thomas De Quincey, s. 253, Moreux.

dikkatlice okumak aradaki farkı görmek için yeterli olacaktır. De Quincey'in betimlemesi tamamen düşseldir: Gördüğü düşü kendisine tuhaf ve olağanüstü bir gösteriymişçesine anlatır. Marcus Aurelius'taysa düş söz konusu değildir. İmparator geçmiş zamanların saraylarını zihninde canlandırabilmek için kendi kendini bir imgeleme çabasına zorlamaktadır. Paul Rabbow'un da güzelce ortaya koymuş olduğu gibi,[42] bu yöntem, belagatin gerektirdiği kurallara göre yürütülmekte, bir sahne ya da bir durum buna uygun olarak abartıyla resmedilmektedir. Çizilen tabloysa kendi için çiziliyor değildir, alıştırmayı yapan kişinin ruhunda, insani şeylerin sıradan ve geçici olduklarına ilişkin ağırbaşlı bir inanış yaratmaktan başka bir amaç gütmez (VII, 49):

> "Geçmişe bak: onca rejim değişikliği; geleceği öngörmek de hiç zor değil; her şey hep aynı olacak ve şu anda yaşanmakta olanların temposunun dışına çıkmaya izin verilmeyecek. Bu yüzden de insan yaşamını kırk yıl boyunca incelemekle, iki bin yıl ya da daha fazla incelemek aynı kapıya çıkacaktır. Daha ne görebilirsin ki?"

Sanıyorum, belli bir tarihsel psikolojinin mekanizmalarını yeteri kadar paramparça ettik. Bu yaklaşım genel olarak ilkçağ yazarlarının düşünme ve üretme biçimlerinin bilinmemesine dayanır ve çağdaş imgeleri anakronik biçimde ilkçağ metinlerine yansıtır. Yalnız, bir yandan da kimi tarihsel psikologların kendi psikolojilerini incelemek ilginç olabilirdi. Şimdiden onlarda iki eğilim saptayabilmiş olduğumuzu düşünüyorum. Bunlardan ilki, iyi insanların safdilce saygı duydukları Marcus Aurelius ya da Plotinos gibi figürlere saldırmaktan zevk alan put

---

[42] P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Münih, 1954, s. 85.

kırıcılık eğilimidir; ikincisiyse, ruhun ya da düşüncenin her türlü yükselişini, bütün ahlaki kahramanlıkları ya da evrene her çeşit görkemli bakışı ancak marazi ve anormal olabilecek biçimde yorumlayan indirgemeci eğilim. Her şeyin açıklaması seks ve uyuşturucuda bulunmalı.

3. Biçem Arayışı

Bütün bu söylediklerimizden Marcus Aurelius'un, *Düşünceler*'in içinde hiç bulunmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Kendisi orada mevcuttur ve hatta birçok bakımdan, çünkü bu eser çok sınırlı olmakla birlikte, gerçek bir otobiyografik değer de taşımaktadır.

Her şeyden önce Marcus Aurelius biçem arayışıyla kitabının içindedir. Bu konuda daha önce genel bir fikir edinmiştik: İmparator kendisi için yazarken bile çoğunlukla son derece özenli bir dil kullanma zahmetine girişiyordu, çünkü çarpıcı biçimde ifade edilmiş bir cümlenin psikolojik gücünün farkındaydı. J. Dalfen,[43] Monique Alexandre[44] ve R.B. Rutherford,[45] onun kullanmış olduğu yöntemleri dikkat çekici bir başarıyla çözümlemiş ve bunun sonucunda elde ettiği söyleyiş güzelliklerinin değerini ortaya koymuşlardır. Monique Alexandre'ın çok iyi kanıtladığı üzere burada yazanın Fronto'nun öğrencisi olduğu hemen anlaşılmaktadır. Bu öğretmen, anlaşıldığına göre öğrencisine her gün bir cümle (*gn*ômé) yazma ödevi veriyor ve özellikle de bunu farklı biçimler altında dile getirmesini istiyordu: "Ne zaman paradoksal bir

---

[43] J. Dalfen, *Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels*, Münih (Açılış tezi, Münih Üniversitesi), 1967.

[44] M. Alexandre, "Le travail de la sentence chez Marc Aurèle: philosophie et rhétorique," *La Licorne*, Poitiers Üniversitesi Edebiyat ve Diller Fakültesi Yayınları, 1979/3, s. 125-158.

[45] R.B. Rutherford, *The Meditations*, s. 126 ve devamı.

cümle bulacak olsan," diye yazıyor Fronto,[46] "onu hemen kendine çevir, değişik figür ve nüanslarla çeşitlendir, denemeler yap ve onu en şahane sözcüklerle giydir." Bütün bu kitap boyunca Marcus Aurelius'un belli bir tema üzerine farklı çeşitlemeler geliştirmedeki ustalığını takdir etme fırsatı bulduk. Ayrıca Fronto, öğrencisine, kendi için cümle derlemeleri oluşturmasını da öğütlemiştir.[47]

Marcus Aurelius'un biçemi üzerine yapılmış bu başarılı incelemelere yeni bir şey eklemek pek kolay değildir. Yine de metinlerinden bazılarında karşımıza çıkan edebi arayış örneklerinden birkaç tanesini burada vermenin boşuna olmayacağını sanıyorum.

Kısa ve özlü olma arayışı onlara çoğunlukla dikkat çekici bir keskinlik ve bir anlamda da gizemli bir nitelik vermektedir:

"Dosdoğru, dimdik değil!" (VII, 12)

"Aynı ağacın gövdesinde yetişip farklı ilkeleri uygulamak!" (XI, 8, 6: *homothamnein* ile *homodogmatein* arasındaki fark)

"Ne oyuncu, ne fahişe!" (V, 28, 4)

"Havaya fırlatılan bir taş için ne düşmek kötüdür ne de yükselmek iyi." (IX, 17)

"Kibirlenmeden kabul etmek, bağlanmadan yitirmek" (VIII, 33)

"İnsanlar birbirleri için yaratılmışlardır: Ya onları eğit ya da onlara katlan." (VIII, 59)

"Bir başkasının yanlışını olduğu yerde bırakmak gerek." (IX, 20)

---

[46] Fronto, *Ad Antonin. Imper., De eloquentia*, 4, 8, s. 140, 8 Van den Hout; c. II, s. 79 Haines.
Fronto, *Ad Antonin. Imper.*, IV, 1, s. 105,4-6 Van den Hout; c. I, s. 305 Haines.

"Salatalık acı mı? At. Yolun üstünde engeller mi var? Yanlarından geç!" (VIII, 50)

Ayrıca birden çok kez, ahlaki değerden yoksun olan yaşamın çirkinliğini betimleyen, haşin ve çarpıcı söyleyişlere de rastlıyoruz:

"Maskaralık (*mimos*) ve kanlı bir mücadele (*polemos*); huzursuzluk (*ptoia*) ve uyuşukluk (*narka*); gündelik esaret (*douleia*)!" (X, 9)

Bu son metinde edebi arayışı ortaya koyan ses benzeşmeleri dikkat çekicidir.

"Bir anda kül ya da iskelet! Basit bir isim! Belki de isim bile yok. Boş bir sesten, bir yankıdan başka nedir ki isim?
"Yaşamda onca büyüttüğümüz her şey: boşluk, çürüme, bayağılık; birbirini ısıran enikler, itişip kakışan, gülerken birden ağlamaya başlayan çocuklar. Ama inanç, edep, adalet, doğruluk, patikalarla dolu yeryüzünden kaçarak, Olympos'a doğru havalanırlar." (V, 33)

En çarpıcı söyleyişler, yaşamın kısalığından, ölümden, şöhretin içi boşluğundan dem vuranlardır:

"Yakında her şeyi unutmuş olacaksın, yakında herkes seni unutmuş olacak." (VII, 21)

"Her şey geçicidir, hatırlayan da hatırlanan da." (IV, 35)

"Yakında sen de gözlerini yumacaksın ve seni toprağa verecek olan için de bir başkası ağlayacak." (X, 34, 6)
"Dün bir parça sümük zarı salgısı, yarın bir mumya ya da küller." (IV, 48, 3)

Marcus Aurelius yalnızca özlü cümlelerle vurucu olabilme sanatında usta olmakla kalmıyor, aynı zamanda çok az sözcükle nesnelerin güzelliğini anlatmayı da bi-

liyordu. *Düşünceler*'in daha önce sözünü ettiğimiz[48] ve ekmek kabuklarında ya da olgun incirlerde görülen çatlakları, çürümeye yaklaşan olmuşluğun özel bir parıltı verdiği zeytinleri ve benzer şekilde yaşlı kadın ve erkeklerde görülen çiçek açmayı, şişmiş başakların toprağa doğru eğilişlerini anlattığı sayfalarda (III, 2) olduğu gibi. "Aslanın kırışmış alnı," "domuzun burnundan akan köpük," "yırtıcı hayvanların açılmış ağızları" da vahşi birer güzellik taşıyor.

Fronto ona cümle ve söylevlerine imge ve benzetmeler yerleştirmeyi öğretmiş, o da bu dersi çok iyi öğrenmiştir:

> "Aynı mihrap üzerinde birçok buhur zerresi var. Biri diğerlerinden önce düşer, biri en sonda. Ne farkı var?" (IV, 15)
>
> "İçini yokla. İyiliğin kaynağı orada bulunur ve eğer sürekli yoklarsan, sürekli yeniden fışkırır." (VII, 59)
>
> "Bir örümcek bir sineği yakalamış; kendiyle gurur duyuyor. Bir adam bir tavşan yakalamış, bir diğeri filesiyle bir sardalye, bir başkası birkaç domuz, bir diğeri birkaç ayı, bir başkası da birkaç Sarmat. Eylem ilkelerine bakacak olursan, hepsi eşkıya değil midir?" (X, 10)
>
> "Kopmuş bir el, bir ayak, bedenden ayrı yatan kesilmiş bir baş gördüğün oldu mu hiç? İşte, başına geleni kabul etmeyen [...] ve böylece bütünden ayrılan kişi de kendine bunu yapmış olur." (VIII, 34)

Bazı düşüncelerde belli bir tempo, cümleler arasında uyumlu bir denge arayışı da dikkatimizi çekiyor, örneğin Dünya'ya şu yakarışta olduğu gibi:

> "Seninle tutarlı olan her şey, benimle de tutarlıdır, ey Dünya! Senin için vaktinde gelen hiçbir şey, benim

[48] Bkz. s. 185.

için de çok geç ya da çok erken değildir. Senin mevsimlerinin ürettiği her şey, ey Doğa, benim için meyvedir." (IV, 23)

Ya da düşünce, koşut ve yükselen ifadeler yoluyla geliştirilir, burada yalnızca başlangıç kısmını alıntılayacağımız şu örnekte olduğu gibi:

"Bir tanesi güneş ışığıdır, her ne kadar duvarlar, dağlar ve daha bin tane şey tarafından bölünmüş olsa bile.

"Bir tanesi ortak tözdür, her ne kadar bireysel niteliklerle donanmış, binlerce bedene bölünmüş olsa bile.

"Bir tanesi ruhtur, her ne kadar binlerce büyüme gücüne ve bireysel farklılıklara bölünmüş olsa bile.

"Bir tanesi düşünen ruhtur, her ne kadar..." (XII, 30)

Bütün bu değişik biçim alıştırmalarında Marcus Aurelius'un bütün dikkatini verdiği görülüyor ve bana kalırsa, bu bize onun kişiliğine ilişkin iki özellik konusunda fikir veriyor: büyük bir estetik duyarlılık ve yoğun bir kusursuzluk arayışı.

Öte yandan, Marcus Aurelius'un yazmış olduğu hukuki metinlerin biçemi üzerine W. Williams[49] tarafından yapılmış bir incelemenin de bulunduğunu belirtmek ilginç olabilir. Bu yazara göre söz konusu yazılarda, ayrıntılarda çok özenli bir titizlik, apaçık gibi görünen noktalarda bile yazarın iddiasıyla altıklarının ahlaki ve entelektüel niteliklerine karşı belli bir güven eksikliğini ele verecek biçimde neredeyse abartılı sayılabilecek bir açıklama ısrarı, Yunanca ve Latince kullanımında katıksızlık arayışı ve son olarak da en eşitlikçi, en insani, en adil sonuçlara ulaşmak için titiz bir dikkat göze çarpmaktadır.

[49] W. Williams, "Individuality in the Imperial Constitutions : Hadrian andthe Antonines," *The Journal of Roman Studies*, c. 66, 1976, s. 78-82.

4. Kronolojik İşaret Noktaları

Bir edebi eser okuru, yazarının onu yaşamının hangi döneminde ve nasıl bir atmosfer içinde yazmış olduğunu öğrenmeyi her zaman ister. *Düşünceler*'de ise zamandan bağımsız bir şeyler olduğu bir gerçektir ve ayrıca çeşitli tarihçilerin, içindeki şu ya da bu metni imparatorun yaşamındaki şu ya da bu olayla eşleştirme girişimlerinin çoğunlukla yanıltıcı olduğunu da kabul etmek gerekir. Çünkü daha önce de gördüğümüz üzere, *Düşünceler* stoacılık geleneği tarafından hazır verilmiş tualler üzerinde yürütülmüş ruhani alıştırmalardan ibarettir ve içinde anekdotlara hiç yer yoktur. Yazım tarihi açısından elimizde yalnızca iki adet nesnel veri bulunmaktadır. *Düşünceler*'in bugünkü birinci ve ikinci kitapları arasında, *editio princeps* baskısında, "Kuadilerin Ülkesinde, Gran Kıyısında Yazıldı, 1" şeklinde çevrilebilecek bir açıklama, bugünkü ikinci ve üçüncü kitapların arasındaysa "Carnuntum'da Yazıldı" bilgisi bulunmaktadır. Bu iki ibarenin metinlere, yazmış olduğu notları kendi kullanım kolaylığı açısından sınıflandırmak isteyen imparator tarafından bizzat eklenmiş olmaları mümkündür.

Carnuntum, Romalıların MS 1. yüzyılın başlarında Tuna üzerinde, Viyana'ya çok da uzak olmayan bir noktada kurmuş oldukları, birkaç bin lejyonere barınak olan bir askeri üstü. Kampın yakınlarında, 2. yüzyılda bir amfi tiyatronun da inşa edildiği küçük bir kent de kurulmuştu. 170 ve 173 yılları arasında Kuadilere ve Markomanlara karşı savaşlar sırasında Marcus Aurelius genel karargâhını burada kurmuştu.

Gran Nehri, bugün de bu adla ve ayrıca Hron olarak da anılır ve Slovakya'yı kuzeyden güneye boydan boya geçerek, Macaristan'da Tuna'ya dökülür. Bu nehre atıf yapılmış olması çok değerlidir. Çünkü bize imparatorun

yalnızca Carnuntum'daki kamp alanında kalıp buradan savaşları yönetmekle yetinmeyip Tuna'yı geçerek Markomanlarla birlikte imparatorluk bölgelerini işgal eden iki Cermen kavminden biri olan Kuadilerin bölgesinde yaklaşık yüz kilometre kadar içeri ilerlemiş olduğunu gösterir.

Bu bildirimler *Düşünceler*'in hangi kitaplarını ilgilendiriyor? Kuadilerin ülkesine yapılan atıf ilk iki kitabın, Carnuntum'dan söz edense ikinci ile üçüncünün arasında bulunuyor. İlkçağda başlıklar ve bu türden bildirim içeren ibareler kitapların başlarında da, sonlarında da yer alabiliyorlardı. Eğer bu notlar da sona yerleştirildiyse, ilki birinci kitaba ve ikincisi de ikinciye ait demektir. Eğer başa yerleştirilmişlerse, bu durumda da ilki ikinci kitaba, ikincisiyse üçüncüye aittir. Tarihçiler hiçbir zaman kesin bir kanıt gösteremeden bu iki yorumdan herhangi birini tercih etmişlerdir. Kendi adıma ben de G. Breithaupt[50] ve W. Theiler'in[51] izinden giderek, bu bildirimlerden ilkinin ikinci kitabın başına, ikincisinin de üçüncünün başına yerleştirilmiş olmasını daha olası buluyorum.

Düşünceler'in, en azından bir kısmının 170-173 arasında Tuna üzerinde yapılan savaşlar sırasında ve üstelik de genel karargâhın göreceli sakinliği içinde değil, Kuadilerin ülkesine yapılan seferin rahatsızlığı içinde yazılmış olduğunu saptamak, son derecede ilginç ve hatta biraz da heyecan vericidir. Belki de bu durum ikinci ve üçüncü kitapların daha sonra yine sözünü edeceğimiz,[52] kendilerine özgü tonlarını, ölüm temasının bir sancı

---

[50] G. Breithaupt, s. 15-16, *Odysseia*'nın üçüncü ve dördüncü kitaplarında (başlangıca yerleştirilmiş olan) ibarelerin benzerliği üzerinde duruyor: *Ta en Puloi, Ta en Lakedaimoni (Pilos'ta olanlar, Lakonya'da olanlar).* Marcus Aurelius'un ibarelerinde bu "Carnuntum'da yazıldı"ya karşılık geliyor.
W. Theiler, s. 307.
Bkz. s. 282.

gibi sürekli kendini hissettirişini açıklıyor olabilir: Artık okumanın zamanı, aylaklık etmenin sırası değildir. Marcus Aurelius'un ikinci kitapta, her zaman yaşamayı istediği ve aslında bütün yaşamı boyunca yaşamış olması gereken filozof yaşamını nihayet uygulamaya koymasına yardımcı olacak ruhani alıştırmaların uygulanması üzerine yoğunlaşma konusunda aldığı anlaşılan kararın açıklamasını ben, bu savaş atmosferi içinde pekâlâ da bulabiliyorum.

Hiçbir kanıtım olmasa da *editio princeps* tarafından çoğaltılmış olan nüshada, bu türden daha başka açıklamalar da bulunabileceğini, ancak onların yayıncı tarafından çıkarılmış olabileceğini hayal ediyorum. Dolayısıyla diğer kitapların nerede yazılmış olduklarını bilemiyoruz. Acaba Breithaupt'un önerisine uyarak,[53] saray yaşamıyla ve Senato karşısında konuşmayla ilgili olan kitapların Marcus Aurelius'un savaştan Roma'ya döndüğü zaman olan Kasım 176 ile Ağustos 178 arasında yazılmış olduğunu mu varsaymalıyız? Ancak, Carnuntum'da Marcus Aurelius genel olarak imparatorluk yaşamını düşünmüş de olabilir. Diğer bütün kitapların, yani dördüncüden on ikinciye kadarkilerin 173 ile Marcus Aurelius'un öldüğü 180 yılları arasında yazılmış olma olasılığı çok yüksektir.

Ancak biz, ilk iki kitap arasına yerleştirilmiş olan ibareye geri dönelim: "Kuadilerin Ülkesinde, Gran Kıyısında Yazıldı, 1." Eğer bu bildirim ikinci kitaba aitse bu 1 rakamını nasıl açıklayacağız? Bugünkü birinci kitapta Marcus Aurelius, *Düşünceler*'in geri kalanından (2-12) son derece farklı bir biçemle, insanlardan ve tanrılardan edindiklerini sayıyor ve bu metin, kendi içinde ayrı bir bütünlük taşıyan, diğerlerinden farklı ve *Düşünceler*'in başına sonradan ya bizzat Marcus Aurelius ya da belki

[53] G. Breithaupt, s. 39.

bir ilkçağ yazmanı tarafından eklenmiş gibi duruyor. Böylece bugünkü ikinci kitap, aslında gerçek *Düşünceler*'in birinci kitabı olmuş oluyor.[54] Aslında bu, "Kuadilerin Ülkesinde Yazıldı" açıklamasından sonra gelen, az önce sözünü ettiğimiz 1 rakamına da bir açıklık kazandırıyor. Bu rakam, Marcus Aurelius'un yazmış olduğu notları, farklı gruplar içinde numaralandırmakla görevli bir yayıncı ya da yazman tarafından eklenmiş olmalıdır.

Öte yandan, her ne kadar kesin olarak kanıtlamamız mümkün olmasa bile bugünkü birinci kitabın, imparatorun yaşamının çok daha geç bir döneminde yazılmış olması gerektiğini düşünmek için geçerli nedenlerimiz var. Gerçekten de bu kitap, sanki tamamen ölmüş kişilerden söz eder gibi görünüyor. Bu sayfalarda adı geçen İmparatoriçe Faustina[55] 176'da ölmüş olduğuna göre, bu kitabın 176 ile 180 arasında, belki Avidius Cassius'un büyük ayaklanması sonrasında, Marcus Aurelius'un büyük Doğu seferinden döndüğü 176 ile 178 arasında Roma'da ya da Cermenlerle savaşın yeniden alevlendiği 178 ile 180 arasında Marcus Aurelius'un genel karargâhının bulunduğu ve aynı zamanda 17 Mart 180 günü öldüğü kent de olması büyük bir olasılık olan Sirmium'da yazılmış olması mümkündür. Kendi içinde çok güçlü bir bütünlük taşıyan bu bugünkü birinci kitap, gerek biçemi gerekse genel yapısıyla *Düşünceler*'in geri kalanının (II-XII) edebi tasarımına tamamen yabancı gözükmektedir. Her ne kadar bugün, bir çeşit giriş gibi en başta bulunuyor olsa da aslında daha çok, *Düşünceler* ile elbette ki ilişkili olan (örneğin *Düşünceler*'de Antoninus Pius'un portresinin ilk eskizini [VI, 30] görebiliyoruz), ama tamamen farklı bir

---

[54] W. Theiler, s. 307. Reuchlin'in, 1517'de dördüncü kitapta bulunan bir metinden üçüncü kitaba aitmiş gibi alıntı yapmasına önem vermemiz gerekir mi? Bkz. Bölüm II, dipnot 9.
W. Thelier, s. 307, dilbilgisi sorunu için.

ruh haline karşılık gelen, koşut bir eseri andırmaktadır.[56] Bir kez daha yineleyelim ki, birinci kitap şükranların bildirilmesinden ibarettir; ikinciden on ikinciye kadar olanlarsa stoacı yaşamın kural ve dogmaları üzerine bir meditasyondur. Bu on bir kitap günden güne yazılmış, bir düşünce birdenbire gelip bir öncekiyle hiçbir bağlantısı olmaksızın ona eklenivermiştir. Oysa birinci kitap belli bir zamanda ve belli bir plana göre yazılmıştır.

5. II-XII Numaralı Kitaplar

Daha önce, bugünkü on iki kitabın, yazarın gözünde her biri kendi bütünlüğünü taşıyan, bir ya da birkaç baskın tema tarafından tanımlanan on iki düşünce grubuna karşılık gelip gelmediğini sorgulamıştık.[57] Böyle bir durumda bize Marcus Aurelius'un kişisel uğraşları ve o sıradaki okumaları hakkında da bir fikir verebilirlerdi. Yoksa on iki kitabın bu şekilde gruplandırılması, sözgelimi üzerine yazılan malzemenin biçim ve boyutlarına bağlı olan, tamamen rastlantısal bir durum mudur? İlk kitabın kendi içinde bir bütünlük taşıdığı, çok özgül bir niyete karşılık verdiği ve diğer on bir kitaptan tamamen bağımsız olduğu bir gerçektir. Buna daha sonra geri döneceğiz. Peki II-XII arasındaki kitaplar ne olacak?

İlk bakışta, bu düşünce grupları arasındaki bölünüm tamamen keyfiymiş gibi duruyor: Aynı temalar, aynı ifadeler baştan sona sürekli yineleniyor. Disiplinlerin daha önce tanımlamış olduğumuz üçlü yapısı, eserin edebi biçimini hiç de etkilemişe benzemiyor: Yalnızca çok çeşitli biçimler altında kendini yineleyip duruyor. Belki bir tek, iyi insan teması üzerine bir dizi denemeden oluşuyormuş

---

[56] R.B. Rutherford, *Meditations*, s. 46.
Bkz. s. 43.

gibi görünen üçüncü kitap dışında, diğer kitapların hiçbirinde belli bir plan bulunduğu göze çarpmıyor.

Bununla birlikte, daha dikkatlice incelendiğinde her bir kitapta kendine özgü bazı karakteristikler ayırt edilebiliyor: gözde temalar, özel bir sözcük dağarcığı, kullanılan edebi biçimlerin, örneğin cümle ya da küçük denemelerin az ya da çok yinelenişi gibi. Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ini kuşkusuz, ömrünün son yıllarında, günden güne yazmış olduğunu ve bazı ruhani uğraş ya da okumaların onu, şu ya da bu dönemde yazmış olmasına göre farklı biçimde etkilemiş olduklarını varsaymamız için yeterli neden vardır.

