Pierre
Hadot

İlkçağ Felsefesi Nedir?

Ἐν τῷ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

2. Baskı

DOST

İlkçağ Felsefesi Nedir?

Pierre Hadot
(1922-2010)

Fransız felsefeci ve felsefe tarihçisi. Felsefe ve teoloji öğrenimi gördü. Ulusal Kitaplık'ta bir süre çalıştıktan sonra 1949-1964 yılları arasını Centre National des Recherches Scientifiques'te stajyer ve araştırmacı olarak geçirdi. 1964'ten 1985'e kadar l'École Pratique des Hautes Études'ün yöneticiliğini yaptı. 1982'de Collège de France'ta profesör oldu ve 1990 yılına kadar bu kurumda ders verdi. Bilhassa yeni-Platonculuk, Marcus Aurelius ve Plotinos üzerine, her biri birer başvuru kaynağı kabul edilen çığır açıcı araştırmalara imza attı. Michel Foucault, André Comte-Sponville ve Rémi Brague gibi çağdaş düşünürler üzerinde derin bir iz bıraktı. Çevirdiği ve yayına hazırladığı onlarca yapıtın yanı sıra, kendi kaleme aldığı başlıca eserler arasında *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981), *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (1992), *Plotin ou la simplicité du regard* (1997), *Plotin. Porphyre. Études néoplatoniciennes* (1999), *Exercices spirituels et philosophie antique* (2002) ve *Wittgenstein et les limites du langage* (2004) sayılabilir.

D

Muna Cedden

1957 yılında Şam'da doğdu. İlköğrenimine Şam'da başladı. 1967'deki Altı Gün Savaşı'nın ardından ailesiyle Türkiye'ye göç edip Ankara'ya yerleşti. 1980 yılında Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi. TCDD Genel Müdürlüğü'nde tercüman olarak çalışma hayatına başladı. Daha sonra uzun yıllar profesyonel turist rehberliği yaptı. 1990'lı yılların sonunda değişik yayınevleri için daha çok tarihi, siyasi ve toplumsal konulu çalışmaları Türkçeye kazandırdı. Dost Kitabevi Yayınları arasında daha önce Pierre Bayard, Claude Gintz ve Anne Cauquelin gibi yazarlardan yaptığı çeviriler yayımlandı.

Hadot, Pierre
İlkçağ Felsefesi Nedir?
ISBN 978-975-298-437-0 / Türkçesi; Muna Cedden / Dost Kitabevi Yayınları
Mayıs 2017, Ankara, 286 sayfa
Felsefe-Felsefe Tarihi-Zaman Dizini-Özel Adlar Dizini

İLKÇAĞ FELSEFESİ NEDİR?

Pierre Hadot

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-437-0

Qu'est-ce que la philosophie antique?
PIERRE HADOT

© Éditions Gallimard, 1995

Bu kitabın Türkçe hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir
Birinci Baskı, Ocak 2011, Ankara
İkinci Baskı, Mayıs 2017, Ankara

Fransızcadan çeviren, Muna Cedden

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Caddesi No: 76/7 Kavaklıdere 06680, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Önsöz 11

I. Bölüm
Felsefenin Platoncu Tanımı ve Öncülleri

1 Felsefe Öncesi Felsefe 21
2 "Felsefe Yapmak" Kavramının Ortaya Çıkışı 26
3 Sokrates 33
4 Platon'un Şölen'inde Filozofun Tanımı 49

II. Bölüm
Bir Yaşam Biçimi Olarak Felsefe

5 Platon ve Akademia 63
6 Aristoteles ve Okulu 83
7 Helenistik Okullar 97
8 İmparatorluk Dönemindeki Felsefe Okulları 148
9 Felsefe ve Felsefi Söylem 172

III. Bölüm
Kopuş ve Süreklilik: Ortaçağ ve Modern Zamanlar

10 Vahyedilmiş Bir Felsefe Olarak Hıristiyanlık **231**
11 İlkçağ Felsefesi Kavramının Yitmesi ve Yeniden Ortaya Çıkması **246**
12 Sorular ve Perspektifler **263**

Zaman Dizini **273**

Özel Adlar Dizini **281**

A.-J. Voelke'nin anısına

Ahlakımızı ve aklımızı kusursuz hale getirmek için Kutsal Kitap'a değil, Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar* adlı yapıtına başvurmayı yeğleyeceğimiz ve Montaigne'le Horatius'u kendimize kılavuz ederek o en yalın ve en tükenmez bilge ve aracı Sokrates'i anlama yolunda ilerleyeceğimiz zaman gelecektir.

Nietzsche

Epikuros, Zenon, Sokrates gibi kadim Yunan filozofları, gerçek filozof Düşüncesi'ne (İdea) modern zamanlarda hiç olmadığı kadar sadık kalmışlardır.
Erdem üzerine verilen dersleri dinlediğini söyleyen yaşlı bir adama, Platon, "Erdemli yaşamaya ne zaman başlayacaksın?" diye soruyordu. Düşünceleri sürekli evirip çevirmek olmaz, onları uygulamayı da akıl etmeliyiz. Oysa günümüzde, öğrettiği gibi yaşayana düşçü damgası vuruluyor.

Kant

Düşünceyi ortaya çıkaran arzudur.

Plotinos

Filozofun kentteki yeri ne olacaktır? İnsan yontuculuk.

Simplicius

Tüm okulların elde ettikleri sonuçlar ve edindikleri deneyimler bizim yasal mirasımızdır. Epikurosçu reçetelerden yararlanmış olduğumuz için Stoacı bir reçeteyi benimsemekten utanacak değiliz.

Nietzsche

İyilik yapma isteği gerçeği bilmekten daha önemlidir.

Petrarca

Öyle sanıyorum ki, felsefeyi para kazandıran bir meslek olarak öğrenenler kadar insanlığa kötülük etmiş kimse yoktur.

Seneca

Platon'u ve Aristoteles'i gözümüzün önüne ancak bilgiçlerin upuzun cüppeleriyle getirebiliyoruz. Onlar da başkaları gibi dostlarıyla gülen, dürüst insanlardı. *Yasalar*'ı ve *Politika*'yı yazmaya kalkıştıklarında da bunu bir oyun gibi yaptılar. Hayatlarının felsefeden ve ciddiyetten en uzak dönemiydi; felsefeye en yakın bölümüyse basitçe ve sükûnet içerisinde yaşamaktı.

Pascal

Felsefi kuramlar aklını başından alıyorsa, otur ve bunları kendine göre çevir. Fakat sakın kendine filozof deme, bir başkası sana bu sıfatı yakıştırdığında da acı çekme.

Epiktetos

Günümüzde filozof kalmadı, felsefe profesörleri var.

Thoreau

Erdem olmasa Tanrı bir sözcükten öteye gitmez.

Plotinos

Bugün hiçbir şey yapmadım. – Nasıl? Yaşamadınız mı? Yaşamak hem en temel hem de en belirgin etkinliğimizdir.

Montaigne

Önsöz

Felsefenin kendisinin ne olduğu üzerine pek seyrek düşünürüz[1]. Felsefenin tanımını yapmak gerçekten son derece zordur. Felsefe bölümü öğrencilerine daha çok felsefeler tanıtılır. Doçentlik programındaki öğrencilere sürekli Platon, Aristoteles, Epikuros, Stoacılar, Plotinos ve genellikle resmi programların dışında tutulan Ortaçağ "karanlığının" ardından, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Bergson ve kimi çağdaş filozoflar önerilir. Sınav aşamasında, öğrencinin şu ya da bu yazarın geliştirdiği kuramların yarattığı sorunları gayet iyi bildiğini gösteren bir makale hazırlaması beklenir. Kaleme alacağı bir başka makaledeyse, öğrencinin, sırf eski veya çağdaş filozoflarca ele alınmış olduğu için "felsefi" diye nitelendirilen bir sorun üzerinde ne denli

1) Bu konuda, gerek zihniyet gerekse yöntem bakımından bu kitaba çok uzak olsa da, G. Deleuze ile F. Guattari'nin çalışmasını (*Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, 1991) ve Fichte ile Kant'ın mektupları çerçevesinde felsefenin esas meselesini çok da ilginç bir biçimde ele alan A. Philonenko'nun küçük kitabını (*Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte*, Paris, 1991) belirtelim. Ayrıca, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*'de, c. 7 (P-Q), Basel, 1989, 572-927 sütunları İlkçağ'dan günümüze kadar felsefenin tanımı üzerine inşa edilmiş incelemelerden geniş bir derleme yer almaktadır.

düşünme yeteneği olduğunu sergilemesi gerekir. Bunda itiraz edilecek bir şey de yoktur; anlaşıldığı kadarıyla, felsefe hakkında bir fikir edineceksek felsefeleri incelememiz gerekir. Fakat "felsefeler" kavramından filozofların kuramsal söylemlerini ve sistemlerini anlıyorsak eğer, "felsefe" tarihini "felsefeler" tarihiyle karıştırmayız. Bu tarihin yanında felsefi davranışların ve felsefi yaşamın incelenmesine de yer bulunur.

Bu kitabın amacı, İlkçağ felsefesinin temsil ettiği tarihi ve ahlaki olguyu genel ve ortak çizgileriyle betimlemeye çalışmaktır. Okurun aklına, konuyu neden artık çok gerilerde kalmış İlkçağ felsefesiyle sınırlıyoruz diye bir soru gelebilir. Buna verebileceğim birden fazla yanıt vardır. Öncelikle, İlkçağ felsefesi benim belli bir uzmanlık kazandığımı umduğum bir alandır. İkincisi, Aristoteles'in de dediği gibi, şeyleri anlayabilmek için onları gelişmekteyken görmeli[2] ve doğdukları andan itibaren ele almalıyız. Bugün "felsefe"den söz edebilmemizin nedeni, Yunanlar'ın "bilgelik sevgisi" anlamına gelen *philosophia* kavramını yaratmış olmaları ve bu Yunan *philosophia* geleneğinin Ortaçağ'a ve ardından Modern Zamanlara aktarılmış olmasıdır. Dolayısıyla felsefe olgusunu kaynağından ele almalı ve bunun geçmişte ortaya çıkarak günümüze kadar evrimleşen tarihi bir olgu olduğunun bilincini taşımalıyız.

Amacım, İlkçağ düşünürlerinin *philosophia* algılarıyla, üniversite öğretiminin zorunlulukları dolayısıyla, en azından öğrencilerin günümüzdeki felsefe algıları arasındaki derin farkı kitabımda ortaya koymaktır. Öğrenciler, okudukları filozofların, evreni şu veya bu özgün biçimde açıklamak için sırayla yeni bir sistematik ve soyut yapı ileri sürdüklerini, çağdaş filozoflarınsa ifade dili üzerinde yeni bir söylem geliştirmeye çalıştıklarını sanırlar. "Genel felsefe" diyebileceğimiz bu kuramlardan hemen hemen bütün sistemlerde kimi ahlak öğretileri ya da eleştirileri türemiştir. Bu öğreti ve eleştiriler gerek birey gerekse toplum için sistemin genel ilkelerinden sonuçlar çıkararak belli bir yaşam ve davranış biçimi önerir. Seçilen yaşam biçiminin uygulanabilirlik sorunu bu noktada tamamen ikincil önemdedir ve felsefi söylemin içerisinde yer almaz.

Felsefenin bu biçimde temsil edilmesinin İlkçağ felsefesi için hatalı olduğunu düşünüyorum. İlkçağ düşünürlerinin bilgi kuramının veya mantığın ya da fiziğin en zorlu problemleri hakkında dahi kuramsal bir düşünce üretmekte ne denli yetenekli olduklarını burada reddecek değilim.

2) Aristoteles, *Politika*, I, 2, 1252 a 24.

Fakat bu kuramsal faaliyet, felsefenin genel algılanış biçiminden farklı bir perspektife yerleştirilmelidir. Öncelikle, en azından Sokrates'le birlikte, belli bir yaşam biçimini seçme edimi felsefi faaliyetin sonuna eklenen bir aksesuar değildir, tersine, bu seçim felsefi faaliyetin kaynağında yer alır ve başka varoluşsal davranışlara karşı gösterilen eleştirel tepkiyle, belli bir yaşam biçimine özgü tümsel görüş ve gönüllü karar verme süreçleri arasındaki etkileşimin ürünüdür. Yapılan seçim öğretinin kendisini ve bu öğretinin aktarılma biçimini de bir ölçüde belirler. Demek ki, felsefi söylemin kökeni belli bir yaşam ve varoluş biçiminin seçilmesidir, tersi değil. İkinci olarak, kararını verirken ve seçimini yaparken hiçbir filozof asla yalnız değildir, her biri mutlaka bir gruba, bir cemaate, kısacası bir felsefe "okuluna" aittir. Felsefe okuluysa, her şeyden önce, bireyden yaşantısını tümden değiştirmesini, tüm varlığını dönüştürmesini bekleyen belli bir yaşam biçimi tercihi, belli bir varoluşsal seçenek, sonuç olarak belli bir varoluş ve yaşama arzusu demektir. Bu varoluşsal seçenekse beraberinde belli bir dünya görüşünü getirir. Felsefi söylemin görevi de o varoluşsal seçeneği ve o dünya görüşünü açıklamak ve mantıklı olarak kanıtlamaktır. Yani kuramsal felsefi söylem hem bu ilk varoluşsal seçenekten doğar, hem de bireyi o seçeneğe yönlendirir; üstadları ve öğrencilerini, mantığının ve ikna yeteneğinin gücü ölçüsünce ve dayattığı eylem aracılığıyla o ilk seçimleriyle gerçekten uyumlu biçimde yaşamaya teşvik eder. Kuramsal felsefi söylem, bir anlamda, belli bir yaşam ülküsünün uygulanmasıdır.

Demek istediğim, felsefi söylem hem aracısı hem de ifadesi olduğu yaşam biçimi perspektefinde anlaşılmalıdır. Felsefe her şeyden önce felsefi söyleme sıkı sıkıya bağlı bir yaşam biçimidir. Elinizdeki kitabın temel izleklerinden biri de felsefeyle bilgelik arasındaki ayrımdır. Fakat bu, kuramsal bir felsefi söylem olarak felsefeyle, söylemin en üst noktasına gelip kusursuzlaşmasından sonra uygulanacak sessiz bir yaşam biçimi olarak bilgeliği karşı karşıya getirmek değildir, ki É. Weil'in[3] önerdiği şema tam da bu yöndedir:

Filozof "bilge" değildir: Bilgeliğe sahip değildir (ya da bilgelik değildir), filozof konuşur ve söylemi eninde sonunda ortadan kalkacak olsa da sözü bitinceye kadar ve sözünün bittiği kusursuz anların dışında konuşacaktır.

Bu noktada, Wittgenstein'ın *Tractus logico-philosophicus*'undakine benzer bir durum söz konusudur: *Tractus*'un felsefi söylemi sonunda kendini

3) É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, 1950, s. 13.

sessiz bir bilgeliğin içerisinde aşar[4]. Platon'un *Symposion*'undan (Şölen) itibaren İlkçağ felsefesi de bir biçimde filozofun bilge olmadığını kabul etse de, felsefenin bilgeliğin ortaya çıkmasıyla kesilecek arı bir söylem olduğunu kabul etmez. İlkçağ felsefesine göre, felsefe hem söylem hem de yaşam biçimidir, bu ayrılmaz ikili bilgeliğe ulaşmaya çalışır ama ona asla erişemez. Öte yandan, Platon'un, Aristoteles'in ya da Plotinos'un söylemleri, bilgelik denemeyecek ama ona çok yakın kimi deneyimlerin eşiğine kadar gelip kesilir.

Yaşam biçimiyle söylem de, sanki biri uygulama diğeri de kurammış gibi karşı karşıya getirilmemelidir. Söylemin dinleyicinin veya okurun üzerinde belli bir etki yaratması ölçüsünce uygulamacı bir veçhesi vardır. Yaşam biçimiyse elbette kuramsal olamaz ama tefekküre yönelebilir.

Daha açık bir deyişle, "söylem" sözcüğünü, yazılı ya da sözlü ifadedeki felsefi "akılcı düşünce" anlamında kullanıyorum, yoksa günümüzdeki yaygın anlamıyla "belli bir tavrı gösteren bir konuşma biçimi" (örneğin "ırkçı söylem") anlamında değil. Öte yandan, bilginin diliyle işlevini birbiriyle karıştırmayı reddediyorum. Bu konuda J. Ruffié'nin[5] şu birkaç satırı son derece zihin açıcıdır:

Gerçekte dil olmadan da pekâlâ düşünebilir ve bilebiliriz, hatta kimi durumlarda daha da iyi bilebiliriz. Düşünce, akılcı bir tutumu belirleme yeterliliği, zihinsel temsil ve soyutlama yeteneği diye tanımlanır. (Üçgeni veya kimi nesnelerin değişik kümelenmelerini ayırt edebilen) hayvan da, henüz konuşamayan çocuk da, eğitilmemiş bir sağır-dilsiz de düşünebilir. [...] Klinik araştırmalar, dilin gelişimiyle zekânın gelişimi arasında hiçbir bağlantı olmadığını göstermiştir: Zihinsel engelli biri konuşabilir, konuşma yetisini yitirmiş biriyse üstün zekâlı olabilir. [...] Normal insanlardaysa tasarım yetenekleri kimi zaman şu ya da bu ölçüde ifade yeteneklerinin altında ezilmektedir. En büyük icatlar, öyle görünüyor ki, dil yeteneğinden bağımsız biçimde, beyinde tasarlanan kimi şemalardan (patterns) *yola çıkılarak gerçekleştirilmiştir.*

4) Bu konuda bkz. Gottfried Gabriel, "La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein", *Le Nouveau Commerce*, 82-83, 1992, s. 84.

5) J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, 1976, s. 357.

Bu konu üzerinde durmamın nedeni, bu kitapta göreceğimiz kimi durumlarda, süren bir felsefi edimin varlığına karşın, söylemin o edimi ifade edememesidir.

Burada söz konusu olan, felsefeyi bir yaşam biçimi olarak bir yana ve bir şekilde felsefenin dışında kalacak felsefi söylemi diğer yana koyarak bunları birbirinden ayırmak ve birbirinin karşısına koymak değil, tam tersine, felsefi söylemin yaşam biçiminin bir parçası olduğunu göstermektir. Fakat, buna karşılık, filozofun seçtiği yaşam biçiminin onun söylemini de belirlediğini kabul etmeliyiz. Bu da şu anlama gelebilir: Felsefi söylemleri kendi başlarına ve kendileri için var olan gerçeklikler gibi görebilir ve bunların yapılarını onları geliştiren filozoftan bağımsız olarak inceleyebiliriz. Sokrates'in söylemini Sokrates'in yaşamından ve ölümünden ayrı tutabilir miyiz?

İlerleyen sayfalarda bir anlayış sıkça karşımıza çıkacaktır: Ruhsal alıştırmalar[6]. Ben bu deyimle, uygulayan üzerinde bir değişimi ve bir dönüşümü amaçlayan, gıda rejimi gibi fiziksel, diyalog ve tefekkür gibi düşünsel veya dalınç gibi sezgisel uygulamaları kastediyorum. Bir felsefe ustasının söylemi de bir ruhsal alıştırma biçimini alabilir. Ancak, bunun için, söylemin, dinleyici, okuyucu veya muhatap konumundaki öğrenciye, onu ruhsal bakımdan geliştirecek ve içsel olarak dönüştürecek biçimde sunulması gerekir.

Bizim sunumumuz üç aşamada gelişecektir. İlk aşamada, *philosophia* sözcüğünün ilk kullanımlarının tarihini ele alacağız ve *Şölen* başlıklı eserinde *philosophia*'yı bilgelik arzusu diye tanımlayan Platon'un bu sözcük için getirdiği felsefi tanımı anlamaya çalışacağız. Ardından, çeşitli İlkçağ felsefelerinin özelliklerini, sergiledikleri yaşam biçimlerinden yola çıkarak görmeye çalışacağız, ki bu da bizi bu felsefeleri birbirine bağlayan ortak çizgileri incelemeye götürecektir. Üçüncü adımda, Ortaçağ'dan itibaren arı bir kuramsal etkinlik olarak geliştirilen felsefenin hangi nedenle ve ne ölçüde o hale getirildiğini tanıtlamaya çalışacağız. Son olarak ise, İlkçağ'a özgü felsefi ideale dönüş yapılıp yapılamayacağını sorgulayacağız. Saptamalarımızı sıklıkla eski filozofların metinlerine dayanarak doğrulayacağız. Bunun, bence, kaynaklara kolayca ulaşamayan öğrencilere epey yardımı olacaktır.

6) J.-P. Vernant bu deyimi *Mythe et pensée chez les Grecs*, c. I, Paris, 1971, s. 96'da da kullanır.

Okuyuculara sunduğum düşünceler, İlkçağ filozoflarına ve felsefelerine adanmış uzun çalışmaların meyveleridir. Yaptığım araştırmalarda özellikle iki kitaptan çok etkilendim: Öncelikle, P. Rabbow'un[7] *Seelenführung* (*Ruhların* Yönetimi*) adlı eseri. 1954'te yayınlanan kitapta, sözü edilen uygulamaların Epikurosçuların ve Stoacıların ellerinde alabildikleri biçimler anlatılmış, ayrıca, İlkçağ ruhsalcılığının Hıristiyan ruhsalcılıkta sürdüğü gösterilmiştir, fakat bu konuda, ruhsal alıştırmaların retorik veçheleriyle belki de fazlaca sınırlı kalınmıştır. Diğeriyse, karımın benimle tanışmadan önce, Seneca ve Yunan-Roma geleneğinde vicdanın yönetimi[8] üzerine yazdığı ve bu Stoacı filozofun eserini İlkçağ felsefesinin genel perspektifine yerleştirdiği kitaptır.

Benden bağımsız bir biçimde yine bu sorunlarla ilgilenen iki filozofla tanışma mutluluğuna erdim: Büyük hüzünle andığım ve ruhun bir tedavisi olarak felsefe üzerine yaptığı incelemeleri yakın bir zaman önce yayınlanan A.-J. Voelke[9] ve Ortaçağ'da ve Rönesans'ta felsefe kavramını konu edinen çalışması yakında yayınlanacak olan Polonyalı meslektaşım J. Domański[10]. Domański, kitabında, İlkçağ felsefe kavramının Ortaçağ'da nasıl kısmen gizlendiğini ve Rönesans'ta, örneğin Petrarcus'un ve Erasmus'un elinde nasıl tekrar yaşama döndüğünü açıklıyor. Diğer taraftan, 1977'de yayınlanan "Exercices spiritiuels et philosophie antique" (Ruhsal Alıştırmalar ve İlkçağ Felsefesi) başlıklı makalemin, Michel Foucault'nun "kendi kendinin kültürü"[11] dediği düşünceye etkisi olduğunu sanıyorum. Foucault'nun ve benim düşüncelerimizin örtüştüğü ve ayrıştığı noktalardan başka bir yerde söz etmiştim[12].

Bana bu çalışmayı kaleme almamı öneren, kitabın planı üzerinde tavsiyelerde bulunan ve bana karşı örnek bir sabır sergileyen Éric Vigne'e

7) P. Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, Münih, 1954.

* Özgün metinde "Direction des âmes", yani "Canların yönetimi" olarak verilmiş ama söyleyiş kolaylığı bakımından "âme" karşılığı "ruh" sözcüğü yeğlenmiştir (ç.n.).

8) Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969 (1965'te doktora makalesi olarak sunulduktan çok yıllar sonra hiç değiştirilmeden yayınlanmıştır).

9) A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, önsöz P. Hadot, Freiburg-Paris, 1993.

10) J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, önsöz P. Hadot, Freiburg-Paris, 1996.

11) Michel Foucault, *Le Souci de soi*, Paris, 1984, s. 57.

12) P. Hadot, "Réflexions sur la Notion de culture de soi", *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris, 9-10-11 Ocak 1988, Paris, 1989, s. 261-269.

en içten şükranlarımı sunuyorum. Sevgili meslektaşım R. Hamayon da, tavsiyeleri ve yazılarıyla, şamanizmin barındırdığı son derece karmaşık sorunlar hakkında beni aydınlattı. Ona burada en derin şükranlarımı sunuyorum! Çalışmamı okuyarak beceriksizliklerimi ve hatalarımı olabildiğince ayıklayan Sylvie Simon'a, Gwenaëlle Aubry'ye, Jeannie Carlier'ye, Ilsetraut Hadot'ya özellikle pek çok teşekkür ediyorum.

I. Bölüm

Felsefenin Platoncu Tanımı ve Öncülleri

1
Felsefe Öncesi Felsefe

ESKİ YUNAN'IN İLK DÜŞÜNÜRLERİNİN *HİSTORİA*'SI

"Felsefe öncesi felsefe". *Philosophia* ailesinden sözcükler ancak İÖ 5. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır ve sözcük felsefi anlamda ilk kez İÖ 4. yüzyılda Platon tarafından tanımlanmıştır. Oysa Aristoteles ve onunla birlikte tüm felsefe tarihi geleneği, İÖ 6. yüzyılın başında Yunan etki alanının çevresinde, Küçük Asya yerleşimlerinde, tam olarak Miletos kentinde ortaya çıkan ilk Yunan düşünürlerini[1] filozof olarak görmüştür. Bunlar, İlkçağ'ın Yedi Bilgesi'nden biri olan, 28 Mayıs 585 tarihindeki güneş tutulmasını önceden hesaplamasıyla ünlü, matematikçi ve sanatçı Thales ve onun ardından gelen Anaksimandros ve Anaksimenes'tir. Bu düşünce hareketi Sicilya ve Güney İtalya gibi diğer Yunan yerleşimlerine de yayılacaktı. Böylece, İÖ 6. yüzyılda Kolophonlu Ksenophanes Elea'ya göç ederken, aslen Samoslu (Miletos'un karşısındaki ada) olan Pythagoras İÖ 6. yüzyılın sonunda önce Crotona'ya, sonra Metapontos'a yerleşir. İtalya'nın güneyi ve Sicilya yavaş yavaş Parmenides ve Empedokles gibi

1) İlkçağ düşünürlerinin eserlerinden fragmanları *Les Présocratiques*'te buluruz, yayına hazırlayan: J.-P. Dumont (ileriki dipnotlarda Dumont diye anılmıştır), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988. Ayrıca bkz. aynı yazarın öğrenciler için yayına hazırladığı *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, Folio Essais n° 152.

düşünürlerin yer aldığı son derece canlı entelektüel etkinliklerin merkezi haline gelecekti.

Bu düşünürlerin tümü de dünya hakkında akılcı açıklamalar öneriyorlardı ve bu durum düşünce tarihinin önemli bir dönüm noktasını oluşturmuştu. Saydığımız düşünürlerden önce de Ortadoğu'da ve Yunan Dünyası'nın arkaik dönemlerinde kimi *kozmogonya*'lar biliniyordu, ama bunlar efsane tarzındaydı ve dünya tarihini kişileştirilmiş kimi varlık öbekleri arasındaki bir dizi savaşım gibi aktarıyordu. Söz konusu efsaneler, Kutsal Kitap'ın "Yaratılış" bölümündeki anlamıyla birer "yaratılış" öyküsü, birer "kuşaklar kitabı"ydı ve derlenme amaçları belli bir halkı atalarının anısına eriştirmek, o halkın varlığını kozmik güçlere ve tanrı kuşaklarına bağlamaktı. Kozmogonyaların konusu dünyanın yaratılışı, insanın yaratılışı, halkın yaratılışıdır. G. Naddaf'ın[2] da güzelce açıkladığı gibi, ilk Yunan düşünürleri bu efsane türü anlatıların yerine dünya hakkında akılcı bir kuram koymuş olsalar da, bu efsanevi kozmogonyaların üçlü yapı şemalarını korumayı tercih etmiş, dünyanın, insanın ve sitenin kaynağı konusunda bir kuram önermişlerdir. Önerilen kuram akılcıdır çünkü dünyayı kimi öbekler arasındaki bir savaşımla değil, "fiziksel" gerçeklikler arasındaki bir savaşımla ve bu gerçekliklerden birinin diğerine üstün gelmesiyle açıklamışlardır. Bu kökten dönüşüm Yunanca *physis* sözcüğüyle özetlenir; sözcük, bir nesnenin oluşum sürecinin hem başı, hem sürmesi, hem de sonucu anlamını taşır. İlk düşünürlerin "soruşturma"[3], *historia* dedikleri bu entelektüel girişimlerinin konusu evrensel *physis*tir.

Yunan felsefe geleneğinin tümünde, akılcı kuramlar işte bu ilksel kozmogonya şemasından etkilenecektir. Biz burada yalnızca Platon örneğini vereceğiz. Platon, *Timaios*, *Kritias* ve *Hermokratos* [bu sonuncusu taslak halinde kalıp yerini *Nomoi*'ye (*Yasalar*) bırakacaktı] başlıklarını taşıyan diyaloglar dizisinde *physis* üzerine büyük bir çalışmayı kaleme almak istemişti: dünyanın ve insanın başlangıcından Atina'nın başlangıcına kadar en geniş anlamıyla. Bu noktada da karşımıza çıkan, Atinalılar'ı, evrensel düzenin ve yaratıcı Tanrı'nın kurucu eyleminin içerisinde kök salmaları için, içinden çıktıkları kaynağa ve atalarının anısına geri götüren

2) G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de* phusis, Leviston-Queenstone-Lampeter, The Edwin Melen Press, 1992.

3) Herakleitos, *Fragman 35*, Dumont, s. 154; Platon, *Phaidon*, 96 a 7.

bir "kuşaklar" kitabıdır. Platon işin bu yanını saklamıyordu. *Timaios*'ta, aslında İdealar'dan[4] başka bir şey olmayan Ebedi Model'e bakıp Dünya'yı üreten mitolojik Demiurgos figürünü devreye sokarak, gerçek bir fabl adını verdiği şeyi önerir. *Yasalar*'ın X. Kitabı'nda, Platon, artık mitolojik bir anlatı önermeyi düşünmez; kendi kozmogonyasını, herkes tarafından kabul edilebilecek savlara dayanan sağlam bir tanıtlama üzerinde kurmak ister. Bu akılcı çabasıyla, Platon, ilk Yunan düşünürlerinin bir "doğa-süreç" olarak geliştirdikleri *physis* anlayışına açıkça geri döner ve bu sürecin ilksel ve başlangıç özelliği üzerinde durur. Fakat, Platon'a göre[5] ilksel ve başlangıç olan şey, devinimle buna kendiliğinden katılan süreçtir, kendi kendine devinendir, yani ruhtur. Böylece evrimci şemanın yerini yaratıcı şema alır: Evren artık *physis*in otomatizminden değil, ruhun akılcılığından doğar. Ve bir *ilk* ilke olarak ruh her şeyden önce gelir ve böylece *physis* ile özdeşleşir.

PAİDEİA

Sokrates öncesi Yunan düşüncesinin bir başka akımı konusunda felsefe öncesi felsefeden de söz edebiliriz: Burada, Yunan mantığının temel bir gerekliliği olan insanı yetiştirme ve eğitme arzusundan, yani Yunanlar'ın *paideia*[6] dedikleri kaygıyla ilgili uygulamalardan ve kuramlardan[7] söz etmek istiyorum. Homeros'un aktardığı Yunanistan'ın en eski çağlarından itibaren, *aretê*'ye, yani filozofların daha sonra erdem, yani ruhun soyluluğu diye adlandırdıkları kan soyluluğuyla elde edilmiş üstünlüğe[8] sahip olan

4) Bkz. P. Hadot, "Physique et poésie dans le *Timée* de Platon", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, s. 113-133; G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, s. 341-442.

5) Bkz. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, s. 443-535.

6) Arkaik dönem (İÖ 5. yüzyılın sonuna kadar) Yunanistan'ı ve Atina'sı için başvuru eseri: W. Jaeger *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964. Bu eserin 1955'te Berlin'de yayımlanan ve Sokrates ile Platon'u ele alan ikinci cildinin de Fransızca'ya çevrilmesini diliyoruz. Ayrıca bkz. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1950 ve "The Origins of Higher Education at Athens" başlıklı bölüm, J. P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*'ın içinde, University of California Press, 1972, s. 32-68.

7) Yunanlar'da ahlaki eğitimin başlangıcı üzerine bkz. I. Hadot, *Seneca...*, s. 10-38, ve yine aynı yazardan, "The Spiritual Guide", *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, yayına hazırlayan: A. H. Armstrong, New York, Crossroad, 1986, s. 436-459.

8) Bkz. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 29 ve devamı; yazar (soylunun bağlı olduğu kastın ülküsüne uygun biçimdeki) eğitimi ile (felsefeye göre olması gerektiği gibi olan insanın) kültürü arasındaki ayrım üzerinde durur.

soylular sınıfının en büyük derdi genç insanların eğitimiydi. Theognis'in birer ahlaki öğüt sayılan şiirleri[9] soylular sınıfının eğitimi hakkında bize biraz fikir verir. Söz konusu eğitim yetişkinler tarafından aynı toplumsal kümenin içerisinde verilirdi. Gençler, savaşçılara yakıştırılan ve tanrılaşmış büyük ataların kişiliğinde ete kemiğe bürünen nitelikleri, yani fiziksel gücü, cesareti, görev bilincini ve onur bilincini edinmek üzere, o ataları örnek alarak çalışırlardı. İÖ 5. yüzyılda demokrasinin gelişmesiyle birlikte kentler de gelecekteki yurttaşlarını yetiştirme kaygısına kapılırlar ve gençleri bedensel (jimnastik) ve ruhsal (müzik) eğitime tabi tutarlar. Oysa demokratik yaşamın beraberinde iktidar mücadeleleri de başlamıştır. Halkın nasıl ikna edileceği, meclisin şu ya da bu kararı almasının nasıl sağlanacağı bilinmeliydi. Dolayısıyla, halkın liderliğine soyunan bir kişinin dili iyi kullanma yetisini kazanması gerekiyordu. İşte Bilgicilik (*sophisme*) hareketi tam da bu ihtiyacı karşılıyordu.

İÖ 5. YÜZYILDA SOFİSTLER

Demokrasinin İÖ 5. yüzyıldan itibaren Atina'da gelişmesiyle birlikte, İonia'daki, Küçük Asya'daki ve Güney İtalya'daki Yunan yerleşimlerine yayılan bu entelektüel etkinliğin tümü gelip Atina'ya kök salacaktı. Düşünürler, öğretmenler, bilginler bu kente akarken o çağda henüz iyi tanınmayan ve iyi olduğu kadar kötü de karşılanan düşünce biçimlerini de beraberlerinde getirdiler. Örneğin İonia'dan gelen Anaksagoras'ın[10] tanrısızlıkla suçlanarak sürgün edilmesi, Atinalılar'ın Küçük Asya'daki Yunan yerleşimlerinde yeşeren araştırmacı düşünceye tümden yabancı olduklarını gösterir. İÖ 5. yüzyılın ünlü sofistlerine de yabancıydı bu düşünce. Protagoras ile Prodikos İonia'dan gelmişlerdi, Gorgias ise Güney İtalya'dan. Bu düşünürlerin temsil ettikleri düşünce akımı bir önceki akımın bir devamı gibi görünse de, aynı zamanda bambaşka bir nitelikteydi. Parmenides'in, Elealı Zenon'un veya Melissos'un tanıtlama yöntemlerine sofist paradokslarda da rastlanmasından dolayı, ayrıca sofistlerin kendilerinden önceki düşünürlerce biriktirilmiş tüm bilimsel veya tarihsel bilgileri bir araya getirmeyi hedef edinmiş olmalarından dolayı sofizmle

9) Bkz. W. Jaeger, *Paideia*..., s. 236-248.

10) Filozoflarla kent arasındaki anlaşmazlıklar hakkında bkz. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904. Eski ama değerini koruyan bir çalışmadır.

eski düşünce akımı arasında bir süreklilik vardır. Ama bunun tersi de söz konusudur. Çünkü sofistlerin her biri kendi yöntemince doğayla (*physis*) insan yasaları (*nomoi*) arasındaki çelişki üzerinde durarak bu eski bilgileri kökten eleştirir; ayrıca sofistlerin esas işleri, ileride siyasi yaşamlarında başarılı olmaları için gençleri yetiştirmektir. Sofistlerin verdikleri eğitim belli bir ihtiyacı karşılamaktadır. Demokratik yaşamın gelişmesi sonucu yurttaşlardan, özellikle de iktidara gelmek isteyenlerden kusursuz bir söz söyleme yeteneğine sahip olmaları bekleniyordu. Oysa o zamana kadar gençler, herhangi bir konuda uzmanlaşmaksızın, *aretê*, yani üstünlük için eğitiliyorlardı ve bu eğitim *sunousia* yoluyla, yani yetişkinlerin dünyasıyla temas ederek[11] yerine getiriliyordu. Oysa sofistler, tam tersine, günümüz uygarlığının başlıca özelliklerinden olan yapay ortamda eğitimi icat etmişlerdir[12]. Sofistler profesyonel eğitmenlerdir, her şeyden önce birer pedagogdurlar ve aralarından Protagoras, Gorgias, Antiphon gibi eşsiz kişilikler çıkmıştır. Belli bir ücret karşılığında öğrencilerine dinleyicileri ikna etmelerini, bir şeyin yanında veya karşısında olmayı aynı beceriyle savunmalarını (*antilogia*) sağlayacak reçeteler öğretirlerdi. Platon ve Aristoteles sofistleri bilgi ticareti yapmakla, bilgi toptancısı ve perakendecisi olmakla suçlamışlardı[13]. Gerçekten de sofistler ikna edici söylev tekniğini öğretmekle kalmayıp, bir dinleyici topluluğunu etkileyecek her şeyi, yani genel kültürü de öğretiyorlardı – ki bunun içine bilim, geometri, astronomi, tarih, sosyoloji, hukuk kuramı gibi dersler giriyordu. Sofistler süreklilik gösteren okullar kurmadılar; ücret karşılığında kimi dersler önerirlerdi ve müşteri çekmek amacıyla kendi reklamlarını yapmak için halka açık konferanslar vererek bilgi ve becerilerini sergilerlerdi. Bunlar, Atina'nın yanı sıra başka kentlerde de sanatlarını icra eden seyyar öğretmenlerdi.

Böylece, kentte belli bir rol oynamayı sağlayacak olan ve bu kez bir yeti olarak karşımıza çıkan *aretê*, yani üstünlük bir öğrenim konusu olmuştur, öğrencinin kimi doğal yeteneklere sahip olması ve üzerinde yeterince çalışması koşuluyla.

11) *Sunousia* hakkında bkz. Platon, *Apologia (Sokrates'in Savunması)*, 19 e

12) Sofistlerden fragmanlara *Les Présocratiques* (s. 12, dipnot 14'te anıldı), s. 981-1178'de ve J.-P. Dumont, *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, 1969'da rastlarız. Bilgiciler hakkında bkz. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, 1985; J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988; G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, s. 267-338; J. P. Lynch, *Aristotle's School*, s. 38-46; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, 1995.

13) Platon, *Sofist*, 222 a-224 d; Aristoteles, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 165 a 22.

2
"Felsefe Yapmak" Kavramının Ortaya Çıkışı

HERODOTOS'UN TANIKLIĞI

Ksenophanes veya Parmenides, hatta çok tartışmalı kimi İlkçağ tanıklıklarına rağmen olasılıkla Pythagoras[1] ve Herakleitos[2] gibi, İÖ 7. ve 6. yüzyılda yaşamış Sokrates öncesi düşünürlerin *philosophos* (filozof) sıfatını da, *philosophein* (felsefe yapmak) fiilini de, *philosophia* (felsefe) adını da bilmedikleri neredeyse kesindir. Bilindiği kadarıyla bu sözcüklere ancak İÖ 5. yüzyılda rastlıyoruz. "Perikles'in yüzyılı" diye de bilinen bu yüzyılda Atina hem siyasi üstünlüğüyle hem de entelektüel parlaklığıyla ışık saçıyordu. O dönemde Atina'da yaşayanlar arasında Sophokles ve Euripides gibi sofistleri sayabiliriz. Pek çok seyahat yapan Küçük Asyalı Herodotos'un yolu da yine bu yüzyılda Atina'ya düşmüştü ve bir "felsefi" etkinlik ibaresine belki de ilk kez onun eserinde rastlarız. Herodotos,

1) Bu konuda çeşitli görüşler vardır: R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Brüksel, 1956; W. Burkert, "Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie", Hermes, c. 88, 1960, s. 159-177; C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966, s. 15 ve 96-102. Bende W. Burkert gibi, Pontuslu Herakleides'in anlattığı anekdotun (bkz. Diogenes Laertios, I, 12; Cicéron, *Tusculanes*, V, 8; Iamblikos, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 58) Platoncu *philosophia* anlayışının Pythagoras'taki bir izdüşümü olduğu kanısındayım.

2) Herakleides, B 35, Dumont, s. 134 ve J.-P. Dumont'un "filozof" sözcüğünün aslına uygunluğu konusunda kuşkularını yansıtan notu, s. 1236; aynı kuşkular Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, c. I, Dublin-Zürih, 1969, s. 159'da da görülür.

İlkçağ'ın Yedi Bilgesi'nden biri sayılan Atinalı yasayapıcı Solon'un (İÖ 7.-6. yüzyıl) Lydia kralı Kroisos'la efsanevi karşılaşmasını anlatır. Gücüne ve zenginliğine güvenen Kroisos, Solon'a şöyle seslenir[3]:

Ey Atinalı konuğum, bilgeliğinin (sophiês), *yolculuklarının söylentisi bizlere kadar ulaştı. Bize dediler ki, bilgelik hazzına* (philosopheôn) *sahip olduğun için ve görme arzun dolayısıyla pek çok ülke gezmişsin.*

Yukarıdaki sözler bilgeliğin ve felsefenin o çağda ne anlama geldiği hakkında bize ipucu veriyor. Solon'un yolculuklarının tek amacı tanımak, gerçeklik ve insanlar hakkında en geniş deneyime ulaşmak ve başka bölgelerle birbirinden farklı gelenekleri keşfetmekti. Bu noktada, Sokrates öncesi düşünürlerin kendi entelektüel tavırlarını bir *historia*, yani bir soruşturma[4] olarak gördükleri anlaşılıyor. Böyle bir deneyime sahip olan kişi, insan yaşamıyla ilgili konularda iyi bir yargıç olabilir. Kroisos tam da bu nedenle Solon'a en mutlu adamın kim olduğunu soracaktır. Solon'un yanıtı, yaşamının bittiğine tanıklık etmeden hiç kimsenin mutlu addedilemeyeceği yönünde olmuştur.

Dolayısıyla Herodotos bize belki de daha o zamandan moda olan bir sözcüğü aktarmıştır. Sözcük, o zaman olmasa da, İÖ 5. yüzyılda, demokrasinin ve sofistlerin Atina'sında moda olacaktı. Genel olarak Homeros'tan bu yana, *philo* önekiyle bileşen sözcükler yaşam ilgisini, yaşam hazzını, yaşam nedenini kendini şu veya bu etkinliğe adayarak bulan kişinin konumunu belirtmek için kullanılırdı: Örneğin *philo-posia* içkiye duyulan ilgiyi, içkiden alınan hazzı belirtir, *philo-timia* onur kazanmaya duyulan ilgidir, bu durumda *philo-sophia* da *sophia*'ya[5] duyulan ilgiyi belirtir.

ATİNA'NIN GURURU: FELSEFİ ETKİNLİK

İÖ 5. yüzyılın Atinalıları bu entelektüel etkinlikten, kentlerinde yeşeren

3) Herodotos, *Tarih*, I, 30.

4) Daha yukarıda, Herakleitos'un 35. Fragman'ında filozoflardan söz ederken felsefe ile soruşturmayı birbirine bağladığını görürüz.

5) *Philosophos* sözcüğü hakkında ayrıca bkz. E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963, s. 280-283; W. Burkert, s. 172 (s. 16, dipnot 27'de anılan makale).

bilim ve kültüre duyulan ilgiden gurur duyuyorlardı. Thukydides'in[6] aktardığı ve Atinalı devlet adamı Perikles'in Peloponnesos Savaşı'nda ilk ölen askerlerin cenaze töreninde yaptığı konuşmada Perikles Atina'daki yaşam biçimini şu sözlerle över: "Güzel olanı sadelikle ekiyoruz ve sıkı sıkıya felsefe yapıyoruz." Kullanılan iki fiil de *philo-* önekiyle başlayan bileşik sözcüklerdir: *philokalein* ve *philosophein*. Geçerken not edelim: Burada özellikle demokrasinin zaferi ilan edilmektedir. Artık üstünlüğe (*aretê*) erişebilenler ayrıksı kişiler veya soylular değil, tüm yurttaşlardır, yeter ki güzelliği sevsinler ve kendilerini *sophia* sevgisine adasınlar. İÖ 4. yüzyılın başında, söylev adamı İsokratos, *Panegyrikos*[7] (*Söylevler*) başlıklı eserinde aynı konuyu ele alacaktı: Felsefeyi dünyaya Atina tanıtmıştı.

Felsefi etkinlik entelektüel ve genel kültürle ilgili her şeyi içine alır: Sokrates öncesi düşünürlerin kurguları, yeni gelişen bilimler, dil kuramları, güzel konuşma sanatı, ikna sanatı. Sofist Gorgias'ın *Helen'e Övgü* adlı eserindeki bir imaya göre ise kimi zaman özel olarak tanıtlama sanatıyla ilgilidir. Gorgias'a göre, Helen eyleminden sorumlu değildir, çünkü böyle davranmaya itilmişti ya da öyle davranması tanrıların iradesiydi, veya şiddetin baskısı sonucu ya da ikna edilmenin gücüyle yahut tutkunun gücüyle öyle hareket etmişti. Gorgias konuşmayla uygulanan üç ayrı ikna biçiminden söz eder, bunlardan biri "felsefi söylev yarışmaları"dır. Sözünü ettiği, olasılıkla, belli bir hukuki veya siyasi sorunla ilişkisi olmayan, genel kültürle bağlantılı herhangi bir konuda birbirine karşıt söylevler vererek yeteneklerini yarıştıran sofistlerin katıldıkları halka açık tartışmalardı.

SOPHİA KAVRAMI

Dolayısıyla, *philo-sophos* ve *philo-sophein* sözcükleri bir başka kavramı da varsaymaktadır: *Sophia* kavramını. Oysa o çağda *sophia* kavramının felsefi bir tanımı henüz yapılmamıştı.

Çağdaş yorumcular *sophia*'yı tanımlarken hâlâ bilgi kavramıyla bilgelik kavramı arasında gidip gelmektedirler. *Sophos* olan kişi, çok şey bilen, çok

6) Thukydides, *Peloponnessos Savaşı*, II, 40, 1.
7) İsokrates, *Panegyrikos*, § 47.

şey görmüş, çok yolculuk etmiş, ansiklopedik bilgiye sahip biri midir, yoksa yaşamda doğru davranmasını bilen ve mutluluk içerisindeki biri midir? Bu kitabın satırları boyunca bu iki kavramın birbirinden ayrılmasının zor olduğunu sık sık yineleyeceğiz. Gerçek bilgi sonuç olarak bir yapabilme yetisidir, gerçek yapabilme yetisiyse iyiyi yapma bilgisidir.

Homeros'tan bu yana, *sophia* ve *sophos* sözcükleri çok değişik bağlamlarda, anlaşıldığı kadarıyla "filozoflarınkiyle"[8] hiç ilgisi olmayan tutum ve davranışlar için kullanılmıştır.

Homeros[9], İlyada'sında, tanrıça Athena'nın tavsiyeleri sayesinde her tür *sophia*'yı bilen, yani her tür yapabilme yetisine sahip bir dülgerden söz eder. Buna benzer biçimde, Homeros, tanrı Hermes için yazdığı şiirde[10], tanrının liri icat etmesini anlattıktan sonra onun bir *sophia* aletini elleriyle biçimlendirdiğini söyler. Bu, lir sanatından başka bir şeydir, boru denilen müzik aletidir, dolayısıyla burada müzikle ilgili bir sanat, bir yapma bilgisi söz konusudur.

Yukarıdaki iki örnekten yola çıkarak, gemi inşa eden dülgerin ve müzik ustasının konumları için şu soruyu sorabiliriz: *Sophia* sözcüğüyle kastedilen, belli ölçülere ve kurallara[11] bağlı, belli bir eğitimi ve çıraklığı gerektiren ve ayrıca zanaatkâra veya sanatçıya aletin yapım sırlarını açıklayan, sanatlarını icra ederken onlara yardım da eden bir tanrının ya da tanrısal bir varlığın katkısını gerektiren etkinlikler ve uygulamalar mıdır?

Aynı şekilde, *sophiê* sözcüğü İÖ 7. yüzyılda Solon[12] tarafından, hem uzun süreli bir alıştırmanın hem de Musalar'ın verdikleri esinin meyvesi olan şiirsel etkinliği belirtmek için kullanılmıştır. Musalar'ın esinledikleri ve insan yaşamındaki olaylara anlam veren şiirsel sözün bu kudreti, İÖ 7. yüzyılın başında yaşayan Hesiodos'la birlikte iyice açığa çıkar. Hesiodos

8) B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim, 1965; G. B. Kerferd, "The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato", *Images of Man*, Mélanges Verbeke, Louvain, 1976, s. 18-28.

9) İlyada, 15, 411.

10) Homeros, *Hermes'e*, I, 511.

11) J. Bollack, "Une histoire de *sophiê*" (Gladigow'un C.R.'si, s. 18, dipnot 34), *Revue des études grecques*, c. 81, 1968, s. 551.

12) Solon, *Politik Şiirler*, I, 52.

tam olarak *sophia* sözcüğünü kullanmasa da, şiirsel bilgeliğin içeriğini güçlü biçimde dile getirir. Daha da ilginci, şairin *sophia*'sıyla hükümdarın *sophia*'sını birbirine koşut koyar[13]. Sağduyulu hükümdarı esinleyen Musalar'dır; onlar seçtikleri kişinin diline ve dudaklarına leziz bir çiğ damlası, tatlı bir bal damlatırlar:

O dürüstçe hükümlerle adalet dağıtırken herkesin gözleri üzerindedir. Onun yorulmak bilmeyen dili en büyük kavgaları bile gerektiği gibi nasıl sakinleştireceğini çabucak bilir.

Şairin sözleri de yürekleri değiştirir:

Bir erkek kaygıyla yeni tanışan yüreğinde yas mı taşıyor ve ruhunun suyu acıyla mı çekiliyor? Musalar'ın hizmetkârı bir şarkıcı gelsin ve eski zamanlarda insanların yaptıkları büyük işleri ya da Olympos'ta oturan mutlu tanrıları kutlasın: İşte o zaman o erkek üzüntülerini ve acıları hemen unutur, onları anımsamaz olur; tanrıçaların armağanı onu bunlardan hızla uzaklaştırmıştır.

Tam da bu noktada, söylemin ölülerin ruhlarını anmaya ilişkin değeriyle söze hakim olmanın başat önemi karşımıza çıkar[14]. Bunlar İlkçağ'da temel bir önem taşıyordu. Açıkça anlaşıldığı üzere, sözün işlevi iki alana bölünüyordu. Bunlardan biri hukuki ve siyasi tartışmaydı: Hükümdarlar adaleti yerine getirir ve kavgaları sakinleştirirler. Diğer alansa şiirsel büyüydü: Şairler söyledikleri şarkılarla insanların yüreklerini değiştirirler. Musalar'ın anası olan Mnemosyne "felaketlerin unutuluşu ve kaygılara verilen mola"dır[15]. Bu büyüde –söyleme veya dalınca ilişkin– ruhsal felsefi alıştırmaların daha sonra alacakları biçimin bir taslağını görebiliriz. Çünkü insanlar yaşadıkları felaketleri Musalar'ın söyledikleri şarkıların ve anlattıkları masalların güzelliği dolayısıyla unutmazlar; Musalar şairin ve onu dinleyenlerin kozmik bir görüye geçiş yapmalarını sağlar. Bu "kızlar babaları Zeus'un kudretli ruhunu neşelendiriyorlarsa"[16], bunun nedeni, Zeus'a "olanı, olacağı ve olmuşu" şarkıyla söyleyip göstерme-

13) Hesiodos, *Theogonia*, 80-103.

14) Bkz. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, s. 45-49; P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven, 1970 (F. Kudlien'in C.R.'si, *Gnomon*'un içinde, 1973, s. 410-412).

15) Hesiodos, *Theogonia*, 55.

16) Hesiodos, *Theogonia*, 37.

leridir, Hesiodos'un da *Theogonia*'sında dile getireceği tam da budur. Epikuros'un öğrencilerinden Metrodoros'a yakıştırılan bir özlü söz şöyle der: "Bir ölümlü olarak ve sınırlı bir yaşamla doğmuş olsan da, doğa bilimi sayesinde uzayın ve zamanın sonsuzluğuna kadar çıktığını ve olanı, olacağı ve olmuşu gördüğünü anımsa."[17] Epikurosçulardan önce Platon da, düşünceyi yükselten ve zaman ile varoluşun tümünün seyrine dalan ruhun ölümü korkulacak bir şey olarak görmediğini söylemiştir[18].

Sophia, ayrıca, başkaları karşısında davranma yeteneği anlamını da taşır. Bu yetenek kurnazlığa ve kendini gizlemeye kadar uzanır. Örneğin İÖ 6. yüzyılda yazan Theognis'in Kyrnos'a gönderdiği, soyluların eğitimi üzerine özlü sözler derlemesindeki bir öğüt[19] şöyledir:

Kyrnos, dostlarından her birine bir başka yanını açık et. Her birinin duygularına göre kendini farklı göster. Bir gün dostlarından birine yakın duruyorsan kişiliğini ona göre değiştirmeyi bil. Çünkü yetenek (sophiê) büyük bir yücelikten (aretê) *bile daha iyidir.*

Sophia kavramının bileşenlerinin ne denli zengin ve çeşitli olduğunu görüyoruz. Bunlara Yedi Bilge[20] hakkında yapılan mitolojik, popüler ve sonrasında tarihsel temsillerde rastlıyoruz. Bu farklı temsillerin izlerini İÖ 6. yüzyıldaki kimi şairlerde, ardından Herodotos'ta ve Platon'da görürüz. Yedi Bilge'ye gelince, Miletoslu Thales (İÖ 7. yüzyıl sonu-6. yüzyıl başı) öncelikle bugün bilimsel diyebileceğimiz bir bilgiye sahipti. 28 Mayıs 585 tarihindeki güneş tutulmasını önceden haber vermiş, yeryüzünün bir su kütlesi üzerinde durduğunu savlamıştı. Thales'in teknik bilgisi de vardı, bir ırmağın yatağını onun değiştirdiği söylenir. Son olarak siyasi görüsü de çok parlaktı, İonia'daki Yunanlar'ı kurtarmak için onlara bir federasyon kurmalarını önerir. Midillili Pittakos'un (İÖ 7. yüzyıl) yalnızca siyasi bir etkinliği bilinir. Atinalı Solon da (İÖ 7.-6. yüzyıl) bir siyaset adamıydı ve yaptığı yasalar uzun süre unutulmamıştır. Solon şairdi de, şiirlerinde ahlaki ve siyasi ideallerini anlatır. İÖ 6. yüzyıl başında birer kral olan Spartalı Khilon, Korinthoslu Periandros, Prieneli Bias da siyaset adamıydılar ve

17) Bkz. Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, çeviren ve yorumlayan: J.-F. Balaudé, Paris, s. 210 (10. özlü söz).

18) Platon, *Devlet*, 486 a.

19) Théognis, *Poèmes élégiaques*, 1072 ve 213.

20) B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Münih, 1652.

yayınladıkları yasalarla ya da söylev güçleriyle veya yargılamalarıyla ün kazanmışlardı. Lindoslu Kleobulos'la ilgili elimizde çok az bilgi var. Bilinen kimi İlkçağ şiirlerinin ona ait olduğu söylenir. Kimi özlü sözleri, Platon'un deyişiyle[21] "kısa ve akılda kalıcı sözler"i, Delphoi'de bir araya gelen İlkçağ'ın bu Yedi Bilgesi'nin dile getirdiği söylenmiştir. Bilgeliklerinin meyvelerini Apollon'a armağan etmek istemiş ve onun adına yapılmış tapınağın duvarlarına günümüze kadar yinelenen özlü deyişleri kazıtmışlardır: "Sen seni bil"; "Fazladan hiçbir şey". Gerçekten de Yedi Bilge'ye ait oldukları söylenen bir dizi özlü deyiş Delphoi tapınağının yakınlarında bir yere kazınmıştır. Bunların gelen geçen herkes tarafından okunması için her yere kazınması çeşitli Yunan kentlerinde gelenekleşmişti. 1966 yılında, eski bir Yunan krallığı olan Baktriana'nın bir kentinin bulunduğu Ay-Hanun'da (bugünkü Afganistan sınırı) kırık bir stel keşfedilmişti. L. Robert'in gösterdiği gibi, stelin üzerine bu özlü sözlerden yüz kırk tanesini içeren bir dizi kazılmıştı. Stel, Aristoteles'in öğrencilerinden Klearkhos'un[22] buyruğuyla İÖ 3. yüzyılda yapılmıştı. Bununla eski Yunan halkının ahlaki eğitime[23] verdiği önemi görürüz.

Tıp, aritmetik, geometri, astronomi gibi "kesin" bilimlerin İÖ 6. yüzyılda gelişmesiyle birlikte *sophia* kavramına yeni bir bileşen eklenecekti. "Uzmanlar" (*sophoi*) artık yalnızca sanat dalları veya siyaset alanında değil, bilim alanında varlık gösteriyorlardı. Öte yandan, Miletoslu Thales'ten beri, Yunanlar'ın *phusis* dedikleri alanda, yani canlı varlıkların, insanın ve evrenin büyümesi üzerinde gitgide daha belirgin biçimde kafa yoruluyordu. Bu düşünceler, Herakleitos'ta veya daha çok Demokritos'ta görüldüğü gibi, içten içe birtakım ahlaki değerlerle karışmış halde gelişiyordu.

Bilgicilere (*sophiste*) gelince, onlara bu isim, gençlere *sophia*'yı öğretme amaçları dolayısıyla yakıştırılmıştır. Thrasymakhos'un mezar taşında "Mesleğim *sophia*'dır"[24] yazardı. Bilgiciler için *sophia* sözcüğü öncelikle siyaset hayatındaki beceriydi, ama bu sözcük yukarıda kısaca değindiğimiz başka bileşenleri de, genel kültürün bir parçası olarak özellikle bilimsel kültürü içeriyordu.

21) Platon, *Protagoras*, 343 a-b.

22) L. Robert, "De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane", *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus*, 1968, s. 416-457.

23) Bkz. I. Hadot, "The Spiritual Guide", s. 441-444.

24) Thrasymaque, A VIII, Dumont, s. 1072.

3
Sokrates

Platon'un *Şölen*'indeki diyalogda önerdiği "filozof" tanımı üzerinde Sokrates'in kişiliğinin tayin edici bir etkisi olmuştur. Bu tanımla birlikte, filozofun diğer insanlar arasındaki paradoksal konumunun bilincine varılmıştır. İşte, bu nedenle, Sokrates'in tarihsel kişiliği üzerinde değil –çünkü zaten hakkındaki tarihsel veriler azdır–, ilk kuşak öğrencilerinin aktardıkları kadarıyla, onun efsanevi kişiliği üzerinde epeyce duracağız.

SOKRATES'İN KİŞİLİĞİ

Sokrates sık sık İsa'yla karşılaştırılmıştır[1]. Bu iki kişiliğin, diğer benzerlerine oranla, son derece sınırlı bir zamanda ve mekânda etkinlik göstermiş olsalar da dünya üzerinde tarihi anlamda etkileri olmuştur. Sokrates minicik bir kentte, İsa ise minicik bir ülkede yaşamıştır, her ikisinin bir avuç öğrencisi olmuştu. Her ikisi de hiçbir şey kaleme almamıştır, ama

1) Th. Deman, *Socrate et Jésus*, Paris, 1944. Sokrates hakkında bkz. F. Wolff, *Socrate*, Paris, 1985; E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, Stuttgart, 1992.

elimizde haklarında yazılmış "göz" tanıklıkları vardır: Sokrates hakkında, Ksenophon'un *Memorabilia* (*Anılar*) başlıklı eseri ve Platon'un diyalogları; İsa hakkında değişik yazarların elinde çıkmış İnciller. Oysa Sokrates'in ve İsa'nın tarihsel anlamda nasıl birer kişilik oldukları üzerinde elimizde hemen hiç bilgi bulunmaz. Her ikisinin de ölümünden sonra öğrencileri[2] ustalarının mesajlarını yaymak için okullar kurmuştur. Oysa Sokratesçilerin kurdukları okullar birbiriyle büyük farklılıklar gösterirken Hıristiyanlığın ilksel biçimleri arasında o kadar çok fark olmamıştır, buradan da Sokrates'e özgü tavrın ne denli karmaşık olduğunu anlıyoruz. Sokrates, Kinik okulun kurucusu, insanlara gerilimi ve sadeliği öğütleyen, ileride Stoacılığı da derinden etkileyecek olan Antisthenes'i esinlediği kadar, Kyrene okulunun kurucusu Aristippos'u da esinlemiştir. Oysa Aristippos'a göre yaşama sanatı var olan durumdan en iyi biçimde yararlanabilmekti. Kiniklerin tersine, rahatlamayı ve haz almayı benimseyerek Epikurosçuları da bu yönde etkilemiştir. Sokrates'ten etkilenen bir diğer kişi, Megara okulunun kurucusu, diyalektik tavrıyla ünlü Eukleides'tir. Sokrates'in öğrencilerinden yalnızca biri, Platon, tarihsel bir övgü kazanmıştır. Bunu, belki diyaloglarına sonsuz bir edebi değer kazandırabilmesine, belki de kurduğu okulun yüzyıllarca yaşayıp diyaloglarını koruyabilmesine, geliştirebilmesine veya belki öğretisinin biçimini bozmasına borçludur. Yine de bütün bu okulların bir ortak noktası varsa o da şudur: Bu okullarla birlikte felsefe kavramı, felsefe düşüncesi ortaya çıkar. İleride de göreceğimiz gibi, bu felsefe düşüncesi, belli bir yaşam biçimine bağlı bir söylem gibi ya da belli bir söyleme bağlı bir yaşam biçimi gibi yoğrulmuştur.

Öğrencilerinin kurdukları okullarda üretilen eserlerin tümü günümüze ulaşabilseydi ya da Sokrates'i başkalarıyla diyalog halinde gösteren "Sokrates'e özgü" literatürün tümü korunabilseydi, bu filozof hakkında kuşkusuz bambaşka bir fikrimiz olurdu. Sokrates'e hemen her seferinde soru soran kişi rolünü vererek yazdığı diyaloglarda kullandığı mizansen Platon'un buluşu değildi. Böyle soru-cevap biçiminde ilerleyen diyaloglara girmek Sokrates'in öğrencileri arasında yaygın bir modaydı[3]. Bu edebi biçimin başarısı, Sokrates'in kişiliğinin kendi çağdaşları, özellikle

2) F. Wolff, *Socrate*, s. 112-128, "L'album de famille" başlıklı bölümde değişik kişilikler kusursuz biçimde betimlenmiştir.

3) Aristoteles, *Poetika*, 1447 b 10. Bkz. C. W. Müler, *die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Münih, 1975, s. 17 ve devamı.

de öğrencileri üzerindeki olağanüstü etkisi ve onun hemşerileriyle nasıl sohbete giriştiği hakkında bizi aydınlatmıştır. Platon'un kaleme aldığı Sokrates'in diyaloglarına gelince, bu edebi biçimin özgünlüğü, soru-cevap olarak bölünen bir söylemin kullanılmış olmasından çok (çünkü diyalektik söylem Sokrates öncesinde de vardı), Sokrates'in kişiliğinde somutlaşan diyalogun merkezindeki kişinin rolünde gizlidir. Bu noktada, yazarla eseri arasında ve beri yanda yazarla Sokrates arasında çok özel bir ilişki ortaya çıkar. Yazar sanki eserini gütmüyormuş gibi görünür, çünkü birbirine zıt iki savı karşı karşıya getiren bir tartışmayı aktarmakla yetinmektedir. Yine de, yazarın Sokrates'e savundurduğu savı yeğlediğini varsayabiliriz. Dolayısıyla, bir anlamda yazar yüzüne Sokrates'in maskesini geçirmektedir. Platon'un diyaloglarındaki durum böyledir. Platon'un "ben"i eserin hiçbir yerinde asla görünmez. Yazar ne bu diyalogu kendinin yazdığını belirtmek için araya girer ne de konuşmacıların arasındaki tartışmaya karışır. Tartışmalarda Sokrates'in payıyla kendi payının ne olduğunu da belirtmez. Bu nedenle kimi diyaloglarda Sokrates'in mi yoksa Platon'un mu konuştuğunu ayırt etmek çok zordur. Sokrates, böylece, ölümünden kısa bir süre sonra, efsanevi bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Fakat felsefe tarihine silinmez bir damga vuran da Sokrates efsanesidir.

SOKRATES'İN BİLMEZLİĞİ VE BİLGİCİLERİN BİLGİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Sokrates'in onu mahkûm eden mahkeme önünde kendini nasıl savunduğunu anlattığı *Sokrates'in Savunması* adlı eserinde, Platon, Sokrates'in dostlarından Kherephon'un[4] Delphoi'deki kâhine Sokrates'ten daha bilge (*sophos*) birinin bulunup bulunmadığını sorduğunu, kâhininse Sokrates'ten daha bilge hiç kimsenin olmadığını söylediğini anlatır. Sokrates bunun üzerine kâhinin aslında ne demek istediğini anlamaya çalışır ve kendisinden daha bilge birini bulmak için, bir önceki bölümde açıkladığımız eski bir Yunan geleneğine göre, bilgeliğe, yani (bir şeyi) yapabilme becerisine sahip insanlarla –devlet adamları, şairler, zanaatkârlar– görüşerek uzun bir soruşturmaya koyulur. Görüşmeler boyunca bu insanların her şeyi bildiklerini sandıklarını ama hiçbir şeyi bilmediklerini fark eder. Dolayısıyla kendi bilgeliğinin, bilmediği bir şeyi bildiğini sanmamaktan

4) Platon, *Sokrates'in Savunması*, 20-23.

kaynaklandığı sonucuna varır. Kâhinin söylemek istediği şudur: insanların en bilgesi "bilgi konusunda bir hiç olduğunu bilendir"[5]. *Şölen* başlıklı diyalogda Platon'un filozof tanımı tam olarak budur: Filozof hiçbir şey bilmez ama bilmezliğinin bilincindedir.

Savunma'da aktarıldığına göre, Delphoi'deki kâhinin –aslında tanrı Apollon'un– Sokrates'e verdiği görev, diğer insanların bilgisizliklerinin, bilge olmadıklarının bilincine varmalarını sağlamasıdır. Görevini yerine getirmek için Sokrates de hiçbir şey bilmeyen birinin tavrını takınır, safdilliği oynar. Sokrates'e özgü ünlü alaycılık budur: Sahte cehalet ve safdillik gösterisiyle, örneğin, kendisinden daha bilgili birinin var olup olmadığını soruşturmuştur. *Devlet*'teki[6] bir karakterin söylediği gibi:

İşte tam da Sokrates'in sıradan alaycılığı! Ben bunu biliyordum ve topluluğa, sana bir soru yöneltilecek olursa cevap vermeyi reddedeceğini, cahilmiş gibi yapacağını ve bir cevap vermekten başka her şeyi yapacağını önceden söylemiştim.

Bu nedenle de tartışmalarda Sokrates hep sorgulayandır, çünkü, Aristoteles'in[7] de belirttiği gibi, "hiçbir şey bilmediğini itiraf etmiştir". Cicero, "Sokrates kendini değersiz göstererek, savlarını çürütmek istediği muhataplarına gereğinden fazla fırsat veriyordu, böylece bir şey düşünürken başka bir şey söyleyerek Yunanlar'ın 'alaycılık[8]' dedikleri bu kendini gizleme yöntemini kullanmaktan haz alıyordu," der. Doğrusu, burada söz konusu olan, yapay bir davranış, gerçek düşüncesini gizleme değil, başkalarını ve kendini o kadar da ciddiye almayı reddeden bir çeşit mizah duygusudur. Çünkü özellikle insani olan her şey, hatta felsefi olan her şey kesinlikten uzaktır ve dolayısıyla bunlarla övünmek yersizdir. Sokrates'in görevi de insanların bilgisizliklerinin bilincine varmalarını sağlamaktır. Burada bilgi kavramındaki bir devrimden söz edebiliriz. Sokrates, sıradan bilgiye sahip, akılcı hiçbir temele dayanmayan önyargıların dürtüsüyle

5) Platon, *Sokrates'in Savunması*, 23 b.

6) Platon, *Devlet*, I, 337 a.

7) Aristoteles, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 183 b 8.

8) Cicéron, *Lucilius*, 5, 15. Sokrates'in alaycılığı üzerine bkz. R. Schaerer, "Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique", *Revue de métaphysique et de morale*, c. 48, 1941, s. 181-209; V. Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, 1964; ayrıca bkz. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, c. II, Paris, 1971, s. 286 ve devamı.

hareket eden sıradan kişilerle konuşabilir –ki bunu gönüllü yapıyordu– ve o sözde bilgilerinin hiçbir dayanağının olmadığını onlara gösterebilirdi. Oysa o, özellikle kültürleri gereği "bilgiyi" elde tuttuklarına inananlarla konuşuyordu. Sokrates'in yaşadığı çağa kadar bu anlamda iki tip topluluk vardı: Bir tarafta "bilginin soyluları", yani kuramlarını cahil yığınların karşısına koyan Parmenides, Empedokles, Herakleitos gibi bilgelik veya hakikat ustaları, diğer taraftaysa bilgiyi herkese satabilecekleri iddiasındaki "bilginin demokratları", ki bunlardan sofistleri anlıyoruz. Sokrates için bilgi, yazılabilen, iletilebilen veya satılabilen hazır bir öneriler ve formüller bütünü değildir. *Şölen*'in[9] başında da belirtildiği gibi, Sokrates geç gelir, çünkü ayakta ve hareketsiz halde, "ruhuyla baş başa" tefekküre dalmıştır. Salona girdiğinde, ev sahibi Agathon, "Sana temas ederek sende uyanan bilgelikten ben de yararlanabileyim," diyerek Sokrates'in yanına oturmasını rica eder. Sokrates ise buna, "Bilgi, doludan boşa doğru akabilen bir şey olsaydı ne büyük mutluluk olurdu," diye karşılık verir. Bundan, bilginin, yazıyla veya herhangi başka bir söylemle doğrudan aktarılabilen, hazır yapılmış bir şey, tamamlanmış bir içerik olmadığı anlaşılır.

Sokrates, bildiği tek şeyin hiçbir şey bilmediği olduğunu söylerken, bilginin geleneksel kavramını reddeder. Onun felsefi yöntemi, bir bilgiyi aktarmak, yani öğrencilerinin sorularına *cevap vermek* değil, tam tersine, öğrencilerine *soru sormak*tır. Çünkü kendisinin, bilginin kuramsal içeriği anlamında onlara söyleyecek ya da öğretecek hiçbir şeyi yoktur. Sokrates'in alaycılığı, muhatabından bir şey öğrenmek istiyormuş gibi yaparak onun bilgi sahibi olduğunu iddia ettiği alanda hiçbir şey bilmediğini keşfetmesini sağlamaya dayanır.

Fakat görünürde tümüyle olumsuz olan bu bilgi eleştirisi çift anlamlıdır. Bilgi ve hakikat hazır halde elde edilemez, ama insan bunları kendisi edinebilir. Bu nedenle, Sokrates, *Theaitetos*'ta, başkasıyla tartışırken bir ebe rolünü oynamakla yetindiğini söyler. Kendisi hiçbir şey bilmez ve öğretmez[10], ama soru sormakla yetinir ve muhataplarının "kendi" hakikatlerini doğurmalarına yardım eden de bu sorgulamadır. Böylesi bir imge, bilginin ruhun kendisinde saklı olduğunu ve onu keşfetmenin, Sokrates'in sayesinde bilgisinin boş olduğunu öğrenen bireyin işi olduğu-

9) *Şölen*, 174 d-175 d.
10) *Theaitetos*, 150 d.

nu düşündürür. Platon da aynı düşünceyi bir efsane gibi dile getirerek, her türlü bilginin, ruhun daha önceki bir yaşamındaki bir görüsünün anısı olduğunu söyler. İnsanın yeniden anımsamayı öğrenmesi gerekecektir. Sokrates ise, tersine, işe farklı bir perspektiften bakar. Onun sorduğu sorular muhatabını bir şeyi bilmeye veya şu ya da bu konuda birtakım önerilere indirgenebilecek kimi çıkarsamalara götürmez. Tersine, Sokrates'in diyalogları muhatabını uzlaşmaz bir çelişkiye (*aporia*), bir bilgi çıkarsamanın veya formüle etmenin imkânsızlığına götürür. Ya da muhatap kendi bilgisinin boş olduğunu keşfettiği için aynı zamanda kendi hakikatini keşfedecektir. Yani bilgiden kendine doğru geçiş yaparak kendi kendini sorgulamaya başlayacaktır. Bir başka deyişle, Sokrates'in diyalogunda gerçek soru *sözü edilen konu* değil, *konuşan*dır. Platon'un bir karakteri olan Nikias'ın[11] da dediği gibi:

Sokrates'in yakınına sokulan ve onunla diyaloga giren kişinin, konuşmanın başında bambaşka bir şeyden söz etmiş olsa da, şimdiki ve önceki yaşam biçiminin bilincine kendiliğinden varana kadar bu söylemin çemberine kapılmaktan kurtulamayacağını bilmez misin? Bu noktaya varınca, Sokrates, bütün bunları enine boyuna ve güzelce kendi denetiminden geçirmeden sizi salıvermez. [...] Benim için onunla vakit geçirmek bir sevinçtir. İyi olmayan bir biçimde davranmış ya da davranmakta olduğumun bana anımsatılmasında hiçbir fenalık görmüyorum. Bundan kaçmayan kimse yaşamının geri kalan kısmında muhakkak ki daha temkinli olacaktır.

Demek ki, Sokrates muhataplarını kendilerini incelemeye, kendi kendilerinin bilincine varmaya götürüyordu. Sokrates, tıpkı bir "at sineği[12]" gibi, muhataplarını, onları sorgulayan, kendilerine dikkat etmeye, kendileri için kaygılanmaya zorlayan sorularıyla taciz eder[13]:

Ne! Sevgili dostum, Atinalı'sın, bilimiyle ve kudretiyle diğer bütün kentlerden daha büyük ve daha ünlü bir kentin yurttaşısın ama olabildiğince artırmak için servetine, ününe ve onurlarına özen göstermekten yüzün kızarmıyor; oysa daha iyiye götürülmesi gereken düşüncene, hakikatine, ruhuna gelince, hiç kaygılanmıyorsun, aklına bile gelmiyor!

11) *Lachès*, 187 e 6.
12) *Savunma*, 30 e.
13) *Savunma*, 29 d-e.

Bu sözlerden de sorgulananın, sahip olduğumuzu sandığımız görünürdeki bilgimizden çok, benliğimizle yaşamımızı yöneten değerler olduğu anlaşılıyor. Çünkü, sonuç olarak, Sokrates'le girdiği diyalogun sonunda muhatap niçin hareket ettiğini artık hiç bilemez haldedir. Söylemindeki çelişkilerin ve kendi iç çelişkilerinin bilincine varır. Kendi kendinden kuşku duyar. Ve, nihayet, Sokrates gibi o da hiçbir şey bilmediği bilgisine ulaşır, ama bunu yaparken kendisiyle arasına bir mesafe koyar, benliği ikiye ayrılır ve bir yarısı, tartışmanın her aşamasında muhatabından istediği gibi, karşılıklı anlaşma halinde Sokrates'le özdeşleşir. Böylece muhatap kendi benliğinin bilincine varır, kendi kendini sorgulamaya koyulur.

Demek ki gerçek sorun şunu ya da bunu bilmek değil, şu veya bu biçimde var olmaktır[14]:

İnsanların çoğunun kaygılandığı konularda hiçbir kaygım yok: Para işleri, malların idaresi, askeri görevler, toplum önünde hitabet başarısı, yargıçlık, siyasi ortaklıklar, ayrılıklar. Ben kendimi bu yola değil [...] olabildiğince kusursuz ve akılcı olmanız için, her birinizi sahip olduğunuzdan çok ne olduğunuzla ilgilenmeniz konusunda ikna etmeye çabalamaya adamakla en büyük iyiliği yapacağım.

Sokrates, İnsanlara yaptığı "var olma" çağrısını yalnızca sorgulamalarıyla değil, alaycılığıyla ve özellikle kendi var olma biçimiyle, yaşam biçimiyle, kendi varlığıyla da yapar.

"BİREYDEN" "BİREYE" ÇAĞRI

Felsefe yapmak artık sofistlerin istedikleri gibi, bir bilgiye veya beceriye, bir *sophia*'ya erişmek değil, insanın kendini sorgulamasıdır; çünkü insan olması gerektiği gibi olmadığı duygusuna kapılacaktır. Platon'un *Şölen*'indeki filo-zof, yani bilgeliği arzulayan adam tanımı böyledir. Bu duygu, kendine yaklaşanları yalnızca varlığıyla kendilerini sorgulamaya iten Sokrates gibi bir kişilikle karşılaşmalarından kaynaklanır. *Şölen*'in sonunda Alkibiades'in anlatmak istediği de budur. Kierkegaard'ın çok sevdiği bireyin temsili, eşsiz ve sınıflandırılamayan bir kişilik olarak bireyin

14) *Savunma*, 36 c.

temsili, belki de tarihte ilk kez Alkibiades'in Sokrates için yaptığı övgüde dile getirilmiştir. "Normal olarak bireyleri sınıflandırabileceğimiz değişik tipler vardır," der Alkibiades[15], "örneğin Homeros'un anlattığı çağlardaki Akhilleus gibi, çağdaşlarımızdan Spartalı Brasidas gibi 'soylu ve cesur büyük general'; ya da Homeros'un anlatımındaki Nestor gibi, günümüzde Perikles gibi 'güzel konuşan ve uyanık devlet adamı'. Fakat Sokrates'i sınıflandırmak imkânsızdır. Onu başka hiçbir adamla karşılaştıramayız, belki Silenoslar'a ya da Satyrler'e benzetebiliriz." Sokrates *atopos*tur, yani tuhaf, ölçüsüz, saçma, sınıflandırılamaz, yoldan çıkarıcı. *Theaitetos*'ta Sokrates kendisi hakkında şöyle der: "Ben tümüyle yoldan çıkartıcıyım (*atopos*) ve yarattığım yalnızca *aporia*dır (şaşkınlık)."[16]

Bu eşsiz kişilikte büyüleyici bir şey vardır, der Alkibiades, insanı büyülü bir şekilde kendine çeker. Felsefi söylemleri insanın yüreğini bir engerek gibi ısırır ve ruhlarında bir cinlenme, bir sayıklama ve felsefi bir sarhoşluk yaratır, kısaca insanı tümden altüst eder[17]. Bu nokta üzerinde durmalıyız[18]. Sokrates, kendisini dinleyenler üzerinde, onlarda uyandırdığı heyecan ve esinlediği sevgi dolayısıyla akıldışı bir etki yaratır. Sokrates'in öğrencilerinden Sphettoslu Aiskhines'in yazdığı bir diyalogda, Sokrates, Alkibiades'e gerekli herhangi bir şey öğretemiyor olsa da (Sokrates zaten hiçbir şey bilmediğine göre bunda şaşılacak bir şey yoktur), onun kendisine duyduğu sevgi sayesinde ve onunla birlikte yaşadığı ölçüde onu daha iyi bir insan yapabileceğine inandığını söyler[19]. Yanlışlıkla Platon'a atfedildiği halde aslında Platon'un hayatta olduğu İÖ 369-345 arasında yazılmış olan[20] *Theages* başlıklı diyalogda, öğrencilerinden biri Sokrates'e, ondan hiçbir öğreti almamakla birlikte, onunla aynı mekânı paylaştığı ve ona dokunduğu sürece ilerleme kaydettiğini söyler. *Şölen*'deki Alkibiades de aynı şeyi söyler ve yineler, Sokrates'in büyülü sözlerinin onda altüst edici etkisi vardır[21]:

15) *Şölen*, 221 c-d.
16) *Theaitetos*, 149 a.
17) *Şölen*, 215 c ve 218 b.
18) Bkz. A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Napoli, Bibliopolis, 1986, s. 163.
19) K. Döring, "Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates", *Hermes*, c. 112, 1984, s. 16-30. Ayrıca bkz. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Münih, 1975, s. 233, no. 1.
20) *Theages*, 130 d. Bkz. C. W. Müller, *a.g.y.*, s. 128, no. 1.
21) *Şölen*, 215 c-e; 216 a.

Öyle bir durumdaydım ki davranışımı değiştirmediğim sürece yaşamam mümkün olmayacakmış gibi geliyordu bana [...] Beni, kendimle ilgili hiçbir kaygı duymadığımı itiraf etmeye zorluyor.

Bunun nedeni, Sokrates'in başkalarına göre daha belagatli ve daha parlak olması değil, der Alkibiades, tam tersine, söylemleri ilk başta gülünç görünür[22]:

Size sırtına semer vurulmuş eşeklerden, demircilerden, sayacılardan, sepicilerden söz eder; sanki aynı konularda hep aynı cümleleri yineler gibidir.

Alkibiades burada, olasılıkla, Ksenophon'un Sokrates'le ilgili derlediği anılarda[23] da karşımıza çıkan onun alışıldık kanıtlamasından söz etmektedir: Sokrates, insanın sayacılığı, dülgerliği, demirciliği, seyisliği öğrenmek ya da bir atı veya bir öküzü eğitmek için işin ustasının nerede bulunacağını bilmesine karşılık adaleti bulmak için nereye gideceğini bilmemesine şaşar. Ksenophon'un metninde, sofist Hippias Sokrates'e "aynı konularda hep aynı cümleleri yinelediğini" söyler. Oysa Sokrates bunu gönüllü yapmaktadır ve Hippias'a dönüp, konu adalet bile olsa onun kendini, tam tersine, her seferinde yeni bir şey söylemeye zorladığı cevabını verir ve Hippias'ın adalet gibi değişmemesi gereken bir konu hakkında yeni olarak ne söyleyebileceğini sorar. Hippias, Sokrates'in adalet hakkındaki fikrini öğrenmeden cevap vermeyi reddeder:

Uzun zamandır habire soru sorarak ve savları çürüterek insanlarla alay ediyorsun, ama bu arada ne kimseye hesap veriyorsun ne de fikrini açık ediyorsun.

Sokrates şöyle cevap verir:

Bana doğru geleni başkalarının da görmesini sağlamaktan hiç geri durmuyorum. Bunu sözle değil davranışlarımla görmelerini sağlıyorum.

Bu da şu anlama gelir: Adaleti en iyi belirleyen, dürüst bir insanın varlığı ve yaşamıdır.

22) *Şölen*, 221 e.
23) Ksenophon, *Anılar*, IV, 4, 5.

Muhataplarının bireyselliğini bilinçte uyandıracak olan, Sokrates'in güçlü bireyselliğidir. Oysa muhataplarının tepkileri birbirinden çok farklıdır. Nikias'ın Sokrates tarafından sorgulanmaktan nasıl sevinç duyduğunu görmüştük. Alkibiades ise onun etkisine direnmeye çalışır. Sokrates'in karşısında yalnızca utanç duyar ve onun çekiciliğine kapılmamak için bazen Sokrates'in ölmesini bile diler. Bir başka deyişle, Sokrates'in elinden, muhataplarını kendilerini incelemeye, kendilerini sınamaya çağırmaktan başka şey gelmez. Nikias'ın dediği gibi, bireyi kendisi ve yaşamı konusunda bilinçlenmeye götürecek bir diyalogun oluşması için Sokrates'le konuşan kişinin Sokrates'le birlikte akılcı bir söylemin, yani aklın gereklerine boyun eğmesi gerekir. Dolayısıyla, benlik kaygısı, insanın kendini habire sorgulaması yalnızca bireyselliği aşarak evrenselliğe yükselmekle doğar; evrensellik ise her iki muhatabın ortak *logos*'uyla temsil edilir.

SOKRATES'İN BİLGİSİ: AHLAKİ EREĞİN MUTLAK DEĞERİ

Bu noktada, Sokrates'in bilgisizliğinin ötesinde onun bilgisinin ne olabileceğini görmeye başlıyoruz. Sokrates hiçbir şey bilmediğini, kimseye hiçbir şey öğretemeyeceğini, başkalarının kendi kendilerine düşünmeleri ve kendi hakikatlerini kendilerinin keşfetmeleri gerektiğini yineler durmadan. Yine de, Sokrates'in kendi kendine ve kendi içinde keşfettiği bir bilginin olup olmadığı sorusunu sorabiliriz. *Savunma*'daki bir pasajda[24] birbirinin karşısına konulan bilgi ve bilgisizlik bize bir tahmin olanağı verir. Sokrates o pasajda kimi insanların kendisine neler söyleyebileceklerinden söz eder: "Bugün seni ölüm tehlikesiyle karşı karşıya getiren bir yaşam tarzı sürdürmüş olmaktan utanmıyor musun?" Ardından, vereceği cevabı aktarır:

Küçük de olsa bir değer taşıyan bir insanın eyleminde, sadece yaptığının doğru olup olmadığını, iyi bir insan gibi mi yoksa kötü bir insan gibi mi hareket ettiğini değerlendirmek yerine, onun yaşam ya da ölüm şanslarını hesap etmek zorunda olduğunu sanmak uygun bir söz olmaz.

Bu perspektifte bilgisizlik olarak ortaya çıkan ölüm korkusudur[25]:

24) *Sokrates'in Savunması*, 28 b.
25) *Sokrates'in Savunması*, 29 a-b.

Ölümden korkmak, kendine sahip olmadığı bir bilgiyi yakıştırmaktan başka nedir ki? Bilmediğimiz şeyi bildiğimizi sanmak değil midir? Çünkü, *sonuç olarak, insan ölümün ne olduğunu bilmez, ölümün insan için iyiliklerin en büyüğü olup olmadığını da bilmez. Yine de ölümden korkarız, onun acıların en büyüğü olduğunu bilirmişçesine. Bu, sakın, gerçekten utanılacak nitelikteki ve bilmediğimiz bir şeyi bildiğimizi sanmaktan ibaret cehalet olmasın?*

Sokrates'in kendisi ölüm hakkında hiçbir şey bilmediğini bilir, buna karşılık bambaşka bir konuda bir şeyler bildiğini söyler:

Bunun tersine, bildiğim şey, adaletsizlik yapmanın ve kendinden daha iyi birine –ister tanrı, ister insan– itaat etmemenin kötü ve utanç verici olduğudur. Dolayısıyla, acı verdiğini bildiğim şeylerin önüne koyarak, iyi mi kötü mü olduğunu bilmediğim şeylerden asla korkmayacağım ve asla kaçınmayacağım.

İşin ilginç yanı, buradaki bilgisizlik ve bilgi kavramlar hakkında değil, değerler hakkındadır: Bir yanda ölümün değeri, diğer yanda ahlaki iyiliğin ve ahlaki kötülüğün değeri. Sokrates ölüme ne değer verilmesi gerektiğini bilmiyor, çünkü bu onun gücünü aşıyor, çünkü elinde kendi yaşadığı bir ölüm deneyimi yok. Ancak, ahlaki eylemin ve ahlaki ereğin değerini biliyor, çünkü bunlar kendi seçimine, kendi kararına, kendi adanmışlığına bağlıdır, yani bunların kaynağı yine kendisidir. Burada da bilgi bir dizi öneri, soyut bir kuram değil, seçim yapmadaki, karar almadaki, girişimde bulunmadaki kesinliktir. Bilgi yalnızca bilgi olmayıp, neyin-yeğlenmesi-gerektiği-bilgisidir, yani yaşam bilgisidir. Sokrates'e muhataplarıyla girdiği tartışmalarda rehberlik edecek olan da bu *değer* bilgisidir[26]:

Eğer birisi itiraz ederek (öyle olmadığı halde) kendisi hakkında kaygı duyduğunu söyleyecek olursa, onun yakasını bırakıp çekip gideceğimi sanmayın. Hayır, ona sorular soracağım, onu inceleyeceğim, onunla enine boyuna tartışacağım. Ve eğer, ne derse desin, erdem sahibi olmadığından emin olursam, çok değerli olana az değer vermesini, az değerli olana çok değer vermesini eleştireceğim.

Bu değer bilgisinin kaynağı Sokrates'in iç deneyimidir, tüm benliğiyle yaptığı bir seçimin deneyimidir. Burada da bilgi yalnızca içten gelen kişisel

26) *Sokrates'in Savunması*, 29 e.

bir keşfin içerisindedir. Sokrates'teki bu içsellik *daimôn*'la (cin) temsil edilir. Bu ilahi ses, der Sokrates, kendi içinde onunla konuşur ve kimi şeyleri yapmasına engel olur. Bu mistik bir deneyim midir yoksa mitsel bir imge midir, söylemek zor. Fakat bunda, daha sonra ahlaki bilinç diye adlandıracağımız şeyin bir tür figürünü görürüz.

Diyebiliriz ki, Sokrates, üstü örtülü biçimde, her insanın içinde kendiliğinden bir iyilik arzusu olduğunu varsaymıştır. Kendinde gördüğü ve muhataplarının iç olanaklarını keşfetmelerini sağlayan basit ebelik rolünü de bu anlamda benimsiyordu. Sokrates'e özgü paradoksu şimdi daha iyi anlıyoruz: Hiç kimse gönüllü olarak kötü değildir[27]. Bir diğeri: Erdem bilmektir[28]. Demek istediği, eğer insan kötülük yapıyorsa, bunun nedeni kötülüğün içinde iyilik bulduğunu sanmasıdır; ve eğer erdemliyse, bunun nedeni gerçek iyiliğin nerede olduğunu tüm ruhuyla ve tüm varlığıyla bilmesidir. Demek ki, filozofun rolü, yalnızca, muhatabının neyin gerçek iyilik olduğunu ve gerçek değerin ne olduğunu sözcüğün tam anlamıyla "idrak etmesini" sağlamaktır. Sokrates'e özgü bilginin temelinde iyiliğe duyulan sevgi yatar[29].

Sokrates'e özgü bilginin içeriği, esas olarak, "ahlaki ereğin mutlak değeri" ve bu değerin seçilmesinin verdiği kesinliktir. Elbette bu modern bir deyimdir. Sokrates böyle ifade etmezdi. Yine de, Sokrates'in vermek istediği mesajın tüm uzamını vurgulamak için yararı olacaktır. Bir insan belli bir değer için ölmeye hazırsa eğer, bu değer için mutlaktır diyebiliriz. "En iyi", yani adalet, görev, ahlaki arılık söz konusu olduğunda, Sokrates'in tavrı tam da budur. Bunu *Savunma*'da pek çok kez yineler[30]: Görevini yapmamaktansa ölmeyi, tehlikeye düşmeyi yeğler. *Kriton*[31] başlıklı diyalogunda, Platon, Sokrates'in Atina yasalarını konuşturduğunu hayal eder; bu yasalar ona, kaçıp mahkûm edilmekten kurtulmaya çalışacak olursa, yasalara itaatsizliğe bir örnek olarak tüm kente haksızlık edeceğini

27) Sokrates, Aristoteles'in içinde, *Nikomakhos'a Etik*, VII, 3, 1145 b 21-27.

28) Sokrates, Aristoteles'in içinde, *Eudemos'a Etik*, I, 5, 1216 b 6-8; Ksenophon, *Anılar*, III, 9, 5.

29) A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, s. 194, Sokrates'e özgü sözde entelektüalizm konusunda: "La dialectique socratique unit indissolublement la connaissance du bien et le choix du bien."

30) *Sokrates'in Savunması*, 28 b ve devamı.

31) *Kriton*, 50 a.

söyler. Sokrates kendi yaşamını doğru olan bir şeyin önüne koymamalıdır. *Phaidon*'da[32] da şöyle der:

Kaçıp kurtulmaktansa, Kent'in beni muhtemelen çarptıracağı cezaya razı olmamın daha doğru ve güzel olduğunu düşünmeseydim, kaslarım ve kemiklerim çoktan Megara'ya veya Boiotia'ya, "en iyi" hakkındaki yargımın götürdüğü yere ulaşmış olurdu.

Ahlaki seçimin bu mutlak değeri, Sokrates'in şu sözlerinde[33] bir başka perspektifte karşımıza çıkar: "İyiliğin insanı için hiçbir kötülük yoktur, ne yaşamda ne de ölümde." Bu demektir ki, insanın gözüne kötü görünen ölüm, hastalık, yoksulluk gibi şeylerin hiçbiri Sokrates'e göre kötü değildir. Ona göre kötü tek şey ahlaki hatadır ve tek bir iyi, tek bir değer vardır, o da iyilik yapma iradesidir. Buna göre ise, insan hiç durmadan kendi yaşam biçimini enine boyuna inceleyerek yaşamının iyilik yapma iradesiyle yönetildiğinden ve esinlendiğinden emin olmalıdır. Sokrates'in esas ilgi alanı, ahlakın kuramsal ve nesnel içeriğinin ne olabileceği, yani ne yapmamız gerektiği değil, doğru ve iyi olarak gördüğümüz şeyi gerçekten ve somut olarak yapmak isteyip istemediğimizdir, yani nasıl hareket etmemiz gerektiğidir. Sokrates, *Savunma*'da, kendini, kendi yaşamını ve başkalarının yaşamını niçin incelemeye zorladığını açıklayacak hiçbir kuramsal gerekçe sunmaz. Yalnızca şunları vurgulamakla yetinir: Bu iş tanrının kendisine verdiği bir görevdir ve insanın yaşamına anlam kazandırması yalnızca kendi hakkındaki böylesi bir berraklıkla ve böylesi bir katılıkla mümkündür[34]:

Kendini kendiliğinden sınamayan bir yaşam yaşanmaya değmez.

Burada, belki de, daha sonra Kant tarafından geliştirilecek bir problematik düşüncesinin henüz belirsiz bir taslağıyla karşı karşıyayız: Ahlak, eylemi yöneten ereğin arılığı içerisinde kendini oluşturur. Ereğin arılığı ise, bireysel çıkardan tümüyle vazgeçerek ahlaki iyiliğe mutlak bir değer atfeder.

Bütün bu verilerden, o bilginin asla kazanılamadığını anlıyoruz. Sokrates yalnızca başkalarını değil, kendini de sürekli sınıyordu. Ahlaki

32) *Phaidon*, 98 e.
33) *Sokrates'in Savunması*, 41 d.
34) *Sokrates'in Savunması*, 38 a.

ereğin anlığı sürekli yenilenmeli ve düzenlenmelidir. İnsanın benliğinin dönüşümü asla nihai değildir, her seferinde yeniden fethedilmeyi ister.

BENLİK KAYGISI, BAŞKALARI HAKKINDA KAYGI

M. Merleau-Ponty[35], felsefenin tuhaflığından söz ederken, onun "asla tam olarak yeryüzünde olmadığı gibi, asla dünyanın dışında da kalmadığını" söylemiştir. Aynı şeyi tuhaf olduğu kadar sınıflandırılamaz olan Sokrates için de diyebiliriz. O da ne bu dünyadandı ne de bu dünyanın dışındaydı.

Bir yandan, hemşerilerine, onlar için anlaşılamayan bir biçimde tüm değerlerin altüst edilmesini önerir[36]:

Başkalarını ve kendimi sınarken desem ki, bir insanın her gün erdem hakkında veya benim konuştuğum başka konular hakkında sohbet etmesi iyiliklerin belki de en büyüğüdür; ve yine desem ki, kendini sınamayan bir yaşam yaşanmaya değmez, bana inanmazsınız.

Hemşerileri, Sokrates'in tüm değerleri, alışılageldik tüm davranış biçimlerini sorgulama ve kendileri hakkında kaygılanma çağrısını yalnızca günlük yaşantıdan, günlük yaşam alışkanlıklarından ve geleneklerinden, bildikleri dünyadan kökten bir kopuş olarak algılayabilirlerdi. Zaten Sokrates'in kendisinin de dünya dışında olmasından, bir *atopos*, yani bir yoldan çıkarıcı, bir sınıflandırılamaz, bir altüst edici olmasından dolayı, insanları kendileri hakkında kaygı duymaya çağırması onları bir anlamda kentten kopmaya davet gibi görülemez mi? O halde, Sokrates, hayatın zorluklarından kaçıp kendi vicdanına sığınan o yanlış ama yaygın filozof imgesinin bir ilk örneği olamaz mı?

Fakat, diğer yandan, Alkibiades'in Platon'un *Şölen*'inde çizdiği, ayrıca Ksenophon'un çizdiği Sokrates portresinde, o, tam tersine, bildiğimiz kent yaşamına katılan, neredeyse sıradan, evli ve çocukları olan, herkesle her yerde –sokaklarda, dükkânlarda, gymnasionlarda– sohbet eden, hiç sarhoş

35) M. Merleau-Ponty, Éloge de la philosophie et autres essais, Paris, 1965, s. 38.
36) *Sokrates'in Savunması*, 38 a.

olmadan herkesten çok içebilen keyif ehli bir erkek, cesur ve dayanıklı bir askerdir.

Dolayısıyla, insanın kendisi hakkında kaygı duyması, kent hakkında kaygı duymasına ters değildir. Sokrates'in *Sokrates'in Savunması*'nda ve *Kriton*'da etkileyici biçimde, uğruna her şeyi, hatta hayatını feda edebileceği bir görev olarak ilan ettiği şey kent yasalarına uymaktır. *Kriton*'da kişileştirilen bu "Yasalar", Sokrates'i hapisten kaçıp Atina'dan uzaklaşma arzusuna karşı koymaya zorlar ve bencilce kurtuluşunun aslında Atina için bir haksızlık olacağını anlatırlar. Sokrates'in bu davranışı konformizm değildir, çünkü Ksenophon onu şöyle konuşturur: "Tıpkı savaşa hizmet ederken barışı dilememiz gibi, yasalara uyarken bir yandan da onların değişmelerini dileyebiliriz." Merleau-Ponty[37] bunu vurgulamıştır: "Sokrates'in itaat tarzı bir tür direniştir", yasalara boyun eğerken niyeti, kentin içerisinde, felsefi davranışının doğruluğunu ve ahlaki ereğinin mutlak değerini kanıtlamaktır. Dolayısıyla, Hegel gibi "Sokrates doğruyu ve iyiyi bulmak için kendi içine kapanır" demek yerine, Merleau-Ponty[38] gibi "Sokrates bir insanın tek başına doğru olamayacağını düşünüyordu, çünkü insan doğruluğu tek başına yaşıyorsa artık doğru değildir" demeliyiz.

Demek ki, insanın kendisiyle ilgili kaygısı birbirinden ayrılmaz bir biçimde aynı zamanda kentle ve başkalarıyla ilgili kaygıdır. Yaşamının biricik nedeni başkalarıyla ilgilenmek olan Sokrates'in kendisinde de bunu görürüz. Sokrates'te[39], tıpkı kimi Helenistik dönem filozoflarında olduğu gibi, hem "misyoner" hem de "halkçı" bir yan vardır:

Ben hiç ayırt etmeksizin hem yoksulun hem de zenginin hizmetindeyim. [...] Ben, kente tanrı tarafından adanmış bir insanım. O halde, kendinize şunu sorun: Bir insanın tıpkı benim gibi [...] bunca yıldır ve de sırf sizlerle ilgilenmek için [...] her birinizi en iyi olmaya zorlayarak [...] tüm kişisel çıkarlarını bir yana bırakması mümkün müdür?

Böylece Sokrates hem bu dünyanın dışında hem de içindedir, kendi ahlaki isteği ve onun gereği doğrultusunda, insanlara ve şeylere aşkın

37) M. Merleau-Ponty, *a.g.y.*, s. 44.
38) M. Merleau-Ponty, *a.g.y.*, s. 48.
39) *Sokrates'in Savunması*, 33 b ve 31 a-b.

olduğu kadar insanlarla ve şeylerle iç içedir de, çünkü günlük yaşamın dışında hiçbir gerçek felsefe olamaz. Böylece, tüm İlkçağ boyunca Sokrates ideal filozof modeli olarak kalacaktır, eseriyse sadece kendi yaşamı ve ölümüdür[40]. Plutarkhos İS 2. yüzyılda söyle yazmıştır:

İnsanların çoğu felsefenin yüksek bir kürsünün tepesinden tartışmak ve metinler üzerine dersler vermek olduğunu sanır. Ancak bu insanların hiç anlayamadıkları şey, felsefenin her gün kendine tamamen eşit biçimde, hiç kesintisiz uygulandığıdır. [...] Sokrates'in dinleyicilerini oturtacağı basamakları yoktu, kendisi de bir hocalık kürsüsünde oturmuyordu; öğrencileriyle tartışmaya veya gezinmeye ayırdığı belli saatleri de yoktu. Ama o, öğrencileriyle şakalaşarak, bazen de onlarla içki içerek ya da onlarla savaşa veya Agora'ya giderek, son olarak hapse girerek ve zehri içerek felsefe yapmıştı. O, her zaman ve her yerde, başımıza gelen her şeyde ve yaptığımız her şeyde günlük yaşamın bizlere felsefe yapma olanakları sunduğunu gösteren ilk filozoftu.

40) Bkz. A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, 2. basım, Göttingen, 1970, s. 13-20.

4
Platon'un Şölen*'inde Filozofun Tanımı*

Sokrates'in muhataplarıyla yaptığı tartışmalarda *philosophia* sözcüğünü kullanıp kullanmadığını bilmiyoruz elbette. Yine de, böyle bir şey olduysa eğer, sözcüğü o zamanki anlamıyla, yani sofistlerin ve başkalarının öğrencilerine öğrettikleri genel kültür olarak kullanmıştır. Öğrencisi Ksenophon'un Sokrates'ten anılarını derlediği *Anılar*'da seyrek olarak karşımıza çıkan *philosophia* sözcüğü tam da bu anlamda kullanılmıştır. Fakat Platon, Sokrates'in kişiliğinin ve öğretisinin etkisi altında, "filozof" ve "felsefe" sözcüklerine yeni bir anlam verecekti.

PLATON'UN *ŞÖLEN*'İ

Şölen, *Savunma*'yla birlikte, Sokrates'in anısına yükseltilmiş edebi bir anıttır. İşinin ehli olan Platon, bu anıtı, felsefi konularla mitolojik simgeleri birlikte örerek harika biçimde, beceriyle yaratmıştır. *Savunma*'da olduğu gibi *Şölen*'de de kuramsal anlatım çok küçük bir yer tutar; son derece önemli birkaç sayfa Güzellik görüsüne ayrılmıştır. Eser, esas olarak, bir filozof modeli olacak olan Sokrates'in yaşam tarzının betimlenmesine

adanmıştır. Diyalog boyunca önerilen filozof[1] tanımı daha da anlamlı hale gelecektir.

Aristodemes adlı bir kişinin, Sokrates'in, şair Agathon'un tragedya yarışmasında birinci gelmesi vesilesiyle düzenlediği şölene kendisiyle birlikte katılması için kendisini nasıl davet ettiğini anlattığı diyalogun bütününe Sokrates'in figürü hakimdir. Sokrates şölene geç gelir, çünkü uzun tefekkürlere dalarak meydanda fazlaca oyalanmıştır. Şölene katılanların Eros'un onuruna dile getirdikleri söylevler içerisinde Sokrates'inki neredeyse diğer tümünün toplamına eşit uzunluktadır. Şölenin sonuna doğru, yanında kaval çalan bir kızla birlikte, başında çiçeklerden bir taç ve sarhoş halde Alkibiades çıkagelir ve Sokrates hakkında dile getirdiği uzun övgüsünde onun kişiliğinin bütün yanlarını ayrıntılarıyla anlatır. Eserin son satırlarında, Sokrates, zihni berrak ve dingin bir halde, uyuyakalmış diğer konukların ortasında tek başına kalır, oysa hepsinden çok içmiştir.

Yalnızca Agathon, Aristophanes ve Sokrates ayık kalmış, sağdan sola doğru elden ele geçirdikleri büyük bir kupadan içki içmeyi sürdürüyorlardı. Sokrates onlarla sohbet ediyordu [...] komedya ve tragedya parçaları yazma yeteneğinin aynı insana ait olduğunu kabul etmeleri için onları artan bir şiddetle zorluyordu. [...] Gün ağardığında ilk uyuyakalan Aristophanes oldu ve onu Agathon izledi. Sokrates [...] kalktı ve oradan ayrıldı. Lykeion'un yolunu tuttu, biraz yıkandıktan sonra günün geri kalanını her zaman yaptığı gibi geçirdi.

Diyalogun sonu şairlerin hayal gücünü beslemiştir. Burada aklımıza Hölderlin'in[2], Tanrı'nın armağan ettiği mutluluğun yoğunluğunu taşımasını bilen bilge üzerine yazdığı dizeler geliyor:

Herkesin ölçüsü kendine. Ağırdır acının yükü, mutluluğunki daha da ağır. Oysa bir zamanlar bir bilge yaşamıştı, şölen boyunca zihnini berrak tutmayı bilmiş, öğlenden gecenin yarısına ve şafağın ilk ışıklarına dek.

Nietzsche'ye[3] göre, Sokrates şöleni terk ederkenki aynı dinginlikle ölüme gitmeyi bilmiştir.

1) Platon'da *philosophia* ve buna yakın sözcüklerin kullanımları üzerine bkz. M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, Paris, 1985.

2) Hölderlin, *Le Rhin*, çev.: G. Bianquis, Paris, 1943, s. 391.

3) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 13.

Sokrates, şölene katılan en son kişiyken, yeni bir güne başlamak üzere şafağın ilk ışıklarıyla orayı terk ederek, Platon'un tanımladığı o sükûnetle ölüme gitmiştir. Oysa geride bıraktığı, sıralara ve yerlere serilmiş halde uyuyan diğer konuklar düşlerinde onu, o gerçek kahramanı görüyorlardı. Ölen Sokrates, gençliğin seçkinleri için daha önce benzeri görülmemiş yeni bir ülküye dönüşür.

D. Babut'nün[4] de belirttiği gibi, Sokrates'i betimlemeye ve ülküselleştirmeye yönelik bir diyalogun oluşturulmasında en ufak ayrıntıların bile önemi vardır. İçki içenler topluluğunun çizdiği program hem nasıl içileceğini, hem de şölene katılanların ortak konuşma konusunu belirler. Konu Sevgi'dir. Sokrates'in katıldığı şöleni anlatan diyalog, katılanların her birinin görevlerini nasıl yerine getirdiklerini, konuşmaların hangi sırayla yapıldığını ve değişik konuşmacıların neler dediklerini aktarır. D. Babut'ye göre, Phaidros, Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes ve Agathon tarafından dile getirilen ilk beş konuşma, diyalektik bir gelişmeyle, Mantineialı rahibe Diotima'nın Sevgi'ye yaptığı övgüye bir hazırlık niteliğindedir; rahibenin sözleri, konuşma sırası geldiğinde, Sokrates tarafından dile getirilecektir.

Diyalogun başından sonuna kadar, özellikle de Diotima'nın ve Alkibiades'in konuşmalarında Eros figürünün çizgileriyle Sokrates figürünün çizgilerinin birbirine karıştıklarını fark ederiz; bunun sebebi, filozof figürünün hem Eros'un mitolojik kimliğinde hem de Sokrates'in tarihsel kimliğinde kişilik bulmasıdır.

EROS, SOKRATES VE FİLOZOF

Sokrates'in Eros'a övgüsü elbette tam ona özgü biçimde yapılmıştır. Bu demektir ki, Sokrates, konuşmasında, şölene katılan diğerlerinin tersine, Sevgi'nin şu ya da bu niteliğe sahip olduğu üzerinde durmayacaktır. Hiçbir şey bilmediği için kendisinden de söz etmeyecektir, buna karşılık, kendisinden önce Sevgi'yi öven, onun güzel ve güleryüzlü olduğunu söyleyen Agathon'dan başlayarak diğerlerini konuşturacaktır. Sokrates, Agathon'a,

4) D. Babut, "Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon", *Revue des études anciennes*, c. 82, 1980, s. 5-29, *Parerga, Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, s. 171-196'da yer alan makale.

sevginin insanın sahip olduğu ya da olmadığı bir şeye duyduğu arzu olup olmadığını; eğer sevgi güzelliğe duyulan arzuysa, bundan, sevginin güzelliğe sahip olmaması dolayısıyla kendisinin de güzellik olamayacağı sonucunun çıkarılıp çıkarılamayacağını sorar. Agathon'u bu fikri kabule zorlamasının ardından, Sokrates, sevgiyle ilgili kendi kuramını ortaya koymaktansa, Mantineialı rahibe Diotima'yla yaptığı bir sohbette onun Sevgi hakkındaki düşüncelerini nasıl anladığından söz eder. Sevgi'yi öven diğer konuşmacıların hatalı biçimde düşündüklerinin tersine, Sevgi bir tanrı olamaz, çünkü sahip olmadığı başka bir şeyle ilgilidir. Eros yalnızca bir *daimôn*'dur (cin), tanrılarla insanlar, ölümsüzlerle ölümlüler arasındaki bir ara basamakta duran bir varlıktır[5]. Burada, birbirine zıt iki düzen arasında yalnızca bir orta yol değil, bir aracılık konumu söz konusudur. Cin hem tanrılarla hem de insanlarla temas eder, *mysteria*lara (sırlara) giriş (erginlenme) törenlerinde, ruhun ve bedenin acılarını dindiren büyülü sözler söylemede, tanrılardan gelen mesajları insanlara uykuda veya uyanıkken iletmede rol oynar. Eros'un bu temsilini Sokrates'in daha iyi anlamasını sağlamak üzere Diotima[6] ona cinin doğumuyla ilgili bir efsaneyi anlatır: Aphrodite'nin doğduğu gün tanrılar katında bir şölen verilir. Şölenin sonunda Penia, yani "Yoksulluk" ve "Yoksunluk", masaya yaklaşarak dilenmeye koyulur. Poros, yani "Olanak", "Zenginlik" ve "Çare", o sırada, içtiği nektardan sarhoş olarak Zeus'un bahçesinde sızmış uyuyordu. Penia, kendi yoksulluğuna bir çare olarak ondan bir çocuk sahibi olmak için yanına uzanır. İşte Sevgi böyle doğmuştur. Diotima'ya göre, Sevgi'nin doğası ve karakteri bu efsaneyle açıklanır. Aphrodite'yle aynı gün doğduğu için Güzellik'e tutkundur. Penia'nın oğlu olduğu için hep yoksul, muhtaç ve dilencidir, ama babası Poros'tan dolayı da icatçı ve kurnazdır.

Diotima'nın büyük beceriyle ve mizah duygusuyla yaptığı mitolojik betimleme hem Eros'a, hem Sokrates'e, hem de filozofa uyarlanabilir. Önce, yoksul Eros'a:

O hep yoksuldur, insanların sandığı gibi zarif ve güzel olmaktan uzaktır; tersine, kaba saba, kirli, baldırı çıplak, yatacak yeri olmayan, hep kuru ve sert yerde yatan, kapı eşiklerinde ya da yol kenarlarında, üzerinde bir çatı olmadan uyuyan biridir.

5) Şölen, 202 e.
6) Şölen, 203 a ve devamı.

Ama Poros'un oğlu olması dolayısıyla bu âşık Eros aynı zamanda "tehlikeli bir avcıdır":

Soylu ruhlara tuzaklar kurar; çünkü arsız, yüzsüz, dayanıklı, hep bir hile fırsatı kollayan, becerikli ve bol paralı olmak isteyen, hayatı boyunca "felsefe yapan", korkunç büyücü, sihirbaz ve sofist biridir.

Betimleme, bir âşık, baldırı çıplak bir avcı olan Sokrates'e de uyarlanabilir[7]. Diyalogun sonunda, Alkibiades, onu Potideia askeri seferine katılmış, kış soğuğunda donan, ayakları çıplak, bedenini zar zor koruyan kaba bir harmaniye sarılı halde betimler. Diyalogun başında Sokrates'in, şölene katılmadan önce, özel olarak yıkandığını ve ayaklarına birer ayakkabı geçirdiğini öğreniriz. Sokrates'in çıplak ayaklarıyla eski harmanisi komedya şairlerinin en sevdikleri konuydu[8]. Komedya yazarı Aristophanes'in *Bulutlar* adlı eserinde betimlediği Sokrates de Poros'un oğluna yakışır niteliktedir: "Yüzsüz, iyi konuşmacı, arsız, utanmasızdır [...] sözünü asla kısa kesmez, tam bir tilkidir." Sokrates'i överken Alkibiades de utanmazlığına dokundurur. Ondan önce, diyalogun başında, Agathon da aynı şeyi yapmıştır[9]. Alkibiades için Sokrates gerçek bir büyücüdür de[10], sözleriyle ruhları büyüler. Eros'un dayanıklılığına gelince, bunu, Alkibiades'in ordudaki Sokrates'i betimlemesinde görürüz: Soğuğa, açlığa, korkuya direnirken şaraba olduğu kadar yoksunluklara da dayanır[11].

Oysa bu Eros-Sokrates karma portresi aynı zamanda filozofun, Poros'un ve Penia'nın yoksul ve aciz çocuğu olmasına rağmen yoksulluğunun, yoksunluğunun ve aczinin boşluğunu becerisiyle doldurmayı bilen Eros olarak portresidir. Diotima'ya göre, Eros, bilgi (*sophia*) ile cehalet arasındaki yolun tam orta noktasında olduğu için *bilgiyi seven*'dir (*philo-sophe*, filo-zof). Platon[12] burada bilgelikten neyi anladığını tanımlamaz, yalnızca, tanrıları birer bilge[13] olarak gördüğü için burada aşkın bir durumun söz konusu olduğunu ima eder. Bilgeliğin, erdemle özdeşleştirilen bilginin

7) *Şölen*, 174 a ve 203 c-d ve 220 b. Bkz. V. Jankélévitch, *L'Ironie*, s. 122-125.
8) Bunun örnekleri için bkz. Diogenes Laertios, *Vie des philosophes*, II, 27-28.
9) *Şölen*, 175 e ve 221 e.
10) *Şölen*, 215 c.
11) *Şölen*, 220 a-d.
12) *Şölen*, 203 e ve devamı.
13) Bkz. *Phaidros*, 278 d.

kusursuzluğunu temsil ettiği söylenebilir. Fakat, daha önce söylediğimiz ve ileride[14] de yineleyeceğimiz gibi, Yunan geleneğinde bilgi ya da *sophia* salt kuramsal bir bilgi olmaktan çok bir beceri-bilgisi, bir yaşam-bilgisidir ve Platon'un *Şölen*'de çizdiği filozof Sokrates figüründe bu bilginin izi karşımıza onun yaşam tarzı olarak çıkar, kuramsal bilgi olarak değil.

Diotima şöyle der: "İki sınıf varlık vardır ki felsefe yapmaz; tanrılarla bilgeler, çünkü zaten bilgedirler ve deliler, çünkü kendilerini bilge sanırlar."

Hiçbir tanrı felsefe yapmaz ve bilge (sophos) *olmayı arzu etmez, çünkü zaten bilgedir; var olan bilgeler de felsefe yapmazlar. Öte yandan, cahiller de ne felsefe yapar ne de bilge olmak isterler, çünkü cehalet kendini güzel, iyi ve bilge sanır ki bu da onun acısıdır. Bir şeyden yoksun olduğunun bilincinde olmayan kişi o şeyi arzu da etmez.*

Bunun üzerine Sokrates sorar: "Madem ki bilgeler de, deliler de felsefe yapmıyor, o halde kimler felsefe yapar?" Diotima şöyle yanıt verir:

Bilgelerle deliler arasındaki orta noktada duranlar felsefe yapar; onlardan biri de Sevgi'dir. Çünkü bilgelik en güzel şeylerden biridir kuşkusuz. Sevgi, güzelliğe duyulan sevgidir. Dolayısıyla, Sevgi'nin bilgi-sever (philo-sophe) (bilgeliğe âşık) *olması gerekir ve bir filozof olarak, bilgeyle deli arasında bir ara basamakta durması gerekir. Bunun nedeni ise doğumunda gizlidir: Babası bilge* (sophos) *ve yaratıcıdır, anasıysa delidir ve* aporia (uzlaşmaz çelişki) *içerisindedir.*

Bu noktada, Eros figüründe yalnızca filozofu değil, tıpkı deliler gibi görünüşte hiçbir şey bilmeyen ama bu bilmezliğinin bilincinde olan Sokrates'i buluruz. O delilerden farklıydı, bilmezliğinin bilincinde olarak bilmeyi arzu ediyordu[15], bilgi anlayışı geleneksel anlayıştan çok farklı olsa da. Demek ki, Sokrates ya da filozof Eros'tur. Bilgelikten, güzellikten, iyilikten yoksun olduğu için bilgeliği, güzelliği ve iyiyi arzu eder, sever. O Eros'tur, yani Arzu'dur, edilgen ve geçmişe duyulan bir arzu değil, Eros gibi "tehlikeli bir avcıya" yakışan, coşkun bir arzudur.

14) Bkz. s. 17 ve (412).
15) Bkz. s. 26 ve devamı.

Filozofun bu ara basamaklık konumu çok basit ve çok doğal görünür. Bilgiyi bilmezliğe bağlayan yolun tam ortasında durur. Sanki filozof etkinliklerini yürütmekle bilmezlikten bilgeliğe kesin bir geçiş yapabilecek gibidir. Oysa şeyler bundan çok daha karmaşıktır.

Bilgeler, filozoflar ve deliler arasındaki bu zıtlığın gerisinde kavramların bölünmesiyle ilgili mantıklı bir şema kendini gösterir; bu şema çok katıdır ve o denli iyimser bir perspektife olanak tanımaz. Diotima bilgelerle bilge olmayanları birbirinin karşısına koymuş, yani arada hiçbir ara basamağın yer alamayacağı bir *taban tabana* zıtlığa yer vermiştir. İnsan ya bilgedir ya da değildir, bunun orta yolu yoktur. Bu açıdan bilgeyle bilge olmayan arasında bir ara basamak yoktur, çünkü insan eğer "bilge" değilse, zorunlu olarak ve kesin biçimde "bilge olmayan"dır ve bilgeliğe asla ulaşmamaya mahkûmdur. Oysa Diotima bilge olmayanların içerisinde bir bölünme yaratır: Bir yanda bilgisizliklerinin bilincinde olmayanlar vardır, ki bunlar delilerdir, diğer yandaysa bilgisizliklerinin bilincinde olanlar vardır, ki bunlar da filozoflardır. İşte, bu noktada anlarız ki, bilgisizler sınıfında yer alan bilinçsizler, yani deliler, bilgelere zıttırlar ve bu açıdan da, bu *taban tabana* zıtlığa göre, filozoflar bilgelerle bilgisizler arasında bir ara basmakta dururlar; onlar ne bilgedir ne de deli. Bu bölme tarzı, Platon okulunda çok kullanılan bir başka bölme tarzına koşuttur: "İyi olan" ile "iyi olmayan" arasındaki ayırım. Bu iki deyim arasında da orta yol bulunmaz, çünkü taban tabana bir zıtlık söz konusudur. Fakat iyi olmayanın içerisinde ne iyi ne de kötü olanı kötü olandan ayırt ederiz. O zaman zıtlık iyiyle kötü arasındadır ve bu ikisi arasındaki orta basamağa "ne iyi ne de kötü"[16] olan yerleşir. Bu mantık şemalarının Platon okulundaki önemi büyüktü[17] ve artısı ya da eksisi olmayan şeylerle belli bir yoğunluk derecesine sahip olabilen şeyleri birbirinden ayırt etmekte kullanılıyorlardı. Bilge veya iyi olan mutlaktır, herhangi bir çeşitlenmeye uğramazlar: Daha çok ya da daha az bilge veya daha çok ya da daha az iyi olunmaz. Fakat ara basamakta duran "ne iyi ne kötü" ya da "filozof", daha çok ya da daha az bir derecede olabilir. Filozof asla bilgeliğe ulaşamaz ama bu yönde ilerleyebilir. Dolayısıyla, *Şölen*'e göre, felsefe bilgelik değil, bilgelik düşüncesiyle belirlenen bir yaşam biçimi ve bir söylemdir.

16) Bkz. Platon, *Lysis*, 218 b 1.

17) H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, s. 174-175 ve 229-230.

Şölen'le birlikte *philosophia* sözcüğünün etimolojisi, yani "bilgelik sevgisi, arzusu", felsefenin programı haline gelir. Diyebiliriz ki, *Şölen*'deki Sokrates'le birlikte, felsefe, tarih içerisinde kesin olarak hem alaycı hem de trajik bir hal alır. Gerçek filozof daima bilmediğini bilir, bilge olmadığını bilir, dolayısıyla ne bilgedir ne de bilgisiz, ne deliler ne de bilgeler arasındadır, ne tam olarak insanlar ne de tam olarak tanrılar arasındadır, sınıflandırılamaz ve tıpkı Eros ve Sokrates gibi ne odu ne de ocağı vardır; bu nedenlerle de felsefe alaycıdır. Filozof denilen bu tuhaf yaratık bir türlü yakalayamadığı ama sevdiği bilgeliğe erişme arzusuyla işkence ve acı çeker; bu da işin trajik yanıdır. Tıpkı Hıristiyan olmak isteyen ama Yalnızca İsa'nın Hıristiyan olduğunu bilen Hıristiyan Kierkegaard[18] gibi, filozof da o modele ulaşamayacağını ve olmayı arzu ettiği şeyi asla tam olarak olamayacağını bilir. Platon böylece filozofla bilge arasına aşılamayacak bir mesafe koyar. Felsefe artık yoksun olduğu şeyle, yani yakalayamadığı aşkın bir normla tanımlanır. Oysa Pascal'ın Platoncu ünlü formülüne göre, o norma kendi içinde bir şekilde sahiptir de: "Beni bulmuş olmasaydın aramazdın."[19] Plotinos[20] ise, bunun için, "İyilikten tümüyle yoksun biri iyiliği asla aramayacaktır," diyecektir. İşte, bu nedenledir ki, *Şölen*'in Sokrates'i hem hiçbir bilgeliğe sahip olmadığını iddia eden biri gibi, hem de yaşam biçimine hayranlık duyulan biri gibi görünür. Çünkü filozof yalnız bir ara basamak olmakla kalmayıp, tıpkı Eros gibi bir aracıdır da, insanlara tanrılar dünyasından, bilgelik dünyasından bir şeyler ifşa eder. Filozof tıpkı Silenos heykelciklerine[21] benzer; dıştan kaba ve gülünç görünseler de içlerinden birer tanrı heykeli çıkar. Sokrates de, büyülü ve cinlere özgü yaşamıyla ve söylemiyle, Alkibiades'i kendi kendini sorgulamaya ve davranışını değiştirmediği sürece hayatının yaşanmaya değer olmadığını söylemeye zorlar. Geçerken şunu da söyleyelim, L. Robin'in[22] de belirttiği gibi, *Şölen*'in kendisi de, yani Platon'un bu başlıkla yazdığı edebi eser de Sokrates'e benzer; eser de tıpkı bir Silenos heykelciği gibi alaycı ve mizahi dış yüzünün altında son derece derin kavramları gizler.

Şölen'de, tanrıyken cin sınıfına düşerek değerini yitiren ve gizemi bozulan yalnızca Eros figürü değildir, filozof figürü de bilgicilerden hazır

18) Kierkegaard, *L'Instant*, § 10, Œuvres complètes'in içinde, c. XIX, s. 300-301.
19) Pascal, *Pensées*, § 553, Brunschvicg (Classiques Hachette).
20) Plotinos, *Dokuzluklar*, III, 5 (50), 9, 44; s. [142] Hadot.
21) *Şölen*, 215 b-c.
22) L. Robin, not, s. CV, no. 2, Platon'un içinde, *Le Banquet*, Paris, 1981 (1. basım, 1929).

bilgi alan bir insan olmaktan çıkarak hem zaaflarının hem de kendisini güzele ve iyiye doğru iten içindeki arzunun farkında olan biri haline gelir.

Şölen'de kendinin bilincine varan filozof, tıpkı daha yukarıda[23] betimlediğimiz Sokrates gibi, artık ne tam olarak dünyaya aittir ne de tümüyle dünya dışındadır. Alkibiades'in Potidaia askeri seferinde gözlemlediği gibi, Sokrates'in her durumda mutlu kalabilme yeteneği vardır. Bolluktan olabildiğince yararlanarak herkesten çok içer ama sarhoş olmaz, kıtlıktaysa açlığa ve susuzluğa cesaretle göğüs gerer, soğuğa dayanır, hiçbir şeyden korkmaz ve savaşırken çok yüreklidir. İnsanları baştan çıkaran güzellikle, zenginlikle ya da herhangi bir üstünlükle hiç ilgilenmez, bunlar onun için değersizdir. Ama Sokrates aynı zamanda kendini çevresinden tümüyle koparark tefekküre dalabilen biridir. Potidaia seferinde silah arkadaşları onu ayakta, hareketsiz halde bütün bir gün boyunca düşünürken gördüler. Diyalogun başında da şölene gecikmesine yol açan düşünceye dalma eylemidir. Belki de Platon burada Sokrates'in aşk gizemleri konusunda Mantineialı rahibenin yardımıyla erginlendiğini ve gerçek güzelliği görmeyi öğrendiğini ima etmek istemiştir. Böyle bir görüye erişen kişi, der Mantineialı rahibe, yaşanmaya değer yegâne hayatı sürdürecek ve böylece üstünlüğe (*aretê*), gerçek erdeme ulaşacaktır[24]. Felsefe bu kez, ileride de yineleyeceğimiz gibi[25], bir aşk deneyimi gibi görünür. Böylece Sokrates kendini, ilk elde sıradan ama yine de diğerlerinden üstün bir insan gibi göründüğü için, tanrı olmasa da bir cin (*daimôn*), yani bir tanrı-insan karışımı olarak gösterir. Oysa böyle bir karışım kendiliğinden hareket etmez, bir tuhaflığa, neredeyse bir dengesizliğe, bir iç ses uyumsuzluğuna bağlı olmak zorundadır.

Şölen'deki bu filozof tanımını tüm felsefe tarihi boyunca başat bir önem taşıyacaktı. Örneğin, Stoacılara göre, Platon'da olduğu gibi, filozof özünde bilgeden farklıdır ama bu taban tabana zıtlık perspektifinde ölümlülerin ortak yanlarından ayrılmaz. Stoacılara göre, insanın suyun bir karış ya da beş yüz fersah altında olmasının hiçbir önemi yoktur, her iki durumda da boğulur[26]. Bilgeyle bilge olmayan arasında özde bir fark vardır ve bu anlamda yalnızca bilge olmayan artıya veya eksiye gidebilir, oysa bilge hiçbir

23) Bkz. daha yukarıda.
24) *Şölen*, 211 d-212 a.
25) Bkz. daha ileride.
26) Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, 14, 48.

derecelendirmeye tabi olmayan mutlak bir kusursuzluğa denk düşer. Fakat filozofun bilge olmaması filozofla diğer insanlar arasında bir fark olmayacağı, olmadığı anlamına da gelmez. Filozof bilgisizliğinin bilincindedir, bilgeliği arzu eder, bilgeliğe doğru ilerlemeye çabalar; Stoacılara göre, bilgelik yalnızca ani ve beklenmedik bir değişimle erişilebilecek bir tür aşkınlıktır. Zaten bilge insan yoktur ya da çok nadirdir. Dolayısıyla filozof ilerleyebilir ama bunu asimptot bir biçimde, yani bilgeliğe asla ulaşamayarak yapar.

Diğer felsefe okullarının felsefeyle bilgelik arasında bu denli belirgin bir ayırım yapan bir öğretileri olmayacaktır, fakat genel olarak, bilgelik, filozofa kılavuzluk eden ve onu çeken bir ideal gibi görünecektir, felsefe de bilgeliğin bir eylemi ve dolayısıyla bir yaşam biçiminin uygulaması olarak görülecektir. Bu düşünce Kant'ta yaşamaya devam edecektir[27] ve felsefe sözcüğünün etimolojisini bilgeliğe duyulan aşk olarak tanımlayan tüm filozoflarda da aynı düşünce içten içe barınır. Filozofların *Şölen*'deki Sokrates modelinden en az benimsedikleri yönse onun alaycılığı ve mizahçılığıdır; Ksenophon'un *Şölen*'indeki[28] dans eden Sokrates de bu alaycılığı ve mizahçılığı taşır. Filozoflar tam da en ihtiyaç duydukları şeyden geleneksel olarak kendilerini mahrum etmişlerdir. Nietzsche[29] bunu fark etmişti:

Hıristiyanlığın kurucusuna oranla Sokrates'in avantajı, ciddiyetini yumuşatan gülümsemesi ve insana en iyi ruh halini veren yaramazlık dolu bilgeliğidir.

İSOKRATES

Felsefeyle bilgeliğin zıtlığına Platon'un çağdaşı bir hatip olan İsokrates'te de rastlarız. İsokrates'te ilk göze çarpan şey, felsefe kavramının bilgiciler dönemine oranla geçirdiği evrimdir[30]:

Bize eylem amacıyla eğitim veren, karşılıklı ilişkilerimize yumuşaklık kazandıran, cehaletin yarattığı felaketleri gereklilikten doğan felaketlerden ayıran,

27) Bkz. daha ileride.
28) Ksenophon, *Şölen*, II, 17-19.
29) Nietzsche, İnsanca Pek İnsanca. Gezgin ve Gölgesi, § 86.
30) Isocrate, *Panégyrique*, § 47.

bize birincilerden sakınmayı ve ikincilere cesaretle katlanmayı öğreten [...] felsefe, demek ki, kentimiz tarafından ortaya konulmuştur.

Felsefe her zaman Atina'nın şanı ve gururu olmuştur ama içeriği büyük ölçüde değişmiştir. İsokrates'in betimlemesinde sözü edilen yalnızca genel ve bilimsel kültür değil, hayata hazırlama eğitimidir ve bu eğitim insanlar arası ilişkileri dönüştürür ve hasımlığa karşı bizi silahlandırır. Ama İsokrates[31] özellikle *sophia* (ya da *epistêmê*) ile *philo-sophia* arasına başat bir ayırım koyar:

Madem ki insanın doğasında ne yapacağımızı ve ne diyeceğimizi bilmemizi sağlayacak bir bilgi (epistêmê) *yoktur, o halde, olanaklar dahilinde, tahminleri sayesinde sıklıkla en iyi çözüme ulaşabilenleri bilge* (sophoi) *addederim. Kendilerini uygulamalara vererek bu sayede belli bir yargılama yetisine en kısa zamanda ulaşanları ise filozof* (philosophoi) *addederim.*

İsokrates öncelikle ideal bir bilgelikten (*epistêmê*) söz eder; bu bilgelik, son derece sağlam bir yargılama yetisi temeline oturan ve yaşamı sürdürmeye yarayan kusursuz bir yapabilme bilgisidir. Ardından, pratik bir bilgelikten (*sophia*) söz eder ki bu da bir başka yapabilme bilgisidir ve karşımıza çıkabilecek her durumda akılcı ama tahmini kararlar almamızı sağlayan sağlam bir yargılama oluşumuyla edinilir. Son olarak da felsefeden başka bir şey olmayan yargılamanın kendisinin oluşumundan söz eder. Burada Platon'unkinden farklı bir felsefe, daha çok, klasik anlamıyla hümanizm söz konusudur. "İsokrates, içten içe, iyi konuşmayı öğrenmekle insanın daha iyi olabileceğine inanır", yeter ki üzerinde konuşmak için "insanlığa hizmet eden ve kamusal çıkarlara yarayan yüksek ve güzel konular"[32] seçilsin. Felsefe onun için, kaçınılmaz bir biçimde, bir iyi söyleme ve iyi yaşama sanatıdır.

31) Isocrate, *L'Échange*, § 271.
32) I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, s. 16-18.

II. Bölüm

Bir Yaşam Biçimi Olarak Felsefe

5
Platon ve Akademia

Platon'un *Şölen*'i Sokrates figürünü filozof olarak, yani gerek söylemiyle gerekse yaşam biçimiyle kendisini ve başkalarını bilgelik denilen bu varoluş biçimine, bu aşkın ontolojik duruma yaklaştırmaya çalışan kişi olarak ölümsüzleştirmiştir. Platon'un felsefesinin ve ardından gelen tüm İlkçağ felsefelerinin –Platonculuğa en uzak duranlar da dahil– ortak özellikleri, bu perspektifte, felsefi söylemle felsefi yaşam biçimini birbirine sıkı sıkıya bağlamalarıdır.

PLATON'UN AKADEMİA'SINDA BİR YAŞAM BİÇİMİ OLARAK FELSEFE

Eğitim tasarısı

Platon'un *Şölen*'indeki Sokrates'le Eros'u, yani filozofla aşkı birbirine bağlayan bağa bu noktada geri dönmeliyiz. Eserde aşk yalnızca bilge ve güzel olana duyulan arzu olarak değil, dölleme, yani çoğalarak ölümsüzleşme arzusu olarak da ortaya çıkar. Bir başka deyişle, aşk yaratıcı ve dölleyicidir.

Diotima[1], iki türlü dölleyicilik olduğundan söz eder, biri bedenin dölleyiciliği, diğeri ruhun dölleyiciliğidir. Bedenin dölleyici niteliği çocuklar yaparak ölümsüzleşmeye çalışır, ruhun dölleyici niteliğiyse zekâ ürünü, edebi ya da sanatsal bir eserle ölümsüzleşmeye çalışır. Ancak, zekânın en yüksek biçimi insanın kendine hakim olması ve adalettir; bunun uygulamasınıysa kentlerin ya da diğer kurumların örgütlenmesinde görürüz. Pek çok tarihçi "kurumlar" sözcüğünün Platon'un kendi okulunu kurmasını ima ettiğini sanmıştır, çünkü izleyensatırlarında, Platon, sözünü ettiği dölleyiciliğin, Poros'un oğlu Eros gibi "erdem üzerine konuşmak, iyi insanın aklını ne tür şeylerle yorması gerektiğini ve nelerle uğraşması gerektiğini söylemek için, kaynakla dolu" (*euporei*)[2] bir eğitmeninki olduğunu açıkça ima eder. *Phaidros*'ta ise Platon "zihinleri tohumlamak"tan söz edecektir.

[...] Söylemler ekmeli, bu söylemlerin içlerinde barındırdıkları tohumlardan da başka doğalarda, insanı olası en yüksek dereceli mutluluğa götürebilecek [...] başka söylemler yeşerecektir[3].

L. Robin[4] bu Platoncu izlekleri aşağıdaki gibi özetlemiştir:

Dölleyici ruh yalnızca içerisinde gerekli niteliklerin kabul edileceği bir başka ruhla girdiği ilişki aracılığıyla dölleyebilir ve meyve verebilir. Bu ilişkiyse yalnızca canlı söz aracılığıyla, ruhsal amaçlara göre ve belirsiz bir gelecek için örgütlenmiş bir ortak yaşamı varsayan günlük ilişkilerle, kısacası bir felsefe okulu aracılığıyla kurulabilir. Platon da var olan haliyle ve geleneğin sürmesi için kendi okulunu kurmuştur.

Platon'un *Şölen*'de önerdiği ve İlkçağ'a özgü felsefi yaşamı kesin olarak etkileyen felsefenin yeni tanımının bir başka başat yanını da böylece keşfediyoruz. Felsefe yalnızca yaşam ortaklığı ve bir okul ortamı içerisinde bulunan öğretmenlerle öğrencileri arasındaki diyalog aracılığıyla gerçekleşebilir. Bundan yüzyıllar sonra Seneca[5] ortak yaşamın felsefi önemini övmeyi sürdürecekti:

1) *Şölen*, 208 e.
2) *Şölen*, 209 b-c.
3) *Phaidros*, 277 a.
4) L. Robin, not, Platon'un içinde, *Le Banquet*, Paris, 1981 (1. basım, 1929), s. XCII.
5) Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 6,6.

Canlı sözün ve ortak yaşamın sana yazılı bir söylemden daha çok yararı olur. Senin için var olan bir hakikate gelmen gerekir, çünkü öncelikle insanlar kulaklarından çok gözlerine inanırlar, ayrıca öğütlerin yolu uzunken örneklerin yolu kısa ve sağlamdır. [Stoacı] Kleanthes eğer yalnızca dinleyicisi olmakla kalsaydı, ustası Zenon'u kendi kişiliğinde yaşatamazdı. Ustasının hayatına karışmış, gizli düşüncelerinin derinliklerine dalmış, Zenon'un kendi yaşam kuralına uygun yaşayıp yaşamadığını bizzat yakından gözlemlemişti. Platon, Aristoteles ve birbirine zıt kümelere bölünmesi gereken o bilgeler topluluğu Sokrates'in öğretisinden çok alışkanlıklarından yararlanmışlardır. Metrodores'in, Hermakhos'un, Polyainos'un büyük adamlar olmalarının sebebi Epikuros'u dinlemiş olmaları değil, onunla ortak bir yaşam sürmüş olmalarıdır.