Şu ya da bu kitapta gözde olan temalar, kendilerini, adına "aralıklı örülmüş kompozisyon" diyeceğim yöntem aracılığıyla göstermektedir. Marcus Aurelius belli bir konuyla ilgili düşüncelerini birbiri ardına dizmemiştir. Ancak büyük olasılıkla, geçen günler içinde onları bambaşka şeylerden söz eden diğer düşüncelerle iç içe geçirmiştir. Başka bir deyişle, kimi zaman çok kısa süren bir aradan sonra dikkatini belirli bir dönem boyunca çekmiş olan temaya geri dönmüştür. Her bir kitabın başından sonuna dek, bir ya da birkaç belirgin tema, böyle aralıklı olarak, bağlayıcı bir kırmızı ip gibi görünüp kaybolmaktadır.

İkinci ve üçüncü kitaplar birbirine çok yakındırlar. Ölüm bunlarda kendini hep hissettirir (II, 2; II, 5; II, 6; II, 11; II, 12; II, 14; II, 17); artık başka okumalarla dikkati dağıtmanın zamanı değildir (III, 2 ve 3). Marcus Aurelius, ahlaki yaşamın dönüşümüne ve stoacı dogmalar üzerinde düşünmeye yaramayacak olan hiçbir şey yazmamaya karar vermektedir (III, 14). Özellikle tanrılardan bu kadar çok erteleme izni aldıktan sonra, artık yaşamını değiştirmesi acil hale gelmiştir (II, 4). Önemli olan tek bir şey vardır: felsefe (II, 17, 3). O da üç disiplinden oluşmak-

tadır: Ruhun yönetici ilkesini (*hégemonikon*) (II, 2, 4) ya da aynı anlama gelen ruhu (II, 16) veya içimizdeki iblisi (*daimôn*) (II, 17, 4; II, 13, 2) yanlış düşüncelerin esaretinden arınmış olarak (II, 2, 4) korumak; bu, düşünce ya da yargı disiplinidir. İkincisi, ruhu, yazgının, payına düşeni vermiş olduğunu kabul ederek, olaylar karşısında sinirlenmekten arınmış tutmak (II, 2, 4; II, 16, 1-2; II, 17, 4); bu, arzu disiplinidir. Son olarak da ruhu her türlü bencil ya da hafife alınmış, amaçsız eylemden arınmış olarak tutmak (II, 2, 4; II, 17, 4); bu, da eylem disiplinidir. Bunun için de bu üç disiplini uygulamamızı sağlayacak yaşam ilkeleri ve dogmaları dile getirmek gerekir (örnek olarak II, 1; II, 14; II, 16; II, 17). Üçüncü kitap da aynı temaları yeniden ele alır. Onun içinde de yine aynı atmosferi, ölümün içkinliğini, kendini yalnızca ahlaki yaşamı dönüştürmeye yönelik ruhani alıştırmalara adama kararını bulabiliyoruz: "Artık aylaklığın sırası değil. Bundan sonra kendi aldığın notlardan başka bir şey okumayacaksın" (III, 14). Tek gerekliliğin, böyle bir aciliyet içinde önemli olan tek şeyin betimlenmesini de yine burada bulabiliyoruz: yönetici ilkeni, içindeki iblisi (*daimôn*) düşünce, arzu ve eylem alanlarında temiz tutmak. Ancak, üçüncü kitabın, ikinci kitapta da görmüş olduğumuz bütün bu temaları çok daha fazla geliştirilmiş, daha ayrıntılı açıklanmış, hep aynı konuyu, "iyi insan"ın bir yaşam ideali olarak betimlenmesi ve bu idealin gerçekleşmesi için gerekli olacak kuralların sayılmasını (III, 9-11) ele alan bir dizi küçük denemeden ibaretmiş gibi sunulmakta olduğunun saptanması ilginçtir. Bu anlamda bir ilk girişim III, 4'te (yaklaşık kırk kadar satırda) sunulmuş, III, 5'te kısaca yeniden ele alınmış (on kadar satırda), son olarak da III, 6-8'de yeniden bolca (kırk kadar satırda) geliştirilmiştir. İçindeki iblisi (*daimôn*) başka her şeye tercih etmiş olan "iyi insan," bir anlamda rahip ve hizmetkâr,

doğru akla göre hareket etmekten ibaret olan insan mutluluğunun en üstün düzeyine erişmiş olur (III, 7, 2).

IV-XII numaralar arasındaki kitaplar, öncekilerden oldukça farklıdır. Öncelikle bunların içlerinde de, özellikle de V, X ve XI numaralı kitaplarda, yer yer, üçüncü kitaptakilere benzer kısa denemeler bulunuyor olsa da düşüncelerin çoğunluğu bunlarda kısa ve çarpıcı cümleler biçiminde verilmiştir. Bizzat Marcus Aurelius da her türlü acıyı ve rahatsızlığı ortadan kaldıracak olan "kısa ve temel" söyleyişler üzerine yoğunlaşmak anlamına gelen "ruhani olarak kendi içine kapanma" konusundan söz ederek (IV, 3, 1-3), bu edebi türün kuramını yapıyor gibi görünmektedir.

İkinci ve üçüncü kitaplardaki temalardan bir kısmı, örneğin ölümün içkinliği ve "iyi insan" ideali, (IV, 17; IV, 25 ve 37) dördüncü kitapta da mevcuttur:

> "Sanki iki bin yıl boyunca yaşaman gerekecekmiş gibi yaşama. Kaçınılmaz olan, üzerinde asılı beklemektedir. Hâlâ yaşadığın sürece, hâlâ yapabilmen mümkünken iyi insan ol."

Önceki kitaplarda olduğu gibi, bu aciliyet başkalarının ne yaptığıyla ya da söylediğiyle ilgilenerek zaman yitirmeye izin vermez (IV, 18) ve hedefe ulaşmak için en kısa yolu seçerek acele etmek gerekir (II, 5; IV, 18 ve 51).

Ancak, tanrısal kudret (*daimôn*) kavramı tamamen ortadan kayboluyor. *Düşünceler* içinde karşımıza bir daha çok seyrek olarak çıkıyor (V, 10, 6 ve V, 27; VIII, 45, 1; X, 13, 2; XII, 3, 4). Buna karşılık yeni temalar belirerek bundan sonraki bütün kitaplarda karşımıza çıkıyorlar, örneğin, hakkında epeyce konuştuğumuz ikilem: "Bir inayet ya da atomlar" (IV, 3, 6).

Beşinci kitapla birlikte, iki ve üçüncü kitaba egemen olan temalar ortadan kayboluyor ya da kesin biçimde

gölgede kalıyorlar. Özellikle ölüm, her ne kadar kusursuzluğa yönelik çabayı tehlikeye düşürebilecek bir içkinlik olarak anılmayı zaman zaman sürdürse de, artık daha çok sabır ve güvenle beklenmesi gereken ve bizi önemli olan tek şeyin, tek gerçek değerin, yani ahlaki yaşamın alaya alındığı insanlar dünyasından kurtaracak bir özgürleşme olarak anılıyor (V, 10, 6 ve V, 33, 5).

Yine yeni bir tema olarak Marcus Aurelius kendi kendisini bilincini incelemesi için yüreklendiriyor (V, 2):

> "Şu anda ruhumu hangi amaç için kullanmaktayım? Her türlü koşul altında kendine bunu sor."

Aynı şekilde kendisine tanrıların, ailesinin, hocalarının, arkadaşlarının, kölelerinin karşısında nasıl davranmış olduğunu da soruyor (V, 31). Burada karşımıza çıkanın, eylem disiplininin nesnesi olan "ödevler" (*kathékonta*) alanı olduğunu anlıyoruz. Marcus Aurelius bunun devamında, yaşamının bir tür bilançosunu çıkartarak (V, 31, 2), sonucunda da V, 10, 6 ve V, 33, 5'te görüldüğü üzere, artık yaşamdan bekleyebileceği her şeyi elde etmiş olduğuna göre, dinginlik içinde ölümü bekleyebileceğini ima ediyor.

Beşinci kitaba özgü olarak, ikinci kitapta yalnızca kısa bir atıfta bulunulmuş olan (II, 9) bir kavram enine boyuna ve sıklıkla işleniyor, evrensel doğa ile "benim" kendi doğam arasındaki ayrımı kastediyorum. Daha önce de gördüğümüz gibi[58] bu ayrım, evrensel doğadan ötürü "çektiklerim" karşısında rıza göstermemi gerektiren arzu disiplini ile kendi akılcı doğama uygun olarak "eylemde bulunmam" anlamına gelen eylem disiplini arasındaki karşıtlığı ortaya koyuyor (V, 3, 2; V, 10, 6; V, 25, 2; V, 27):

---

[58] Bkz. s. 145-148.

> "Şu anda, evrensel doğa şimdi neye sahip olmamı istiyorsa ona sahibim ve şu anda kendi doğam şimdi ne yapmamı istiyorsa onu yapıyorum." (V, 25, 2)

Marcus Aurelius'un dediği gibi, bu iki doğanın izledikleri yol aslında bir tanedir (V, 3, 2) ve bu en düz, en kısa yoldur. Aslında burada, bir anlığına da olsa, tanrısal kudret (*daimôn*) kavramı ortaya çıkıyor ve "dışarıdaki" tanrı, yani evrensel doğa ya da akıl ile ondan doğmuş olan "içerideki" tanrı, yani tanrısal kudret (*daimôn*, *hégemonikon*) arasında hem bir özdeşlik hem de bir çatışma bulunduğunu görmek son derecede ilginç oluyor (V, 10, 6):

> "Başıma her şeyin doğasına uygun olmayan hiçbir şey gelemez. Tanrıma ve tanrısal kudretime (*daimôn*) karşı gelecek hiçbir şey yapmamak da benim elimdedir."

Bu yüzden de ahlaki yaşamı, "tanrılarla birlikte yaşamak" olarak tanımlayabiliriz (V, 27):

> "Kendi payına düşen her şeyi sevinçle karşıladığını hiç durmadan kanıtlayan ve aynı zamanda Zeus'un [burada evrensel doğa anlamında] her bir insana bekçi ve kılavuz olarak verdiği, kendisinin kendisinden ayrı bir parçası, aklı ve zihni olan tanrısal kudretin (*daimôn*) her istediğini yapan kişi tanrılarla birlikte yaşıyordur."

Bu iki doğa teması başka kitaplarda da bulunur (VI, 58; VII, 55, 1; XI, 13, 4; XII, 32, 3), ama hiçbirinde beşincide olduğu kadar sık karşımıza çıkmaz.

Beşinci kitabımızın karakteristiği gibi görünen daha başka temalar da vardır. Marcus Aurelius'un sözünü çok seyrek olarak ettiği, stoacılığın evrenle ilgili bir öğretisi olan ebedi geri dönüşe burada iki kez atıfta bulunulmuştur. Gerçekten de o, genel olarak nesnelerin başkalaşımını ve dünyanın bizim şu an içinde yaşamakta olduğu-

muz "dönemi" sırasında ruhların kaderini, o dönemin sonsuz geri dönüşüyle hiç ilgilenmeksizin ele alır. Zaten V, 13'te de söze, evrenin her bir parçasının doğup ölerek yine evrenin bir başka parçasına dönüştüğünü söyleyerek başlıyor. Ancak şöyle ekliyor: "Bu dili korumamıza karşı çıkan hiçbir şey yoktur, her ne kadar dünya önceden belirlenmiş dönemlere göre yönetiliyor olsa bile." Bu durumda, söylemek istediği, evrenin bütün parçalarının, ilk ateş olan aklın her bir döneminin sonunda emilip gidecekleri ve sonra da bir sonraki dönemde yine aynı ateşten yeniden doğacaklarıdır. Öte yandan V, 32'de, stoacı öğretiyi "bilen," yani aslında kabul eden ruhun önünde açılan alanın enginliği hakkında bir fikir edinebiliyoruz:

> "Başlangıcı ve sonu tanır, evrensel özün içinde dolaşan ve önceden belirlenmiş dönemlere göre bütün sonsuzluk boyunca her şeyi yöneten aklı da."

Sonsuz geri dönüşe bir başka göndermeyi, ancak XI, 1-3'te bulabiliyoruz. Nihayet, yine beşinci kitapta önemli bir otobiyografik temanın belirdiğine tanık oluyoruz: yaşamak zorunda olduğu saray ile kendini bütünüyle adamak istediği felsefe arasındaki, Marcus Aurelius için çok ciddi bir kişisel sorun yaratmakta olan karşıtlık (V, 16, 2). Aynı tema altıncı kitapta (12, 2) ve daha sonra sekizincide (9) de yine ele alınacaktır.

Altıncı kitapta karşımıza çıkan ilk düşünceler daha önce sözünü ettiğimiz "aralıklı örülmüş kompozisyon" için güzel bir örnek oluştururlar. Birinci bölümde her türlü dönüşüme karşı hazır olan ve içinde hiçbir kötülük bulunmayan, uysal dünyanın maddesi ile onu "yönetmekte olan" ve yine içinde kötülüğe hiç yer bulunmayan akıl arasındaki karşıtlık tarafından oluşturulmuş gerçekliği açıklayan stoacı öğreti konu ediliyor. Bu sorunsalla hiçbir ilgisi olmayan, çok kısacık üç düşünceden sonra Mar-

cus Aurelius (VI, 5), baştaki temaya, yani madde üzerinde onu "yönetmekte olan aklın" uyguladığı eyleme geri dönüyor. VI, 1 ve VI, 5'te geçen bu yöneten akıl (*dioikôn logos*) ifadesi, Herakleitos'tan yapılan bir alıntı (IV, 46, 3) dışında *Düşünceler*'in başka hiçbir yerinde geçmiyor. Bu durumdan sanki bu kitabın ilk düşüncelerinin, maddeyi yönetmekte olan aklın iyiliği konusuyla ilgili bir şeylerin okunmasından esin almış olduğu düşünülebiliyor.

Bu altıncı kitapta bazı kişisel özellikler de karşımıza çıkıyor. Marcus Aurelius burada (VI, 26) gerçek adından söz ediyor: Antoninus Pius tarafından evlat edinildikten sonra aldığı onun adı, Antoninus. Bir bakıma da kendi içinde, bağlı bulunduğu şehir devleti Roma olan imparator olarak "Antoninus" ile şehir devleti dünya olan "insan" arasında ayrım yapıyor (VI, 44, 6). İmparatorla insan arasındaki bu ayrımı VI, 30'da yeniden ele alıyor ve kendi kendine "Sezarlaşmaması," imparatorluğun mor cübbesinin rengini insanın üzerinde soldurmaması için öğütler veriyor. Daha sonra da kendisini evlat edinmiş olan babası Antoninus Pius'un kendisi için oluşturmuş olduğu örneğe doğru dönüyor: "Antoninus'un öğrencisi gibi davran" ve onda hayranlık duyduğu, kendisine de yaşama ve yönetme biçimi konusunda kılavuzluk edebilecek bazı nitelikleri sayıyor.

Adına "aralıklı örülmüş kompozisyon" demiş olduğumuz şeyin örneklerine yedinci kitapta, altıncıda olduğundan bile daha çok rastlıyoruz. Marcus Aurelius, kuşkusuz diğer kitaplarda da görülen, ancak yedincide aralarındaki başka konularla ilgili bir ya da birkaç kısa düşünceyle birbirlerinden ayrılmış olarak baştan sona düzenli olarak bulunan birkaç gözde temasına geri dönüyor. Örneğin nesnelere verdiğimiz değer yargılarını eleştirme ve değiştirme gücüne sahip olduğumuzu birkaç kez yineliyor (VII, 2, 2; VII, 14; VII, 16; VII, 17, 2; VII, 68, 3).

Nesnelerin evrensel ve hızlı bir başkalaşıma boyun eğmiş olduklarını (VII, 10; VII, 18; VII, 19; VII, 23; VII, 25), şan ve şöhret aramanın boşuna olduğunu (VII, 6; VII, 10; VII, 21; VII, 62) da öyle. Biri bize karşı yanlış bir şey yaptığında, hatırlamamız gereken ilkeleri ve takınmamız gereken tavrı bildiriyor (VII, 22; VII, 26). Son olarak, başka bütün niteliklere karşı ahlaki yaşamın (yani üç disiplinin) üstünlüğünü ve mükemmelliğini övüyor (VII, 52; VII, 66-67; VII, 72).

31'den 51'e kadar olan bölümler son derece ilginçtir, çünkü bize Marcus Aurelius'un biriktirdiği notlar derlemesinin bir izini verir gibi görünürler. Demokritos (VII, 31, 4), Platon (VII, 35; VII, 44-46), Antisthenes (VII, 36), Euripides (VII, 38-42 ve VII, 50-51) gibi çeşitli yazarlardan yapılmış bu alıntılar büyük olasılıkla ikinci eldendir. Örneğin Antisthenes'in, "İyilik yapıp yine de kötü şöhret kazanmak, kralların bekleyebilecekleri bir şeydir," şeklindeki alıntısını Marcus Aurelius, büyük olasılıkla Epiktetos'un Arrianus tarafından derlenmiş olan sözlerinde (IV, 6, 20) okumuş olmalıdır. Bu alıntıda kendi deneyiminin bir özetini görmüş olabilecek olması, dikkatini çekmesinde etkili olmuş olmalıdır. Euripides alıntıları da cümle derlemeleri içinde yerli yerinde bulunmaktadır. Marcus Aurelius, başka bir kitapta (XI, 6) drama sanatının kısa bir tarihçesini yazarken, sırasıyla tragedyaya, eski komedyaya ve yeni komedyaya göndermelerde bulunuyor. Tragedyalardan söz ederken de tragedya yazarlarının yararlı ahlak dersleri vermiş olduklarına dikkat çekerek, 38, 40 ve 41 numaralı bölümlerde bulduğumuz ve içlerinde stoacıların kendi öğretileriyle karşılaşabilecekleri üç Euripides metnini aktarıyor: "Eğer çocuklarımla birlikte tanrılar da beni terk ettiyse, bunun da bir nedeni vardır." "Olaylar karşısında sinirlenmemek gerekir, çünkü onlar hiçbir nedenle gelmemiştirler." "Tıpkı içi buğ-

dayla dolu bir başak gibi yaşamın da ekinini toplamak; biri artık ölse de öbürü var olmaya devam edecektir."

"Aralıklı örülmüş kompozisyon" yöntemi, sekizinci kitapta da bolca kullanılmıştır. Çok karakteristik olan tek bir örnek vereceğiz. Bu kitapta, daha önce de karşımıza çıkmış olan, doğaya özgü doğru ve kısa yol teması yeniden beliriyor. Akıl sahibi olan insan doğası, eğer üç disiplini uygularsa, bu yolu izleyerek doğruca hedefe varacaktır (VIII, 7). Ancak bu tema bu kitapta, diğerlerinde bulunmayan bir nüans kazanıyor. Gerçekten de Marcus Aurelius, bu defa yalnızca doğanın değil, zihnin de doğrusal bir hareketinden söz ediyor. Üstelik de zihne özgü olan bu hareketi tek bir deneme içinde betimlemek yerine Marcus Aurelius ona, bu konuyla hiç ilgisi olmayan düşüncelerle birbirlerinden ayrılmış farklı bölümlerde üç kere geri dönüyor. Konuyu ilk olarak 54 numaralı bölümde ele alıyor ve bir bakıma çevresini kuşatmakta olan hava gibi, her şeyi kapsamakta olan zihni de içine çekmesi için kendi kendini yüreklendiriyor. Çünkü zihnin gücü de, diyor, varlıkların soludukları hava gibi dört bir yana dağılmış durumdadır. Bundan sonraki iki bölümde (55-56) konuların bununla hiç ilgisi yoktur. 57 numaralı bölümdeyse, aynı tema yeniden beliriveriyor: Bu defasında zihnin hareketi havanınkine değil, Marcus Aurelius'un yine dört bir yana dağıldığını söylediği güneş ışığınınkine benzetiliyor, çünkü o da düz bir çizgi halinde uzanarak önüne çıkan engelleri aydınlatmakta ve böylece de bir bakıma onları da kendine benzetmektedir. Bundan sonra yine bambaşka şeylerden söz eden iki bölüm birbirini izliyor ve 60 numaralı bölümde yine önceki temaya geri dönüyoruz: Zihnin hareketi bu sefer de bir okunkine benzetiliyor. Tıpkı bir ok gibi zihin de temkinle hareket ettiği ve nesneleri dikkatle inceleyebilmeye zahmet ettiği zamanlarda hedefine doğru dümdüz bir çizgide ilerler. 54

numaralı bölüm bizim de parçası olduğumuz tanrısal zihinden söz ederken, 57 ve 60 numaralı olanlarsa tanrısal zihni taklit etmekte olan kendi zihnimizi konu ediyorlar. Marcus Aurelius'un, belli bir okuma ya da en azından anlık bir uğraş tarafından kışkırtılmış olmaksızın bu belirli temaya üç defa geri dönmüş olabileceğini hayal etmek biraz güç. Durum her ne olursa olsun, 54, 57 ve 60 numaralı bölümler birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar.

Sekizinci kitapta evrensel başkalaşım teması çok özel bir biçime bürünmektedir. Burada doğa, yaşamsal etkinliğinin sonucu olan atıkları yeni varlıklar yaratmakta kullanabilme gücüne sahip olarak görünür (VIII, 50). Bu atıkları boşaltması için kendisinin dışında kalan hiçbir yer olmadığından, onları kendi içinde dönüştürür ve yeni malzemesi haline getirir (VIII, 18). Akıl sahibi ya da entelektüel doğaysa, kendi etkinliğinin karşısına çıkan engelleri bir alıştırma malzemesine dönüştürür ve böylece kendisine direnmiş olan şeyleri hedefine varmak için alıştırma yapmada kullanmış olur (VIII, 7, 2; VIII, 32; VIII, 35; VIII, 41; VIII, 47; VIII, 54; VIII, 57).

Birkaç otobiyografik gönderme de bulabiliyoruz: sarayda yaşam (VIII, 9), senatoda yapılan konuşmalar (VIII, 30). Marcus Aurelius'un ölmüş yakınlarından da söz ediliyor, annesi (VIII, 25) ve kendisini evlat edinen babası (VIII, 37) gibi. Beşinci kitapta gördüğümüz, bilinci incelemeye çağrı, ölümün içkinliği temasına (VIII, 1; VIII, 8; VIII, 22, 2) bağlı olarak birkaç yerde (VIII, 1 ve 2) daha karşımıza çıkıyor.

Dokuzuncu kitap da her ne kadar dördüncü, altıncı, yedinci ve sekizinci gibi, neredeyse tamamen kısa cümlelerden oluşuyor olsa da otuz satırdan kırka kadar değişen uzunluklarda olan ve eserin geri kalanında benzerleri bulunmayan beş tane deneme içeriyor. IX, 1'de Marcus Aurelius, eylem, düşünce ve arzu disiplinlerindeki eksik-

liklerimizin tanrısallıkların en saygıdeğeri olan doğaya karşı haksızlık ve küfür demek olacağını gayet keskin bir biçimde kanıtlıyor. IX, 3'teyse, ölüm üzerine bir düşünceyi uzunca geliştiriyor: Bedenin çözünmesi yalnızca beklenen bir şey olmakla kalmaz, beşinci kitapta da gördüğümüz üzere, aynı zamanda bir özgürleşme olarak algılanmalıdır. Marcus Aurelius'un ortak yaşam içindeki uyumsuzluğun yarattığı bezginlikten söz ederek (IX, 3-8) ölümün en kısa zamanda gelmesi için yakarmasında otobiyografik bir yön de bulunabileceğini bir kere daha söylemiş olalım. IX, 9'da, varlıklar arasındaki hiyerarşide yükseldikçe karşılıklı çekimin de arttığı, akıl yürütme yoluyla anlaşılmaktadır. IX, 40'ta dua sorunu incelenmiştir. Son olarak IX, 42'deyse, öfke eğilimini gidermenin yolları bir araya getirilmiştir.

Burada da birkaç otobiyografik nokta bulunuyor olabilir: Çocukluğuna hızlıca bir değinme (IX, 21), imparatorluğu kırana geçiren veba salgınına olası bir atıf (IX, 2, 4) ve özellikle de yönetme biçimi üzerine son derecede önemli bir düşünce (IX, 29).

Bu kitapta kendine özgü olan bazı terim kullanımlarına da rastlıyoruz. Örneğin Marcus Aurelius, başka hiçbir yerde evrensel doğa ve yazgının nedenselliğini anlatmak için, "dış neden" anlamında *ektos aitia* terimini kullanmıyor (IX, 6 ve IX, 31).

Çok başka bir bağlam içinde, başkalarıyla olan ilişkilerden söz ederken de bir tek dokuzuncu kitapta insanların bütün yanlışlarına karşın onlara karşı sevecen olmayı sürdüren, stoacılara göre önemsiz olan ve dolayısıyla ahlaki bir değer taşımayan, sağlık, başarı gibi şeylerin alanında bile onlara yardım eden tanrılar örnek olarak gösteriliyor (IX, 11 ve IX, 27). Bundan dolayı imparator da felsefeye uygun olarak yaşamayan insanların bu arzularına karşı dikkatli olmak zorundadır.