Doğrudur –ve bunu ileride de yineleyeceğiz–, o dönemde felsefi öğretiye adanmış bir eğitim kurumu kuran tek kişi Platon değildi. Sokrates'in başka öğrencileri, Antisthenes, Megaralı Euklidos, Kyreneli Aristippos ya da İsokrates gibi bir kişilik de aynı dönemde birer okul kuracaklardı, ama Platon'un Akademia'sı hem üyelerinin niteliği hem de örgütlenmesinin kusursuzluğu bakımından kendi döneminde ve sonraki dönemlerde müthiş bir üne sahip olacaktı. Sonraki tüm felsefe tarihi bu kurumun ve içerisinde yürütülen tartışmaların anısını ve taklitlerini taşıyacaktı[6]. Platon'un okuluna "Akademia" denilmesinin nedeni, okulun etkinliklerinin, Akademia diye bilinen ve Atina'nın hemen dışında bulunan bir *gymnasion*un toplantı salonlarında yürütülmesiydi. Platon'un bu *gymnasion*un yakınında satın aldığı küçük arsada okulun üyeleri bir araya gelebiliyor, hatta ortak bir yaşam sürebiliyorlardı[7].

Sokrates ve Pythagoras

İlkçağ filozoflarına göre, Platon'un özgünlüğü, Atina'da tanıdığı Sokrates ile Sicilya'ya ilk gidişinde tanışacağı Pythagoras arasında bir tür sentez

6) Bkz. H.-J. Krämer'in önemli çalışması, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971.

7) Bkz. M.-F. Billot, "Académie" maddesi, *Dictionnaire des philosophes antiques*'in içinde, yayına hazırlayan: R. Goulet, c. I, Paris, 1994, s. 693-789.

yapmış olmasıdır[8]. Sokrates'ten diyalog yöntemini, alaycılığı, yaşam sorunlarına gösterilen ilgiyi; Pythagoras'tansa matematik temelli eğitim düşüncesini ve doğayı tanıyarak bilim uygulamalarını olası kılmayı, düşüncenin yükseltilmesini ve filozoflar arasında bir ortak yaşam idealini almıştır. Platon, kuşkusuz, kimi Pythagorasçılarla tanışmıştı, zaten onlara diyaloglarında yer vermiştir. Ancak, eski Pythagorasçılık hakkındaki bilgilerimiz kesin olmadığından, Pythagoras'ın Platon'un yetişmesindeki payını tam olarak bilemiyoruz. Kesin olan bir şey varsa, o da Platon'un *Devlet*[9] adlı eserinde Pythagoras'ı övmüş olduğudur. Onun, insanlara ve gelecek kuşaklara bir "yol", Pythagorasçı denilen bir yaşam kuralı vermiş olmasından dolayı sevildiğini söylemiştir. Bu yaşam kuralını uygulayanlar diğerlerinden ayrılırlardı. Platon'un yaşadığı dönemde o kural hâlâ geçerliydi. Pythagorasçı topluluklar İtalya'nın güneyinde ve Sicilya'da önemli siyasi roller oynamışlardır. Akademia'nın kuruluşunun hem Sokrates'in yaşam biçiminden hem de Pythagorasçı yaşam biçiminden –bu ikincisi hakkında çok şey bilmesek de– esinlendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz[10].

Siyasi hedef

Platon'un ilk niyeti siyasidir: Kent içinde etkili erkeklerin felsefe konusunda eğitilerek siyasi yaşamın değiştirilebileceğine inanmıştır. Bu konuda Platon'un *Mektup* VII'de verdiği özyaşamsal ayrıntı dikkate değerdir. Gençliğinde nasıl, diğer genç erkekler gibi, kentin işleriyle ilgilenmeyi istediğini, Sokrates'in ölümüyle ve yasalarla görenekleri incelemesi sonucu kent işlerini doğru olarak yönetmenin ne denli zor olduğunu fark ettiğini ve yaşadığı dönemde var olan tüm kentlerin istisnasız kötü birer siyasi rejime sahip olduklarını kabul etmek durumunda kaldığını anlatır. İşte, bu nedenle, der Platon, "gerçek felsefeyi övmek ve kamu yaşamında ve özel yaşamda adaletin nerede olduğunu yalnızca onun ışığında görebileceğimizi ilan etmek zorunda kaldım". Söz konusu olan

8) Örneğin, Dikaiarkhos, Plutarkhos'un içinde, *Masa Konuşmaları*, VIII, 2, 719 a; Cicéron, *De Republica*, I, 15-16; *De Finibus, Bonorum et Malorum*, V, 86-87; Augustinus, *Civitas Dei*, VIII, 4; Numenius, 24. parça, yayınlayan ve çeviren: des Places; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, c. 1, 7, 24 Diehl, s. 32, çeviri: Festugière.

9) *Devlet*, 600 b.

10) J. P. Lynch, *Aristotle's School*, s. 61.

yalnızca soyut söylemlerde bulunmak değildi. Platon'a göre, "filozofluk görevi" harekete geçmektir. Syracusa'da siyasi bir rol oynamasının amacı, kendi gözünde harekete geçmekten aciz "bir güzel konuşmacı" olarak kalmak istememesiydi[11]. Akademia'nın pek çok öğrencisi gerçekten de çeşitli kentlerde, gerek hükümdarların danışmanları olarak, gerek yasayapıcılar olarak, gerekse tiranlara karşı koyarak önemli siyasi roller oynamışlardır[12]. Sofistler gençleri siyasi hayata hazırlama iddiasındaydılar, Platon ise bunu gençleri sofistlerin verebileceklerinden daha fazla bilgiyle donatarak yapmak istiyordu. Bu bilgi hem sağlam akılcı bir yönteme dayanacaktı hem de, Sokrates'in öğretisine uygun olarak, iyiye duyulan sevginin ve insanın içsel dönüşümünün ayrılmaz bir parçası olacaktı. Platon yalnızca becerikli devlet adamları değil, adam yetiştirmek istiyordu. Bu siyasi niyetini gerçekleştirmek için Platon büyük bir dönemece girecek, gerektiği kadar zaman harcayarak yeni insanlar yetiştirmekle görevli bir entelektüel ve ruhsal topluluk kuracaktı. Bu büyük dönemeci alırken siyasi hedefleri de unutulma tehlikesine girecekti; Platon'un filozofları birer kral olmaya zorlamak gerektiğini söylemesi bu anlamda manidardır[13]. Aristoteles'in öğrencilerinden Dikaiarkhos Akademia'yı betimlerken, buranın üyelerinin, hep birlikte erdemi ve araştırmayı istedikleri ölçüde, özgür ve eşit bir erkekler topluluğu olarak ortaklaşa yaşadıkları üzerinde durur. Eşit olanı eşit olanlara verme ilkesinden dolayı Platon öğrencilerinden ücret talep etmezdi. Platoncu siyasi ilkelere göre, öncelikle geometrik[14] bir eşitlik söz konusuydu, herkese hak ettiği ve ihtiyacı olduğu kadar verilmeliydi. Burada, bir insanın ancak kusursuz bir kentte insan gibi yaşayabileceğine inanan Platon'un, bu kusursuz kentin gerçekleşmesini beklerken, öğrencilerini ideal bir kentin koşullarında yaşatmak istediğini ve bir kenti yönetemeseler de kendi benliklerini o ideal kentin normlarına uygun olarak yönetmelerini istediğini anlıyoruz[15]. Daha sonra ortaya çıkan felsefe okullarının çoğu da aynı şeyi yapmaya çalışmışlardır[16].

11) *Lettre* VII, 328 b-329 c, çeviren: Brisson.

12) J. P. Lynch, *a.g.y.*, s. 59, no. 32 (bibliyografya); M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano, 1989, s. 63 ve devamı.

13) *Devlet*, 519 d.

14) K. Gaiser, *Philodems Academica*, Stuttgart, 1988, s. 153 ve devamı.

15) *Devlet*, 592 b.

16) Bkz. B. Fischer, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press, 1982, s. 63.

Siyasi bir etkinliğe girişmeden önce, okulun üyeleri incelemelerle ve ruhsal uygulamalarla ilgisi olmayan bir yaşam sürdürürler. Platon, tıpkı sofistler gibi ama onlarınkinden farklı sebeplerle, kentten görece uzak bir öğrenim ortamı yaratır. Sokrates'in öğrenim anlayışı başkaydı; sofistlerden farklı biçimde, öğrenimin, eski gelenekte olduğu gibi yapay bir ortamda değil, kent yaşamına karışarak yapılması gerektiğini düşünüyordu. Ama Sokrates'in eğitim anlayışının özelliği, insanların kendi aralarında canlı temaslarda bulunmalarına büyük bir önem vermesiydi, ki Platon da bu kez aynı görüşü paylaşıyordu. Platon'da da Sokrates'e özgü canlı temasa ve sevgiye dayalı eğitim anlayışını buluruz, fakat Lynch'in de dediği gibi[17], Platon bu anlayışı kendi okulunda bir bakıma kurumsallaştırmıştır. Öğrenim, yüceltilmiş bir sevgi havasının hakim olduğu bir topluluğun, bir grubun, bir dost çevresinin bağrında yürütülecektir.

Akademia'da eğitim ve araştırma

Akademia'nın kurumsal işleyişi[18] hakkında çok az bilgi sahibiyiz. Daha önce sıklıkla yapıldığı gibi, Akademia'yı ve Atina'daki diğer felsefe okullarını birer dini kuruluş, Musalar'ın dernekleri olarak görmemeliyiz. Bu okulların kurulması, Atina'da yürürlükte olan dernek kurma hakkının[19] kullanılmasının ürünüydü. Bilindiği kadarıyla okulların üyeleri iki sınıfa ayrılıyordu: Araştırmacılık ve öğretmenlik yapan yaşlılar grubu ile öğrencilik yapan gençler grubu. Gençlerin, oylarıyla, Platon'un ikinci ardılı Ksenokrates'in seçilmesinde tayin edici bir rol oynadıkları biliniyor. Birinci ardıl Speusippos'un doğrudan Platon tarafından atandığı sanılıyor. Aksiothea ve Lastheneia adlı iki kadının Platon'un ve Speusippos'un öğrencileri olmaları İlkçağ'da çok manidar karşılanmıştı. Anlatıdığına göre, Aksiothea[20] filozofların basit harmanisini hiç utanmadan giymişti. Bundan da, Akademia'nın üyelerinin, tıpkı zamanın diğer filozofları gibi, kendilerini diğer insanlardan ayıran bu kıyafete düşkün oldukları anlaşılıyor. Okulun daha sonraki geleneklerine bakıldığında, tartışmaların, derslerin ve bilimsel çalışmaların yanı sıra kimi toplu yemeklerin de okul tarafından örgütlendiği[21] düşünülebilir.

17) J. P. Lynch, *a.g.y.*, s. 63.
18) Bu konuda bkz. J. P. Lynch, *a.g.y.*, s. 54-63 (ve s. 93).
19) Bkz. daha ileride.
20) K. Gaiser, *Philodems Academica*, s. 154.
21) Plutarkhos, *Masa Konuşmaları*, VIII, I, 717 b.

Platon'a araştırmalarda ve eğitimde eşlik eden yaşlılar grubundan bazılarının adları günümüze kadar ulaşmıştır: Speusippos, Ksenokrates, Knidoslu Eudoksos, Pontuslu Herakleides, Aristoteles. Bu sonuncu, önce öğrenci, ardından öğretmen olarak Akademia'da tam yirmi yılını geçirmiştir. Bu filozoflar ve bilim adamları arasında Eudoksos ve Theaitetos gibi birinci sınıf astronomlar ve matematikçiler vardı. Eğer Speusippos'un, Ksenokrates'in ve Eudoksos'un eserleri günümüze kadar ulaşsaydı, olasılıkla Akademia ve Platon'un orada oynadığı rol hakkında bambaşka fikirlere sahip olacaktık.

Eğitimde en büyük rolü geometri ve diğer matematik bilimleri oynuyordu; yine de, geleceğin filozofunun eğitiminde bu yalnızca ilk aşamaydı. Matematik bilimleri Platon okulunda tümden yansız biçimde, hiçbir çıkar gözetilmeden uygulanıyordu[22]. Amaç, zihni hassas tasarımlardan arındırmaktı, yani ahlakiydi[23]. Geometri yalnızca temel bir eğitim değil, aynı zamanda derin araştırmaların konusuydu. Zaten matematik bilimleri gerçek anlamda Akademia'da doğmuşlardır. Usavurumların ön-varsayımlarını formüle eden –ilkeler, belitler (aksiyomlar), tanımlar, ön-kabuller (postulatlar)– ve teoremleri birbirinden çıkarsayarak düzene sokan belitsel (aksiyomatik) matematik burada keşfedilmiştir. Bütün bu çalışmalar yarım yüzyıl sonra Eukleides'in ünlü *Elementler*[24] adlı eserini yazmasıyla sonuçlanacaktı.

Devlet'e göre[25], filozof olma yolundaki öğrenciler yalnızca belli bir olgunluğa erişince diyalektik alıştırmalara başlamalı ve bunu otuz ile otuz beş yaş arasında beş yıl boyunca uygulamalıydılar. Platon'un bu kuralı kendi okulunda gözetip gözetmediğini bilmiyoruz ama Akademia'daki eğitimde diyalektik alıştırmalara yer veriliyordu. Platon'un yaşadığı dönemde diyalektik belli kurallara bağlı bir tartışma sanatıydı. Ortaya bir "sav", yani soru biçimli bir öneri atılırdı. Örneğin: Erdem öğrenilebilir mi? Tartışmacılardan biri teze karşı çıkarken diğeri onu savunurdu. Birinci tartışmacı, savı savunana, onu savunduğu savın tersini kabul eden yanıtlar vermeye zorlayan zekice sorular yöneltirdi. Soruları soranın kendine özgü

22) *Devlet*, 522-534.

23) *Devlet*, 526 e; Plutarkhos, *Masa Konuşmaları*, VIII, 718 e-f, bkz. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, s. 98.

24) Bkz. F. Lasserre, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, Freiburg-Paris, 1990.

25) *Devlet*, 539 d-e.

bir savı olmazdı; Aristoteles'in de belirttiği gibi, Sokrates'in sorgulayıcı rolünü oynamasının nedeni de buydu: "Sokrates hiç yanıtlayıcı rolünü oynamaz, hep sorgulayıcı rolünü oynardı, çünkü hiçbir şey bilmediğini itiraf ediyordu."[26] Diyalektik yalnızca saldırıda bulunmayı, yani sorgulamaları akıllıca yürütmeyi değil, sorgulayıcının kurduğu tuzakları bozarak yanıt vermeyi de öğretiyordu. İÖ 1. yüzyıla değin, herhangi bir sav üzerinde tartışılması geleneksel bir öğretim yöntemi olacaktır[27].

Platon'un öğrencilerinin kentte belli birer rol oynamaya adandıkları ölçüde diyalektik eğitim de kesinlikle gerekliydi. Merkezinde siyasi söylemin yer aldığı bir uygarlık sisteminde, geleceğin yöneticileri, söz söylemede ve akıl yürütmede kusursuz bir yetkinlikle yetiştirilmeliydiler. Bu diyalektik eğitim Platon'a göre tehlikeliydi, çünkü gençlerin herhangi bir savı savunabileceklerini ya da çürütebileceklerini sanmalarına yol açabilirdi. Bu nedenle de Platon'a özgü diyalektik tümden mantıklı bir alıştırma olmayıp, daha çok, tartışmacıların çileci olmalarının, kendiliklerinden bir dönüşüm geçirmelerinin beklendiği ruhsal bir alıştırmadır. Sözü edilen, en becerikli olanın kendi görüşünü karşısındakine dayatacağı iki kişilik bir mücadele değil, anlamlı söylemin, yani *logos*'un akılcı gereklerine ayak uydurmak isteyen iki tartışmacının ortak çabalarıdır. Platon kendi yöntemini, zıtlığı zıtlık olduğu için kullanan çağdaşı didişimcilerin yönteminin karşısına koyarak şöyle yazar[28]:

Senin ve benim gibi iki arkadaş sohbet etmekteyken bunu daha yumuşak ve daha diyalektik biçimde yapmalıdır. "Daha diyalektik" derken, yalnızca gerçek yanıtlar vermenin yanı sıra, verilen yanıtın yalnızca karşısındaki kişinin bildiğini kabul ettiği şeye dayanmasını kastediyorum.

Gerçek bir diyalog yalnızca sahiden diyaloga girmek istiyorsak mümkündür. Muhataplar arasında var olan ve tartışmanın her aşamasında tazelenen bu anlaşma sayesinde, muhataplardan biri kendi gerçeğini diğerine dayatmaz, tam tersine, girdikleri diyalog muhatapların her birinin kendini diğerinin yerine koymasına, yani kendi görüşlerini aşmasına yol

26) Aristoteles, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 183 b 7.

27) Bkz. daha ileride ve P. Hadot, "Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité", *Studia Philosophica*, c. 39, 1980, s. 139-166.

28) *Menon*, 75 c-d.

açar. İçtenlikle yürüttükleri çabaları sayesinde, muhataplar, kendilerini *logos* denilen üstün bir yetkeye tabi kıldıkları ölçüde, kendiliklerinden ve kendilerinde, kendilerinden bağımsız bir gerçekliği keşfederler. Tüm İlkçağ felsefesinde olduğu gibi burada da, felsefe, bireyin aşkın bir şeyin içerisinde kendini aşmasını sağlayan devinimdir. Bu aşkın şey Platon için *logos*tur, yani akılcılık ve evrensellik gerektiren söylemdir. Bu *logos* bir tür mutlak bilgi değil, kimi konumları ortaklaşa kabul eden muhataplar arasındaki bir anlaşmadır; muhataplar kendi özgün görüşlerinin ötesine işte bu anlaşmayla geçerler[29].

Diyalogun bu etiğinin sürekli bir diyalog olarak anlaşılması gerekmiyordu. Örneğin, Aristoteles'in Platoncu idealar kuramına ters düşen kimi çalışmaları aslında onun Akademia'da verdiği sözlü derslere hazırlık niteliğindeki elyazmalarıdır; oysa bu yazmalar didaktik biçimde kaleme alınmış kesintisiz bir diyalog gibi görünürler[30]. Fakat tüm İlkçağ boyunca geçerli yaygın bir göreneğe göre, dinleyiciler yapılan sunumun ardından kendi düşüncelerini dile getirebiliyorlardı[31]. Speusippos'un ya da Eudoksos'un birbirinden farklı düşüncelerini sergiledikleri başka sunumlarının olduğu muhakkaktır. Buradan da anlaşılıyor ki, o dönemlerde ortak araştırmalar, fikir alışverişleri yapılıyordu ve bu da bir tür diyalogdu. Platon zaten düşünceyi bir diyalog olarak görüyordu[32]:

Düşünce ve söylem aynı şeydir, fakat ruhun kendisiyle içten ve sessizce girdiği diyatoga düşünce adını veriyoruz.

Platoncu yaşam tercihi

Demek ki, yukarıda gördüğümüz gibi, Akademia'ya hakim olan düşünce özgürlüğü bu diyalog etiğiyle açıklanıyor. Speusippos, Ksenokrates, Eudoksos ya da Aristoteles, Platon'un kuramlarıyla –özellikle İdealar kuramıyla–, hatta iyilik tanımıyla hiç uyuşmayan kuramlar öğretiyorlardı; örneğin, Eudoksos'a göre, en yüce iyilik hazdı. Akademia'nın üyeleri

29) Bkz. E. Heitsch, *Erkenntnis und Lebensführung*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Stuttgart, 1994, 9. fasikül.

30) I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, s. 9.

31) Bkz. daha ileride.

32) *Sofist*, 263 e 4.

arasında yoğunlaşan zıtlıklar yalnızca Platon'un diyaloglarında ya da Aristoteles'te değil, tüm Helenistik felsefede[33], hatta tüm felsefe tarihinde iz bırakmıştır. Kısacası, Akademia'nın serbestçe tartışmaların yapıldığı, okulcu bir doğruculuğun ya da dogmatizmin söz konusu olmadığı bir yer olduğunu söyleyebiliriz.

Durum böyleyse eğer, topluluğu bir arada tutan temelin ne olduğu sorusunu sorabiliriz. Sorunun yanıtı şu olabilir: Kimi öğreti konularında Platon'la diğer öğretmenler arasında ayrılıklar olsa da, Akademia'nın tüm üyeleri Platon'un önerdiği yaşam biçimi seçeneğini –farklı derecelerde de olsa– kabul ediyorlardı. Anlaşıldığı kadarıyla, bu yaşam biçimini seçenler öncelikle yukarıda belirtilen diyalog etiğini kabul etmeliydiler. J. Mittelstrass'ın[34] sözleriyle anlatacak olursak, bu, muhataplar tarafından uygulanan bir "yaşam biçimi"ydi; muhataplar diyalog eylemi boyunca birer özne olsalar da, kendi kendilerini aştıkları için kendilerini aşan *logos*u ve diyalogu sürdürme çabasını gerektiren İyilik sevgisini deneyimlemiş olurlar. Bu perspektifte, tartışmanın konusunun ve öğretinin içeriğinin önemi ikinci derecedendir. Önemli olan diyalogun uygulanması ve bunun yaratacağı dönüşümdür. Diyalogun işlevi, bazen uzlaşmaz çelişkilere çarparak dilin sınırlarını, ahlaki ve varoluşsal deneyimin aktarılmasının kimi zaman ne denli olanaksız olduğunu ortaya çıkarmaktır.

Son olarak, L. Brisson'un[35] deyimiyle, amaç "felsefi biçimde yaşamasını öğrenmek"tir ve bu amaç bir araştırmayı hiçbir çıkar gütmeden yürütme yönündeki ortak istekle ve sofistliğin merkantilizmine bilinçli bir karşı koyuşla kovalanır[36]. Bu bir yaşam tercihidir ve insanın entelektüel ve ruhsal yaşama dönmesini, "tüm ruhunu", yani tüm manevi yaşamını ortaya koyan bir değişim[37] gerçekleştirmesini içerir. Platon için bilim ve bilgi, insanın ruhuna "hazır halde verilebilen" tümden kuramsal ve soyut bir edinim değildir asla. Daha yukarıda gördüğümüz gibi[38], Sokrates erdemin

33) Bkz. H.-J. Krämer'in adı anılan çalışması.

34) J. Mittelstrass, "Versuch über den sokratischen Dialog", *Das Gespräch*, yayına hazırlayanlar: K. Stierle ve R. Warning, Münih, 1984, s. 26.

35) L. Brisson, "Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", *Les Études philosophiques*, 1993, no. 4, s. 480.

36) Aristoteles, *Metafizik*, 1004 b 25.

37) *Devlet*, 518 c.

38) Bkz. dipnot 78.

bir bilgi olduğunu söylerken bilgiyi iyinin arı ve soyut bir edinimi olarak değil, iyiyi seçen ve onu isteyen bir edinim olarak, yani düşüncenin, isteğin ve arzunun bir olduğu bir iç konumlanma olarak alır. Platon için de erdem bilim ise, bilim de erdemdir. Akademia'da bilimle ilgili ortak bir kavramın var olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, bilim insanın yetişmesidir, insan karakterinin yavaş ve zorlu eğitimidir, "tüm insan kişiliğinin uyumlu gelişimidir"[39], nihayet "iyi bir yaşam, yani ruhun kurtuluşunu [...] sağlamaya"[40] adanmış yaşam biçimidir.

Platon'un gözünde felsefi yaşam tarzının seçilmesi en temel şeydi. *Devlet*'teki Er anlatısının bu seçimin önceki yaşamda yapılmış olduğuna dair mitik sözleri[41] de Platon'un konuya verdiği önemi gösterir:

İnsanın girdiği en büyük risk budur ve tam da bu nedenle her birimiz diğer bütün araştırmaları bir yana bırakıp tüm çabalarını yalnızca bunu araştırmaya ve aşılamaya harcamalıyız. Belki böylece birimiz kendisine iyi yaşamla kötü yaşam arasındaki farkı gösterecek ve olabildiğince, her zaman ve her yerde, en iyi yaşamı seçme yeteneğini ve bilgisini aktaracak kişiye rastlayıp onu tanıyabilir.

Ruhsal alıştırmalar

VII. Mektup'ta, Platon, felsefi yaşam biçiminin seçilmemesi halinde hayatın yaşamaya değer olmayacağını ve bu nedenle de derhal bu "yolun", bu "harika yolun" izlenmesi gerektiğini yazar. Bu yaşam biçimi hatırı sayılır bir gayret gerektirir ve bu gayret her gün yeniden toplanmalıdır. "Gerçekten felsefe yapanları gerçekten felsefe yapmayanlardan" ayıran bu yaşam biçimidir ve bu ikincilerin yalnızca yüzeysel fikirlerden oluşan bir dış cilaları vardır[42]. Platon, öğrencisi Syracusalı Dion'u anarken bu yaşam biçimine[43] atıfta bulunur. Bu yaşam biçiminde "çeşitli hazlardan çok çeşitli erdemler yaşanır", duyusal hazlardan vazgeçilir, belli bir gıda

39) I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, s. 15.

40) L. Brisson, "Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", *Les Études philosophiques*, 1993, no. 4, s. 480.

41) *Devlet*, 618 b.

42) *VII. Mektup*, 340 c-d.

43) *VII. Mektup*, 327 b, 331 d, 336 c.

rejimi uygulanır, "her gün olabildiğince kendi kendinin efendisi olacak biçimde yaşanır". P. Rabbow'un[44] açıkça gösterdiği gibi, diyalogların pek çok pasajlarında izlerine rastladığımız kimi ruhsal uygulamaların Akademia'da sürekli yapıldığı tahmin edilmektedir.

Timaios[45] başlıklı diyalogunun son sayfalarında, Platon, ruhun üst bölümünün çalıştırılması gerektiğini söyler. Bu bölüm zihindir ve çalıştırılması onu evrenle uyumlu hale getirerek onun tanrıyla karışmasına yol açar. Platon zihin alıştırmalarının nasıl yapılması gerektiğini belirtmemiştir, kimi noktaları başka diyaloglarından anlayabiliyoruz.

Platon düşlerimizin bize açık ettiği bilinçdışı dürtüleri, örneğin içimizdeki "korkunç ve vahşi" tecavüz ve öldürme arzularını andığında[46] "uykuya hazırlanma" alıştırmasından söz edebiliriz. Böylesi düşler görmemek için akşamları iç konuşmalar ve yüce konulu araştırmalar aracılığıyla ruhun mantıklı yanını uyarmaya çalışmalı, meditasyon yapılmalı ve böylece arzular ve öfke dindirilmelidir. Platon fazla uyumamayı da salık verirdi[47]: "Uykudan yalnızca sağlık için gerekli kadarı alınmalıdır. Bu alışkanlık edinilince uyku süresi çok olmaz."

Bir diğer alıştırma ise bir felaket karşısında isyan etmeden[48], içsel durumlarımızı değiştirebilecek özdeyişler kullanarak sakinliğimizi korumaya yöneliktir. Bunun için, böylesi kazalarda neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilmediğimizi, üzülmenin hiçbir işe yaramayacağını, insana dair hiçbir şeyin önemsenmeye değer olmadığını ve tıpkı zar oyunu gibi her şeyi olduğu gibi kabul etmek ve sonuca göre hareket etmek gerektiğini söylemeliyiz[49].

Alıştırmaların en ünlüsü ölümle ilgili olanıdır ve Platon buna, Sokrates'in ölümünü anlattığı *Phaidon*'da atıfta bulunur. Sokrates bu eserde der ki, hayatını felsefe içerisinde geçirmiş bir insanın ölmek için muhakkak cesareti vardır, çünkü felsefe bir ölüm alıştırmasından başka bir şey

44) P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen, 1960, s. 102.
45) *Timaios*, 89 d-90 a.
46) *Devlet*, 571-572.
47) *Lois*, VII, 808 b-c.
48) *Devlet*, 604 b-c.
49) *Kriton*'da aynı türden bir alıştırma için bkz. E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, s. 127.

değildir[50]. Felsefe gerçekten de bir ölüm alıştırmasıdır, çünkü ölüm ruhla bedenin birbirinden ayrılmasıdır ve filozofun da yaptığı ruhunu bedeninden ayırmaya uğraşmaktır. Beden, içinde barındırdığı tutkular ve dayattığı ihtiyaçlar nedeniyle başımıza pek çok dertler açar. Dolayısıyla filozofun kendini arındırması, yani ruhunu yoğunlaştırıp toparlaması ve onu bedenin dayattığı dağınıklıktan ve dalgınlıktan kurtarması gerekir. Bu noktada aklımıza, Sokrates'in *Şölen*'de anılan, kendi üzerindeki uzun yoğunlaşmaları gelmeli; bu yoğunlaşmalar boyunca yemek yemeyi bırakır ve hareketsiz kalır. Bu alıştırma bedenin ve düşüncenin bir arada çileciliğidir: Tutkular tek tek açığa çıkarılarak zihin arındırılır. Diyalog bir anlamda bir ölüm alıştırmasıdır. Çünkü, R. Schaerer'in[51] de dediği gibi, "bedensel bireysellik *logos*un içerisinde dışa vurulur vurulmaz yok olur". Bu, kaybına çok üzüldüğümüz B. Parain'in[52] en sevdiği izleklerden biridir: "Dil yalnızca bireylerin ölümü üzerine gelişir." Sokrates'in ölüm üzerine sözlerinden oluşan *Phaidon*'un perspektifinde, ölmesi gereken "ben"in artık ölüme yabancı olan bir "ben" ile aşkınlaştığını görürüz, çünkü "ben" *logos*la ve düşünceyle özdeşleşmiştir. Diyalogun sonunda Sokrates'in söylemek istediği de budur[53]:

Dostlarım, Kriton'u benim şu anda sizinle sohbet eden ve tüm uslamlamalarını sıraya koyan Sokrates olduğuma ikna edemiyorum. Sanıyor ki ben biraz sonra göreceği diğer kişiyim, şu cesedim.

Phaidon'da bu alıştırma ruhu ölüm korkusundan arındıran ölüm alıştırması olarak gösterilirken, *Devlet*'te[54] aynı alıştırma ruhun bir tür uçuşu gibi ya da gerçeğe kuşbakışı atılan bir göz gibi gösterilir:

Zihnin küçüklüğü, sürekli tanrının ve insanın tümünü ve evrenselliğini kucaklama eğiliminde olması gereken ruhla uyumsuzdur. [...] Fakat sanır mısın ki, düşünceyi yücelten ve zaman ile varlığın tümünün seyrine dalan ruh insan yaşamını önemser? Böyle bir kişi ölümü korkulacak bir şeymiş gibi görmez.

50) *Phaidon*, 64 a. Bkz. R. di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Il Mulino, 1993.

51) R. Schaerer, *La Question platonicien*, s. 41.

52) B. Parain, "Le langage et l'existence", *L'Existence* kolektif derlemesinin içinde, Paris, 1945, s. 173.

53) *Phaidon*, 115 e.

54) *Devlet*, 486 a-b.

Bu noktada da, bakış açısını kökten değiştirmeye ve tüm hakikati evrensel bir görüyle kucaklamaya yönelik alıştırma ölüm korkusunu yenmeye yarar. Ruhun büyüklüğü böylece düşüncenin evrenselliğinin meyvesi olarak ortaya çıkar. *Theaitetos*'ta[55] tanımlanan filozof da yeryüzünde olan biteni kuşbakışı görür, uçuşu boyunca düşüncesi her yerde gezinir, yıldızlarda ve yeryüzünde. İşte, bu nedenle, Platon filozofu mizahi bir dille, aşırı derecede insani dünyada yitmiş bir yabancı gibi tanımlar ve Thales gibi, bilgenin bir kuyuya düşmesini göze alır. Meclis üyeliği için yapılan kavgalardan, siyasi tartışmalardan, flüt çalan kızların hoş eğlencelerinden habersizdir. Ne mahkemede kendini savunmayı bilir, ne küfretmeyi, ne de dalkavukluğu. İnsanların sahip oldukları en geniş mülkler onun gözünde küçücüktür, çünkü "gözüyle tüm dünyayı kucaklamaya alışmıştır". Uzun soyağaçlarıyla takınılan soylulukla dalga geçer. P. Rabbow'un[56] açıkça gördüğü gibi, burada, dalınçla geçirilen bir ömürle etkin bir hayat arasındaki değil, iki yaşam biçimi arasındaki zıtlık vurgulanır: "Zihnin berraklığı içerisinde dürüst ve aziz olmayı" hedefleyen, hem bilim hem de erdem olan filozofun yaşam biçimiyle filozof olmayanların yaşam biçimi. Bu sonuncular sapıklığa düşen kentte huzurlu değildirler, çünkü sahte becerilere ve sahte bilgeliklere özenirler ama yalnızca kaba kuvvete erişebilirler[57]. *Theaitetos*'ta söylenmek istenen şey, filozofun kentte, yalnızca kentin yoldan çıkardığı, kurnazlığı, becerikliliği ve kabalığı değerli bilen sıradan insanların gözünde yabancı bir soytarı gibi göründüğüdür.

Bir ölçüde diyalogun etiği –ki Platon için bu ruhsal alıştırmadır– temel bir girişime, sevginin yüceltilmesine bağlıdır. Ruhların bedenden önce var oldukları hakkındaki efsaneye göre, ruh daha bir bedene yerleşmeden önce aşkın Biçimleri (*Formes*) ve İlkeleri (*Normes*) görmüştü, ama duyusal dünyaya düşünce bunları unuttu. Artık onları duyusal dünyada göreceği imgeleri içerisinde bile sezgisel olarak tanıyamayacaktır. Biçimler arasında yalnızca güzelliğin Biçimi imgelerinde olduğu gibi görünme ayrıcalığına sahiptir; bu imgeler güzel bedenlerdir. Güzel bir beden karşısında ruhun duyumsadığı sevgi heyecanını yaratan, ruhun önceki varlığında gördüğü aşkın güzelliği bilinçsizce anımsamasıdır[58]. Ruh en basit dünyevi sevgiyi

55) *Theaitetos*, 173-176.

56) P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen, 1960, s. 273.

57) *Theaitetos*, 176 b-c.

58) *Phaidros*, 249 b ve devamı.

duyduğunda bile onu esas çeken işte bu aşkın güzelliktir. Bu noktada *Şölen*'de sözü edilen filozofun durumuna düşüyorsak eğer, yani içimizde tuhaflık, zıtlık, dengesizlik hissediyorsak, bunun sebebi ruhumuzun sevdiğimizle tensel birleşme isteği ile sevdiğimizin ötesindeki aşkın güzelliğe doğru çekilmek arasında bocalamasıdır[59]. Dolayısıyla filozof sevgi nesnesini daha iyi duruma getirmeye çalışarak sevgisini yüceltmeye gayret edecektir. *Şölen*'de[60] söylendiği gibi, duyduğu sevgi filozofa ruhsal bir doğurganlık sağlayacaktır, bu da kendini felsefi söylemin uygulanmasında gösterecektir. Bu noktada, Platon'un düşüncesinde Sokrates'ten miras ve gidimli akılcılığa indirgenemeyen bir öğeyi keşfederiz, bu da sevginin öğretici gücüdür[61]: "Yalnızca sevdiğimiz kişiden bir şeyler öğrenebiliriz."[62]

Diğer taraftan, güzelliğin Biçiminin bilinçsiz çekiminin etkisi altında, der Diotima *Şölen*'de[63], sevgi deneyimi bedendeki güzellikten ruhlardaki güzelliğe, oradan eylemlerdeki ve bilimlerdeki güzelliğe yükselecektir, ta ki harika ve ebedi bir güzelliğin ani görüsüne dek. O görü Eleusis sırlarında erginlenen kişinin gördüğüne benzer, her türlü anlatımı ve gidimi aşar, ama ruha erdemi getirir. O zaman felsefe bir hazır bulunma halinin yaşanmış deneyimi olur. İnsan, sevilen varlığın hazır bulunması deneyiminden aşkın bir hazır bulunma deneyimine yükselir.

Daha yukarıda, Platon için bilimin asla salt kuramsal olmadığını söyledik: Bilim varlığın dönüşümüdür, erdemdir, şimdi ise bilimin aynı zamanda sevgi olduğunu söyleyebiliriz. Platon'a Whitehead'in[64] formülü uygulanabilir: "Kavramın üzeri her zaman heyecanla örtülüdür." Bilim, hatta geometri tüm ruhun adanmasını gerektiren, her zaman Eros'a, arzuya, atılıma ve seçime bağlı bir bilgidir. "Arı bilgi, yani salt kavrama fikri," diyordu Whitehead[65], "Platon düşüncesine tümüyle yabancıdır. Profesörlerin çağı henüz gelmemişti."

59) *Phaidros*, 253 a.
60) *Şölen*, 209 b-c.
61) Bkz. daha yukarıda.
62) Goethe, *Conversations avec Eckermann*, 12 Mayıs 1825.
63) *Şölen*, 210-212.
64) Aktaran: A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, 1968, s. 222, dipnot 83: "Le concept est toujours revêtu d'émotion, c'est-à-dire d'espoir ou de crainte, ou de haine, ou d'ardente aspiration ou du plaisir de l'analyse..."
65) A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, 1968, s. 410, dipnot 131.

PLATON'UN FELSEFİ SÖYLEMİ

Şimdiye kadar yalnızca Akademia'da uygulandığı şekliyle ve Platon'un yazılı eserlerinde aktarıldığı ölçüde bilebildiğimiz sözlü diyalogdan söz ettik, bu diyalogları sadeleştirmek içinse sık sık "... der Platon" formülünü kullandık. Fakat bu kullanım aslına uygun değildir, çünkü yazılı eserlerinde Platon kendi adını hiç zikretmemiştir. Öncellerinden Ksenophanes, Parmenides, Empedokles, sofistler, Ksenophon birinci tekil şahsı kullanmaktan çekinmemişken, Platon sanal durumlar çerçevesinde sanal kişileri konuşturmuştur. Yalnızca Yedinci Mektup'unda kendi felsefesine atıfta bulunmuş, bunu da daha çok bir yaşam biçimi olarak tanımlamış ve uğraşlarının konusu hakkında hiçbir eser kaleme almadığını belirtmiştir. Çünkü diğer bilgiler gibi formüle edilemeyen bir bilgi söz konusuydu; bu bilgi, ancak insan yeterince uzun süre uğraştığında ve hayatını adadığında ruhtan fışkırıyordu[66].

Platon'un niçin diyaloglar kaleme aldığını kendimize sorabiliriz. Ona göre, sözlü felsefi söylem yazılı olanınkinden çok daha üstündü. Çünkü sözlü söylemde[67] canlı bir varlığın somut olarak hazır bulunması söz konusudur; iki ruhu birbirine bağlayan gerçek bir diyalog, Platon'un da dediği gibi, söylemin kendisine sorulan sorulara yanıt verebildiği ve kendini de savunabildiği bir alışveriş vardır. Dolayısıyla diyalog kişileşmiştir; şu veya bu kişiye yönelir ve onun olanaklarına ve ihtiyaçlarına tekabül eder. Tarımda olduğu gibi, tohumun filizlenip gövermesi için zaman gerekir; muhatabın ruhunda erdeme eşdeğer bir bilginin doğması için çok sayıda görüşme gerekir. Diyalog hazır yapılmış bir bilgi, bir haber iletmez, muhatap kendi bilgisini kendi gayretiyle fetheder, kendi kendine düşünür. Bunun tersine, yazılı söylem sorulara yanıt veremez, kişileşmez, hazır yapılmış ama gönüllü bir katılımın temsil ettiği etik boyuta sahip olmayan bir bilgiyi derhal vereceğini iddia eder. Yalnızca canlı diyalogda gerçek bilgi vardır.

Platon'un bunlara rağmen diyaloglar yazmış olmasının nedeni, belki de, yalnızca kendi okulunun üyelerine değil, orada bulunmayanlara ve

66) *VII. Mektup*, 341 c.

67) *Phaidros*, 275-277. Krş. *Politika*, 294 c-300 c, yazılı yasanın sakıncaları ile kral sözünün avantajları hakkında.

tanımadığı kişilere de hitap etmek istemesidir. "Yazılı söylem bütün yönlere gidecektir."[68] Diyaloglar, edebiyat sanatının tüm itibarlarıyla donanmış ama insanları felsefeye çevirmeye yazgılı birer propaganda çalışması gibi görülebilirler. Platon diyalogları halka açık okuma seanslarında okurdu; okuma seansları İlkçağ'da kişilere tanınma fırsatı sunardı. Ama diyaloglar Atina'nın çok ötesine kadar giderdi. Phliontesli bir kadın olan Aksiothea böylece *Devlet*'in cüzlerinden birini okuyunca, Platon'un öğrencisi olmak üzere Atina'ya hareket etmiştir[69]. İlkçağ tarihçileri onun uzun süre kadın olduğunu sakladığını öne sürer. Platon'un hayatını anlatan ve İÖ 4. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen bir kitapta[70] şuna dikkat çekiliyor:

Bu diyalogları yazarak büyük bir insan yığınını felsefe yapmaya yöneltti, ama diğer yandan, pek çoğunun da yüzeysel biçimde felsefe yapmasına olanak verdi...

Ama insanı felsefe denilen yaşam biçimine çevirmek için felsefenin ne olduğu hakkında bir fikir verilmelidir. Platon bunun için ve iki nedenden ötürü diyalog biçimini seçmiştir. Öncelikle, "Sokrates'e özgü" diyalog edebiyatı, yani ana muhatabın Sokrates olduğu tarz o zamanlar çok modaydı. Ayrıca, "Sokrates'e özgü" diyalog, Platon'un okulunda uygulanan diyalog etiğinin vurgulanmasını olası kılar. Bu nedenle de kimi diyalogların o zamanlar Akademia'nın içerisinde yapılan kimi tartışmaların birer yansıması olduğunu söyleyebiliriz. İlk diyaloglarda Sokrates'in kişiliği son derece canlıyken, daha geç dönem diyaloglarında bu kişilik gitgide soyutlaşarak *Yasalar*'da tümden silinir[71].

Sokrates'in bu alaycı, çoğunlukla da oyuncu varlığı, diyalogların okunmasını, Platon'un kuramsal "sistemini" bulmaya çalışan modern bir okur için epeyce yoldan çıkarıcı kılar. Bunlara, bir diyalogdan diğerine geçerken göze çarpan pek çok öğreti tutarsızlıkları da eklenir[72].

68) *Phaidros*, 275 e.

69) Bkz. R. Goulet, "Axiothea" maddesi, R. Goulet'nin içinde, *Dictionnaire des philosophes antiques*, c. I, Paris, 1994, s. 691.

70) K. Gaiser, *Philodems Academica*, s. 148.

71) Bkz. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, s. 171; J. Mittelstrass, "Versuch über den sokratischen Dialog", s. 26, Sokrates'in kişiliğinin silinmesine bağlı olarak, diyalogdan monologa ve felsefi "yaşam biçiminden profesyonel felsefi araştırmaya" geçiş tehlikesini belirtir.

72) R. Schaerer, *a.g.e*, s. 67.

Tüm tarihçiler, sonuç olarak ve pek çok nedenden dolayı, diyalogların Platon'un olası öğretisini son derece kusurlu biçimde aktardıklarını ve bunların "Platoncu felsefenin berisinde"[73] kaldıklarını ve "Platon'un Akademia'daki etkinliğinin ancak son derece fakir ve kısıtlı bir imgesini aktarabildiklerini"[74] kabul ederler.

Öğretilerin sistematik görünümlerini küçümsemek niyetinde olduğundan kuşkulanamayacağımız V. Goldschmidt[75] bu duruma daha iyi bir açıklama getirmiştir: Diyaloglar "bildirilmek" için değil, "eğitmek" için yazılmışlardır. Platon felsefesinin derininde yatan amaç da budur. Onun felsefesi, hakikatin kuramsal bir sistemini inşa etmek ve ardından okurlarını bundan "haberdar etmek" için bu sistemi yöntemsel olarak ortaya koyan bir dizi diyalog yazmak değildir. Platon'un felsefesi bireyleri "eğitmek"tir, yani kendini diyalogun içerisindeymiş gibi hisseden okura, diyalogun çerçevesinde, aklın gereklerinin ve nihayetinde iyinin ilkesinin deneyimini yaşatarak onu dönüştürmektir.

Bu eğitim perspektifinde, yazılı diyalogun rolü öncelikle aklın yöntemlerini uygulamayı, diyalektik yöntemleri ve geometrik yöntemleri öğretmektir; bunlar her tür ölçümleme ve tanımlama sanatının üstesinden gelinmesini sağlayacaktır. Platon *Politika*'da[76] yer alan uzun tartışmayı yazarken bunu söylemek istemiştir:

Yazmayı öğrendiğimiz sınıflarda, öğrenciye şu ya da bu sözcüğün hangi harflerden oluştuğunu sorduğumuzda, bunu, öğrencinin belli bir sorunu çözebilmesi için mi yoksa dilbilgisinde olası tüm sorunları çözme yeteneğini kazanması için mi sorarız? – Elbette ki olası tüm sorunları çözebilmesi için. – O halde, "politika" üzerine araştırmamız hakkında ne diyeceğiz? Araştırmaya, doğrudan politikaya olan ilgimizden dolayı mı yoksa olası tüm konular hakkında diyalektikçilerin en iyileri olmak için mi giriştik? – Burada da yanıt elbette olası her konuda en iyi diyalektikçiler olmak içindir. [...] Yöntemi birinci sıraya koymamızı ve ona en büyük önemi vermemizi dayatan akla

73) R. Schaerer, *a.g.e*, s. 174: Aristoteles'in dediği gibi, *Poetika*, 1447 b, bu diyaloglar taklit edici ve şiirsel eserlerdir.

74) L. Brisson, "Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", *Les Études philosophiques*, 1993, no. 4, s. 480.

75) V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947, s. 3.

76) *Politika*, 285 c-d.

inanacak olursak, ortaya konulan sorunun çözümünü en rahat ve en kısa biçimde bulmak bizim için yalnızca ikinci dereceden bir kaygı olmalıdır, ilk amaç değil. [...]

Bu durum diyalogların öğretisel bir içeriğe de sahip olduklarını dışlamaz[77], çünkü genellikle belli bir sorunu ortaya koyarak belli bir çözüm önerir veya önermeye yeltenirler. Her bir diyalog kendi içinde tutarlı bir bütündür, ama diyalogların arasında bir tutarlılık pek gözetilmez. *Parmenides* ve *Sofist* gibi pek çok diyalogun konusu diyalog olasılıklarıdır: Gerçek diyalogun etiğine, yani Platoncu yaşam biçimi tercihine giren her tür ön-kabulü açıklamaya çalışırlar. İnsanların kendi aralarında anlaşabilmeleri, dahası, iyiyi seçerek anlaşabilmeleri için, koşullardan, akitlerden ve bireylerden bağımsız, söylemin akılcılığına ve dürüstlüğüne temel olan "ilkesel değerlerin" varlığı kabul edilmelidir[78]:

Her bir tartışma konusu için belli bir Biçim ve İdea kabul etmeyi reddettiğimizi bir düşün. O zaman, her bir varlığın İdeasının hep aynı olduğunu kabul etmediğimiz için düşüncemizi neye yönelteceğimizi bilemeyiz, tartışma olasılığımız bile ortadan kalkar.

Bir diyalogun diyalog olması için Biçimlerin olumlanması gerekir. Ama o zaman da bu Biçimlerin tanınması (Biçimler duyularla tanınamazlar) ve bunların varlık sorunları (duyarlı nesneler olamazlar) sorunu çıkar karşımıza. Platon bu nedenle zihinsel anlamda algılanan, yani duyarlı olmayan biçimler kuramını önermek zorunda kalır ve, buna bağlı olarak, Biçimlerin varlıklarından ve onların duyarlı nesnelerle ilişkilerinden doğan sorunlar tartışmasına sürüklenir. Platon'un felsefi söylemi diyaloga girme yönündeki istemli seçimin, yani sözlü ve canlı diyalogun somut ve yaşanmış deneyimi üzerine kuruludur. Esas olarak değişmez nesnelerin, yani söylemin ve eylemin dürüstlüğünün güvencesi olan duyarsız Biçimlerin varlığıyla, ayrıca insandaki ruhun varlığıyla –ki bireye kimliğini veren bedenden çok ruhtur– ilgilidir[79]. Kaldı ki, diyaloglarının çoğunda, bu Biçimler, yargılarımızı insan hayatının unsurları üzerine kuran ahlaki

77) Platon'un diyalogları üzerine bkz. L. Brisson'un "Platon" makalesinde yaptığı müthiş özet, L. Jaffro ve M. Labrune'ün içinde, *Gradus philosophique*, Paris, 1994, s. 610-613. Özet benim için ilerleyen sayfalarda esin kaynağı olmuştur.

78) *Parmenides*, 135 b.

79) Bkz. L. Brisson, "Platon", *Gradus philosophique*, s. 611.

değerlerdir. Diyaloglarının çoğunda belirtildiği gibi, her şeyden önce, her bir şeyin ölçüsünün incelenmesi sayesinde, bireyin ve kentin yaşamında şu üç değer aranmalıdır: Güzel olan, doğru olan, iyi olan[80]. Platoncu bilgi, tıpkı Sokratesçi bilgi gibi değerlerin bilgisidir.

R. Schaerer[81] şöyle yazar: "Platonculuğun esası gidimcilik-üstüdür ve öyle kalmıştır." Burada, Schaerer, Platoncu diyalogun her şeyi söylemediğini, İlkelerin, Biçimlerin, Aklın, İyinin, Güzelin ne olduklarını belirtmediğini söylemek istiyor. Bu saydıklarımız dile getirilemedikleri gibi hiçbir tanıma da uymazlar. Bunlar ya deneyimle yaşanır ya da diyalogda ve aynı zamanda arzuda gösterilir. Ama haklarında hiçbir şey söylenemez.

Felsefenin bu Sokratesçi-Platoncu modeli çok başat bir rol oynamıştır. Tüm İlkçağ felsefe tarihi boyunca, yukarıda ayırımını yaptığımız felsefi etkinliğin bu iki kutbuyla karşılaşırız: Bir yanda, belli bir yaşam biçiminin seçilmesi ve uygulanması, diğer yanda, hem bu yaşam biçiminin ayrılmaz bir parçası olan, hem de bu yaşam biçiminin dayattığı kuramsal önkabulleri açıklayan bir felsefi söylem. Fakat bu felsefi söylem son tahlilde esasının ne olduğunu dile getiremiyor – Platon için esas olan Biçimlerdir, İyidir, yani deneyimle, gidimli olmayan şekilde, arzuyla ve diyalog içerisinde yaşadıklarımızdır.

80) Bu üçlüye *Euthyphron*, *Kriton*, *Theaitetos*, *Politika*, *Parmenides*, *Phaidros*, *Alkibiades'in Birinci Kitabı*, *Gorgias*, *Devlet*, *Timaios*, *Yasalar*, *VII. Mektup* diyaloglarında rastlıyoruz.

81) R. Schaerer, *a.g.e*, s. 247.

6
Aristoteles ve Okulu

"SALT KURAMCI" YAŞAM BİÇİMİ

Aristoteles'in felsefesi hakkındaki alışılageldik düşüncemiz, bu kitabın başından beri savunduğumuz ve felsefenin İlkçağ düşünürleri tarafından bir yaşam biçimi olarak geliştirildiği yönündeki sava tümden karşıt gibidir. Yine de, Aristoteles'in, en yüce bilginin kendisi için seçilmiş bilgi olduğunu kuvvetle söylediğini yadsıyamayız; seçilen bu bilginin, bilen kişinin yaşam biçimiyle görünürde hiçbir ilgisi yoktur[1].

Oysa bu olumlama, Aristoteles'in yaşam biçimlerinden ne anladığı genel çerçevesine yerleştirilmelidir – Aristoteles kurduğu okulda bu genel çerçeveyi amaç edinmiştir. Aristoteles yirmi yıl boyunca Platon'un Akademia'sının bir üyesiydi, yani Platoncu yaşam biçimine uzun süre katılmıştı. İÖ 335 yılında, Atina'da, etkinlikleri Lykeio adı verilen bir *gymnasion* çerçevesinde yürütülen kendi felsefe okulunu kurarken Akademia'nın modelinden etkilenmemişti, ama kendi okulunda Platon'un okulunun-kinden farklı amaçlar geliştirmeyi arzu ediyordu.

Aristoteles'in okulunun kökeninde, tıpkı Akademia'nın kökeninde olduğu gibi, uzun ömürlü bir kurum yaratma isteğini buluruz[2]. Aristoteles'in

1) Aristoteles, *Metafizik*, I, 982 a 15.
2) J. P. Lynch, *Aristotle's School*, s. 68-105.

ardılının belirlenmesi seçim yoluyla yapılıyordu ve okulun üyelerinden birinin kurumun maddi idaresinden sorumlu olduğunu biliyoruz, bu durumsa bir ortak yaşamın varlığını gerektirir[3]. Akademia'da olduğu gibi, bu okulda da iki tip üye vardı: Öğretime katılan kıdemliler ve gençler. Yine Akademia'da olduğu gibi, kıdemliler arasında belli bir eşitlik vardı, örneğin Aristoteles, Theophrastos, Aristoksenos ve Dikearkhos. Okula giriş de tümüyle serbestti.

Fakat Aristoteles'in okulunun tasarısıyla Platon'unkinin arasında derin bir fark bulunur. Platon'un okulunun nihai amacı, yürütülen yoğun matematik araştırmalarına ve felsefi tartışmalara rağmen esas olarak siyasiydi. Platon'a göre, bir insanın filozof olması kenti yönetebilmesi için yeterliydi, yani ona göre felsefeyle siyaset birdi. Buna karşılık, Aristoteles'in okulu, R. Bodéüs'ün açıkça belirttiği gibi[4], insanı yalnızca felsefi hayata hazırlardı. Uygulamalı ve siyasi eğitim daha geniş bir topluluğa, okul dışında olup kenti en iyi örgütleme yolunu öğrenmek isteyen siyaset adamlarına yönelikti. Aristoteles, siyasi hayatta, etkin hayatta insanın bulabileceği mutluluk –kentte erdemin uygulanmasıyla elde edilen mutluluk– ile *theoria*ya, yani tümüyle zihinsel etkinliğe adanmış bir yaşam biçimine tekabül eden felsefi mutluluğu birbirinden ayırır[5]. Siyasi ve yaşanan mutluluk Aristoteles'e göre ancak ikinci dereceden bir mutluluk olabilir[6]. Aslında, felsefi mutluluk "zihne uygun hayatın" içinde bulunur[7], bu da insanın üstünlüğünün ve en yüce erdeminin içerisindedir ve insanın en yukarı bölümüne, yani zihne tekabül eder; zihne uygun yaşam etkin yaşamın barındırdığı elverişsizliklerin dışında kalır, etkinlikteki kesintilere tabi değildir ve insana bıkkınlık vermez. Bu yaşam insana acıyla ya da kirlilikle karışmamış, istikrarlı ve sağlam, harika hazlar verir. Bu hazlar, gerçekliğe ve hakikate ulaşmış kişiler için bunu henüz arayanlara göre daha büyüktür. Zihne uygun yaşam, Aristoteles'e göre, dünyevi

3) Diogenes Laertios, *Filozofların Yaşamı*, V, 4.

4) R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, 1982, s. 171; G. Bien, "Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Plato und Aristoteles", *Philosophisches Jahrbuch*, c. 76, 1968-1969, s. 264-314.

5) Aristoteles, *Politika*, VII, 2, 1324 a 30; M.-Ch. Bataillard, *La Structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, tez, Université de Paris IV-Sorbonne, s. 348, bu tez Aristoteles'te üç etik derece belirler, "ortalama adam", "güzel-ve-iyi adam" ve "düşüncelere dalan adam"; P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990, s. 349; G. Rodier, Études de philosophie grecque, Paris, 1926, s. 215.

6) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 1178 a 9.

7) *Nikomakhos'a Etik*, X, 1177 a 12-1178 a 6.

şeylerden bağımsızlaştığımız ölçüde, bizi başkalarından bağımsızlaştırır. Kendini yalnızca zihinsel etkinliğe adayan kişi yalnızca kendine bağımlıdır. Kimileriyle işbirliği yaparsa etkinliği daha iyi olacaktır, ama ne kadar bilgeleşirse o kadar yalnızlaşabilir. Zihne uygun yaşamın aradığı tek sonuç yine kendisidir, dolayısıyla kendisi için sevilir ve sonucuysa –buna ödül de diyebiliriz– yine kendisidir.

Zihne uygun yaşam sıkıntıları da bertaraf eder. Ahlaki erdemleri uyguladıkça kendimizi tutkulara karşı mücadelenin ve aynı zamanda pek çok maddi kaygının içerisinde buluruz. Kentte hareket etmek için siyasi mücadelelere girmek gerekir; başkalarına yardım etmek için para gerekir; cesaret göstermek için savaşa gitmek gerekir. Buna karşılık, felsefi yaşam yalnızca boş zamanlarda, maddi kaygılardan uzakta yürütülebilir.

Bu yaşam biçimi insan mutluluğunun en yüce biçimidir, ama bu mutluluğa insanüstü de diyebiliriz[8]:

O zaman insan, insan olarak değil, tanrısal bir şeyin sahibi olarak yaşar.

Bu, Aristoteles'in zekâ ve zihin hakkındaki çelişkili ve bilmecemsi düşüncesine tekabül eden bir çelişkidir: Zekâ insanda bulunan en temel şeydir ve aynı zamanda insana gelen tanrısal bir şey vardır ve bu tanrısal şey gerçek kişiliğini oluşturan insanı aşkınlaştırır, insanın esası sanki kendi kendinin üstünü olmasıdır[9]:

Bizim benliğimiz zihindir, karar verici ve en iyi şey olarak.

Platon'da olduğu gibi, felsefi seçenek, bireysel benliği kendini daha üstün bir benle aşmaya yöneltmek, kendini evrensel ve aşkın bakımdan yükseltmek demektir.

Belli bir anlamda, Aristoteles için zihne uygun yaşamın özünde bulunan bu çelişki, Platon'un *Şölen*'de felsefi yaşamın karşısına koyduğu bilgelik kavramının özündeki çelişkiye tekabül eder. *Şölen*'de, bilgelik, tanrısal bir durum gibi tanımlanır, insan için erişilmezdir, ama *philo-sophos*, yani bilgeliği seven onu arzu eder. Kuşkusuz, Aristoteles zihne uygun yaşamın erişilmez olduğunu ve insanın yalnızca ona doğru ilerlemekle yetinmesi gerektiğini söylemiyordu, ama ona –insanı tanrıdan ve filozofu bilgeden

8) *Nikomakhos'a Etik*, X, 1177 b 27 ve *Hayvanların Oluşumu Üzerine*, IX, 737 a 9-10.
9) *Nikomakhos'a Etik*, X, 1178 a 2.

ayıran mesafe dikkate alındığında– "yalnızca olabildiğince"[10] ulaşılabileceğini kabul ediyordu. Ona yalnızca ender anlarda erişilebileceğini de kabul ediyordu. Aristoteles[11], birinci ilkenin, yani yıldızların dünyasıyla ay-altı doğasının dünyasının asılı olduğu Düşüncenin yaşam biçiminin ne olabileceğini anlatırken şöyle der:

[...] Onun yaşam biçimi, bizim için yaşam biçimlerinin en iyi olanıyla ve yalnızca kısa süreliğine yaşayabildiğimizle karşılaştırılabilir; çünkü o yaşam biçimi hep aynı durumda kalır, oysa bu bizim için olanaksızdır.

Tanrı için derin düşünce eylemi egemen yüce mutluluktur.

Demek ki, eğer Tanrı bizim kimi zaman yaşadığımıza benzer sürekli bir sevinç halindeyse, bu hayranlık vericidir; ve eğer Tanrı daha büyük bir sevinç halindeyse, bu daha harikadır.

Böylece, felsefi mutluluğun ve zihnin etkinliğinin tepe noktasının, yani tanrısal zekânın seyrine dalınmasının yolu insan için ender anlarda açılır, çünkü sürekli eylem halinde olamamak insan doğasına özgüdür[12]. Bu da demektir ki, geri kalan zamanda, filozof, aramaya tekabül eden o daha düşük mutlulukla yetinmelidir. *Theoria*nın etkinliğinde farklı dereceler vardır.

Demek ki, Aristoteles için felsefe "kuramcı" (*théorétique*) bir yaşam biçimidir. Bu konuda "kuramcı" kavramıyla "kuramsal" (*théorique*) kavramı birbirine karıştırılmamalıdır. Teorik sözü Yunan kökenlidir ama Aristoteles tarafından kullanılmamıştır ve felsefe dışındaki bambaşka bir bağlamda, "ayin alaylarıyla (*processions*) ilgili olan" demektir. Modern zamanlarda ise "teorik" olan "pratik" olanın tersidir, tıpkı soyut, yani kurgusal olanın eyleme ve somuta ters olması gibi. Bu perspektifte, tümüyle kuramsal bir felsefi söylemin karşısına uygulamalı ve yaşanan bir felsefi hayatı koyabiliriz. Fakat Aristoteles yalnızca "teoretik" sözcüğünü kullanır ve bununla, bir yandan, amacı bilgi için bilgi (bilgi dışında bir amaç değil) olan tanıma biçimini ve diğer yandan, hayatın bu tanıma biçimine adandığı yaşam biçimini kasteder. Bu son anlamıyla "kuram-

10) *Nikomakhos'a Etik*, X, 1177 b 33.
11) *Metafizik*, XII, 7, 1072 b 14 ve 25.
12) *Nikomakhos'a Etik*, X, 1175 a 4 ve 26.

cılık" "uygulamacılık"ın karşıtı değildir, bir başka deyişle, "kuramcılık" uygulanan, yaşanan, etkin, mutluluk getiren bir felsefeye uygulanabilir. Aristoteles de bunu ayrıntısıyla söyler[13]:

Uygulanan yaşam kimilerinin düşündükleri gibi ille de başkasına yönelik değildir. "Pratik" olanlar yalnızca eylemle üretilecek sonuçları hedefleyen düşünceler değildir, çünkü zihnin etkinlikleri (theoriai) *ve sonuçlarını kendi içlerinde barındıran düşünceler daha da "pratik"tir ve kendileri için gelişmişlerdir...*

İzleyen satırlarda, Aristoteles, bu seyre dalma eyleminin modelinin, dışa dönük hiçbir eylemde bulunmayan ve kendilerini eylemin hedefi olarak alan tanrı ve evren olduğunu ima eder. Burada, bir kez daha, kendisinden başka hiçbir amaç aramayan bir tanıma modelinin, kendisinden başka konusu ve hedefi olmayan ve başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen tanrısal Zekâ, kendini düşünen düşünce olduğu ortaya çıkar.

Bu perspektifte, "kuramcı" felsefe aynı zamanda bir etiktir. Aynı şekilde, erdemli *praxis*, erdemden başka hiçbir hedef seçmemek[14] ve başka hiçbir çıkar gözetmeksizin iyinin insanı olmayı istemek demektir. Aynı şekilde, kuramcı *praxis* –bu açıkça çelişkili formülü dayatan Aristoteles'in kendisidir– bilinçten başka hiçbir hedef seçmemek, bilince yabancı başka hiçbir özel ve bencil çıkar gözetmeksizin bilinci bilmek için istemek demektir. Bu bir çıkar gütmeme ve nesnellik etiğidir.

"KURAMCI" YAŞAMIN DEĞİŞİK DÜZEYLERİ

Bu yaşamı zihne göre nasıl yaratmalı? I. Düring[15] gibi, bunu bir bilgin yaşamı olarak mı tanımlamalı? Aristoteles'in okulundaki onurlu etkinlikleri göz önüne alacak olursak, felsefi hayatın büyük bir bilimsel girişim olduğunu kabul etmek zorunda kalırdık. Bu perspektifte, Aristoteles karşımıza büyük bir araştırma örgütleyicisi olarak çıkar[16]. Aristoteles okulu her alanda büyük bir bilgi avcılığına soyunmuştur. Her türden ta-

13) *Politika*, VII, 3, 8, 1325 b.
14) *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1144 a 18.
15) I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, s. 472.
16) Bkz. W. Jaeger, *Aristotle*, Oxford University Press, 1967 (1. basım, 1934), böl. XIII, "The Organisation of Research"; I. Düring, *Aristoteles*, s. 524 ve devamı.

rihsel (örneğin Pythia Oyunları'ndaki kazananlar listesi), toplumbilimsel (değişik kentlerin oluşumları), ruhbilimsel veya felsefi (eski düşünürlerin fikirleri) veri toplanıyordu. Hayvanlar ve bitkiler üzerine yapılmış çok sayıda gözlem de derleniyordu. Bu gelenek çağlar boyunca Aristoteles okulunun onuru olarak kalmıştır. Tüm bu malzemelerin amacı boş bir merakı tatmin etmek değildi. Aristotelesçi araştırmacı olayların basit bir koleksiyoncusu değildi[17]. Tüm bu malzemeler karşılaştırmalar yapmak, benzerlikler bulmak, olguları sınıflandırmak, gözlemle akıl yürütme arasında iyi bir işbirliğini sağlayarak olguların sebeplerini görmek için toplanıyordu; Aristoteles'in de dediği gibi, insan akıl yürütmekten çok olayların gözlemlenmesine güvenmeli, gözlemlenen olaylara uygun olduğu sürece de akıl yürütmeye güvenmelidir[18].

Aristoteles için, zihinsel yaşam büyük ölçüde gözlem yapmak, araştırma yapmak ve gözlemler üzerine düşünmek demekti. Ama bu etkinlik, basit ya da yüce olsun, hakikatin tüm görünümleri için duyulan neredeyse dinsel bir tutku diyebileceğimiz belli bir ruh halinde yürütülmelidir, çünkü her şeyde tanrısal bir iz buluruz. Bu konuda, Aristoteles'in kaleme aldığı *Hayvanların Kısımları Üzerine* başlıklı çalışmanın ilk sayfaları son derce öğreticidir[19]. Aristoteles burada araştırmanın alanlarını ve itkilerini açıklar. Aristoteles, doğal nesneler içerisinde, ebediyen var olanlarla –çünkü doğurulmamışlardır, dolayısıyla bozulmazlar– doğmaya ve yok olmaya mahkûm olanları birbirinden ayırmanın ardından bunun karşısına onları tanıma olanaklarımızı koyar. Ebedi tözler, yani yıldızlar ve göksel küreler hakkındaki bilgilerimiz o büyük tanıma arzumuza rağmen pek azdır; oysa kolumuzun erişim mesafesindeki çürüyebilen tözler hakkında elimizde pek çok veri bulunur. Aristoteles'in, bizi, kendimizi hakikatin bu iki alanını incelemeye adamaya çağırmasının sebebiyse onları tanımanın verdiği hazdır[20]:

Bu iki inceleme konusunun her birinin kendine özgü çekiciliği vardır. Ebedi varlıklar hakkındaki bilgimiz çok zayıf olsa da, bu bilgi üstün nitelikli olduğu için, bize, el erimindeki şeylerden alabileceğimizden daha çok sevinç verir. Aynı şekilde, sevdiğimiz insanların kaçamak ve kısmi görüntüsü, başka şeylerin açık

17) L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955, s. 69 ve devamı.

18) *Hayvanların Oluşumu Üzerine*, 760 b 30.

19) *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 644 b 22 ve devamı.

20) *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 644 b 31. Bu metin için bkz. J.-M. Le Blond'un çevirisi ve notları, *Aristote, philosophe de la vie*, Paris, 1945, s. 116 ve devamı.

seçik gözlemlenmesinden –bunlar çok büyük şeyler olsalar da– daha fazla sevinç verir. Ama, diğer yandan, bilgilerin kesinliği ve genişliği bakımından, yeryüzüne ait şeylerin bilimi başta gelir.

Aristoteles, kimilerinin, belki de, canlı doğayı incelemek için önemsenmeyen gerçeklerle ilgilenmek gerektiğini söyleyeceklerinden söz eder. Aristoteles bu ikirciklenmeye verdiği yanıtta yine seyre dalmanın hazzını anar:

Doğrusu bu varlıkların kimilerinin görüntüsü hiç de hoş değildir; oysa bunları bir sanatçı eliyle yaratmış olan Doğa, bu varlıkların seyrine daldıklarında onların yaratılma nedenlerini anlayabilen ve filozof ırkından olan kimselere dile getirilemeyen hazlar sunar. Oysa, bu varlıkların imgelerinin seyrine dalmaktan haz almamız mantıksız ve saçma olurdu, çünkü onların seyrine dalarken, aynı zamanda, örneğin, onları yaratan heykeltıraşın veya ressamın sanatını da algılarız, fakat onları Doğa'nın birer yaratığı olarak incelerken, yaratılış nedenlerini anlayamadığımız sürece, onların seyrine dalmaktan daha büyük bir haz duymayız. Demek ki, daha düşük soyluluktaki kuşları incelemek için çocuksu bir tiksintiye kapılmamız yersizdir. Çünkü Doğa'nın yarattığı eserlerin her birinde harika bir yan vardır. Söylendiğine göre, Herakleitos'un, evine gelen ziyaretçilerin kendisini bir fırının önünde ısınırken görünce duraklamaları üzerine söylediği sözleri anımsamalıyız. Herakleitos ziyaretçileri hiç korkmadan içeri girmeye davet ederken, tanrıların mutfakta da bulunduğunu söylemiştir. Dolayısıyla, her hayvanın kendine düşen doğa ve güzellik payını gerçekleştirdiği inancıyla, onlara hiç iğrenmeden yaklaşmalıyız.

Bu metinde, hayatı ruha, salt kurama uygun yaşam biçimine göre harekete geçiren derin eğilimleri ayrımsarız. Yıldızları olduğu kadar ay ile dünya arasında kalan doğa varlıklarını da öğrenmek için sevinç duyuyorsak, bunun nedeni, onlarda, doğrudan ya da dolaylı olarak, bizi kendine karşı koyulmaz biçimde çeken hakikatten bir iz, her şeyi harekete geçiren ilk ilkeyi bulmamızdır, der Aristoteles[21], tıpkı sevilenin seveni harekete geçirmesi gibi. İşte, bu nedenle, kendileri de birer çekim ilkesi olan yıldızları ve gök kürelerini gözlemlemek, bize, tıpkı sevilenin kovalanan, belirsiz görüntüsü gibi haz verir. Doğanın incelenmesi ise,

21) *Metafizik*, XII, 1072 b 4.

içinde tanrısal bir sanat keşfettiğimiz ölçüde bize haz verir. Sanatçının yaptığı doğanın sanatını taklitten ibarettir ve insanın sanatı, belli bir anlamda, doğanın o temel ve ilksel sanatının özel bir durumundan başka bir şey değildir. Bu nedenle de doğal güzellik sanatsal güzellikten üstündür. Ama, diyeceksiniz ki, bazı itici şeyler de var. Evet ama sanat onları taklit ettiğinde[22] güzelleşmezler mi? Bir sanatçının çirkin ve itici şeyleri ürettiğini görüp de haz alıyorsak, bunun nedeni, sanatçının onları taklit sanatına hayran olmamızdır. Geçerken, Yunan sanatının kaba saba konuları, alt sınıftan kişileri ya da her türden hayvanı betimleyerek gerçekçi bir tarz kazanmasının Aristoteles'in yaşadığı Helenistik döneme rastladığını belirtelim[23]. Fakat bu sanat eserlerinde sanatçının maharetini gözlemlemekten haz almayı yeğliyorsak, ürünlerinin gerçekliğinde doğanın maharetine neden hayran olmayalım? Üstelik doğa canlı varlıkları kendi içinden büyütür ve kendisi bir tür içkin sanattır. Doğanın amacını, eylemi içerisinde sürdürdüğü sonulluğu araştıracak olursak, doğanın tüm eserlerinin incelenmesinden haz alırız.

Aristoteles'e göre, doğanın içerisinde bir tanrı varlığı hissederiz. Burada Herakleitos'un sözünün anlamını açıklar. Ziyaretçiler filozofun kendilerini başodada, tanrıça Hestia'nın onuruna bir ateşin yandığı ocağın bulunduğu odada ağırlayacağını sanıyorlardı. Oysa Herakleitos onları mutfak sobasının yanına çağırır[24], çünkü tüm ateşler tanrısaldır. Bu demektir ki, kutsallık yalnızca belli bir yerle, örneğin Hestia'nın sunağıyla sınırlı değildir. Kutsal olan tüm bir fiziksel gerçekliktir, evrenin tümüdür. En basit varlıklarda bile bir harikalık, bir tanrısallık payı vardır.

Platon konusunda[25], bilginin her zaman arzuya ve sevgiye bağlı olduğunu söylemiştik. Aynı şeyi Aristoteles konusunda da söyleyebiliriz. Varlıkların seyrine dalmaktan duyduğumuz haz, sevilen varlığın seyrine dalmaktan aldığımız hazzın aynısıdır. Filozof için her varlık güzeldir; çünkü bir varlığı Doğa'nın planının ve genel deviniminin içerisine yerleştirmesini ve tüm evrenin hiyerarşik yapısını izleyerek arzu edilen en üstün şey olan ilkeye kadar gitmesini bilir. Bilgi ile sevgi arasındaki bu sıkı bağ *Metafizik*'in[26] formülünde ifade edilir: "Arzu edilen en üstün ile

22) *Poetika*, 1448 b 10.

23) J. Onians, *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Grek World View 350-50 BC*, Londra, 1979, s. 29: Aristoteles'in felsefesi ile Helenistik sanat arasındaki ilişki.

24) L. Robert, "Héraclite à son fourneau", L. Robert, *Scripta Minora*'nın içinde, s. 61-73.

25) Bkz. s. [112-114].

26) *Metafizik*, XII, 1072 a 26 ve devamı.

kavranabilir en üstün birbirine karışır." Salt kurama uygun yaşam biçimi bir kez daha etik boyutunu ele verir. Filozof varlıkları öğrenmekten haz alıyorsa, bu, aslında, kendisini arzu edilen en üstüne götürecek olandan başka hiçbir şey arzu etmiyor demektir. Bu fikri Kant'ın[27] bir notunu ele alarak ifade edebiliriz: "Doğanın güzelliklerinden [...] doğrudan bir yarar elde etmek her zaman iyi bir ruhun belirtisidir." Kant'a göre, bunun nedeni, o ruhun yalnızca o doğa varlığının biçiminden değil, "şehevi bir çekimin ya da buna bağlanabilecek herhangi başka bir amacın müdahalesi olmaksızın" onun varlığından da haz almasıdır. Doğanın güzelliklerinden aldığımız haz, bir bakıma ve paradoksal olarak, yarar gözetmeyen bir yarardır. Aristotelesçi bakış açısında, bu yarar gözetmezlik insanın kendisinden kopmasına tekabül eder; birey zihinsel düzeye, zekâ düzeyine yükselir ki bu da onun gerçek benliğidir. Böylece en üstün ilkenin, arzu edilen en üstünün ve kavranabilen en üstünün kendisi üzerindeki çekim gücünün bilincine varır.

Tam olarak "salt kuramcı" yaşamı bir "bilgin yaşamı" diye tanımlayabilir miyiz? Kendi payıma, modern anlamıyla "bilgin" kavramının, Pythia onuruna yapılan oyunların şampiyonlarının kataloglarının kaleme alınmasından tutun varlık üzerine varlık olarak düşünmeye, hayvanların gözlemlenmesine ve evrenin deviniminin bir ilk ilkesinin varlığının tanıtlanmasına kadar uzanan son derece geniş bir yelpazedeki etkinlikleri kendinde toplayamayacak kadar sınırlı kaldığını düşünüyorum. Aristoteles'e göre, kimi ayrıcalıklı anlarda Düşünce'nin Düşünce'si olan ilk ilkenin etkinliğiyle benzeşen bir zihin etkinliğini bir "bilgin" etkinliği olarak görmek zordur. Aristoteles'in, insan zihninin kimi ender anlarda ne algıladığıyla karşılaştırarak tanrısal düşüncenin sonsuz mutluluğunun ne olabileceğini nasıl anlatmaya çabaladığını görmüştük. Anlaşılan o ki, insan zihni sonsuz mutluluğunun en üst noktasına, kimi anlarda, tanrısal sonsuz mutluluğun bölünemezliğini yine bölünemez bir sezgi içerisinde düşündüğünde ulaşır[28]. *Teoretik* kadar, yani seyre dalmak kadar kurama uzak duran başka bir şey yoktur.

27) *Yargı Gücünün Eleştirisi*, § 42.

28) *Metafizik*, XII, 1075 a 5. "İnsan zihni için kimi anlarda olduğu gibi -en azından [*Métaphysique*, Bari, 1948 basımında yer alan Diano'nun çok olası bir tahmini] amacı bileşik şeyler olmadığında (çünkü insan iyi olanı şu ya da bu bölümünde barındırmaz, iyi olanın en yücesini kendisinden farklı olan belli bir bölünemez bütünde barındırır)-, tüm sonsuzluk ve kendiliğinden düşünce olan Düşünce için de aynı şey geçerlidir." Ayrıca bkz. Théophraste, *Métaphysique*, 9 b 15, J. Tricot'nun çevirisi: "Belki, daha da doğrusu, bu türden Gerçekliklerin seyrine dalınmasının, onları dolaysız algılayan ve onlarla temasa giren aklın aracılığıyla yapıldığıdır. Bu da o Gerçeklikler hakkında hiçbir yanılgının olmayışını açıklar."

Aristoteles'in bilgeliği kuramın (*theoria*) kusursuzlaşması olarak alması bağlamında, bir bilge yaşantısından çok, "kendini bilgeliğe hazırlayan, bilgi-seven (*philo-sophique*) bir yaşantıdan" söz etmek daha yerinde olur. Aristoteles'e göre, insan bu kusursuzluğa sahip değildi ve yalnızca kimi özel anlarda kusursuzluğa yaklaşabiliyordu. Salt kurama uygun yaşam en basitinden en yücesine kadar pek çok basamaktan oluşur. Aristoteles de *theoria* mutluluğundan söz ederken, arayan kişinin mutluluğunun bilen kişinin mutluluğundan az olduğunu savunur. Aristoteles'in övdüğü ruha uygun yaşam, hem kendinin ve kendi okulunun üyelerinin sürdüğü yaşam biçimini, hem de belli bir duruma, insani olmaktan çok tanrısal olan bilgeliğe adım adım erişmeye yönelik ideal bir programı, bir tasarıyı, bir daveti betimler[29]: "Bu ayrıcalık yalnızca tanrıya özgüdür."

FELSEFİ SÖYLEMİN SINIRLARI

Aristoteles'in eserleri, kendi salt kuramcı yaşamının ve okulunun meyveleridir. Fakat Aristoteles'in felsefi söylemini anlamak modern okurlar için zordur, çünkü bir yandan kısalığı nedeniyle umutsuzluk verir, diğer yandan –ve özellikle– kendi öğretisinin en önemli noktaları (örneğin zihin kuramı) hakkındaki düşünceleri kesinlikten uzaktır. Aristoteles'in eserlerinde kendi sisteminin değişik yanlarını oluşturacak kuramlarının belirgin ve tutarlı bir sunumunu bulamayız[30].

Bunu açıklayabilmek için, öncelikle, Aristoteles'in öğretisini kendisinin ayrılmaz bir parçası olan okulunun çerçevesine yeniden oturmamız gerekir. Tıpkı Sokrates ve Platon gibi Aristoteles'in de her şeyden önce istediği şey kendi öğrencilerini yetiştirmekti. Gerek sözlü öğretisi gerekse yazılı eserleri hep belli bir dinleyici kitlesine hitap etmiştir. Daha geniş bir kitleye yönelik olduğu su götürmeyen ahlak ve siyaset konulu çalışmaları hariç, çalışmalarının çoğu kendi okulunda verdiği sözlü derslerin birer yankısıdır. *Metafizik* veya *Gökyüzü Üzerine* gibi eserlerinin çoğu birer birim diye nitelendirilemez, bunlar farklı zamanlarda verdiği sözlü derslerin yapay, yazılı derlemeleridir. Bu kümeleştirmeleri yapanlar ve eserlerini sanki bunlar tüm gerçekliği açıklayan bir sistemin kuramsal bir sunumuymuş

29) *Metafizik*, I, 982 b 30.
30) Düring, *Aristoteles*, s. 29-30.

gibi yeniden yorumlayanlar aslında Aristoteles'in ardılları, özellikle de onun yorumcularıdır[31].

R. Bodéüs'ün de belirttiği gibi[32], Aristoteles ders verirken söz konusu olan, öğrencilerin –Tanrı bilir daha sonraki hangi çalışma için– öğretmenlerinin sözlerini not etmekle meşgul oldukları modern anlamdaki bir "ders" değildir". Amaç, dinleyicileri belli bir kuramsal içerik hakkında "haberdar etmek", onların zihinlerine bunu aktarmak değil, onları "biçimlendirmek" ve aynı zamanda onlarla birlikte ortak bir araştırma yapmaktır: Salt kurama uygun yaşam da budur zaten. Aristoteles dinleyicilerinden gelecek bir tartışma, bir tepki, bir yargı, bir eleştiri beklentisindedir[33]. Öğretme işi her zaman esasında bir diyalog olarak kalır. Günümüze kadar geldikleri haliyle, Aristoteles'in metinleri birer ders hazırlık notludur; bunlarda gerek Aristoteles'in kendisi tarafından, gerekse okulunun diğer üyeleriyle yaptığı tartışmalar sonucu birtakım düzeltmeler ve değişiklikler yapılmıştır. Bu derslerin amacı her şeyden önce öğrencileri çeşitli düşünme yöntemlerine alıştırmaktı. Platon için diyalog ediminin kendisi bu edimden elde edilecek sonuçlardan daha önemliydi. Aristoteles için de sorunlar üzerinde tartışma yapmak bunları çözmekten daha öğreticiydi. Derslerinde, gerçekliğin tüm alanlarında olguların sebeplerini nasıl bir düşünme edimiyle ve hangi yöntemle aramamız gerektiğini etkileyici biçimde gösterirdi. Farklı noktalardan yola çıkarak aynı sorunu farklı açılardan ele almayı severdi.

Aristoteles kadar hiç kimse bir bilme enstrümanı olarak felsefi söylemin sınırlarının farkında değildi[34]. Felsefi söylemin sınırlarını öncelikle gerçekliğin kendisiyle çiziyordu. Dil basit olan hiçbir şeyi ifade edemiyordu. Dilin gidimliliği yalnızca bileşik olan, sırayla diğer parçalarına ayrılabilen şeyleri ifade edebilir. Dil bölünemeyen şeyler, örneğin sayısal düzendeki tek bir nokta hakkında hiçbir şey söyleyemez. Bunu ancak, olumsuz biçimde, o bölünemeyen şeylerin zıtlarını inkâr ederek söyleyebilir. Her şeyin devinim ilkesi olan ilksel Zekâ gibi basit tözler söz konusu olduğunda, söylem bunların özünü ifade edemez, yalnızca onların etkilerini betimleyebilir ya da kendi zekâmızla karşılaştırarak bir şeyler söyleyebilir. İnsan zekâsı ancak son derece ender anlarda gidimli olmayan

31) R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité*, s. 26.

32) R. Bodéüs, *a.g.y.*, s. 162.

33) R. Bodéüs, s. 162, bu savını, dinleyicinin bir yargıç gibi göründüğü *Nikomakhos'a Etik* başlıklı eserin birinci bölümüne, 1094 b 27 ve devamına dayandırır.

34) R. Bodéüs, *a.g.y.*, s. 187 ve devamı.

anlık sezgiselliğe yükselebilir, bunu da tanrısal Zekâ'nın bölünmezliğini taklit edebildiği ölçüde becerebilir[35].

Aristoteles'in söylemin sınırlarını görmesini sağlayan, ayrıca, kendisinin dinleyicisine bilgiyi, daha çok da inancı aktarmaktaki yetersizliğiydi. Dinleyicinin işbirliği olmadan söylem tek başına etkili olamaz.

Zaten salt kuramcı düzende bir söylemi dinlemek, hatta onu tekrar etmek bile bilgiye erişmek, yani gerçekliğe ve gerçeğe erişmek için yeterli değildir. Söylemi anlamak için öncelikle dinleyicinin söylemin dile getirdiği şeyle bir deneyim yaşamış olması, onunla belli bir tanışıklığının olması gerekir[36]. Ardından, dinleyicinin, ruhunda sürekli bir konumlanma, bir *habitus* oluşturmaya elverişli yavaş bir özümseme süreci geçirmesi gerekir:

> Öğrenmeye başlayanlar hemen formülleri sıralarlar ama bunların anlamını henüz bilmezler; çünkü bu formüllerin kendi doğamızın ayrılmaz bir parçası olmaları gerekir [sözcüğü sözcüğüne: Bizimle birlikte büyümeleri gerekir]. Oysa bu zaman isteyen bir şeydir[37].

Tıpkı Platon için olduğu gibi[38], Aristoteles için de gerçek bilgi yalnızca kavramlarla, yöntemlerle ve gözlemlenen olaylarla uzun süre haşır neşir olmaktan doğar. Şeyleri, doğanın genel yasalarını olduğu kadar zekânın akılcı gerekliliklerini ya da girişimlerini tanımak için onlarla uzun süre deneyim yaşamak gerekir. Böylesi kişisel bir gayret göstermezse, dinleyici söylemleri özümsemeyecektir ve bunlar onun için yararsız olacaktır.

Bu durum, erdemi yalnızca bilmenin yeterli olmayıp onun uygulanması üzerinde alıştırma yapılması gereken uygulama evresi için daha da geçerlidir. Felsefi söylemler insanı erdemli kılmaya yetmez[39]. Dinleyiciler iki kategoride toplanırlar. Birinci kategoridekilerin erdem konusunda doğal konumlanmaları vardır ya da zaten iyi bir eğitim almışlardır ve söylemler onlar için yararlı olabilir: Söylemler onlara kendilerinde doğal olarak bulunan ya da alışkanlık sonucu elde edilmiş erdemleri temkinliliğin eşlik

35) Bkz. P. Aubenque, "La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z. 17 ve Θ, 10), Études sur *la Métaphysique d'Aristote*'un içinde, yayına hazırlayan: P. Aubenque, Paris, 1979, s. 69-80; Th. de Koninck, "La noêsis et l'indivisible selon Aristote", *La Naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice*'in içinde, Mayıs 1987, J.-F. Mattéi, Paris, 1990, s. 215-228.

36) *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1142 a 12 ss; bkz. R. Bodéüs, *a.g.y.*, s. 190.

37) *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1147 a 21-22.

38) *Mektup* VII, 341 c.

39) *Nikomakhos'a Etik*, X, 1179 b 4-5.

ettiği birer bilinçli erdeme dönüştürmekte yardımcı olur[40]. Bu durumda, belli bir anlamda, yalnızca zaten inanç sahibi olanlara hitap ediyor oluruz. İkinci kategoride yer alan dinleyicilerse kendi tutkularının esiridirler ve ahlaki söylemin onlar üzerinde hiçbir etkisi olmaz[41]:

Tutkularına boyun eğmeye eğilimli kişi boşa, beyhude dinleyecektir, zira erek bilinç değil, eylemdir.

Bu dinleyicileri erdeme göre eğitmek için söylemden başka bir şey gerekir.[42]

Dinleyicinin ruhunu, tıpkı tohumları beslemesi için toprağı altüst etmemiz gibi, kendini çekici ve itici kılan yönlerini işleyecek şekilde, uzun süre alışkanlıkla çalıştırmak gerekir.

Aristoteles bu eğitim çalışmasının, kendi yasalarının zorlayıcılığı gereği, kentin görevi olduğu görüşündedir. Yani siyaset ve hukuk adamları, hemşerilerini erdemli ve mutlu kılmak için, bir yandan kenti onların erdem sahibi olmak üzere eğitilebilecekleri biçimde düzenlemeli, diğer yandan da kentte boş zaman yaratarak filozofların salt kurgusal yaşama geçebilmelerini sağlamalıdırlar. Aristoteles tam da bu sebeple kentle ilişkisi olmayan bireysel bir ahlak kuramı ortaya atmaz[43], buna karşılık, *Nikomakhos'a Etik*'te siyaset ve hukuk adamlarına hitap eder ve insan erdeminin ve mutluluğunun farklı yönlerini betimleyerek onların yargılarını biçimlendirmeye çalışır. Böylece, yurttaşlarına erdemli bir yaşam olanağını ya da daha ayrıcalıklı olanlarına felsefi bir yaşam olanağını tanıyacak biçimde yargılarda bulunacaklardır. R. Bodéüs'ün de gayet güzel belirttiği gibi[44], *Etikalar*'ın ve *Politika*'nın hedeflediği, "bilginin ötesinde bir amaçtır"; söz konusu olan yalnızca "hakikati belli sayıdaki özel sorular üzerinde yol alan bir söylemde sergilemek" değil, yine bu yoldan insan olma halini kusursuzlaştırmaya katkıda bulunmaktır.

Tıpkı Platon gibi Aristoteles de kenti ve insanları dönüştürmek için siyaset adamlarından medet umuyordu. Ama Platon filozofların da bu

40) Bkz. M.-Ch. Bataillard (dipnot 207'de anılmıştır), s. 355-356.
41) *Nikomakhos'a Etik*, I, 1095 a 4-6. Bkz. R. Bodéüs, *a.g.y.*, s. 185-186.
42) *Nikomakhos'a Etik*, X, 1179 b 24.
43) Bkz. R. Bodéüs, *a.g.y.*, s. 225; I. Düring, *Aristoteles*, s. 435.
44) R. Bodéüs, *a.g.y.*, s. 16.

amaç için birer siyaset adamı olmaları gerektiğini söylüyor ve filozoflara, bilgi ile erdemin birlikte var olduğu, hem seyirci hem de eylem adamı olmalarını sağlayacak bir yaşam biçimi ve eğitim öneriyordu. Oysa, Aristoteles'e göre, filozofun kent içindeki yaşantısı siyaset adamlarının yargılarını biçimlendirmekle sınırlı olmalıydı; böylece siyaset adamları yasama yetkilerini yurttaşlarının ahlaki erdemlerini sağlamak için kullanacaklardı. Filozofa gelince, o, siyasi yaşamın çalkantılarından uzakta kalarak hayatını yarar amacı gütmeyen bir araştırmaya, inceleme ve seyre dalmaya adamalıydı. Sonuç olarak, Aristoteles için felsefe, tıpkı Platon için olduğu gibi, hem bir yaşam biçimi hem de bir söylem türüdür.

7
Helenistik Okullar

GENEL ÖZELLİKLER

Helenistik dönem

Geleneksel olarak "Helenistik" sözcüğü Yunan tarihinin Makedonyalı Büyük İskender'den başlayıp Roma İmparatorluğu'nun egemenliğine kadar uzanan bir dönemi, yani İÖ 4. yüzyıl sonu ile 1. yüzyıl başı arasını kapsar. Yunan etkisini Mısır'dan Semerkant'a, Taşkent'e ve İndus Havzası'na kadar yayan İskender'in olağanüstü seferleri dünya tarihinde yeni bir dönemin kapılarını açmıştı. Yunanistan'ın dünyanın büyüklüğünü o dönemde keşfettiğini söyleyebiliriz: Yalnızca Orta Asya'yla değil, Çin'le, Afrika'yla ve Batı Avrupa'yla yoğun ticari alışverişler başlamıştı. Gelenekler, dinler, fikirler, kültürler birbirine karışmış, Batı kültürü de bundan silinmeyecek ölçüde etkilenmişti. İskender'in ölümünün ardından generalleri onun kurduğu devasa imparatorluğu paylaşmak için kavgaya tutuştular. Bu mücadelenin sonunda her biri birer başkent çevresinde toplanmış üç krallık doğdu: Makedonya ve Yunanistan üzerinde egemen olan Makedonya'daki Pella, Mısır'daki İskenderiye ve Selevkos hanedanının hem Küçük Asya'yı hem de Babil'i denetlediği Suriye'deki Antakya. Bunlara Bergama Krallığı'nı ve Baktria'da İndus'a kadar uzanan Yunan Krallığı'nı da eklemeliyiz. Tarihçiler, Mısır Kraliçesi Kleopatra'nın, Roma'ya imparator olacak Augustus'un Aktium zaferinin ardından, İÖ

30 yılında kendini öldürmesiyle Helenistik dönemin sona erdiği konusunda hemfikirdirler. Romalılar İÖ 3. yüzyılın sonundan itibaren Yunan dünyasıyla temasa geçmişlerdi ve felsefeyi yavaş yavaş keşfediyorlardı. Bu kitapta zaman zaman Roma İmparatorluğu egemenliği altında, yani İÖ 30 yılından sonra yaşamış filozoflara değineceğiz, çünkü Helenistik felsefenin belgelerini onlar sayesinde tanıyoruz. Ama ileride de belirteceğimizi gibi[1], Roma İmparatorluğu dönemindeki felsefenin özellikleri Helenistik dönemdekinden çok farklıdır.

Yunan felsefesinin Helenistik dönemi, sıklıkla, Doğu dünyasıyla temasa geçmesi nedeniyle melezleşen Yunan uygarlığının bir gerileme dönemi olarak sunulmuştur. Bu katı yargıyı açıklayan pek çok sebep vardır: Öncelikle, ideal bir kültür modeli belirleyen klasik bir önyargıya göre, yalnızca Sokrates'in öncüllerinin, tragedya yazarlarının ve bir ölçüde Platon'un yaşadığı dönemdeki Yunanistan incelenmeye değer; ikinci bir fikre göreyse, demokrasiden monarşiye geçilip siyasi özgürlük ortadan kalkınca Yunan kentlerinin toplum yaşamı ışığını yitirmiştir. Bu görüşü savunanlara göre, filozoflar Platon'un ve Aristoteles'in büyük kurgusal çabalarını ve kenti dönüştürebilecek siyaset adamlarını yetiştirme umudunu bir yana bırakmış ve siyasi yaşam özgürlüğü ellerinden alınmış insanlara kendi iç dünyalarında bir sığınak önermekle yetinmişlerdi. Bildiğimiz kadarıyla 20. yüzyılın başında ortaya atılan bu Helenistik dönem sunumu[2] bugün bile o dönemle ilgili düşünceleri etkileyebilmektedir.

Oysa Helenistik dönemi bir gerileme diye nitelendirmek tümden yanlıştır. Eski yazıtlar uzmanı Louis Robert, İlkçağ Yunan kentlerinin örenlerinde bulunan yazıtları incelediği çalışmasında tüm bu kentlerin Helenistik dönem monarşilerinin ve daha sonra Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altındayken de kültürel, siyasal, dinsel ve hatta atletik faaliyetlerini yoğun biçimde sürdürdüklerini belirtmiştir. Kaldı ki, matematik bilimleri ve sanat teknikleri Helenistik dönemde –özellikle de İskenderiye'de hüküm süren ve bu kenti Helenistik uygarlığın canlı bir merkezine dönüştüren Ptolemaios hanedanının etkisiyle– büyük gelişme göstermiştir[3]. Bilimsel çalışmalara özel önem veren

1) Bkz. ileride.

2) Özellikle G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, New York, 1912 (3. basımı 1955), s. 119 ve devamı, "The Failure of Nevre". G. Murray'nin ardılı felsefe tarihçilerinin hemen hemen tüm çalışmaları (örneğin Festugière, Bréhier) bu önyargıyla lekelidir.

3) Bkz. B. Gille'in olağanüstü çalışması, *Les Mécaniciens grecs*, Paris, 1980, özellikle İskenderiye Okulu hakkındaki bölümü, s. 54 ve devamı.

Aristoteles'in geleneğinden gelen Phalereli Demetrios'un düzenlediği İskenderiye Müzesi, astronomiden tıbba kadar bütün bilim alanlarında araştırmaların yapıldığı önemli bir merkezdi. Kütüphanesinde dönemin felsefi ve bilimsel tüm eserleri yer buluyordu. Hekim Herophilos, astronom Samoslu Aristarkhos gibi büyük bilginler etkinliklerini bu merkezde yürütüyordu. Helenistik dönem boyunca süren olağanüstü bilimsel etkinlikler hakkında küçük bir fikir edinmek için hem matematikçi hem de mekanikbilimci olan Syracusalı Arkhimedes'in adını anmak yeterli olacaktır.

Kentlerin özgürlüklerini yitirdikleri savına rağmen Helenistik dönem boyunca felsefi etkinlikler azalmamıştır. Ayrıca, demokratik rejimin felsefeye daha yararlı olduğunu söyleyebilir miyiz? Anaksagoras'a ve Sokrates'e karşı inançsızlık davalarını açan demokratik Atina değil miydi?

Felsefi etkinliğin yönelimindeyse öyle sanıldığı gibi müthiş bir sapma olmamıştır. Helenistik filozofların kent içerisinde etkili olamamaları nedeniyle bireysel bir ahlak düşüncesi geliştirmiş ve insanın iç dünyasına yönelmiş olabileceklerini söyledik ve yineledik. Olaylar ve şeyler aslında çok daha karmaşıktır. Platon'un ve Aristoteles'in kendilerince siyasetle uğraştıkları doğru olsa da, onlar için felsefi yaşam siyasetin getireceği kirlilikten kurtulma aracıydı. Aristoteles okulunun benimsediği ruha uygun yaşam insanın kent yaşamının kirlerinden kaçmasını sağlıyordu. Platon ise tüm İlkçağ filozofları için, siyasi anlamda kirlenmiş bir kentte yaşayan bir filozofun nasıl davranması gerektiğini bir biçimde açıklamıştır[4]:

Demek ki, çok az sayıda insan felsefeyle uğraşmaya layıktır. [...] Oysa bu az sayıdaki insanlardan biri olan ve böylesi bir iyiliğin tatlılığını ve mutluluğunu tatmış olan kişi, geri kalan çoğunluğun deli olduğunu, hiçbir siyasi adamın davranışında anlamlı hiçbir şey bulunmadığını ve –tıpkı yırtıcı hayvanların arasına düşüp de onların yırtıcılıklarına ayak uydurmayı reddeden ama o vahşi güruha tek başına karşı koyamayan bir insan gibi– ölümü göze almadığı sürece, yanında adaletin yardımına koşacağı hiç kimse olmadığını anladığında, kente ya da dostlarına bir hizmette bulunamadan, kendisine ya da başkalarına bir yararı dokunmadan öleceğinden emindir. Bütün bunları düşündüğünde, kendini dinlenmeye çeker ve yalnızca kendi işleriyle meşgul olur. Tıpkı aniden fırtınaya yakalanan bir yolcunun rüzgârın kaldırdığı toz

4) *Devlet*, 496 c 5.

ve yağmur girdabına karşı bir duvar ardına sığınması gibi, diğer herkesten adaletsizlik taştığını görünce, bu dünyadaki varlığını adaletsizlikten ve inançsızlıktan arı tutabilir ve hoş bir umutla, ruhu dingin ve huzur içinde bu hayattan çekip gidebilirse kendisini mutlu addeder.

Kentin düştüğü yolsuzluğa herhangi bir çare üretemediğini gören filozofun elinden, tek başına veya başkalarıyla birlikte felsefe yapmaktan başka ne gelir? Ne yazık ki, hemen tüm İlkçağ filozoflarının siyaset dünyası karşısındaki durumu buydu. İmparator olmasına rağmen Marcus Aurelius bile uyruklarının anlayışsızlığı ve tepkisizliği karşısında bir şey yapamadığını dile getirmiştir[5].

Ama, öte yandan, Helenistik dönem filozofları, Epikuros'u izleyenler de dahil[6], asla siyasete ilgisiz kalmadıkları gibi, onların onuruna kaleme alınan yazıtlardan anlaşıldığı üzere, sıklıkla bir hükümdara ya da bir elçiye danışmanlık yapmışlardır. Pek çok devlette geliştirilen siyasi ve toplumsal reformlarda Stoacı filozofların epeyce katkısı olmuştur. Örneğin Stoacı Sphairos Sparta kralları Agis ve Kleomenes üzerinde, yine Stoacı Blossius da Romalı reformcu Tiberius Gracchus üzerinde nüfuz sahibiydi[7]. Bu filozoflardan bazıları Roma imparatorlarına büyük cesaretle karşı koymuşlardır. En azından yaşam biçimleri dikkate alındığında, filozoflar toplumu değiştirme umutlarını asla yitirmemişlerdir.

Helenistik dönem boyunca felsefi yaşam son derece canlıydı, ancak ne yazık ki bunun hakkındaki bilgilerimiz çok eksiktir. Eğer o dönemde yazılanların tümü günümüze kadar ulaşabilseydi, dönem hakkındaki bilgimiz kuşkusuz çok farklı olurdu. O zamanın filozoflarının yazıları, günümüzdekilerin tersine, binlerce kopyayla geniş ölçüde dağıtılamıyordu. Her özgün yazı birkaç kez elle kopya ediliyordu ve bu da pek çok hatalı ifadenin metne girmesine neden oluyordu (modern bilginler bu eski metinleri incelerken epeyce yüklü bir eleştiri çalışmasına girişmek zorunda kalıyorlar). Bu eski yazılar, kuşkusuz, kimi zaman kitapçı dükkânlarında satışa sunuluyordu, ama teknik anlamda en önemli eserler yalnızca kimi felsefe okullarının kütüphanelerinde saklanıyordu. Yüzyıllar geçtikçe bu değerli eserlerin çoğu yitip gitti. Özellikler Atina'nın İÖ 86 yılının

5) P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, 1992, s. 308 ve devamı.

6) Örneğin Samoslu Amynias ve Bergamalı Apollophanes. Bkz. B. Puech'in bu filozoflar hakkındaki notları, R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, c. I'in içinde.

7) Bkz. I. Hadot'nun makalesi, "Tradition stoïcienne...", s. 133-161.

Mart ayında Sylla tarafından yağmalanması sırasında, ayrıca İskenderiye Kütüphanesi'nin pek çok kereler yıkıma uğraması sonucu kayıplar daha da büyümüştür. Binlerce eser böylece ortadan yok oldu. Romalılar'ın yaptıkları taklitler ve kopyalar sayesinde haberdar olduğumuz daha başka şiir ve sanat hazineleri de Helenistik dönemin sonunu getiren diğer felaketlerle birlikte yok oldu. Bir örnek verecek olursak, Stoacılığın kurucularından filozof Khrysippos'un kaleme aldığı eser sayısı en az yedi yüzdü; oysa Herculanum'da günışığına çıkarılan birkaç papirüs yaprağındaki kimi fragmanların ve dönemin Romalı yazarları tarafından yapılan birkaç alıntının dışında bu eserlerden günümüze hiçbiri ulaşamamıştır. Dolayısıyla felsefe tarihi bilgimiz kimi tarihsel olaylar nedeniyle onarılamaz biçimde sakatlanmıştır. Örneğin Platon'la Aristoteles'in eserleri yitirilmiş, buna karşılık Stoacılardan Zenon'un ve Khrysippos'un eserleri günümüze ulaşmış olsaydı, felsefe tarihi bilgimiz çok farklı olurdu. Durum her ne olursa olsun, Helenistik dönem felsefe geleneğiyle ilgili var olan değerli bilgilerimizi Roma dünyasının Cumhuriyet döneminden Cicero, Lucretius, Horatius ya da İmparatorluk döneminden Seneca, Plutarkhos, Epiktetos, Marcus Aurelius gibi yazarlarına borçluyuz. Bu nedenle, daha sonraki dönemlerde yaşamış olsalar da kimi zaman bu yazarlardan alıntılar yapacağız.

Doğu'nun etkisi var mıydı?

Büyük İskender'in askeri seferlerinin Yunan felsefesinin gelişimi üzerinde etkisi olmuş mudur? Şurası muhakkak ki, seferler boyunca yapılan coğrafi ve etnolojik gözlemler bilimsel ve teknik ilerlemelere yol açmıştı. Bu seferlerin Yunan bilgeleriyle Hindu bilgeleri bir araya getirdiğini biliyoruz. Abdera okulundan filozof Anaksarkhos'un ve öğrencisi Elisli (Eleialı) Pyrrhon'un İskender'e İndus Vadisi'ne kadar eşlik ettiklerini biliyoruz. Anlatıldığına göre, bir Hindu'nun Anaksarkhos'a öğretmen olamayacağını, çünkü kraliyet saraylarından çıkmadığını söylediğini duyan Pyrrhon, sefer dönüşünde yaşamını bir münzevi olarak sürdürmüştür[8]. Anlaşılan, Batı ile Doğu'nun bilgeleri bir araya gelince gerçek anlamda bir fikir alışverişine ve kuramların karşılaştırılmasına kalkışmamışlardı. En azından elimizde bunu düşündürecek hiçbir veri

8) Diogenes Laertios, *Filozofların Yaşamı*, IX, 61-63.

bulunmuyor. Fakat Yunanlar, "*gymnosophistos*", yani "çıplak bilgeler" dedikleri bu Doğulu bilgelerin yaşam biçimlerinden çok etkilenmişlerdi[9]. Yine, Büyük İskender'in Asya seferine katılan ve komutanın ölümünün ardından gördükleriyle ilgili bir anlatıyı kaleme alan Onesikritos, Hindular'ın âdetleri ve ateşle intihar etmeleri hakkında epeyce ayrıntılı bilgiler vermiştir. Yunan filozoflar, kendi önerdikleri yaşam biçimini *gymnosophistos*un yaşam biçiminde gördüklerini sanmışlardı: Hiçbir anlaşmaya yanaşmayan, arı doğaya uygun bir yaşamın sürdürülmesi; sıradan insanların gerekli ya da gereksiz, iyi ya da kötü buldukları her şeye karşı tam bir ilgisizlik göstererek insanın iç dünyasında hiç tasasız tam bir huzura kavuşması. Anaksarkhos'un öğretmeni Demokritos da bu ruhsal dinginliğin peşindeydi[10]. Kinikler insanların uydukları tüm anlaşmaları küçümserlerdi, ama *gymnosophistos*un davranışlarında bunun en uç halini görmüşlerdi. Stoacı Zenon'un, olasılıkla İskender'le temasa geçen Hindu bilge Kalanus'un intiharı üzerine[11] söyleyeceği gibi[12]: "Acı çekme üzerine yapılan tüm gösterileri soyut biçimde öğrenmektense tek bir Hindu'nun ateşte yavaş yavaş yanmasını yeğlerim." Dramatik olayları daha fazla uzatmadan İlkçağ yazarlarının Pyrrhon'un yaşam biçimiyle ilgili anlattıklarını anımsayalım. Bu filozof hayata karşı ilgisizliğini öyle aşırı noktalara vardırmıştı ki Hindistan'da gördüklerini uygulamaya çalıştığını tahmin ediyoruz. Anaksarkhos ise aşırı bir öznelciydi[13] ve var olan yaratıkların birer tiyatro dekorundan daha gerçek olmadıklarını, bunların düşteki ya da çıldırmış insanların gördükleri imgelere benzediklerini söylemişti. Anaksarkhos'un söyledikleri sanki Doğu kaynaklı gibidir. Ama bu noktada, öğrencisi olduğu ve Abdera okulunun kurucusu Demokritos'un[14], köktenci bir yaklaşımla, gerçeği yine kendisiyle karşı karşıya getirdiğini, yani atomların karşısına duyuların öznel algılarını koyduğunu anımsayalım. Büyük İskender'in büyük Asya seferi, anlaşılan, felsefe geleneğine sekte vurmamıştı. Helenistik dönem felsefesi bir

9) Bkz. C. Muckensturm, "Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?", *Le cynisme ancien et ses prolongements*, yayına hazırlayanlar: M.-O. Goulet ve R. Goulet, Paris, 1993, s. 225-239.

10) Demokritos, 191. metin, *Les Présocratiques*'in içinde, s. 894.

11) Bkz. C. Muckensturm, "Calanus" maddesi, *Dictionnaire des philosophes antiques*, c. II, s. 157-160.

12) İskenderiyeli Klemens, *Stromates*, II, 20, 125, 1.

13) Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, I, 87-88; bkz. R. Goulet, "Anarxarque d'Abdère" maddesi, *Dictionnaire des philosophes antiques*, c. I, s. 188-191.

14) Demokritos, 9. metin, *Les Présocratiques*'in içinde, s. 845.

önceki dönemin düşünsel hareketlerinin doğal bir gelişme uzantısıdır. Her ne kadar sıklıkla Sokrates öncesi döneme ait izlekleri ele alsa da, Sokratesçi düşünce sisteminin derin etkisindedir. Halkların birbirleriyle karşılaşma deneyiminin kendisi belki de kozmopolitizm[15] kavramının, yani bir dünya yurttaşı olarak insan düşüncesinin gelişmesinde belli bir rol oynamıştır.

Felsefe okulları

Platon ve Aristoteles okullarına özgü yaşam biçimlerini betimlemiştik. Ancak, felsefe okullarının İlkçağ'da ne ifade ettikleri olgusuna geri dönmemiz ve o zamanın felsefe eğitimi koşullarının bugünkünden çok farklı olduklarını unutmamamız gerekir. Modern dünyadaki üniversite öğrencisinin felsefe eğitimi almasının biricik nedeni bu disiplinin son sınıf programında yer almasıdır. Tabii felsefeyle girdiği ilk temasın yarattığı ilgi sonucu bunun sınavlarına girmek isteyen modern öğrenciler de yok değildir. Yine de, bir öğrencinin olgucu, varoluşçu, dekonstrüksiyonist, yapısalcı ya da Marksist okullardan birine mensup bir öğretmene düşmesi tümüyle tesadüfe bağlıdır. Öğrenci belki ileride bu "izm"lerden birine kapılacaktır. Hangi akımı seçerse seçsin, bu tamamen düşünsel düzeyde kalacak ve öğrenci kendi yaşam biçimini seçtiği düşünce akımına adamayacaktır; Marksizmi belki bunun dışında tutabiliriz. Biz modern çağ insanları için felsefe okulu kavramı akla yalnızca belli bir öğreti düşüncesini, kuramsal bir konumlanmayı getirir.

Oysa İlkçağ'da işler bambaşkaydı. Geleceğin filozofunu şu ya da bu okulu seçmeye yönlendiren hiçbir akademik gereklilik yoktu, acemi filozof alıştığı yaşam biçimini uygulayan okulun (*scholê*) derslerini izlemeyi seçerdi[16]. Tabii eğer tesadüf onu belli bir dersin verildiği odaya sürükleyip orada ders veren öğretmenden etkilenerek birdenbire onun düşünce akımına kapılmazsa. Polemon hakkındaki öykü tam da böylesi bir etkilenmeyi anlatır: Dostlarıyla birlikte yiyip içerek eğlendiği bir gecenin sabahında,

15) Bkz. H.-C. Baldry, "The Idea of the Unity of Mankind", H. Schwabl, H. Diller, *Grecs et Barbares, Entretiens sur l'Antiquité classique*'in içinde, c. VIII, Fondation Hardt, Cenevre, 1962, s. 169-204; J. Moles, "Le cosmopolitisme cynique", *Le cynisme ancien et ses prolongements*'ın içinde, s. 259-280.

16) Okulu bir kurum ve bir öğreti eğilimi olarak veren Yunanca teknik söz dağarcığı için bkz. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, s. 159-225.

yanında birkaç alemciyle birlikte Platoncu Ksenokrates'in okuluna girip-verir ve bu filozofun söyleminden etkilenerek o da filozof olmak ister ve daha sonra okulun başına geçer. Biraz abartılı bir öykü olmakla birlikte doğruluk payı yok değildir[17].

İÖ 4. yüzyılın sonlarına doğru neredeyse bütün felsefe etkinlikleri Atina'da, sırasıyla Platon (Akademia), Aristoteles (Lykeion), Epikuros (Bahçe) ve Zenon (Poikili Stoa) tarafından kurulmuş dört okulda yoğunlaşmıştı. Bu kurumlar üç yüzyıla yakın bir süre boyunca canlılıklarını korudular. Bilgicilerin çevresinde oluşan geçiş kümelerinden farklı olarak, bu okullar hem kurucuları hayattayken hem de onların ölümlerinden çok sonra kalıcı oldular. Her okulun kurucusunun ardından gelen yöneticiler ya okul üyelerinin oylarıyla seçiliyorlar ya da öncüllerince atanıyorlardı. Her kurum okul başkanının sorumluluğundaydı ve hukuksal bir kimliği yoktu[18]. Filozofların vasiyetlerinde bu durum açıkça görülür: Platon'un, Aristoteles'in, Theophrastos'un, Strabon'un, Lykon'un ve Epikuros'un günümüze ulaşan vasiyetlerinde[19] bu okulların gerçek anlamda birer mülk olduklarına dair hiçbir veri yoktur. Kitaplar ve gayrimenkul mallar okul başkanına ait sayılıyordu. Dolayısıyla, eskiden düşünüldüğü gibi, felsefe okullarının birer hukuksal kimliğe bürünmek için Esin Perileri'ne adanmış birer dinsel tarikat biçiminde örgütlendiklerini varsaymak gereksizdir. Atina kentinin dernek kurma hakkıyla ilgili yasaları eğitim kurumlarını belli bir statüye sahip olmaya zorlamıyordu.

Söz konusu okulların etkinlikleri genel olarak *gymnasion* denilen çok amaçlı yapılarda yürütülürdü: Akademia'da, Lykeion'da ya da bir araya gelerek bir konferans dinlemeye veya tartışma yapmaya elverişli *Poikili Stoa* (boyanmış portiko/revak) gibi yerlerde. Her felsefe okulu da adını toplantı yerinden almıştır.

En azından Helenistik dönemin sonuna kadar, hemen her zaman, bir öğreti eğilimi olarak okul ile öğrenim yapılan yer olarak okul ve bir kurucu tarafından örgütlenmiş sürekli bir kurum olarak okul birbiriyle kesişiyordu. Üçüncü tipteki okulun kurucusu o okulda uygulanan yaşam biçiminin ve okulun öğreti eğiliminin de yaratıcısıdır. Atina'daki okul kurumlarının çoğunun yıkılması daha sonra durumu değiştirecekti.

17) Diogenes Laertios, *Filozofların Yaşamı*, IV, 16.
18) Bkz. J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, s. 106-134.
19) Diogenes Laertios, *a.g.y.*, III, 41; V, 11.51.61.69; X, 16.

Bu okullar kamuya alabildiğine açıktı. Filozofların çoğu –ama hepsi değil– hiçbir ücret almadan öğretmeyi onur sayıyordu. Bu da onları sofistlerle karşı karşıya getiriyordu. Filozofların para kaynakları kişiseldi ya da kimi hayırseverlerin bağışlarıyla yaşıyorlardı. Örneğin Epikuros'a bakan hayırsever İdomeneos'tu. Okulun günlük gereksinimlerinin karşılığı iki *obol*'du[20] ve Menandros'un dediğine göre iki obol "tüm gün çalışan bir kölenin gündeliğiydi ve bir bitki çayı içmeye ancak yetiyordu"[21]. Okula devam edenler genellikle ikiye ayrılırdı: Sade dinleyiciler ve "gedikliler", "dostlar" veya "yoldaşlar" denilen ve kendi içlerinde gençler ve eskiler diye ikiye ayrılan gerçek öğrenciler. Bu gerçek öğrenciler kimi zaman ustalarının evinde ya da ona yakın bir evde ortaklaşa bir yaşam sürerlerdi. Ksenokrates'in öğrencisi Polemon'un öğrencilerinin, ustalarının yakınında yaşayabilmek için kendilerine sazdan birer kulübe yaptıkları anlatılır[22]. Diğer taraftan, gerek Akademia'da, gerek Lykeion'da, gerekse Epikuros'un okulunda düzenli aralıklarla hep birlikte yemek yeme alışkanlığı vardı. Belki de bu yemeklerin düzenlenebilmesi için Akademia'da ve Lykeion'da üyelerin her biri sırayla birkaç gün sürecek bir görev üstlenmek zorundaydı[23].

Öğrencileriyle Poikili Stoa denilen portikonun altında buluşan Kitionlu Zenon tarafından İÖ 300 yıllarında kurulan Stoacı okul hakkında pek ayrıntılı bilgimiz yoktur. İlkçağ tarihçileri Zenon'un çok sayıda öğrencisi olduğunu ve Atina'da kaldığı zamanlarda özellikle Makedonya Kralı Antigonos Gonatas'ın kendisini dinlemeye geldiğini aktarırlar. Diğer okullarda olduğu gibi Zenon'un okulunda da sade dinleyicilerle gerçek öğrenciler birbirinden ayrılırdı. Zenon'un gerçek öğrencilerinden Perseus ustasının evinde kalırdı ve ustası onu Antigonos Gonatas'ın sarayına yollamıştı[24]. Atina Anaksagoras'ı ve Sokrates'i mahkûm ettikten yıllar sonra felsefe lehine ilerleme kaydederek Zenon'un onuruna ve gerçekte Antigonos Gonatas'ın baskısıyla İÖ 261 yılında bir yasa kabul etmişti.

20) Obol: 12 tahıl tanesine karşılık gelen eski bir ağırlık birimi veya altın para (ç.n.).

21) C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*'nın içinde, Padova, 1973, s. 368-369. Epicuro, *Opere*, yayına haz.: G. Arrighetti, Torino, 1973, s. 443 ve 471. Epikurosçu okulun örgütlenmesi hakkında bkz. N. W. De Witt, *Epicurus and his philosophy*, University of Minnesota Press, 1954 (2. basımı, Westport, Connecticut, 1973); "Organization and Prodedure in Epicurean Groups", *Classical Philology*, c. 31, 1936, s. 205-211; I. Hadot, *Seneca...*, s. 48-53.

22) Diogenes Laertios, *a.g.y.* (bundan böyle D.L. olarak anılacaktır), IV, 19.

23) D.L., V. 4; J. P. Lynch, *a.g.y.*, s. 82.

24) D.L., VII, 5-6 ve 36.

Bu yasa[25] Zenon'u altın bir taçla onurlandırıyor ve masrafları Atina kenti tarafından karşılanmak üzere onun için bir anıt mezar yaptırıyordu. Bu onurlandırmanın gerekçesi de ilginçtir:

Kentte felsefeye uygun olarak uzun yıllar yaşamış olan Mnaseas oğlu Kitionlu Zenon, yalnızca her fırsatta iyi bir insan olduğunu göstermekle kalmamış, ama özellikle erdem ve ılımlı olma yolundaki teşvikleriyle, okuluna gelen gençlere, öğrettiği ilkelerle hep uyumlu bir yaşam biçimi sunarak onları en iyi biçimde davranmaya itmiştir.

Yasa metninde Zenon kuramları nedeniyle değil, gençliğe verdiği öğretisi, kendi sürdüğü yaşam biçimi, yaşam biçimiyle söylemlerinin birbirilerine uyması nedeniyle övülmektedir. Dönemin komedya eserleri onun sade yaşantısını anar[26]:

Bir somun ekmek, birkaç incir, biraz su. Bizimki yepyeni bir felsefenin "felsefesini yapıyor": Açlığı öğreterek kendine öğrenciler buluyor.

Yukarıdaki parçada "felsefe" sözcüğü bir yaşam biçimi anlamında kullanılmıştır. Stoacı okul kurumu Epikurosçu okula göre çok daha az yekparedir. Okulun öğretim yerleri çeşitliydi ve Zenon'un ölümünden sonra değişik öğreti eğilimleri geliştirilmişti. Sakızlı Ariston, Kleanthes, Khrysippos birbirinden farklı düşünceler öğretmişlerdi. Öğreti eğilimlerinin birbirleriyle çelişmesi Stoacı okulun yaşamı boyunca, yani İS 2. ve 3. yüzyıllara kadar sürmüştür. Bu birbirinden farklı Stoacı okullarda hakim olan hava hakkında çok az bilgimiz bulunuyor.

İÖ 4.-1. yüzyıllar arasında Atina'da az çok kurumsal nitelik taşıyan ve genel olarak birbirine benzer öğretim yöntemleri olan dört okul var olmuştu. Bu, başka kentlerde felsefe okulu yoktu demek değildir, onlar Atina okulları kadar saygın değillerdi. Bu dört Atina okulundan tümüyle farklı iki felsefe akımını da eklemeliyiz: Kuşkuculuk (skeptisizm) ya da Pyrrhonizm –çünkü kuşkuculuk düşüncesi görece daha geç dönemlerde ortaya çıkmıştır– ve Kinizm. Bu akımların ikisi de birer okuldan yoksundu, dogmaları da yoktu. Ama bu iki yaşam biçimi –birincisi Pyrrhon tarafın-

25) Fransızca çevirisi, Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*'in içinde, c. II, Paris, 1949, s. 269 ve 292-305.

26) D.L., VII, 27.

dan, ikincisi Kinik Diogenes tarafından önerilmişti– iki ayrı *haireseis*, yani iki ayrı düşünce ve yaşam davranışıydı. Bir geç dönem kuşkucusu olan hekim Sextus Empiricus şöyle demiştir[27]:

Okulun (hairesis) *birbirleriyle tutarlı çok sayıda dogmaya bağlılık olduğu söylenirse [...] biz de deriz ki kuşkucunun bir okulu yoktur. Buna karşılık, bize göründüğüne uygun olarak akılcı, belli bir ilkeyi izleyen bir yaşam biçiminin bir okul* (hairesis) *olduğu söylenirse [...] [o zaman] biz [de] deriz ki [kuşkuculuğun] bir okulu vardır.*

Kuşkucuların geliştirdikleri sava göre, insan yargılamayı askıya almalı, her türlü dogmayı reddetmeli ki böylece ruhu sükûnete ersin. Kiniklerse herhangi bir sav geliştirmemişlerdir, herhangi bir şey de öğretmezler. Sürdürdükleri yaşam biçiminin kendisi zaten Kinik felsefedir ve Kinik dogmayı içerir.

Kimlikler ve farklılıklar: Bir yaşam biçimi seçmenin önceliği

Daha önce Sokrates, Platon ve Aristoteles konularında gördüğümüz ve ileride Helenistik okullar konusunda tekrar göreceğimiz gibi, her okulun kendine özgü bir yaşam biçimi, bir varoluş seçeneği vardı. Felsefe sevgiydi, bilgeliğin arayışıydı, bilgelikse tam olarak belli bir yaşam biçimiydi. Her okula özgü ilk seçenek belli bir türdeki bilgeliği seçmekti.

Doğrusu, ilk bakışta, bilgelik kavramlarının bir okuldan diğerine çok farklılık gösterip göstermediği sorusu zihnimizde belirebilir. Gerçekten de tüm Helenistik okullar bilgeliği hemen hemen aynı deyimlerle tanımlamış, onu her şeyden önce ruhun kusursuz bir dinginlik hali olarak görmüştü. Bu bakımdan felsefe insanın endişelerinin, sıkıntılarının ve sefaletinin bir tür tedavisidir. Kiniklere göre bu sefalet toplumsal sözleşmelerin ve gerilimlerin ürünüdür; Epikurosçulara göre gerçek olmayan hazlar aramaktan doğar; Stoacılara göre hazzın ve bencil çıkarların peşinde koşmanın sonucudur; Kuşkuculara göreyse bu sefalet yanlış düşüncelerden doğar. Sokrates'in mirasına sahip çıksın ya da çıkmasın, tüm Helenis-

27) Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 16-17, Fransızca çevirisi: M.-O. Goulet-Cazé, "Le cynisme est-il une philosophie", *Contre Platon*, I. *Le Platonisme dévoilé*'nin içinde, M. Dixsaut, Paris, 1993, s. 279.

tik dönem felsefeleri, Sokrates'le birlikte, insanların bilgisizlik sonucu sefalete, sıkıntıya ve kötülüğe batmış olduklarını kabul eder. Kötülük şeylerde değil, insanların şeyler üzerindeki değer yargılarındadır. Dolayısıyla insanların değer yargılarını değiştirerek onları tedavi etmek gerekir. Bütün bu felsefeler kendilerini birer tedavi yöntemi olarak görüyordu[28]. Ama değer yargılarını değiştirmek için insanın kökten bir seçim yapması gerekiyordu: Tüm düşünce biçimini ve var olma biçimini değiştirmesi gerekiyordu. Yapılan bu seçim felsefeydi ve insan kendi içindeki barışa ve ruh dinginliğine felsefenin sayesinde kavuşabilirdi.

Oysa felsefeler arasındaki bu görünür benzerliklerin arkasında derin farklılıklar yatıyordu. Tedavinin değer yargılarının dönüştürülmesinden geçtiğini söyleyen dogmatik okullarla, tedaviyi yalnızca bu değer yargılarının askıya alınması olarak gören Kuşkucuları birbirinden ayırmakla işe başlayalım. Özellikle de, dogmatik okulların, temel felsefi seçeneğin insanın içinde zaten var olan bir eğilimle örtüşmesi gerektiği konusunda hemfikir olmaları göz önünde bulundurulduğunda, bu okullardan, insanı etkinliğe teşvik edenin haz arayışı olduğunu söyleyen Epikurosçulukla, Sokrates geleneğinden gelen ve İyi'ye duyulan sevgiyi insan doğasının ilksel içgüdüsü olarak gören Platonculuğu, Aristotelesçiliği ve Stoacılığı birbirinden ayırmak gerekir. Fakat temel amaçtaki bu ortak kimliğe rağmen bu son üç okulun önerdikleri varoluş seçenekleri birbirinden çok farklıdır.

Kimlikler ve farklılıklar: Öğretme yöntemi

Kimlikler ve farklılıklar eğitim yöntemlerinin içerisinde yer alır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Sokrates geleneğine bağlı üç okulda (Platonculuk, Aristotelesçilik, Stoacılık), siyasi kimi değişikliklere rağmen, tıpkı Platon'un ve Aristoteles'in yaşadıkları dönemdeki gibi, yürütülen eğitimin iki hedefi vardı: Doğrudan veya dolaylı yoldan yurttaşlar, daha da iyisi siyasi yöneticiler yetiştirmenin yanı sıra filozoflar yetiştirmek. Kentte ömür boyu süren eğitimin amacı sayısız retorik ve özellikle diyalektik alıştırmayla söz sanatında yetkinleşmek ve filozofun öğretisinin derinliğinde yönetim biliminin ilkelerini keşfetmekti. İşte, bu nedenle, Yunanistan'dan,

28) A.-J. Volke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Freiburg-Paris, 1993.

Ortadoğu'dan, Afrika'dan ve İtalya'dan kopup gelen öğrenciler Atina'ya giderek ileride kendi yurtlarında siyasi etkinlikleri yürütmelerini sağlayacak bir eğitim alıyorlardı. Cicero gibi pek çok Romalı devlet adamı da böyle yetişmiştir. Atina'daki eğitim sayesinde hem başkalarını hem de kendilerini yönetmeyi öğreniyorlardı, çünkü felsefe eğitiminin, yani bilgelik alıştırmasının hedefi, düşünme ve yaşama ilkelerinin zihinde ve ruhta özümsenmesiyle birlikte varoluş tercihini bütünüyle gerçekleştirmektir. Bu noktaya ulaşmak içinse, Sokrates ve Platon geleneğine göre, ustayla öğrencileri arasında canlı bir diyalogun ve sohbetin olması kaçınılmazdır. Felsefe okullarının çifte amaca sahip olmalarının etkisiyle, öğretim her zaman hem diyalog hem de diyalektik biçimde olma eğilimindedir, yani en geniş katılımlı sunumlarda bile bir diyalog, bir soru-yanıt dizisi havası hep korunurdu. Bu durumsa, filozof ile filozofun söylemini yönelttiği belli kişiler arasında sürekli ya da hiç değilse sanal bir ilişkinin var olduğunu varsayar. "Sav" (*thèse*) denilen bir soru sormak (örneğin "ölüm kötü bir şey midir?" veya "haz en yüce iyilik midir?" gibi) ve bu soru üzerinde tartışmak, o dönemde geçerli felsefe öğretiminin ana şeması tam da buydu. Bu döneme özgü felsefe öğretiminin bu özelliği onu sonraki imparatorluk döneminde, İS 1. ve daha çok 2. yüzyıldan itibaren gelişen felsefe öğretim yönteminden ayırır. İmparatorluk dönemindeki yöntem "kişiye saygı" tarzındaydı ve felsefe ustasının değişik metinleri yorumlamasından ibaretti. Bu değişikliğin siyasi sebeplerini ileride göreceğiz. Şimdi, daha geç bir döneme ait ve bir yorumcu tarafından kaleme alınmış bir metinden söz edeceğiz. Aristotelesçi, Aphrodisiaslı Aleksandros'un[29] İS 2. yüzyılda Aristoteles'in *Topikler*'i üzerine yazdığı yorumunun içinde yer alan bu metin, savların tartışılması (bu bölümde ele aldığımız döneme özgü öğretim yöntemi) ile yorum (sonraki döneme özgü öğretim yöntemi) arasındaki farkı iyi betimler:

Bu söylem biçimi ["savların" tartışılması] Eskiler'in bir alışkanlığıydı ve derslerini, şimdi yapıldığı gibi, kitapları yorumlayarak değil, bu biçimde verirlerdi (gerçi o zamanlar bildiğimiz biçimde kitaplar yoktu). Ama bir sav ortaya atıldığında, Eskiler, gerekçelendirme yeteneklerini geliştirmek için, herkes tarafından kabul edilen önermelere dayanarak bu savın lehinde ve aleyhinde gerekçeler ileri sürerlerdi.

29) Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Topica comment*, s. 27, 13 Wallies, CAG'ın içinde, c. II, 2, Berlin, 1891.

Aleksandros'un sözünü ettiği gerekçelendirme, sözcüğün Aristotelesçi anlamıyla, tümüyle diyalektik bir uygulamadır. Fakat savların tartışılması diyalektik bir biçim aldığı kadar retorik, hatta dogmatik ya da çözümsüz bir biçim de alabilirdi. Diyalektik gerekçelendirmede, sav üzerindeki tartışma sorular ve yanıtlarla, yani bir diyalog halinde yapılır. Örneğin felsefi söylemi tümüyle eleştirel kabul eden Arkesilaos dinleyicilerden birinden ortaya bir sav atmasını isterdi ve savı, öneren kişiye onu yavaş yavaş kendi savının karşısına çıkaracak türden sorular sorarak çürütürdü[30]. Ama dogmacı olmakla birlikte Stoacılar da öğretim yöntemi olarak soru-yanıt oyunuyla diyalektiği kullanırlardı. Cicero Stoacıları sözlü ve retorik gerekçelendirmelere yeterince önem vermemekle suçlardı, çünkü onun gözünde dinleyicileri heyecanlandıracak ve ikna edecek biricik yöntem buydu[31]:

Tıpkı eşekarılarının iğneleri gibi sizi kısa, keskin sorgularla sokarlar. Ama "evet" diye yanıt verenlerin [diyalektik gerekçelendirmede savı ortaya atan kişi evet ya da hayır diye yanıt vermek zorundadır] ruhları dönüşmemiştir ve nasıl gelmişlerse öyle dönerler. Çünkü Stoacıların dile getirdikleri düşünceler gerçek ve yüce olsalar da, onlar tarafından olması gerektiği gibi değil, biraz dar anlamda işlenirler.

Gerekçelendirme retorik biçimde de olabilirdi. Önce bir dinleyici bir soru sorardı, yani üzerinde tartışılacak bir savı ortaya atardı. Bunun üzerine usta kesintisiz ve gelişen bir söylemle yanıt verirdi. Bunu yaparken, savın sırasıyla lehinde ve aleyhinde kanıtlar getirir (bu durumda ya tümüyle okula özgü bir uygulama ya da her türlü dogmatik olumlamanın olanaksızlığını gösterme isteği söz konusudur) veya savın kendi öğretisine uygun olması ya da olmamasına göre onu kanıtlar ya da çürütürdü (ki bu durumda, bu, okulun dogmalarını sergileyen dogmatik bir öğretim olur). Ustanın "sav" uygulamasını, yani soru-yanıt şemasına uyan bir öğretim yöntemini benimsemesi halinde, yapılan felsefe öğretimi kendi için ve dinleyicilerin gereksinimlerinden bağımsız biçimde kuramlar geliştiremiyordu, çünkü söylemin kendisi yalnızca belli bir dinleyicinin sorduğu sorunun alanı kadar gelişmeye zorlanıyordu. Bu durumda insan düşüncesinin izlediği yol genel, mantıksal ve metafizik ilkelere çıkıyordu, çünkü böylesi bir soru bu ilkelerden yola çıkılarak çözümleniyordu.

30) Bkz. P. Hadot, "Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité", *Studia Philosophica*, c. 39, 1980, s. 147 ve devamı.

31) Cicéron, *Des termes extrêmes*..., IV, 3, 7.

Oysa bir düşünce yolu daha vardı: Epikurosçuların ve Stoacıların tümdengelimci ve sistematik düşünce yolu. Zaten Epikurosçu okulda diyalektik teknik hiç uygulanmıyordu. Felsefi söylemler ister istemez tümdengelimci bir biçim almıştı, yani işe ilkelerden başlayıp sonuçlara varıyorlardı. Bu yönteme örneğin *Herodotos'a Mektup*'ta rastlarız. Bu söylemlerin kimileri, ezberlenmeleri için, yazılı olarak öğrencilerin kullanımına sunuluyordu. I. Hadot'nun açıkladığı gibi[32], Epikurosçu felsefe öğretimi Epikuros öğretisinin çok kısa özdeyişler halindeki özetlerinin okunması ve ezberlenmesiyle başlıyordu. Ardından, öğrenci öğretinin, *Herodotos'a Mektup* gibi daha geniş bir özetini öğreniyor, son olarak da, eğer isterse, Epikuros'un otuz altı kitaplık büyük yapıtı *Doğa Üzerine*'nin incelemesine geçebiliyordu. Ama ayrıntılarda yitmemek ve bütünlüğün sezgisini hep zihninde tutmak için öğrencinin sık sık özetlere geri dönmesi gerekiyordu. Dolayısıyla, bilgilerin genişletilmesiyle esas çekirdek üzerinde yoğunlaşma arasında sürekli bir gidip gelme söz konusuydu.

Stoacılar öğretimde diyalektik yöntemi kullansalar da, öğretilerini, eski ustalara duydukları hayranlık nedeniyle, sıkı sıkıya sistematik bir zincir biçiminde sunuyor ve öğrencilerinden okulun dogmalarının esasını hep akılda tutmaları için sürekli belleklerini çalıştırmalarını istiyorlardı.

Bu noktada sistem kavramının ne anlama geldiğini görüyoruz. Sistem, kendi içinde sonlu, Stoacı ve Epikurosçu yaşam biçimi üzerinde tesadüfen bazı etik sonuçları olan kavramsal bir yapılandırma değildir. Sistemin amacı, temel dogmaları yoğunlaştırılmış biçimde bir araya getirmek ve bunları birbirlerine sıkı bir gerekçelendirmeyle bağlamaktır. Böylece çok yoğun bir sistematik çekirdek oluşturulacaktır. Bu çekirdek, daha ikna edici ve zihinde daha kalıcı olması için kısacık bir özdeyiş halini alır. Yani her şeyden önce psikagojik bir değeri vardır: Sistemi oluşturmaktaki amaç dinleyicinin veya okurun ruhunda bir etki yaratmaktır. Bu, kuramsal söylemin mantığın tutarlılık gereklerini karşılamadığı anlamına gelmez. Tam tersine, esas gücü mantıksal tutarlılıktır. Fakat sistemin kendisi bir yaşam biçiminin seçilmesini ifade ettiği için insanı bir yaşam biçimini seçmeye götürmek ister.

Modern okur, İÖ 4. yüzyıldan İS 2. ya da 3. yüzyıla kadar uzanan İlkçağ boyunca ortaya çıkan felsefe okullarının çoğunda yöntemsel ilkelerin ve dogmaların olağanüstü durağanlıkları karşısında şaşkınlığa uğrayacaktır. Çünkü o zamanlar için, felsefe yapmak belli bir yaşam biçimini seçmek

32) Bkz. I. Hadot, "Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain", Association Guillaume Budé'nin VIII. Kongresi'nin bildirileri, Paris, 1969, s. 347-354.

demekti ve seçilen o yaşam biçimi, kuşkucularda ve Akademiacılarda olduğu gibi, ya bir eleştiri yöntemiyle ya da o yaşam biçimini doğrulayan dogmalarla örtüşürdü. Epikurosçuluk ya da Stoacılık gibi dogmatik felsefeler için sistem, yani temel dogmaların tutarlı bütünü dokunulmazdır. Çünkü sistem içten içe Epikurosçu ya da Stoacı yaşam biçimine bağlıdır. Bu, bu iki okulda her türlü tartışmanın susturulduğu anlamına gelmez. Özellikle Stoacı okul çok kısa sürede farklı eğilimler arasında bölünmüştür. Ancak düşünce ayrılıkları ve polemikler esas seçimin ve onu ifade eden dogmanın yaşamasına engel olmamıştır. Polemikler daha çok göksel veya yersel olgular, dogmaların tanıtlanma ve sistematikleştirilme yöntemleri ya da öğretme yöntemleri gibi ikincil konular üzerinde yoğunlaşıyordu. Üstelik bu türden düşünce ayrılıkları ve polemikler yalnızca temel dogmaları iyice özümsemiş ileri düzey öğrencilerin harcıydı[33].