Dokuzuncu kitap, başkalarını şu ya da bu biçimde hareket etmeye yönelten güdüleri anlayarak, onları bağışlayabilmek için, "başka ruhların yönetici ilkelerinin içine girme" gerekliliği konusu üzerinde de ayrıcalıklı bir ısrarla duruyor (IX, 18; IX, 22; IX, 27; IX, 34).

Onuncu kitapta daha uzun olan denemelerin (beş satırdan otuza kadar) sayısı belirgin biçimde artıyor ve bu seferkinde "aralıklı örülmüş kompozisyon" örneklerine çok daha az rastlıyoruz. Ancak başkalarına gerçekçi yaklaşma konusunda yinelenen temayı burada da bulabiliyoruz (X, 13 ve X, 19): İnsanları gerçek değerlerine göre yargılayabilmek için, onları yemek yerken, uyurken, çiftleşirken ya da hacetini görürken gözlememiz veya hayal etmemiz gerekiyor.

İmparatorun, kendisinin de olabilecek bir ölüm döşeğinin çevresindeki insanların aralarında, "Şu okul öğretmeni artık rahat bir soluk almamıza izin verecek," diye fısıldaşmalarından söz ettiği yerde (X, 36), kişisel bir sırrını vermekte olduğu izlenimine kapılıyoruz.

Bu kitap diğer bütün kitaplar arasında, içinde kuram anlamındaki *theôrétikon* sözcüğünün geçtiği tek örnektir. Önce X, 9, 2'de eylemin kuramsal temellerinin önemi vurgulanırken, sonra da X, 11, 1'de Marcus Aurelius her şeyin evrensel başkalaşımını kabul etmeye yönelik ruhani alıştırmayı uygulamak üzere, yani alıştırmayı sağlam ve iyice özümsenmiş dogmalar üzerine kurabilmek için kuramsal bir yöntem edinmeyi kendi kendine öğütlerken. Bu kitap aynı zamanda, bütün olayları ahlaki yaşamlarını beslemek için birer gıda gibi içine alan aklın ve zihnin, her türlü yiyeceği öğütebilen, sağlıklı bir mideye benzetildiği tek yerdir (X, 31, 6 ve X, 35, 3).

On birinci kitabı iki ayrı bölüme ayırmak mümkündür: Bir yanda ilk 21 bölüm varken, diğer yanda da alıntı ve ders notlarından, yedinci kitabın ortasında bulundu-

ğuna işaret ettiğimiz kısmı andıran bir seçkiyi oluşturan son 18 bölüm yer alır. Bu seçkinin burada bulunma nedeni ne olabilir? Bunu yanıtlayabilmek pek mümkün değil. Alıntılardan en az sekiz tanesi, Epiktetos'un Arrianus tarafından aktarılmış olan sözlerindendir. Geri kalanlarıysa Homeros ve Hesiodos'tan alıntılar, tragedyalardan şiir parçaları ve okunanlardan hatırda kalanlardır.

Kitabın ilk parçasındaysa uzun denemeler (14), kısa cümlelerden (7) çok daha fazladır. "Aralıklı örülmüş kompozisyon" burada neredeyse hiç görülmez ve iki metinde (XI, 11 ve XI, 16, 2) hemen hemen aynı biçim altında görülen, nesne ve olaylar hakkındaki yargılarımızı eleştirme ve askıya alma özgürlüğümüz dışında, yinelenen temalara da pek rastlanmaz:

"Nesneler bize gelmez, onlar dışarıda hareketsiz dururlar."

Uzun denemelerden birkaç tanesinin, eserin geri kalanında hiçbir benzeri yoktur, örneğin akıl sahibi ruhun özniteliklerinin ayrıntılı bir betimlemesi (XI, 1), nesne ve olayları bölme yöntemleri (XI, 2), az önce sözünü ettiğimiz üzere, tragedya ve komedyanın tarihçesi (XI, 6), ruhun ışıltılı alanının betimlenmesi (XI, 12), tıpkı kötü kokan bir insanın karşısındaymış gibi ânında hissetmeden duramayacağımız gerçek içtenlik (XI, 15) ve öfkemizi iyileştirmeye yarayacak dogmaların uzun uzun sayılıp dökülmesi (XI, 18) gibi. Yani on birinci kitap, hem içeriği hem de biçimi bakımından diğerlerinden oldukça farklıdır.

On ikinci kitabın da kendine özgü deyişleri vardır. Sözgelimi, "kabuklarından soyulmuş," *gumna tôn phloiôn* karşımıza iki defa çıkar. Bir yerde tanrısal bakış, ruhun yönetici ilkelerini "kabuklarından soyulmuş" olarak görürken (XII, 2), bir diğerindeyse varlıkların nedensel bir değer taşıyan unsurlarını, yani aslında ruhlarının yönetici ilkelerini "kabuklarından soyulmuş" olarak gör-

mek gerektiğinden söz edilir (XII, 8). Aslına bakılırsa, ruhun merkezinin, çevresini saran her şeyden ayrılması gerektiği teması, bu kitabın başlıca motiflerinden biridir. Daha ilk bölümde, ruhun yönetici ülkesi olan *hégemonikon*'un tek değer olarak alınmasına yapılan çağrıda ilk eskizi çizilmiş olur; bir sonraki bölümde (bizzat Tanrı gibi *hégemonikon*'dan başka bir şey görmemek) ve bir sonrakinde de (zihinden, düşünce yetisinden, ruhun yönetici kısmından, ona yabancı olan her şeyi ayırmak) geliştirilir. Daha sonra sekizinci bölümde (nedensel bir değer taşıyan unsurları, yani ruhun yönetici ilkelerini kabuğundan soyulmuş olarak görmek) ve on dokuzuncu bölümde (içimizde en soylu ve en tanrısal olan şeylerin farkına varmak), en son olarak da 33 numaralı bölümde imparatorun ruhunun yönetici kısmını ne şekilde kullandığı konusunda kendini sorguladığı yerde karşımıza çıkıyor: "Her şey buna dayanır."

Nedensel değer (*aitiôdés*) taşıyan unsur kavramıyla az önce karşılaşmıştık. Bu kavram Marcus Aurelius'a göre, maddesel unsur (*hulikon*) kavramının zıddıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi bu, stoacı fiziğin en temel karşıtlıklarından birini oluşturur. Ancak onun için özellikle, on ikinci kitapta sürekli yinelenen biçimde anlatılan, zihnin, yani ruhun yönetici kısmının yöneten, belirleyen, neden olan unsur olarak kendi kendisinin farkına varmasına ve böylece kendini maddesel unsurdan, yani sonuç olarak yalnız bedenden de değil, bizim elimizde bulunmayan her şeyden ayırt etmesine dayalı olan ruhani alıştırmayı dile getirmeye yarar (bkz. XII, 3). İşte bu yüzden de "nedensel" olan ile "maddesel" olan arasındaki karşıtlık teması, on ikinci kitapta istikrarlı biçimde ve sık olarak geri gelmektedir (XII, 8; XII, 10; XII, 18, XII, 29).

Kuşkusuz biraz bıktırıcı olan bu kısa çözümlemeler, okura aşağı yukarı her kitapta kendine özgü bir sözcük

dağarcığı ve yinelenen temalar bulunduğuna ilişkin genel bir fikir vermeyi sağlayabilecektir ve bu da kitaplardan her birinin göreceli olarak özerk sayılabilecek bir bütünlüğe sahip olduklarını düşündürmektedir. Her ne kadar, en başından da söylediğimiz gibi, *Düşünceler*'in başından sonuna dek bire bir yinelemeler çok sık bulunsa bile, yine de her kitapta kendine özgü bazı özellikler saptamamız mümkün olabiliyor.

On ikinci kitabın ve dolayısıyla bütün eserin son üç bölümü ölüme ayrılmıştır. Bunlardan, diyalog biçiminde yazılmış olan en sonuncusu, içlerinde en dokunaklısı olarak da görülebilir (XII, 36):

> "Ey insan, bu büyük şehir devletinin bir yurttaşı olarak rolünü oynadın! Beş yıl ya da bir asır oynamışsın, ne fark eder? Çünkü yasalara göre dağıtılan şey herkes için eşittir. Şimdi bu şehir devletini bir zorba, adaletsiz bir yargıç tarafından sürgüne yollanarak değil de seni ona getirmiş olan doğanın yoluyla terk ediyorsan, bunda ne kötülük var? Tıpkı yargıcın tutmuş olduğu oyuncuya izin vermesi gibi.
>
> - Ama ben beş perde oynayamadım ki, yalnızca üç perde oynadım!
>
> - Haklısın, ama yaşamda üç perde bütün bir oyun eder. Çünkü oyunu neyin tamamladığına varlığının hem oluşumunun hem de çözülümünün nedeni olan karar verir. Sen ne birinin ne de diğerinin nedenisin. O yüzden, git dinginlikle. Çünkü seni gönderen de bunu yaparken dingindir."

Düşünceler'in "dingin" sözcüğüyle bitmesinin rastlantısal olmadığı söylenir.[59] Olabilir, ama onu buraya yerleştiren kimdir? Kendi ölümünün yaklaşmakta olduğunu gören Marcus Aurelius mu? Yoksa onun düşüncelerini düzene sokarken, bunu sona koymak üzere yer

[59] W. Thelier, s. 347.

değişikliği yapan bir yazman mı? Öte yandan bu sözcükler, ikinci kitabın ilk sayfalarını da (II, 3, 3) yankılıyor gibidir: "Söylenerek değil, gerçekten dinginlik içinde öl, bütün yüreğinle tanrılara şükrederek."

Çok varsayımsal biçimde olmakla birlikte burada, günü gününe yazılmış düşünce gruplarından oluşan on bir kitap (II-XII) arasında belli bir düzen olabileceği, aralarında bazı ilişkiler kurulmuş olabileceğine ilişkin bir küçük fikir edinebiliyoruz. Elbette ki, ölüm düşüncesinin böylesine büyük bir rol oynadığı bir eserde, en küçük bir yapay düzenlemeye gerek bile olmaksızın, ölüm fikrinin ilk satırlarda da, en sonunculardа da karşımıza çıkmasının hiç de şaşırtıcı olmayacağı düşünülebilir. Ancak öte yandan, üçüncü, sekizinci, onuncu ve on ikinci kitapların başlangıçlarında bir bakıma özel olarak seçilmiş gibi duran yerlerde, hepsi birbirine benzer biçimde ölümün içkinliğinden esin almış bilinç yoklamalarının bulunduğu da merak edilebilir, âdeta yazar ya da yayıncı, ardından gelecek olan düşüncelere bir çeşit giriş yapmayı istemiş gibi. Marcus Aurelius, daha ölüm bile gelmeden entelektüel yeterliliklerinin zayıflamasından ve ahlaki bir yaşam sürebilmesine daha fazla izin vermemesinden çekindiği için kendini bir an önce felsefi yaşamı benimsemeye yüreklendiriyor. Henüz filozof olmayı başarabilmenin çok uzağında bulunuyordur ve sonuç olarak en korktuğu şeyin yaşamayı bırakmak değil, yaşamaya hiç başlayamamak olduğunu itiraf ediyor (XII, 1, 5). Onuncu kitabın başında yer alan hüzünlü sorgulama da buradan geliyor:

> "Ruhum, iyi ve sade, tek, çıplak, seni çevreleyen bedenden daha ışıltılı olabilecek misin hiç? Gereksinim duymadan, pişman olmadan, arzu etmeden, tamamlanmış olabilecek misin? Peki, hiç o anda başına gelenlerden mutlu olabilecek misin?"

Genel olarak hiçbir kitap kısa bir cümleyle başlamaz. II-XII arası kitaplar her seferinde az ya da çok uzun sayılabilecek, beş satırdan otuz beşe kadar çıkabilen bir denemeyle başlar. İkinci ve beşinci kitapların her ikisi de sabahları uygulanması gereken alıştırmalarla başlar: "Şafaktan itibaren..." "Sabahları uyanmanın bir bedeli vardır." Akıl sahibi ruh (XI, 1) ve doğaya karşı küfür (IX, 7) gibi konulardaki görece uzun denemeler de ele aldıkları konuların önemi dolayısıyla kitapların başlarına yerleştirilmiş gibi görünüyorlar.

Düşünceler içinde sık sık yinelemelerle karşılaşıyor olmamız, daha önce de söylediğimiz gibi, günden güne yazılmış olmaları gerektiğini düşündürüyor. Ancak, saymış olduğumuz bu cılız belirtiler Marcus Aurelius'un bazı alışkanlıkları hakkında bize fikir veriyor olabilirler: Örneğin belli bir yüreklendirme biçimi için yeni bir not defterine başlamak gibi. Her ne olursa olsun, bana kalırsa bu küçük ayrıntılar, daha derin araştırmalara yol açabilecek olmaları bakımından belirtilmeye değerdir.

6. Ölmüşlerin Anısı

Daha önce de gördüğümüz gibi *Düşünceler*'e başından sonuna dek ölüm fikri egemendir. Ölüm karşımıza sırasıyla Marcus Aurelius'un nihayet felsefi yaşam düzeyine yükselebilmesine engel olma tehlikesi taşıyan bir içkinlik, diğerlerinden daha olağanüstü hiçbir yanı olmayan bir doğa olayı ve son olarak da Marcus Aurelius'u insanların tek gerçek değer olan erdem ve ahlaki iyiliği görmezden geldikleri bir dünyadan özgür bırakacak bir kurtuluş yolu olarak çıkıyor.

Düşünceler aynı zamanda, başından sonuna dek bir ölüme hazırlık alıştırması olarak da görülebilir ve bu alıştırmanın içinde, başka şeylerle birlikte, bütün güçle-

rine, bilgilerine, şöhretlerine karşın sonunda herkes gibi ölmüş olan geçmişin ünlü insanlarının anılması da yer alır. Sonradan François Villon'un yapacağı gibi, Marcus Aurelius da kendi *Geçmiş Zamanın Efendilerinin Baladı*'nı yazmıştır. Her ne kadar o, "Nerede şimdi o Şövalye Şarlaman?" diye soramıyorsa da İskender'i –ve katırcısını–, Arşimet'i, Augustus'u, Sezar'ı, Khrysippos'u, Karun'u, Demokritos'u, Epiktetos'u, Eudoksos'u, Herakleitos'u, Hipparkos'u, Hippokrates'i, Menippos'u, Philip'i, Pompey'i, Pythagoras'ı, Sokrates'i, Tiberius'u, Trajan'ı ve artık birer efsane adından başka bir şey olmayanların hepsini (VIII, 25, 3), Ceson, Volesus, Dentatus, Scipio, Cato gibi daha az kullanılan adlarla birlikte (IV, 33, 1) anmıştır. Bunlar kadar soylu olmasalar bile belli bir dönemde şöhreti tatmış olan kişilerden de söz etmiştir, örneğin Philistion, Phoiobos ya da Origanion (IV, 47, 1) gibi. Ayrıca bütün o isimsiz kalabalıkları, eski zamanların bütün hekimlerini, astrologlarını, filozoflarını, prenslerini, zorbalarını ya da Pompei'nin (IV, 48, 1; VIII, 32, 2) veya Herkulanum'un sakinlerini ya da Vespasianus'un, Trajan'ın dönemlerinde yaşamış olan bütün insanları düşünür: Artık ölüm hepsini alıp götürmüştür.

Yaşamı boyunca tanıştığı insanları da hatırlar. İmparatorluğu birlikte yönettikleri evlatlık kardeşi Lucius Verus, genç denecek bir yaşta ölmüştür. Marcus Aurelius'un kızlarından biri olan Lucilla'yla evliydi. Ancak bu evlilikten önce, Antakya'da yaşadığı dönemde, İzmir kökenli olan Pantheia adında bir metresi vardı ve yazar Lukianos, 163, 164 yıllarında onun güzelliğini iki eserinde zarafetle betimlemişti: İmgeler ve İmgelerin Savunması. Bu kadın gerçekten de Lukianos'un anlatmaya çalıştığı kadar güzel, kültürlü, iyi kalpli, sade, tatlı dilli ve sevecen miydi? Gitar çalarak şarkı söylediğini, İyonca konuştuğunu, yanına sokulanlara karşı sade ve alçakgönüllü

yaklaştığını ve Lukianos'un övgülerine kahkahalarla karşılık verdiğini, eğer onunla alay etmeyi istemiyorsa, Lukianos'un uydurmuş olması zor görünüyor. Lucius, Lucilla ile evlendikten sonra Pantheia'ya ne olmuştur? *Historia Augusta*'da anlatılanlara bakılacak olursa,[60] Antakya'dan Roma'ya yanında azat edilmiş kölelerinden oluşan bir grup getirip onlarla neşe içinde bir yaşam sürmekten hiç utanıp sıkılmadığı anlaşılan Lucius'un maiyeti içinde mi kalmış?

Her ne olursa olsun, Pantheia'ya *Düşünceler*'de rastlamak da oldukça duygulandırıcıdır ve bize onun ölümüne kadar Lucius Verus'un yakınında bulunduğunu ve hatta kendisinin de sevgilisinden birkaç yıl sonra ölmüş olabileceğini düşündürür (VIII, 37):

> "Pantheia ve Pergamos [olasılıkla Lucius'un bir oğlu] hâlâ Verus'un küllerinin başında mı oturuyorlar? Ya da Chabrias veya Diotimos Hadrianusunkilerin yanı başında? Çok gülünç! [Muhtemelen onlar da ölmüş oldukları için.] Hem, eğer hâlâ orada oturuyorlarsa, ölmüşler onları görüyor mudur? Eğer ölmüşler onları görüyorsa, bundan zevk duyuyor mudurlar? Eğer ölmüşler bundan zevk duyuyorsa, o halde, onların küllerinin başında oturanlar bundan dolayı ölümsüz olmazlar mı? Orada oturanların da yaşlanmaları ve sonunda ölmeleri, yazgının sabitlediği bir şey değil midir? Eğer küllerinin başında oturanlar da ölmüşlerse o zaman ölmüşlere ne oluyor?"

Yine sekizinci kitapta benzer bir durum anlatılır ve yaşayanlar ölenler için ağlarken, çok geçmeden onlar için de ağlanır (VIII, 25): Marcus Aurelius'un kızı olan ve kocası Verus'u yitirdikten kısa süre sonra kendi de ölen Lucilla; Marcus Aurelius'un arkadaş ve hocalarından biri

---

[60] *Historia Augusta, Lucius Verus*, VIII, 7-11, s. 224.

olan Maximus'un[61] onu gömdükten kısa süre sonra kendi de ölen karısı Secunda; eşi Faustina'nın ölümü üzerine onun için tanrılaştırma kararı çıkarttıktan hemen sonra kendi de ölen, Marcus Aurelius'u evlat edinmiş olan babası Antoninus. Marcus Aurelius, ayrıca belagat öğretmenlerinden biri ve İmparator Hadrianus'un da kâtibi olan, onun cenazesinde methiyesini de okumuş olması gereken Caninius Celer'den[62] de söz ediyor. Marcus Aurelius bu metni yazarken o da ölmüştür. Yine bu bağlamda, Hadrianus'un azatlı bir kölesi olması gereken ve yukarıdaki metninde (VIII, 37) İmparator Hadrianus'un küllerini içeren vazonun başında oturduğundan söz ettiği Diotimos'u da sayabiliriz.

Daha başka yerlerde de Marcus Aurelius tanıdığı ve bizim kimliğini çıkartmakta zorlandığımız pek çok kişiyi gözlerinin önüne getiriyor.

Ancak Marcus Aurelius, kendisi için değerli olan ölmüşlerinden, akrabalarından, öğretmenlerinden, kendisini evlat edinmiş olan babası Antoninus Pius'tan, evlatlık kardeşi Lucius Verus'tan ve İmparatoriçe Faustina'dan özellikle birinci kitapta söz ediyor. Bu sayfalarda hiçbir hüzne rastlanmıyor, yalnızca imparatorun tanıdığı ve sevdiği kişilerin erdemleri sayılıyor. Ancak yine de imparatorun sevdiği ve gidişleriyle birlikte derin bir yalnızlık içinde kaldığı bu kişileri anarken özlem duymakta olduğunu düşünmeden edemiyoruz.

---

[61] Bkz. s. 30, 32 ve s. 296.

[62] Caninius Celer hakkında bkz. G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, s. 53 (bkz. *Histoia Augusta*, MA, II, 4, s. 136; Philostratus, *Sofistlerin Yaşamı*, II, § 524, s. 94). Marcus Aurelius'un burada sözünü ettiği Hadrianus, Dalfen'in düşündüğü gibi, s. 69, hatip Tireli Hadrianus olamaz, çünkü bu hatip Caninius Celer'den çok sonra ölmüştür ve Marcus Aurelius'un yazdığı sırada henüz yaşamaktadır (bkz. Philostratus, *Sofistlerin Yaşamı*, II, § 590, s. 232).

7. Marcus Aurelius'un "İtirafları"

Bir anlamda birinci kitabın, Marcus Aurelius'un "İtirafları" olarak da görülebileceğini söyleyebiliriz. Ancak buradaki itirafın anlamı, Jean-Jacques Rousseau'da olduğu gibi az ya da çok bir edepsizlikle günah çıkartmak değil, daha çok Augustinus'un *İtiraflar*'ı gibi, insanlardan ve tanrılardan görmüş olduğu iyilikler karşılığında bir şükran bildirme eylemidir.[63] Bu kitap şu deyişle biter: "Bütün bunlar tanrıların ve iyi talihin yardımını ister." Bu deyişin anlamı daha çok, 17 numaralı bölümde tanrıların lütfettikleri bütün özel ihsanların sayılmasıyla ilgilidir, ama aynı zamanda bütün kitap için geçerlidir, çünkü Marcus Aurelius, "tanrıların ve iyi talihin yardımı" sayesinde kendi ebeveynlerine, öğretmenlerine ve arkadaşlarına sahip olmuş olduğunu düşünür.

Kitabın çok kendine özgü bir yapısı vardır. Değişen uzunluklardaki on altı bölüm içinde imparator, yazgının kendisiyle arasında ilişki kurduğu ve her biri ister genel anlamda, ister şu ya da bu koşul altında olsun, onun için belli değerlerin örneğini temsil eden ya da kendisine onu derinden etkilemiş şu ya da bu öğüdü vermiş on altı kişiyi anar. On yedinci bölümdeyse, bütün yaşamı boyunca tanrıların, onu şu ya da bu kişiyle karşılaştırarak ya da şu veya bu olayı ona göndererek, kendisine bağışlamış oldukları lütufları sıralar. Böylece on yedinci bölümde ilk on altısı sıklıkla yankılanır.

İlk bölümler, kendi de başlı başına ruhani bir yolculuk olan bir yaşamın öyküsünü çizerler. En başta çocukluk ve onunla birlikte dedesi Annius Verus, çok erken yaşta ölmüş olan babası, annesi, büyük dedesi Catilius Severus, evdeki öğretmeni ve Diognetus adında bir başka öğretmen gibi ilk eğitici figürler gelir.

---

[63] Bkz. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968, s. 12-29.

Daha sonraysa Junius Rusticus ile öğretmenleri Apollonius ve Sextus sayesinde felsefenin keşfedilmesi geliyor. Bu dönem Marcus Aurelius için o kadar büyük bir önem taşımaktadır ki, kronolojik sırayı altüst ederek dilbilgisi öğretmeni Kütahyalı İskender ve belagat öğretmeni Fronto'yu filozoflardan sonraya yerleştirmiştir. Buradan Marcus Aurelius'un yakın arkadaşlarına geçiyoruz, onları da felsefede kendisine örnek ya da hoca olarak aldığı için anıyor: Yunanca yazışmalarda kâtipliğini de yapan Platoncu İskender, stoacı olan Cinna Catulus, en çok cumhuriyetçi geleneğin kahramanları hakkında söylediklerini aklında tuttuğu Claudius Severus ve yine stoacı bir devlet adamı olan Claudius Maximus. 16 numaralı bölümse, İmparator Antoninus Pius'un uzun bir portresini içeriyor. On yedisinden, imparatorluk tahtına çıktığı kırk yaşına dek, yaklaşık yirmi üç yıl boyunca yanında yaşadığı babasını iyice gözlemlemiş olan Marcus Aurelius, onun etkisini de üzerinde bütün ağırlığıyla taşımıştır.

Tanrılar tarafından Marcus Aurelius'a bahşedilen ihsanların sayılıp döküldüğü on yedinci bölümde başta Antoninus Pius olmak üzere bu kişilerden kimileri, annesi, dedeleri, üç filozof arkadaşı Apollonius, Rusticus ve Maximus yeniden karşımıza çıkıyorlar. Ama ayrıca dedesinin cariyesinden, iki "baştan çıkarıcı" Benedicta ve Theodotus'tan, evlatlık kardeşi Lucius Verus'tan ve karısı İmparatoriçe Faustina'dan da kısaca söz ediyor.