İşte, bu nedenle, Epikurosçuluk ve Stoacılık gibi dogmatik felsefelerin halkçı (*populaire*) ve görevci (*missionnaire*) bir niteliği vardır, çünkü teknik ve kuramsal tartışmalar uzmanların işidir. Ama tartışmalar başlangıç düzeyindeki ve ileri düzeydeki öğrenciler için sıkı sıkıya birbirine bağlı az sayıdaki formüller halinde özetlenebilir. Bu formüller de zaten esas olarak pratik yaşam kurallarıdır. Bu felsefeler böylece Sokrates'in "görevci" ve "halkçı" anlayışını alırlar. Platonculuk ve Aristotelesçilik, inceleme ve araştırma yapacak, seyre dalacak "boş vakti" olan bir seçkinler zümresinin ilgi alanına girerken, Epikurosçuluk ve Stoacılık –zengin, yoksul, kadın, erkek, özgür, köle– tüm insanlara hitap ediyordu[34]. Epikurosçu veya Stoacı yaşam biçimini benimseyen, uygulayan herhangi biri, yazılı veya sözlü yoldan felsefi bir söylem geliştirmese de, bir filozof olarak kabul edilecektir. Bir anlamda Kinizm de halkçı ve görevci bir felsefedir. Diogenes'ten beri Kinikler toplumun tüm sınıflarına hitap eden, toplumsal sözleşmelerin iç yüzünü göstermek ve doğaya uygun yaşamın sadeliğine dönmeyi önermek için kendilerini birer örnek olarak vaaz eden ateşli propagandacılardı.

KİNİZM

Sokrates'in öğrencisi Antisthenes'in Kinik hareketin kurucusu olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur. Buna karşılık, öğrencisi Diogenes'in,

33) Bkz. I. Hadot, *a.g.y.*, s. 351-352.

34) Bkz. P. Hadot, "Les modèles de bonheur proposés par les philosophies antiques", *La Vie spirituelle*, c. 147, n° 698, 1992, s. 40-41.

asla kurumsal bir nitelik kazanmamasına rağmen, İlkçağ'ın sonuna kadar canlılığını koruyan Kinizm hareketinin en çarpıcı yüzü olduğu konusunda herkes hemfikirdir.

Kinik yaşam biçimi[35], göz alıcı bir şekilde, hem filozof olmayanların yaşam biçimlerine hem de diğer filozofların yaşam biçimine taban tabana zıttır. Diğer filozofların sürdükleri yaşam biçimi hemşerilerininkinden sınırlı ölçüde farklıdır. Örneğin Aristotelesçiler yaşamlarını bilimsel araştırmaya adarken, Epikurosçular sade ve münzevi bir yaşam sürerlerdi. Oysa bir Kinik dünyayla ilişkisini kökten keserdi. Bir Kiniğin reddettiği şey, diğer insanların temel kurallar, toplumsal hayatın vazgeçilmez koşulları olarak gördükleri temizlik, giyim-kuşam, nezaket gibi şeylerdi. Kinik sınırsız bir utanmazlık içindeydi, Diogenes, Krates ve Hipparkhia[36] gibi ortalık yerde mastürbasyon yapar ya da herkesin içinde sevişirdi. Toplumsal uygunlukla ya da toplumun düşüncesiyle hiç ilgilenmezdi, parayı küçümser, dilenmekten çekinmez, hayatta kendisi için hiçbir kalıcı konumun peşinde koşmazdı, Kinik "kentsiz[37], evsiz, yurtsuz, sefil, göçebe, günübirlik yaşayan" biriydi. Çıkınındakiler onu yalnızca bir gün boyunca hayatta tutacak kadardı. Güçlü insanlardan korkmaz ve her yerde kışkırtıcı bir serbestlikle konuşurdu[38] (*parrhesia*).

Bizim ilgilendiğimiz İlkçağ'daki felsefenin doğru doğası açısından bakacak olursak, Kinizm bize son derece belirleyici bir örnek vermektedir, çünkü Kinik yaşam tam sınırda yaşanılan bir yaşamdır. İlkçağ'da bir tarihçi[39] Kinizmin bir felsefe okulu olarak anılıp anılamayacağını, bunun yalnızca bir yaşam biçimi olup olmadığını sorgulamıştı. Gerçekten de Kinikler, Diogenes, Krates ve Hipparkhia, edebi etkinlikte bulunmuş, daha çok da şiirle uğraşmış olsalar da, herhangi bir okul öğretimi sunmamışlardı. Yine de, usta-öğrenci ilişkileri çerçevesinde, Kinikler bir arada bir okul oluştururlar[40]. Ve tüm İlkçağ boyunca filozoflar Kinizmi bir felsefe olarak, ama felsefi söylemi asgaride kalan bir felsefe olarak kabul etmişlerdir. Şu simgesel anekdotu analım: Bir kişi hareketin var olmadığını

35) L. Paquet, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, M.-O. Goulet-Cazé'nin önsözü, Paris, 1992 içindeki tanıklıklar derlemesi. Ayrıca bkz. N.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, Paris, 1986, ve *Le cynisme ancien et ses prolongements* konulu kolokyumun bildirileri.

36) D.L., VI, 46, 69, 97.

37) D.L., VI, 38.

38) D.L., VI, 69.

39) D.L., VI, 103; bkz. M.-O. Goulet-Cazé'nin makalesi, "Le cynisme est-il une philosophie?".

40) D.L., VI, 36, 75-76, 82-84.

açıklarken, Diogenes yanıt olarak yerinden kalkıp yürüyüvermişti[41]. Kinik felsefe yalnızca bir yaşam biçimi seçimidir, gereksiz ihtiyaçlar karşısında özgürlüğün ya da tam bağımsızlığın (*autarkeia*) seçilmesidir, lüksün ve boş şeylerin (*tuphos*) reddidir. Yapılan seçim ister istemez hayata belli bir bakışı da içinde barındırır. Ama olasılıkla ustayla öğrencisi arasındaki sohbetlerde ya da kamuya yönelik söylemlerde tanımlanan bu hayat görüşü asla doğrudan kuramsal felsefi metinlerle doğrulanmamıştır. Tipik Kinik diyebileceğimiz kimi felsefi kavramlar vardır, ancak bunlar mantıksal bir gerekçelendirmede kullanılmamışlardır ve seçilen yaşam biçimiyle örtüşen somut davranışları belirtmeye yararlar: Çile ve inziva, ataraksi (duygusal karmaşa yoksunluğu), *autarkeia* (bağımsızlık), çaba, var olan durumlara ayak uydurma, aldırmazlık, sadelik veya boş şeylerden yoksunluk (*atuphia*), utanmazlık. Kinik belli bir yaşam biçimi seçer, çünkü hayvanların ya da çocukların davranışlarında gördüğümüz doğallığın (*physis*) uygarlığın yasalarından (*nomos*) üstün olduğunu düşünür. Çocukların çanak ve bardak kullanmadıklarını gören Diogenes bunları fırlatıp atar ve bir fareyi karanlıkta kırıntılar yer görünce seçtiği yaşam biçiminde direnir. Doğa ile yasanın birbirine zıtlığı sofizm döneminde uzun kuramsal tartışmalara yol açmıştır. Fakat Kinikler kurgu yapmazlar, onlar bütün hayatlarını bir karara bağlarlar. Dolayısıyla Kiniklerin felsefesi tümüyle uygulamadan (*askesis*) ve gayretten ibarettir. Çünkü yapay şeyler, yasalar ve uygarlığın uygunlukları, lüks ve boş şeyler insanın bedenini ve ruhunu yumuşatır. Bu nedenle Kinik yaşam biçimi neredeyse atletik bir antrenman gibidir, ama daha akılcıdır, açlığa, susuzluğa ve kötü hava koşullarına dayanıklıdır. Amaç özgürlüğe, bağımsızlığa, içsel güce, kaygısızlığa ve her türlü duruma ayak uydurabilecek yetenekte bir ruh huzuruna erişmektir[42].

Platon'un[43] Diogenes hakkında şunları söylediği anlatılır: "O, Sokrates'in delirmiş halidir." Platon'a ait olsun olmasın, bu sözlerin anlamı üzerinde düşünmeye değer. Bir anlamda Sokrates Kiniklerin habercisiydi. Komedya şairleri de Sokrates'in dış görünüşüyle, çıplak ayaklarıyla, eski püskü harmanisiyle alay ederlerdi. Ve tıpkı *Şölen*'de Sokrates figürünün dilenci Eros'unkiyle birbirine karışması gibi, bir yeri, bir ocağı olmadan yoksul çıkınıyla oradan oraya dolaşan Diogenes, herhangi bir kategoriye konulamayan ve bu dünyaya yabancı bir başka Sokrates'in kahramanca

41) D.L., VI, 38-39.
42) D.L., VI, 22.
43) D.L., VI, 54.

bir figürü değil midir? İnsanları düşündürmek, yaptığı acımasız saldırılarla ve kendi yaşam biçimiyle kötülükleri ve yanlışlıkları açığa çıkarmak gibi bir görevi olduğuna inanan bir başka Sokrates'tir bu. Öz endişesi zaten başkaları için duyduğu endişedir. Ama insanı iç özgürlüğe götüren Sokrates'e özgü öz endişesi, şeylerin görüntülerinin ve toplumsal yasalara bağlı sahteliklerin yarattığı etkiyi ortadan kaldırır. Fakat Sokrates'in bu endişesi her zaman güleryüzlü bir kentli yan barındırırken, Diogenes'te ve Kiniklerde bu yitmiştir.

PYRRHON

Diogenes ile Büyük İskender'in çağdaşı olan ve bu ikincisinin ardından Hindistan'a giderek orada Doğulu bilgelerle karşılaşan Pyrrhon da bir çeşit sıradışı Sokrates diye anılabilir. Her durumda bizim ilgimizi hak eder, çünkü karşımızdaki, bir kez daha, çok becerikli bir konuşmacı olmakla birlikte kendisini eğitime adamayan, yazı bile yazmayan, yaşamakla yetinip böylece kendi yaşam biçimini taklit eden öğrencileri yanına çeken bir filozoftur.

Davranış biçimini önceden tahmin etmek olanaksızdı. Bazen tam bir inzivaya çekilirdi ya da kimseye haber vermeden bir yolculuğa çıkardı, yanına da yoldaş ve sohbet edecek insan olarak rasgele karşısına çıkan adamları alırdı. Her türlü tedbire rağmen olmadık tehlikelerle baş etmek zorunda kalırdı. Bir tek dinleyici kalmamış olsa da konuşmaya devam ederdi. Bir gün ustası Anaksarkhos'un bir bataklığa düşmüş olduğunu görünce, onu kurtarmaya kalkışmadan yanından geçip gitmişti. Ustası aldırmazlığını ve duygusuzluğunu överek bu davranışından dolayı onu kutlanmıştı. Yine de, Kiniklerden farklı olarak, bir İlkçağ tarihçisinin de ima ettiği gibi[44], Pyrrhon büyük bir sadelikle ve tamamen diğer insanlar gibi davranıyordu: "Ebe olan kız kardeşiyle birlikte bir sofu gibi yaşıyordu. Bazen pazara gidip kümes hayvanları ve süt domuzları satardı. Bazen çevreye hiç aldırmadan evi temizlerdi. Kimilerinin dediğine göreyse, yine aynı aldırmazlıkla domuzu tımar ederdi." Arada hiçbir tarihsel bağlantı olmamasına rağmen, bu anekdot Tchouang-tseu'nun Çinli filozof Lie-tseu hakkında anlattıklarına benzer: "Tam üç yıl boyunca eve kapanıp karısı için ev işleri yaptı ve domuzlara sanki birer insanmış gibi yiyecek sundu.

44) D.L., IX, 66.

Her şeye karşı tam aldırmazlık içindeydi ve sadeliğe erişmek için her tür süsü ortadan kaldırdı."[45]

Pyrrhon'un davranışı tek bir sözcükle özetlenecek bir yaşam biçimiyle örtüşür: Aldırmazlık. Pyrrhon her şeye karşı tam bir aldırmazlık içinde yaşıyordu. Demek ki, hep aynı durumda kalıyordu[46], yani dışarıdaki nesnelerin etkisiyle hiçbir heyecan duymuyor, var olan konumlarında hiçbir değişiklik yapmıyordu. Ona göre, şurada veya burada bulunmanın, şu veya bu kişiyle karşılaşmanın onun için hiçbir önemi yoktu. Bilindiği ölçüde tehlikeli görülen ile tehlikesiz görülen kişiler, üst düzeyde ya da alt düzeyde görülen görevler, acı ile haz, yaşam ile ölüm arasında hiçbir ayırım yapmıyordu. Çünkü insanların şu ya da bu nesneye verdikleri değer yalnızca anlaşmalara (yasalara) dayanmaktadır. Bir şeyin özünde iyi mi yoksa kötü mü olduğunu bilmek aslında olanaksızdır. İnsanların mutsuzluğu ise iyi sandıkları bir şeyi elde etme ya da kötü sandıkları bir şeyden kaçma arzularından kaynaklanır. Şeyler arasında böylesi bir ayırım yapmayı reddedersek, onlar üzerinde değer yargılarında bulunmaktan, bir şeyi diğerine tercih etmekten kaçınırsak ve kendimize, "Bu da olsa olur, o da olsa olur," dersek, huzura ve iç dinginliğine kavuşuruz ve böyle şeylerden söz etmemize artık gerek kalmaz. İçten gelen bir aldırmazlıkla yaptıktan sonra ne yaptığımızın bir önemi kalmaz. Pyrrhon'un felsefesinin hedefi, insanın kendi kendisiyle kusursuz bir eşitlik kurması, tam bir ilgisizliğe, mutlak bir bağımsızlığa, iç özgürlüğe ve aldırmazlığa ermesidir ve bu durum Pyrrhon için tanrısaldır[47]. Bir başka deyişle, Pyrrhon için, yararsız şeylere karşı olan ilgisizliğimiz hariç her şey ilgisizlikten ibarettir ve bu ilgisizlik sonuç olarak erdemdir[48] ve dolayısıyla mutlak değerdir. Böylesi bir ilgisizliğe erişmek kolay değildir: Pyrrhon'un dediği gibi[49], "insanın her şeyden soyunması" gerekir, yani insani anlamda tam olarak özgürleşmek gerekir. Bu formül

45) Tchouang-tseu, *Philosophes taoïstes*'in içinde, metin çevirileri: Liou Kia Hway ve B. Grynpas, Paris, 1980, s. 141; Shitao'nun içinde, *Les propos sur la peinture du moine citrouille-amère*, çeviri ve yorum: P. Ryckmans, Paris, 1984, P. Ryckmans bu örnekle (s. 12) arı bir sanallık ve arzu yokluğu olan en yüce Taocu sadeliği tanımlar.

46) D.L., IX, 63.

47) Bkz. öğrencisi Timon, Sextus Empiricus'un içinde, *Ahlakçılara Karşı*, 20: "Tanrısalın ve iyinin doğası hep aynı kalır ve bu doğadan yola çıkarak insan hep aynı kalan bir yaşama erişir." F. Decleva Caizzi'nin, *Pirrone*, s. 256-258 ve W. Görler'in, F. Decleva Caizzi'yle *Archiv für Geschichte der Philosophie*, c. 67, 1985, s. 329 ve devamında belirttikleri gibi, Pyrrhon burada bir dogmacı gibi görünür.

48) Cicéron, *Des termes extrêmes*..., II, 13, 43 ve IV, 16, 43.

49) D.L., IX, 66.

belki de açıklamasını içinde barındırıyor. Bu, "insanı her şeyden soyarken" filozofun evren algısını tümüyle dönüştürdüğü anlamına gelmez mi? Filozof bunu aşırı insani insanın görüş açısını aşarak daha yukarıdaki bir görüş noktasına yükselmek için yapar. O noktadaki görüş artık insani değildir ve filozof, belki de her türlü ayırımcılığın öncesinde yer alan bir sadelik durumuna erişmek için, kısmi zıtlıkların ve insanın yüklediği tüm sahte değerlerin ötesine geçerek varoluşun çıplaklığını ortaya çıkarır.

İnsanın her şeyden soyunmayı başaramaması halinde, bir iç söylemle alıştırma yapılmalıdır, yani "bu da olsa olur, o da olsa olur" ilkesiyle onu doğrulayan savlar anımsanmalıdır. Pyrrhon ile öğrencileri tefekkür (*méditation*) yöntemlerini uyguluyorlardı. Pyrrhon'un kendisinin de yalnızlık arayışında olduğu ve kendi kendisiyle yüksek sesle söyleştiği anlatılır[50]. Ona niçin böyle davrandığı sorulduğunda, "lüzumsuz olmaya çalışıyorum" diye yanıt veriyordu. Öğrencilerinden Atinalı Philon da aynen böyle betimlenir[51]: "İnsanlardan uzak, yalnızlık içinde yaşardı, kendi başının efendisiydi, kendiyle konuşurdu, ne şan ne de kavga peşindeydi." Sokrates'inki, Kiniklerinki gibi Pyrrhon'un da felsefesi bizzat yaşanan bir felsefeydi, yaşam biçimini dönüştürme alıştırmasıydı.

EPİKUROSÇULUK

Epikuros[52] (İÖ yaklaşık 342-271) 306 yılında Atina'da, bu kentte en azından İS 2. yüzyıla kadar canlı kalan bir okul kurmuştu. Titus Lucretius Carus'un *De natura rerum* başlıklı şiiri ya da Epikurosçu Diogenes'in[53], Epikuros'un yazılarını ve öğretisini hemşerilerine tanıtmak için bilinmeyen bir tarihte (İÖ 1. yüzyıl veya İS 2. yüzyıl) Oinoanda kentinde devasa taşlara kazıttığı yazıtlar, yalnızca birinci kuşaktan değil daha sonraki kuşaklardan öğrencilerinin Epikuros'un mesajını yaymak için nasıl ateşli bir vazifeşinaslıkla hareket ettiklerinin birer kanıtıdır.

50) D.L., IX, 63-64.

51) D.L., IX, 69.

52) Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, giriş, çeviri ve yorumlar: J.-F. Balaudé, Paris, 1994, ileriki dipnotlarda Balaudé diye anılacaktır. Bu kitap Epikurosçuluğa mükemmel bir başlangıç niteliğindedir. İtalyanca çevirisiyle birlikte Yunanca metin için bkz. Epicuro, *Opere*, yayına haz.: G. Arrighetti, Torino, 1973, ileriki dipnotlarda Arrighetti diye anılacaktır.

53) Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscriptions*, yayına hazırlayan: M.F. Smith, Napoli, 1992.

Bir deneyim ve bir seçenek

Epikuros'un öğretisi bir deneyimle ve bir seçenekle başlar. Epikurosçu deneyim "tensel"dir:

Tenin sesi, açlık duymayacaksın, susuzluk duymayacaksın, üşümeyeceksin; bunu beceren ya da gelecekte becerme yi umut eden kişi mutluluk için Zeus'la bile mücadele edebilir[54].

Burada sözü edilen "ten" vücudun anatomik bir parçası olmayıp, felsefede neredeyse olgusal ve yepyeni bir anlamda, acının ve hazzın öznesidir, yani bireyin kendisidir. C. Diano'nun belirttiği gibi[55], kendi deneyimini ifade edebilmesi için Epikuros'un "acıdan", "hazdan" ve "tenden" söz etmesi gerekiyordu, çünkü:

[...] İnsana, dünya üzerindeki arı ve basit tarihsel varlığı içerisinde ulaşmanın, onu parmakla göstermenin ve nihayet bizim "birey" dediğimizi keşfetmenin başka bir yolu yoktu. O birey ki, onsuz insani kişiden söz etmek olanaksızdır. [...] Çünkü "benliğimiz" –canımız– yalnızca acı çeken ve acısı dinen "tende" ortaya çıkar ve hem kendine hem de başkasına kendini ele verir. [...] İşte bu sebepledir ki, hayır işlerinin en büyükleri [...] teni konu alanlardır ve bu hayır işleri açlığı ve susuzluğu giderir [...]

Zaten "ten" "candan" ayrı değildir, çünkü bilinç olmadan ne haz ne de acı vardır ve insanın bilinç hali kendini "tende" gösterir.

Epikuros'un öğretisi bir deneyim olduğu kadar bir seçenektir de: Önemli olan her şeyden önce "teni" çektiği acıdan kurtarmaktır, yani onun hazza ulaşmasına izin vermektir. Epikuros için, Sokrates'in ve Platon'un İyi sevgisi seçeneği bir yanılsamadır. Gerçekte birey yalnızca kendi hazzını ve kendi çıkarını aramak için harekete geçer. Felsefenin rolü ise hazzı akılcı bir biçimde aramasını bilmektir, yani somut olarak tek gerçek hazzı, arı halde var olma hazzını aramaktır. Çünkü insanların bütün mutsuzluğu, bütün acısı gerçek hazzı bilmemekten kaynaklanır.

54) *Sentences vaticanes*, § 33, Balaudé, s. 213. J.-F. Balaudé'nin çevirisini alıntılarken, buna, elyazması metinlere eklendiği kuşku götürmeyen ama Yunanca metnin öncesinde bulunan *kai* ile doğrulandığını düşündüğüm Zeus ibaresini ekliyorum.

55) C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", s. 360.

Hazzı ararken ona ulaşmaktan acizdirler, çünkü ellerindekiyle yetinmezler ya da ellerinin uzanabildiğinin ötesinde olanın peşindedirler veya sürekli yitirme korkusuyla ellerindeki hazzın tadını çıkaramazlar. Bir anlamda, insanın acısının esas kaynağı kof düşünceleridir, yani canlarıdır diyebiliriz[56]. Felsefenin, Epikuros'un görevi her şeyden önce tedavi nitelikli olacaktır: Canın hastalığı tedavi edilmeli ve insana hazzı yaşaması öğretilmelidir.

Etik

Temel seçenek, öncelikle, gerçek hazzın bir tanımını ve arzulardan sakınmayı öneren, etik üzerine kuramsal bir söylemle doğrulanacaktır. Felsefe tarihçileri Epikurosçu haz kuramında, haklı olarak, Platon'un Akademia'sında[57] sürdürülen ve Platon'un *Philebos* başlıklı diyalogunda ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin X. Kitabı'nda yer alan haz üzerine tartışmalardan yankılar bulurlar. Epikuros'a göre, "hareket halinde", "tatlı ve gönül çelici" hazlar vardır ve bunlar tende yayılırken şiddetli ve kısa süreli bir heyecana sebep olurlar. İnsanlar da işte yalnızca bu hazların arayışındayken doyumsuzluğu ve acıyı bulurlar, çünkü bu hazlar doyurulamaz niteliktedir ve belli bir yoğunluğa ulaştıklarında tekrar birer acıya dönüşürler. Bu hareketli hazlarla durağan hazları, bir "denge durumu" olarak dinlenme halindeki hazzı birbirinden bütünüyle ayırmak gerekir. İnsanın açlık duymaz, susuzluk duymaz ve üşümez hale gelmesi için gereken durulmuş, rahatlamış ve acısız bir beden halidir[58]:

Yaptığımız her şeyin amacı acı çekmemek ve korku içinde olmamaktır; ve bir kez bunu kendi içimizde gerçekleştirdiğimizde canımızdaki bütün fırtına diner, çünkü yaşayan varlığın artık –sanki bunun eksikliğini duyuyormuşçasına– belli bir şeye yönelmesi ya da canının ve bedeninin iyiliği için doygunluğa erişmesini sağlayacak başka bir şeye yönelmesine gerek kalmaz. Aslında tam da o anda hazza ihtiyaç duyarız, haz eksikliğinden dolayı acı çektiğimiz o anda. Ama eğer haz eksikliğinden dolayı acı çekmiyorsak hazza da ihtiyacımız olmaz.

56) Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 18, 57 – 19, 63. Bkz. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme...*, s. 59-72, "Opinions vides et troubles de l'âme".

57) H.-J. Kramer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, s. 164-170, 188-211, 216-220.

58) Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 128, Balaudé, s. 194.

Bu açıdan, acının ortadan kaldırılması olarak haz, mutlak bir iyiliktir, yani büyüyemez ve üzerine yeni bir haz eklenemez, tıpkı "bulutsuz bir gökyüzünün daha fazla parlayamaması"[59] gibi. Bu durağan hazzın doğası hareketli hazlarınkinden farklıdır, tıpkı olanın olacakla, kararlının kararsızla ve sonsuzla, dinlenme halinin hareket haliyle, zaman dışının zamansalla zıtlığı gibi[60]. Basitçe açlığın, susuzluğun ve yaşamsal ihtiyaçların ortadan kaldırılmasına böylesi bir aşkınlığın yakıştırılması şaşırtıcı gelebilir. Fakat vücuttan acının bu yok edilmesi halinin, bu denge halinin insan bilincini kendi varlığı hakkında bütünsel bir duyguya, ortak bir duyulanıma açtığını düşünebiliriz. O zaman her şey sanki şu biçimde cereyan eder: İnsanı belli bir nesnenin arayışına iten doyumsuzluk hali ortadan kalkınca, insan, nihayet, kendinde zaten bilinçsizce var olan olağanüstü bir şeyin, kendi varlığının hazzının, C. Diano'nun deyişiyle[61], "arı halde varoluşun kimliğinin" bilincine varmak için özgürleşir. İnsanın bu hali, Rousseau'nun[62] *Les Rêveries du promeneur solitaire* (*Yalnız Gezenin Düşleri*) başlıklı eserinde sözünü ettiği "yeterli, kusursuz ve dolu mutluluk"la benzerlik taşır:

Böyle bir durumda neyden haz alırız? Kendi dışımızda, kendimizden ve kendi varlığımızdan başka hiçbir şeyden. Bu durum böylece sürdüğü müddetçe tıpkı Tanrı gibi kendi kendimize yeteriz.

Bu durağan hazzın ve denge halinin ruhun sükûnetine ve ruhta karışıklığın namevcudiyetine eş düştüğünü de ekleyelim.

Bu durağan hazza ulaşma yöntemi arzulardan sakınmaktır. İnsanın mutsuzluk sebebi, zenginlik, lüks, egemenlik gibi "devasa ve kof"[63] arzularının çektirdiği işkencedir. Arzulardan sakınmanın temeli doğal ve gerekli arzular ile doğal ama gereksiz arzular ve nihayet ne doğal ne de gerekli olan[64] kof arzular arasında ayırım yapmaya dayanır. Bu ayırım ilk kez Platon'un *Devlet*'inde[65] kendini göstermeye başlamıştı.

59) Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 66, 45. Bkz. C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", s. 358.

60) H.-J. Kramer, *a.g.y.*, s. 218.

61) C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", s. 364.

62) J.-J. Rousseau, *Les Rêveries*..., Paris, G.F., Flammarion, 1978, Cinquième promenade, s. 102.

63) Cicéron, *Des termes extrêmes*.., I, 18, 59.

64) Épicure, *Lettre à Ménécée*, §§ 127-128, Balaudé, s. 116 ve 194.

65) Platon, *Devlet*, 558 d.

Doyurulduğu zaman insanı bir acıdan kurtaran ve temel ihtiyaçlarla yaşamsal gereklere eş düşen arzular doğal ve gerekli niteliktedir. Kuş sütünün eksik olmadığı zengin sofralar ya da cinsel istek doğal ama gerekli olmayan arzulardandır. Sınırsız zenginlik, şan ya da ölümsüzlük gibi arzular ne doğaldır ne de gerekli, kof düşüncelerin ürünleridir. Epikurosçu bir özlü söz arzuların böylece ayırt edilmesini[66] güzel özetler:

Gerekli şeyleri elde edilmesi kolay kılan ve zor elde edilen şeyleri gereksiz kılan mutlu Doğa'ya şan olsun.

Arzulardan sakınmanın hedefi arzuları sınırlamaktır. Bu da doğal ve gerekli olmayan arzuları ayıklayarak, doğal ama gereksiz arzuları olabildiğince azaltarak –çünkü bunların doyurulması gerçek bir acıyı ortadan kaldırmaz, ama alınacak hazda kimi çeşitlemeler yaratır ve şiddetli ve ölçüsüz tutkulara yol açabilir–[67] yapılır. Hazlardan sakınma şimdi betimleyeceğimiz belli bir yaşam biçimini belirleyecektir.

Fiziksel olan ve kurallara uygun olan

Fakat insanın mutluluğu ciddi bir tehditle gölgelenir. Ölüm korkusu ve bu dünyayla ve öte dünyayla ilgili tanrısal kararların korkusu hazzı sarsacak olursa, o haz kusursuz olabilir mi? Titus Lucretius Carus'un[68] büyük bir güçle gösterdiği gibi, insanları mutsuz kılan tüm tutkuların temelinde ölüm korkusu yatar. Epikuros insanı bütün bu korkularından kurtarmak için fizikle ilgili kuramsal söylemini önerir. Epikurosçu fizik asla nesnel ve çıkar gözetmeyen sorulara yanıt veren bilimsel bir kuram olarak görülmemelidir. Eskiler Epikurosçuların yalnızca bilim için bilim yapma düşüncesinden hoşlanmadıklarını[69] söylemişlerdir zaten. Epikurosçu felsefe kuramı, kaynak yaşam biçimi seçiminin ifadesi ve sonucudur, ruhu huzura kavuşturmak ve arı hazza erişmek için bir araçtır. Epikuros bunu sık sık yineler[70]:

66) Arrighetti, s. 567, [240].
67) Épicure, *Maximes capitales*, § XXX, Balaudé, s. 204, Porphyre, *De l'abstinence*, I, 49.
68) Lucrèce, *De la nature*, III, 31 ve devamı.
69) Bkz. A.-J. Festugière, **Épicure et ses dieux**, Paris, 1946, s. 51-52.
70) Épicure, *Maximes capitales*, XI, XII, ve *Lettre à Pythoclès*, § 85; ayrıca bakınız J.-F. Balaudé'nin çevirisi, s. 175 ve 201, ve Festugière'in çevirisi, Épicure et ses dieux, s. 53.

Göksel olgular ve ölüm konularındaki korkularımız sebebiyle, acının ve arzuların sınırları konusundaki cehaletimizden dolayı, ölümün bizim için bir anlamı olmasından korkmamız sebebiyle endişelenmeseydik, doğayı inceleme ihtiyacımız da olmazdı.

Evrenin doğasının tam olarak ne olduğunu bilmediğimiz ve mitolojik anlatılara gerçeklik payları yakıştırdığımız sürece en temel şeylerle ilgili korkularımızdan kurtulamayız. Öyle ki, doğayı incelemediğimiz sürece hazlarımızı arı halleriyle elde etmemiz mümkün olmaz.

[...] Göksel olgularla ilgili bilgiden elde edeceğimiz tek meyve ruh huzuru ve sağlam bir güvendir. Bu, diğer her türlü araştırmanın da amacıdır.

Pythokles'e Mektup'ta[71] açıkça görüldüğü gibi, Epikuros'a göre, fiziksel olguların araştırılmasında birbirinden ayrı iki alan vardır. Bir yanda, örneğin atomlardan oluşan ebedi bir evren tasarımıyla tanrıların devreye girmedikleri boşluk gibi varoluşsal seçeneği doğrulayan tartışılmaz sistematik çekirdek, diğer yanda, örneğin sertlik dereceleri farklı ve dolayısıyla birden fazla açıklama gerektiren göksel ya da meteorolojik olgular gibi ikincil öneme sahip sorunlar üzerine araştırmalar. Her iki alanda da araştırmalar yalnızca ruhun huzurunu sağlamak için yürütülür ve bu iş ya tanrılar ve ölüm korkusunu bertaraf edecek temel dogmalarla ya da, ikincil sorunlar söz konusu olduğunda, bir veya birkaç açıklamayla yürütülür, bu açıklamalar o olguların tümüyle fiziksel olduklarını göstereceğinden ruhun endişesini ortadan kaldırır.

Yani, önemli olan, tanrılardan ve ölümden duyulan korkuyu ortadan kaldırmaktır. Bunun için de, Epikuros, özellikle *Herodotos'a* ve *Pythokles'e Mektuplar*'da, tanrıların evrenin üretimiyle hiçbir ilgilerinin olmadığını, dünyanın ya da insanların davranışlarının onların umurlarında bile olmadığını, diğer yandan ise ölümün biz insanlar için bir hiç olduğunu gösterecektir. Epikuros bu amaçla dünya hakkında bir açıklama önerirken Sokrates öncesi filozofların, özellikle de Demokritos'un "doğacı" kuramlarından epeyce esinlenmiştir: Bütünlük'ün tanrısal bir gücün müdahalesiyle yaratılmaya ihtiyacı yoktur, çünkü Bütünlük ebedidir ve varlık var olmayandan türeyemez, var olmayan da varlıktan türeyemez. Bu ebedi evren cisimlerden ve uzaydan, yani cisimlerin içerisinde hareket ettikleri boşluktan meydana gelir. Bizim gördüğümüz cisimler, canlı varlıkların cisimleri, toprağın ve yıldızların cisimleri, sonsuz sayıdaki

71) Épicure, *Lettre à Pythoclès*, §§ 86-87; bkz. Balaudé, s. 106-111 ve 176.

bölünemez ve değişmez cisimlerden, yani atomlardan meydana gelir. Atomlar doğru bir çizgi boyunca kendi ağırlıklarıyla sonsuz boşlukta eşit hızda düşerken, düşme doğrultularından minicik bir sapma sonucu, birbirleriyle karşılaşırlar ve böylece bileşik cisimler oluştururlar. Dolayısıyla, cisimler ve dünyalar atomların sürekli hareketleriyle doğarlar ve bozulurlar. Boşluğun ve zamanın sonsuzluğunda sonsuz sayıda dünyalar ortaya çıkarlar ve yok olurlar. Bizim evrenimiz onlardan yalnızca bir tanesidir. Atomların düşüş yönlerinden sapmalarının iki amacı vardır: Bir yandan cisimlerin oluşumu açıklanır, çünkü atomlar birbirine eşit bir hızda, bir doğru boyunca düşmeye devam ettikçe cisimleri oluşturamazlardı[72], diğer yandan "gerekliliğin" içerisine "tesadüfü" sokarak insan özgürlüğüne bir dayanak verilir[73]. Burada fizik kuramının Epikurosçu yaşam biçiminin seçilmesine göre geliştirildiğini bir kez daha görürüz. İnsanın bir yandan arzularına hakim olması gerekir: Yani durağan hazza erişmek için insanın özgür olması gerekir; ama diğer yandan, eğer insanın canı ve zihni asla öngörülemeyen bir hareketle harekete geçen maddi atomlardan meydana gelmişse, insan nasıl özgür olabilir? Bu sorunun çözümü, atomların içlerinde bir iç kendiliğindenlik olduğunu var saymaktan geçer. Bu kendiliğindenlik atomların düştükleri doğrudan sapabilme olasılığından başka bir şey değildir ve insanın irade özgürlüğüne bir dayanak sağladığı gibi onu mümkün de kılar. Tıpkı Titus Lucretius Carus'un dediği gibi[74]:

Ruhun tüm eylemlerinde gereklilikle yönetilmemesinin, egemenlikten kaçabilmesinin ve tam bir edilgenliğe düşmemesinin sebebi atomların, hiçbir şeyin asla belirleyemediği bir yerde ve zamanda, düştükleri doğrultudan ufacık sapmalarıdır.

Bu sebepsiz sapmanın, belirleyicilikten böylesi bir vazgeçişin İlkçağ'dan günümüze kadar felsefe tarihçileri arasında bir skandal uyandırdığını eklemek bile gereksizdir[75].

72) Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 6, 18-20.

73) Cicéron, *Du destin*, 9, 18; 10, 22; 20, 46; *De la nature des dieux*, I, 25, 69. Bkz. Arrighetti, s. 512-513.

74) Lucrèce, *De la nature*, II, 289-293.

75) Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 6, 19; "Bir fizikçi için bir olayın sebepsiz meydana geldiğini söylemekten daha utanç verici başka bir şey yoktur." D. Sedley, "Epicurus' Refutation of Determinism", ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, Contributi*, Napoli, 1983, s. 11-51.

Böylece, bir yandan insanın tanrılardan korkması yersizdir, çünkü dünya ve insanlar üzerinde hiçbir şey yapmazlar, ve diğer yandan insanın ölümden de korkması yersizdir, çünkü atomlardan oluşan can ölüm sırasında tıpkı beden gibi çözülür ve tüm duyarlılığını yitirir. "Demek ki, ölüm bizim için bir hiçtir; biz burada olduğumuz sürece ölüm yoktur ve ölüm buraya geldiğinde biz yokuzdur."[76] C. Diano *Menoikeos'a Mektup*'taki olumlamaları şöyle özetler: Ölüm çıkageldiği andan itibaren biz artık biz olmaktan çıkarız. O halde, bizimle ilgisi olmayan bir şeyden neden korkalım?

Bu maddeci fizikten (*kuralcı*) bilgi kuramı türer. Bütün maddi nesneler gelip bizim duyularımıza çarpan parçacık akıntıları yayar ve bu akıntının sürekliliği bize katılık izlenimi, yani cisimlerin direnç gösterdiği izlenimini verir. Birbirine benzeyen çok sayıda cismin bizde uyandırdığı duygular, örneğin farklı insanların bizde uyandırdıkları duygular sonucu ruhumuzda imgeler ve genel kavramlar oluşur ve bunlar biçimleri tanımamızı ve onlara birer kimlik yakıştırmamızı sağlar. Bu kavramlara ayrıca sözcükler ve diller de bağlıdır. Dille birlikte yanlışlık olasılığı da ortaya çıkar. Bir önermenin gerçek olup olmadığını anlamak için onun gerçeklik ölçütlerine uyup uymadığına bakmak gerekir; bu ölçütler duygular ve genel kavramlardır. Epikurosçuların dediği gibi, düşünce halihazırda olmayan bir şeyi açıklamak için geleceğe doğru "tasarlanabilir": Örneğin tanımı dolayısıyla görünmez olan ama hareketin varlığını açıklamak için gerekli olan boşluğun varlığını olumlamak için. Yapılan tasarımın her zaman deneyimle, yani duyguyla kontrol edilmesi gerekir[77].

Fiziğin kuramsal yapısının tek amacı insanı tanrıların ve ölümün yaydığı korkudan kurtarmak değildi, insanın önünde tanrıların seyrine dalmak için bir yol da açıyordu. Çünkü tanrılar mevcutturlar. Onlar hakkındaki bilgimiz, bütün insanlıkta var olan genel tanrılar ön-kavramıyla kendini gösteren apaçık bir gerçekliktir[78]. İnsan aklının işleyişi de her şeyin üzerinde yer alan ve her şeye kusursuzca egemen olan üstün bir doğanın varlığını gerektirir. Dünya üzerinde hiçbir eylemleri olmasa da ya da dünya üzerinde hiçbir eylemleri olmamasından dolayı tanrılar vardırlar, çünkü bu eylemsizlik tam da onların kusursuzluklarının koşuludur[79].

76) Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 124-125; Balaudé, s. 192; Diano, s. 362.
77) Balaudé, s. 32.
78) Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 123; Balaudé, s. 192.
79) *Maximes capitales*, I, Balaudé, s. 199.

Tümüyle mutlu ve ölümsüz olanın hiçbir tasası yoktur ve başka hiç kimsede tasaya sebep olmaz, öyle ki, ne öfkeye kapılır ne de iyilik etme derdindedir: Çünkü bu türden şeyler yalnızca zayıflara özgüdür.

Burada Epikuros'un büyük sezgilerinden birini görüyoruz: Onun için tanrısallık bir yaratma, egemen olma, kendinden zayıflara iradesini dayatma kudreti değildir. Tanrısallık yüce varlığın kusursuzluğudur: Mutluluk, yıkılmazlık, güzellik, haz, dinginliktir. Epikuros'un tanrılar tasarımı hem güzelliği hayranlıkla seyrederken duyabileceğimiz coşkun hazdır, hem de bilgelik modelinin görüntüsü karşısında duyulabilecek rahatlamadır. Bu açıdan Epikuros'un tanrıları Epikurosçu ideal yaşam biçiminin birer izdüşümü ve ete kemiğe bürünmüş halidir. Tanrıların hayatı kendi kusursuzluklarının, toplulukların en yeğininde hiçbir ihtiyaç duymadan ve hiçbir endişe taşımadan var olmanın arı hazzının tadını çıkarmaktan ibarettir. Tanrıların fiziksel güzellikleri insan sıfatının güzelliğinden başka bir şey değildir[80]. Aklımıza, haklı olarak, bu ideal tanrıların insanların imgelemindeki bazı tasarımlardan başka bir şey olmadıkları ve varlıklarını insanlara borçlu oldukları gelebilir. Oysa Epikuros, tanrıları, kendilerine zarar verecek şeyleri ve kendilerine yabancı şeyleri uzaklaştırabildikleri için, ebediyen var olan bağımsız gerçeklikler olarak düşünmektedir. Tanrılar bilgelerin dostlarıdır, bilgeler de tanrıların dostları. Bilgeler için en yüce iyilik tanrıların görkemini seyre dalmaktır. Bilgelerin tanrılardan isteyecekleri hiçbir şey yoktur ama yine de onlara yakarırlar, daha çok onları ululayan bir yakarıdır bu[81]: Bilgeler saygılarını tanrıların kusursuzluğuna yöneltir. Bu konuda "arı sevgiden" söz edilmiştir, karşılığında hiçbir şey istemeyen bir sevgi[82].

Epikurosçu yaşam biçimini gerçekleştiren tanrıların bu tasarımıyla birlikte, fizik, ifadesi olduğu ilksel seçeneği somut olarak uygulamaya yarayan bir çağrıya dönüşür ve insanı ruh huzuruna ve tanrıların sürdürdükleri seyre dalış yaşantısına eşlik etmekten dolayı sevince götürür. Bilge, tıpkı tanrılar gibi, bakışını sayısız dünyaların sonsuzluğuna daldırır; kapalı evren böylece sonsuza kadar genişler.

80) A.-J. Festugière, Épicure et ses dieux, s. 95.
81) A.-J. Festugière, *a.g.y.*, s. 98.
82) P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, s. 257.

Alıştırmalar

Ruhun iyileşmesine ve temel seçeneğe uygun bir yaşama erişmek için Epikurosçu felsefi söylemi bilmek yetmez. İnsanın sürekli alıştırma yapması gerekir. Öncelikle tefekküre dalmak, yani Epikurosçu felsefeyi içselleştirmek, temel dogmaların bilincine yoğun biçimde varmak gerekir[83]:

Bütün bu eğitimler üzerine her gün ve gece bir başına ve kendine benzeyen bir arkadaşla birlikte tefekküre dal. Böylece ne düşünde ne de uyanıkken endişe duyacaksın ve insanlar arasında bir tanrı gibi yaşayacaksın.
Ölümün bizim için bir hiç olduğu düşüncesi içinde yaşamaya kendini alıştır.

Dogmaların sistematikleştirilmesinin, özetler ve özlü deyişler halinde yoğunlaştırılmasının amacı, bunları daha ikna edici, daha çarpıcı ve akılda daha kolay tutulabilir kılmaktır, tıpkı, Epikurosçu felsefe söyleminin esasının özeti olan ve ruhun sağlığını sağlamaya yönelik o ünlü "dörtlü ilaç" gibi[84]:

Tanrılar korkulacak varlıklar değildir,
Ölüm korkulacak bir şey değildir,
İyiye ulaşmak kolaydır,
Kötüye katlanmak kolaydır.

Epikuros'un ya da onun okulunun diğer ustalarının dogmatik yazılarının okunması da tefekkürü besleyebilir ve ruha temel sezgiyi kazandırabilir.

Özellikle arzuların disiplini üzerinde alıştırma yapılmalıdır. Elde edilmesi kolay olanla, yani temel ihtiyaçları doyuranla yetinmeyi bilmeli ve belirsiz olandan kaçınılmalıdır. Formül basit olmakla birlikte yaşamda kökten bir değişikliğe neden olur: Sade yemeklerle, sade giysilerle yetinmek, zenginliklerden, onur payelerinden, kamu görevlerinden vazgeçmek ve münzevi bir yaşam sürmek.

İnsan bu tefekkürlere ve bu çileye yalnız başına dalmamalıdır. Tıpkı Platoncu okulda olduğu gibi, Epikurosçu okulda da dostluk insanın kendi-

83) Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 124 ve § 135; Balaudé, s. 192 ve 198.

84) Philodème, *Papyrus Herculan*'ın içinde. 1005, sütun IV, 10-14, M. Gigante tarafından iyileştirilmiş metin, *Ricerche Filodemee*, Napoli, 1983 (2. basım), s. 260, dipnot 35 a; Arrighetti, s. 548.

ni dönüştürmeyi başarması için bir araç, ayrıcalıklı bir yoldur. Ruhlarının sağaltımı için ustalar ve öğrenciler birbirlerine sıkı sıkıya yardım ederler[85]. Bu dostluk atmosferinde Epikuros'un kendisi de bir bilinç yöneticisi rolünü oynar ve tıpkı Sokrates ve Platon gibi, sözün sağaltıcı etkisini bilir. Bu ruhsal yöneticilik ancak bireyden bireye bağlantı sağlıyorsa anlam kazanır[86]:

Bu şeyleri ben kalabalığa değil, sana söylüyorum. Her birimiz diğeri için yeterince geniş bir dinleyici kalabalığıdır.

Epikuros suçluluk duygusunun[87] ahlaki vicdana işkence ettiğini ve insanın bundan hatalarını itiraf ederek ve bunların yol açtığı azarları –bazen bir "pişmanlık" haline yol açsalar da– kabul ederek kurtulabileceğini bilir. Vicdan yoklaması, itiraf, kardeşlerin verdiği cezalar ruhun sağaltımı için vazgeçilmez alıştırmalardır. Epikurosçu filozof Philodemos'un *Söz Özgürlüğü Üzerine* başlıklı yapıtından bazı parçalar günümüze ulaşmıştır. Philodemos, ustayla öğrencileri arasında ve öğrencilerin kendi aralarında güven ve açıklık olması gerektiğini yazar. Ustaya göre, serbestçe konuşmak olumsuz eleştiri yapmaktan korkmamaktır, öğrenciye göre ise hatalarını itiraf etmekten ya da arkadaşlarının hatalarını yüzlerine vurmaktan çekinmemektir. Epikurosçu okulun temel etkinliklerinden biri hata düzeltici ve eğitici diyalogdu.

Epikuros'un kişiliği bunda birinci derecede bir rol oynuyordu. İlkeyi de kendisi koymuştu zaten[88]: Her şeyi sanki Epikuros seni görüyormuş gibi yap." Epikurosçularsa onu yanıtlıyorlardı[89]: "Yaşam biçimini seçtiğimiz Epikuros'a itaat edeceğiz." Belki de bu yüzden Epikurosçular okulun kurucusunun portrelerine büyük önem veriyorlardı, portreler hem tablolarda hem de yüzüklerde görülüyordu[90]. Öğrencilerinin gözünde, Epikuros, "insanlar arasında bir tanrıydı"[91], yani bilgeliğin ete kemiğe bürünmüş hali, taklit edilmesi gereken modeldi.

85) A.-J. Festugière, *a.g.y.*, s. 36-70; C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", s. 365-371.

86) Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 7, 11; C. Diano, s. 370.

87) Bkz. S. Sudhaus, "Epikur als Beichtvater", *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, s. 647-648; W. Schmid, "Contritio und "Ultima linea rerum" in neuen epikureischen Texten", *Rheinisches Museum*, 100, 1957, s. 301-327; I. Hadot, *Seneca...*, s. 67.

88) Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 25, 5.

89) Philodemi Peri Parrhesias, yayına haz.: A. Olivieri, Leipzig, 1914, s. 22; M. Gigante, "Philodème, *Sur la liberté de parole*", Budé Kongresi, s. 196-217.

90) B. Frischer'in kitabının izleğidir. *The Sculpted Word*.

91) Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 135; Balaudé, s. 198.

Ama bütün bunları yaparken çaba göstermekten ve gerilimden kaçınmak gerekiyordu. Tam tersine, bir Epikurosçunun temel alıştırması gevşeme, dinginlik, ruhun hazlarının keyfini sürme sanatı ve bedenin durağan hazları üzerineydi.

Her şeyden önce, bilmenin hazzı[92]:

Bilgelik (felsefe) alıştırmasında haz bilgiyle bir arada yürür. Çünkü insan öğrendikten sonra haz almaz, öğrenirken haz alır.

Hazların en yücesi evrenin sonsuzluğunun ve tanrıların görkeminin seyrine dalmaktı.

Ölüm döşeğindeyken Epikuros'un İdomeneos'a yazdığı mektupta da belirttiği gibi, sohbet etmenin hazzı[93]:

Bu acıların karşısına yaptığımız felsefi sohbetlerin anısının ruhumda uyandırdığı sevinci koydum.

Bir de dostluk hazzı. Bu konuda elimizde Cicero'nun tanıklığı var[94]:

Dostluk hakkında, Epikuros, bilgeliğin mutlu yaşamamız için verdiği her şeyde dostluktan daha üstünü, daha üretkeni, daha hoşu yoktur, der. Ve bunu ilan etmekle yetinmemiş, bunu yaşamıyla, eylemleriyle ve alışkanlıklarıyla doğrulamıştır. Epikuros'un sahip olduğu o küçücük, tek göz evinde, kim bilir hangi sevgi duygularıyla birleşen kim bilir kaç dost topluluğu bir araya gelmiştir!

Ortaklaşa sürdürülen ve kölelerle kadınları da içine almaktan çekinmeyen bir yaşamın hazzı. Platon okulunun yücelttiği homoseksüelliğe göre tam bir atmosfer değişikliğine yol açan gerçek bir devrim. Platon okuluna ayrıksı biçimde kabul edilmiş olan kadınlar artık topluluğun birer üyesidir ve aralarında yalnızca Lampsakhoslu Leonteus'un karısı Themista gibi evli kadınlar değil, ressam Theorus'un tefekküre dalmış halini resmettiği Leontion (Dişi Aslan) gibi saray kadınları da bulunuyordu[95].

92) *Sentences vaticanes*, § 27, Balaudé, s. 212.
93) Arrighetti, s. 427 [52], ve bkz. Marcus Aurelius, *Düşünceler*, IX, 41.
94) Cicéron, *Des termes extrêmes*..., I, 20, 65.
95) Yaşlı Plinius, *Doğa Tarihi*, XXXV, 144 (ve 99); N.W. De Witt, *Epicurus*..., s. 95-96.

Son olarak, varoluşta harika olanın bilincine varma hazzı. Her şeyden önce, daha çok hoş şeyleri tasarlamak, geçmişteki hazların anısını canlandırmak ve şimdiki hazların tadına varmak için düşüncelerine hakim olmayı bilmek, şimdiki hazların ne kadar büyük ve hoş olduklarını fark etmek, sürekli gevşemeyi ve dinginliği seçmek, hazzı ve sevinci bulmayı becerebilirsek bize durmadan bir şeyler bahşeden doğaya ve hayata derin şükran duyarak yaşamak.

Ölüm üzerine tefekkür ruhumuzda o harika varoluş armağanına karşı çok büyük bir şükran duygusu uyandırmaya yarar[96]:

Ağaran her yeni günün senin için son gün olacağına kendini ikna et. İşte, o zaman, umut edilmeyen her saati büyük bir şükranla karşılarsın.

Zamanın her anını sanki inanılmaz bir şans eseri gelmiş gibi bütün değerini takdir ederek karşılamak.

E. Hoffmann, Epikurosçu yaşam biçimi tercihinin esasını hayranlık verici biçimde açıklamıştır[97]:

Varoluş öncelikle arı bir rastlantı olarak algılanmalı ve böylece bütünüyle tek bir tansık gibi yaşanabilmelidir. Önce varoluşun, acımasızca, bir tek kez gerçekleştiği idrak edilmelidir, böylece, daha sonra, yeri doldurulmazlığı ve tekliği kutlanabilecektir.

STOACILIK

Stoacı okul İÖ 4. yüzyılın sonuna doğru Zenon[98] tarafından kurulmuştur. Okul, İÖ 3. yüzyılın ortalarına doğru, Khrysippos'un yönetimi altındayken

96) Horace, Épîtres, I, 4, 13; Philodemos, Ölüm Üzerine, IV. Kitap, sütun 38, 24, M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Napoli, 1983, s. 181 ve s. 215-216'da anılmıştır.

97) E. Hoffmann, "Epikur", M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, c. I, Wiesbaden, 1925, s. 223'ün içinde.

98) Stoacı filozoflara ait metinlerden geriye kalan parçalar H. von Arnim tarafından derlenmiştir, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Leipzig, 1905-1924 (yeniden basımı Stuttgart, Teubner, 1964). J. Mansfeld bu parçaların yeni bir basımını yayına hazırlamaktadır. *Les Stoïciens*'in içinde, yayına haz.: É. Bréhier ve P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964 (ilerideki dipnotlarda *Les Stoïciens* diye anılmıştır); bazı Stoacı metinlerin (Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius, ayrıca Diogenes Laertios'un, Cicero'nun ve Plutarkhos'un Stoacılıkla ilgili tanıklıkları) gayet anlaşılır çevirileri bulunur.

yeniden parlak bir dönem yaşamıştır. Çok erken bir tarihte, temel dogmaların hatırı sayılır bir miktarını muhafaza ederek karşıt eğilimlere bölünmüş ve Stoacılar arasındaki bu bölünmeler birkaç yüzyıl boyunca sürmüştür[99]. Okulun İÖ 1. yüzyıldan itibaren süren tarihi hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Şurası muhakkak ki, Stoacı öğreti İS 2. yüzyıla kadar Roma İmparatorluğu topraklarında gelişmeye devam etti. Bunun için Seneca'nın, Musonius'un, Epiktetos'un ve Marcus Aurelius'un adlarını anmak yeterlidir.

Temel seçenek

Epikurosçuluk hakkında "tensel" deneyimden ve haz ile arı halde varoluş hazzına yüceltilmiş bireysel çıkar seçeneğinden söz etmiştik. Stoacılık konusunda da deneyimden ve seçenekten söz etmek gerekecek. Stoacı temel seçenek, Platon'un[100] yazdığı *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates'in dile getirdiğidir: "İyinin insanı için hiçbir kötülük mümkün değildir, ne hayattayken ne de öldüğünde." Çünkü iyinin insanı için ahlaki kötülükten başka kötülük ve ahlaki iyilikten başka iyilik yoktur. Ahlaki iyiliğe görev ya da erdem diyebiliriz, o değerlerin en yücesidir ve uğruna ölümü göze almaktan çekinilmemelidir. Kısaca, Stoacı seçenek Sokrates'in seçeneğiyle aynıdır ama Epikurosçu seçenekle taban tabana zıttır: Mutluluk hazda veya bireysel çıkarda değil, aklın dayattığı ve bireyi aşan iyiliğin gereklerindedir. Stoacı seçenek, dünyadaki herkesin mutluluğa, yani ahlaki iyiliğe ulaşabilmesini istemesinden dolayı Platoncu seçeneğin de karşısındadır.

Stoacı deneyime gelince, o, kaderin oyuncağı olan insanın acıklı durumunun keskin bir biçimde bilincine varmaktan ibarettir. Görünüşe göre, bizim hiçbir özgürlüğümüz bulunmuyor, çünkü güzel, güçlü, sağlıklı, zengin olmak, haz almak ya da acıdan kaçmak elimizde olan şeyler değildir. Bütün bunlar bizim dışımızdaki etmenlere, sebeplere bağlıdır. Bireysel çıkarlarımıza yararsız, katı bir ihtiyaç niyetlerimizi ve umutlarımızı yok eder. Bizler, hiç savunmasız, hayatın kazalarına, bahtsızlıklara, hastalığa, ölüme teslim olmuş haldeyiz. Hayatımızdaki hiçbir şeyi elimizde tutamıyoruz. Dolayısıyla insanlar mutsuzluk içerisindeler, çünkü hiç elde edemeyecekleri iyiliklerin peşinden tutkuyla koşmakta ve kaçınılmaz

99) J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, s. 143. I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Grecques", *Revue des études latines*, c. 48, 1971, s. 161-178.

100) *Sokrates'in Savunması*, 41 d, ayrıca bkz. 30 b ve 28 e.

kötülüklerden kaçmaya çalışmaktalar. Ama bize bağlı bir şey, hiçbir şeyin elimizden alamayacağı tek bir şey var ki, o da iyiyi yapma iradesi, akla uygun hareket etme iradesidir. Bu noktada, iyi ya da kötü olabilen –çünkü bizim kararımıza bağlıdır– ve bize bağlı olan şey ile bize bağlı olmayan[101], dış sebeplere, kadere bağlı olan ve dolayısıyla bize yararsız olan şey arasında kökten bir karşıtlık söz konusudur. İnsanın iyiyi yapma iradesi ele geçirilmez nitelikteki iç kalesidir ve bu kaleyi herkes kendi içinde inşa edebilir. İnsan özgürlüğü, bağımsızlığı, çürümezliği ve tamamen Stoacı bir değer olan kendisiyle tutarlılığı burada bulacaktır. Stoacı yaşam tercihi, insanın kendisiyle tutarlı olmasıdır bile diyebiliriz. Seneca bu davranışı şu formülle özetlemiştir[102]: "Her zaman aynı şeyi istemeli, her zaman aynı şeyi reddetmeli", çünkü diye açıklar, "aynı şeyin evrensel ve sürekli olarak hoşa gidebilmesi ancak ahlaken doğruysa mümkündür". İnsanın kendiyle tutarlılığı akla özgü bir şeydir: Her türlü akılcı söylem zorunlu olarak tutarlıdır da; akla uygun yaşamak bu tutarlılık zorunluluğuna boyun eğmek demektir. Zenon[103] da Stoacı yaşam tercihini böyle tanımlıyordu: "Tutarlı biçimde yaşamak, yani tek ve uyumlu bir yaşam kuralına göre yaşamak, çünkü tutarsızlıkta yaşayanlar mutsuzdurlar."

Fizik

Stoacı felsefi söylem üç bölümden oluşurdu: Fizik, mantık ve etik. Dolayısıyla, fizikle ilgili felsefi söylem yukarıda sözünü ettiğimiz yaşam tercihini doğrulayacak ve onun dayattığı var olma biçimini açımlayacaktır. Epikurosçular için olduğu gibi, Stoacılar için de fizik yalnızca kendine özgü bir bilim dalı olarak geliştirilmez; fiziğin etik bir sonucu vardır[104]:

Fizik yalnızca iyiler ve kötüler konusundaki ayırımı öğretebilmek amacıyla öğretilir.

Stoacı fiziğin etik için vazgeçilmez olduğunu söyleyebiliriz, çünkü insana kendi kudreti dışında kalan, ama kendi dışındaki sebeplere bağlı

101) Épictète, *Manuel*, § 1; *Entretiens*, I, 1, 7; I, 4, 27; I, 22, 9; II, 5, 4.
102) Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 20, 5.
103) *Stoicorum Veterum Fragmenta* (ilerideki dipnotlarda SVF diye anılacaktır), I, 179.
104) SVF, III, § 68 (*Les Stoïciens*, s. 97).

olan, gerekli ve akılcı biçimde birbirine eklemlenen şeylerin var olduğunu öğretir.

İnsan eyleminin akılcılığının Doğa'nın akılcılığına dayanması bakımından fiziğin etik bir sonucu da vardır. Fizik açısından, insanın kendiyle tutarlı olma iradesi, ki bu Stoacı yaşam tercihinin temelidir, maddi gerçekliğin ortasında temel bir yasa gibi, her varlığın ve tüm varlıkların içinde ortaya çıkacaktır[105]. Üstelik insan, varlığının ilk anından itibaren içgüdüsel olarak kendiyle uyum halindedir: İnsan kendi olarak kalma, kendi varlığını ve onu muhafaza edebilecek her şeyi sevme eğilimindedir. Dünyanın kendisi de tek bir canlı varlıktır ve tıpkı sistematik ve organik bir birlikte olduğu gibi, içindeki her şey her şeyle bağlantılıdır, her şey her şeyin içindedir ve her şeyin her şeye ihtiyacı vardır.

Stoacı yaşam tercihi evrenin akılcı olmasını hem öngörür hem de ister. "Kendi içimizde düzen var olup da Bütün'de düzensizlik olması mümkün mü?"[106] Kendisiyle mantıklı ve diyalektik tutarlılığı isteyen ve ahlakı ileri süren insan aklı, bir parçası olduğu Her Şeyin Aklına dayanmalıdır. Böylece, akla uygun yaşamak doğaya ve dünyanın evrimini içten harekete geçiren Evrensel Yasaya uygun yaşamaktır. Stoacı akıl Herakleitos'un Ateşi'yle aynı olduğundan, Stoacı yaşam tercihinden dolayı, G. Rodier ve V. Goldschmidt'in[107] düşündükleri gibi, burada da akılcı ama aynı zamanda tümüyle maddi bir evren söz konusudur. Rodier ve Goldschmidt, bu maddeciliği, daha üstün bir dünyaya karşıt gelmeyen bu dünyada da mutluluğun herkesin erişiminde olması arzusuyla açıklarlar.

Kökten değişik seçeneklerini akılcı biçimde olumlayan Stoacılar ve Epikurosçular birbirine taban tabana zıt fizikler önermişlerdir. Epikurosçulara göre, cisimler atom yığınlarından oluşmuş olsalar da gerçek anlamda bir birlik oluşturmazlar ve evren yalnızca birbiriyle kaynaşmayan öğelerin yan yana gelmesinden ibarettir: Her varlık diğerlerine göre bir anlamda atomlaşmış, yalıtılmış bir bireyselliktir; her şey her şeyin dışındadır ve her şey rastlantıyla çıkagelir: Sonsuz boşlukta sonsuz sayıda dünyalar biçimlenir. Stoacılara göre ise, tersine, her şey her şeyin içindedir, cisimler organik bütünlerdir, Dünya organik bir bütündür ve her şey akılcı bir gereklilikle çıkagelir: Sonsuz zamanın içinde kendini sonsuz kere yineleyen tek bir

105) Cicéron, *Des termes extrêmes...*, III, 4, 16-22, 75; bu metnin göz alıcı bir yorumu için bkz V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*.

106) Marc Aurèle, *Pensées* IV, 27.

107) G. Rodier, Études de philosophie grecque, Paris, 1926, s. 254-255; V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, s. 59, dipnot 7.

evren vardır. Birbirine zıt bu iki fizik anlayışının birbiriyle benzer bir tavrı vardır, çünkü her iki okul da varoluşsal seçeneğin olasılığını doğanın içerisinde temellendirmeye çalışır. Epikurosçulara göre, atom parçacıklarının kendiliğindenlikleri onları doğrusal düşey çizgiden saptırabildiği için insan özgürlüğünü ve arzuların kısıtlanmasını mümkün kılıyordu. Stoacılarsa insan aklının temelinde Evrensel Akıl olarak oluşmuş doğayı görüyorlardı. Ama Stoacıların insanın özgürlük olasılığı hakkındaki açıklamaları çok daha karmaşıktı.

Özgürlük olasılığını açıklamak için insan aklını basitçe kozmik akla dayandırmak yetmiyordu. Çünkü kozmik akıl çok şiddetli bir ihtiyaca eş düşer, ayrıca Stoacıların kozmik akıl tasarımı Herakleitos'un bir güç modeli olan Ateş'ti[108], yani nefes ve sıcaklık ve bu ikisi tözle tümden karışarak, tıpkı bütün tohumları içeren ve bütün tohumların türediği bir tohum gibi, bütün varlıkları doğurur. Kendiyle uyumlu ve tutarlı olan kozmos, akıl olarak, zorunlu biçimde olduğu gibi kalmak ister, öyle ki, sonsuz derecede kendine benzeyen bir çember halinde kendini yineler ve bu çemberin içinde başka öğelere dönüşen ateş sonunda yine kendine döner. Kozmosun sonsuz derecede benzer biçimde kendini yinelemesinin sebebi akılcı olması, "mantıklı" olması, Akıl'ın üretebildiği yegâne olası ve gerekli kozmos olmasıdır. Akıl kozmostan ne daha iyisini ne de daha kötüsünü üretebilir. Ve bu kozmosta her şey, bir gereklilik olarak ve nedensellik ilkesine uygun olarak, birbirine zincirleme bağlıdır[109]:

Hiçbir hareket sebepsiz değildir: O halde, her şey ilk ivmeyi veren sebeplerden gelir; o halde, her şey kaderden gelir.

En küçük olay dahi tüm sebepler dizisini, önceki tüm olayların birbirlerine zincirleme bağlanmasını ve, nihayet, tüm evreni beraberinde getirir. Dolayısıyla, insan istese de istemese de, şeyler gereklilik sonucunda nasıl olurlarsa öyle olurlar. Evrensel Akıl zaten başka türlü davranamaz, tam da kusursuz biçimde akılcı olduğu için.

Peki, o halde, ahlaki bir seçenek nasıl mümkün olabilir? Ahlakın mümkün olması için ödenmesi gereken bedel seçme özgürlüğüdür, yani insanın kaderi kabul etmeyi reddetmesi, evrensel düzene isyan etmesi ve Evrensel Akıl'a ve doğaya karşı davranması ya da düşünmesidir, yani insanın kendini

108) *SVF*, II, §§ 413-421.
109) *SVF*, II, § 952; *Les Stoïciens*, s. 481.

evrenden ayırması, dünya denilen büyük kentte bir yabancı, bir sürgün olmasıdır[110]. Zaten bu reddediş dünya düzeninde hiçbir değişikliğe yol açmayacaktır. Seneca'nın aktardığı[111] Stoacı Kleanthes'in bir formülüne göre:

Kaderler onları kabul edenleri yönlendirir, onlara direnenleri sürükler.

Akıl aslında dünya planının içindedir ve tüm direnişleri, karşıtlıkları ve engelleri kendi utkusunun hizmetine alır[112].

Fakat bu seçenek özgürlüğünün nasıl mümkün olduğunu bir kez daha sormak gerekir. Çünkü insana özgü akıl, Evrensel Akıl gibi, maddi, biçimlendirici ve şeylerde dolaysız olarak içkin bir akıl değildir. İnsan aklı gidimlidir; gerçeklik üzerine ürettiği yargılarda ve söylemlerde, kaderin kendisine dayattığı olaylara ve kendi giriştiği eylemlere bir anlam yükleme gücü vardır. İnsan tutkularıyla ahlak tam da bu anlamlar evreninde yer alırlar. Epiktetos'un dediği gibi[113]:

Bizi rahatsız eden [maddi olarak] şeyler değil, şeyler üzerindeki yargılarımızdır [yani onlara yüklediğimiz anlamdır].

Bilgi kuramı

Stoacı bilgi kuramı çift yönlüdür. Bu kuram, bir yandan, duyarlı nesnelerin bizim duyu yetimizi damgaladığını ve tartışılmaz bir gerçeklik imi taşıyan kimi tasarımlardan asla kuşku duyamayacağımızı söyler; biz bunlara anlaşılabilir ya da nesnel tasarımlar diyoruz ve bunlar asla bizim irademizle bağlantılı değildirler. Fakat bizim iç söylemimiz bu tasarımların içeriğini bildirir ve tanımlar ve biz de bu bildiriye razı oluruz veya olmayız. İşte, hata, yani özgürlük olasılığı tam da bu noktada yer alır[114]. Tasarımın bu öznel ve iradi yönünü anlamak için, Khrysippos silindir karşılaştırmasını yapardı[115]. Sebeplerin ve olayların tüm zincirleme bağlantısı, yani kader bir

110) Marc Aurèle, VIII, 34.

111) Seneca, *Lucilius'a Mektuplar*, 107, 11.

112) Marc Aurèle, VIII, 35.

113) Épictète, *Manuel*, § 5; *Les Stoïciens*, s. 1113.

114) *SVF*, II, § 91 = Sextus Empiricus, Contre les logiciens, II, 397, P. Hadot, *La Citadelle intérieure*'ün içinde çevirisi vardır, Paris, 1992, s. 124.