Marcus Aurelius'un yaşamında önemli rol oynamış daha başka kişilerin de olması gayet olasıdır. Örneğin, ona belagat öğretmenliği de yapmış olan, Atina'da çok güçlü, çok ünlü bir hatip, "ilkçağ milyarderi"[64] Herodos Atticus'un bu kitapta adı geçmiyor. Bu sessizliğin bu ki-

[64] Bkz. P. Graindor, *Un milliardaire antique : Hérode Atticus et sa famille*, Kahire, 1930; W. Ameling, *Herodes Atticus*, 2. Cilt, Hildesheim, 1983.

şinin özel durumunda iki nedeni olabilir. Öncelikle bu, şaibeli bir kişidir. Kuşkusuz, Marcus Aurelius ona karşı büyük bir sevgi besliyordu ve hatta Herodos'un karışmış olduğu iki davaya da bakmıştır, özellikle de 174 yılında, imparatorun Sirmium'daki genel karargâhında, Atinalıların ona karşı suçlamaları yüzünden mahkeme önüne çıkarıldığında.[65] Yine de Marcus Aurelius, Herodos'un, bir felsefi yaşam örneği sayılamayacağını bilmiyor olamazdı! Ancak, bu sessizliğin ikinci bir nedeni daha olabilir. Görünüşe bakılırsa, birinci kitapta imparator yalnızca ölmüş kişilerden söz ediyor gibi. Herodos ise 179'da ölmüştür. Bu durumda da birinci kitabın 176 ile 179 arasında, belki de 177 ya da 178'de Roma'da yazılmış olabileceği sonucunu da çıkartabiliriz.

Marcus Aurelius'un bu birinci kitabı nasıl yazmış olduğunu daha iyi anlayabilmemiz için belki de, Latince belagat öğretmeni olan Fronto'yu nasıl anmış olduğunu incelememiz yeterli olacaktır. Bizler Fronto ile Marcus Aurelius arasındaki yazışmaları okurken, aralarında sıkı bir dostluk bağı, sürekli bir fikir, öğüt ve iyilik alışverişi bulunduğu izlenimine kapılıyoruz. Dolayısıyla da bu kitapta saygıdeğer öğretmen hakkında uzun bir bölüm bulmayı bekliyoruz. Oysa imparator ona yalnızca üç satır ayırıyor ve buna karşılık Rusticus'a olan borcunu on üç satırda dile getiriyor. Peki, Fronto'yla yıllarca süren

---

[65] Bu davalarla ilgili elimizde bulunan belgeler hakkında bkz. J.H. Oliver, *Marcus Aurelius, Aspects of Civil and Cultural Policy in the East, Hesperia* içinde, Ek XIII, 1970. Bu belgelerin Fransızca çevirileri için bkz. S. Follet, "Lettre de Marc Aurèle aux Athéniens (EM 13366): nouvelles lectures et interprétations," *Revue de philologie*, LIII, 1979, s. 29-43. İlk dava hakkında bkz. Fronto, *Ad Marc. Caesar*, III, 3 ss., s. 37, 5 ss. Van den Hout; c. I, s. 59 ve devamı Haines. Marcus Aurelius ile Herodos Atticus arasındaki ilişkiler hakkında bkz. G.W. Bowersock, *Greek Sophists* (bkz. dipnot 62), s. 49 ve 94-100.

çalışma ve yakınlıklarından geriye ne kalmış? Belagatle hiç ilgisi olmayan iki şey (I, 11):

> "Zorbalığın nasıl olup da kıskanç, kaprisli, ikiyüzlü bir acımasızlığa dönüştüğünü ve genel olarak bizim *patrici** dediğimiz kişilerin nasıl çoğunlukla şefkatsiz olduklarını öğrenmek."

Soylularla ilgili bu saptama, gerçekten de Fronto'yla yazışmalarında geçmektedir. Bu da bize, Marcus Aurelius'un buradaki her cümlesinin ardında belli bir vaka olabileceğini düşündürüyor. Örneğin Fronto, İmparator Lucius Verus'a öğrencilerinden biri olan Gavius Clarus için bir tavsiye mektubu yazıyor ve onu övüyor: bilinç, tevazu, ölçülülük, cömertlik, sadelik, tutumluluk, doğruculuk, tam bir Romalı dürüstlüğü, "Romalılara özgü olup olmadığını hiç bilmediğim bir şefkat (*philostorgia*), çünkü Roma'da geçen yaşamımda bir adamın içtenlikle şefkatli olduğundan daha az gördüğüm hiçbir şey olmadı. Aslında Roma'da şefkat taşıyan tek bir kimse bile bulunamadığına göre, bu erdemin Latincede bir karşılığı olmadığına bile gönülden inanırım."[66]

Prokonsül Lollianus Avitus'a da Licinius Montanus için bir tavsiye mektubu yazarken, yine benzer bir sıralamayı kullanıyor: "Açık zihinli, dürüst, duygularında şefkatli (*philostorgus*)," burada da yine bu sözcüğün Latince bir karşılığı bulunmadığına dikkat çekerek.[67] Marcus Aurelius da öğretmenine Latince yazarken, Yunanca olarak *philostorge anthrope* deyişini kullanıyor, sanki gerçekten de bu Yunanca sözcüğün Latince bir karşılığı yokmuş

---

* Patrici: Eski Roma'da soylular sınıfı üyelerine verilen ad –çn.

Fronto, *Ad Verum Imper.*, I, 6, s. 111, 17 Van den Hout; c. II, s. 154 Haines.

Fronto, *Ad Amicos*, I, 3, s. 173, 28 Van den Hout; c. I, s. 280 Haines.

gibi.[68] Acaba bu ifadenin altında taşralı Fronto'nun ve *homo novus*'un* yaşlı Roma aristokrasisine karşı bir parça hınca bulunuyor olabilir mi, diye düşünmek mümkün. Ancak her ne olursa olsun, Fronto'nun bu söyleyişi Marcus Aurelius'a çarpıcı gelmiş olduğunu ve ayrıca onun da yönetici sınıfın yüreklerinde böyle bir şefkat eksikliğini hissetmiş olması gerektiğini varsayabiliriz. *Düşünceler* içinde birkaç defa şefkat çağrısı yapmış (VI, 30, 2; II, 5, 1; XI, 18, 18) ve birinci kitapta da öğretmeni Sextus'ta bulduğu *philostorgia*'dan söz etmiştir.

Zorbalığa dönüşen monarşinin kişisel zevki için iktidarından yararlanmayı içeren yozlaşmasıyla ilgili yorumla gelirsek, Fronto'da bu göndermeyi aydınlatabilecek herhangi bir metin bulamıyoruz. Bunun bir sohbet sırasında ya da bu konuda yazılmış bir Latince edebiyat metni üzerine öğretmeniyle tartışırlarken geçmiş olabileceğini düşünebiliriz. İmparator bundan iktidarın bencilce uygulanmasının acımasızlığa, tutarsızlığa ve ikiyüzlülüğe yol açacağı sonucunu çıkarmış olmalıdır. R.B. Rutherford'un da belirtmiş olduğu üzere[69] imparator bu düşünceden öylesine etkilenmişti ki, bir imparator olarak kolaylıkla zorbaya dönüşebileceği ve aslında "potansiyel bir zorba" olduğu için, *Düşünceler* içinde defalarca kendisine zorba bir ruha dönüşüp dönüşmediğini sormasını öğütler ve özellikle de IV, 28'de zorba karakterin tanımlanması olarak da görülebilecek şu cümleyle karşılaşırız:

> "Kara, kadınsı, sert, vahşi, hayvani, çocukça, ödlek, sahte, maskara, çıkarcı, zorba karakter..."

---

[68] Fronto, *De feriis Alsiensibus*, 4, s. 234, 13 Van den Hout; c. II, s. 18 Haines.

Homo novus: Latince sözlük anlamı "yeni insan" olan bu deyim, o çağda kendi ailesinin soylular sınıfına katılan ilk üyesi için kullanılırdı –çn.

[69] R.B. Rutherford, *Meditations*..., s. 229.

Başka bir yerdeyse, Falaris ve Neron gibi zorbalar, düzensiz eğilimleri tarafından ipi çekilerek oynatılan kuklalar gibi, yırtıcı hayvanlar ve hünsalar gibi gösterilirler (III, 16).

Bu durumda Fronto'yla olan uzun ilişkisinden Marcus Aurelius yalnızca iki ahlaki dersi aklında tutabilmiş ya da tutmak istemiştir. Onda bulduğu hiçbir erdemi, sözü edilmeye değer hiçbir karakter özelliğini anmıyor. Bundan da birinci kitabın, imparatorun, geçmişi kendisine olduğu gibi yaşatmasını, tanıdıklarını hatırlatmasını istediği bir anı defteri olarak değil, yaşamında bir rol oynamış olan kişilerden neler elde etmiş olduğunun bir çeşit bilançosu olarak tasarlanmış olduğu anlamı çıkıyor. Bu kitabın biçemi bile ona miras olarak aldıkları ya da borçlarının minneti için bir tür döküm belgesi biçimini vermektedir.[70] Her bölümün başında bir çeşit etiket bulunur: Dedem Verus hakkında... Annem hakkında... Sextus hakkında... Fronto hakkında... Bundan sonra da o kişinin hayran olunan nitelikleri, ondan öğrenilenler, örnek davranışları sıralanır. Dilbilgisi açısından bütün bunlar iyelik eksiz sıfat tamlamaları ya da mastar halindeki fiillerle ifade edilir. Yani hemen hemen hiçbir yerde kişilere göre çekilmiş eylemler yoktur. Marcus Aurelius, "Dedem hakkında şuna hayrandım, şunu öğrendim ya da bu aklımda kaldı," demez, "Dedem Verus hakkında: iyi karakter ve öfkelenmemek," diye yazar.

Sonuç olarak bu bilanço Marcus Aurelius'un uygulandığını görmüş olabileceği erdemleri, aldığı öğütleri, üzerinde etki bırakmış olan şu ya da bu olguları, şu ya da bu örnekleri, kısacası, edindiği iyilikleri içerir.

---

[70] *Düşünceler*'in birinci kitabı üzerine harika bir çalışma için bkz. F. Martinazzolli, *La "Successio" di Marco Aurelio*, Bari, 1951.

Burada adı anılan figürlerden kimilerinin kişiliği, imparatora vermiş oldukları öğütlerin arkasında tamamen silinip gidiyor. Evdeki ilk öğretmeni, Diognetus, Rusticus ya da Fronto hakkında hiçbir özel erdemden söz etmiyor. Bu onların ahlaki niteliklerinin bulunmadığı anlamına değil, Marcus Aurelius'u bu bakımdan etkilemiş olmadıkları anlamına geliyor. Sözgelimi Marcus Aurelius'u kendisi "yapmış" olan şey, Rusticus'un ona karakteri hakkında yönelttiği kınamalarla kendisine Epiktetos'un söyleşilerini vermiş olmasıdır.

Başka kimi figürlerdeyse, örneğin annesinde olduğu gibi, imparator yalnızca onları birer örneği olarak gördüğü erdemleri anıyor (I, 3):

> "Annem hakkında: dindarlık, cömertçe verebilme yatkınlığı, yalnızca kötülük yapmaktan değil, kötü bir şey düşünmekten de korkmak. Dahası, yaşamın idamesinde tutumluluk, zenginlerin yaşama biçiminden çok uzak."

Bütün kişiliğini kendisine örnek aldığı Claudius Maximus için de durum aynıdır: kendine egemen olma, çatışma durumlarında ruh sakinliği, yumuşaklık ve saygınlık, bir tasarının uygulanmasında düşüncelilik, sözlerinde, eylemlerinde ve ahlaki bilincinde tutarlılık, hiçbir şeye şaşırmama, hiçbir şeyden ürkmeme, kendine karşı tarafsız kalabilme, iyilikseverlik, hoşgörü, doğruculuk, eylemlerde kendiliğindenlik, mizah sanatı.

Bir de Marcus Aurelius'un hem öğretilerini hem de erdemlerini andıkları vardır, örneğin iyiliksever, özgürlükçü, açıksözlü olan, ama aynı zamanda Marcus Aurelius'a direnişten zorbalığa kadar bütün bir felsefe geleneğini de öğretmiş olan Severus gibi.

Bütün bu erdemler ve öğretiler kataloğu içinde, Marcus Aurelius'un kendi yaşamı da ana hatlarıyla çizilmeye başlı-

yor. Örneğin, büyük dedesi sayesinde daha evdeyken bir eğitim almaya başlamış olduğunu, evdeki öğretmeni sayesinde sirk oyunlarının rekabetine –Yeşiller ve Maviler– kendini kaptırmamayı ya da gladyatör dövüşlerine heyecan duymamayı öğrendiğini görebiliyoruz. Diognetus onu çakıl taşlarıyla oynamak gibi boş işlerden, batıl inançlardan uzaklaştırıp ona Spartalı yaşamının tadını tattırmıştır. Rusticus, karakterini düzeltmesi gerektiğini anlamasını sağlamıştır. Ona felsefe öğreterek, bu sayede kuramsal ya da Protreptikosçu felsefi söylevler yazarak veya hamasi bir çileciliğin içinde yolunu kaybederek zamanını boşa harcamasını önlemiştir. Rusticus onu belagat ve şiirden vazgeçirmiş, özellikle Marcus Aurelius'un annesine yazdığı bir mektubu örnek alarak ona biçemde yalınlığı öğretmiştir. Ayrıca ona felsefi metinleri okumayı da öğretmiş ve en önemlisi, Epiktetos'un dersleri sırasında alınmış notları onunla paylaşmıştır. Diğer felsefe öğretmenleri olan Apollonius ve Sextus'tan ise imparator belli şeyleri öğrenmiş olmaktan çok, yaşam örneklerini aklında tutmuştur.

Dilbilgisi öğretmeni İskender'den, azarlamadan kınama sanatını, bir kimseye yaptığı yanlışı dolaylı yoldan fark ettirme becerisini edinmiştir. Yunanca yazışmalarında kâtipliğini de yapan ve "Platoncu" olarak bilinen İskender'le birlikte geçirdiği zamanlardan imparator, mektuplara yanıt yazacak zamanı bulamadığını bahane ederek, başkalarına karşı görevlerinden kaçmamayı öğrenmiştir. Üç arkadaşı Catulus, Severus ve Maximus'ta Marcus Aurelius özellikle erdemlerini, örnek alınacak nitelikte bulmuştur, ama Severus'a, daha sonra sözünü edeceğimiz bir siyasi tutumun, tebaalarının özgürlüklerine saygı duyan bir monarşinin keşfedilmesini borçludur.

Son olarak, geleceğin imparatoruna bütün davranışlarıyla ideal bir prensin özelliklerini göstermiş olan Antoninus'la karşılaşmıştır.

Tanrıların kendisine bağışladıkları lütufları kutlayan 17 numaralı bölüm, Marcus Aurelius'a yaşamının aşamalarını yeniden gözden geçirme fırsatı verir.

Çocukluğunda, babasının ölümünün ardından, bir süreliğine dedesi Annius Verus'un evinde yaşamıştır. Bunun kendisi için baştan çıkmaya yaklaştığı bir dönem olduğunu düşünür ve tanrılara şükreder:

> "dedemin evinde fazla uzun süre kalmama izin vermemeleri, gençliğimin çiçeğini koruyabilmemi sağlamaları, erkekliğe gereğinden önce geçmeme engel olmaları, hatta bunun için zamanı aşmış olmaları."

Bundan sonra gençlik geliyor ve on yedi yaşındayken (138) İmparator Antoninus Pius, onu evlat ediniyor. Marcus Aurelius'un bu dönemde yaptığı en büyük keşif, yine sadelik oluyor (I, 17, 5):

> "Beni her türlü ölümden kurtarabilecek olan bir prense boyun eğmek ve bir sarayın içinde koruma görevlilerine, olağanüstü giysilere, kocaman fenerlere ya da heykellere, ne de bu türden genel bir heybete gerek duymadan, herhangi birinin yaşamına çok yaklaşacak şekilde kendini kısıtlayarak yaşamanın da pekâlâ mümkün olabileceğini ve bunun bir hükümdar olarak kendini halkın iyiliği uğruna yapılması gerekeni yapmaya adamak için daha az gayrete ya da daha az saygınlığa yol açmayacağını keşfetmek."

Evlat edinilme sayesinde Marcus Aurelius'un bir de kardeşi olmuştu, Lucius Verus (I, 17, 6) ve tanrılara onunla tanışmasını sağladıkları için de şükrediyor:

> "öyle bir kardeş ki, karakteriyle beni kendime daha fazla özen göstermeye iten ve aynı zamanda da saygısı ve sevgisiyle beni mutlu eden..."

Marcus Aurelius'un daha ileride sözünü edeceği üzere,

çok geçmeden Faustina'yla evlenir (145 yılında). Burada yalnızca çocuklarını hatırlar, "ne yeteneksiz ne de sahtekârlar."

Bu aynı zamanda da Fronto ve Herodos Atticus'la belagat çalıştığı dönemdir, ama Marcus Aurelius bu bölümde onlardan hiç söz etmiyor. Bu alandaki başarısı onu felsefeden uzaklaştırabilecekken, tanrılar yine onu gözetmişlerdir (I, 17, 8):

> "Belagat ve şiirde ya da başka uğraşlarda fazla ilerleme olmadığı için, gelişme kaydettiğimi hissetmiş olsam onlara takılıp kalabilirdim belki."

Her ne olursa olsun, tanrılar sayesinde, öğretmenlerini ödüllendirmek için elinden geleni yapmıştır (I, 17, 9):

> "Öğretmenlerimi arzu ettiklerini düşündüğüm onursal makamlara yerleştirmek için öncelikli davranmak ve onları bunu daha ileride yapacağım umudu içinde bırakmamak, çünkü henüz gençtiler."

Bundan sonraysa asıl önemli olan geliyor, felsefe ve uygulaması (I, 17, 10):

> "Apollonius, Rusticus, Maximus'la karşılaşmış olmak. 'Doğaya göre yaşam'ın ne anlama geldiği konusunda canlı ve sık imgelere sahip olmak ve böylece her şey tanrılara ve yukarıdan gelen iletişimlere, yardımlara, esinlere bağlı olduğuna göre hiçbir şeyin beni şu anda 'doğaya göre' yaşamaktan alıkoyamayacak olması; oysa ben kendi hatamla bundan çok uzaktayım, çünkü tanrılardan gelen hatırlatmalara, ne diyorum ben, öğretilere dikkat etmiyorum."

Böylece tanrısal lütuflar onun felsefe yapmasına, ama aynı zamanda da lüks ve öfkenin baştan çıkarıcılığına ve imparatorluk yaşamının yorgunluklarına direnmesine de yardımcı olmuşlardır (I, 17, 12):

"Bedenim böyle bir yaşama bunca zaman karşı koyabildiği için."

Bu kısa yorum belki de bize Tuna seferinin güçlükleri hakkında bir fikir veriyor olabilir.

"Benedicta'ya da, Theodotus'a da hiç dokunmadığım için, ama daha sonraları da aşkın tutkularını tattığımda kendimi iyileştirebildiğim için."

Marcus Aurelius, hayal edilebileceği gibi, hiç ödün vermez bir stoacı değildi. Anlaşıldığına göre, haklarında hiçbir şey bilmediğimiz, dedesinin evinde yaşarken tanımış olabileceği bu iki kişi, Benedicta ve Theodotus'a karşı çocukça bir aşk beslemiş olabilir. Ancak olgunluk çağlarında da sonradan kendini iyileştirmesini bildiği aşk tutkuları yaşamış. Ayrıca karısı Faustina'nın ölümünden sonra, yaşamının son üç yılı boyunca kendine bir cariye tutmuş olduğunu da hatırlayalım.[71]

"Rusticus'a pek çok kere öfkelenmiş olsam da sonradan tövbe etmemi gerektirecek bir aşırılığa asla kaçmadığım için."

Buradan anlaşıldığına göre ruhani danışman ile öğrencisi arasında fırtınalı bir ilişki varmış: İmparator bize bunun yalnızca gençlik döneminde, felsefe eğitimi sırasındaki ilişkileriyle mi sınırlı olduğunu, yoksa onun imparatorluğa yükselip de Rusticus'u da sözünü çok dinlediği bir danışmanı yaptığı zamanda da mı sürdüğünü söylemiyor.

Genç yaşta ölmüş olan annesinin yaşamının son yıllarında onunla birlikte Antoninus'un sarayında yaşayabilmiş olmasını da tanrıların bir lütfu olarak görüyor. Her zaman yardıma muhtaç durumda olanların yardımına

---

[71] *Historia Augusta*, MA, XXIX, 10, s. 204.

koşabilmiş olmasını ve İmparatoriçe Faustina gibi, "öyle uysal, öyle sevgi dolu, yapmacıklıktan öyle uzak" bir eşe sahip olmasını, çocuklarına iyi bir eğitim vermiş olmasını da öyle.

Marcus Aurelius bundan sonraysa, tanrıların ona düşlerinde bildirdikleri, kan tükürme ve baş dönmesi şifaları için de şükrediyor.

Son olaraksa, Rusticus'la ilgili olarak daha önce ele almış olduğu bir konuya geri dönüyor ve soyut felsefe söylemleri, mantık ya da fizik yollarından birine sapmadan, üstü kapalı olarak anlaşıldığı üzere, felsefi yaşama biçimini benimsemeyi öğrenmesini de yine tanrıların büyük lütuflarından biri sayıyor.

"Bütün bunlar," diye bitiriyor Marcus Aurelius, "tanrıların ve talihin yardımını gerektirir." "Bütün bunlar" derken bütün kitap boyunca karşılaşılan, kendisine örnekler ve öğütler veren bu akrabaları, öğretmenleri, arkadaşları olduğu kadar, fiziksel ve ruhani yaşamına katkıda bulunan tanrısal esinleri de kastediyor. Daha önce stoacılığın inayet fikri konusundaki iki farklı bakış açısından söz etmiş ve biri bireysel varlıklara karşı kayıtsız olan, evrenin genel yasası ve diğeri de bireylere özel bir dikkat gösteren, tanrıların özel eylemi anlamındaki bu bakış açılarının birbirlerini dışlamadıklarını da söylemiştik.[72] Birinci kitabın, bu bakış açılarından ikincisi, yani özgül inayet fikri içinde yer aldığı apaçıktır. Burada Marcus Aurelius bütün yaşamını, tanrıların, kendisine karşı gösterdikleri ihtimamın rahatlık veren ışığı içinde gözden geçirmektedir.

Okur, *Düşünceler*'in koca bir imparatorluğa hükmetmiş, tasalarla dolu, aynı zamanda da zamanın ve uzayın enginliğini kucaklayabilmek için şatafatlı manzaralar

[72] Bkz. s. 174-180.

görmek adına yükselmeye de alışkın olan yazarının belagat alanında ilerlememiş olmak gibisinden biraz fazla dünyevi görünebilecek ya da en azından, çocuklarını iyi yetiştirmek, sağlıklı olmak, iyi akrabalara ve seven bir eşe sahip olmak gibi sıradan bir insanın beklentilerini aşamayan düzeydeki şeyler için tanrılara şükretmesini şaşırtıcı bulabilir.

Belki de burada Marcus Aurelius'un psikolojisinin kendine özgü bir yanına temas etmiş olabiliriz. Epiktetos'u ve diğer stoacıları okumuş olması sayesinde yüksek temalar üzerinde ve dikkat çekici bir biçemle düşünebilmektedir. Ama annesinden, Rusticus'tan, Antoninus'tan, sarayda sıradan bir insan gibi yaşam sürmeyi de öğrenmiştir ve Fronto'yla yazışmalarında gördüğümüz üzere tarım işçileriyle birlikte bağbozumu bile yapmaktadır. Yani onda "büyük duygular," jeopolitik hedefler gibi aristokratik ya da retorik arayışlar bulunmaz, daha çok, gündelik yaşamın gerçekliklerine yöneltilmiş özel bir dikkat göze çarpar. Aslında Epiktetos'un verdiği ders de buydu. Filozof olduğunu göstermek için, diyordu o, "İnsan gibi ye, insan gibi iç, evlen, çocuk yap" (III, 21, 4-6). Belki buna birazcık da Roma aristokrasisinin acımasız dünyasında şefkat, sevgi, sıcak duygular ve sade insan ilişkilerinin sahiciliğini aramasına yol açan bir çeşit saflık, temizlik, yalınlık da eklenebilir

Düşünceler'in diğer kitaplarında çok az otobiyografik bilgiye rastlıyoruz: Adına ve imparator oluşuna birkaç küçük atıf, onu evlat edinmiş olan babası Antoninus Pius'un birinci kitapta okuyabileceğimizin bir tür taslağı gibi duran kısa bir portresi (XI, 30), yaşlılığıyla (II, 2, 4), sabahları uyanmakta güçlük çektiğiyle (V, 1 ve VIII, 12), saray yaşantısına (VIII, 9) ve amfi tiyatro oyunlarına karşı hissettiği usançla (VI, 46) ilgili birkaç sözcük.

Hem birinci kitapta hem de diğerlerinde son derece dikkate değer olan bir noktaysa, Marcus Aurelius'un kendi zayıflıkları konusundaki farkındalığıdır.[73] Öyle ki, "İtirafları," yaptığı yanlışların itiraf edilmesi olarak bile algılanabilir. Kuşkusuz bu tam da stoacılara özgü bir tutumdur (Epiktetos, II, 11, 1):

> "Felsefenin hareket noktası, en gerekli olan şeylerin alanındaki zayıflık ve yetersizliklerimizin farkında olmaktır."

Ancak bu tutum, Marcus Aurelius'ta kendiliğinden gelişmiş de olabilir. Öncelikle, şimdiye kadar filozof olarak yaşamayı gerçekten başaramamış olduğunu (VIII, 1), ruhunun henüz olması gereken huzur ve sevgi yatkınlığı içinde bulunmadığını (X, 1), tanrılardan gelen bütün uyarı ve erteleme izinlerine karşın kendi suçuyla hâlâ "doğaya göre," yani akla uygun olarak yaşayamadığını (I, 17, 11) kabul ediyor. Dahası, kendi içinde yanlış yapmaya yatkın bir taraf olduğunu fark ediyor (I, 17, 2 ve XI, 18, 7) ve eğer şu ya da bu yanlışı yapmadıysa, bunun yalnızca ödlekliğinden, hakkında neler söyleneceğinin korkusundan olduğunu, oysa içinin derinliklerinde eleştirdiği kişilerden hiç de farklı olmadığını (XI, 18, 7) söylüyor. Yanılabileceğini de kabul ediyor; hatasının düzeltilmesine hazır bulunuyor (VI, 21 ve VIII, 16). Yanlışın olmadığı yerlerde yanlış görme tehlikesi içinde olduğunu biliyor (IX, 38 ve XII, 16). Son olarak da bir surun üzerine tırmanamayacak topal bir asker gibi, kendisine yardım edilmesini gönülden kabul ediyor (VII, 7 ve VII, 5).

Ayrıca Marcus Aurelius zekâsının sınırlarının da kusursuzca farkındadır (V, 5, 1):

---

[73] Bkz. R.B. Rutherford, *Meditations*..., s. 132.

"Zihninin çevikliğine kimse hayranlık duymayacak. Olsun! Çünkü hakkında, yetenekli değilim, diyemeyeceğin daha başka pek çok konu var. Tamamen senin gücünün dahilinde olduğundan, göstermen gereken şeylerin şunlardır: hileci olmamak, ciddi olmak... özgür olmak..."

Elbette Marcus Aurelius'ta, insan doğasının yozluğuna daha en baştan ikna olmuş olan Augustinus'taki gibi bir kendini suçlama önyargısı buluyor değiliz. Ancak, anlaşıldığı kadarıyla kendinin farkında olmak, belli bir özeleştiri yetisi ya da daha doğrusu, kendini kusurlarıyla olduğu kadar nitelikleriyle de birlikte nesnel olarak inceleyebilme yeterliliği gibi konularda doğuştan keskin bir yeteneği bulunuyordu. Bu konuda şu kısa gözlemi de örnek verebiliriz (VIII, 42):

"Kendi kendime acı çektirmeyi hak etmiyorum, çünkü ben hiçbir zaman hiç kimseye kasıtlı olarak acı çektirmedim."

Ya da ölümün eşiğinde, şu kendinden emin ve olumlu bilançoyu (V, 31, 2):

"Hangi yollardan geçtiğini, nelere katlanmayı başardığını hatırla: Yaşamının öyküsü artık bitti, hizmetin sona erdi. Gördüğün bütün güzellikleri, bütün hazları, aşmayı bildiğin bütün sıkıntıları, küçümsediğin bütün başarı gerekçelerini, sevecenlik gösterdiğin bütün nankörleri hatırla."

Renan, Marcus Aurelius'un "İtirafları"nı, özellikle de birinci kitapta sunuldukları haliyle eleştirmiştir:[74] "İnsanların alçaklığını açıkça görüyor ama bunu kendine itiraf edemiyordu. Bu şekilde, kendini bile bile kör etmek, seçkin yüreklerin kusurudur. Dünya onların istedikleri

[74] E. Renan, s. 36.

gibi olmadığında, kendilerine yalan söyleyerek, onu olduğundan farklı görürler. Buradan da yargılar biraz, önceden kararlaştırılmış hale gelir. Marcus Aurelius'ta da bu önceden kararlaştırılma bizi kimi zaman rahatsız ediyor. Eğer ona inanacak olursak, içlerinden kimileri gayet vasat adamlar olan öğretmenlerinin hepsi istisnasız olarak üstün insanlarmış."

Bu yargı hiç de isabetli sayılmaz. Öncelikle Marcus Aurelius, herkese tam olarak kendilerine ne borçluysa onu vermeye çaba harcamıştır, fazlasını değil. Bunu Fronto konusunda görmüştük. Tam olarak kişiliğini belirleyebilmek çok güç olsa da en azından Marcus Aurelius'tan son derecede farklı olduğunu söyleyebileceğimiz, evlatlık kardeşi Lucius Verus hakkında söyledikleri de dikkat çekicidir. Kardeşinin mükemmel olduğunu söylemiyor, tam aksine, onun yaşama biçimini görerek onu taklit etmeye değil, kendi davranışlarını gözetlemeye gerek duyduğunu dile getiriyor; kısacası, onun kendisine verdiği kötü örneği tanrıların bir lütfu sayıyor ve buna yalnızca onun kendisine saygı ve sevgi duyduğunu ekliyor. Ayrıca Marcus Aurelius'un, hakkında konuşmak istediği ve kendisine bir şey kazandırmadıkları için göz ardı etmeyi tercih ettiği kişileri de titizlikle seçtiği anlaşılıyor.

Birinci kitap aynı anda hem bir şükran sunumu, hem bir itirafname hem de tanrısal eylemin ve kendisinin tanrısal eyleme direnişinin bir bilançosudur. Bu eylem de onun için, önemli olan tek gerçekliğin, yani ahlaki değerin, erdemin alanında uygulanmaktadır. Tanrılara kendisini imparatorluğa yükselttikleri ya da Cermenlere karşı zafer kazandırdıkları için değil, yoluna inayet tarafından çıkarılmış olan kimi insanlar aracılığıyla onu felsefi yaşama doğru yönlendirdikleri için şükrediyor.

8. *Verus* ya da *Fictus*: "Sahici" ya da "Yapmacıklı"

Historia Augusta içinde yer alan *Marcus Aurelius'un Yaşamı*'nın bir yerinde imparatorun çağdaşlarının onun asıl kişiliğinin nasıl olduğunu merak ettikleri söyleniyor:

> "Kimileri kendisine yapmacıklı (*fictus*) olduğundan ve göründüğü kadar ya da Antoninus Pius ve Verus gibi sade (*simplex*) olmadığından yakınmışlardır."[75]

Burada aslında üstü kapalı bir söz oyunu da var, çünkü Marcus Aurelius'un gerçek adı Annius Verus idi ve *verus* sözcüğü de sahici anlamına geliyordu. Hatta onu çocukluğundan beri tanıyan İmparator Hadrianus, ona Verissimus, yani "çok sahici" diye sesleniyordu. Sevmeyenlerinden bazıları da bu yüzden adının Verus değil, Fictus, yani "Sahici" yerine "Yapmacıklı" olması gerektiğini söylüyorlardı. Bu eleştirinin ilk olarak, siyasi kariyerine Marcus Aurelius'un hükümdarlığının son yıllarında başlamış ve genel olarak imparatorluk ailesi hakkında ortalıkta gezinen bütün dedikoduları toparlayan tarihçi Marius Maximus'tan[76] çıkmış ve *Historia Augusta*'nın da onu yankılıyor olması yüksek bir olasılıktır.

Aşağı yukarı Marius Maximus'un çağdaşı olan tarihçi Cassius Dio ise onunla taban tabana zıt bir tutumu benimser:

> "Onun hiçbir şeyi yapmacık olarak değil, her şeyi erdem için yaptığı apaçıktır... Her konuda kendine karşı tarafsız kalmış, hiçbir noktada kesinlikle değişmemiştir, öylesine yapmacıklıktan yoksun bir adamdı o."[77]

---

[75] *Historia Augusta*, MA, XXIX, 6, s. 204.

Marius Maximus hakkında bkz. R. Syme, *Emperors and Biography*, Oxford, 1971, s. 113-114.

Cassius Dio, LXXII, 34, 4-5, s. 62.

Onu yapmacıklıkla suçlamak, aslında filozofluk yapmakla suçlamak demek oluyordu. Sürmekte olduğu filozof yaşamı onun, başkalarınınkinden farklı olduğu için onlara "yapmacık" görünebilecek, tuhaf tavırlar benimsemesine yol açıyordu.

Sözgelimi, imparatorun içtenliğine inanmakta olan Cassius Dio bile Avidius Cassius'un ayaklanması sırasında göstermiş olduğu olağanüstü bağışlayıcılık karşısında hayret etmektedir: "Hiçbir şey onu kendi davranış biçimine ters düşecek bir şey yapmaya zorlayamazdı, ne ibret olması düşüncesi ne de işlenen suçun büyüklüğü."[78]

Aslında bundan daha da ileri gitmek ve ahlaki yaşamın gerçek güçlüğünü de kabul etmek gerekiyor. Her kim kendi kendini denetlemeye, ruhani alıştırmalar yapmaya, kendini değiştirmeye, düşünerek ve farkındalıkla hareket etmeye çalışırsa, çevresine içinden geldiği gibi hareket etmediği, düşüne taşına ve hesaplı oynadığı izlenimini verecektir. Aslında burada ahlaki çabanın ve kendimiz üzerinde çalışmanın sonsuz sorununa değinmiş oluyoruz. Örneğin, sırf davranışını düzeltmek için Marcus Aurelius'un halk arasında kendi hakkında neler söylendiğini soruşturduğunu biliyoruz, duyduğu eleştirileri haklı gördüğünde de davranışlarını değiştiriyormuş.[79]

İmparator belki de aşılması mümkün bile olmayan bu tehlikenin pekâlâ farkındaydı. Birinci kitapta, Claudius Maximus'a olan hayranlığını dile getirirken, onun doğal olarak "doğru" bir adam izlenimi verdiğini ve kendi kendini düzelten, "dikleştiren" biri gibi görünmediğini söylüyor (I, 15, 8). Aynı temaya *Düşünceler*'in başka kitaplarında da rastlamak mümkün: "Dosdoğru olmak gerekir, dimdik değil" (3, 5, 4 ve 7, 12). Ayrıca içtenliği överken

[78] Cassius Dio, LXXII, 30, 2, s. 52.

[79] *Historia Augusta*, MA, XX, 5, s. 182.

(XI, 15), konuşmaya, "Size karşı açık olacağım," diye başlayıp sonra elbette ki hiç de öyle olmayan kişileri eleştiriyor. Eğer gerçekten açıkyürekliysen, diyor, bu, yüzünden okunmalıdır, tınısı sesinden hemen duyulur, parıltısı gözlerinde ışıldar, tıpkı sevilen kişinin seveninin duygularını onun bakışlarında hemen gördüğü gibidir... İyi olan, sahtekârlığı bulunmayan, yumuşak olan insanın bu nitelikleri gözlerinden okunur ve kimsenin gözünden de kaçmaz. Ayrıca Marcus Aurelius, ahlaki eylemin âdeta bilinçdışı yapılıyormuş gibi kusursuzca doğal olması, hiçbir kendine geri dönüşü olmaması gerektiğini de söylüyor.[80]

Birinci kitabın sonunda şükranlarını ilettiği tanrıların bütün lütufların en üstün olanını, üstün rahatlık ve üstün güzellik anlamında, iyilik yapmasının doğası gereği olduğu izlenimini başkalarına verme lütfunu ona hiç vermemiş olmaları mümkündür. Ancak bana kalırsa hiç kimse, onun iyi davranabilme konusunda gösterdiği iyi niyet ve titiz vicdana karşı çıkamaz. Bu konuda da son derece içtendi.

9. İmparatorun Yalnızlığı ve Filozofun Yalnızlığı

Theaetetus'ta (174) çizdiği ünlü filozof portresinde Platon, filozofun kral ya da zorbayı zihninde nasıl canlandırdığına değinmeyi de unutmamıştı. Bir kral nedir? Bir zorba nedir? Sürüsünden, bolca süt almaktan mutlu olan bir çoban ya da sığırtmaçtır o. Oysa aslında göründüğü kadar da mutlu değildir, çünkü otlatıp sağmakta olduğu hayvanlar, herhangi bir çobanınkilerden çok daha huysuz, inatçı, sinsi, haindirler. Dahası kendisi de adına insan denen bu huysuz hayvanları gütme kaygısı içinde tükenmiş, artık zihinsel özgürlüğü kalmamıştır. "Ağıllarına girdiklerinde, dağın tepesinde çitlerle çevrili kalan" o çobanlar kadar kaba ve görgüsüzdür artık.

[80] Bkz. s. 217-219.

Filozof Marcus Aurelius'un İmparator Marcus Aurelius'a söylediği de tam olarak budur. Nereye giderse gitsin, kendini iktidarın zindanı içinde hapis, hiç boş zamanı olmadan, Platon'un sözünü ettiği sinsi hayvanların ortasında bulacaktır (X, 23):

> "Şurası senin için her zaman apaçık olsun ki, şu anda yaşamakta olduğun yer taşradır ve burada bulunan her şeyi bir dağın tepesinde ya da deniz kıyısında veya her nerede istersen orada bulacaklarının tıpatıp aynıdır. Çünkü gittiğin her yerde hemen çevrende Platon'un anlattığı şeyi bulacaksın: 'Dağın tepesinde çitlerle çevrili,' diyordu, 'sürüsünü sağarak.'"

Nereye gidersen git, demek istiyordu Marcus Aurelius, iktidarın zindanında, insanların çobanı olarak görevinin seni hapsettiği yalnızlığın içinde olacaksın. Ama gittiğin o yerde kırları, denizi, dağı ancak kendi içinde bulabileceksin ve onlar seni, her yerde karşına çıkan o zindandan kurtaracaktır (IV, 3, 1). Başka bir deyişle, imparatorun Platon'un çizdiği kral gibi dağ tepesindeki bir çitin içinde tutsak mı kalacağına, yoksa dilediği gibi taşrada ya da dağlarda rahatı ve dinlenceyi mi bulacağına karar verecek olan, kendi içindeki ruh halidir. Esaret ya da özgürlük için, bulunduğumuz yerin, nerede olduğumuzun çok da önemi yoktur.

Burada dağ iki anlama geliyor: Bir yandan kralın ya da zorbanın güttüğü hayvan sürüsüyle birlikte içinde yaşadığı, çitle çevrili ağılın bir simgesidir, diğer yandansa kendi içinde inzivaya çekilmenin ve eğer istiyorsak her yerde bulabileceğimiz iç özgürlüğün simgesidir (X, 15, 2):

> "Dağ tepesindeymiş gibi yaşa. Bulunduğun her yerde Dünya denen şehir devletinde yaşadıktan sonra, orada yaşamışsın burada yaşamışsın, çok şey fark etmez."

Bununla birlikte, filozofun kendi içinde inzivaya çekilmesi, yani stoacılığa uygun bir felsefi yaşam sürmesi de başka bir yalnızlığa, sürüyle ve çobanıyla arasında başka bir kopukluğa, kendi değerleri ile onlarınkiler arasında ciddi bir uyuşmazlığa yol açacaktır.

Bu rahatsızlık, Marcus Aurelius'un bir üvey anneye benzettiği (VI, 12) saray yaşamına duyduğu tiksinmeyi de açıklıyor. Çünkü onun gerçek annesi felsefedir ve saraya katlanabilmesini sağlıyor, içinde yaşayanları da onun gözünde dayanılabilir kılıyordur. Ancak, bu tavrı yüzünden kendini de suçlar (VIII, 9):

> "Artık kimse sarayda sürülen yaşamı suçladığını duymasın! Sen de bir daha bunu yaptığını duyma!

Burada adına dağa çekilme teması diyebileceğimiz şeyle yeniden karşılaşıyoruz: Her nerede yaşıyor olsak da iyi yaşamamız, yani filozofça yaşamamız gerekir. Sarayda yaşıyor olabiliriz. Ama orada da iyi yaşamamız mümkündür (V, 16, 2). Marcus Aurelius bu akıl yürütmeyi, ruhun kimi zaman kendini belli imgelere nasıl büründürdüğüne örnek olarak veriyor.

Ancak, Marcus Aurelius'un saray yaşamına duyduğu tiksinti yalnızca yüzeysel bir rahatsızlıktan ibaret değildir. Hayır, ortadaki uyuşmazlık son derece derindedir. Az önce sözünü ettiğimiz "dağlarda," yani dünya denen şehir devletinde yaşam düşüncesini sürdürerek Marcus Aurelius, bu kopukluk ve uyuşmazlığın hangi boyutlara vardığı konusunda bize bir fikir veriyor (X, 15, 3):

> "İnsanlar görsünler ve anlasınlar ki, doğaya uygun olarak yaşayan bir adamdır bu! Eğer buna katlanamıyorlarsa seni öldürsünler! Böylesi senin için onlar gibi yaşamaktan daha iyidir."

Çatışma, derinden farklı olan yaşam ilkelerinde bulunur. Marcus Aurelius bu durumu iki Yunanca sözcüğü karşı karşıya getirdiği kısa ve özlü bir deyişle özetler: *homothamnein* ve *homodogmatein* (XI, 8, 6):

> "Aynı ağacın gövdesinde yetişip farklı ilkeleri uygulamak!"

Uzlaştırılması güç olan iki ödev: birlikte tek bir bedeni, tek bir ağacı, tek bir şehir devletini oluşturduğumuz insanları sevme ödevi ve aynı zamanda da onların sahte değerlerini ve yaşam ilkelerini benimsemeye kendini kaptırmama ödevi.

Marcus Aurelius'un yaşamının dramı da budur işte. İnsanları sever, onların da kendisini sevmelerini ister, ama onların sevdikleri şeyden de nefret eder. Onun için önemli olan tek şey vardır, o da erdemin, ahlaki niyet temizliğinin arayışı. Yegâne gerçek değerin içinde bulunmadığı bu insanlar dünyası, onun içinde yoğun bir ayıplama, derin bir bezginlik uyandırır. Yine de kendini toplar ve içindeki tatlı dil ve hoşgörüyü yeniden canlandırmaya çalışır.

Bu bezginlik, bu iğrenme, içinde ölüm arzusu uyandırır ama bunun yanlış olduğunu da biliyordur. *Düşünceler,* içinde ölüme hazırlık anlamındaki gerekçelerin, "yardımlar"ın ne kadar büyük bir rol oynadığını biliyoruz. Bunlardan bir kısmı tamamen felsefi niteliktedir, sözgelimi ölümü bize doğanın bir gizemi, evrensel başkalaşımın kendine özgü bir vakası olarak görmeyi öğretenler (II, 12, 3; IV, 5; IX, 3, 1-4). Ancak, içlerinde felsefi olmayan, çok etkili olmakla birlikte bayağı ve adi (*idiôtika*) olanları da vardır, örneğin denetimi ellerinden bırakmayı istemedikleri için yaşamakta geç kalan kişilerin de diğerlerinden daha az ölü olmadıklarını gözden geçirmeyi öğütleyenler gibi (IV, 50). Bu türden, yine hiç felsefi

olmayan (*idiôtikon*) bir başka yaklaşım olduğunu Marcus Aurelius'un da kabul ettiği (IX, 3, 5), ama yine de yüreğe dokunan, giderken ardımızda pek fazla bir şey bırakmıyor olduğumuzu kendimize söylememizdir. Bunun için de gereken:

> "ne türden nesnelerden ayrılacağını ve ruhunun hangi kötü alışkanlıklarından kurtulacağını iyi incelemektir. Bunlardan hiçbir biçimde iğrenmemen gerektiği doğrudur: Tam tersine, onlara karşı ihtimamla dolu olmalı, onlara yumuşaklıkla katlanmalısın. Ancak aynı zamanda, seninle aynı yaşama ilkelerini paylaşmayan kişilerden ayrılacak olduğunu unutmamalısın. Eğer bu mümkün olsaydı, seni öteki yöne doğru götürecek ve yaşamda tutacak tek şey, seninle aynı ilkeleri benimsemiş olacak insanlarla birlikte aynı toplum içinde yaşayabilecek olman olurdu.
> Ancak şimdi, ortak yaşamın bu uyuşmazlığı içinde nasıl bir bezginliğe varmış olduğunu görüyorsun, öyle ki artık, 'Çabuk ol, ey Ölüm,' diyorsun, 'ben de kendimi unutmaktan korkuyorum.'"

Burada aklımıza Baudelaire'in yeryüzündeki yaşamdan bezginliği ve sonsuzluk özlemini dile getiren şu tevcih-i kelamı geliyor: "Ey Ölüm, yaşlı kaptan... Bu diyar canımızı sıkıyor, ey Ölüm, artık demir alalım!" Ancak, Marcus Aurelius da her ne kadar ölümü en kısa zamanda çağırıyorsa bile, bu bezginlikten çok, kendilerini unutarak bilinç dışında yaşamakta olanlara benzeme korkusundandır.

Elbette ki Marcus Aurelius'un, çevresindekilere karşı hissettiği bu iğrenme şaşırtıcıdır. Öncelikle, çevresini sevgili dostu Rusticus ve Galen'in tanıklığından fikirlerini edindiğimiz[81] diğerleri gibi onlar da filozof olan

[81] Bkz. s. 32-33.

danışman ve arkadaşlarla kuşatmamış mıydı? Ancak, yaşamının son yıllarında, onlar artık ölmüş oldukların-dan, hükümdarlığının ilk dönemlerini özlüyor olabile-ceğini düşünmemiz mümkündür. Öte yandansa, Cassius Dio'nun sözleriyle, kimsenin mükemmel olamayacağını bilmiyor muydu?[82]

> "Olmasını isteyeceğimiz gibi insanlar yaratmanın mümkün olmadığını, ama herkesi yararlı oldukları görevlerde kullanmanın daha uygun olacağını söy-lerdi." "Onları başarılı oldukları görevlerde kullanır, geri kalan davranışlarınıysa hiç dikkate almazdı."

Acaba bundan yaşlılığında daha hoşgörüsüz oldu-ğu sonucunu mu çıkartmak gerek? Yoksa bu satırlarda, Commodus'un nasıl bir karakter geliştirmiş olduğunu görmesinin verdiği bir hayal kırıklığını mı aramak gere-kiyor? Bezginlik ve hayal kırıklığının dile getirilişinde, yine bunun kadar çarpıcı olan bir başka metinle (X, 36) birlikte değerlendirdiğinde, Renan'ın[83] vardığı sonuç da bu oluyor:

> "Yazgı kimseyi, ölüm ânında çevresini bu üzücü olay-dan sevinç duyan insanlarla kuşatmayacak kadar ka-yırmaz. Müteveffa, bilinçli ve bilgeydi. Yine de sonunda onun yanı başında kendi kendine şöyle mırıldanacak birileri olacaktır: 'Şu okul öğretmeni (*pedagogos*) ni-hayet rahat bir soluk almamıza izin verecek. Gerçi hiç-birimize karşı katı davranmış değildi. Ama ben içinden sessizce bizi kınadığını hissedebiliyordum.'"

Marcus Aurelius bu metnin geri kalanında bu iyi ada-mın durumunu kendisininkiyle karşılaştırıyor. Ama bir anlamda, o iyi adamdan söz ederken de aslında zaten ken-

---

[82] Cassius Dio, LXXII, 34, 4, s. 62.

E. Renan, s. 272.

dini düşünüyor. Çünkü onun bir filozof olmaya çalıştığının yalnızca yakın çevresinde değil, bütün imparatorluk içinde bilindiğinin farkındadır. *Historia Augusta* içinde geçen, imparatorun evlatlık kardeşi Lucius Verus'a mal edilen ve Marcus Aurelius'un zamanında yaygın olan bir düşünceyi yansıtıyor olabilecek bir mektupta imparator, hükümdarlığının sonlarına doğru, ona karşı ayaklanacak olan Avidius Cassius hakkında uyarılıyor ve onun, kendisinden "filozofçuluk oynayan kocakarı"[84] diye söz ettiği bildiriliyor. İmparator hakkında buna benzer şeyler düşünen insanların sayısı epeyce yüksek olmalıdır. Hatta belki de ondan okul öğretmeni (*pedagogos*) diye bahsediyor bile olabilirlerdi. Her ne olursa olsun Marcus Aurelius, iyi insanın ölümüyle ilgili bu betimlemeden öncelikli bir gerekçe olarak yararlanıyor. Eğer böyle bir insan böyle bir sona hazırlıklı olmalıysa, onun da kendi ölüm ânında benzer tepkilerle karşılaşmaya hazırlıklı olmak için çok güçlü nedenleri var demektir:

> "İşte, iyi bir insanın arkasından söylenecekler bunlardır. Ama benden kurtulmayı isteyecek pek çok insan olması için daha kaç nedene gerek var zaten? Ölürken bunu düşünmen yeterli olacaktır. Eğer şöyle düşünürsen, yaşamı daha kolay terk edersin: Bırakmakta olduğum bu yaşam, uğrunda onca savaş verdiğim, onca dualar ettiğim, onca ihtimam gösterdiğim ortaklarımın (*koinônoi*) benim bir an önce gitmemi istedikleri, böylece bir rahatlamaya kavuşmayı umdukları bir yaşamdır."