115) Cicéron, *Du destin*, 19, 43; bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 124.

silindiri harekete geçirebilir, ama silindir ancak kendi biçiminin elverdiği ölçüde yuvarlanacaktır. Aynı şekilde, sebeplerin zincirleme bağlantısı bizde şu ya da bu duyguya yol açarak bizim bu duygu hakkında bir yargı bildirmemizi ve bu yargıya razı olmamızı ya da olmamamızı sağlar. Ama bu duygu kader tarafından verilmiş olsa da, kendine özgü, bağımsız ve özgür bir biçimi olacaktır.

Stoacıların dediklerini daha iyi anlamak için Epiktetos'un önerdiği bir örneği geliştirelim. Eğer açık denizdeyken bir gök gürültüsünü ve fırtınanın çıkardığı ıslıkları algılarsam, bu korku veren gürültüleri algıladığımı inkâr edemem: Bu, anlaşılabilir ve nesnel tasarımdır. Bu duygu, sebeplerin bütün zincirleme bağlantısının, yani kaderin sonucudur. Eğer kaderin benim karşıma fırtınayı çıkardığını gözlemlemekle yetinecek olursam, yani eğer iç söylemim tümüyle nesnel tasarıma karşılık geliyorsa, gerçekliğin içindeyim demektir. Fakat bu gürültülerin algılanması kuşkusuz beni bir tutku olan dehşete düşürecektir. Heyecanın etkisiyle içimden, "İşte şimdi mahvoldum. Ölebilirim ve ölüm kötü bir şeydir," diyebilirim. Dehşetin yol açtığı bu iç söyleme rıza gösterirsem, bir Stoacı olarak, hataya düşerim, çünkü benim temel varoluşsal seçeneğime göre ahlaki kötülükten başka kötülük yoktur[116]. Genel olarak, hata ve özgürlük olaylar hakkındaki değer yargılarımda yer alırlar. Buna göre, doğru ahlaki tavır, ahlaken iyi ve kötünün dışında iyi ve kötü tanımamak ve ahlaken ne iyi ne de kötü olanı, yani tarafsız olanı ne iyi ne de kötü olarak görmektir.

Ahlak kuramı

"Ahlak" alanı ile "ilgisizlik" alanı arasındaki çelişkiyi başka türlü de tanımlayabiliriz. Bu durumda, bize bağlı olan şeyler ahlaki, yani iyi veya kötü, bize bağlı olmayan şeylerse yararsız olacaktır. Aslında bize bağlı olan tek şey kendi ahlaki amacımızdır, olaylara yakıştırdığımız anlamdır. Bize bağlı olmayan şeylerse sebeplerin ve etkilerin gerekli zincirleme dizisiyle, yani kaderle, doğanın akışıyla, diğer insanların eylemleriyle ilgilidir. Böylece yaşam ve ölüm, sağlık ve hastalık, haz ve acı, güzellik ve çirkinlik, güç ve güçsüzlük, soyluluk ve aşağı sınıfa aidiyet, siyasi kariyerler ilgisizler kümesine girer, çünkü bunların hiçbiri bize bağlı değildir. Bütün bunlar,

116) Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIX, I, 15-20, P. Hadot, *La Citadelle intérieure*'ün içinde çevirisi vardır, s. 120.

aslında, bize ilgisiz kalmalıdır, yani biz bunların içine değişiklikler sokmamalıyız, buna karşılık, bunları kader isteği doğrultusunda başımıza gelen şeyler olarak kabul etmeliyiz[117]:

Başına gelenin senin istediği gibi gelmesini bekleme, başına gelenin geldiği gibi gelmesini iste, böylece mutlu olursun.

Burada, şeyleri görme biçimi tümüyle ters yüz olmuştur. Gerçeği "insani" gözle gören bir bakış biçiminden –ki bu bakışta değer yargılarımız toplumsal sözleşmelere ya da tutkularımıza bağlıdır– her olayı doğanın ve Evrensel Akıl'ın perspektifine yerleştiren "doğal", "fizik" bir bakış biçimine geçiyoruz[118]. Stoacı ilgisizlik Pyrrhoncu ilgisizlikten tamamen farklıdır. Pyrrhoncular için her şey ilgisizdir, çünkü hiçbir şeyin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu bilemeyiz. İlgisiz olmayan tek bir şey vardır, o da ilgisizliğin kendisidir. Stoacılar için de ilgisiz olmayan tek bir şey vardır, ama o ahlaki amaçtır. Ahlaki amaç, uygulandığı alan her ne olursa olsun, zaten iyidir ve insanı kendini ve tutumunu dünya lehinde değiştirmeye iter. İlgisizliğe gelince, bu, kaderin istediği her şeyi hiç ayırt etmeden eşit biçimde istemek, hatta sevmektir.

Fakat, eğer ahlaki amacın dışında kalan her şey ilgisiz ise, aklımıza Stoacının hayatta kendini nasıl yönlendireceği sorusu gelir: Evlenecek midir, siyasi bir etkinliğe girecek midir, bir meslek edinecek midir ya da vatanına hizmet edecek midir? Tam bu noktada Stoacı ahlak öğretisinin temel bir parçası kendini gösterir: "Görevler" (genel anlamdaki görev değil) veya "uygun eylemler" kuramı[119]. Bu kuram, iyi niyetin üzerinde çalışılacak konuları bulmasını, bir davranış uygulaması kuralı tarafından yönlendirilmesini ve ilke olarak değersiz olan ilgisiz şeylere görece bir değer yüklemesini sağlayacaktır.

Bu "görevler" kuramını bir temele oturtmak amacıyla, Stoacılar, kendi temel sezgilerine, yani doğanın derin iradesini ifade eden canlılarda içgüdüsel ve ilksel olarak var olan kendi kendileriyle uyumluluğa geri döneceklerdir. Canlıların kendilerini koruma ve bütünlüklerini tehdit eden öğeleri

117) Épictète, *Manuel*, § 8; *Les Stoïciens*, s. 1114.

118) Bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 122-123 ve s. 180 ve devamı.

119) Bu çeviriyi I.G. Kidd'den ödünç alıyorum, "Posidonius on Emotions", *Problems in Stoicism*'in içinde, yay. haz.: A.A. Long, Londra, 1971, s. 201. Uygun eylemler için bkz. I. Hadot, *Seneca*..., s. 72-78; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, s. 145-168; P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 204-206.

geri püskürtme yönünde ilksel bir doğal eğilimleri vardır. İnsanda aklın ortaya çıkmasıyla birlikte bu doğal içgüdü düşünülmüş ve usa vurulmuş bir seçim olmuştur; insanın doğal eğilimlerini karşılayan şeyler seçilmelidir: Örneğin yaşam sevgisi, çocuk sevgisi ve toplum içinde yaşama içgüdüsünden kaynaklanan yurttaşlara duyulan sevgi. Evlenmek, siyasi etkinlikte bulunmak, vatana hizmet gibi bütün bu eylemler insan doğasıyla uyum içinde olmalıdır ve her birinin kendine özgü bir değeri olacaktır. "Uygun eylemin" özelliğine gelince, bu kısmen bize bağlıdır, çünkü ahlaki bir amacı içinde barındırdığı varsayılır, ama öte yandan da kısmen bize bağlı değildir, çünkü eylemin başarısı yalnızca kendi irademize değil, başka insanlara veya koşullara, bizim dışımızdaki olaylara, sonuç olarak kadere de bağlıdır. Bu görevler veya uygun eylemler kuramı filozofa gerçekçi seçenekler sunarak ona günlük hayatın belirsizliğinde yönünü bulma olanağını verir; bu seçenekleri aklımız onaylasa da asla tam olarak yerine getirebileceğinden emin olamaz. Aslında, önemli olan, hep belirsiz kalan sonuç değildir, yapabilmek de değildir, bunu iyi yapma niyetidir[120]. Bir Stoacı hep belli bir "çekince" ile hareket eder ve kendine, "Eğer kader izin verirse şunu yapmak istiyorum," der. Eğer kader izini vermezse, Stoacı ya başka bir yoldan başarmaya çalışacak ya da "başına geleni olduğu gibi kabul ederek" kaderine razı olacaktır.

Stoacı hep "çekinceli" de olsa hareket eder, toplumsal ve siyasi hayatta yerini alır. Bu da Stoacıları Epikurosçulardan ayıran önemli bir noktadır, çünkü bu ikinciler ilke olarak kaygı yaratabilecek her şeyden uzak dururlar. Stoacı kendi maddi ya da manevi çıkarı için değil, çıkar gözetmeksizin, insan topluluğuna hizmet uğruna hareket eder[121]:

Başka hiçbir okul bu denli iyilik dolu ve yumuşak, insan sevgisi dolu değildir ve ortak iyiliğe bu okul kadar önem vermez. [Bu okulun] bize önerdiği amaç yararlı olmak, başkalarına yardım etmek ve yalnızca kendi için değil, genel olarak herkes ve her birey için kaygı duymaktır.

Alıştırmalar

Stoacılık okulunun kurucuları Zenon'un ve Khrysippos'un yazılarının büyük bölümü günümüze erişememiştir, dolayısıyla, Epikurosçuluğa oranla, bu

120) Bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 220-224.
121) Sénèque, *De la clémence*, II, 3, 3.

okulda uygulanan ruhsal alıştırmalar konusunda çok daha az tanıklık bulunmaktadır. Bunlardan en ilginçleri olan Cicero'nun, İskenderiyeli Philon'un, Seneca'nın, Epiktetos'un ve Marcus Aurelius'un tanıklıkları görece daha geç dönemlere ait olsalar da, bu alıştırmaların daha eski bir geleneğe dayandığı anlaşılır. Kaldı ki, Zenon'un ve Khrysippos'un günümüze ulaşan kimi parçalarında da bunun izine rastlıyoruz. Buna göre, Stoacılıkta felsefenin bölümleri yalnızca kuramsal söylemler olmayıp, bir filozof olarak yaşamak istiyorsak, somut anlamda uygulanması gereken alıştırma izlekleridir.

Böylece, mantık, akıl yürütmenin soyut bir kuramıyla, hatta tasımsal okul alıştırmalarıyla sınırlı değildir, buna karşılık, gündelik hayatın sorunlarına uygulanacak mantığın günlük bir uygulaması söz konusudur: Bu durumda mantık insanın iç söyleme hakim olması gibi görünecektir. Stoacılar, Sokratesçi zihinselciliğe uygun olarak, insan tutkularının bu iç söylemin yanlış kullanılmasına, yani yargılama ve akıl yürütme hatalarına eş düştüğünü düşünüyorlardı. Bu durumda, içine yanlış bir değer yargısının girerek anlaşılabilir tasarıma yabancı bir şey ekleyip eklemediğini görmek için iç söylemi gözlem altında tutmak gerekir. Marcus Aurelius ortaya çıkan şeyin, yani tutkumuzu kışkırtan olayın veya nesnenin bir anlamda "fiziksel" bir tanımını yapmamızı salık verir[122]: "Onu özünde, çıplaklığında ne ise öyle görmek ve kendi kendine ona ait adı söylemek." Aslında bu alıştırma insanı olduğu gibi gerçekliğin içinde tutmayı amaçlar, yani anlaşmalarla, önyargılarla veya tutkularla esinlenmiş hiçbir değer yargısı eklenmemiş yalın gerçekliğin içinde[123]:

Bu [imparatorluğa özgü] erguvan rengi, bir [hayvanın] kabuğun[un] kanıyla ıslanmış koyun tüyüdür. Cinsel organların birleşmesi [ise], karnın sürtünüp yapışkan bir sıvının bir irkilmeyle fışkırmasıdır.

Buradaki mantık alıştırması fizik alanına girer, çünkü böylesi bir tanım, hiçbir öznel ve insanbiçimsel yargı olmaksızın, doğal bakış açısına yerleşir. Çünkü Stoacı fizik, tıpkı mantık gibi, yalnızca soyut bir kuram olmayıp ruhsal bir alıştırma izleğidir.

Fiziği uygulamaya koymak için yapılacak ilk alıştırmada, insan, kendini, evrensel bilince yükselecek ve evrenin bütününün içine dalacak olan, Bütün'ün parçası olarak kabul eder. Stoacı fizik üzerine düşünceye

122) Marc Aurèle, III, 11.
123) Marc Aurèle, VI, 13.

daldığımızda şeyleri Evrensel Akıl'ın perspektifinde görmeye çalışmalıyız ve bunun için şeyleri insani şeylere yukarıdan bakan bir gözle gördüğümüz hayal etme alıştırmasını yapmalıyız.

Yine aynı perspektifte, şeyleri her an biçim değiştirir halde görme alıştırmasını yapmalıyız[124]:

Her şey nasıl birbirinin içinde dönüşüyor, bunu görmek için bir yöntem geliştir: Dikkatini hiç durmadan bunun üzerinde topla ve bu nokta üzerinde alıştırma yap.

Her nesneyi gözlemle ve o nesnenin çözülmekte olduğunu, dönüşmekte olduğunu, çürüyüp yok olmakta olduğunu hayal et.

Bu evrensel başkalaşım görüsü insanı hep yakın olan ama evrensel düzenin temel bir yasası olarak kabul edeceğimiz ölüm üzerinde düşünceye dalmaya götürür. Çünkü, sonuç olarak, bir ruhsal alıştırma olarak fizik, filozofu, evrendeki içsel Akıl'ın iradesinin ürünü olan olaylara sevgiyle razı olmaya götürür[125].

Zaten yalnızca başa gelen olaylara razı olmakla kalmayıp bunlara önceden hazırlanmak da gerekir. Stoacı ruhsal alıştırmaların en ünlülerinden biri "acılar"la ilgili "ön-alıştırma"ydı (*praemeditatio*); bu, sınavlara hazırlık amaçlı alıştırmanın içinde yer alıyordu[126]. Bu alıştırmada, filozof, olabilecek zorlukları, servet yitimlerini, acıları ve ölümü hayal ederdi. İskenderiyeli Philon bu konuda şunları söyler[127]:

Kaderin indirdiği darbelerin altında onların dizleri bükülmez, çünkü saldırıları önceden hesapladılar, zira istemeden başımıza gelen şeyler, en zorluları bile, öngörüyle hafiflemişlerdir. Zihin başa gelen olaylarda beklenmedik hiçbir şeye rastlamayınca, sanki bunlar eski ve yıpranmış olaylarmış gibi, algıyı köreltir.

Aslında bu alıştırma yukarıdaki tanımda olduğundan daha karmaşıktı. Bu alıştırmayı uygularken, filozof, yalnızca gerçekliğin darbesini yumuşat-

124) Marc Aurèle, X, 11 ve 18.

125) Khrysippos, *SVF*'nin içinde, c. II, § 912, bilgelerin Kader'e rıza göstermelerinden söz eder; Marc Aurèle, III, 16, 3; VIII, 7.

126) Bu alıştırma hakkında, bkz. I. Hadot, *Seneca*..., s. 60-61; P. Hadot, *La Citadelle*..., s. 220-224.

127) Philon, *Des lois spéciales*, II, 46.

mayı istemekle kalmayıp, Stoacılığın ilkelerini iyice benimseyerek, daha çok kendi sükûnetini ve ruh dinginliğini onarmaya çabalar. İnsanların felaket diye nitelendirdikleri olayları önceden düşünmekten korkmamalıyız, hatta onları sık sık düşünmeliyiz, çünkü öncelikle gelecekteki acılar aslında acı değildir, zira hali hazırda mevcut değiller. Ayrıca insanların yine birer acı olarak algıladıkları hastalık, yoksulluk, ölüm gibi olaylar da aslında acı değildir, çünkü bunlar bize bağlı değildir ve ahlaki bir anlam taşımazlar. İçkin ölüm düşüncesi de, her anın sonsuz değerinin bilincine vardırarak, insanın hareket biçimini kökten dönüştürecektir[128]: "Hayattaki her eylemi sanki sonuncuymuş gibi tamamlamalıyız."

Acıların ve ölümün öngörülmesi üzerindeki alıştırma ile insan, duygusuz biçimde, uygulamalı fizikten uygulamalı etiğe geçer. Aslında bu öngörü içten içe Stoacı filozofun uyguladığı eyleme bağlıdır. Filozof harekete geçtiğinde engelleri öngörür, onun beklemediği hiçbir şey meydana gelmez. Ahlaki amacı, ortaya engeller çıksa da bir bütün halinde kalır[129].

Biraz önce gördüğümüz gibi, uygulamalı felsefede felsefeyi oluşturan parçalar arasındaki sınırlar belirsizleşir. Tanımlama alıştırması hem mantıksal hem de fizikseldir, ölüm üzerine düşünme veya zorlukların öngörülmesi alıştırması hem fiziksel hem de etiktir. Stoacılar, felsefeyi oluşturan parçaları böylece birbirine karıştırarak, olasılıkla Sakızlı Ariston'a bir yanıt vermek istemişlerdi. Stoacıların ilk kuşak filozoflarından olan Ariston, ortada yalnızca etiğin kalması için felsefenin fiziksel ve mantıksal parçalarını ortadan kaldırıyordu[130]. Stoacılara göre, Ariston felsefeyi bir uygulama olarak görmekte haklıydı, fakat felsefenin mantıksal ve fiziksel parçaları yalnızca kuramsal değildi, onlar da yaşanmış bir felsefeye denk düşüyorlardı. Onlar için felsefe, insanın kendine ve şimdiki zamana yönelttiği ve sürekli yinelediği bir dikkatle (*prosokhé*) her an uygulanması gereken tek bir eylemdi. Stoacının temel tutumu sabit bir gerilim olan, her ana özgü bir bilinç ve bir gözlem olan işte bu sürekli dikkattir. Bu dikkat sayesinde filozof sürekli ve kusursuz biçimde bilinçlidir, yalnızca yaptığı şeyler konusunda değil, düşündüğü –bu yaşanmış mantıktır– ve ne olduğu, yani evrende işgal ettiği yer konusunda da –bu da yaşanmış fiziktir– bilinçlidir. Bu özbilinç öncelikle ahlaki bir bilinçtir, insanın amacının arındırılması ve düzeltilmesi için sürekli uğraşır ve eylem gerekçesi olarak iyiyi yapma

128) Marc Aurèle, II, 5, 2.
129) Bkz. P. Hadot, *La Citadelle*..., s. 216-220.
130) *SVF*, I, Ariston, § 351-352. D.L., VI, 103.

iradesi dışında hiçbir şeyin araya girmemesine nezaret eder. Bu özbilinç aynı zamanda evrensel ve akılcı bilinçtir: Dikkatli insan kesintisiz biçimde evrende içkin olan Evrensel Akıl'ın varlığıyla yaşar, her şeyi bu Akıl'ın perspektifinden görür ve bu Akıl'ın iradesine sevinçle razı olur.

Bu alıştırmada tek ve karmaşık biçimde uygulanan bilgelik felsefesinin karşısına, Stoacılar, önermelerden oluşan, belirgin birer parça olarak mantığı, fiziği ve etiği içeren kuramsal felsefi söylemi koyarlar. Böylece, felsefe öğretmek ve uygulatmak istediğimizde bir söylem de yaratmamız, yani fizik kuramını, mantık kuramını ve etik kuramını bir dizi önerme içerisinde sergilememiz gerektiğini söylemek isterler. Fakat iş bilgelik konusunda alıştırma yapmaya, yani felsefi anlamda yaşamaya geldiğinde, öğreti sırasında birbirinden ayrı olarak verilen her öğe birleşik ve ayrılmaz biçimde yaşanmalı ve uygulanmalıdır[131].

Stoacılar için doğada (ve fizikte), insan topluluğunda (ve etikte) ve bireysel düşüncede (ve mantıkta) iş gören aynı akıldı. Bilgelik alıştırması yapan filozofun yegâne eylemi, gelip her şeyde hazır bulunan ve kendiyle uyum içinde olan Evrensel Akıl'ın yegâne eylemiyle kesişiyordu.

ARİSTOTELESÇİLİK

Helenistik dönemin Aristotelesçileri[132] daha çok bilgindirler. Yalnızca Aristoteles'in ilk ardılı olan Theophrastos, tıpkı ustası gibi, özellikle doğa tarihi konusunda bir araştırma hayranı ve düzenleyicisi olarak görülmektedir. Daha sonra okulun ansiklopedik araştırmalara, daha çok da tarih ve edebiyatla ilgili bilgi birikimine koyulduğu sanılmaktadır: Biyografi, etnoloji, karakter bilimi, fizik araştırmaları, mantık geliştirme, retorik uygulamalar... Ortaya çıkan devasa ansiklopediden geriye yazık ki yalnızca

131) D.L., VII, 39 ve 41. Bkz. P. Hadot, "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", *Museum Helveticum*, c. 36, 1979, s. 201-223; "Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens", *Revue internationale de philosophie*, c. 45, 1991, s. 205-219, ve "La philosophie éthique : une éthique ou une pratique", *Problèmes de moral antique*, yay. haz.: P. Demont, Faculté des Lettres, Université de Picardie, 1993, s. 7-37. Bkz. K. Ierodiakonou'nun notları, "The Stoic Division of Philosophy", *Phronesis*, c. 38, 1993, s. 59-61, bu notlar bence benim yorumumu teyit etmemektedir.

132) Felsefe yazılarından arda kalan parçalar F. Wehrli tarafından bir araya getirilmiştir, *Die Schule des Aristoteles*, on fasikül ve iki ek, Basel, 1944-1959 ve 1974-1978. J.P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley, 1972. Bütünlüklü bir çalışma: J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, 1962.

birkaç parça kalmıştır. Astronom Samoslu Aristarkhos[133] (İÖ 3. yüzyıl), güneşin ve yıldızların hareketsiz oldukları ve gezegenlerle dünyanın hem güneşin çevresinde hem de kendi çevrelerinde döndükleri yönünde bir varsayım ortaya atmıştır. Materyalist fizik dersleri veren Lampsakhoslu Strabon'un özellikle hava boşluğu konusunda kimi deneysel fizik çalışmalarında bulunduğu bilinir. O dönemin Aristotelesçilerinin tutkularını yumuşatan etik ile yaşam biçimleri tutumları hakkında elimizde pak az tanıklık bulunmaktadır[134].

PLATONCU AKADEMİA

Arkesilaos İÖ 3. yüzyılın ortasına doğru Platoncu Akademia'nın başına geçince Sokratesçi yaşam tercihine bir dönüş gerçekleştirmiştir[135]. Okulun felsefe söylemi yeniden esas olarak eleştirel, sorgulayıcı ve çözümsüz bir niteliğe bürünür. Zaten bu nedenle de Arkesilaos hiçbir şey kaleme almaz. Onun öğreti yöntemi, dinleyicilerin önermelerini istediği savları çürütmekten ibaretti[136]. Dinleyicilerin savı her ne olursa olsun, Arkesilaos bunun tam tersinin de pekâlâ kanıtlanabileceğini göstermeye gayret ederdi, bu da, kesinliğe ve mutlak gerçekliğe varan olumlamalarda bulunmanın olanaksızlığını gösterir. Bu nedenle her türlü yargı askıya alınmalıdır, fakat bu her türlü araştırmanın ve eleştirel etkinliğin de askıya alınması gerektiği anlamına gelmez. Sokratesçi düşünceye dönüş söz konusudur, çünkü Sokrates *Savunma*'da kendi için en yüce iyiliğin her şeyin sınanması demek olduğunu ve böylesi bir araştırmaya adanmamış bir hayatın yaşanası olmadığını, mutluluğun bu sonu gelmez arayışta olduğunu söylemiştir[137]. Fakat, aynı zamanda, felsefenin Platoncu tanımına da geri dönüş söz konusudur: Hiçbir şey bilmemenin bilincine sahip olmak ve yalnızca tanrılara özgü olan bilgelikten yoksun olmak[138]. Arkesilaos'a göre, Platon insanların mutlak bilgiye erişemeyeceklerini anlamıştı. Tıpkı

133) Bkz. R. Goulet, "Aristarque de Samos", *dictionnaire des philosophes antiques*, c. I, s. 356.

134) Bu konu hakkında bkz. I. Hadot, *Seneca*..., s. 40-45.

135) A.-M. Ioppolo, *Opinione e scienza* (ilerideki notlarda Ioppolo diye anılacaktır), Napoli, 1986, s. 44-50; 53-54.

136) Cicéron, *Des termes extrêmes*..., II, 1, 1-4.

137) Platon, *Savunma*, 23 b, 38a, 41 b-c.

138) Bkz. C. Levy, "La nouvelle Académie a-t-elle été anti-platonicienne?", *Contre Platon*, 1. *Le platonisme dévoilé*, s. 144-149 ve Ioppolo, s. 49.

Sokrates gibi Arkesilaos da hiçbir şey öğretmiyordu, ama yine Sokrates gibi dinleyicilerini sarsıyor ve büyülüyordu, önyargılarından kurtulmayı öğreterek, eleştirel duyularını geliştirerek ve Sokrates gibi kendilerini sorgulamaya çağırarak onları eğitiyordu[139].

Yine de, bu felsefede Sokratesçiliğe göre bir farklılık görebiliriz. Sokrates de Arkesilaos da sahte bilgiyi, sahte kesinlikleri günışığına çıkarıyordu. Fakat Sokrates, kendisi için bilgiciler ve filozof-olmayanlar olan "filozofların" fikirlerini ve önyargılarını eleştiriyordu. Arkesilaos'un eleştirisi ise daha çok dogmatik filozofların sahte bilgilerine ve sahte kesinliklerine karşıydı. Onun için, felsefe, tanrısal ve insani şeylerle ilgili kesin bilgilere ulaşılabileceğini iddia eden Stoacılarınki veya Epikurosçularınki gibi, felsefi bir söylemin içindeki çelişkileri göstermek demekti. Ahlaki hayatın belli ilkeler üzerinde oturmasına ve felsefi bir söylem tarafından doğrulanmasına ihtiyacı yoktur. Sokrates ve Platon gibi Arkesilaos da insanda iyinin yönünde temel ve ilksel bir arzu ve iyi biçimde davranmak için doğal bir eğilim bulunduğunu varsayar[140]. Filozof kendini her türlü fikirden arındırarak, yargılarını tümüyle askıya alarak, her türlü kurgudan önce var olan doğal eğilimlerinin kendiliğindenliğini yeniden bulacaktır: Eğer kendimizi kaptırmamızın mantıklı olduğu bu eğilimleri izleyecek olursak[141], ahlaki eylem doğrulanacaktır. İlkçağ'da zaten herkes Arkesilaos'un ne kadar olağanüstü iyi bir insan olduğu, iyiliği nasıl da incelikle tatbik ettiği konusunda hemfikirdi[142].

Arkesilaos'un ardılları Karneades ve Larissalı Philon ile birlikte Akademia olasılıkçılık yönünde gelişim göstermiştir. Buna göre, gerçeğe ulaşamasak da hiç değilse gerçeğe yakın olana, yani gerek bilimsel alanda gerekse ve özellikle ahlaki uygulama alanında ussal olarak kabul edebileceğimiz çözümlere ulaşabiliriz[143]. Bu felsefi eğilimin, Cicero'nun felsefe eserlerinin Rönesans döneminde ve Yakınçağ'da büyük beğeni kazanması dolayısıyla modern felsefe üzerinde epeyce etkisi olmuştur. Akademia'nın bu felsefesi uygulamada bireye her somut durumda var olan koşullara göre en uygun bulduğu tutumu seçme özgürlüğü tanımaktadır. Seçilen tutum Stoacılıktan, Epikurosçuluktan ya da başka bir felsefe akımından esinlenilmiş olabilir, ama bireye ilk elde önceden belirlenmiş ilkelerin

139) Ioppolo, s. 162-165.
140) Ioppolo, s. 139, Plutarkhos'a gönderme, *Contre Colotès*, 1122 c-e.
141) Ioppolo, s. 135-146.
142) Sénèque, *Des bienfaits*, II, 10, 1.
143) Ioppolo, s. 203-209.

zorladığı bir davranış biçimi dayatılmaz. Cicero[144] Akademiacıların hiçbir sisteme bağlı olmayan özgürlüklerini sıklıkla över:

Biz, Akademiacılar, günü gününe yaşarız (yani her bir olayı kendi özgüllüğünde yargılarız) [...] ve işte bu sebepten özgürüz.
Çok daha büyük bir özgürlükten yararlanıyoruz, biz daha bağımsızız; bizim yargı kudretimiz engel tanımaz, hiçbir kısıtlamaya, hiçbir emre uyacak değiliz, neredeyse diyebilirim ki, herhangi bir davayı savunmamız için bize dayatılan hiçbir zorunluluk yoktur.

Bu noktada felsefe esas olarak seçilecek ve karar verilecek bir etkinlik olarak karşımıza çıkar ve bunun sorumluluğunu birey tek başına üstlenir[145]. Değişik felsefe söylemlerinin önerileri arasında kendi yaşam tarzına hangisinin uygun olduğunu kendisi yargılar. Ahlaki seçenekler, doğruluklarını, felsefe söylemleriyle kurgulanmış metafizik varsayımlardan bağımsız olarak, yine kendi içlerinde bulurlar. İnsan iradesi de, dış sebeplerden bağımsız biçimde, kendi sebebini yine kendi içinde bulur[146].

Cicero'nun ve Plutarkhos[147] ile Favorinus gibi daha geç dönem (İS 2. yüzyıl) filozoflarının öğrencisi oldukları Arkesilaos'un ve Karneades'in Akademia'sında, felsefe söylemi ile felsefenin kendisi arasındaki ayırım özel biçimde çok nettir. Felsefe her şeyden önce bir yaşam sanatıdır[148]. Ya da, Arkesilaos'un istediği gibi, kuramsal felsefe söylemleri bu yaşam sanatını ne kurabilirler ne de doğrulayabilirler, yalnızca eleştirel bir söylem yaşam sanatına girebilir, veya Karneades ile Cicero'nun düşündükleri gibi, kuramsal ve dogmatik felsefe söylemleri yalnızca parçalı ve geçici birer araçtır, felsefi yaşamın somut uygulamasındaki küçük ya da büyük etkileri dolayısıyla "günübirlik" kullanılırlar.

144) Cicéron, *Tusculanes*, V, 11, 33; *Lucilius*, 3, 7-8.

145) Eklektizm hakkında, bkz. I. Hadot, "Du bon et du mauvais usage du terme 'éclectisme' dans l'histoire de la philosophie antique", *Herméneutique et ontologie, Hommage à Pierre Aubenque*, yay. haz.: R. Brague ve J.-F. Courtine, Paris, 1990, s. 147-162. Eklektizmi "otoritelere" boyun eğmeksizin kendiliğinden düşünme davranışı olarak gören Aydınlanma Çağı'na özgü eklektizm hakkında, bkz. H. Holzhey, "Der Philosoph für die Welt? Eine Chimäre der deutschen Aufklärung?", *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, yay. haz.: H. Holzhey, Basel, 1977, s. 132.

146) Cicéron, *Du destin*, 11, 24-25.

147) Bkz. D. Babut, "Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque", *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, s. 549-581.

148) Plutarkhos, *Masa Sohbetleri*, I, 2, 613 b.

KUŞKUCULUK

Kuşkuculukla[149] birlikte, felsefe ile felsefe söylemi arasındaki ayırım en uç noktasına varmıştır; çünkü A.-J. Voelke'nin[150] gösterdiği ve bizim de yineleyeceğimiz gibi, kuşkucu felsefe söylemi, yerini yalnızca bir yaşam biçimine bırakmak için kendini yok etmeye kadar gider.

Kuşkucu felsefe, yani kuşkucuların yaşam biçimleri, yaşam seçenekleri, ruhun huzur ve sükûnet bulmasıdır. Helenistik dönemin diğer bütün filozofları gibi kuşkucu filozof da "insana duyduğu sevgi dolayısıyla"[151] insanların acılarının sebeplerini teşhis eder ve bu acıya karşı bir ilaç, iyileştirici bir tedavi önerir[152]:

Bir şeyin doğal olarak güzel ya da çirkin olduğuna inanan bir kimse sürekli kaygı duyar. İyi olduğuna inandığı bir şeyin eksikliğini hissettiğinde, en berbat sıkıntılara katlandığını sanır ve iyi sandığı şeyin peşinden koşmaya koyulur. Onu ele geçirdiğinde ise yeniden en derin kaygılara dalar ve bunlar onda ölçüsüz düşünceler uyandırır. Şansının tersine döneceğinden korkar ve kendisi için bir iyilik olduğunu sandığı şeyin elinden çalınmaması için her şeyi yapar. Oysa doğal olarak iyi olan ve doğal olarak kötü olan hakkında hiçbir şey söylemeyen bir kimse hiçbir şeyden kaçmaz ve boş şeylerin peşine düşerek kendini tüketmez. Böylece dinginliği bilir.

Özetle, denir ki, kuşkucuların başına gelen ressam Apellis'in başına gelenle aynıdır. Ressam bir gün bir at resmi yapmak ve hayvanın terini de resmetmek istedi. Sonra bundan vazgeçti ve boya fırçalarını temizlediği süngeri kapıp öfkeyle tabloya fırlattı. Böylece tabloda at terine benzer bir boya izi oluştu. Kuşkucular da, bize görünenler ile zihnin kavramları arasındaki çelişkiyi yargıyla ortadan kaldırarak dinginliğe erişmeyi umut ettiler, ama bunu başaramayınca yargılarını askıya aldılar. Neyse ki, yargının askıya alınmasına dinginlik eşlik etti, tıpkı bedenin gölgesi gibi.

149) Temel kaynak: Sextus Empiricus'un eseri. Œuvres choisies de Sextus Empiricus'un içinde başlıca metinleri bir arada buluruz, çev.: J. Grenier ve G. Goron, Paris, 1948 ve J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, seçme metinler, Paris, 1966 (ilerideki dipnotlarda Dumont diye anılacaktır).

150) A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, s. 107-126.

151) Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, III, 280, Dumont, s. 212. A.-J. Voelke bu "insanseverliği" İlkçağ hekimlerinin insanseverliğine yaklaştırır, *a.g.y.*, s. 109.

152) Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, I, 27-30, Dumont, s. 13-14.

Tıpkı Apellis'in sanatta mükemmelliği sanattan vazgeçerek gerçekleştirmesi gibi, kuşkucular da felsefi eseri, yani ruh huzurunu, felsefi bir söylem olarak felsefeden vazgeçerek gerçekleştirirler.

Doğrusu, felsefi söylemi bertaraf etmek için bir felsefi söylem gereklidir. Eserlerini İS 2. yüzyılın sonunda kaleme alan ve kuşkuculuk akımının tarihi hakkında değerli bilgiler veren hekim Sextus Empiricus'un sayesinde söz konusu kuşkucu felsefe söylemini bugün biliyoruz. Onlar için Pyrrhon kuşkucu yaşam biçiminin bir modelidir. Fakat, anlaşılan, kuşkucu felsefe söyleminin teknik tanıtlanması epeyce sonra, belki de İÖ 1. yüzyılda yapılabilmiştir: Aienesidemos[153] her türlü yargının askıya alınmasını doğrulayan on tür tanıttan söz eder. Kuşkucular çeşitliliği ve duyuların algıları ile inançlar arasındaki çelişkileri temel alırlardı: Geleneklerin ve dinsel edimlerin çeşitliliği; ender görülen ya da, tersine, sık görülen olgular karşısındaki tepkilerin çeşitliliği; hayvanlardaki ve insanlardaki algı organlarına göre, veya bireylerin durumlarına ve var olan hallerine göre, veya şeyleri büyük ya da küçük ölçekte, yakından ya da uzaktan, şu ya da bu açıdan dikkate almamıza göre algıların çeşitliliği; her şeyin her şeyle karışık ve ilişkili olması onları arı halde görmemize engeldir; duyuların yanılsamaları. Aienesidemos'un ardılı bir başka kuşkucu, Agrippa[154], dogmatik mantıkçılara karşı beş tanıt daha öne sürmüştür: Filozoflar birbirlerinden farklı konuşurlar. Bir şeyi kanıtlamak için sonsuza kadar gitmek veya bir kısır döngü yaratmak ya da açımlanamayan ilkelere dayanmaksızın bir sav öne sürmek gerekir. Sonuç olarak, her şey görecelidir, her şey bir diğeriyle birlikte kendini ortaya koyar ve bu şeyleri ne bütünlükleri ne de ayrıntıları içinde tanımak mümkündür.

Bu felsefi söylem bizi *epoche*'ye, yani kuşkucu söylemler de dahil olmak üzere dogmatik söylemlere katılmanın askıya alınmasına götürür. Kuşkucu söylem ise, tıpkı bir arındırıcı gibi, akıp gitmelerine yol açtığı vücut özsularıyla birlikte akıp gider[155]. A.-J. Voelke, çok yerinde bir biçimde, bu davranışı Wittgenstein'ınkine yakın bulur. Wittgenstein *Tractatus*'un sonunda *Tractatus*'un önerilerini artık işe yaramayan bir merdivenmişçesine elinin tersiyle itmiş ve bir patoloji olarak felsefeyi bir tedavi olarak felsefenin karşısına koymuştur[156]. Felsefi söylemin yine felsefi söylemle

153) *Hypotyposes*, I, 36-39, Dumont, s. 49; D.L., IX, 79-88.
154) D.L., IX, 88.
155) Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, I, 206; II, 188; A.-J. Voelke, *a.g.y.*, s. 123 ve devamı.
156) A.-J. Voelke, *a.g.y.*, s. 116.

bertaraf edilmesinin ardından geriye ne kalır? Yalnızca bir yaşam biçimi. Hayatın kendisi[157], yani günlük yaşam, tüm insanları güden yaşam, bu hayat kuşkucunun yaşam kuralı olacaktır: Tıpkı sıradan insanlar gibi kendi doğal kaynaklarını, duyularını ve zekâsını kullanmalı, geleneklere, yasalara, ülkesinin kurumlarına ayak uydurmalı, kendi doğal durumlarının ve eğilimlerinin peşinden gitmelidir: Acıkınca yemeli, susayınca su içmelidir. Sadeliğe doğru safiyane bir geri dönüş mü? Belki. Fakat bu, saf olmaktan da öte, hiçbir şey olmayan bir filozofun sadeliğe geri dönüşüdür. Zira, bir şeyin veya bir olayın bir diğerinden daha iyi olduğunu bilmenin imkânsız olduğuna kanaat getirmiş bir kuşkucu, şeyler üzerindeki tüm değer yargılarını askıya alarak ruhunda huzuru sağlayacaktır. Bu askıya alma edimi, kuşkucunun çekmek zorunda kalacağı acıları ve üzüntüleri azaltacaktır, çünkü acısının veya kör talihinin bir kötülük olduğu düşüncesiyle artmasına engel olacaktır. Karşısına çıkan her şey için, bu şey ona nasıl görünüyorsa, şeylerin ne oldukları veya ne değer taşıdıkları konusunda hiçbir şey eklemeden duygularını betimlemekle yetinecektir. Kendi duygusal tasarımını betimlemekle ve fikrini eklemeden, kendi duygu durumunu belirtmekle yetinecektir[158]. Epikurosçular veya Stoacılar gibi, kuşkucular da, seçtiği yaşam biçimini her an yinelemek için, kısa ve çarpıcı formüller[159] kullanırlardı: Örneğin "bu diğerinden daha fazla değil", "belki", "her şey belirsiz", "her şey anlayışımızın dışında", "her tanıtın karşısında ona eş başka bir tanıt vardır", "yargımı askıya alıyorum". Sonuç olarak, kuşkucu yaşam biçimi de düşünceyle ve iradeyle ilgili alıştırmalar gerektiriyordu. Seçilen yaşam biçiminin temeli felsefi söylemin bertaraf edilmesine dayanıyordu.

157) Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, 141-166, Dumont, s. 206-212.
158) *Hypotyposes*, I, 15 ve 197, Dumont, s. 12 ve 43.
159) *Hypotyposes*, I, 188-205, Dumont, s. 41-48.

8
İmparatorluk Dönemindeki Felsefe Okulları

GENEL ÖZELLİKLER

Yeni okullar

Helenistik dönem boyunca ve Roma egemenliğinin başlangıcında, yukarıda gördüğümüz gibi, felsefe okulları daha çok Atina'da toplanmışlardı. Oysa, bilindiği kadarıyla, Epikurosçu okulların dışında kalan tüm okullar, çok karmaşık bir dizi tarihsel koşul nedeniyle, Roma Cumhuriyeti dönemi sonunda veya Roma İmparatorluğu dönemi başında yok olmuştur. Atina'nın Sylla tarafından (İÖ 87) yerle bir edilmesi bu tarihsel nedenlerden en önemlisi olmayabilir. İÖ 1. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nun Asya'daki pek çok kentinde ve özellikle İskenderiye veya Roma'da felsefe okullarının açıldığını görüyoruz[1]. Bunun sonucunda felsefe öğretimi yöntemlerinde derin dönüşümler olmuştur. Okul sözcüğünü öğretisel bir eğilim anlamında aldığımızda, yine dört büyük okul varlık göstermiştir: Platonculuk, Aristotelesçilik, Stoacılık ve Epikurosçuluk. Ama bunlara Kuşkuculuk ve Kinizm gibi daha karmaşık iki olgu da eşlik etmiştir. 3. ve 4. yüzyıllardan itibaren Stoacılık, Epikurosçuluk ve Kuşkuculuk yavaş yavaş tümden silinerek yerlerini Yeni-Platonculuk denilen, Aristotelesçilik

1) Bkz. J.P. Lynch, *Aristotle's School*, s. 154-207; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, s. 373-379.

ile Platonculuğun bir tür bileşimine bıraktılar. Bu eğilim daha 1. yüzyılın başında, Platon'un Akademia'sından Askalonlu Antiokhos'un tavrında belirmiş[2] olsa da, ancak 3. yüzyılda Porphyrios'la birlikte ve daha sonra Plotinos sonrası Yeni-Platonculukta kabul görmüştür[3].

Felsefe öğretileriyle ilgili eğitimler artık sürekliliklerini kurucularıyla birlikte korumuş olan okullarda verilmiyordu. Artık her büyük kentte, Platonculuğun veya Aristotelesçiliğin, Stoacılığın veya Epikurosçuluğun ne olduğunun öğrenildiği okullar vardı. Helenistik dönemin sonlarından itibaren başlayan bir sürecin tamamlandığını görüyoruz: Felsefe öğretiminin memurlaştırılması[4]. Bu akım Atina'da İÖ 2. yüzyılda başlamıştı. O zamanlar Atina'nın resmi *ephibia*[5] kurumu, eğitim programına, olasılıkla dört büyük tarikattan birinin temsilcisi olarak seçilen filozofların derslerini de koymaya başlamıştı[6]. Anlaşılan, bu kamu görevine katkıda bulunmaları için kent meclisi filozoflara belli bir bedel ödüyordu. Her ne ise, kentlerde bir felsefi eğitimin belediye tarafından bedel karşılığı verilmesi yöntemi Roma İmparatorluğu döneminde daha da yaygınlaşır. İmparator Marcus Aurelius'un, geleneksel dört felsefe doktrininin –Platonculuk, Aristotelesçilik, Epikurosçuluk ve Stoacılık– öğretilmesi için İÖ 176 yılında, bedeli imparatorluk hazinesinden karşılanan dört imparatorluk kürsüsünü kurmasıyla bu akım doruk noktasına ulaşmış ve benimsenmişti. Marcus Aurelius'un kurduğu kürsülerin eski Atina kurumlarıyla hiçbir süreklilik bağlantısı yoktu, bunlar imparatorun Atina'yı yeniden bir felsefe kültürü merkezi kılma girişiminin simgeleriydi. Gerçekten de öğrenciler yeniden bu eski kente akın edeceklerdi. Atina'daki Aristotelesçilik kürsüsünün olasılıkla 2. yüzyılın sonunda ünlü bir görevlisi vardı: Büyük Aristoteles yorumcusu Aphrodisiaslı Alexandros[7].

Bu kent belediyesi veya imparatorluk memurlarının yanı sıra, yine kimi özel felsefe öğretmenleri Roma İmparatorluğu'nun şu ya da bu kentinde kendi özel okullarını, bunları emanet edecekleri bir ardıl bulamasalar da, açmayı sürdürüyorlardı: İskenderiye'deki Ammonius Saccas, Roma'daki

2) Cicéron, *Nouveaux livres académiques*, 4, 15 – 12, 43.

3) Bkz. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, s. 73-76.

4) Bkz. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, s. 215-261.

5) *Ephibia* (Yun.): İlkçağ Yunanistan'ında 18-20 yaş arası genç erkeklerin (*ephebos*, *epheboi*) yurttaşlık, ahlak ve askerlik eğitimi aldıkları kurum (ç.n.).

6) I. Hadot, *Arts libéraux...*, s. 217-218.

7) R. Goulet ve M. Aouad, "Alexandros d'Aphrodisia", *Dictionnaire des philosophes...*, c. I, s. 125-126; P. Thillet, Introduction à Alexandre d'Aphrodise, *Traité du Destin*, Paris, 1984, s. XLIX-L.

Plotinos, Suriye'deki İamblikos gibi. Şunu unutmamak gerekir ki, 4. yüzyıldan 6. yüzyıla kadar Atinalı Plutarkhos, Syrianos ve Proklos tarafından yönetilen Atina'daki Platonculuk okulu zengin paganların para yardımlarıyla desteklenen özel bir kurumdu ve Marcus Aurelius'un kurduğu Platonculuk imparatorluk kürsüsüyle hiçbir ilgisi yoktu[8]. Atina'nın bu Platoncu okulu eski Akademia'nın düzenini yapay olarak diriltmeyi, *skholarkhos*ların[9] birbirlerine aktardıkları, Platon'un okulununkilere benzer özellikler edinmeyi başarmıştı. *Skholarkhos*lar kendilerine "*diadokhos*", yani ardıl diyorlardı ve okulun üyeleri, eski Akademiacılar'ınkiyle aynı olduğuna inandıkları Pythagorasçı ve Platoncu yaşam biçimine göre yaşamaya gayret ediyorlardı. Oysa bütün bu gelişmeler bir teneffüs anından ibaretti, canlı ve kesintisiz olması gereken bir geleneğin devamı değil.

Felsefe okullarının yaygınlaşması eğitim alanında önemli sonuçlar doğurmuştur. Böylesi bir durumun içerebileceği tüm avantajlar ve risklerle birlikte, eğitimin bir anlamda halka inmesinden söz edebiliriz. Roma İmparatorluğu'nun neresinde bulunurlarsa bulunsunlar, insanların şu veya bu felsefeye bir giriş yapmaları için çok uzaklara gitmeleri artık gerekmiyordu. Fakat bu çok sayıdaki okulun büyük bir bölümü artık eski ataların okullarının bir devamı niteliğini taşımıyordu: Kütüphanelerinde artık okul başkanlarına ait ve onların yalnızca kendi öğrencilerine verdikleri ders ve tartışma metinleri yoktu; okul başkanlarından oluşan kesintisiz bir zincirden söz edilemiyordu.

O halde, kaynaklara geri dönmek gerekecekti. Felsefe eğitimi bundan böyle "yetkinlerin" metinlerini, örneğin Platon'un diyaloglarını, Aristoteles'in çalışmalarını, Khrysippos'un ve onun ardıllarının eserlerini açıklamaya yönelecekti. Önceki dönemde, okullardaki etkinlik her şeyden önce öğrencileri düşünme ve tanıtlama yöntemleri konusunda yetiştirmekken ve okul üyeleri çoğunlukla birbirinden çok farklı fikirlere sahipken, yeni dönemde eğitimin okula özgü ortodoks bir nitelikte olması esastı. Tartışma özgürlüğü sürdürülse de artık çok daha kısıtlıydı. Bu dönüşümün birden fazla sebebi vardır. Öncelikle Arkesilaos veya Karneades gibi Akademiciler ve Kuşkucular öğretme işlerinin büyük bir bölümünü düşünceleri ve sıklıkla dogmatik okulların metinlerini eleştirmeye adamışlardı. Bir metin üzerinde tartışmak felsefe eğitiminin bir parçası oluvermişti. Ayrıca, araya yüzyıllar girince okul kurucularının

8) J.P. Lynch, *Aristotle's School*, s. 177-189. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme*..., s. 9-10.
9) *Skholarkhos* (Yun.): Okulun yaşlısı, yöneticisi (ç.n.).

metinleri felsefeyi henüz öğrenenler için anlaşılması zor bir nitelik kazanmıştı. Üstelik ve özellikle, ileride de söz edeceğimiz gibi, gerçeklik artık "yetkinlerden" gelen geleneğe sadakat olarak görülüyordu.

Bu okul ve öğretim atmosferinde, insanlar, doğru dürüst kişisel bir yetişme kaygısı taşımaksızın, dört büyük okulun dogmaları hakkında bilgi sahibi olmakla yetinme eğilimi gösteriyorlardı. Çömez filozoflar, izledikleri felsefenin öngördüğü varoluş biçimi tercihinden ziyade kendi genel kültürlerinin kusursuzlaştırılmasıyla ilgiliydiler. Yine de, günümüze kalan çok sayıdaki tanıklıktan, felsefenin o dönemde de bir ruhsal ilerleme gayreti, bir içsel dönüşüm aracı olarak görülmeye devam ettiğini anlıyoruz.

Öğretme yöntemleri: Yorum çağı

Elimizde, Roma İmparatorluğu dönemindeki eğitim biçiminde kökten bir dönüşüm olduğunu anlamamızı sağlayan pek çok tanıklık vardır ve dönüşüm olasılıkla İÖ 2. yüzyılın sonundan itibaren başlamıştır. Örneğin, Romalı bir devlet adamı olan Crassus'un İÖ 110 yılında Atina'da, Akademialı filozof Kharmadas'ın rehberliğinde Platon'un *Gorgias* adlı eserini okuduğunu biliyoruz[10]. Ayrıca, şu da bir gerçek ki, felsefi yorum denilen edebiyat türü çok eskiden beri vardı. İÖ 300 yıllarında, Platoncu Krantor, Platon'un *Timaios* adlı eseri üzerine bir yorum kaleme almıştı[11]. İÖ 1. yüzyıl dolaylarında ortaya çıkan kökten dönüşümde ise, aslında, felsefenin öğretilmesi bir metin yorumlaması biçimini alır.

Bu konuda elimizde İS 2. yüzyılda yaşamış bir Latin yazarın[12] değerli bir tanıklığı bulunuyor. Yazar, o zamanlar Atina'da ders veren Platoncu Taurus'un ilk Pythagorasçı topluluğun içinde var olan disiplini hasretle andığını ve "felsefeyi nasıl bir düzende öğrenmek istediklerine kendileri karar vermek istiyorlar" dediği çağcıl öğrencilerin tutumlarının bununla taban tabana zıt olmasından yakındığını aktarır:

Biri, Alkibiades'in sefahati nedeniyle Platon'un Şölen*'iyle başlamak için yanıp tutuşur, bir diğeri, Lysias'ın söylevi nedeniyle* Phaidros*'la başlamak ister. Öyleleri var ki, Platon'u, hayatlarını iyileştirmek için değil, dillerini*

10) Cicéron, *De l'orateur*, I, 11, 47.
11) Bkz. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, c. I, s. 76, 1, Diehl, çev.: Festugière, c. I, s. 111.
12) Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 9, 8.

ve tarzlarını süslemek için, ılımlı olmak için değil, daha çekici olmak için okumak isterler.

Felsefe öğrenmek, Platoncular için Platon okumak, Aristotelesçiler için Aristoteles okumak, Stoacılar için Khrysippos okumak, Epikurosçular için Epikuros okumak demekti. Yukarıdaki anekdottan, Taurus'un okulunda Platon okunurken bunun eğitim programına, yani ruhsal ilerlemenin aşamalarına uygun olan belli bir düzenle okunması gerektiğini anlıyoruz. Taurus diyor ki, bu okuma sayesinde daha iyi ve daha ılımlı olabiliriz. Böylesi bir yaklaşım, anlaşılan, dinleyicileri pek de heveslendirmiyordu.

Daha başka pek çok tanıklık, felsefe dersinin artık öncelikle okumaya ve metinlerin yorumlanmasına adandığını doğruluyor. Örneğin Stoacı Epiktetos'un öğrencileri Khrysippos'u yorumluyorlardı[13]. Yeni-Platoncu Plotinos'un dersinde işe Aristoteles'in ve Platon'un yorumcularının yorumlarının okunmasıyla başlanıyordu, ardından Plotinos yorumlanan metin üzerine kendi yorumunu öneriyordu[14].

Önceki dönemde eğitim neredeyse tümüyle sözlü yapılırdı: Usta ve öğrenci sohbet ederdi; filozof konuşur, öğrencileri konuşurlar ve konuşma alıştırmaları yaparlardı. Diyebiliriz ki, konuşmayı öğrenirken yaşamayı da öğrenirlerdi. Oysa felsefe artık metinlerin okunmasıyla öğreniliyordu ama tek başına kişisel bir okuma yoktu: Felsefe derslerinde yazılı metinlerin açıklanması üzerine sözlü alıştırmalar yapılıyordu. Bu derslerin büyük çoğunluğunun önemli bir özelliği, felsefi eserlerin, özellikle İS 3. yüzyıldan itibaren, sözlü bir metin yorumunun bir usta ya da bir öğrenci tarafından yazıya dökülmüş olmasıdır. En azından Plotinos'un çoğu çalışması, aslında, Platon'un bir metninin sorduğu "sorular" üzerine yaptığı açıklamalardan ibarettir.

Artık sorunların kendileri üzerine tartışmak, şeyler üzerine doğrudan konuşmak yerine, Platon'un, Aristoteles ya da Khrysippos'un sorunlar ve şeyler hakkında söyledikleri üzerine tartışılıyor ve konuşuluyordu. "Dünya ebedi midir?" sorusuna "*Timaios*'ta dünya için bir Zanaatkârı varsaydığına göre, Platon'un dünyayı ebedi olarak gördüğünü varsayabilir miyiz?"

13) Épictète, *Manuel*, § 49; dersler sırasında kimi metin yorumlarına göndermeler, *Entretiens*, I, 10, 8; I, 26, 13.

14) Porphyre, *Vie de Plotin*, 14, 10, Porphyre'in içinde, *Vie de Plotin*, c. II, çeviren ve yorumlayan: L. Brisson ve diğerleri, Paris, 1992, s. 155, ve M.-O. Goulet-Cazé'nin incelemesi, c. I, s. 262-264.

yorum sorusu ekleniyordu. Yorum biçiminde sorulan bu soru işlenirken, sonunda, Platoncu, Aristotelesçi veya diğer felsefi metinlere istenilen şeyler söyletilerek esas soru üzerinde tartışılacaktı.

Esas olan, artık her seferinde bir metinden yola çıkmaktı. M.-D. Chenu'nün[15] çok isabetle tanımladığı gibi, Ortaçağ Skolastik düşüncesi "yetkin sayılan bir metinden yola çıkarak bilinçli ve iradi olarak gelişen düşüncenin akılcı biçimi"dir. Bu tanımı kabul edecek olursak, felsefe söyleminin İÖ 1. yüzyıldan itibaren Skolastikleşmeye başladığını ve Ortaçağ Skolastik düşüncesinin bunun mirasçısı olduğunu söyleyebiliriz. İÖ 1. yüzyılın kimi açılardan öğretmenler çağının başlangıcı olduğunu daha yukarıda anlamaya başlamıştık.

Bu, aynı zamanda, okulda yapılacak sözlü bir sunuma temel olmaya veya öğrencileri ya da daha geniş kitleleri bir filozofun öğretisiyle tanıştırmaya yönelik elkitaplarının ve özetlerin de çağıdır. Bu şekilde, elimizde, örneğin ünlü Latin retorik ustası Apuleius'un bir *Platon ve Öğretisi* kitabı, Alkinoos'un *Platon'un Doktrinlerinin Öğretilmesi* kitabı, Areius Didymos'un bir Özet'i (değişik okulların dogmalarının özeti) vardır.

Bir anlamda, diyebiliriz ki, bu dönemin felsefe söylemi, özellikle Yeni-Platonculukla edindiği biçimiyle, gerçeği bir vahiy olarak görür. Bir yandan, Stoacıların çoktandır düşündükleri gibi[16], her insanda evrensel Doğa veya Akıl tarafından yerleştirilmiş içkin kavramlar vardır: *Logos*'un kıvılcımları, felsefe söyleminin geliştirmeye ve bilimsel bir düzeye yükseltmeye çalışacağı temel gerçekliklerin ilksel anlamda bilinmesini sağlar. Fakat bu doğal vahyin üzerine –Yunanlar'ın her zaman inandıkları– kimi esinli insanlara tanrıların bildirdiği vahiyler eklenir; bu esinli insanlar bir toplumdan diğerine değişerek yasakoyucular, şairler ve Pythagoras gibi filozoflar olabilir. Hesiodos *Theogonia*'sında Musalar'ın kendisine anlattıklarını aktarır. Platon'un *Timaios*'una göre[17], Tanrıça Athena ilk Atinalılar'a tanrısal bilimleri bildirmişti: Kehaneti ve tıbbı. Daima bir geleneğin kaynaklarına inmeye çalışılır: Platon'dan Pythagoras'a, Pythagoras'tan Orpheus'a. Bu vahiylerin yanı sıra, değişik tapınaklarda değişik biçimlerde belirlenen tanrıların kâhinlerini, özellikle İlkçağ bilgeliğinin merkezi Delphoi'nin kâhinlerini ve daha geç dönemdeki Didyma'nın

15) M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954, s. 55.
16) D.L., VII, 53-54.
17) *Timaios*, 24c.

ya da Klaros'un kâhinlerini unutmamak gerek[18]. Ayrıca, Barbarlar'a, Yahudiler'e, Mısırlılar'a, Asurlular'a ya da Hindistan'ın sakinlerine açıklanan vahiyler de araştırılırdı. *Kalde Kehanetleri*'nin İS 2. yüzyılda yazılarak bir vahiy olarak sunulduğu sanılmaktadır, Yeni-Platoncular bunları Kutsal Yazı sayarlardı. Bir felsefi veya dini öğreti ne kadar eskiyse, Akıl'ın henüz bütün arılığıyla hazır olduğu insanlığın ilksel durumuna o kadar yakın, o kadar gerçek ve saygıdeğer sayılırdı. Tarihsel gelenek bu durumda gerçeğin kuralıydı; gerçek ve gelenek, akıl ve yetke birbirine özdeşti. Hıristiyanlık karşıtı bir polemikçi olan Kelsos eserine *Gerçek Logos* adını verirken "Eski Kural", "Gerçek Gelenek" demek istemişti. Bu durumda, gerçeğin aranışı önceden var olan ve vahyedilmiş olan bir verinin yorumlanmasından ibaret olamaz. Bu dönemin Skolastiği tüm bu yetkeleri barıştırmaya çalışarak genel bir felsefe sistemine ulaşmak istemiştir[19].

Yaşam biçimi tercihi

Felsefe metinleri hem çok teknik hem de çok alegorik biçimde öğreniliyordu, ama –bu noktada felsefenin geleneksel kavramını yeniden buluyoruz–, filozof Taurus'un da dediği gibi, felsefe "daha iyi ve daha ılımlı" olmak için öğreniliyordu. Metinler okuyarak ve yorumlayarak da olsa, felsefe öğrenmek bir yaşam biçimi öğrenmek ve onu uygulamak demekti. Yorumlama alıştırması, tıpkı eskinin diyalektik alıştırması gibi, bu bir akıl alıştırması, alçakgönüllülüğe bir çağrı, seyre değer bir yaşamın bir öğesi olduğu sürece, kişiyi eğiten bir alıştırmadır. Fakat, diğer taraftan, Platon'a veya Aristoteles'e veya Khrysippos'a ya da Epikuros'a ait olsun, yorumlanan metinlerin içeriği, insanı yaşamını dönüştürmeye çağırır. Stoacı Epiktetos[20] metinleri yalnızca toplumda parlamak için yorumlayan öğrencilerine serzenişte bulunarak şunları söyleyecekti: "Khrysippos'u yorumlamam istendiğinde, eğer onun öğrettiklerine benzeyen ve onlara uyan bir tutum sergileyemiyorsam, kendimi övmek şöyle dursun, yüzüm kızarır."

18) Bkz. L. Robert, "Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon", *Académie des inscriptions et belles-lettres, comptes rendus de l'année 1968*, s. 568-599; "Un oracle gravé à Oinoanda", *a.g.y.*, yıl 1971, s. 597-619.

19) Bkz. P. Hadot, "Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", *Les Règles de l'interprétation*, yay. haz.: M. Tardieu, Paris, 1987, s. 13-14.

20) *Entretiens*, III, 21-23; *Manuel*, § 49.

Plutarkhos'a göre, Platon ve Aristoteles felsefeyi bir "*epoptik*'in", yani *mysteria*'lar için yapıldığı gibi, aşkın gerçekliğin en üst vahyinin içinde biriktiriyorlardı. Buna göre, pek çok tanıklığın da bize kanıtladığı üzere[21], İS 2. yüzyılın başından itibaren felsefe kendini oluşturan bölümlerinin hiyerarşisine eş düşen ve yükselen bir ruhsal güzergâh olarak tasarlanmıştı. Etik ruhun ilk arınışını sağlıyordu; fizik dünyanın aşkın bir sebebinin olduğunu açıklıyor ve böylece insanı cisimsiz gerçeklikleri aramaya çağırıyordu; son olarak, *mysteria*'larda olduğu gibi, bir erginleme deyimi olduğu için *epoptik* diye de adlandırılan metafizik veya teoloji Tanrı'nın hayranlıkla seyrine dalınmasını getirir. Metin yorumlama alıştırması bakımından, bu ruhsal güzergâhı kat etmek için yorumlanacak metinleri belli bir düzende okumak gerekir.

Platon'un eserleri söz konusu olduğunda, işe ahlaki diyaloglarla, özellikle insanın kendisini tanımasını ele alan *Alkibiades*'le ve insanı bedeninden kopmaya çağıran *Phaidon*'la başlanırdı. Devamında, duyusal dünyayı aşmayı öğrenmek için *Timaios* gibi fiziksel diyaloglara geçilirdi. Tek Olan'ın ve İyi'nin keşfi için *Parmenides* veya *Philebos* gibi teolojik diyaloglara yükselinirdi. İşte, bu nedenle, Plotinos'un öğrencisi Porphyrios, ustasının o zamana dek yalnızca onaylanmış öğrencilerin erişiminde olan çalışmalarını yayınlarken, bunları yazılış tarihlerine göre değil, ruhsal ilerleme aşamalarına göre düzenlemişti: Birinci Dokuzluk (*Enneada*), yani ilk dokuz çalışma etik nitelikli yazıların bir derlemesiyken, ikinci ve üçüncü Dokuzluk'lar duyusal dünyayla ve bu dünyadakilerle ilgili olup fiziğe değgindi, dördüncü, beşinci ve altıncı Dokuzluk'lar tanrısal şeylerle ilgiliydi –Ruh, Zihin ve Tek– ve bunlar *epoptik*'ti. Plotinos'un değişik Dokuzluk'larda ele aldığı Platoncu yorum soruları, Platoncu okullarda öğrencilere okumaları önerilen diyalogların sırasına neredeyse tamamen uyar. Ruhsal ilerleme kavramı, öğrencilerin belli bir esere el atmalarına ancak ondan yararlanabilecek zihinsel ve ruhsal düzeye ulaştıkları zaman izin verilmesi demekti. Kimi eserler başlangıç düzeyindekilere, kimileri de ilerlemiş olanlara ayrılırdı. Başlangıç düzeyindeki öğrencilere ayrılmış bir eserde ileri düzeydekilere sorulan karmaşık sorulara yer verilmezdi[22].

21) Plutarque, *Isis et Osiris*, 382 d, bkz. P. Hadot, "La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité", *Museum Helveticum*, c. 36, 1979, s. 218-221 (kaynakça).

22) I. Hadot, *Le problème du néoplatonmisme...*, s. 160-164; aynı yazardan, Introduction (böl. III) à Simplicus, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Leyden, 1996.

Diğer taraftan, her yorum bir ruhsal alıştırma sayılırdı, yalnızca bir metnin anlamının araştırılmasının alçakgönüllülük ve gerçeklik sevgisi gibi ahlaki nitelikler gerektirmesi dolayısıyla değil, aynı zamanda her felsefi çalışmanın okunmasının dinleyicide veya yorumun okuyucusunda bir dönüşüm yaratması dolayısıyla. Örneğin, Aristoteles'in ve Epiktetos'un Yeni-Platoncu yorumlayıcısı Simplicius'un kimi yorumlarının sonuna koyduğu son dualar da bunu doğrular. Bu dualar her seferinde şu ya da bu yazının yorumundan edinebileceğimiz ruhsal iyiliği belirtir: Örneğin Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* adlı çalışması okunduğunda ruhun büyüklüğü; Epiktetos'un *Elkitabı* okunduğunda aklın doğru kılınması gibi.

Öğretim sırasında ustayla öğrencileri arasında diyalog kurduran ve Platoncu okulda olduğu kadar Aristotelesçi okulda da bulunan eski gelenek, anlaşıldığı kadarıyla, İlkçağ'ın sonunda yer alan felsefe okullarındaki ana etkinlik olan yorumlama işinin kıyısında korunmuştu. Örneğin, Epiktetos'un *Görüşmeler* (*Entretiens*) diye bilinen metni, aslında, esas dersin, yani metin açıklamasının ardından yapılan tartışmalar sırasında öğrencisi Arrianos'un tuttuğu notlardan ibarettir. Yukarıda da sözünü ettiğimiz Aulus Gellius, örneğin, ustası Platoncu Taurus'un derslerden sonra dinleyicilerine kendisine canlarının istediği soruları sormalarına izin verdiğini anlatır. Aulus Gellius'un Taurus'a yönelttiği soru bir bilgenin öfkeye kapılıp kapılmayacağıydı ve ustası soruyu uzun uzun yanıtlamıştı[23]. Öğrencisi Porphyrios dolayısıyla biliyoruz ki, Plotinos da dinleyenlerini soru sormaya teşvik ediyordu ve bu durum, Porphyrios'un dediğine göre, çok fazla gevezeliğe neden oluyordu[24]. Fakat Epiktetos'un *Görüşmeler*'inden ve Plotinos'un metinlerinden anlıyoruz ki, ustanın verdiği yanıtlar çoğunlukla öğrenciyi yaşamını değiştirmeye ya da ruhsal anlamda ilerlemeye teşvik edecek nitelikteydi.

Genel olarak, felsefe öğretmeni, tıpkı önceki yüzyıllarda olduğu gibi, yalnızca kendi çevresini saran –kimi koşullarda onunla birlikte toplu yemekler yiyen[25] ve, asıl önemlisi, sıklıkla ustalarının çok yakınında yaşayan– öğrencileri harekete geçirmeyi sürdürmekle kalmıyor, her bir öğrenciyi kendi gözetimi altında tutmaya da devam ediyordu. Ortak ya-

23) Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 26, 1-11. Epiktetos için bkz. J. Souilhé, Introduction à Épictète, *Entretiens*, c. I, Paris, 1948, s. XXIX.

24) Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 35.

25) Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVII, 8 ve VII, 13.

şam felsefe eğitiminin en önemli ayaklarından biriydi. Öğretmen yalnızca öğretmekle yetinmezdi, öğrencilerinin ruhsal sorunlarını kendine dert edinen gerçek bir bilinç yöneticisi rolünü oynardı.

Bu bağlamda, Pythagorasçı geleneğin bu dönemde yeniden doğuşuna da tanık oluruz. Pythagoras'ın yaşadığı dönemden itibaren onun izleyicisi olduklarını iddia eden pek çok topluluk görülmüştür ve bunların diğer ölümlülerden farkları belli bir yaşam biçimiydi: Bu toplulukların üyeleri, gelecekteki yaşamlarında daha iyi bir şansa sahip olma gayesiyle et yemiyor ve münzevi bir yaşam sürüyorlardı[26]. Pythagorasçıların giyimleri, münzevi yaşam tarzları dönemin komedi yazarlarının çok sevdikleri bir hedef haline gelmişti[27]:

Vejetaryendir bunlar, sudan başka bir şey içmeyen
Bit-pire kaynar sırtlarından hiç çıkmayan harmanileri
Ve ödleri kopar yıkanmaktan: Hiç kimse katlanamaz
Böyle bir düzene günümüzde.