Kimdir bu ortaklar ya da yol arkadaşları (*koinônoi*)? Kuşkusuz, imparatorluk konseyinin de üyeleri olan ve imparatorun çağdaşı Aelius Aristides'in söylediği gibi, iktidara da ortak olan danışmanlar olabilir. Ancak kul-

[84] *Historia Augusta, Avidius Cassius*, I, 8, s. 234.

lanılmış olan, uğrunda onca savaş verdiğim, onca dualar ettiğim, türünden ifadeler imparatorun burada sözünü ettiği "ortakları" ile arasında çok özel bir ilişki bulunuyor olması gerektiğini düşündürüyor. Bizim de Renan gibi, 177'de, yani imparatorun ölümünden üç yıl önce imparatorluğa ortak olan ve kendi hükümdarlığı sırasında açıkça ortaya çıkacak olan kötücül eğilimlerini muhtemelen daha o zamandan belli etmeye başlamış olması gereken, Marcus Aurelius'un genç oğlu Commodus'u düşünmememiz mümkün müdür?

Her ne olursa olsun Marcus Aurelius başkalarının nankörlüğü üzerine bu düşünce alıştırmasını, ölüme bir hazırlığa dönüştürüyor. Az önce sözünü ettiğimiz üzere, başkalarını sevmeyi gerektiren eylem disiplinine karşı günah işlemesiyle felsefi nitelikte olmayan, ama yine de yaşamı yitirmenin yol açacağı acı ve kederi azaltma bakımından gayet büyük bir etki gücü taşıyan bir hazırlık:

"Burada kalışını uzatmak ne diye?"

Ama hemen ardından kendini düzeltiyor (X, 36, 6):

"Yine de bu, onları kendilerine karşı daha az sevecen duygularla terk etmek için bir neden değildir. Hayır, onlarla vedalaşırken kendi alışkanlığına sadık kalmalısın: onları da sevgiyle, hoşgörüyle, bağışlamayla terk etmelisin..."

Her zaman bu ruh hali içinde kalmak gerekir. Ancak kimi zaman bezginlik ve düş kırıklığı galebe çalar ve Marcus Aurelius da içten içe, az önce söylediğimiz gibi, bu duyguların filozofça olmadığını, birer zayıflık, hatta birer tutku olduğunu biliyordur. Bu karmaşık duygunun içinde birden çok önemli bileşen bulunduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle bunun içinde insan zayıflığına yanılsama taşımayan bir bakış bulabiliyoruz. Marcus Aurelius'ta,

hem kendisinin hem de başkalarının zayıflıklarına karşı çok keskin ve gerçekçi bir sezgi bulunmaktadır ve bu da kimi zaman bu insanları iflah olmaz görmesine kadar gidebilmektedir (VIII, 4):

> "Sen bundan dolayı ölsen bile, onlar yine aynı şeyi yapmayı aynen sürdüreceklerdir!"

W. Williams'ın gösterdiği gibi,[85] aldığı hukuki kararları gösteren resmi belgelerde kılı kırk yaran aşırı bir titizlik göstermesinin asıl nedeni de budur. Altıklarının emirlerini yanlış anlayacaklarından ya da bunları kendi istediği biçimde uygulamaya yanaşmayacaklarından çekiniyor gibidir. Örnek olarak, bir kölenin vasiyetname yoluyla azat edilmesi konusunda, vasiyetnamenin yazılış biçiminden dolayı içeriğinin reddedilebileceği düşüncesiyle, her zaman için azat etmeleri kolaylaştırmak, yani "özgürlük davası" için uğraşmış olan Marcus Aurelius, bu kararın ölü bir mektuba bırakılmaması gerektiğini, vergi gibi çeşitli nedenlerle miras bırakanın vasiyetnamesine el konabileceğini uzun uzun açıklama zahmetine girmiştir. "Çıkarlarımızı korumakla görevli olanlar," diye yazmıştır Marcus Aurelius, "özgürlük davasının, başka her türlü maddi çıkarın karşısında öncelikli olması gerektiğini bilmelidirler."[86] Bu örnekten hem Marcus Aurelius'un, ahlaki ve insani bakış açısına ne derece büyük bir önem vermekte olduğu hem de altıklarının zihinsel ve ahlaki nitelikleri konusunda belli bir güven eksikliği taşıdığı hakkında fikir edinebiliyoruz. Öte yandan, çevresindekilerle yaşadığı bu güçlükler, içinde bulunan ve daha önce de gördüğümüz üzere Marcus Aurelius'un da gizlemeye hiç çalışmadığı yadsınmaz öfke yatkınlığı yü-

---

[85] Bkz. s. 278.

[86] Williams'ın alıntılarıyla *Institut. Justin.*, III, II, I, s. 80; bkz. G. Cortassa (1984), s. 574.

zünden daha büyük boyutlara varabiliyordu. Kendi de zaten sinirlenmenin bir zayıflık olduğunu kabul ediyor (XI, 9, 2).

Ancak bezginliğinin asıl büyük nedeni, ahlaki iyiliğe duyduğu tutkulu aşktır. Mutlak değerin kabul görmediği bir dünya ona bomboş görünür ve orada yaşamanın hiçbir anlamı yoktur. Yaşlandıkça, bu koca imparatorluk içinde, çevresini kuşatan ve onu alkışlayan kalabalıklar arasında, o korkunç Tuna savaşında olduğu kadar Roma şehrindeki zafer alaylarının ortasında da kendini yapayalnız hissetmekte, başkalarıyla yegâne gerekliliğin arayışı içinde birlikte yaşama idealini gerçekleştiremediği için çevresinde yalnızca bir boşluk bulabilmektedir (IX, 3, 7).

10. Siyasi Modeller

Marcus Aurelius, *Düşünceler*'inde hiçbir belirgin yönetim biçimi önermez ve buna da hiç şaşırmamak gerekir. Çünkü o ne yapılması gerektiğinden çok, bunun nasıl yapılması gerektiğiyle ilgilidir.

Bununla birlikte birinci kitapta siyasetin uygulamasına ilişkin bazı göndermeler bulunmaktadır. Marcus Aurelius, Claudius Severus'tan Thrasea'yı, Helvidius'u, Cato'yu, Dio'yu ve Brutus'u öğrenmiş olduğunu söylüyor (1, 14). Bu isimler listesinin çok belirgin bir anlamı bulunuyor.[87]

Paetus Thrasea, Neron döneminde, imparatora karşı açık muhalefetinden dolayı 66 yılında intihar etmek zorunda kalan ünlü bir senatördür. Onun damadı olan Helvidius Priscus ise olasılıkla 75 yılında, Vespasianus zamanında suikasta uğramıştır. Her ikisi de imparatorlarının

[87] Bu kişiler hakkında bkz. R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge (Massachusetts), 1966, s. 1-94.

muhalifleriydiler ve bu tutumları bir bakıma, çoğunlukla kadınların da karıştığı bir aile geleneğiydi. Aristokrasinin büyük ailelerinde şehit düşenlerin portreleri saklanır, yaşamları yazıya dökülürdü. Ancak bazı imparatorlar döneminde, bu türden eserler yazmak bile ölüm tehlikesini göze almak demek olabiliyordu. Tacitus, *Agricola'nın Yaşamı*'nın başlangıcında İmparator Nerva'nın monarşi ile özgürlüğü uzlaştırdığını söylediği yeni bir rejim kurarak Roma'ya büyük bir mutluluk getirdiğini, oysa selefi Domitianus'un zamanında muhaliflerin biyografilerini yazmanın yasaklanmış olduğunu anlatmaktadır.

"Arulenus Rusticus, Paetus Thrasea'nın methiyesini ve Herennius Senecion da Helvidius Priscusunkini yazmış olmalarının bedelini kelleleriyle ödemişlerdir. Böylece Roma halkının sesini, Senatodaki konuşma özgürlüğünü ve insan soyunun bilincini susturabileceklerine inanıyorlardı."

Bu olaylarla, Marcus Aurelius'un Claudius Severus aracılığıyla böyle bir muhalefet geleneğinden haberdar oluşu arasında yaklaşık elli yıl bulunuyor. Ancak, imparatorluğun bu muhaliflerinin arasında da Sezar'ın zamanında, cumhuriyetin son dönemlerinde yaşamış olan daha eski şehitlere tapınan bir hizip bulunuyordu. Tacitus'un çağdaşı Juvenal, *Yergiler* adlı eserinde (V, 36) bir şarabın kalitesinden söz ederken, onu Sezar'ın katilleri Brutus ve Cassius'un doğum günlerinde Paetus Thrasea ve Helvidius Priscus'un içtikleri şaraba benzetiyor.

Marcus Aurelius'a göre Claudius Severus kendisine MÖ 1. yüzyılda (85-42) yaşamış olan Brutus ve Sezar'ın bir muhalifi olarak onun birliklerinin yaklaştığını görünce intihar eden Uticalı Cato (95-46) olması gerektiği anlaşılan Cato figürlerinden de söz etmiştir.

Claudius Severus, Marcus Aurelius'a Thrasea, Helvidius Priscus, Brutus ve Cato'nun biyografilerini mi

vermiştir? Gerçekten de Thrasea, Cato'nun; Helvidius, Thrasea'nın; Herennius Senecion da Helvidius'un birer biyografisini yazmışlardır. Yine Severus ona, Plutarkhos'un, Brutus ile Siraküzalı Dio'nun yaşamlarını koşut olarak anlatan kitapla, benzer biçimde Uticalı Caton ve Phocion'un yaşamlarının koşut anlatıyla sunulduğu bir diğer kitabını mı okutmuştur? Her ne olursa olsun, Claudius Severus'un sıraladığı bu Romalılar listesinin içinde MÖ 409 civarında doğup 354'te ölmüş bir Yunanlı olan ve Siraküza Kralı Denis'i kovup sonunda da öldürülmüş olan Dio'yu[88] bulmak şaşırtıcıdır. Burada adı geçen Dio'nun, Domitianus zamanında sürgün edilen, ama sonra yeniden imparatorluk içinde saygınlık kazanan hatip ve filozof Dio Chrysostom olmasıysa, çok düşük bir olasılıktır. Listenin geri kalanı tamamen devlet adamlarından oluştuğundan, Dio Chrysostom burada bir istisna olacaktı ve ayrıca imparatorluğa muhalefet etmenin bir "şehidi" olduğu da söylenemez.

Aslında Claudius Severus pekâlâ bütün bu isimlerden bir sohbet sırasında söz etmiş ve yeri geldiği için de aralarındaki ortak özelliği vurgulamış olabilir: felsefe ile belli bir siyasi görüş, başka bir deyişle zorbalıktan nefret etme arasındaki ilişki. Dio, Platon'un bir öğrencisiydi ve Plutarkhos'un bize anlattığına göre[89] felsefi erdemleri uygulamak üzerine çalışıyordu: açıksözlülük, ruh büyüklüğü, ağırbaşlılık, düşmanlara karşı bağışlayıcılık, tutumluluk. Denis'i iktidardan devirerek Siraküza'yı yeniden özgürlüğe kavuşturmuş ve zorbalığa son vermiştir, ancak demokrasi ile zorbalık arasındaki bir orta yola taraftardır, bu da yasalara uyacak bir mo-

[88] İmparator Julianus, talihsiz sonları bakımından Cato'yla Siraküzalı Dio'yu birbirlerine benzetiyor. (*A Themistius*, 3,256 a).
Plutarkhos, *Dio*, 5, 8, 960 b; 7, 1, 960 e; 8, 1, 961 b; 17, 6, 965 a; 47, 1-9, 978-979; 52, 1-3, 980-981.

narşi, Platon'a mal edilen 8 numaralı mektupta anlatılan hükümet programıdır.

Romalı Brutus da bir Platoncudur ve döneminde çok rağbet gören Aşkelonlu Antiohus'un stoacılıktan da etkilenmiş olan akımına bağlıydı. "Ödev Üzerine," "Sabır Üzerine," "Erdem Üzerine" incelemeler yazmış olan Brutus hem Sezar'ın katilidir hem de bu cinayetin ardından çıkan iç savaşta yenilince kendi canını almıştır. Yani Dio gibi o da zorbalığın düşmanıdır ve halkın özgürlüğü uğruna savaşmıştır.

Cato'ya gelince, o da Seneca'nın gözünde stoacı bilge idealinin ender görülen örneklerinden biridir.[90] İntiharından önce stoacıların paradoksu üzerine tartışmıştır: Yalnızca bilge kişi özgürdür. Sonra da Platon'un *Phaidon*'unu okumuştur.[91] Yaşama biçimi tamamen bir filozofa özgüdür ve zaten eski Romalıların katı yaşam anlayışını canlandırmaya da uğraşmıştır. Fiziksel dayanıklılık için alıştırmalar yapmış, yolculuklarını yürüyerek gerçekleştirmiş, moda olan şeylerin zıddını benimsemiş, parayı küçümser görünmüş, bütün yaltaklanmaları, Roma'da bütün iktidar sahiplerinin kendilerini bıraktıkları her türlü yolsuzluklara suç ortağı olmayı reddetmiştir.

Brutus ve Cato cumhuriyetçidirler. Onlar için özgürlük, en başta da Senatonun özgürlüğüdür ve bir yönetici sınıfın hükümette söz söyleme hakkı tek bir kişinin keyfi zorbalığına karşı gelmelidir. Cato bunlara bir de senatörler sınıfı için felsefi, yani ahlaki kuralcılığı da eklemeyi ister.

Thrasea ile Helvidius, imparatorluk zamanında Roma cumhuriyetinin eski kurumlarına geri dönmenin düşlerini kurarlar, yani Senatoyu eski siyasi otoritesine kavuş-

---

[90] Seneca, ***Bilgenin Tutarlılığı Üzerine***, VII, 1 ve ***İnayet Üzerine***, II, 9.

[91] Plutarkhos, ***Genç Cato***, 67-68, 792-793.

turmayı istiyorlardır. Her ikisi de stoacıdırlar ve stoacılık geleneği içinde de özellikle Epiktetos için[92] ruhun tutarlılığı ve kararlılığının, önemsiz şeylere karşı kayıtsızlığa önem vermenin örnekleri olarak kalmışlardır. Aslında Epiktetos da onların imparatorluk iktidarına bu muhalefetlerinden, kendi hocası ve Thrasea'nın da çok sadık bir takipçisi olan Musonius Rufus sayesinde haberdar olmuştur.

Bütün bu anılar, Genç Plinius'un mektuplarında o karanlık dönemle ilgili olarak bulabileceğimiz çok sayıda göndermeden de anlaşılacağı üzere, Domitianus dönemi ve onun öldürülmesiyle yeniden canlanmıştır. İmparator Nerva'nın onun peşi sıra tahta çıkmasıyla başlayan ve halefleri Trajan, Hadrianus ve Antoninus dönemlerinde de süren atmosfer değişikliği sayesinde senatörler ve filozoflar bir anlamda imparatorluğun cumhuriyetçilik ve stoacılık gibi fikirlerin taraftarlarıyla uzlaşmış olduğuna inanmışlardır. Claudius Severus'un zorbalığa karşı savaşta canını feda eden şehitler hakkındaki sözlerinin anlamı da bu olmalıdır.[93]

Bu efsanevi sayılabilecek figürleri anarak Claudius Severus, bir bakıma Marcus Aurelius'un siyasi davranış ilkeleri konusunda da genel bir fikir edinmesini sağlamıştır (I, 14, 2). Marcus Aurelius ona borçlarını şöyle dile getiriyor:

> "yasaların herkes için eşit olduğu ve eşitlikle ifade özgürlüğü temelleri üzerine kurulu olan bir devlet (*politeia*) ve her şeyden önce tebaasının özgürlüğüne saygı duyan bir monarşi fikrini vermiş olması."

---

[92] Arrianus, *Epiktetos'un Söyleşileri*, I, 2, 19 ve IV, 1, 123.

[93] Bu konular hakkında bkz. P.A. Brunt, *The Stoicism and the Principat, Papers of the British School at Rome*, 43. Cilt, 1975, s. 7-35; R.B. Rutherford, *Meditations...*, s. 59-80 ("İmparatorluk ve stoacılar" üzerine müthiş bir çalışma).

Herkes için eşit olan bir yasa fikri, daha önce de sözünü ettiğimiz ve Platon'a mal edilmiş olan 8 numaralı mektuba kadar geri gidiyor. Burada sözü edilen eşitlikse, herkese kendi değerine ve layığına uygun bir pay dağıtmaya dayanan, geometrik eşitliktir. Adaletin Aristotelesçi ve stoacı tanımı da tam olarak budur zaten: Yararları liyakatle orantılı olarak dağıtır.[94]

Hak eşitliği, konuşma hakkı, özgürlük kavramları eski Yunan demokrasisinden beridir birbirine çok yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Ancak, imparatorluk çağında, Tacitus Nerva'nın hükümdarlığının monarşi ile özgürlük arasında sağladığı uzlaşmadan söz ederken[95] kastettiği özgürlük fikri, içeriğinden çok şey yitirmiş bulunmaktadır. Artık yurttaşın hiçbir engelle karşılaşmadan siyasi yaşama katılabilmesi anlamından çıkmıştır. Şimdi artık içinde daha çok bireylerin güvenliği ve korunması, ifade ve yolculuk gibi bireysel özgürlükler ya da şehir devletlerinin belediye düzeyinde belli bir özerklikle birlikte kendi geleneklerine sahip çıkabilmeleri ve en çok da Senato için, imparatorun kararlarını az ya da çok bir güçle etkileyebilme yetisi gibi kavramları taşımaktadır.

Claudius Severus geleceğin hükümdarına, monarşinin yasalara ve kendi yurttaşlarına saygılı bir rejim olması koşuluyla özgürlükle bir arada bulunabileceğini öğretmiştir. Aslını söylemek gerekirse, İmparator Antoninus gibi aynı böyle ılımlı bir iktidarı uygulamış olan bir hükümdarın o kadar yakınında bulunmuş olmasından dolayı Marcus Aurelius böyle bir yönetim biçimi olabileceğini bilmiyor olamazdı. Bu yüzden de Claudius Severus ona bunu öğretmekten ziyade, böyle bir monarşi kavramının tarihsel kökenlerini göstermiş olmalıdır: zorbalığa karşı durmuş olan şehit filozoflar yoluyla.

---

[94] Bkz. s. 234-235.

[95] Bkz. s. 315.

Böylece onun, aydınlanmış bir hükümdara kılavuzluk etmesi gereken davranış ilkelerinin bilincine varmasını sağlamıştır: yasalara saygılı olmak, Senatonun haklarını tanımak ve oturumlarına, tartışmalarına katılmak, söz hakkı vermek, yalnızca başdanışmana, Senatoya değil, imparatora seslenmek isteyen sade vatandaşlara bile.

İlkçağ tarihçileri bize Marcus Aurelius'un bu ilkeleri nasıl uygulamış olduğuna ilişkin bazı örnekler de vermektedirler. Tuna Nehri üzerindeki savaşın maliyetini karşılamak üzere kamu hazinesinden para almak için izin isteme zahmetine girmiştir. Söz konusu para, diye belirtiyor Cassius Dio,[96] imparatorun kullanımına açık olmadığından değil, yalnızca Marcus Aurelius onun Senatoya ve Roma halkına ait olduğunu düşündüğünden Senatoya seslenerek şöyle demiştir: "Bizim kendimize ait hiçbir şeyimiz yok ve üstelik sizin evinizde oturuyoruz." *Historia Augusta*'ya göre[97] ister savaş zamanında, ister sivil yaşamda olsun, imparator yapacağı her şeyden önce danışmanlarıyla tartışırmış. Çünkü şu özdeyişe inanıyormuş: "Bütün arkadaşlarım bir tek benim isteğime uyacağına, benim onların hepsinden tavsiye almam daha adildir." Senatonun fikrini de olağanüstü bir özenle hesaba katarmış. Mizahçıların kendisini açıktan açığa yermelerine izin verirmiş. Tarihçi Herodianus, Marcus Aurelius'un, kendisine başvuran herkesi kabul ettiğini ve muhafızlarına da kendisine yaklaşanları uzaklaştırmayı yasakladığını belirtiyor.[98] *Historia Augusta*, onun bütün bu tavırlarını şu şekilde özetliyor:

---

[96] Cassius Dio, LXXII, 33, 2, s. 56.

Historia Augusta, MA, XXII, 3, s. 186; VIII, 1, s. 150.

Herodianus, *İmparatorluk Tarihi*, I, 2, 4 ve bkz. F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, Londra, 1977, s.271 -272. Loeb basımının "Önsöz"ünde (no. 454, s. LXXX) C.R. Whittaker, Herodianus'un ideolojisiyle Claudius Severus'tan kaynaklanan gelenek arasındaki ilişkilerin altını çiziyor.

"Halka karşı tam olarak sanki özgür bir devlet gibi davranıyordu."[99]

Marcus Aurelius'un birinci kitapta çizmiş olduğu Antoninus Pius portresi kısmen bu hükümet ilkelerini de yansıtmaktadır ve bir bakıma imparatorun özdeşleşmek istediği ideal prensin hatlarını belirlemektedir. Bunun bir eskizini de *Düşünceler*'de Marcus Aurelius'un kendini yalnızca "Sezarlaşmamak," imparatorluk morunun üzerinde solmasına izin vermemek için değil, aynı zamanda da her şeyiyle Antoninus'a layık bir öğrenci olmak için yüreklendirdiği yerde (VI, 30) bulabiliyoruz. Onun yönetme biçiminde göstermiş olduğu ahlaki nitelikleri özel olarak betimliyor ve kendine de bunları taklit etmesini öneriyor. Yeterince iyi düşünüp taşındıktan sonra bir karar aldığında, İmparator Antoninus buna kararlılıkla bağlı kalır, hangi koşul altında olursa olsun onu değiştirmezmiş. Hiçbir sorunu sonuna kadar, ayrıntısıyla incelemeden terk etmezmiş. Kendisine haksız yere sitemlerde bulunanlara katlanırmış. Hiçbir şeyde acele etmez, iftiralara kulak asmaz, insanların edimlerinin ve âdetlerinin içine işlemesine izin verirmiş. Kimseyi aşağılamaya kalkışmaz, kimseden korkmaz, ama kimseyi de hafife almazmış. Sofist de değilmiş. Sade bir yaşam sürer, konutunda, yatağında, giysilerinde, yiyeceklerinde, ev yaşamında azla yetinirmiş. Çalışkan ve sabırlıymış. Dostluklarında sadık ve tutarlıymış. Kendi fikirlerine karşı gelinmesine açıkyüreklilikle tahammül gösterir, eğer daha iyi bir çözüm yolu önerilecek olursa bundan çok mutlu olurmuş. Batıl inançları yokmuş ama dindarmış.

Birinci kitapta da kısmen yinelenecek olan, ideal prensin bu ilk portresinde Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'in tamamında yapılmasını yüreklendirdiği bazı davranış-

[99] *Historia Augusta*, MA, XII, 1, s. 162.

lara rastlıyoruz. Örneğin danışmanlarının, kendisinden farklı fikirleri olabileceğini kabul etmek ve eğer kendisininkinden daha iyisini bulursa onun arkasına geçmek (IV, 12 ve 8, 16) ya da kimseyi aşağılamamak (XI, 13, 2; XI, 18, 18) ve yaşamı boyunca kendine karşı dürüst kalmak (XI, 21) gibi.

Düşünceler'in orta yerinde, Antoninus'un bu portresinin, yerini bulamamış bir blok gibi karşımıza çıkması ve Marcus Aurelius'un, kendi kendine yönelttiği yüreklendirmelerle tamamen ilgisiz görünen bu eskiz üzerinde bu kadar oyalanmış olması şaşırtıcı gelebilir. Ancak onun varlığı bize eseri okurken daha önce de kapılmış olduğumuz bir izlenimi doğruluyor. Bu eser yalnızca insan olan Marcus Aurelius'a değil, aynı zamanda imparatorluk görevini yerine getirmekte olan Marcus Aurelius'a da seslenmektedir ve bundan dolayı, Antoninus'un örnek gösterilmesi çok büyük bir önem taşıyor.

Antoninus'un birinci kitapta (I, 16) çizilmiş olan hatları hem sayıca daha fazla hem de daha belirgindir. Felsefi düşüncenin zamanlar öncesinden gelen bir geleneğe göre dile getirmeye çalıştığı ideal prens imgesine çoğunlukla uygun düşen anılar ve örneklerdir bunlar.[100]

Eğer Marcus Aurelius'un kendisini evlat edinmiş babasının ahlaki nitelikleriyle ilgili birkaç yorumunu bir kenara bırakacak olursak, bu portreden belli sayıda siyasi davranış karakteristiği çıkartabiliriz.

Her şeyden önce hükümdar ile halk arasındaki ilişkide her türlü demagojinin reddi, halktan minnet görme ya da kayırmacılık yapma arayışının hiç olmayışı, içi boş şöhretin küçümsenmesi, tezahüratların geri çevrilmesi. Yuları ne zaman sıkı tutup ne zaman gevşeteceğini iyi

[100] Bkz. P. Hadot, "Fürstenspiegel," *Reallexikon für Antike und Christentum*, c. VIII, fasikül 60, 1970, s. 555-632.

biliyormuş. "Herkese kendi değerine göre uygun düşen payı hiçbir esneklik göstermeden dağıtmayı" bilen, katı bir adalet anlayışı varmış.

Daha genel anlamdaysa, imparatorluğun generallerinin gereksinimlerine sürekli olarak dikkat gösteriyormuş ve kamu harcamalarında da son derecede iktisatlıymış: Bu konuda onu alaya alırlarmış, ama o, yergiler karşısında hep hoşgörülü davranırmış. Halka büyük gösteriler sunacağı, anıtlar diktireceği, yaptığı bağışların tutarını arttıracağı zamanlarda önceden mutlaka çok iyi düşünüp taşınırmış. Bir işe girişmeden önce onun kendisine kazandıracağı şan ve şöhretten çok, iyilik yapmayı göz önünde bulundurumuş. Atalarının geleneklerine bağlı kalabilmek içinse, tumturaklı olmayan bir çaba gösterirmiş.

Yönetim biçiminde yumuşaklığa çok önem verirmiş: Katı, acımasız, vahşi hiçbir şeye yer yokmuş. Bütün ayrıntıları en baştan görebilmek için en küçük davaları aydınlatmaya çalışırken bile büyük bir titizlik gösterirmiş. Kararını bir kere aldıktan sonra hiç sarsılmaksızın ona bağlı kalırmış. Çok az sırrı varmış. Geleneksel olarak imparatorun "dostları" diye adlandırılan danışmanlarını dikkatle dinler ve onlara büyük bir özgürlük verir, ama aynı zamanda onlarla arkadaşlık etmeyi de severmiş.

Bu portreden, Antoninus'un seleflerinin ve en başta da Hadrianus'un üstü kapalı bir eleştirisini çıkarmamız da mümkündür.[101] İmparatorun, kendisini evlat edinmiş olan babasının sarayda "genç oğlanların aşklarına" bir son vermiş olduğunu vurgulamayı önemli bulması, Trajan ve Hadrianus dönemlerinde sarayda olup bitenlere bir gönderme olmalıdır. Antoninus'un aynı yerlerde bulunmaktan hoşlandığının üzerinde durması, Hadria-

[101] R.B. Rutherford, *Meditations*..., s. 108.

nus'un imparatorluğun bütün bölgelerine yapmış olduğu sayısız yolculukları yermek içindir. Marcus Aurelius'un, Antoninus'un anıt dikimleri ya da büyük gösterilerin düzenlenmesi gibi durumlarda harcamalara karşı tutumlu yaklaşımından söz etmesi de yine Hadrianus'un ünlü savurganlığını ve güzel yapılara olan düşkünlüğünü hedef almış olmalıdır. Son olarak, Marcus Aurelius büyük olasılıkla, atadan kalma törelere, yani eski Roma geleneklerine bağlı kalmayı isteyen Antoninus'un tutuculuğunu da Hadrianus'un yenilikçiliğine karşı yerleştirmektedir.

Marcus Aurelius, Antoninus'u, iyilikler varken onlardan yararlanmayı, yokken de onlarsız yaşayabilmeyi bilen, Sokrates'le karşılaştırılabilecek değerde, gerçek bir filozof olarak görüyordu (I, 16, 30). Onun kusursuz ve yenilmez ruhunu (I, 16, 31) ve en son saatine kadar koruduğu sakin bilinci (VI, 30, 15) anıyor. Antoninus'un kendini bir filozof olarak görüp görmediğini bilemiyoruz, ama ölüm ânında imparatorluğun muhafız alayının başına şifre olarak *Aequanimitas*, yani bütün bir felsefi tavrı özetleyen "Dinginlik" sözcüğünü vermiş olması son derece dikkat çekicidir.[102] Her ne olursa olsun, kendisini evlat edinmiş olan babası Antoninus'un portresini çizerek Marcus Aurelius'un onun ayırt edici belli başlı özelliklerini bir araya toplamakla yetinmeyerek, kendisinin kuralları iyice belirlenmiş olan yönetme biçimine bağlılığını da bu yolla dile getirmeyi istemiş olduğu anlaşılıyor. *Historia Augusta*, buradaki sürekliliği çok güzel özetlemektedir:[103] "Marcus Aurelius ve Lucius Verus, hükümdarlıklarının başından itibaren öylesine sevecen ve halka yakın (*civiliter*) bir yaklaşımı benimsemişlerdir ki, Antoninus'un tatlı dilini kimseye aratmamışlardır."

---

[102] *Historia Augusta, Antoninus Pius*, XII, 6, s. 130.
Historia Augusta, MA, VIII, 1, s. 150.

11. "Platon'un Devletini Bekleme"

"Aralarında siyaset oyunları oynayan bu küçük adamlar ne kadar sefiller, bir de üstelik devlet işlerini filozoflar gibi yönettiklerini sanıyorlar! Sümüklüler! İnsan, sana ne yapmak düşer? Doğa şu anda ne yapmanı istiyorsa onu yap. Eğer doğa buna izin veriyorsa iradeni o yöne çevir ve gören var mı diye çevrene hiç bakınma. Platon'un devletini bekleme! Ama eğer küçücük bir şey ilerleyecek olursa hoşnut ol ve o küçük şeyin sonucunun hiç de küçük olmadığını düşün!
İnsanların yaşamlarını üzerine kurdukları ilkeleri kim değiştirebilir ki? Oysa o ilkeler kökünden değişmedikçe, boyun eğer gibi görünürken inildeyen insanların esaretinden başka ne elde edilebilir?
O halde, sen bana İskender'den, Filip'ten, Demetrius'tan alıntılar oku! Bak bakalım onlar evrensel doğanın ne istediğini anlayıp da kendi kendilerini disipline sokabilmişler mi? Ama eğer onlar da birer tragedya oyuncusundan başka bir şey değildilerse, kimse beni onları taklit etmeye mahkûm etmiş değil. Felsefenin eseri sade ve mütevazıdır! Beni hamasi havalara bürünmek zorunda bırakma!" (IX, 29)

Kimdir bu "sefiller," bu "sümüklüler"? Söylemesi güç. Belki felsefeyi alaya alan ve Marcus Aurelius'u "büyük siyasetçi" gibi davranmadığı için eleştirenlerdir. Metnin devamından bunların onu iki şeyle suçladıkları anlaşılıyor. İlki, Platon'un devletini gerçekleştirememiş olmasıdır. Oysa filozof-imparatorun, felsefenin ilkeleri doğrultusunda devleti tamamen yenilemesi gerekmiyor muydu? İkinci suçlamaysa, Makedonyalı Filip ve İskender ya da "şehirler fatihi" olarak bilinen Demetrius Poliorketes[104]

[104] İskender ve Filip Makedonya'nın büyük fatihleri olduklarına göre, burada adı anılan Demetrius'un da Aristotelesçi bir filozof ve devlet adamı olan Falirolu Demetrius değil, "şehirler fatihi" olarak bilinen, Makedonyalı Demetrius Poliorketes olması gerekir. A ve T el

gibi, imparatorluğa şan getirecek bir fetihler siyaseti benimsememiş olmasıdır.

Hayır, diye yanıtlıyor Marcus Aurelius, işin özü, ne kadar mütevazı olursa olsun, şimdiki siyasi ve ahlaki eylem üzerine yoğunlaşmaktır. Doğanın (yani aklın), senden şu anda yapmanı istediği şeyi yap, kendini "Platon'un devleti" içinde sanarak, büyük ütopyalara kapılıp gitme.

"Platon'un devleti" o dönemde çok belirgin bir anlam taşıyan bir çeşit deyim gibiydi. Sözcüğü sözcüğüne, büyük filozofun diyaloğunda sunduğu siyasi programı kastetmiyor, daha genel bir anlamda bütün yurttaşlarının filozof olduğu ideal bir devlet fikrini yansıtıyordu. Cicero,[105] stoacı Mucius Scaevola'nın Rutilius Rufus'un davasını "sanki Platon'un devletinden çıkmış gibi" savunduğunu anlatırken de onun filozoflara seslenircesine konuşmuş olduğunu söylemek istiyordu. Yine aynı Cicero, başka bir yerde de[106] Uticalı Cato hakkında sanki Romulus'un çirkefi içinde değil de Platon'un devletinde yaşıyormuş gibi davrandığını yazmıştır. Marcus Aurelius'un kastettiği de yine tamamen aynı şeydir. İnsan kitlelerini dönüştürmek, onları büyüleyen değerleri, harekete geçiren fikirleri değiştirmek, hepsini birer filozof yapmak son derece zor bir iştir. Onların dünyaya bakış biçimlerini değiştirmedikçe, her bir bireyin ahlak yaşamlarını bütünüyle dönüştürmedikçe de kendi rızaları olmadan onlara dayatılacak her türlü yenilik, onları "boyun eğer gibi yaparken inildeyen insanların" esaretine mahkûm edecektir. Bu, genelde insanlığın ve özelde siyasetin sonsuz dramıdır. İnsanlar bütünüyle dönüştü-

---

yazmalarında "Falirolu" sözcüğünün geçiyor olması, H. Schenkl ve G. Cortassa'nın da kuşkulandıkları üzere, metinde yinelenen bir yorumlamaya dayalı olmalıdır.

Cicero, *Hatip Üzerine*, I, 230.

[106] Cicero, *Atticus'a Mektuplar*, II, 1, 8; Plutarkhos, *Phocion*, 3, 2, 742 f.

rülemediği sürece siyaset de hiçbir zaman kötülükle uzlaşmadan başka bir şey olamayacaktır.

Marcus Aurelius gerçekçi ve berrak zihinli olmak istiyordur: Bütün insanlığın toptan felsefeyi benimsemeleri ya da ideal bir devletin halka dayatılması konularında hiçbir yanılsamaya kapıldığı yoktur. Ancak bu hiçbir şey yapamayacağımız anlamına da gelmez. Nasıl ki stoacı felsefe hiçbir zaman bilgeliğe erişemeyeceğini bildiği halde bu ideale doğru adım adım ilerlemeyi sürdürüyorsa, devlet adamı da aynı biçimde insanlığın hiçbir zaman kusursuz olamayacağını bilse bile, zaman zaman küçücük bir ilerleme sağlayabilirse, bundan mutluluk duymalıdır. Çünkü o küçücük ilerleme aslında hiç de küçük bir şey değildir; çok büyük çabalara mal olmuştur ve mini minnacık da olsa bir ahlaki ilerleme sağlayabilmişse çok büyük bir değer taşır, çünkü ahlaki ilerlemenin küçüğü büyüğü olmaz.

Marcus Aurelius'un bu siyaset uygulamasının örneklerinden birini bulabileceğimiz bir yer, onun gladyatör dövüşlerine bakışı olabilir. Stoacı felsefe bu gösterilere karşıydı, çünkü dövüşçülerin insan olmaktan gelen kişisel saygınlıklarını alçalttığına inanılıyordu: "Kutsala saygısızlıktır bu," diye yazıyordu Seneca,[107] "insana yaralamayı ve yaralanmayı öğretmek." "İnsan için kutsal olan insanı, günümüzde sırf oyun olsun ve zaman geçsin diye katlediyorlar." Bu arada, G. Ville'in öne sürdüğü gibi,[108] stoacıların bu gösteriye karşı olmalarının tek nedeninin izleyiciler açısından aşağılayıcı olması olduğu ve bu filozofların kurbanın yaşadığı dramı hiç de umursamadıklarının yanlış olduğunu da söylemeden geçmeyelim. Stoacı felsefenin temsil ettiği, değerlerin tersine çev-

[107] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 95, 33.

[108] G. Ville, *La Gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien, Roma*, 1982, s. 462 ve 482.

rilmesi fikrini hafife almaya çalışmakta üsteleyen kimi tarihçilerin önyargıları burada bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu tarihçiler şanslarına küssünler ki, metinler gözümüzün önündedir ve onları görmezden gelemeyiz: *Homo sacra res homini*,* diyor Seneca.

Bir bakıma o dönemde halkın yaşamı için vazgeçilmez olan bu oyunları ortadan kaldırmak, ütopik bir düşünce olurdu. Bu yüzden de Marcus Aurelius, gladyatörleri Tuna seferinde savaşmak üzere orduya yazdırıp Roma'daki oyunların kesilmesine neden olduğunda bile halk, imparatorlarının zevklerini ellerinden alarak onları felsefeyi benimsemeye zorladığını fısıldaşmaya başlamıştı.[109] Yine de Marcus Aurelius, tarihçi Cassius Dio'nun anlattığı şu olayı başarabilmiş olmayı, çok da hafife alınmayacak, küçük bir ilerleme olarak görmüş olmalıdır:[110]

> "Marcus Aurelius kan dökülmesinden o kadar kaçınırdı ki, Roma'da onun izlediği gladyatör dövüşlerinde dövüşçüler sporcular gibi canlarını tehlikeye atmazlardı. Çünkü onlara sivri uçlu silahlar verilmesini yasaklamıştı ve yalnızca ucunda bir düğme bulunan, körelmiş kılıçlarla dövüşüyorlardı."

Yani ütopya yerine, olasılıkların ve insan doğasının sınırlarının gerçekçi bir görüşü ve yalnızca sınırlı ve belli hedeflere odaklanan bir siyaset. Öte yandan filozof-imparator, her türlü prestij siyasetini de reddediyordu. Akıl, "hemen şu anda" ne yapılmasını buyuruyorsa o yapılmalıydı ve "gören var mı diye de çevreye bakma"malıydı (IX, 29, 4).

Marcus Aurelius için, kendisinin İskender, Filip, Demetrius (eğer bu "şehirler fatihi" Demetrius Poliorketes

---

* Latince: İnsan, insan için kutsaldır –çn.

109 *Historia Augusta, MA*, XXIII, 5, s. 190.

110 Cassius Dio, LXXII, 29, 3, s. 50.

ise) ile karşılaştırılarak yerin dibine sokulmasının mümkün olduğu çok açıktır. Bunlar büyük fatihlerdiler, oysa Marcus Aurelius onların, tutkularının esiri olan varlıklar olduğunu da söyleyebilirdi. Onların haşin, maddi kuvvetlerine karşıt olarak stoacı gelenek, örneğin Epiktetos (II, 13, 24), onlarla açıksözlülükle konuşmaktan hiç çekinmemiş olan Diogenes gibi bir filozofun ruhani ve ahlaki gücünü öne sürüyordu. Marcus Aurelius'un buna benzer bir fikri içeren bir düşüncesi de aslında aynı anlama geliyordu (VIII, 3):

> "İskender, Sezar, Pompey, Diogenes'in, Heraklietos'un, Sokrates'in karşısında nedirler ki? Bu diğerleri nesnelerin, nedenlerin, maddelerin içine sızmışlardır; onların ruhlarının yönetici ilkeleri kendi kendilerine yeterliydi. Ya baştakiler? Tek bildikleri yağmalar,[111] köle edilmiş insanlardı!"

İskender, Filip, Demetrius büyük fatihlerdiler. Olabilir, ama onlar doğanın, yani evrensel aklın ne istediğini biliyorlar mıydı, dünyanın efendileri olurken, kendi kendilerinin efendileri de olabilmişler miydi? Yalnızca birer "tragedya oyuncusu" değil miydiler? Hem fetihleriyle büyük trajedilere yaraşır korkunç olaylara neden olmuş hem de oyuncular gibi sahte ve hamasi tavırlar takınarak gezinmişlerdi. Sözünü ettiği "sümüklüler" ne derlerse desinler, Marcus Aurelius'u onları taklit etmeye hiçbir şey zorlayamazdı. O yine imparatorluk görevini yerine getirmeye gerçek bir filozof gibi devam edecek, yani her an aklın ve doğanın ne istediğine kulak verip buna uygun davranacak ve bunu şişinmeden, hamasi tavırlar takınmadan, sadelik içinde yapacaktı.

Demek ki Marcus Aurelius için felsefe hiçbir siyasi program önermiyordu. Ancak o yine de yerine getirdiği

[111] Ben bunu *hosé (A) pronomeia* (*pronoia AT*) olarak okuyorum.

ruhani alıştırmalar sayesinde felsefenin, kendisini siyasi eylemini belli bir biçemle, belli bir zihniyet içinde yürütmeye hazırlayacağına ve biçimlendireceğine inanıyordu. Asıl önemli olan, ne yaptığımızdan çok, bunu nasıl yaptığımızdır. Özünde etikten başka bir siyaset yoktur. Siyaset her şeyden çok, daha önce incelemiş olduğumuz eylem disiplininden ibarettir ve o da özünde bütün insanlığa hizmet etmeyi, kendini başkalarına adamayı ve adalet ruhunu içerir. Tıpkı eylem disiplini gibi, siyaset de kendi içindeki uyumla insanların hem birbirlerine hem de birer parçası oldukları bütüne duydukları sevginin temelini oluşturan evrensel bir aşkınlık olarak aklın ve doğanın kabul edilmesiyle önümüzde açılan insani ve evrensel, geniş bakış açılarından ayrı tutulamaz. Bu noktada nasıl olur da Vaclav Havel'in, adına "ahlaki devlet" ya da "ruhani devlet" dediği şeyden söz eden şu yakın tarihli satırlarını anmadan geçebiliriz:[112]

> "Bu adla anılmaya değer olan ve benim de uygulamayı kabul ettiğim tek gerçek siyaset, türdeşlerimizin hizmetinde olan siyasettir. Toplumun hizmetinde... Etik dayanağı hepimizin birbirimize karşı sorumluluklarımızın farkında olmamızdır... Bu da sonsuza dek her şeyin yazılmakta olduğu, 'bizim üzerimizde,' benim 'varlığın belleği' olarak adlandırdığım, inananların adına Tanrı dedikleri ve yargısına her şeyin boyun eğdiği evrenin, doğanın ve yaşamın ayrılmaz bir parçası olan bir yerde her şeyin değerlendirilmekte olduğunun... bilinçli ya da bilinçdışı kesinliğinden beslenir... Her koşul altında nazik, adil, hoşgörülü, anlayışlı ve aynı zamanda yozlaşmayacak kadar dürüst ve yanılmaz kalabilmek için çaba harcamalıyım. Kısacası, kendi bilincim ve en iyi benliğimle uyum içinde kalabilmek için."

---

[112] Vaclav Havel, *Méditations d'été*, Paris, 1992, s. 137.

SONUÇ

Bu kitabın başlangıcında Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inin on altıncı yüzyıldaki ilk basımından bu yana geçen yüzyıllar içinde ne kadar olağanüstü bir başarı kazanmış olduğundan söz etmiştik. Bu başarı nasıl açıklanabilir? Bu eserin, günümüzde bile bugün hâlâ böylesine büyüleyici olmasının nedeni nedir? Bu belki de imparatorun özdeyişlerini bir heykeltıraş titizliğiyle ince ince oyarak oluşturmuş olmasından ileri geliyordur. "İyi bir cümle," diyordu Nietzsche, "zamanın dişlerinin çiğneyemeyeceği kadar serttir ve binlerce yıl bile geçse onu öğütmeyi başaramaz, oysa o bu süre boyunca hep beslemeyi sürdürür. Edebiyatın büyük paradoksu da burada yatar; değişen her şeyin ortasında yok olmadan kalır, tıpkı tuz gibi bütün zamanlarda değeri bilinen bir gıdadır o ve yine tuz gibi hiç bayatlamaz."[1]

İşte tam da bu eserin besleyici özü, hep birlikte gördüğümüz gibi Epiktetos tarafından sunulmuş olduğu haliyle stoacılık sistemidir. Peki, bugün bizim için, günümüz için bu hâlâ ruhani bir gıda olabilir mi?

Ernest Renan hiç de öyle düşünmüyor;[2] ona göre *Düşünceler* Epiktetos'u, stoacılığı ve bütün tanımlanmış öğretiyi aşmaktadır:

---

[1] Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, c. II, *Fragments posthumes*, § 168 (NRF, c. III, 2, s.74).

E. Renan, s. 166.

"Neyse ki Gran kıyısında düşünülmüş düşünceleri ve Carnuntum'un felsefesini içinde saklayan o küçük kutucuk kurtarılmıştır. İçindense Epiktetos'u aşan benzersiz bir kitap, münzevi yaşamın bir el kitabı, doğaüstüne inanmayanlar için bir İncil, belki de ancak günümüzde anlaşılabilecek bir şey çıkmıştır. Tam bir sonsuz İncil gibi *Düşünceler* kitabı da asla eskimeyecektir; çünkü hiçbir dogmayı doğrulamaz. İncil yer yer eskimiştir; temelini oluşturan doğaüstü kavramının saflığına inanmaya artık bilim izin vermiyor. Oysa *Düşünceler*'in içindeki doğaüstü, onun özündeki olağanüstü güzelliği bozmaya yaklaşması bile mümkün olmayan küçücük bir lekeden ibarettir. Bilim, Tanrı'yı ve ruhu tamamen yok etse bile *Düşünceler* yine yaşam ve gerçekle dolu olarak, gencecik kalacaktır. Marcus Aurelius'un dini, İsanınkinin de zaman zaman olduğu gibi, evrenin karşısına yerleştirilmiş olan yüksek bir ahlak bilincinden basitçe doğan, mutlak bir dindir. Ne bir ırkı, ne bir ülkesi vardır, ne bir devrim, ne bir ilerleme ne de bir keşif onu değiştirebilecektir."

Bu satırlar, Marcus Aurelius'u okuyanların hissedebilecekleri izlenimleri hayranlık uyandırıcı biçimde özetliyor. Ancak yine de onların biraz daha açılarak kendilerine nüans verilmesi gerekiyor. Renan, aslında, kendinden sonra gelecek olan tarihçilerin pek çoğu gibi, Marcus Aurelius'un meşhur ikilemi olan, ya doğa ya da atomların ne anlama geldiği konusunda yanılıyor. Marcus Aurelius'un stoacılığın (doğa) da, Epikurosçuluğun (atomlar) da dogmalarına karşı tamamen kayıtsız olduğu anlamına geldiğine inanıyor. Sözde ahlaki bilincin dünyayla ilgili her türlü kuramdan ve bütün tanımlı dogmalardan bağımsız olduğunu keşfetmiş –ve zaten sonsuza dek genç kalacak olmasının sırrı da buymuş–, "âdeta Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okumuş gibi," diyor Renan.[3]

[3] *A.g.e.*, s. 162.

Aslında, daha önce de söylediğimiz gibi,[4] bu tartışma bambaşka bir anlama geliyordu. Öncelikle, onu Marcus Aurelius icat etmedi: Stoacılık ekolünde geleneksel olarak zaten vardı. Öte yandan, bu akıl yürütme stoacılar tarafından, eğer Epikurosçular haklı olsaydı (bu onların tamamen dışladıkları bir varsayımdır) bile, yani dört bir yanımızı tamamen kargaşa ve rastlantı sarmış olsaydı bile, yine de stoacı gibi, yani akla uygun olarak, ahlaki iyiliği tek iyilik diye alarak yaşamanın gerekli olacağını çürütülmez biçimde kanıtlamak üzere geliştirilmişti. Bu tavırsa, içinde hiçbir kuşkuculuk barındırmıyor, hatta tam tersi. Ancak, stoacıların böyle bir tartışmayı geliştirmiş olmaları son derece ilginçtir. Kendi fizik kuramlarının tamamen yanlış olabileceğini hayal edip de buna karşın yine de stoacı gibi yaşamanın gerekli olacağını vurgulayarak, kendileri için sistemlerinde neyin kesinlikle asıl olduğunu da açığa çıkartmış oluyorlar. Stoacılığı tanımlayan, başka her şeyden önce, bütün düşünce, arzu ve eylemlerin evrensel aklın yasasından başka hiçbir şeyi kılavuz kabul edemeyeceği bir yaşam sürme seçimidir. Dünya ister düzenli, ister kargaşa içinde olsun, kendi kendimizle akılcı biçimde tutarlı kalmak, her zaman yalnızca bizim elimizdedir.[5] Gerçekte stoacılığın bütün dogmaları da bu varoluş tercihinden ileri gelmektedir. Eğer insan aklı herhangi biçimde onun içinde başından beri var olmasaydı, evrenin onu üretebilmesi mümkün olamazdı. Yani stoacılığın özü aslında ahlaki bilincin mutlaklığının ve niyet temizliğinin deneyimidir. Öte yandan, ahlaki bilinç de ancak niyeti temizse, yani bireyin ya da devletin kendi çıkarını değil, doğrudan kendi kendini amaç olarak görerek aklın evrenselliğini temel alıyorsa

---

[4] Bkz. s. 164-180.
Bkz. s. 166-168.

ahlakidir zaten. Yani yalnızca Marcus Aurelius değil, bütün stoacılar Kant'ın iki kesin buyruk formülünü gönülden kabul ederlerdi: "Yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasaya dönüşmesini umabileceğin ilkeye göre hareket et." "Eyleminin ilkesi senin iradenle doğanın evrensel yasası olarak yükselecekmiş gibi hareket et."[6] Şu halde, Marcus Aurelius âdeta Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okumuş gibi yazmış, demek yerine, Kant bu formülleri, başka filozoflarla birlikte stoacıları da okumuş olduğu için yazmış, demek daha doğru olur.