Bu Pythagorasçıların yaşam biçimlerinden *akusmata*'yı, yani yasak besinleri, tabuları, ahlaki öğütleri, kuramsal tanımları ve ritüellerle ilgili kuralları içeren bir özlü sözler bütününü uyguladıkları anlaşılıyor[28]. İsa'nın doğumuna yakın yıllardan itibaren Pythagorasçılığın diğer felsefe okullarındaki yenilenmeye benzer bir biçimde tazelendiğini görürüz. Pythagorasçı düzmece bir edebiyat gelişmeye başlar: Ünlü *Altın Dizeler*[29] bu dönemde yazılmıştır. Porphyrios'un ve İamblikhos'un yazdıkları başta olmak üzere, kaleme alınan *Pythagoras'ın Hayatı* başlıklı çok sayıdaki eser, ustanın okulunda sürdürülen masalsı felsefi yaşamı ve ilk Pythagorasçı topluluğun ne şekilde düzenlendiğini betimler: Adayların seçimi, birkaç yıl süren bir suskunlukla geçirilen çömezlik aşaması, grup içinde malların ortaklığı, inziva ve hayranlıkla seyredilecek hayatları[30]. Pythagorasçı topluluklar bu dönemde yeniden ortaya çıkmaya başlar. Sayıları üzerinde çokça kurgu yapılır. Gerçeklik geleneğinin

26) W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972, s. 199.

27) Aristophon, *Le Pythagoriste*'in içinde, *Les Présocratiques*'in içinde anılmıştır, yay. haz.: J.-P. Dumont, s. 612.

28) W. Burkert, *Lore and Science*, s. 150-175.

29) P.C. Van der Horst, *Les Vers d'or pythagoriciens*, bir yorumla birlikte (yay. haz.) Leyden, 1932; M. Meunier, Pythagore, *Les Vers d'or*, Hiéroclès, *Commentaire sur les Vers d'or*, Paris 1979.

30) Taurus, Aulu-Gelle'nin içinde, *Nuits attiques*, I, 9; bkz. A.-J. Festugière, Études de philosophie grecque, Paris, 1971, s. 437-462; "Sur le *De vita pythagorica* de Jamblique".

sürekliliği ilkesi dolayısıyla, Platoncular, Plantonculuğun Pythagorasçılığın bir uzantısı olduğunu kabul etme eğilimindedirler.

PLOTİNOS VE PORPHYRİOS

Yaşam tercihi

Pythagorasçılığın yeniden doğuşundan söz ettik. Plotinos'un öğrencisi Porphyrios'un yine aynı okulun öğrencisi Castricius'u vejetaryenliğe davet etmek için kaleme aldığı *Sakınma Üzerine* (*De l'abstinence*) başlıklı yazısında da bu olguyu görürüz. Porphyrios[31] Castricius'u felsefenin atalarına, yani Pythagoras'a ve onun ustası Empedokles'e dayanan yasalarına sadakatsizlikle suçlar: Porphyrios'un burada yapmak istediği şey, Platonculuğu insanlığın ortaya çıkışından beri vahyedilen felsefeyle aynı göstermektir. Fakat sözü edilen bu felsefe, varoluşun tüm veçhelerini kendinde barındıran bir yaşam biçimi olarak geliştirilmiştir. Porphyrios bu yaşam biçiminin diğer insanların yaşam biçimlerinden kökten farklı olduğunun son derece farkındadır. Dediğine göre[32], hitap ettiği kitle "el işçiliğiyle ilgili bir mesleği olan, atlet olan, asker olan, denizci olan, söylevci olan, siyasetçi olan" insanlar değil,

"Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gitmeliyim?" soruları üzerine kafa yormuş ve beslenmesi konusunda ve başka konularda kendine diğer yaşam biçimlerini sürdüren insanlardan farklı ilkeler koymuş olan insanlardır.

Porphyrios'un salık verdiği yaşam biçimi[33] –ki Plotinos okulunun da önerdiğidir–, Aristoteles'in okulunda olduğu gibi, "ruha göre", yani insanın en yüce parçası olan zekâya göre yaşamaktan ibarettir. Bu noktada Platonculuk ile Aristotelesçilik birleşirken, diğer yanda, Akademia'da, hatta ilksel Pythagorasçılıkta var olan filozofların siyasi eylemi yok olur ya da en azından ikincil dereceye düşer. Ruha uygun yaşam yalnızca salt akılcı ve gidimli bir etkinlik değildir:

31) Porphyre, *De l'abstinence*, I, 2, 3 ve 3, 3.
32) *De l'abstinence*, I, 27, 1.
33) A.g.y., I, 29, 1-6.

Theoria, *yani bizi mutluluğa götüren seyre dalış sanıldığı gibi ne usa vurumun bir birikimidir ne de öğrenilmiş bilgilerden oluşan bir kitledir. O parça parça yapılanmaz. Usa vurumların miktarı onun ilerlemesini sağlamaz.*

Porphyrios Aristotelesçi izleği kullanır: Yalnızca bilgiler edinmek yetmez, bu bilgilerin "bizim doğamız olmaları", "bizimle birlikte büyümeleri" gerekir[34]. Porphyrios, seyre dalışın ancak bilgilerimizin bizim "yaşamımız" ve "doğamız" haline gelmeleriyle mümkün olabileceğini söyler. Zaten bu yaklaşımı, seyre dalanın kendini seyre daldığına benzetmesi ve böylece önceki durumuna *geri dönmesi* gerektiğini söyleyen *Timaios*'ta[35] bulur. Platon da yaşamın ereğine bu asimilasyonla varılacağını söyler. Seyre dalış soyut bir bilgi değil, insan benliğinin dönüşümüdür[36]:

Eğer mutluluk söylemler kaydederek elde ediliyor olsaydı, besinini seçme ya da kimi edimleri tamamlama kaygısı olmaksızın buna erişmek mümkün olabilirdi. Ama madem ki bazı söylemlerle ve edimlerle kendimizi arındırarak şimdiki hayatımızı başka bir hayatla değiştirmek gerekiyor, hangi söylemlerin ve hangi edimlerin o başka hayata bizi hazırladığını inceleyelim.

Aristoteles'in[37] de istediği gibi, benliğin bu dönüşümü gerçek Ben'e geri dönüştür. Gerçek Ben ise bizdeki zihindir, bizdeki tanrısaldır[38]:

Geri dönüş yalnızca bizim gerçek Ben'imizedir ve asimilasyon [sözcüğü sözcüğüne: doğaların ortaklaşması, symphysis] bizi yalnızca gerçek Ben'imize asimile eder. Gerçek Ben'imiz zihindir ve aradığımız amaç ise zihne göre yaşamaktır.

Burada, tüm İlkçağ felsefe tarihi boyunca karşılaştığımız alt Ben'den gerçek ve aşkın Ben'e geçiş olgusuyla yeniden karşılaşıyoruz.

Porphyrios filozofa özgü yaşam biçimini de betimler: Duygulanımdan, imgelemden, tutkulardan uzaklaşmak, bedene yalnızca asgari gereksinimlerini vermek, Pythagorasçıların ve Platon'un[39] *Theaitetos*'ta betimlediği

34) Bkz. daha yukarıda.
35) *Timaios*, 90 a.
36) Porphyre, *De l'abstinence*, I, 29, 5-6.
37) Bkz. daha yukarıda.
38) *De l'abstinence*, I, 29, 4.
39) Bkz. daha yukarıda.

filozofların yaptıkları gibi kalabalıkların heyecanından kendini çekmek. Seyre dalışın hakim olduğu yaşam aynı zamanda çileci bir yaşamdır. Ama bu çileci yaşamın da kendi içinde bir değeri vardır: Plotinos'un öğrencisi Romalı senatör Rogatianus'un dönüşüm öyküsünün de gösterdiği gibi, sağlık için iyidir[40]. Senatör görevlerinden istifa etmiş, evini terk etmiş, hizmetkârlarından vazgeçmişti ve yalnızca gün aşırı beslenir olmuştu, ama bu arada çekmekte olduğu gut hastalığından kurtulmuştu[41].

Bu çilenin esas hedefi, zihne yönelmesi gereken dikkatin zihnin alt bölümüne yönelmesine engel olmaktır. Zira "dikkatimizi kendimizin bütünüyle toplarız[42]". Çileci yaşam biçiminin amacı, bu durumda, dikkatin disiplin altına alınmasını sağlamaktır; çilecilik Stoacılarda oldupu kadar Plotinos'ta da çok katı uygulanırdı. *Plotinos'un Yaşamı* adlı kitabında Porphyrios'un[43] dediği gibi:

Kendi üzerinde topladığı dikkati hiç dağılmazdı, uyurken hariç, zaten o sıskacık bedeni (çoğunlukla ekmek bile yemezdi) ve düşüncesinin sürekli Zihin'e doğru yönelmesi uykuya dalmasına engel olurdu.

Fakat bu durum Plotinos'u başkalarıyla ilgilenmekten alıkoymuyordu. Romalı soyluların ölürken ona emanet ettikleri pek çok çocuğun vasisiydi, onların eğitimiyle ve mallarıyla uğraşıyordu.

Bundan da anlaşılıyor ki, seyre dalınan yaşam insanın başkası için kaygılanmasına engel değildi ve bu kaygı zihne uygun yaşamla bağdaşabiliyordu. Plotinos kendini herkesin hizmetine hazır tutarken[44], "nöbet tutma durumunda, Zihin'e doğru eğiliminden asla vazgeçmiyordu", "hem kendisi için hem de başkaları için kendini hep hazır tutuyordu". "Kendisi için" derken, aslında, Porphyrios, "gerçek Ben'i için", yani Zihin'i için demek istiyor.

Sakınma Üzerine başlıklı eserinde, Porphyrios, filozofların aradıkları ereğin –ister büyük harfle, ister küçük harfle yazalım– ruha göre, zihne göre yaşamak olduğunu söyler, çünkü bu hem bizim zekâmız hem de tanrısal zekâdır, ki ona bizim zekâmız da katılır. Fakat *Plotinos'un Yaşamı*'nda şunu[45] da okuryoruz:

40) Plotin, *Enn.*, II. 9 (33), 14, 11.
41) Porphyre, *Vie de Plotin*, 7, 31.
42) *De l'abstinence*, I, 41, 5.
43) *Vie de Plotin*, 8, 20.
44) *Vie de Plotin*, 9, 18 ve 8, 19.
45) *Vie de Plotin*, 23, 7-18.

[...] Plotinos için erek ve hedef, yüce Tanrı ile birleşmek ve ona yaklaşmaktı.

Yüce Tanrı Zekâ'dan üstündür, çünkü, Porphyrios'un dediği gibi, Tanrı Zekâ'nın ve zihinsel olanın üzerine yerleşmiştir. O halde, seyre dalınan iki tür yaşamın ve hayatta birbirinden farklı iki hedefin var olduğunu düşünebiliriz. Ama Plotinos'un felsefi söylemi tanrısal dünyadaki bu düzey farklılığını açıklayacak ve bu iki hedefin alan bakımından birbirinin aynı olduğunu anlatacaktır. Porphyrios, bize, Plotinos'un okuluna devam ettiği altı yıl boyunca, ustasının yüce Tanrı'yla birleşme "hedefine" dört kez eriştiğini, kendisinin de altmış sekiz yaşına kadarki tüm yaşamı boyunca bir kez erişebildiğini aktarır. Porphyrios "gizemli" (*mistique*/mistik) ya da "birleştirici" diyebileceğimiz çok ender deneyimlerden söz etmektedir. Bu sıradışı ve ayrıcalıklı anlar, bir anlamda, sürekli Zihin'e dönük bir çalışmanın arka planında kendini gösterir. Bu deneyimler çok ender yaşansa da, Plotinos'a özgü yaşam biçimindeki önemleri çok büyüktür ve bu yaşam tarzının, hayata anlam veren bu ayrıcalıklı anların beklenmedik biçimde ortaya çıkıvermesinin beklenmesi olduğunu bu noktada anlıyoruz.

Pek çok yazısında Plotinos bu deneyimleri betimler. Örneğin[46]:

Ve ruhun O'nunla buluşma şansı olduğunda, O ruha doğru geldiğinde, daha da iyisi, O hazır ve nazır göründüğünde, ruh hazır bulunan diğer bütün varlıklara sırtını döndüğünde, olabilecek en güzel olmak için hazırlandığında ve O'na benzemeyi böylece başardığında (çünkü bu hazırlanışı, bu kendine çeki düzen verişi bunu uygulayanlar çok iyi bilir), O'nun aniden kendinde belirdiğini gördüğünde (çünkü artık aralarında hiçbir şey kalmamıştır ve artık iki değillerdir, ikisi birdir; doğrusu O burada hazır ve nazır olduğu sürece ikisini birbirinden ayıramazsın: Bunun imgesi, birbirlerinde erimek isteyen bu dünyanın âşıklarıyla maşuklarıdır), o zaman, ruhun beden bilinci kalmaz, o bedende olduğunun da bilincinde değildir ve artık O'ndan başka bir şey olduğunu söylemez: İnsan ya da hayvan ya da varlık ya da her şey (çünkü bu şeylere bakmak, bir tür ayırım yapmak demektir ve zaten ruhun bu şeylere doğru dönme fırsatı yoktur, onları arzu da etmez; ama O'nu bunca aradıktan sonra, O hazır ve nazır olduğunda, ruh O'nunla buluşmaya gider ve baktığı

46) Plotin, *Enn.*, VI, 7 (38), 34, 9-37; bkz. P. Hadot, Plotin, *Traité* 38'2'nin içindeki dipnotlar ve yorumlar, Paris, 1988.

O'dur, kendisi değil, ve baktığı için de kendisinin kim olduğunu görme fırsatı yoktur), o zaman, muhakkak ki, O'na karşı olan tüm diğer şeylerle hiçbir alışverişe girmeyecektir, ona tüm gökyüzünü verseler de, çünkü O'ndan daha değerli ve daha iyi hiçbir şeyin olmadığını bilir (çünkü artık daha yükseğe koşamaz ve diğer şeyler yukarıda olsalar da ruh için birer iniştirler), öyle ki, arzu ettiğinin "O" olduğunu yargılama ve kusursuzca bilme ve O'nun yerine yeğlenebilecek hiçbir şey olmadığını olumlama lütfu kendisine bu anda tanınmıştır (çünkü o anda hiçbir aldatma mümkün değildir: Gerçeği daha gerçek olarak başka nerede bulabiliriz? O halde, ruhun söylediği: "Bu O!"dur, daha sonra da bunu telaffuz eder, şimdi bunu dile getiren kendi sessizliğidir ve neşeyle dolarken yanılmamaktadır, tam da neşeyle dolduğundan dolayı ve bunu, bedenini gıcıklayacak bir zevk dolayısıyla değil, eskiden mutluyken olduğu duruma geldiği için söyler). [...] Eğer günün birinde ruhun çevresindeki her şey harap olsa, bu tam da istediği bir şey olurdu, yeter ki, O'nunla olsun: İşte eriştiği neşe bu kadar büyüktür.

Yukarıdaki satırlarda İlkçağ felsefesi tarihi için görece yeni bir vurgu ve bir hava vardır. Felsefi söylem burada yalnızca kendisini aşan bir şeyi dile getirmeden göstermeye hizmet eder. Yani bütün söylemlerin anlamsızlaştığı, bireysel benlik bilincinin artık ortadan kalktığı, yalnızca bir neşe ve hazır olma duygusunun yaşandığı bir deneyimdir bu. Ama bu deneyim, yine de, en azından Platon'un *Şölen*'ine[47] kadar giden bir geleneğin içinde yer alır. Platon, bu eserinde, aslında Güzellik'in kendisinden başka bir şey olmayan "harika doğalı bir güzellik"in *aniden* görünmesinden söz eder. Platon bu görüyü Eleusis *misteria*'larında erginlenenlerin gözlerine görünenlerle özdeşleştirir. Kaldı ki, "gizemli" (*mistique*/mistik) deneyime bu adın verilmesinin nedeni de *misteria*'lardır, yani Eleusis'in "gizil" görüleridir; bunlar da aniden ortaya çıkan görülerdir. Platon der ki, böylesi bir görü, hayatın yaşamaya değer olduğu yaşam anıdır ve eğer insani bir güzelliğe duyduğumuz aşk dolayısıyla aklımız başımızdan gidiyorsa, böylesi bir Güzellik'in bizde uyandıracağı aşkın gücü nelere kâdir olmaz[48]? Bu geleneğin izlerine İskenderiyeli Philon'da[49] da rastlarız, örneğin, deneyimin geçiciliği üzerinde ısrarla durduğu şu metinde:

47) *Şölen*, 210 e 4.
48) *Şölen*, 211 d-e.
49) Philon, *Des songes*, II, 232.

İnsan zihni tanrısal aşka kapılmışsa, bütün gayretini en gizli tapınağa ulaşabilmeye adıyorsa, Tanrı tarafından sürüklenerek tüm atılımıyla ve tüm sofuluğuyla kendini ileri götürüyorsa, her şeyi unutur, kendini unutur, yalnızca Tanrı'yı anımsar ve O'na asılmıştır. [...] Fakat hevesi kalmadığında ve arzusunun ateşi söndüğünde insan yeniden insan olur, tanrısal şeylerden uzaklaşarak ve tapınağın girişinde pusuya yatmış insani şeylerle karşılaşarak.

Seyrine daldığı nesne insanın mutluluğunu barındıran, Düşünce'nin düşüncesi olan Aristotelesçilik için böylesi bir eğilim hiç de yabancı değildir. Burada, Aristoteles'in büyük yorumcusu Aphrodisiaslı Aleksandros'tan söz etmememizin sebebi, onun hayatı ve eğitimi hakkında çok az bilgiye sahip olmamızdır. Yine de, Aphrodisiaslı Aleksandros'un insan zihni ile Tanrısal Zihin'in birleşmesi hakkındaki düşünceleri dolayısıyla onun Aristotelesçiliğinin gizemci olduğundan söz edilmiştir[50].

Gizemci deneyimle birlikte felsefi yaşamın bir başka veçhesiyle karşılaşıyoruz. Bu, belli bir yaşam biçimiyle ilgili alınacak bir karar ya da yapılacak bir seçim olmayıp, her türlü söylemin ötesinde, dile getirilemez bir hazır oluş duygusuyla bireyi saran ve tüm Ben bilincini altüst eden ama sözcüklere dökülemeyen bir deneyimdir.

Ben'in düzeyleri ve felsefi söylemin sınırları

Plotinos'un kaleme aldığı elli dört çalışmadan, birincil bir birlikten, Bir veya İyi'den yola çıkarak, gitgide alçalan ve çokluklarla lekelenmiş –önce Zihin, sonra ruh ve daha sonra duyusal şeyler– gerçeklik düzeylerinin ortaya çıkmasıyla gerçekliğin doğuşunu açıklayan bir kuramı çıkarsayabiliriz. Aslında, tıpkı Aristoteles ve Platon gibi, Plotinos da eserlerini yazarken bir sistemi sergilemek niyetinde değildi, verdiği dersler sırasında dinleyicilerinin yönelttikleri özel soruları çözmek istiyordu[51]. Bu, Plotinos'un gerçeklik hakkında birleşik bir görüsü olmadığı anlamına gelmez, ama eserleri belli koşullarda kaleme alınmıştır. Kimi eserlerinin hedefi ise, dinleyiciyi ya da okuyucuyu belli bir tavır takınmaya çağırırken onu

50) Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Lahey, 1963, s. 35 ve devamı.

51) Porphyre, *Vie de Plotin*, 4, 11 ve 5, 5.

belli bir yaşam biçimini benimsemeye yöneltmekti. Çünkü Plotinos'un felsefi söylemi, gerçekliğin tüm düzeylerinde, insanı yalnızca çileciliğe ve gerçek bilgi olan iç deneyimlere götürür, böylece, filozof, gitgide daha yüksek düzeylere erişerek ve Ben bilincinin gitgide daha içlerine ulaşarak en yüce gerçekliğe yükselecektir. Plotinos o eski atasözünü[52] kullanır: "Yalnızca benzer benzerini tanır." Ama bu atasözünün Plotinos'a göre anlamı, yalnızca ruhsal olarak gerçekliğe benzer hale gelerek gerçekliğe erişebileceğimizi bilmek istediğimizdir. Plotinos'un felsefesi böylece Platonculuğun ruhunu, yani bilgi ile erdemin bölünmez birliğini bize açık eder: Bilgi yalnızca İyi'nin yönünde yapılan varoluşsal ilerlemelerin içindedir ve bu ilerleme sayesindedir.

Yükselişin ilk aşaması, akıllı ruhun yardımıyla onun akıldışı ruhla karışmadığının bilincine varmaktır; akıldışı ruh bedene canlılık verdiği için bedende yaşamanın sonucu ortaya çıkan zevklerle ve acılarla çalkalanır. Felsefi söylem akıllı ruh ile akıldışı ruh arasındaki fark üzerine birtakım tanıtlar ortaya koyabilir, fakat önemli olan, akıllı bir ruhun var olduğu sonucuna varmak değil, insanın kendisinin bir akıllı ruh olarak yaşamasıdır. Felsefi söylem ruhu düşünmeye gayret edebilir[53], "onu arı haliyle dikkate alarak, çünkü bir şeye yapılan her türlü eklenti o şeyin tanınmasına engeldir". Fakat Ben'e kendini kendi olmayandan ayrılmış bir ruh olarak tanımasını, yani Ben bilmeden her ne idiyse somut ve bilinç biçimde öyle olmasını sağlayan yalnızca çiledir[54]: "Kendini böl ve incele", "Yüzeysel olanı kaldır [...] kendi heykelini yontmayı hiç durmadan sürdür". Bunun içinse, insan akıllı ruha eklenmiş olandan kendisi ayrılmalı ve ne hale geldiğini görmelidir.

Fakat ne felsefi söylem ne de iç yolculuk akıllı ruha erişmekle durabilir. Felsefi söylem, Aristoteles'in yaptığı gibi, usa vurmayı ve tanımayı mümkün kılan ve ruhtan önce gelen tözsel bir Düşünce olmadan ruhun usa vuramayacağını ve düşünemeyeceğini kabul etmekte zorlanır. Ruh bu düşünceden, bu aşkın Zihin'den kendisinde kalan izleri, usa vurmasını sağlayan ilkeler biçiminde tanır[55]. Aristoteles için olduğu gibi Plotinos için de Ruh'a göre yaşam hiyerarşik düzeylerdedir, Zihin'le aydınlanmış akıllı ruh düzeyinde başlar ve bu konumda felsefi usa vurma etkinliklerini ve

52) Empédocle B 109; Démocrite B 164, *Les Présocratiques*, Dumont, s. 417 ve 887.
53) *Ennéades* (*Enn.* diye kısaltılmıştır), IV, 7 (2), 10, 27 ve devamı.
54) *Enn.*, IV, 7 (2), 10, 30 ve I, 6 (1), 9, 7.
55) *Enn.*, V, 3 (49), 4, 14 ve devamı.

aklın rehberlik ettiği erdemlerin uygulamasını kapsar. Ama felsefi düşünce Ruh'a göre yaşamı Zihin'e doğru götürürse, bu gerçekliğe erişmek için iki yol vardır: Bir yanda felsefi söylem, diğer yanda iç deneyim. Plotinos'un söylediği gibi, bu durumda kendini tanımanın iki biçimi olur: Bir yanda, insanın kendini, Zihin'e bağlı olan ama akıl alanında kalan akıllı bir ruh olarak tanıması, diğer yanda, insanın kendisinin Zihin haline gelerek kendini tanıması. Plotinos bunu şöyle betimler:

O halde, kendini tanımak, kendini bir insan olarak değil, tamamen başka biri olarak tanımak demektir, çünkü insan, yalnızca ruhundaki en iyiyi sürüklemek üzere yukarıda kendi kendini parçalamıştır[56].

O zaman, Ben ruhta en yüksek olanın Zihin ve Ruh olduğunu ve kendisinin bilinçsizce sürekli Zihin'in yaşamını sürdüğünü keşfeder. Aristoteles'in[57] dediği, Porphyrios'un da yinelediği gibi, hayatın amacın bu "Ruh'a göre yaşam"dır, bu "Zihin'e göre yaşam"dır. Dolayısıyla insanın bu bilinçdışı etkinliğin bilincine varması, dikkatini Ben'e açılan bu aşkınlığa çevirmesi gerekir[58]:

Burada sanki işitmeyi arzu ettiği bir sesi bekleyen bir adamın durumu söz konusudur; tüm diğer sesleri bir yana itecektir, yaklaşıp yaklaşmadığını anlamak için kulağını yeğlediği o sese kabartacaktır; aynı şekilde bizim de, ruhun bilinç gücünü yukarıdan gelen sesleri işitecek biçimde arı ve hazır tutmak üzere, daha az gerekli duyusal dünyadan gelen gürültüleri bir yana itmemiz gerekir.

Bu noktada gizemci deneyimin ilk derecesine ulaşıyoruz, çünkü burada akıllı ruha özgü etkinliğin aşılması, bir "başkası haline gelme", bir yukarı doğru "kopma" söz konusudur. Akıllı ruhla özdeşleştikten sonra Ben bu kez Zihin'le özdeşleşir ve Zihin olur. O halde, "Zihin olma"nın ne demek olduğu nasıl tasarlanabilir? Plotinos Zihin'i Aristotelesçi Düşünce gibi kavrar, yani insanın kendisini tamamen uygun ve şeffaf biçimde tanımasıdır. Zihin'in aynı zamanda tüm Biçimler'i ve tüm Fikirler'i içerdiğini düşünür. Bu da her Biçim'in Zihin olduğu anlamına gelir. Zihin tüm Biçimler'in

56) Enn., V, 3 (49), 4, 10.
57) Bkz. daha yukarıda.
58) Enn., V, 1 (10), 12, 14.

toplamı olduğuna ve kendi kendini düşündüğüne göre, her Biçim de, kendi meşrebince, örneğin İnsan Fikir'i, At Fikir'i gibi, Biçimler'in toplamı olduğuna göre, Zihin'in içinde her şey her şeyde içrektir. "Zihin olmak", insanın kendisini bir toplamın perspektifinde düşünmesi demektir; kendini bir birey olarak değil, toplamın bir düşüncesi olarak düşünmektir; bu toplamı ayrıntılandırarak değil, tersine, yoğunlaşarak, içrekleşerek ve derin uyumla[59]. "Ruh'u kendi Ben'imiz gibi görmeliyiz," der Plotinos[60]. "Zihin olmak", sonuç olarak, Ben'in bu içrekliğe kavuştuğu bir durumuna erişmek demektir; insanın kendi üzerinde böylesi bir toplanmasıdır, Zihin'i özel kılan bu kendi kendine karşı şeffaflıktır ve kendi kendini kendi dolayısıyla gören bir ışık düşüncesiyle simgeleştirilir[61]. O halde, "Zihin olmak", düşüncenin kendi kendisini düşündüğü arı içreklikten başka hiçbir şeyin kalmaması için, insanın, Ben'in bir ruha ve bir bedene bağlı bireysel veçhesini kesip atarak kendi kendisiyle ilişkisinde kusursuz bir şeffaflık durumuna erişmesidir[62]:

Diğer şeyleri kendimizden kesip atarak, Zihin'e Zihin aracılığıyla baktığımızda, kendimize kendimiz aracılığıyla baktığımızda Zihin olmuşuzdur.

Kararlı bir birey haline gelmek, der Plotinos[63], insanın kendine bir farklılık ekleyerek Bütün'den ayrılması demektir ki bu da bir olumsuzlamadır. İnsan kendindeki tüm bireysel farklılıkları, yani kendi bireyselliğini kesip atarak yeniden Bütün olur. O halde, Zihin olmak, insanın kendini ve her şeyi Tanrısal Ruh'un toplayıcı perspektifinden görmesi demektir.

Bu noktaya vardığında Ben henüz yükselişinin sonuna ulaşamamıştır. Plotinos'a özgü imgeye göre, içine daldığımız Zihin, kabarırken bizi yeni bir görüye doğru kaldıran bir dalga[64] gibidir.

Felsefi söylem, burada bir kez daha, Zihin'in temsil ettiği ve türeme bir teklik olan Tek-Toplam'ın ötesinde, mutlak ve birinci bir tekliği[65] varsaymanın bir zorunluluk olduğunu gösterebilir. Fakat felsefi söylem böylece kendi sınırına gelip dayanır, çünkü mutlaka Teklik'in ne olduğunu dile

59) Bkz. P. Hadot, Introduction à Plotin, *Traité 38*, Paris, 1988, s. 31-43.
60) *Enn.*, V, 8 (31), 10, 40.
61) *Enn.*, V, 3 (49), 8, 22; bkz. É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1982, s. 98.
62) *Enn.*, V, 3 (49), 4, 29.
63) *Enn.*, VI, 5 (23), 12, 20.
64) *Enn.*, VI, 7 (38), 36, 19.
65) *Enn.*, VI, 9 (9), 1-4, bkz P. Hadot'nun içindeki çeviri, Plotin, *Traité 9*, Paris, 1994.

getiremez, zira konuşmak, öznelere fiiller aracılığıyla tamlamalar veya öznitelikler eklemek demektir; oysa Bir üzerine tamlamalar ya da öznitelikler alamaz, çünkü mutlak anlamda Bir'dir. Onun hakkında yalnızca ne olmadığını söyleyebiliriz ve ona, örneğin "Bir her şeyin sebebidir" gibi olumlu yüklemler yakıştırırmış gibi görünsek de, onun kendisi olarak ne olduğunu değil, ona göre bizim ne olduğumuzu söyleriz, yani bizim onun etkileri olduğumuzu söyleriz. Bir başka deyişle, Bir'den söz ettiğimizi sanırken aslında yalnızca kendimizden söz ederiz[66]. Bizim olduğumuz görecelik her zaman onunla görecelidir ve asla mutlak olana erişemez.

Bu aşkın gerçekliğe bizi götüren tek yol gidimsiz, birleştirici deneyimdir. Zihin'in deneyimi, kendi kendisiyle kusursuz içrekliğe ve şeffaflığa varmış Ben'in bir durumuna eş düşüyordu. Bir'in deneyimi ise, Ben'in kendini yitirip yeniden bulduğu –diyebileceğimiz– yeni bir durumuna eş düşer. Ben, artık kendi gibi olmadığı[67] ve kendine ait olmayıp bir başkasına ait olduğu izlenimine kapıldığı için kendini yitirir. Bu kişisel kimliğini yok etme durumu aynı zamanda "Ben'in serpilmesi", Ben'in yoğunlaşması" olarak da algılanır[68]. Bu düzeyde "her şeyi kesip atarak"[69] Toplamı değil, ama her şeyin ve Ben'in temelinde her türlü kesinleşmeden ve bireyleşmeden önce var olan Hazır Oluş'u buluruz.

Aslında bu deneyim söze dökülemez ve Plotinos bunu betimlerken Bir hakkında hiçbir şey diyemeyip yalnızca bu deneyimi yaşayan kişinin öznel halini betimler. Oysa bu deneyim insanı gerçekten Bir'e götüren şeydir. Plotinos bu noktada gidimli öğretim ile gidimli olmayan deneyim arasındaki farkı çok net ortaya koyar. Yalnızca gidimli olabilen ilahiyat bize İyi ve Bir hakkında bir eğitim, bir bilgilendirme verir, ama bizi Bir'e götüren erdemdir, ruhun arılaşmasıdır, Ruh'a uygun hayatı yaşama gayretidir. Eğitim, gideceğimiz yönü gösteren bir yol işareti gibidir, ama Bir'e ulaşmak için gerçekten de bir yolda yürümek gerekir: Yalnız olana doğru yalnız başımıza yürüyeceğimiz bir yol[70].

Oysa felsefi söylem, bu Bir deneyiminin nasıl mümkün olacağını açıklamak için yeniden ortaya çıkabilir. Ben'in Bir'e erişebilmesinin sebebi özellikle Ruh'a uygun hayatı yaşamasıdır. Çünkü Ruh'ta ve Zihin'de iki düzey vardır: Bir yanda düşünen Zihin düzeyi vardır; tümüyle yapılanmış

66) *Enn.*, VI, 9 (9), 3, 37-54.
67) *Enn.*, VI, 9 (9), 10, 15 ve 11, 11.
68) *Enn.*, VI, 9 (9), 11, 22.
69) *Enn.*, V, 3 (49), 17, 37.
70) *Enn.*, VI, 7 (38), 36, 6-10; VI, 9 (9), 4, 11-16.

bir Zihin durumuna eş düşer ve kendini Biçimler'in toplamı olarak düşünür. Diğer yanda doğmakta olan Zihin düzeyi vardır; henüz Zihin değildir ve henüz düşünmez ama Bir'den bir ışık demeti gibi çıkar, böylelikle Bir ile dolaysız bir temas halindedir. Plotinos der ki, bu dokunuşun ardından Zihin "aşka kapılır", "nektar sarhoşudur", "zevk içinde serpilir[71]". Düşünen Zihin olmak bile Ben için gizemli bir deneyimdir. Fakat seven Zihin olmak daha üst düzeydeki gizemli bir deneyime yükselmek, her şeyin İyi'den çıktığı ve doğmakta olan Zihin'den başka bir şey olmayan o kaynak noktasına yerleşmek demektir. Bunu şöyle tahayyül edebiliriz: Bir ışık demetinin üzerindeki bir nokta ışık demetinin çıktığı kaynak noktasıyla çakışıyor. Işık demetinin doğduğu nokta sonsuz ölçüde merkeze yakındır ve yine sonsuz derecede ondan ayrıdır, çünkü o doğuş noktası merkezin kendisi değil, çıkış noktasıdır[72]. Görece olanın mutlak olanla ilişkisi tam da böyledir.

Plotinos'un felsefi söylem ile varoluşsal seçenek arasında kurduğu ilişkiler Plotinos'un bilinircilere (*gnostique*) karşı dile getirdiği şu cümlede özetlenir[73]:

Erdemi gerçekten uygulamadan "Tanrı" dediğimiz zaman, "Tanrı" yalnızca bir sözcükten ibaret olur.

Felsefi söyleme bir içerik kazandırabilen yalnızca ahlaki ya da gizemli deneyimdir.

PLOTİNOS SONRASI YENİ-PLATONCULUK VE THEURGİA

Felsefi söylem ve farklı gelenekleri uyumlulaştırma iradesi

İamblikhos, Syrianos, Proklos ve Damaskios tarafından temsil edilen Plotinos sonrası dönemin Yeni-Platonculuğu, ilk elde, Plotinos'un hiyerarşik sisteminin geliştirilmesi olarak görünebilir. Oysa, yukarıda da söylediğimiz gibi, Yeni-Platonculuğun bu döneme özgü özelliği, bütün İlkçağ felsefe

71) *Enn.*, VI, 7 (38), 35, 19-33, bkz. P. Hadot'nun yorumu, Plotin, *Traité* 38'in içinde, s. 37-43 ve 343-345.

72) Bkz. P. Hadot, Plotin, *Traité* 9, s. 37-44.

73) *Enn.*, II, 9 (34), 15, 39-40.

ve din geleneğinin birbirine en uzak öğelerini bir araya getirmek için sarfedilen olağanüstü çabalardır. Çok uzun bir geleneğe uygun olarak, Platonculuk Pythagorasçılıkla özdeşleşir; öte yandan Aristotelesçilik de Pythagorasçılığın çerçevesinde Platonculukla barışır – zaten Platoncu bakış açısıyla yorumlanan Aristoteles'in yazıları Yeni-Platoncu öğretimin genel programında birinci aşamayı oluşturuyordu, bu da, ruhsal ilerlemenin aşamalarına göre, Aristoteles'in[74] pek çok metninin, ardından Platon'un[75] diyaloglarının açıklanması demekti.

Fakat uyumlulaştırma çalışmaları bu kadarla kalmıyordu. Felsefi gelenek ile Orpheus yazıları ve *Kalde Kehanetleri* diye bilinen, tanrıların vahyettikleri gelenekleri de birbirine uydurma çabalrı vardı. Böylece vahyedilmiş tümü veriler –Orpheusçuluk, Hermesçilik, Kaldecilik– Pythagorsçı ve Platoncu felsefe geleneğiyle birlikte sistematik hale getiriliyordu.

Bu manevralar bugün bize neredeyse hokkabazlık gibi görünür. Yeni-Platoncular, Platon'un *Parmenides* adlı eserinde geliştirilmiş ünlü Bir varsayımlarıyla ilişkilendirerek, diyalektik tanıtlamanın her hecesinde *Kalde Kehanetleri*'nin değişik tanrı sınıflarını bulma yeteneğine sahiptiler. Diğer yandan, Platon'un diyaloglarından yapay bir biçimde elde edilen kavram hiyerarşileri Orpheusçu ve Kaldeci sözlerle bire bir örtüştürülüyordu ve böylece Orpheusçu ve Kaldeci vahiyler Yeni-Platoncu felsefi söylemin içerisine katılıyordu. Zaten Yeni-Platoncu söylemin karışık bir dizi sözden ibaret olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Sonuç olarak, her türlü Skolastik çalışma akılcı bir metin yorumlama ve bir sistematikleştirmedir, ruhu zihin jimnastiğine zorlar ki bu da son çözümlemede eğitselditr ve kavramlarla mantığın gücünü çözümleme yeteneğini geliştirir. Proklos'un İlahiyat Öğeleri başlıklı eserinde varlıkların ilerlemesindeki aşamaları *more geometrico* açıklama çabası hayranlık uyandırıcıdır. Proklos'un Platon üzerine yorumları birer metin yorumlaması abidesidir. Bir başka örnek verecek olursak, "Her Şey İlkesi" kavramı içerisinde yer alan çözümsüz çelişkiler üzerine kaleme aldığı düşünceleri son derece derinliklidir. Proklos'un "sisteminin" Batı düşünce tarihini, özellikle Rönesans'ı ve Alman romantizmini ciddi ölçüde etkilemiş olması hiç de şaşırtıcı değildir.

74) Platon ile Aristoteles arasındaki uyumlulaştırma hakkında bkz. I. Hadot, "Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien", *Revue de théologie et de philosophie*, c. 124, 1992, s. 407-425; Yeni-Platoncu yorumcuların Aristoteles'in eserlerini nasıl tasavvur ettikleri üzerine bkz. I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, I. Fasikül, Leyden, 1990, s. 63-107.

75) Bkz. A.-J. Festugière, Études de philosophie grecque, s. 535-550, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles".

Özellikle Plotinos'un ardılı Yeni-Platoncular etkinliklerini Aristoteles'in ve Platon'un metinlerinin yorumlanmasında yoğunlaştırmışlardı. Aristoteles üzerindeki yorumlarının bir bölümü Latince'ye çevrilecek ve bu filozof hakkında Ortaçağ'da önerilen yorum üzerinde önemli bir rol oynayacaktı.

Yaşam biçimi

Plotinos için olduğu gibi onun ardından gelen Yeni-Platoncular için de felsefi söylem somut edimlerle ve belli bir yaşam biçimiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Fakat Plotinos'a göre Ruha uygun yaşam felsefi yaşam demekti, yani çile ile ahlaki ve gizemli deneyim. Onun ardından gelen Yeni-Platoncular için durum tamamen farklıydı. Bunlar felsefi çile ve erdem[76] edimlerini kuşkusuz korumuşlardı, ama "*theurgia*" dedikleri edimi bir o kadar önemsiyorlardı ki Iamblikhos için bunun önemi daha da fazlaydı. "*Theurgia*" sözcüğü İS 2. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır ve olasılıkla *Kalde Kehanetleri*'nin yazarı veya yazarları tarafından, ruhu ve onun "dolaysız aracını", yani göksel (*astral*) bedenini arındırma amaçlı ritleri belirtmek için uydurulmuştu, böylece ruh tanrıların[77] seyrine dalabilecekti. Bu ritler suyla arınmayı, kurbanları, genellikle anlaşılmaz ritüel sözcüklerden oluşan zikir törenlerini kapsar. *Theurgia*'yı büyücülükten ayıran şey, tanrıları zorlama iddiasında olmayıp, tam tersine, tanrıların dayattıkları söylenen ritleri yerine getirerek onların isteklerine boyun eğmesidir. İamblikhos, bizim tanrılarla birleşmemizin kuramsal felsefeyle değil, yalnızca anlayamadığımız ritlerle mümkün olduğunu söyler[78]. Bu ritleri bir düşünce etkinliğiyle yerine getiremeyiz, çünkü bu durumda ritlerin etkisi bize bağlı kalır. Bu konuda girişim hakkı tanrılarındır ve diyebiliriz ki tanrıları çeken ve tanrısalla teması, tanrısal biçimlerin göze görünmesini sağlayan maddi *imleri*, "kutsamaları" yine onlar seçmişlerdir. Bu noktada bir tür selamete erdirici inayet öğretisiyle karşı karşıya bulunuyoruz. Bu yaklaşımda gizemli bir birleşme fikri yitiyor olmasa da,

76) Bkz. örneğin R. Masullo, "Il Tema degli "Esercizi Spirituali" nella *Vita Isidori* di Damascio", *Talariskos*'un içinde, *Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli, 1987, s. 225-242.

77) Bkz. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 2. basım, Paris, 1978 (3. basımı hazırlanıyor); H.-D. Safferey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, s. 33-94; P. Hadot, "Théologie, exégèse, ...", s. 26-29.

78) Iamblique, *Les Mystères d'Égypte*, Paris, 1966, yay. haz.: É. des Places, II, 11, s. 96.

theurgia'nın genel perspektifinin içerisinde kalır. Tıpkı diğer tanrılar gibi yüce Tanrı da ruha, Proklos'un "ruhun biri" dediği şeyin, yani ruhun yüce ve aşkın bölümü aracılığıyla, gizemli deneyimin[79] içerisinde görünebilir. "Ruhun biri", sıradan *theurgia* ediminde tanrıları ruhun içerisine çeken bir tür *im*'e eş düşüyor olsa gerektir.

Platonculuğun *theurgia*'nın işgaline uğraması bizim için bir bilmecedir. Yeni-Platonculuğun İlkçağ'ın sonlarında *theurgia* edimlerini felsefe ediminin içine ne amaçla dahil ettiğini anlaması zordur. H.-D. Saffrey'nin[80] belirttiği gibi, bu tutum, Plotinos'un ardılı Yeni-Platoncuların insanın tanrısalın karşısındaki yerine dair tasavvurlarıyla açıklanabilir. Plotinos'a göre insanın ruhu bilinçdışı bir biçimde sürekli Zihin'le ve ruhsal dünyayla temas halindeyken, arkasından gelen Yeni-Platoncular ruhun tanrısala yükselebilmesi için –bir bedenin içine düşmüş olması dolayısıyla– maddi ve duyusal ritlerden geçmek zorunda olduğunu düşünüyorlardı. Bu noktada, sonuç olarak, Hıristiyanlığınkine benzer bir tavır vardır: Buna göre, ilk günahla yoldan çıkmış olan insanın Tanrı'yla temasa girebilmesi için Söz'ün cisimleşmiş halini ve duyusal imleri tefekkür etmesi ve kutsamalar yapması gereklidir. İlkçağ'ın sonuna egemen olan ve birbiriyle çelişen iki ruhsal hareket olarak Yeni-Platonculuğa ve Hıristiyanlığa göre, insan kendini kendi gücüyle kurtaramaz, tanrısal bir girişime ihtiyacı vardır.

79) Bkz. A. Sheppard, "Proclus' Attitude to Theurgy", *Classical Quarterly*, c. 32, 1982, s. 212-224; H.-D. Safferey, "From Iamblichus to Proclus and Damascius", *Classical Mediterranean Spirituality*, yay. haz.: A.H. Armstrong, New York, 1986, s. 250-265.

80) H.-D. Safferey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, s. 54-56.

9
Felsefe ve Felsefi Söylem

FELSEFE VE FELSEFİ SÖYLEMİN BELİRSİZLİĞİ

Stoacılar felsefe, yani onlar için mantıktan, fizikten ve etikten[1] ibaret olan erdemlerin yaşanmış uygulamaları ile "felsefeye uygun söylemi", yani felsefenin kuramsal öğretimini –bu da fizik kuramı, mantık kuramı ve etik kuramı olarak kendi içinde bölünüyordu– birbirinden ayırırlardı. Stoacı sistem içinde çok özel bir anlamı olan bu ayırım, İlkçağ'daki "felsefe" olgusunu daha genel haliyle betimlemek için kullanılabilir. Araştırmamız boyunca, bir yanda felsefi bir yaşamın, daha doğrusu felsefi diye niteleyebileceğimiz ve filozof olmayanların sürdükleri hayata taban tabana zıt bir yaşam biçiminin varlığını, diğer yanda bu yaşam biçiminin seçilmesini doğrulayan, insanı ona teşvik eden ve etkileyen bir felsefi söylemin varlığını kabul ettik.

Felsefe ile felsefi söylem birbirinden farklı ölçümlenen ama birbirinden ayrılamayan iki öğe olarak karşımıza çıkar. Önce neden farklı ölçümlendiklerine bakalım: İlk filozoflara göre, bir kişinin filozof olması, yaratıp geliştirdiği felsefi söylemin özgünlüğüne ya da bolluğuna değil, yaşam biçimine bağlıdır. Filozof her şeyden önce zamanla en iyi insan olmalıdır.

1) Cicéron, *Des termes extrêmes*..., III, 72; Diogenes Laertios, VII, 39 ve 41.

Bir söylem ancak bir yaşam biçimine dönüşebildiği ölçüde felsefi olabilir. Bu, felsefi yaşamın ruha uygun yaşam demek olduğu Platoncu ve Aristotelesçi gelenek için doğrudur. Fakat bu, felsefi söylemin asgaride tutulduğu, bazen birkaç hareketten ibaret olduğu Kinikler için de doğrudur. Kinikler de en az diğerleri kadar filozof, hatta felsefi model sayılmışlardı. Bir başka örnek alalım: Julius Ceasar'ın diktatörlüğüne karşı çıkarak yaşamını göz alıcı bir intiharla noktalayan Romalı devlet adamı Marcus Porcius Cato Uticencis[2], ardından gelenler tarafından bir filozof olarak, hatta gelmiş geçmiş nadide Stoacı bilgelerden biri olarak takdir edilmişti: Çünkü siyaset hayatı boyunca Stoacı erdemleri örnek alınacak bir sıkılıkla uygulamıştı. Rutilius Rufus ve Quintus Mucius Scævola Pontifex gibi başka Romalı devlet adamları için de aynı şey söz konusudur. Bunlar Stoacı kuralları harfi harfine uygulamış, imparatorluk eyaletlerinin yönetiminde örnek alınacak ölçüde, hiç çıkar gütmeden çalışmış veya lüks karşıtı yasalara uyan az sayıdaki kişilerden olmuş, mahkemelerde kendilerini savunurken retorik kaynaklarına başvurmayıp Stoacı tarzı[3] benimsemiş insanlardı. Bu bağlamda İmparator Marcus Aurelius'u da anabiliriz. *Düşünceler*'i yazdığı ve dolayısıyla bir kuramcı sayılamayacağı bilindiği halde hayattayken resmen "filozof" sanıyla anılıyordu[4]. Daha yukarıda sözünü ettiğimiz, Plotinos'un öğrencisi senatör Rogatianus[5] da bir filozoftu ve yargıç olarak atandığı gün tüm siyasi görevlerinden ve mal varlığından vazgeçmişti.

Felsefi yaşam ile felsefi söylemin ölçümlenmeleri tümden farklıdır çünkü birbirinden farklı nitelikler gösterirler. Felsefi yaşamın temeli, yani belli bir yaşam biçiminin varoluşsal anlamda seçilmesi, kimi durumların, kimi içsel hazır olma hallerinin deneyimlenmesi felsefi söylemin tamamen kapsamı dışındadır. Bunu Platoncu sevgi deneyiminde, hatta belki Aristotelesçi basit tözlerin sezgisinde ve özellikle Plotinos'un tekçi deneyiminde daha net görürüz. Bu sonuncusunun özelliği dile getirilemez olmasıdır, çünkü kişi, deneyim sona erip de bundan söz ettiğinde, deneyimi yaşadığı sırada bulunduğu ruhsal düzeyde değildir artık. Bu, Epikurosçu, Stoacı ya da Kinik yaşam biçimi deneyimi için de doğrudur. Yaşanan arı zevk deneyimi veya insanın kendisiyle ya da Doğa'yla tutarlı olma halinin deneyimi, bunu öneren ya da dışarıdan

2) Sénèque, *De la constance du sage*, 7, 1; *De la providence*, II, 9.

3) Bkz. I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des études latines*, c. 48, 1970, s. 174-178.

4) Bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, 1992, s. 16 ve 31.

5) Porphyre, *Vie de Plotin*, 7, 32.

betimleyen söylemden çok başka bir şeydir. Bu deneyimler söylemle ve söylemin önerileriyle aynı düzeyde değildir.

O halde, felsefi yaşam ile felsefi söylemin ölçümlenmeleri birbirinden farklıdır, ama, diğer yandan, bunlar birbirlerinden ayrılamazlar. Felsefi bir yaşam biçiminden ayrı duran bir felsefi söylem felsefi söylem değildir; felsefi bir söyleme sıkı sıkıya bağlı olmayan bir felsefi yaşam da felsefi yaşam değildir. Felsefi yaşamın içinde barındırdığı tehlike tam da budur: Felsefi söylemin belirsizliği.

Geliştirdiği felsefi söylemin felsefi bir yaşam biçimine dayanmaksızın kendi kendine yetebileceğini sanan filozofları bekleyen tehlikeye bütün felsefe okulları dikkat çekmiştir. Felsefe okulları, Platoncu Polemon'un[6] sözleriyle, tasımsal tanıtlamadaki becerileriyle insanları kendilerine hayran bırakmaya çabalayıp sürdürdükleri yaşam biçimiyle kendi sözlerine ters düşenleri, ya da Epikurosçu[7] bir özlü sözdeki gibi, kof söylemler geliştirenleri, Stoacı Epiktetos'un[8] dediği gibi, insanca yaşamak yerine insanca yaşama sanatı üzerine laf üretenleri, Seneca'nın ifadesiyle, bilgi sevgisini (*philosophia*) söz sevgisine (*philologia*)[9] dönüştürenleri sürekli hedef almışlardır. Geleneksel olarak, görünüşte felsefi bir söylem geliştirip kendi yaşam biçimlerini o söyleme uydurma çabasında bulunmayanlar, söylemleri kendi deneyimlerinden ve yaşantılarından da beslenmiyorsa filozoflar tarafından "sofist" diye nitelendirilmişlerdir. Platon ve Aristoteles'ten[10] Plutarkhos'a kadar uzanan filozof kuşağı, sofistlerin, kürsülerinden kalkıp kitaplarını ve bilgi dağarcıklarını bir kenara bırakacak olurlarsa, "yaşamın gerçek sahnelerindeki"[11] diğer sıradan insanlardan hiçbir farklarının kalmayacağını ilan etmiştir.

Bunun tersine, söylem yaşamdan esinlenilmediği ve yaşamın kendisiyle canlandırılmadığı sürece, felsefi yaşam felsefi söylemsiz yapamaz. Söylem o yaşamın ayrılmaz parçasıdır. Felsefi yaşam ile felsefi söylem arasındaki ilişkiyi birbirine sıkı sıkıya bağlı üç biçimde görebiliriz. Öncelikle, söylem yaşam tercihini doğrular ve o yaşamın tüm gereklerini geliştirir: Diyebiliriz ki, bir tür karşılıklı nedensellik çerçevesinde, yaşam tercihi söylemi belirler

6) D.L., IV, 18.

7) Porphyre'in içinde, *Lettre à Marcella*, § 31.

8) Épictète, *Entretiens*, III, 21, 4-6.

9) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 128, 23. Bkz. J. Pépin, "*Philologos/Philosophos*", Porphyre'in içinde, *La Vie de Plotin*, c. II, s. 477-501.

10) Bkz. daha yukarıda.

11) Plutarkhos, *Nasıl Dinlemeli*, 43 d.

ve söylem de onu kuramsal anlamda doğrulayarak yaşam tercihini belirler. İkinci olarak, felsefi anlamda yaşamak için insanın kendi üzerinde ve diğer insanlar üzerinde bir eyleme girişmesi gerekir ve eğer felsefi söylem gerçekten de varoluşsal bir seçeneğin ifadesiyse, bu bakımdan, vazgeçilmez bir araç olur. Son olarak, felsefi söylemin kendisi zaten felsefi yaşam biçiminin insanın başkalarıyla ve kendisiyle diyaloga girme biçimindeki bir uygulamasıdır.

Her şeyden önce, felsefi söylem yaşam tercihini kuramsal anlamda doğrular. İlkçağ felsefesi tarihi boyunca şunu gözlemledik: Yaşam biçimleri arasından yaptıkları seçimi akılcı bir temele oturtmak için filozoflar olabildiğince sıkı bir akılcılığı amaçlayan bir söyleme başvurmak zorundadırlar. Platon için olduğu gibi İyi'nin seçilmesi olsun, Epikurosçular için olduğu gibi arı zevkin seçilmesi olsun, Stoacılar için olduğu gibi ahlaki ereğin seçilmesi olsun ya da Aristoteles ve Plotinos'ta olduğu gibi Zihin'e göre yaşamın seçilmesi olsun, her seferinde böylesi bir tavrın önkabullerini, gereklerini ve sonuçlarını belirlemek zorunludur. Örneğin, Stoacılıkta veya Epikurosçulukta gördüğümüz gibi, atılacak adımlar şunlardır: Varoluşsal seçenek bağlamında insanın dünya üzerindeki yerinin araştırılması, buna göre (ilahiyatla taçlandırılmış ya da taçlandırılmamış) bir "fiziğin" geliştirilmesi, insanın kendi benzerleriyle olan ilişkilerinin belirlenerek bir "etiğin" geliştirilmesi ve, nihayet, fiziğin ve etiğin içerisinde kullanılan usa vurumun kurallarının belirlenmesi ve böylece bilginin bir "mantığının" ve kuramının geliştirilmesidir. Dolayısıyla teknik bir dil kullanmak, atomlardan, cisimsizlerden, Fikirler'den, Varlık'tan, Bir'den veya tartışmanın mantıklı kurallarından söz etmek gereklidir. Felsefi söylemin çok az yer tuttuğu Kinik bir yaşam tercihi için bile felsefi arka plana "uygunluk" ile "doğa" arasındaki ilişkiler üzerine bir düşünceyi yerleştirmek gerekir. Tüm İlkçağ felsefesi boyunca az ya da çok bir kavramlaştırma ve sistemleştirme gayreti gösterilmiştir.

İkinci olarak, söylem, filozoun kendi üzerinde ve başkaları üzerinde eyleme geçmesini sağlayan ayrıcalıklı bir araçtır. Çünkü söylemin belli bir kişinin varoluşsal seçeneğinin bir ifadesi olmasının yanı sıra, her zaman, doğrudan ya da dolaylı olarak, eğitici, öğretici, psikagojik, sağaltıcı bir işlevi de vardır. Söylemin hedefi her zaman bir etki yaratmak, ruhta bir *habitus* yaratmak, Ben'in dönüşümünü teşvik etmektir. Plutarkhos söylemin tam da bu yaratıcı rolünü vurgular[12]:

12) Plutarque, *Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, 776 c-d.

Felsefi söylem hareketsiz heykeller yontmaz, ama dokunduğu her şeyi etkin, etkili ve canlı kılmak ister. İlerlemeci atılımlar, lüzumlu eylemlere yol açacak yargılar, iyinin lehinde seçenekler esinler [...]

Bu bağlamda, felsefi söylemi ruhsal bir alıştırma olarak, yani insan varlığında kökten bir değişim yapmaya yönelik bir edim olarak tanımlayabiliriz.

Ben'in bu dönüşümünü farklı tiplerdeki felsefi söylemler çeşitli biçimlerde gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Böylece, kendi kendisiyle sınırlı arı "kuramsal" ve dogmatik söylem bu dönüşümü –bir bakıma– yalnızca gerçek olmalarından gelen güçle yerine getirebilir. Örneğin Epikurosçu ve Stoacı kuramların katı sistematik biçimleri, önerdikleri yaşam biçiminin cazip çizgileri, ortaya çıkardıkları bilge figürü, insanı önerdikleri yaşam biçimini seçmeye zorlar.

Bu kuramların ikna edicilikleri, çok yoğun özetlerle, Epikurosçuların dörtlü ilaçlarına benzer, çarpıcı, kısa, özlü sözlerle daha da artabiliyordu. Stoacılar ve Epikurosçular tam da bu sebeple öğrencilerine bu temel dogmaları, gündüz ve gece, yalnız ezberden değil yazarak da anımsamalarını salık verirlerdi. Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ini oluşturan alıştırmayı bu bağlamda anlamak gerekir. Bu filozof-imparator bu eserinde kendi için Stoacı dogmaları formüller halinde sıralamıştır. Bunlar okumakla yetinilecek bir özet ya da anımsatma notları değildi; bir kez yazıldıktan sonra mekanik biçimde sürekli uygulanacak matematik formülleri de değildi. Çünkü amaç kuramsal ve soyut sorunları çözmek değil, bir Stoacı olarak yaşamanın yeni gereklerini ortaya koymaktı. Dolaysısıyla "sözcükleri" okumak yetmiyordu, sürekli insanı eyleme çağıran yeni ve çarpıcı özdeyişler üretmek gerekiyordu; önemli olan yazı yazma ve insanın kendisiyle konuşma edimiydi[13]. Genel olarak, diyebiliriz ki, Stoacı ve Epikurosçu kuramların sistematik yapılarının avantajı, öğretisel inceliklerin işin uzmanlarına bırakılabilmesi, ama öğretinin esasının daha geniş bir kitleye açık olmasıdır. Bu noktada Hıristiyanlıkla bir benzerlik vardır: Hıristiyanlık tartışmaları ilahiyatçılar arasında sürdürülür ama sıradan Hıristiyan halk için din dersi yeterlidir. Sözünü ettiğimiz bu felsefeler "halka açık" hale gelebilirler ama birer "görevle" yükümlüdürler.

Görünüşte yine kuramsal türden bir başka söylem tipi daha vardır. Bu söylemler sorgulama, araştırma, hatta çözümsüzlük biçimini alabilirler,

13) P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 64-66.

yani bir dogma, bir sistem önermeden öğrencilerini kişisel bir gayrete, etkin bir alıştırmaya zorlarlar. Bu türden söylemler de muhataplarının ruhunda bir uygunluk, bir *habitus* yaratarak onu belli bir yaşam biçimini seçmeye yöneltirler.

Ustanın hiçbir şey bilmediğini ve muhatabına öğretecek hiçbir şeyi olmadığını söylediği Sokratesçi diyalogda muhatabın kendisi sorgulanır: Muhatap kendi varlığını, sürdürdüğü ve sürdürmüş olduğu yaşam biçimini gerekçelendirmelidir. Sokratesçi sorgulamalar muhatabı kendisi hakkında kaygılanmaya ve dolayısıyla yaşam biçimini değiştirmeye yönlendirir.

Platoncu diayalog ise, *Sofist*'te ve *Philebos*'ta olduğu gibi, daha düşünsel bir alıştırmadır, ama her şeyden önce bir "alıştırma"dır. Platoncu diyalogun esas ve biricik hedefi, ortaya konulmuş bir sorunu çözmek değil, insanı "daha iyi bir diyalektikçi" yapmaktır. Özellikle de daha iyi diyalektikçi olmak, yalnızca akıl yürütme tanıtlarını icat etmekte ya da bunları mahkûm etmekte daha becerikli olmak değil, her şeyden önce diyaloga girmeyi bütün gerekleriyle birlikte bilmek demektir: Muhatabın varlığı ve hakları tanınmalı, verilecek yanıt muhatabın bildiğini savunduğu temel üzerine oturtulmalı, sonuç olarak tartışmanın her aşamasında muhatapla uyum sağlanmalıdır. Özellikle aklın ve gerçeği aramanın gereklerine ve yasalarına boyun eğmeli ve, nihayet, İyi'nin mutlak değeri kabul edilmelidir. Platoncu diyalog, sonuç olarak, insanın kendi bireysel bakış açısından çıkarak evrensel bakış açısına yükselmesi, şeyleri Bütün'ün ve İyi'nin perspektifinden görmesi, böylece kendi dünya görüsünü ve kendi iç tutumunu dönüştürmesi demektir.

Felsefi söylem sürekli bir sunum, retoriğin tüm kaynaklarının ruhun dönüştürülmesi için kullanıldığı bir çağrı ya da teselli söylemi biçimini de alabilir.

Felsefe ile felsefi söylem arasındaki ilişkinin üçüncü biçimine gelince, bu, felsefi söylemin felsefi yaşam biçiminin uygulanma biçimlerinden biri olmasıdır. Bildiğimiz gibi, diyalog Platoncu yaşam biçiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Akademia'daki yaşam, hem diyalojik hem de bilimsel araştırma çerçevesinde zihinsel olan ile ruhsal olan arasında sürekli bir alışverişi gerektiriyordu. Filozoflardan oluşan bu topluluk, aynı zamanda, matematikle veya astronomiyle ve siyasi düşünceyle uğraşan bilginler topluluğuydu.

Aristotelesçi okuldaki topluluk Platoncu okula göre daha çok bilginlerden oluşuyordu. Aristotelesçi yaşam biçimi de "Zihin'e göre yaşamaktı", yani yaşamın anlamını ve zevkini araştırmada bulmaktı.

Sonuç olarak, bir bilgin ve seyre dalan bir insan yaşamı sürdürmek, çoğunlukla ortak yürütülen ve insan ile evrenin gerçekliğinin tüm veçheleri üzerinde yoğunlaşan araştırmalar yapmaktı. Aristoteles'e göre, yalnızca diyalojik olamayan felsefi ve bilimsel söylem ruha uygun yaşam biçiminin temel bir öğesiydi. Bilginin etkinliği, insan zihni ile tanrısal Zihin arasında gidimli olmayan bir temas gerçekleştiğinde zaten gizemli bir sezgiye yükselir.

Başka okullarda da, Epikurosçu dostluk ilişkileri içerisinde olduğu kadar, Stoacı ya da Yeni-Platoncu bilinç doğrultusunda araştırma yapan, tartışma yürüten, kendisi ve başkaları için kaygı duyan, üyeleri karşılıklı birbirini ıslah eden topluluklara rastlarız.

Daha yukarıda gördüğümüz gibi, filozofun kendi kendisiyle tek başına bir tür diyaloga girdiği tefekkür söyleminde de felsefi bir yaşam biçiminin uygulamasını tanırız. İnsanın kendi kendisiyle diyaloga girmesi tüm İlkçağ boyunca çok yaygın bir uygulamaydı. Örneğin Pyrrhon'un kendi kendine yüksek sesle konuşması dolayısıyla yurttaşlarını şaşırttığını[14], Stoacı Klaenthes'in yine aynı nedenle kınandığını biliyoruz. Sessiz tefekkürü insan ayaktayken ve hareketsiz kalarak –bu Sokrates'in tarzıydı– veya dolaşarak yapabilir, tıpkı şair Horatius'un[15] "Kafan bir bilgeye ve iyi bir insana yakışır düşüncelerle dolu, sağaltıcı korulara doğru küçük adımlarla sessizce yürür müsün?" ve Stoacı Epiktetos'un[16] "Git de dolaş bir başına, kendinle sohbet et" dedikleri gibi. Tefekkür, tümü söylem niteliği taşımayan ama filozofun kişisel adanmışlığının birer kanıtı olan bir dizi edimin bir parçasıdır ve filozof için kendini dönüştürmenin ve kendinden etkilenmenin bir yoludur. Şimdi de ruhsal alıştırmadan söz edeceğiz.

RUHSAL ALIŞTIRMALAR

Yaptığımız bu araştırma boyunca, Kuşkucular dahil karşımıza çıkan bütün okullarda "alıştırmalara" (*askesis*, *meletê*), yani Ben'in dönüşümünü hedefleyen bir dizi gönüllü ve kişisel edime rastladık. Bu edimler felsefi yaşam biçiminde içkindir. Şimdi farklı okulların edimlerindeki ortak eğilimleri ortaya çıkarmaya çalışacağım.

14) D.L., IX, 64 ve VII, 171.
15) Horace, *Épîtres*, I, 4, 4-5.
16) Épictète, *Entretiens*, III, 14, 1.

Tarihöncesi

Düşünce tarihinde asla mutlak bir başlangıç yoktur. Dolayısıyla, Sokrates öncesi düşünürler arasında ve Yunanistan'ın arkaik dönemlerinde ruhsal alıştırmaların bir tarihöncesinin yaşandığını varsayabiliriz. Yazık ki, Sokrates öncesi düşünürler hakkındaki bilgilerimiz eksikliklerle dolu, tanıklıklar çok daha sonraki dönemlere ait ve günümüze kadar ulaşabilen yazılı eser parçalarını yorumlamak, kullanılan sözcüklerin anlamlarını tam bilemediğimizden son derece zor. Örneğin, Empedokles[17] muhtemelen Pythagoras olan sıradışı bir kişiden şu biçimde söz ediyor:

Bunların arasında bilgide kimsenin geçemediği, her türlü bilgelikte herkesten daha güçlü olan, zihinsel güçlerin engin hazinesini elinde bulunduran bir adam yaşardı. Çünkü tüm zihinsel güçlerini hiç de zorlanmadan gerdiği zaman, tüm varlıkların her birini görürdü, hatta [görebildiğimiz kadarıyla] on ya da yirmi insan kuşağını birden[18].

Son dize yanlışlıkla Pythagoras'ın reenkarnasyonlarına bağlanırken, bu noktada bu filozofun bellek alıştırmalarına atıfta bulunmak istenmişti[19], buraya tekrar değineceğiz, şu kadarını not edelim: Bu anımsama işlemi "tüm zihinsel güçler gerilerek" yapılıyordu. Bu metinde iki kez kullanılan *prapides* sözcüğü özgün anlamıyla diyafram demektir ve bu organın gerilmesi soluğun kesilmesine yol açar, mecazi anlamda ise zihinsel güçler, düşünme edimi ve düşüncedir. Tıpkı "yürek" sözcüğü gibi bu sözcük de hem fiziksel hem de psikolojik anlam yüklüdür. L. Gernet'nin[20] ardından J.-P. Vernant[21] da Empedokles'in metninin bellek tazelemek için yapılan bir "ruhsal alıştırmaya" eş düştüğünü ve bunun "diyafram aracılığıyla soluğu kontrol etme, tutma teknikleriyle yapıldığını ve böylelikle ruhun yoğunlaşarak bedenden kurtulmasının ve öte dünyada dolaşmasının sağlandığını" düşünmüştür. Fakat belleğin tazelenmesine çalışılırken *prapides* sözcüğünün fizyolojik bir anlam taşıdığını varsayabilir miyiz? Oysa

17) *Les Présocratiques*, Empédocle, B CXXIX, Dumont, s. 428.

18) Burada G. Zuntz'un yorumunu benimsiyorum, *Persephone*, Oxford, 1971, s. 208, dipnot 5; kendisi her türlü Şamanizm açıklamasını reddetmiştir.

19) J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, c. I, s. 114.

20) L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982, s. 252.

21) J.-P. Vernant, *a.g.y.*, s. 114 ve s. 95-96.

iki satır önce aynı sözcük düşünme edimini ve düşünceyi belirtiyordu. Empedokles'in bir başka metninde[22] şunları okuyoruz:

Ne mutlu büyük bir tanrısal düşünce (prapidôn) *zenginliğini eline geçirene, tanrılar hakkında karanlık bir fikir barındıranın vay haline.*

Burada *prapides*'in aynı "psikolojik" anlamını buluyoruz, zaten karşıt anlamı olarak kullanılan sözcük de "fikir" demektir. Bu bağlamda "soluğu kontrol etme tekniklerinin" varlığının olumlanmasının tek dayanağı *prapides* sözcüğünün muğlak olmasıdır. Buna karşılık, Empedokles'in bu metninde, bu sözcüğün diyafram anlamına geldiğini gösteren hiçbir belirti yoktur.

Bununla, Yunan felsefe geleneğinde soluğu kontrol etme tekniklerinin var olmadığını söylemek istemiyorum. Ruhun soluk[23] olarak algılanması böyle bir varsayım için yeterlidir. Belki de, normalde bedenin her yanına dağılmış halde bulunan ruhu yoğunlaştırmaya yönelik Platoncu alıştırmayı[24] bu perspektifte anlamalıyız. Filozofların ölümleriyle ilgili anlatılarda, örneğin Kiniklerden Diogenes ve Metrokles[25] ile ilgili anlatılarda, sıklıkla yaşamlarına soluklarını tutarak son veren kişilerden söz edilmesi ayrıca çok çarpıcıdır, bu durum bizi yaşam öyküsü geleneklerinde böylesi edimlerin anıldığı varsayımına götürür. Fakat benim burada yapmak istediğim şey, Sokrates öncesi filozoflar ve Yunanistan'ın arkaik dönemlerinin yeniden yapılandırılması ve bunlar hakkındaki varsayımlar üzerine çöken tüm belirsizliklere ve zorluklara yalnızca bir örnek vermektir.