Bunu belirgin hale getirdikten sonra, Renan'a *Düşünceler*'de ahlaki bilincin bir mutlak değer olarak görüldüğü konusunda hakkını vermemiz gerekir. Din konusundan söz etmemiz mümkün müdür? Sanmıyorum. Bana kalırsa, "felsefe" sözcüğü bu tutumun katıksız olduğunu belirtmek için yeterlidir ve din kavramının beraberinde taşıdığı her türden toplumsal, efsanevi, muğlak ve belirsiz imaları felsefeye bulaştırmaktan kaçınmamız gerekir.

Sonsuz bir İncil mi? Renan, Hıristiyan İncil'inin bazı kısımlarının eskimiş olduğuna, buna karşılık *Düşünceler*'inse daima genç kalacağına inanıyordu. Ancak, Marcus Aurelius'ta da –yine dini nitelikte olan– bize çok gerilerde kalmış gibi görünen sayfalar yok mu? Bunun yerine her türlü kitabın, zamanında ne kadar rağbet görmüşse o kadar çok eskiyeceğini, çünkü yazıldığı çağın ya da çevrenin ortak efsane ve imgelerini yansıtmakta olduğunu söylemek daha doğru olmaz mıydı? Ancak bununla birlikte, insanlığın sürekli başvurmakta olduğu, her zaman yeni kalan kaynaklara benzeyen bazı eserler de vardır ve İncil de, *Düşünceler* de bunların arasında bulunur. Eğer biz onların içinden zamanla köhnemiş olan kısımları

---

[6] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 2. Kısım, Fransızca çeviri Delbos Philonenko, Paris, 1987, s. 94-95.

ayıklamayı bilirsek, içlerinde asla köhnemeyecek bir ruh olduğunu ve bunun bizi bir yaşam biçimi tercihine, kendimizi değiştirmeye, dünyaya ve insanlara olan bakışımızı köklü biçimde gözden geçirmeye çağırmakta olduğunu hissedebiliriz.

Düşünceler de bizi, bütün bu kitap boyunca gördüğümüz gibi stoacı bir yaşam tercihine çağırmaktadır. Bunun, kitabın bizi stoacılığın bütün dogma ve uygulamalarını koşulsuzca kabul etmemize yetecek güçte olduğu anlamına gelmeyeceği çok açıktır. Ancak, biz yaşamımıza bir anlam kazandırmaya çalıştığımız sürece o da bizi stoacılığın ruhunu oluşturan bazı değerlerin farkına varışımızın yaşamımıza getirebileceği dönüşümleri keşfetmeye çağırmayı sürdürecektir.

Öte yandan insanlığın içinde evrensel bir stoacılık bulunduğunu söylememiz de mümkündür, bununla söylemek istediğim, bizim adına "stoacı" dediğimiz davranışın, bilgeliği ararken her insanın içinde bulabileceği kalıcı ve temel olasılıklardan biri olduğudur. Sözgelimi J. Gernet,[7] Çin düşünce biçiminin bazı yönleriyle adına stoacılık dediğimiz şeye ne kadar yakın olduğunu kanıtlamıştır. Elbette ki Yunan ve Latin kökenli stoacılığın bu düşünce üzerinde herhangi bir etkisinin olmuş olması düşünülemez bile. Bu benzerliği görebildiğimiz yerlerden bir tanesi, on yedinci yüzyılın Çinli filozofu Wang-Fuzhi'nin yazdıklarıdır:[8] "Bayağı bilgi (yalnızca görülüp duyulanla sınırlı olanı) benliğin bencilliği içinde yer alır ve 'büyük nesnellik'ten uzaklaşır [*ta kong* terimi hem ahlaki hem de entelektüel bir anlam taşımaktadır]." Bu cümleden "büyük nesnellik" fikrinin, Marcus Aurelius'un, aynı

---

[7] J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, 2. Baskı, 1991, s. 193.
J. Gernet, "La sagesse chez Wang-Fou-tche, philosophe chinois du XVII e siècle," *Les Sagesses du monde* içinde, G. Gadoffre yönetiminde kolokyum, Paris, 1991, s. 103.

şekilde bencil bakış açısından kurtularak evrensel doğanınkinin içine yerleşmeye dayalı olan fiziksel tanımlama yöntemiyle son derece benzer olduğu konusunda genel bir izlenim edinebiliyoruz.[9] Gernet de şöyle bir yorumda bulunuyor: Ahlak ve akıl tek bir şeydir. Ruhunu evrenin boyutlarına erişecek kadar büyüten (*ta sin*, "ruh büyüklüğü" anlamında *megalopsychia* terimiyle tamamen aynı şeydir) ve "kendini dünyanın bir nesnesi haline getiren" bilge kişi "Büyük Dönüşüm"ün, yani dünyaya tempo veren evrensel yaşam alışverişlerinin ruhunu kavramayı başarır. Diyebiliriz ki, bilge kişinin "büyük nesnelliği," ruhunun genişleyerek evrensel boyutlara varması tamamen stoacı nitelikte olan bir ahlaki tavra da esin verir. Tam da Wang-Fuzhi'nin şu alıntısında görüldüğü gibi:[10]

> "İyi insan yazgının kendisi için ayırdığı payı bekler ve ölüm onu üzmez. Uygun olan ölçütlerden geri kalmamak için kişisel yeterliliklerinin sonuna dek gider ve doğasının [göksel nitelikte bir ilkenin yansıması olan] en iyi yönlerini geliştirir."

Yine aynı dönemin bir Çinli filozofu olan Tang Zhen'in, Gernet tarafından yapılmış olan çevirisinde de daha önce Marcus Aurelius'ta görmüş olduğumuz bir temayı, evrende yitmiş insanoğlunun küçüklüğü ile ahlaki bilincin onu evrene eşit kılan aşkınlığı arasındaki zıtlığı bulabiliyoruz:

> "Evrenin zaman ve uzayının enginliği içinde insam rüzgârın savurduğu bir toz zerresine ya da minicik bir ışık huzmesine benzer. Ancak, derin iyiliğinin ve ahlaki çabasının soyluluğunun kusursuzluğu, onu hiçbir şeyde geri kalmayacak hale getirir."[11]

---

[9] Bkz. s. 122-123 ve 181.
J. Gernet, "La sagesse...," s. 103.
Tang Zhen, *Écrits dun sage encore inconnu*, Fransızca çeviri J. Gernet, Paris, 1991, s. 97.

İnsanın evren karşısında takınabileceği sayısız tavır arasında adına Yunan ve Latin dünyasında "stoacılık" denen, ama daha başka pek çok isimle de anılabilecek olan bir tanesi vardır ve bu, çeşitli eğilimlerle kendini belli eder.

En başta "stoacı," anladığımız evrensel anlamıyla hiçbir varlığın yalnız olmadığının, hepimizin, insanları tamamından olduğu kadar, evrenin de tamamından oluşan bir bütünün parçası olduğumuzun farkındadır. Her şeyi kapsayan bu bütün, sürekli olarak stoacının zihninde bulunmaktadır.

Ayrıca stoacının, ahlaki kötülükten başka kötülük olmadığının ve önemli olan tek şeyin ahlaki bilincin temizliği olduğunun farkında olduğu sürece kendini her zaman için mutlak olarak dingin, özgür ve zarar görmez hissettiğini de söyleyebiliriz.

Son olarak stoacı, insanın mutlak değerine inanmaktadır. Ne kadar yinelesek azdır, çünkü çok sık unutuluyor: Stoacılık, günümüzdeki "insan hakları" kavramının kökeninde bulunmaktadır. Bu kitapta bu konuda Seneca'nın dile getirmiş olduğu çok güzel bir cümleyi aktarmıştık:[12] "İnsan insan için çok değerli bir şeydir." Ayrıca kendisine beceriksiz bir köleye karşı ne yapılması gerektiğini soran birine Epiktetos'un verdiği şu yanıtı anmadan da geçemeyiz (I, 13, 3):

> "Sen de kölesin! Babası Tanrı olan, bir oğul olarak tamamen seninle aynı tohumlardan doğan ve senin gibi yukarıdan inmiş olan kardeşine katlanamıyor musun? Kime emir verdiğini hatırlamıyor musun? Tanrı'nın oğullarına, doğa gereği kendi akrabalarına, kardeşlerine. – Ama ben onları satın aldığıma göre üstlerinde hakkım var, onlarınsa benim üzerimde yok. – Göz-

[12] Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 95, 33.

lerini ne tarafa çevirdiğini görüyor musun? Yalnızca toprağa bakıyorsun, o ölüm çukuruna, ölülerin yasası olan o sefil yasalardan başka bir şey görmüyorsun. Tanrıların yasalarını görmüyor musun yani?"

Epiktetos, günümüz insanına modası geçmiş görünebilecek olan, bütün insanların Tanrı yoluyla birbirlerine bağlı olduklarına ilişkin efsanevi ve düşsel imgeye başvurmuş. Ancak, Tanrı derken, tıpkı daha önce Marcus Aurelius'ta da olduğunu gördüğümüz gibi, her şeyden önce aklı düşünüyor ve aslında, o köle de tıpkı senin gibi bir canlıdır ve yine seninki gibi ona da akıl bahşedilmiştir, demek istiyor. Her ne kadar insanların yasası ikinizin eşit olduğunu kabule yanaşmasa da tanrıların yasası, yani aklın yasası onun mutlak değerini kabul ediyor. Biz günümüz insanlarıysa, bu ölüler yasasını artık ortadan kaldırmış olduğumuza inanıyoruz, oysa bugün hâlâ dünyaya o hükmediyor.

V. Goldschmidt'in[13] gayet güzel belirtmiş olduğu gibi, adına "sonsuz stoacılık" diyebileceğimiz şeyin bir başka yönü de şimdiki ânın üzerine yoğunlaşma alıştırmasıdır. Bu da bir yandan dünyayı sanki ilk ve son defa görüyormuşuz gibi yaşamaktan, diğer yandansa şu ânın yaşanmakta olan varlığı içinde zamanın ve dünyanın tamamına erişimimiz bulunduğunun farkına varmaktan ibarettir.

Okur bana haklı olarak diyecektir ki: Adına "stoacılık" dediğimiz bu kendine özgü tavrın içinde, aramızda bulunan mesafeye karşın hâlâ *Düşünceler* kitabını anlayabiliyor ve daha da önemlisi onun içinde eylem ve düşünce kuralları bulabiliyor olmamızı açıklıyor olabilecek bir çeşit evrensellik ve kalıcılık bulunuyor olabilir. Yine de bu durum, onun bizim üzerimizdeki çok özel büyüleyici gücünü açıklamakta yetersiz kalıyor. Şu halde biz de

[13] V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, s. 216-218.

bu kitabın bugün hâlâ bize bu kadar çekici gelmesinin nedeni, onu okurken karşımızda bir sistemi, her ne kadar Marcus Aurelius sürekli olarak ondan söz etse bile stoacılığı değil de bir insanı, sevecen, kendini eleştirmekten, incelemekten hiç çekinmeyen, durup dinlenmeden, sürekli kendini yüreklendirmeyi, ikna etmeyi, yaşamasına ve iyi yaşamasına yardım edecek sözcükleri bulabilmeyi görev edinmiş bir adamı buluyor olmamız olamaz mı? Bu düşünceler, hiç kuşkusuz, belli bir yöntem doğrultusunda geliştirilmiş olan ruhani alıştırmalardır. Ancak bir anlamda biz de onlara tanıklık ediyoruz, çünkü onlar daha uygulanmakta oldukları anda, canlı canlı yazıya dökülmüşlerdir.

Evrensel edebiyatın içinde çok sayıda kâhine, ders verene, eleştirene, başkalarına tepeden bakarak, alayla, kinizmle, kızgınlıkla onlara ahlak öğretenlere rastlamak mümkün, ama kendi kendine insanca düşünmeyi ve yaşamayı öğretmek üzere alıştırmalar yapan birini bulmak son derece seyrek görülen bir şey (V, 1):

> "Sabahları uyanmak sana zor geldiğinde, şu düşünce aklında olsun: İnsanın eserini yerine getirmek üzere uyanıyorum."

Kuşkusuz, Epiktetos ve stoacı felsefenin önceden ve belirgin biçimde hazırlamış oldukları bir tualin üzerinde yapılan bu alıştırmalarda çok az duraksama, araştırma, el yordamıyla yolunu bulma vardır. Kişisel çaba kendini daha çok yinelemelerde, aynı tema üzerine geliştirilen çok sayıdaki çeşitlemelerde, her zaman en çarpıcı ve etkili söyleyiş biçimini bulmayı isteyen biçem arayışında gösterir. Ancak bütün bunlar bizim ruhani bir mahremiyetin, bir ruhun sırlarının içine giriyormuşuz ve böylece dolaylı yoldan tek gerçek gereklilik olarak ahlaki iyiliğin değerini büyüleyici bulan bir insanın aslında içten

içe hepimizin yapmaya çalıştığı şeyi yapmak üzere çaba harcamasına katılıyormuşuz duygusunu yaşamamıza engel olmuyor. Tam farkındalıkla, tam bir zihin berraklığı içinde, yaşadığımız her âna bütün yoğunluğumuzu vererek, bütün yaşamımıza bir anlam kazandırmaya. O kendi kendiyle konuşuyor olabilir ama bizler de sanki teker teker her birimize sesleniyormuş gibi hissediyoruz.

DİZİN

Africa, T.W. 374, 375, 376
Aiskhylos 350
Alexandre, Monique 384
Antipatros 146, 294, 295
Antisthenes 29, 401
Antoninus Pius 17, 31, 41, 45, 64, 274, 297, 330, 367, 392, 400, 413, 415, 422, 426, 430, 446, 448, 451
Apollodoros, Seleukyalı 156
Apollonius, Kalkedonlu 30, 40
Apuleius 44
Arabianus, Claudius Severus 44
Arethas, Piskopos 53
Arianus 96
Aristofanes 27
Aristo, Sakız Adalı 36, 38, 39, 128
Arkhesilaos 305
Arkhidamos 146, 295
Arrianus 23, 32, 38, 59, 60, 74, 76, 77, 78, 100, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 146, 147, 156, 163, 168, 175, 177, 182, 188, 190, 191, 207, 211, 224, 227, 249, 260, 271, 278, 296, 330, 348, 357, 401, 406, 445
Arrikos, İrodis 98
Arşimet 92, 411
Asklepios 255
Athenagoras 48
Athenodote 43
Atropos 222, 223
Atticus, Herodos 110, 415, 416, 423
Augustinus 34, 71, 72, 414, 428
Aurelius 38

Barbarus, Vetulenus Civica 49
Baudelaire, Charles 436
Bergson, Henri 218, 253
Blake, William 231
Boethius, Flavius 49
Browne, Thomas 62
Brutus 98, 441, 442, 443, 444

Casaubon, Meric 58, 59
Cassius, Avidius 18, 19, 52, 370, 371, 392, 431, 438
Cato 22, 114, 411, 441, 442, 443, 444, 453
Catulus, Cinna 44, 45, 48, 415, 421
Celer, Caninius 413
Champlin, Edward 36
Cicero 31, 35, 39, 58, 86, 98, 99, 140, 168, 177, 243, 253, 254, 291, 294, 295, 298, 312, 357, 358, 382, 453
Clotho 222, 223, 254, 370
Commodus 18, 19, 20, 23, 48, 52, 370, 371, 377, 437, 439
Cornutus 98

Dalfen, J. 384
Demetrius 27, 53, 375, 452, 455, 456
Demokritos 92, 103, 104, 105, 106, 287, 288, 401, 411
Descartes, René 245

Dio, Cassius 20, 30, 50, 52, 72, 112, 330, 331, 367, 369, 371, 372, 374, 376, 430, 431, 437, 447, 455
Diocletianus 21
Diogenes 29, 105, 294, 335, 456
Diogenes, Laertios 105, 172
Diognetus 25, 27, 29, 32, 43, 414, 420, 421
Dion 43
Diotimos 412, 413
Dodds, E.R. 367
Domitianus 110, 111, 442, 443, 445

Empedokles 103, 187, 195
Empiricus, Sextus 42, 178, 188
Epaphroditos 111
Epiktetos 15, 22, 23, 25, 27, 32, 33, 34, 38, 40, 43, 45, 59, 60, 66, 74, 76, 77, 78, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 188, 190, 191, 194, 195, 198, 202, 205, 206, 207, 211, 220, 221, 224, 227, 230, 236, 249, 250, 253, 260, 271, 278, 279, 284, 286, 289, 292, 293, 295, 296, 298, 310, 313, 315, 317, 318, 320, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 338, 339, 340, 348, 349, 357, 364, 373, 401, 406, 411, 420, 421, 426, 427, 445, 456, 459, 460, 465, 466, 467
Eudemos, Bergamalı 49
Eudoksos 92, 411
Euphrates 43
Euripides 226, 401

Ferdinand Lot 21
France, Anatole 214
François Villon 92, 411
Frederic, II. 9
Fronto, Cornelius 18, 23, 24, 25, 26, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 43, 44, 46, 47, 67, 98, 131, 288, 384, 385, 387, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 423, 426, 429

Galen 44, 45, 49, 50, 56, 98, 104, 111, 115, 337, 374, 375, 376, 436
Gellius, Aulus 23, 70, 74, 100, 110, 117, 119, 120, 173, 190, 241, 242
Gellius, Lucius 114, 120
Genç Plinius 27, 28, 36, 445
Gilliam, James F. 20
Gilliam, J.F. 20
Goethe, Johann Wolfgang 9, 109
Görgemanns, Herwig 37
Guigo, I. 62

Hadrianus 17, 18, 92, 114, 274, 355, 382, 413, 430, 445, 450, 451
Havel, Vaclav 457
Hekaton 305
Helvidius 441, 442, 443, 444
Herakleitos 92, 101, 102, 103, 133, 134, 256, 379, 400, 411
Herodianus 332, 447
Hesiodos 406
Hieronymus 72
Hipparkhos 92
Hippokrates 92, 411
Holzmann, Wilhelm 54
Homeros 37, 200, 222, 270, 406

Horatius 196
Hugo, Victor 76

Joly, Jean Pierre de 61
Julianus 21, 443
Justinus 48
Juvenal 442

Khrysippos 47, 110, 117, 129, 132, 143, 144, 145, 146, 162, 163, 177, 183, 200, 210, 217, 218, 219, 223, 225, 232, 242, 244, 259, 293, 294, 295, 411
Kleanthes 46, 47, 248
Kleomones 29
Krates 106
Ksenophon 29, 113, 114, 116

Lachesis 222, 223
Lesage 270
Likurgus 28, 29
Lucilius 27, 28, 39, 135, 190, 232, 236, 239, 312, 314, 327, 359, 378, 454, 465
Lucius 42
Lucretius 92, 98, 99
Lukianos 110, 111, 112, 269, 271, 272, 411, 412

Maximus, Claudius 44, 45, 48, 415, 420, 431
Menandros 105
Menippos 269, 270, 411
Monimus, Kynik 105
Musonius 28, 29, 43, 98, 111, 445

Neron, İmparator 69, 111, 370, 419, 441
Nerva, İmparator 442, 445
Nietzsche, Friedrich 228, 229, 230, 231, 265, 267, 459

Ollier, F. 28
Origenes 111, 252
Ovidius 379, 381

Panaietius 146
Panaitios 357
Pascal 62, 202, 245, 277, 382
Paulus, Sergius 49
Perse 49
Petit, Paul 367
Philon, İskenderiyeli 129, 243, 312, 329, 381
Philostratus 42, 44, 370, 413
Phocion 443, 453
Photius 70, 118, 119
Platon 27, 29, 34, 55, 58, 66, 106, 122, 133, 134, 136, 138, 139, 141, 153, 154, 155, 197, 200, 201, 202, 205, 222, 331, 335, 337, 338, 339, 349, 350, 351, 352, 361, 379, 381, 401, 432, 433, 443, 444, 446, 452, 453
Plautus 35
Plotinos 22, 56, 72, 202, 264, 265, 308, 383
Plutarkhos 28, 29, 38, 70, 71, 143, 155, 181, 225, 232, 360, 379, 443, 444, 453
Polemon 34
Poseidonios 146
Priscus, Statius 18
Pyrrhon 130

Quincey, Thomas De 378, 380, 382
Quintilianus, Hatip 98

Rabbow, Paul 383
Reeves, Hubert 225
Renan, Ernest 9, 21, 62, 63, 236, 256, 365, 366, 367, 428, 437, 439, 459, 460, 462
Reuchlin, Jean 53
Rist, J. 99, 220, 236, 367
Rogatianus 22
Rousseau, Jean-Jacques 414

Rufus, Musonius 43, 98, 111, 445
Rusticus, Junius 25, 30, 31, 32, 33, 34, 40, 41, 44, 45, 48, 78, 110, 113, 114, 119, 120, 121, 131, 415, 416, 420, 421, 423, 424, 425, 426, 436, 442
Rutherford, R.B. 37, 42, 68, 79, 259, 267, 384, 393, 418, 427, 445

Sardisli Meliton 23
Scaevola 31, 453
Schopenhauer, Arthur 275
Seneca 27, 28, 31, 39, 98, 99, 103, 107, 108, 135, 138, 168, 190, 192, 193, 232, 236, 238, 239, 247, 248, 261, 268, 290, 292, 296, 297, 300, 304, 305, 306, 311, 312, 313, 314, 327, 339, 348, 359, 360, 378, 379, 381, 444, 454, 455, 465
Senecion, Herennius 442, 443
Senokrates 34
Severus, Claudius 44, 45, 48, 415, 441, 442, 443, 445, 446, 447
Severus, Septimus 21
Sextus Empiricus 42, 178, 188
Sextus, Heroneyalı 40, 42
Sezar, Aelius 18
Shaftesbury 9
Simokata, Teofilakt 57
Simplikios 111, 112, 219
Sokrates 29, 38, 45, 92, 106, 110, 113, 114, 125, 133, 136, 137, 166, 200, 206, 337, 366, 411, 451, 456
Solon 60

Tacitus 239, 442, 446
Taurus 23
Themistius 30, 52, 57, 114, 443
Theodosius 21
Theophrastus 107
Thompson, Francis 225
Thrasea, Paetus 441, 442
Thukydides 275
Timokrates 43
Titius Aristo 36, 39

Verus, Lucius 18, 23, 42, 48, 49, 332, 370, 371, 377, 411, 412, 413, 415, 417, 422, 429, 438, 451
Verus, Martius 19
Vespasianus 92, 411, 441
Victorinus, Aufidius 34, 37, 46
Voelke, André-Jean 160, 255

Wang-Fuzhi 463, 464
Wendland, P. 367
Wittgenstein, Ludwig 233

Xenokrates 106

Zenon 46
Zhen, Tang 464

İÇSEL KALE

Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i, yüzyıllardır tükenmez bir bilgelik kaynağı olarak karşımızda durmaktadır. Stoacılığın en önemli anlatımlarından biri olarak kabul edilen *Düşünceler*, Aurelius'un özellikle kendine rehberlik etmesi için kaleme aldığı, iyi ve adil bir yaşam sürmenin ilkelerini ortaya koyar. İçimizdeki yol gösterici ilke olan ruh, Marcus Aurelius'un stoa felsefesinde özgürlüğün dokunulmaz "içsel kalesi"dir.

Ne var ki eserin üslubunun açıklık ve kolaylığı aldatıcıdır. Antik düşüncenin önde gelen tarihçilerinden Pierre Hadot'nun elinizdeki kitabı, Marcus Aurelius'un ilke ve kanaatlerini araştırıp onları temellendiren kavramsal sistemi ortaya koyar. Çözümlemesini temellendirmek için *Düşünceler*'den bolca alıntı yapan yazar, böylelikle Aurelius'un doğrudan okuyucuyla konuşmasına izin verir. Hadot ayrıca, Aurelius'un okuduğu filozoflar hakkında yorum yaparak ve öğrencisi olduğu Epiktetos'un öğretilerine özel bir önem vererek *Düşünceler*'in felsefi bağlamını bizim için ortaya koyuyor.

Aurelius'un düşüncesine ilişkin bu canlı ve ilgi çekici çalışma, büyüleyici filozof-imparatorun yeni bir resmi, stoacılık geleneği ve öğretileri ile Roma İmparatorluğunun MS 2. yüzyıldaki kültürü hakkında zengin bir kavrayış sunmakta.

ALFA
alfakitap
alfakitap
alfakitap
www.alfakitap.com
9 786254 492952
FELSEFE