J.-P. Vernant[26] soluğu kontrol etme tekniklerinin "şaman" geleneğinde de yer bulduğunu ekler. Şamanizm[27] esas olarak avcı uygarlıklarla bağlantılı toplumsal bir olgudur; günümüzde yalnızca Sibirya'da ve Güney Amerika'da hâlâ bir sosyal olgu olmayı sürdürmekteyse de, eski tarihlerden beri başka kültürlere ve dinlere ayak uydurmuş ve bunlarla karışmıştır, şamanizm kalıntıları İskandinavya'da ve Endonezya'da hâlâ canlılığını

22) B CXXXII, Dumont, s. 429.
23) J.-P. Vernant, *a.g.y.*, c. II, s. 111.
24) Bkz. daha yukarıda.
25) D.L., VI, 76 ve 95.
26) J.-P. Vernant, *a.g.y.*, c. I, s. 96 ve c. II, s. 111.
27) R. N. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris, Société d'ethnologie, 1990. İzleyen satırlarda, R. N. Hamayon'un Şamanizm hakkındaki sunumunu kullandım, "Le chamanisme sibérien : réflexion sur un médium", *La Recherche*, no. 275, Nisan 1995, s. 416-422.

korur. Şamanizmin göbeğinde şaman yer alır, bu kişi, av veya hayvan yetiştirme şansını artırmak, yaşayan ya da ölmüş ruhları sağaltmak için ritüel bir eylemle ölü ya da diri hayvanların veya insanların ruhlar dünyasıyla temasa geçebilir. K. Meuli'den[28] ve E. R. Dodds'tan[29] bu yana, şamanizmde Yunan filozoflarının ruhla ilgili tasavvurlarının, ruhun bedenden ayrılma tasarımlarının kökenini, ayrıca ruhsal yoğunlaşma tekniklerinin kökenini ve ruhun beden ayrılarak seyahat etmesiyle ilgili tasavvurlarını görmek istedik. M. Eliade'dan[30] beri ise, ayrıca vecd tekniklerinin kökenlerini görmek istedik. Ben, kendi payıma, bu türden açıklamalar konusunda iki sebepten dolayı çok çekimserim.

Öncelikle, şamanizme benzer böylesi bir tarihöncesinin var olduğunu kabul etsek bile, bizim ilgilendiğimiz ruhsal alıştırmaların şaman ritüelleriyle artık hiçbir bağlantısı kalmamıştır, ruhsal alıştırmalar, tam tersine, bize göre Yunanistan'ın ilk düşünürleriyle, sofistlerle ve Sokrates'le başlayan çok katı akılcı bir denetim ihtiyacını karşılarlar. Şaman ritüelleri ile ruhsal alıştırmaları birbirine fazla yaklaştırmak, Yunan felsefesiyle ilgili tasarımımızı hatalı kılabilir.

İkinci olarak, bana öyle geliyor ki, felsefe tarihçileri şamanizme onu aşırı idealleştirip ruhsallaştırarak bakıyorlar, böylece her şeyde bir parça şamanizm buluyorlar. Örneğin Sokrates hakkında, H. Joly[31] gibi, şunları söyleyebilir miyiz:

Sokrates'in son şaman ve ilk filozof olduğu artık antropolojik olarak kabul edilen gerçeklerin bir parçasıdır.

"Antropolojik olarak kabul edilen gerçekler" ne anlama geliyor? Gerçekten de Sokrates'in ilk filozof olduğunu söyleyebilir miyiz? "Şaman" sözcüğünün buradaki anlamı nedir? Acaba şu anlama mı geliyor: Şamanizmin özüne uygun olarak, yani avcılık ve balıkçılık perspektifinde, insanların ruhları ile anaerkil modele uyan hayvanların ruhları arasındaki bağlaşmaya göre, Sokrates'in ritüel bir karısı vardı ve bu eş "besleyen dünyanın dişi bir ruhuydu: Av hayvanlarını veren ormanın ruhunun kızı, balıkları veren suyun ruhunun kızı"ydı. Sokrates, ritüel boyunca, kılığıyla

28) K. Meuli, "Scythica", *Hermes*, c. 70, 1935, s. 137 ve devamı.

29) E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier, 1965, s. 135-174.

30) M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1968 (birinci basımı 1951).

31) H. Joly, *Le Renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974, s. 67-69.

ve davranışlarıyla hayvana benzemeye çalıştı mı? Rakiplerini geri itip dişisiyle birleşmeye hazırlanan bir erkek hayvan gibi hamle edip böğürdü mü? Burada, meslektaşım R. N. Hamayon'un[32] kısa süre önce yaptığı şaman etkinlikleri betimlemesinden yararlanıyorum. Hamayon, ayrıca, şamanların bedensel hareketlerinin tümünü ele almak için, vecde çok yakın bir anlam taşıyan trans sözcüğü üzerindeki belirsizliğe ışık tutmuştur[33]. Genellikle, yaptığı hareketlerin ayrıntılı betimlemesine girmeden, şamanın "trans haline" geldiğinden söz edilir. Oysa, önemli olan, tam da bu beden hareketlerinin ayrınıtılarıdır: Titremek veya hamle yapmak aynı türden ilişkileri ifade etmediği gibi farklı türdeki ruhlara hitap eder[34]:

Şamanın ritüel anlamda hayvanlaşmasını gerektirmesi dolayısıyla, hayvan ruhlarıyla birleşme simgeselliği şamanın davranışlarındaki tuhaflıkların anlaşılması için yeterlidir. Bu simgesellik şamanın normal ya da patolojik doğası üzerine ve davranışlarının yapay ya da kendiliğinden olması üzerine sorulabilecek soruların sayısında ekonomik olmayı sağlar. Artık ne özel bir ruh haline ne de fiziksel bir koşullanmaya ihtiyaç vardır. Şaman, tıpkı ortak dilleri olmayan türlerin kendi aralarında iletişime girmesi gibi, bedeninin devinimleri aracılığıyla hayvan ruhlarıyla iletişime girer. Hamle yaparken ya da hareketsiz uzanırken ne benliği dışına çıkmıştır, ne baygındır, ne histeriktir ne de kataleptiktir: Yalnızca rolünü oynamaktadır. Kimi Batılı yorumlamalarda belirtildiğinin tersine, şaman, belli bir duruma erişmek ya da belli bir deneyim yaşamak niyetinde değildir, kendi halkının beklediği eylemi gerçekleştirmek ister. Dolayısıyla transa geçme, vecde girme ya da bilincin farklı durumları gibi bir söz dağarcığına başvurmak gereksizdir. Kaldı ki, bu söz dağarcığı, fiziksel durum ile ruhsal durum ve simgesel eylem arasında asla kanıtlanamayan bir bağ varsayması dolayısıyla müphemdir.

Bana kalırsa, Sokrates'ten bir şamanınış gibi söz edebilmek için şaman kavramından ona özgü her şeyi çıkarmak gerekir. H. Joly'ye[35] göre, Sokrates'in tefekküre dalmak için kendini kalabalıktan uzak tutup hareketsiz kalması, "zihnini kendi üzerinde uygulaması"[36] onun "çok bilinen

32) R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien...", s. 418-419.

33) R. N. Hamayon, "Pouren finir avec la "transe" et l"extase" dans l'étude du chmanisme, Études mongoles et sibériennes, c. 26, 1995, s. 155-190.

34) R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien...", s. 419.

35) H. Joly, *a.g.y.*, s. 69.

36) *Şölen*, 174 d.

nefesi kontrol etme tekniklerine" başvurduğunu kanıtlar. "Çok bilinen" derken H. Joly bence epeyce abartmış; daha yukarıda gördüğümüz gibi, "varsayılan" ya da "muhtemel" demesi daha doğrudur. Bence insan huzur içinde tefekküre dalmak istiyorsa hem hareketsiz hem de sessiz durmalıdır, ama bu tavrın şamanın "inzivaya çekilme" eylemiyle hiçbir ilgisi yoktur. Dodds bu konuda dinsel bir "inzivadan", yalnız olarak ve oruçla sürdürülen katı bir idman sürecinden söz eder, bu süreçte psikolojik anlamda bir cinsiyet değişimi yaşanabilir. Bu sürecin ardından şaman kendi bedenini terk edebilir, uzaklara, ruhlar dünyasına yolculuk yapabilir. Fakat gerçeklikler her zaman hayvan ruhlarıyla veya ölülerin ruhlarıyla girilen belli bir ritüel ilişkiye bağlı oldukları için çok daha karmaşıktırlar. Eliade ve Dodds'un tasavvur ettikleri şamanizm, bir kişinin canıyla bedeni arasındaki ilişkileri istediği gibi değiştirme gücüdür, oysa Şamanizm, daha çok, belli somut durumlarla bağlantılı olarak belli simgesel bir davranışı uygulama sanatıdır. Şamanın inzivaya çekilmesine gelince, bu noktada R. N. Hamayon'un satırlarını aktarıyorum[37]:

Bir hayvanın ruhuyla bağlantı kurulması şamanın ritüel davranışının yabanıl ve kendiliğinden yanına temel olur. Bu bağlantı aynı zamanda şamanın kariyerini adadığı kuralsız davranışlara da temel olur: Alıp başını gitmeler, et yemeyi reddetme, uyuklamalar vb. Ergenlik dönemiyle birlikte ortaya çıkan bu davranışlar hayvanların ruhlarıyla temasa geçmenin ifadesi olarak ve bir erkeklik sınavı olarak görülür.

Bütün bu anlatılanların Sokrates'in davranışlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Dodds, ayrıca, Abaris, Prokonnesoslu Aristeas, Klazomenaili Hermotimos ya da Epimenides gibi, bedenleri dışına çıkarak yolculuk ettikleri söylenen kişilikler üzerine anlatılan öykülerde de şamanizmden izler görmeye çalışmıştır. İS 2. yüzyılın ikinci yarısında, yani Aristeas'tan dokuz yüzyıl sonra yaşamış bir geç dönem yazarının bu kişi hakkında yaptığı betimleme, şamanizmin alışılageldik, idealleştirilmiş tasarımını doğrular gibidir[38]:

Yerde yatmış zorlukla nefes alırken bedenini terk eden ruhu bir kuş gibi sağa sola uçuyordu ve altında bulunan her şeyi görüyordu, toprağı, denizi, ırmakları,

37) R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien...", s. 419.

38) Maxime de Tyr, *Discours*, XVI, 2, s. 60, Dübner, *Theophrasti Characteres...*'in içinde, yay. haz.: F. Dübner, Paris, Didot, 1877.

kentleri, insanların göreneklerini ve tutkularını, her cinsten doğa varlıklarını. Sonra yeniden bedenine dönen, onu yerden kaldıran ve onu yine tıpkı bir alet gibi kullanan ruh görüp işittiklerini anlattı.

J. D. P. Bolton[39], yaptığı titiz bir incelemede, Aristeas'ın öyküsünün bu biçimde yorumlanmasında, bu tür olgulara ilgi duyan Platon'un öğrencilerinden Pontuslu Herakleides'in payı olduğunu göstermiştir. Fakat, Bolton'a göre, tüm veriler İÖ 7. yüzyılda yaşamış olan Aristeas'ın gerçekten günümüz Rusya'sının güneyinde ve Asya bozkırlarında bir keşif yolculuğu yaptığını ve dönüşünde, yaşadığı maceraları anlattığı *Arimaspea* başlıklı bir şiir yazdığını düşündürmektedir. Demek ki, Aristeas'ın durumunda ruhsal değil, tamamen gerçek ve somut bir kara yolculuğu söz konusudur. Yolculuğu nedeniyle tam altı yıl ülkesinden uzak kaldığından öldüğü sanılmıştı ve olasılıkla ölmüş olduğu için o yolculuğa ruhunun çıktığı düşünülmüştü. Bu noktada da "şamanizme özgü" yorumlamaların nedenli kesinlikten uzak oldukları anlaşılır.

Eski Yunan dünyasının kimi dinsel ve ritüel yanlarında şamanizme dair izler bulmamız olmayacak şey değildir. Ancak, Aristeas'tan Pythagoras'a kadar giden ve çileci bir yaşam disiplini sayesinde olasılıkla ruhlarını kontrol edebilen bilgelerin kişiliklerini ve uygulamalarını şamanizm diye yorumlamadan önce çok temkinli olmak gerekir. Bu konuda çok tereddütlü olmakta yarar vardır. J.-P. Vernant da Abaris veya Aristeas gibi kişilikler hakkında yazarken tam da böyle davranmıştır[40]:

Bize gelince, şamanizmle bir yakınlık kurmak şöyle dursun, daha çok yoga teknikleriyle bir benzerlik bulmaya çalışıyoruz.

Empedokles'in sözünü ettiği düşünce alıştırmalarını daha önceki yaşamları anımsama çabası olarak görme eğiliminin varlığını dile getirmiştik. Fakat dilbilgisel gerekçeler ileri süren G. Zuntz'un gösterdiği ve Porphyrios'un kaleme aldığı *Pythagoras'ın Hayatı* başlıklı çalışmadan da çıkarsanabileceği gibi, Empedokles, Pythagoras'ın sahip olduğu sıradışı algılama yetilerinden söz etmek istemiştir[41]. Fakat, öte yandan, efsaneye göre, Pythagoras önceki reenkarnasyonlarını anımsıyordu ve bir zamanlar

39) J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962.
40) J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, c. I, s. 114; c. II, s. 110, dipnot 44.
41) G. Zuntz, *Persephone*, s. 208-209. Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 30, s. 50, des Places.

Menelaos'un Troya Savaşı'nda öldürdüğü Panthoos oğlu Euphorbos'tu[42]. Eski filozofların, Pythagorasçıların sabah akşam bellek canlandırma alıştırmaları yaparak o gün ve önceki gün yaşadıkları tüm olayları anımsadıklarını anlatmaları dolayısıyla[43], bu alıştırmaların amacının eski yaşamları yeniden anımsamak olduğu sanılmıştı[44]. Bu yorumun tek dayanağı çok geç döneme ait bir tanıklık, İS 5. yüzyılda yaşamış Hierokles adlı bir yazarın tanıklığıdır. Hierokles *Altın Dizeler* başlıklı, içinde birçok şeyin yanı sıra vicdan yoklaması uygulaması konusunda kimi tavsiyelerin yer aldığı ve Kilise'nin de reddettiği Yeni-Pythagorasçı bir metni yorumlamıştır. Bu uygulamanın ahlaki önemini belirttikten sonra[45] Hierokles şunları ekler:

Günlük yaşamı yeniden anımsama çalışması daha önceki yaşamlarımızda neler yaptığımızı anımsamamız için özgün bir alıştırma haline gelerek kendi ölümsüzlüğümüzün duygusunu bize vermeye başladı.

Hierokles'ten önce yaşamış iki tanığın, Sicilyalı Diodoros[46] ile Cicero'nun, bir önceki ve daha önceki günlerin anımsanması yönündeki Pythagorasçı alıştırmadan söz ederken, yalnızca bellek kapasitesini artıran alıştırmaları andıklarını görürüz. Porphyrios'a[47] göre, bu daha çok bir vicdan yoklamasıdır, çünkü yapılmış eylemler hakkında insanın kendi kendine hesap vermesi ve gelecekte nasıl davranması gerektiğini öngörmesi söz konusudur.

Pythagoras'ın okulundaki yaşam hakkında elimizde pek çok betimleme vardır. Ama, ne yazık ki, bunların çoğu, Pythagorasçılıktan çok daha sonra ortaya çıkmış okullara özgü ideal felsefi yaşam tasarımından öteye geçmez. Dolayısıyla Pythagorasçı yaşam biçimi konusunda bu betimlemelere güvenemiyoruz. Platon'un[48] *Devlet* adlı eserinde Pythagorasçı yaşam biçimini övdüğünü biliyoruz, ama bize o yaşamın içeriği hakkında hiçbir ayrıntı vermemektedir. Kesin olarak söyleyebileceğimiz, Pythagorasçıların, Pythagoras'ın yaşadığı dönemde ve daha sonraki dönemlerde, Güney İtalya'daki pek çok kent üzerinde siyasi nüfuz sahibi oldukları ve böylece

42) Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 45. W. Burkert, *Lore and Science*..., s. 139-141.

43) Jamblique, *Vie de Pythagore*, §§ 164-165.

44) J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*..., c. I, s. 111.

45) M. Meunier, Pythagore, *Les Vers d'or*, Hiéroclès, *Commentaire sur les Vers d'or*, XL-XLIV dizeleri, s. 226.

46) Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, X, 5, 1; Cicéron, *De la vieillesse*, 11, 38.

47) Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 40.

48) Platon, *Devlet*, 600 a-b.

filozoflar tarafından örgütlenen ve yönetilen Platoncu ideal kent modelini biçimlendirdikleridir[49]. Söyleyebileceğimiz bir diğer şey ise, bu siyasi etkinliğin başarısızlığa uğramasının ardından, İtalya'nın güneyinde olduğu kadar Yunanistan'da da, yukarıda sözünü ettiğimiz türden[50] çileci bir yaşam sürdüren Pythagorasçı toplulukların varlıklarını sürdürdükleridir.

Sokrates'ten önceki diğer filozofların muhtemelen uyguladıkları ruhsal edimler hakkında da çok az şey biliyoruz. Yalnızca şunu söyleyebiliriz ki, eski filozofların en sevdikleri izleklerden "ruh huzuru"nu incelemek için, Seneca ve Plutarkhos[51] gibi filozoflar Demokritos'un *euthumia*'ya, yani ruhun iyi konumuna –ki bu da neşe demektir– dair bir yapıtına atıfta bulunmuşlardır. Seneca'ya göre, Demokritos *euthumia*'yı ruhun denge durumunda aramıştır. Bunun için de insanın eylemini neyi yapabiliyorsa ona uydurması gerekmektedir. Dolayısıyla neşe insanın kendini tanıması demektir. İnsanın "kendi işleriyle uğraşması" demektir. Buna göre, insanın kendi üzerinde bir eylem yapması mümkündür. Bir başka şaşırtıcı şey ise bol miktarda ahlaki öğüt derlemesinin Demokritos'un adıyla yazılmış olmasıdır[52]. Demokritos ayrıca kendisi için bilgeliği ve temkinli olmayı simgeleyen Tanrıça Athena'nın adlarından biri olan *Tritogeneia* başlıklı bir eser de kaleme almış ve bu bilgeliği iyi akıl yürütme, iyi konuşma ve ne yapılması gerekiyorsa onu yapma sanatı olarak tanımlamıştır[53].

Sofistlerden Antiphon[54], üzüntüleri ve acıları sözle iyileştirmekten ibaret bir tedavi yöntemi önermesi nedeniyle özel bir ilgiyi hak eder. Bu işi nasıl yaptığını bilmiyoruz ama günümüze kadar ulaşabilen eser parçalarından onun insan psikolojisi hakkında derin bir bilgisi olduğunu anlıyoruz. Burada birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Antiphon örneğin insanın utanç verici ve kötü olanı bizzat yaşamadan, yani kendi üzerinde bir zafer kazanmadan bilge olamayacağını biliyordu. Bir başkasına kötü-

49) Bkz. W. Burkert, *Lore and Science*..., s. 109-120 ve s. 192-208.

50) Bkz. daha yukarıda.

51) Sénèque, *De la tranquilité de l'âme*, 2, 3; Plutarque, *De la tranquilité de l'âme*, 465 c; Diogène Laërce, IX, 45; bkz. I. Hadot, *Seneca*..., s. 135 ve devamı; P. Dumont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquilité*, Paris, 1990, s. 271.

52) Démocrite, B XXXV ve devamı, *Les Présocratiques*, Dumont, s. 862-873.

53) Démocrite, B II, *Les Présocratiques*, Dumont, s. 836.

54) Antiphon le Sophiste, A VI-VII, *Les Présocratiques*, Dumont, s. 1094-1095. Bkz. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, 1985, s. 110-115; M. Narcy, "Antiphon le Sophiste", *Dictionnaire des philosophes antiques*, c. I, s. 225-244; W.D. Furley, "Antiphon der Sophist. Ein Sophist als Psychotherapeut?", *Rheinisches Museum*, c. 135, 1992, s. 198-216; P. Demont, *La cité grecque archaïque*..., s. 253-255.

lük etmek isteyen bir insanın bu işi başarısızlık ya da kötü sonuçlara yol açması korkusuyla hemen yapmaması halinde çoğunlukla bu niyetinden vazgeçtiğini de biliyordu[55]. Bu da temkinli olmanın düşünmek, tasarlanan eylemi hemen uygulamadan biraz beklemek demek olduğunu gösterir. Diğer yandan Antiphon çok iyi bir rüya yorumcusu olarak da tanınıyordu. Onun yaşamın tekliği ve vakarı hakkındaki sözlerini analım[56]:

Kimi insanlar şimdiki hayatı yaşamazlar: Sanki tüm ateşliliklerini adayarak bu hayatı değil de kimbilir başka hangi hayatı yaşamaya hazırlanır gibidirler. Onlar böyle yaparken zaman geçer ve yiter. Hayat yeniden atılan bir zar gibi tekrar oyuna sokulamaz.

Antiphon'un sözleri bize daha o zamandan Epikuros'un ya da Seneca'nın söyleyeceklerini haber verir sanki: "Yaşamayı beklerken hayat akıp gider."

Gördüğümüz bu birkaç örnekten felsefi yaşam biçiminin ve ona bağlı edimlerin uzunca bir tarihöncesinin var olduğunu anlıyoruz[57]. Fakat günümüze kadar ulaşabilen eser parçalarının azlığı ve bunları yorumlamanın zorluğu nedeniyle bu edimleri kesin biçimde betimlemek çok uzun araştırmalar gerektirmektedir.

Bedene yönelik alıştırmalar ve ruha yönelik alıştırmalar

Pek çok metnin atıfta bulunmasına rağmen, felsefi alıştırmanın (*askesis*) bir kuramını ve bir tekniğini örnekleme biçiminde kodlayan sistematik hiçbir yazılı çalışmaya rastlanmamıştır. Bu uygulamaların her şeyden önce sözlü bir öğretimin parçası olduklarını ve ruhsal yönetimin kullanımına bağlı olduklarını varsayabiliriz. Yine de, bir zamanlar yalnızca *Alıştırma Hakkında* başlıklı kimi metinlerin var olduğunu ama günümüze kadar ulaşamadıklarını biliyoruz. Bu başlık altında elimizde yalnızca Stoacı Musonius Rufus'un[58] küçük bir metni bulunmaktadır. Musonius felsefeyle

55) Antiphon, B LVIII-LIX, Dumont, s. 1114.

56) Antiphon, B LIIIa ve LII, Dumont, s. 1112.

57) Bu tarihöncesi hakkında bkz. I. Hadot, "The Spiritual Guide", *Classical Mediterranean Spirituality*, New York, 1986, s. 436-444; aynı yazardan, *Seneca...*, s. 10 ve devamı.

58) A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*'un içinde, Paris, Vrin, 1978, s. 69-71.

uğraşanların alıştırma yapmaları gerektiğini belirterek, biri yalnızca ruhla ilgili ve diğeri hem ruhla hem de bedenle ilgili iki alıştırma türünden söz eder. Birinci türdeki alıştırmalarda, filozof, bir yandan, eylemi yöneten temel dogmaları düzenleyen tanıtlamaları "sürekli elinin altında bulundurur", yani bunlar üzerinde tefekküre dalar ve şeyleri başka bir açıdan tasavvur eder, diğer yandan ise yalnızca gerçek iyilikleri ister ve onların peşine düşer, ki bu da ahlaki ereğin arılığıdır. Hem ruh hem de beden için ortak alıştırmaları ise "soğuğa, sıcağa, susuzluğa, açlığa, yiyeceğin azlığına ve sadeliğine, yatağın sertliğine, hoş şeylerden uzak durmaya, zor şeylere katlanmaya alıştıktan sonra" uygulayabiliriz. Böylece beden acıya duyarsızlaşacak ve eyleme hazır hale gelecektir, ama ruh da bu alıştırmalar sayesinde daha cesur ve hoşgörülü hale gelerek güçlenecektir.

Musonius'un bu notları çok değerlidir, çünkü böylece bir felsefi alıştırma tasarımının köklerinin atletizm idealine ve *gymnasion*lardaki bildik kültür-fizik uygulamalarına uzandığını görürüz. Tıpkı bedenini yinelenen alıştırmalarla çalıştıran bir atletin bedenine yeni bir güç ve biçim kazandırması gibi, felsefi alıştırmalar sayesinde filozof da ruh gücünü geliştirir ve kendini dönüştürür. Felsefe derslerinin genellikle fiziksel alıştırmaların da yapıldığı *gymnasion*'da verildiği düşünüldüğünde iki alıştırma türü arasındaki benzerlik daha da artar[59]. Beden üzerindeki ve ruh üzerindeki alıştırmalar gerçek, özgür, güçlü ve bağımsız erkeğin biçimlenmesinde birlikte rol alır.

Farklı okullardan söz ederken bu uygulamalar hakkında çokça örnek de verdik. Şimdi ise bu farklı alıştırmalar arasındaki akrabalıkları ortaya çıkarmamız ve bu alıştırmaların aslında kişiyi insanın kendi bilincine varmasını sağlayan, birbirine zıt ama birbirini tamamlayan iki harekete, benliğin yoğunlaşmasına ve genişlemesine götürdüğünü göstermemiz gerekiyor. Bu uygulamaları birleştiren şey aynı ideali amaç edinmeleridir: Görünüşte birbirinden farklı dursalar da, farklı felsefe okullarının tasavvur ettikleri bilge figürünün pek çok ortak çizgisi vardır.

İnsanın kendiyle ilişkisi ve benliğin yoğunlaşması

Çile

Neredeyse bütün felsefe okulları çile alıştırmaları (Yunanca *askesis* sözcüğü tam da "alıştırma" anlamına gelir) ve kendine hakim olma alıştırmaları

59) J. Delorme, *Gymnasion*, Paris, 1960, s. 316 ve devamı ve s. 466.

önerir. Örneğin Platoncu çilecilikte insanın duyusal hazlardan vazgeçmesi, belli bir beslenme rejimine uyması, kimi zaman da yeni Pythagorasçı felsefenin etkisiyle hayvan etini reddetmesi gerekir. Bu çilenin amacı, bedeni oruçla ve uykusuzlukla zayıf düşürerek ruhsal hayatın daha iyi yaşanmasıdır. Kimi Stoacıların da uyguladığı Kinik çilecilikte insanın açlığa, soğuğa, hakaretlere katlanması, her tür lüksten ve konfordan, uygarlığın yarattığı her türlü şeyden uzak durması ve böylece katılaşıp sağlamlaşarak bağımsızlaşması gerekir. Pyrrhon'a özgü çilecilikte ise insan her şeye karşı ilgisiz kalmalıdır, çünkü sonuçta bunların iyi mi yoksa kötü mü olduklarını söyleyemeyiz. Epikurosçu çileciler ise arzularına gem vurarak arı hazza erişmeye çalışırlar. Stoacı çileciler nesneler üzerindeki yargılarını doğrultarak insanın ilgisiz şeylere bağlanmaması gerektiğini söylerler. Bütün bu çilecilik türleri insanın bir şeylerden kopmasını önerir. Benlik kendisini arzularına ve iştihalarına kaptırmayı reddederek doyumsuzluk nesneleriyle kendi arasına mesafe koyar ve bu nesnelerden kopma gücünün bilincine varır. Böylece, doğayla veya ruhla ilgili tarafgir ve kısmi bir bakış açısından evrensel bir bakış açısına yükselir.

Benlik, şimdiki zaman ve ölüm

Ruhsal alıştırmalar, hemen hemen her zaman, benliğin, kendini sandığı gibi olmadığını ve bağlandığı nesnelere kapılmadığını keşfetmesiyle birlikte, kendi üzerine yoğunlaşmasını sağlayan eylemdir.

Ölüm düşüncesi burada belirleyici bir rol oynar. Platon felsefeyi bir ölüm alıştırması olarak tanımlıyordu; ölümün ruhla bedenin birbirinden ayrılması olması gibi, filozof da ruhsal anlamda bedeninden ayrılıyordu. Platoncu bakış açısına göre, insan böylece amacı arı benliği keşfetmek olan çileye ve kendi bireyselliğine kapanmış bencil benliği aşmaya yönelir. Bunun içinse, benliği, kendi bilincine varmasına engel olan, kendine bağlanmış her şeyden ve kendinin bağlandığı her şeyden koparır, tıpkı Platon'un sözünü ettiği, üzeri deniz kabuklularıyla, yosunlarla ve çakıl taşlarıyla kaplı denizci tanrı Glaukos gibi[60]. İnsanın benliğinin bilincine varması çileyi ve kopuşu yansıtan bir eylemdir. Plotinos da benliğe kendisine yabancı her şeyden ayrılmasını salık verir[61]:

60) *Devlet*, 611 d.
61) Plotin, *Enn.* I, 6 (1), 9, 7 ve devamı.

Eğer hâlâ kendi güzelliğini göremiyorsan, güzel hale gelmesi gereken bir heykelin heykeltıraşı gibi yap: Heykeltıraş, heykelin güzel yüzünü ortaya çıkarıncaya dek şurasını kaldırır, burasını yontar, bir tarafı perdahlar, diğer tarafı temizler. Sen de aynı şekilde yüzeysel olan her şeyi kaldır, eğik duran her şeyi dikleştir, karanlık her şeyi arındır ki parlasın ve erdemin tanrısal aydınlığı sende parıldayana dek kendi heykelini yontmaktan vazgeçme.

Sözünü ettiğimiz alıştırmayı Stoacılar da, örneğin Marcus Aurelius da uygulamıştır[62]. O da kendini kendinden ayırmaya, yani kendini başkalarının ne yapıp ne dedikleri ve kendinin geçmişte ne yapıp ne dediği "düşüncesinden" ayırmaya, benliğini kendisini endişeye sevkedecek her türlü akıbetten, bedeninden ve hatta bedenine hayat veren ruhtan, evrensel sebepler zincirinden doğan olaylardan, yani kaderden, onlara bağlandığı için kendisine bağlanmış şeylerden ayırmaya çalışmıştır. Geçmişten ve gelecekten kendini koparmayı başarıp şimdiki zamanda yaşayabilirse, bir sükûnet ve dinginlik durumuna ulaşabileceğini varsaymıştır.

Böylesi bir alıştırmada benlik tümüyle şimdiki zamandadır, yalnızca yaşadığını, yani şimdiki zamanı yaşamaya çabalar. Geçmişte yaptıklarından ve söylediklerinden ve gelecekte yaşayacaklarından kendini ayırır. "Yalnızca şimdiki zamanı yaşarız, bu sonsuz derecede küçüktür," der Marcus Aurelius[63], "geri kalanlar ya zaten yaşanmıştır ya da belirsizdir." Geçmiş beni artık ilgilendirmiyor, gelecekse henüz ilgilendirmiyor[64]. Burada Stoacılara özgü, bize bağlı olan ile bize bağlı olmayan arasındaki çelişkiyi buluruz. Bize bağlı olan şey eylem, karar ve özgürlük mekânı olan şimdiki zamandır; bize bağlı olmayansa hiçbir şey yapamayacağımız geçmiş ve gelecektir. Geçmiş ve gelecek bizim için olsa olsa acıları ve hayali hazları temsil eder[65].

Şimdiki zaman üzerine yoğunlaşma alıştırmasını iyi anlamalı ve bir Stoacının hiçbir şeyi anımsamadığı ya da geleceğini hiç düşünmediği yanılgısına düşmemeliyiz. Stoacının reddettiği şey, gelecek ve geçmiş düşüncesi değil, bu düşüncenin uyandırabileceği tutkular, boş umutlar, boş pişmanlıklardır. Stoacı bir eylem insanı olmak ister, yaşamak ve eyleme geçmek için tasarılar yapması gerekir, eylemlerini öngörebilmek için de

62) Marc Aurèle, *Pensées*, XII, 3, 1 ve devamı. Bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 130 ve devamı ve s. 148-154.

63) *Pensées*, III, 10, 1.

64) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 78, 14.

65) Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 36 ve XII, 1.

geçmişi göz önünde bulundurması gerekir. Fakat eylemin yalnızca şimdiki zamanda olması dolayısıyla, geçmişi ve geleceği yalnızca bu eylem için düşünmeliyiz, tabii bu düşüncemizin eyleme herhangi bir yararı olması ölçüsünde. Demek ki, şimdiki zamanın genişliğini yapılan seçim, verilen karar ve eylemin kendisi sınırlamaktadır. Stoacılar şimdiki zamanı iki biçimde tanımlıyorlardı. Birincisine göre, şimdiki zaman geçmişle gelecek arasındaki sınırdır. Bu bakımdan asla şimdiki zaman yoktur, çünkü zaman sonsuza dek bölünebilir. Ancak, burada sözü edilen matematiksel, soyut bir bölünmedir ve bu durumda şimdiki zaman sonsuz ölçüde küçük bir ana indirgenir. Şimdiki zamanı algılamanın ikinci yoluysa onu insan bilincine göre tanımlamaktır: Bu durumda şimdiki zamanın belli bir genişliği, belli bir süresi vardır ve yaşanmış bilincin dikkatine eş düşer[66]. Şimdiki zaman üzerinde yoğunlaşmaktan söz ederken kullanılan işte bu yaşanmış şimdiki zamandır.

Benlik bilinci, şimdiki anda eyleme geçen ve yaşayan benlik bilincinden ibarettir. Örneğin Marcus Aurelius şunu hiç bıkmadan yineler: Dikkatimi şu anda düşündüğüm şeye, şu anda yaptığım şeye, şu anda başıma gelen şeye yoğunlaştırmalıyım. Böylece şeyleri bana şu anda göründükleri biçimde görürüm, dikkatimi şu anda yaptığım eyleme yöneltirim, yalnızca insanlığa hizmet eden şeyler yapmak isterim ve, tıpkı kaderin de istediği gibi, şu anda başıma geleni ve bana bağlı olmayanı kabul ederim[67].

Bu benlik bilinci alıştırması, böylece, insanın kendine dikkat etmesi[68] (*prosokhé*) ve kendini gözlemesi alıştırmasına dönüşür. Amaç, insanın yaşam tercihini her an yenilemesidir, yani ereğin arılığıdır, bireysel isteğin Evrensel Doğa'nın isteğine uygunluğudur ve insanın kendisini ifade eden yaşam ilkelerini ve kurallarını sürekli zihninde tutmasıdır. Filozofun her an için ne olduğunun ve ne yaptığının bilincinde olması gerekir.

Şimdiki an üzerinde yoğunlaşma da, tıpkı Platoncu benlik bilinci gibi, bir "ölüm alıştırmasını" gerektirir. Ölümün mümkün olduğu düşüncesi, aslında, yaşamın her anına ve her eylemine bir değer biçer ve onları ciddi kılar[69]:

66) Bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 152.

67) Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 54.

68) Bkz. Épictète, *Entretiens*, IV, 12.

69) Marc Aurèle, *Pensées*, II, 11; II, 5, 2; VII, 69; Épictète, *Manuel*, § 21; Sénèque, *Lettres*, 93, 6; 101, 7.

Her zaman her an ölecek biri gibi hareket et, konuş, düşün.

Hayatının her eylemini sanki sonuncusuymuş gibi, kendini tüm hafifliğinle uzak tutarak tamamla.

Yaşam biçimine kusursuzluk veren, hayatın her gününü sanki sonuncu günmüş gibi yaşamaktır. [...]

Ölüm her gün gözlerinin önünde dursun, böylece asla alçak düşüncelere ve hiçbir aşırı isteğe kapılmazsın.

Bu açıdan, tüm dikkatini ve tüm bilincini şimdiki zamana veren kişi, şimdiki zamanda her şeye sahip olduğunu görür. Çünkü şimdiki anda hem varoluşun mutlak değerine hem de ahlaki ereğin mutlak değerine sahiptir. Bunun ötesinde arzu edeceği hiçbir şey yoktur. Ne tüm bir hayatın ne de tüm sonsuzluğun ona vereceği daha fazla bir mutluluk vardır[70]: "Bilgeliğe bir an için sahipsek eğer, ondan bilgeliğe sonsuza dek sahip bir kişinin mutluluğuna ermek karşılığında vazgeçmeyiz." Mutluluk bir bütün olarak mutluluktur, tıpkı bir çemberin küçük ya da büyük olsa da çember olması gibi[71]. Kesintiye uğrattığımız, tamamlanmamış kalan bir dans ya da bir tiyatro gösterisinden farklı olarak, ahlaki eylem her anı için bütünüyle kusursuzdur[72]. Böylesi bir şimdiki an, bu durmda, tüm bir hayata eşdeğerdir. Böylesi bir şimdiki an için şunları söyleyebiliriz: Hayatımı gerçekleştirdim, hayattan bekleyebileceğim her şeye kavuştum. Artık ölebilirim[73]:

Öleceğimiz zaman sevinç ve neşeyle diyelim ki: "Yaşadım, kaderin bana biçtiği hayatı *kat ettim." Eğer tanrılardan biri bize fazladan bir gün verecek olursa, onu da neşeyle kabul edelim. Ertesi günü endişesizce bekleyen kişi dolu dolu mutludur, kendi kendine sükûnet içinde sahiptir. Her kim ki kendine "Yaşadım" der, her gün hiç beklenmedik bir yarara uyanır.*

Yaşamak için acele et ve her günü tamamlanmış bir hayat gibi gör. [...] Her gün hayatını tam olarak yaşayan kişi ruh huzuruna sahiptir.

Böylece, bu alıştırmanın insanı zamana ve hayata tümden farklı biçimde bakmaya nasıl götürdüğünü ve şimdiki zamanı nasıl dönüştürdüğünü

70) Chrysippe, Plutarque, *Des notions communes contre les stoïciens*'in içinde, 1062 a, *Les Stoïciens*'in içinde, yay. haz.: É. Bréhier, s. 140.

71) Sénèque, *Lettres*, 74, 27; bkz. J. Kristeva, *Les Samouraïs*, Paris, 1990, s. 380: "Kusursuz çember, ister küçük olsun ister büyük, mutludur çünkü doğrudur."

72) Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 1, 1.

73) Sénèque, *Lettres*, 12, 9; 101, 10.

görüyoruz. Bu ruhsal girişimde Epikurosçuluğun ve Stoacılığın birden fazla noktada birleştiğini görmek ayrıca ilginçtir.

Epikurosçulukta[74] da insanın benliği üzerine yoğunlaşması ve çileye bağlı benlik bilincinin kazanılması vardır. Çilenin amacı insan arzularını doğal ve gerekli arzulara indirgeyerek tene, yani kişiye istikrarlı bir haz sağlamaktır. Aristoteles[75], "Yaşadığını hissetmek bir hazdır," demişti. Fakat yaşamak zaten hissetmektir. Dolayısıyla, "Hissettiğini hissetmek bir hazdır" demek gerekirdi. Epikuros'a göre, hisseden varlık bir biçimde kendi kendine bilinçlenir, bu tam da felsefi hazdır, var olmanın arı hazzıdır.

Fakat bu benlik bilincine erişmek için benliği bir kez daha kendine yabancı olan şeylerden ayrımak gerekir, ama yalnızca bedenin yol açtığı tutkulardan değil, ruhun boş arzularının yol açtığı tutkulardan da ayırmak gerekir. Burada, bir kez daha, şimdiki zaman üzerine yoğunlaşmaya rastlıyoruz. Kendimizi geleceği beklemeye ve gelecek umuduna kaptırmamızın ve bunlarla karartmamızın sebebi, ruhun geçmişi ve geleceği düşünmesidir[76]. Bunun da sebebi, ruhun doğal ve gerekli olmayan arzuları kesip atmamış olmasıdır, örneğin yalnızca uzun, zahmetli ve sonu belirsiz çabalarla doyurulabilen zenginliklerin ve onurların peşinden koşmak gibi[77]:

Akılsızlar gelecekteki iyilikleri bekleyerek yaşarlar. Bu iyiliklerin kesin olmadıklarını bildiklerinden, endişe ve korkuyla kendilerini tüketirler. Ve daha sonra –bu acıların en büyüğüdür– yok yere para veya güç ya da şan tutkusuna kapıldıklarının farkına varırlar. Çünkü kavuşma umuduyla yanıp tutuştukları ve kavuşmak için onca zorluklarla çalıştıkları bütün o şeylerden hiçbir haz elde edememişlerdir.

Akılsızın hayatı nankördür ve endişe doludur, tümüyle geleceğe yönelmiştir.

Epikurosçulara göre, "yeniden güncelleştirilmesi"[78] koşuluyla geçmişten de durağan bir haz alınabilir. Epikuros[79] tam da bu sebeple fiziksel acılarının, kendi öğrencileriyle tartıştığı felsefi usa vurmaların anısıyla

74) Stoacılıkta ve Epikurosçulukta şimdiki zaman hakkında bkz. P. Hadot, "Le présent seul est Notre bonheur", *Diogène*, nº 133, Ocak-Mart 1986, s. 58-81.

75) *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1170 b 1.

76) D.L., X, 137; bkz. J.-F. Balaudé, Épicure, s. 135.

77) Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 18, 60; Sénèque, *Lettres*, 15, 9.

78) Bkz. J.-F. Balaudé, Épicure, s. 135.

79) D.L., X, 22; bkz. Balaudé, s. 128.

dindiğini yazmıştır. Bundan da, geçmişteki bir hazzın anısının kendisine şimdiki zamanda bir haz vermekle kalmayıp, anımsadığı felsefi usa vurmaların onun acılarının üstesinden gelmesini sağladığını anlıyoruz.

Epikurosçuların ruhsal alıştırması, tıpkı Stoacılarınki gibi, şimdiki zamana, yani şimdiki zamandaki benlik bilincine yoğunlaşmaktan ve arzularını geleceğe taşımaktan kaçınmaktan ibarettir. Şimdiki zaman mutlu olmak için yeterlidir, çünkü en sade ve en gerekli arzuları doyurmayı sağlayarak durağan bir haz verir. Şair Horatius'un[80] en sevdiği izlek tam da budur:

Şimdiki zamanda mutlu *ruh daha sonra başına geleceklerden dolayı endişe etmeyi reddetsin.*

Şimdiki zaman, serinkanlı bir ruhla, mutluluğa iyice sahip olmayı düşler. Diğer her şey sanki bir ırmak gibi akıp gitmiş gibidir.

Stoacılarda olduğu gibi, Epikurosçuların ruhsal alıştırması da ölüm düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. Hayatın her anına ve her gününe değer katan tam da bu ölüm düşüncesidir. Bu sebeple de hayatın her anını sanki son anıymış gibi yaşamalıyız[81]:

Biz konuşurken, kıskanç zaman uçup gitti, o halde meyvelerini bugün topla, yarına güvenmeden!

Doğan her günün senin için son gün olacağına inandır kendini. İşte, o zaman, her umulmadık saati minnettarlıkla kabul edeceksin.

"Minnettarlıkla", çünkü ölüm açısından baktığımızda, her an, tekilliği içerisinde, harika bir armağan gibi, umulmadık bir lütuf gibi görünür[82]:

Zamanı, harika ve inanılmaz bir talihle gelmiş gibi eklenen her anı onun tüm değerini bilerek karşılamalıyız.

Varoluşun bu azametinin bilincine varılmalıdır[83]; insanların çoğu bunun bilincinde değildir ve kendilerini, hayatı gözlerinden saklayan boş arzular

80) Horace, *Odes*, II, 16, 35 ve III, 29, 33.

81) Horace, *Odes*, I, 11, 7; Épîtres, I, 4, 13.

82) Philodème, *De la mort*, 37, 20, M. Gigante, *Ricerche Filodemee*'nin içinde, Napoli, 1983, s. 181 ve 215-216.

83) Varlığın kimliği, varlığın kendisi, varlığın özgünlüğü ve varoluşun hissedilmesi üzerine bkz. M. Hulin'in güzel sayfası, *La Mystique sauvage*, s. 237.

için tüketirler. Stoacı Seneca[84] şöyle demişti: "Biz yaşamayı beklerken hayat akıp gider." Bu sözlerle sanki Epikurosçu şu düşünceyi yansılamış gibidir:

İnsan yalnızca bir kez doğar, ikinci bir doğuşa izin yoktur. O halde, *sonsuza kadar yaşamayacağımız artık bir gerekliliktir. Fakat sen ki yarının efendisi değilsin, sevinci yine de yarına bırakırsın. Oysa hayat böyle süre koyuşlarla boşuna geçer ve her birimiz huzura hiç eremeden ölüp gideriz.*

Stoacılar gibi Epikurosçular da kusursuzluğu şimdiki anda bulurlar. Epikurosçular için, şimdiki anın verdiği hazzın kusursuz olması için bunun sürekli olmasına ihtiyaç yoktur. Bir anlık haz sonsuz bir haz kadar kusursuzdur[85]. Epikuros bu noktada Aristotelesçi haz kuramının[86] mirasçısıdır. Aristoteles'e göre, tıpkı görme duyusunun devam ettiği sürenin her anında kendi özgünlüğü içerisinde eksiksiz ve bitirilmiş olması gibi, haz da her anında özel olarak tamamlanmıştır. Haz zamana yayılan bir eylem değildir, süreye de bağlı değildir. Zaman kategorisinde yer almayan bizatihi bir hakikattir. Stoacı erdem için olduğu gibi Epikurosçu haz için de, miktarın ve sürenin özlerini değiştirmediğini söyleyebiliriz: Çember küçük de olsa büyük de yine çemberdir. Dolayısıyla, gelecekte hazzın artacağını ummak hazzın bizzat doğasını bilmemek demektir. Zira şimdiki zamanda erişebileceği şeyle kendini sınırlamasını bilen ve arzuların akıldışı sınırsızlığına kendini kaptırmayan bir kişinin yaşadığı gerçek haz kadar durağanı ve rahatlatıcısı yoktur. Stoacı erdem ile Epikurosçu haz böylece her an kusursuz ve tamamlanmış olur. Tıpkı Stoacılar gibi Epikurosçular da Horatius'la[87] birlikte şunları söyleyebilirler: "Her gün 'yaşadım' diyebilen kişi kendinin efendisidir ve mutludur." "Yaşadım", çünkü hazzın zamandışılığını, durağan hazzın kusursuzluğunu ve mutlak değerini tanıdım; ve yine "yaşadım", çünkü varlığın zamandışılığının bilincine vardım. Varlığın içerisinde olmama ve varolduğumu hissetme hazzına erişmeme aslında hiçbir şey engel olamaz[88]. Epikurosçu ölüm tefekkürünün amacı,

84) Sénèque, *Lettres*, I, 1-3.

85) *Maximes capitales*, XIX, Balaudé, s. 202; Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 19, 63; II, 27, 87.

86) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 3, 1174 a 17 ve devamı. Bkz. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, s. 188 ve devamı.

87) Horace, *Odes*, III, 29, 42.

88) C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*'nın içinde, Padova, 1973, s. 364.

varoluşun mutlak değerinin ve ölümün hiçliğinin bilincine varmak, insana hayat sevgisi vermek ve ölüm korkusunu yok etmektir[89]: "İyi yaşama alıştırması ile iyi ölme alıştırması tek ve aynı şeydir." İyi ölmek, var olmamak anlamındaki ölümün bizim için bir hiç olduğunu anlamak ama varlığa erişmekten dolayı her anın zevkini çıkarmak ve varlık hazzının insana verdiği doygunluğu ölümün hiçbir şekilde azaltamayacağını bilmek demektir. C. Diano'nun da belirttiği gibi, ölümün kişi için bir hiç olması fikrinin gerisinde derin bir ontolojik sezgi vardır: Varlık var olmamak değildir, varlıktan hiçliğe doğru bir geçiş yoktur. Wittgenstein[90] şunları söylerken yoksa Epikuros'u mu düşünüyordu:

Ölüm hayatın bir olayı değildir. Ölüm hissedilmez. Sonsuzluğu sonsuz bir zaman süresi olarak değil de zamandışılık olarak alırsak eğer, şimdiki zamanda yaşayan kişi sonsuzcasına yaşıyor demektir.

Bu noktada, Spinoza'nın[91] ölüm tefekkürünün karşısına hayat tefekkürünü koyarak hata yaptığını görüyoruz. Çünkü bu iki tefekkür aslında birbirinden ayrılamaz, temelde birbirinin aynıdırlar ve her ikisi de insanın benlik bilincine varması için vazgeçilmezdir. Yine bu bakımdan, Platon'un ölüm alıştırması ile Stoacıların ve Epikurosçuların ölüm alıştırmasını birbirinin karşısına koymak da hatalı olur. Çünkü her iki taraf için de bu alıştırmada sonuç olarak, ölüm düşüncesi sayesinde, benlik bilincine varılması söz konusudur. Çünkü, bir biçimde, ölümünü düşünen benlik, kendini ruhun ölümsüzlüğü içerisinde veya varlığın zamandışılığı içerisinde düşünür. Bir anlamda, felsefi alıştırmaların en temel olanlarından birinin ölüm alıştırması olduğunu söyleyebiliriz.

Kendi üzerine yoğunlaşma ve vicdan yoklaması

Burada sergilemeye çalıştığımız yaşanmış felsefenin perspektifinde, kişinin benlik bilincine varması, esas olarak, kişinin varlığa, yaşama ve şeylere bakma biçimini dönüştürdüğü etik bir eylemdir. Yani benliğinin bilincinde olmak, içinde bulunulan ahlaki durumun bilincinde olmaktır. Hıristiyan

89) Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 126, Balaudé, s. 193.
90) Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311.
91) Spinoza, *Etika*, IV, 67. önerme.

ruhsal geleneğinin vicdan yoklaması dediği şeydir bu ve İlkçağ felsefe okullarında son derece yaygın bir uygulamadır[92]. Bu uygulamanın kökleri, tüm okullarda, felsefenin başlangıcında, felsefe yoluna girmeden önce, kişinin kendindeki yabancılaşmanın, dağılmanın, mutsuzluğun bilincine varmasına uzanır. "Hatanın bilinmesi kurtuluşun başlangıcıdır" diyen Epikurosçu ilkeye[93] karşılık, Stoacı[94], "Felsefenin başlama noktası [...] insanın kendi zayıflığının bilincine varmasıdır" der. Fakat iş insanın kendi hataları üzerine düşünmesiyle sınırlı kalmaz, insanın kaydettiği ilerlemeyi göz önüne alması gerekir.

Stoacılarla ilgili olarak, Stoacı okulun kurucusu Zenon ruhun kaydettiği ilerlemeyi anlamaları için filozoflara gördükleri rüyaları incelemelerini salık verirdi. Bunun bir tür vicdan yoklaması olduğu düşünülmektedir[95].

[Zenon] görülen rüyalar sayesinde herkesin kaydettiği ilerlemenin bilincine varacağını düşünüyordu. Kişi kendini rüyasında kimi utanç verici tutkulara yenilmiş olarak veya kötü ya da haksız bir şeye razı olmuş, böyle bir şeyi yorumlar biçimde görmüyorsa *artık ve, buna karşılık, ruhun aklın eliyle gevşetilmiş tasavvur ve duygulanma yetileri, tıpkı hiçbir dalgayla çalkalanmayan, duru bir dinginlik okyanusunun içindeymişçesine serpiliyorsa, bu ilerlemeler gerçek sayılırlar.*

Platon[96] rüyaların ruhun durumunu yansılayabileceklerini önceden fark etmişti. Bu izlek Hıristiyan ruhsalcılığında yeniden ortaya çıkmıştır[97].

Metinlerde açıkça dile getirilmiş olmasa da, vicdan yoklamasının Epikurosçu okulda uygulandığını rahatlıkla söyleyebiliriz, çünkü, bu, okulun onurlandırdığı kardeşlerarası itiraf ve ıslah uygulamasının ayrılmaz bir parçasıdır.

92) Bkz. H. Jaeger, "L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme", *Numen*, c. 6, 1959, s. 175-233 ve *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 2, 1961, süt. 1792-1794; I. Hadot, *Seneca...*, s. 66-71.

93) Sénèque, *Lettres*, 28, 9; Epikurosçu bir metni aktarırken.

94) Épictète, *Entretiens*, II, 11, 1.

95) Plutarque, *Comment on peut savoir qu'on progresse dans la vertu*, 82 f.

96) *Devlet*, 571 d.

97) Évgare le Pontique, *Traité pratique du moine*, §§ 54-56; bkz. F. Refoulé, "Rêves et vie spirituelle d'après Évgare le Pontique", *Supplément de la Vie Spirituelle*'in içinde, c. 59, 1961, s. 470-516.

Vicdan yoklamasının izine İÖ 2. yüzyılda, *Aristaios'un Mektubu*'nda[98] da rastlarız. Bu metinde, iyi bir hükümdarın her gün yaptığı tüm işleri ve davranışları kaydederek kötü işlerini ve davranışlarını düzeltmesi gerektiği belirtilir.

İsa'nın doğumuna yaklaşan yıllarda, yeni Pythagorasçılar eski Pythagorasçıların uyguladıkları bellek alıştırmalarını onlara ahlaki bir anlam katarak yeniden ele alımışlardır. Bunu *Altın Dizeler*'de[99] fark ederiz:

Uykunun yorgun gözlerine konmasına izin verme
Günün bütün olaylarını tartmadan:
Az kalsın ne yapacaktım? Ne yaptım, hangi görevimi ihmal ettim?
Buradan başla ve sürdür yoklamanı; ve sonra
Kötü işlerini lanetle, iyilerinden sevinç duy.

Epiktetos gibi Stoacılar, Galenos gibi bağımsız bir filozof, özellikle de, Pythagorasçı topluluğun yaşamını ideal bir felsefi yaşammış gibi betimleyen Porphyrios ve İamblikhos gibi Yeni-Platoncular, vicdan yoklaması yaparken, *Altın Dizeler*'in bu satırlarını sıklıkla zikretmiş veya aktarmışlardır. Tüm felsefe okullarından bağımsız olan, bedenin sağaltımıyla olduğu ölçüde ruhların da sağaltımıyla ilgilenen hekim Galenos'a göre vicdan yoklaması ruhsal yönetime bağlıydı. Kişinin yaşlı ve deneyimli biri tarafından hataları konusunda uyarılmasını ve her sabah ve akşam kişinin kendini yoklamasını salık veriyordu.

Seneca[100] bu uygulamayı bizzat yerine getirdiğini ve bu bakımdan Augustus döneminde yaşamış yeni Pythagorasçı bir filozof olan Sextius'u örnek aldığını söyler:

Ruhun her gün vicdan muhasebesi yapması gerekir. Sextius da böyle yapardı: Gün geçip gittikten sonra, geceleyin dinlenmek üzere odasına çekildiğinde, ruhunu sorguya çekerdi: "Bugün hangi kötülüğünden kurtuldun? Hangi kusurunu yendin? Hangi konuda daha iyisin?" Bütün bir günü gözden geçirmekten daha güzel ne olabilir? Ruh övülmüş ya da uyarılmışsa, kendi davranışlarının *gözlemcisi ve gizli yargıcı olmuşsa eğer, insanın kendini yoklamasından*

98) *Lettre d'Aristée*, § 298; bkz. I. Hadot, *Seneca...*, s. 68-69. Sözü edilen, İÖ 2. yüzyılda kaleme alınmış Yahudi kökenli ama Yunan felsefesinden etkiler taşıyan bir metindir.

99) Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 40. Épictète, *Entretiens*, III, 10, 3 (çev.: Souilhé).

100) Sénèque, *De la colère*, III, 36, 1-3; P. Rabbow, *Seelenführung...* (s. 9, dipnot 8'de aktarılmıştır), s. 180-181.

sonraki uyku nasıl da huzurlu, derin ve özgürdür! Bu gücü kullanıyorum ve her gün kendi davamı kendime karşı savunuyorum. [Evin] meşalesi söndürülünce ve benim davranışlarıma artık alışmış olan karım susunca, tüm günümü gözden geçiririm, yaptıklarımı ve söylediklerimi ölçüp biçerim; hiçbir şeyi gizlemem ve hiçbir şeyi geçiştirmem.

Seneca bir başka metninde[101] bu benzetmeyi adli davalarla ilintilendirir: "Kendi kendinin önce savcısı, sonra yargıcı, daha sonra da avukatı ol." Bu noktada vicdanın "iç mahkeme" fikrini buluruz. Başkalarının yanı sıra Hierokles[102] de Pythagorasçı *Altın Dizeler*'i yorumlarken bu "iç mahkeme"den söz eder. Kant[103], "iç mahkeme" konusunda, insanın kendi yargıcı olurken benliğinin ikiye bölündüğünü, birinin zeki benlik olarak kendi yasalarını koyduğunu ve evrensel bir bakış açısına sahip olduğunu, diğerinin ise duyusal ve bireysel bir benlik olduğunu belirtir. Burada da çilecilikte ve kişinin benliğinin bilincine varmasında gördüğümüz ikiye bölünmeyi buluyoruz. Ama burada benlik tarafsız ve nesnel Akıl ile özdeşleşir.

Epiktetos'un[104] kişiye hatalarının sıklığını tam olarak gözlemlemesini, örneğin her gün mü yoksa iki günde bir mi ya da üç-dört günde bir mi öfkeye kapıldığını bir kenara not etmesini salık verdiğini[105] anımsayacak olursak, vicdan yoklamasının zaman zaman yazılı olarak da yapıldığını varsayabiliriz.

Fakat vicdan yoklaması böylesi titizliklerin içerisinde yok olmaz, tersine, ruh durumunun olumlu ve olumsuz bir bilançosu olmaktan çok, insanın benlik bilincini kurmasıdır, dikkatini benliği üzerinde toplamasıdır ve aklın gücüdür. Bunu, karşılacağı diğer insanlarla yaşayabileceği zorluklara kendini hazırlayan ve insanın başkalarıyla kurduğu ilişkileri yöneten temel yaşam kurallarını anımsayan Marcus Aurelius'ta[106] görürüz. Aynı şekilde, Galenos[107] da insanın yataktan kalkınca, günlük uğraşlara dalmadan önce, kendi kendine tutkuların tutsağı olarak

101) Sénèque, *Lettres*, 28, 10.

102) Hiéroclès, *In Aureum [...] Carmen Commentarius*, XIX, (40-44), yay. haz.: F. W. Köhler, Stuttgart, 1974, s. 80, 20; *Commentaire sur les Vers d'or*, s. 222, çev.: M. Meunier.

103) Kant, *Métaphysique des mœurs*, II. *Premiers principes métaphysique de la doctrine de la vertu*, I, 1, § 13, çev.: A. Renaut, Paris, 1994, c. II, s. 295.

104) Épictète, *Entretiens*, II, 18, 12.

105) I. Hadot, *Seneca*..., s. 70; P. Rabbow, *Seelenführung*..., s. 182.

106) Marc Aurèle, *Pensées*, II, 1.

107) Galien, *Du diagnostic*..., 5, 6, s. 19.

yaşamanın mı yoksa her şeyde akla başvurmanın mı daha iyi olduğunu sormasını salık verir. Epiktetos[108] da insanın sabahları kendi kendini yoklayarak kaydetmesi gereken ilerlemeyi ve eyleme rehberlik edecek ilkeleri anımsamasını salık verir:

Sabahleyin kalkar kalkmaz sor kendine: "Kaygısızlığa ve endişe yokluğuna erişmem için daha ne yapmalıyım? Kimim? Bir beden mi? Bir servet mi? Bir ün mü? Bunların hiçbiri değilim. Peki neyim? Akılcı bir varlık mıyım?" O halde, böylesi bir varlıktan ne istenir? Eylemlerini zihninden bir daha geçir: "Beni mutluluğa götüren şeyden neyi ihmal ettim? Dostluğa, toplumsal zorunluluklara, yüreğin niteliklerine ters düşen ne yaptım? Bu konularda hangi görevimi yerine getirmedim?"

Epiktetos'un[109] filozofa kendiyle baş başa, yalnız yaşamayı öğrenmesini salık verirken, evrenin döngüsel altüst oluşu sonrasında ve yeni bir kozmik döngünün öncesinde, "kendi içinde dinlenen, kendi hükümdarlığının doğasını düşünen ve kendine yakışan düşüncelere dalan", yalnız Zeus örneğini vermesi, bu konudaki perspektiflerin daha da geniş olabileceğini gösterir. Epiktetos şöyle devam eder:

Biz de kendi kendimizle sohbet etmeliyiz, başkalarına ihtiyaç duymamayı bilmeliyiz, kendi yaşantımızı neyle meşgul edeceğimizin derdine düşmemeliyiz, tanrısal hükümdarlık üzerine, dünyanın geri kalanıyla ilişkilerimiz üzerine düşünmeliyiz, olaylar karşısındaki tutumumuzun ne olduğu, şimdiki tutumumuzun ne olduğu, nelerin bizi üzdüğü konusunda, bunlara nasıl çare bulabileceğimiz ve bunların kökünü nasıl kazıyacağımız konusunda kafa yormalıyız.

Bu noktada vicdan yoklaması tefekküre göre çok daha geniş bir alıştırma olarak görünür. Kişinin kendi üzerine yoğunlaşma ve dikkatini kendine yöneltme hareketi buna zıt bir harekete sıkı sıkıya bağlı görünür: Genleşme ve yayılma hareketine. Genleşme ve yayılma hareketiyle, benlik, kendini yeniden Bütün'ün, dünyanın geri kalanıyla ve olaylarla kendini gösteren kaderle olan ilişkisinin perspektifine yerleştirir.

108) Épictète, *Entretiens*, IV, 6, 34.
109) Épictète, *Entretiens*, III, 13, 6.

Kozmosla ilişki ve ben'in yayılması

Ben'in kozmosta yayılması

Platon'un salık verdiği ruhsal alıştırmalardan birinin, gerçeğin bütünü içerisinde ben'in bir tür genleşmesine eş düştüğünü görmüştük. Ruh "hiç durmadan tanrısalın ve insani olanın bütününü ve evrenselliğini kucaklamaya, zamanın ve varlığın bütününün seyrine dalmaya eğilim göstermeli"ydi[110]. Böylece ruh bir bakıma azametin içerisinde yayılır, "yükseklere çıkar ve dünyanın tümünü yönetir"[111], oysa beden tek başına kentte oturur:

Bütün insani işleri bayağılık ve hiçlik olarak gören ve bunları dikkate almayan ruhun düşüncesi her tarafta uçuşur, yerin altındakileri yoklayarak, yerin üstündekileri ölçerek, göğün üzerindeki kubbenin üstünde yıldızların yürüyüşünü inceleyerek, doğanın tümünü ve her bir gerçekliğini keşfederek, hemen yakınında olana doğru yeniden hiç alçalmaksızın[112].

Doğanın seyrine dalmanın Aristotelesçi uygulaması, kişinin gözleri aşkla dolu yıldızlara bakarken ve Doğa'nın eserlerinin verdiği muhteşem hazzı duyarken, düşüncenin yine aynı şekilde yükselmesine yol açar.

Epikurosçularda da ben'in kozmosta yayılması vardır ve filozofa sonsuzluğa dalma şehvetini verir. Epikurosçulara göre, gördüğümüz dünya, sonsuz uzayda ve sonsuz zamanda yayılmış sayısız dünyalardan yalnızca biridir[113]:

Ruh sayısız, sonsuz uzaylardan çıkar ve bütün yönleri kat etmek için yayılır, öyle ki, asla durabileceği bir çizgi, bir sınır görmez.

Madem ki, uzay bu dünyanın surlarının ötesinde sonsuza dek uzanıyor, ruh, bakışlarını istediği kadar uzağa daldırabileceği ve özgür ve kendiliğinden bir atılımla uçabileceği bu azamette neler olduğunu bilmeye çabalar.

110) *Devlet*, 486 a. Bu izlek hakkında, bkz. P. Hadot, "La terre vue d'en haut et le voyage cosmique", J. Schneider ve Monique Léger-Orine, *Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve*'ün içinde, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, s. 31-40.

111) *Phaidros*, 246 b-c.

112) *Theaitetos*, 173 e.

113) Cicéron, *De la nature des dieux*, I, 21, 54; Lucrèce, *De la nature*, II, 1044-1047 ve III, 16 ve 30.

Dünyanın surları uçup gidiyor. Muazzam boşlukta şeylerin doğduğunu görüyorum. [...] Toprak, ayaklarımın altında, boşluğun derinliklerinde olup bitenleri fark etmeme engel değil. Bu gösteri karşısında tanrısal bir hazzın titremesine tutulduğumu hissediyorum.

Kimi tarihçiler ne düşünürlerse düşünsünler, "dünyanın surlarının uçup gitmesi" ve bizim "kapalı dünyadan sonsuz evrene"[114] geçmemiz için Copernicus'u beklemek gerekmemişti.

Tıpkı varoluş bilinci gibi, Epikurosçu doğa seyrine dalış da zamandışılığa doğru bir yükseliştir. Epikurosçu bir öğütte şöyle denir[115]:

Unutma ki, ölümlü olarak doğduğun ve sınırlı bir hayatın olduğu halde, doğanın bilimi sayesinde sonsuzluğa kadar yükseldin ve şeylerin sonsuzluğunu gördün, olacak şeylerin ve olmuş şeylerin.

Stoacılarda da benliğin yayılması alıştırması vardır ve bu yayılma yine sonsuzlukta olur, ama sayısız evrenlerin sonsuzluğunda değil, zamanın sonsuzluğunda. Zamanın sonsuzluğunda, dünyayı oluşturan olayların gelişimi aynen sonsuza dek yinelenir. Ben dünyanın bütününe dalar ve dünyanın ayrılmaz bir parçası olmanın sevincini duyar[116]:

Bize, insanın düşüncesini sonsuzluğa yaymasının insan için ne denli doğal olduğunu söyle. İnsanın ruhu büyük ve soylu bir şeydir. Yalnızca Tanrı ile ortak sınırlara izin verir. *[...] Yurdu, çember hareketiyle kucakladığı gökyüzü ve dünyadır [...]*

Ruh, insanın yükseklere çıkıp doğanın bağrının içine kadar girebildiği zaman ulaştığı mutluluğun doygunluğuna ve tamamlanmışlığına erişir [...] yıldızların arasında süzülmek hoşuna gider. [...] Bir kez yukarı ulaşınca, orada kendini besler ve büyütür: Engelleri aştığı için kökenine geri döner.

Ruh bütün dünyayı, onu çevreleyen boşluğu ve o boşluğun biçimini kat eder ve sonsuz zamanın sonsuzluğunda uzanır ve evrenin döngüsel yeniden doğumunu kucaklar ve hisseder.

114) Burada A. Koyré'nin kitabının başlığını kullandık, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, 1973.

115) *Sentences vaticanes*, 10, Balaudé, s. 210.

116) Sénèque, *Lettres*, 102, 21; *Questions naturelles*, I; Prologue, 12; Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17.

Yıldızların koşusunu, sanki seni de beraberlerinde sürüklüyorlarmış gibi gözlerinle kucakla ve ve öğelerin birbirlerinin içinde geçirdikleri sürekli dönüşümü durmaksızın düşün. Böylesi tasavvurlar insanı dünyevi yaşamın kirliliklerinden arındırır.

Dünyanın bütününü ve hakikatin bütününü durmaksızın tasavvur et.

Devlet'in, *Phaidros*'un ve *Theaitetos*'un anısının egemen olduğu Platoncu gelenekte, ruhun kozmik uzaylarda uçuşması sıklıkla kullanılan bir izlektir[117]:

Huzurlu ve dingin bir yaşama kavuşmak istedikleri için, [filozoflar], doğanın ve doğada bulunan her şeyin seyrine dalarlar [...] düşünceleriyle aya, güneşe, hareketli veya hareketsiz diğer yıldızların dönüşlerine eşlik ederler; bedenleri yeryüzünde kalır elbet, ama ruhlarını kanatlandırırlar ki, eterin içerisinde yükselerek, orada bulunan kuvvetleri gözlemlesinler; dünya yurttaşı haline gelmiş insanlara da yakışan budur.

Platoncu, Stoacı ve Aristotelesçi öğretilerin yankılarını barındıran yıldızbilimci Ptolemaios da, ona ait olduğu düşünülen bir yazıtta, düşünce yoluyla göksel uzaylara doğru uçtuğunda tanrısal yaşamla özdeşleştiğinden söz eder[118]:

Biliyorum, ölümlüyüm ve yalnızca bir gün sürer yaşamım. Fakat aceleci yıldız sıralarına döngüsel koşularında eşlik ettiğimde ayaklarım artık yere değmez, bizzat Zeus'un yakınına kadar gider, tanrılar gibi doyasıya ambrosia içerim.

Felsefe okullarındaki bu düşünce ve tahayyül alıştırması, filozof için, minicik ve kısa süreli ama sonsuz uzayda alabildiğine genişleyebilecek yetenekteki kendi varlığının Bütün içerisinde bilincine varmaktan ve tek bir sezgiyle hakikatin bütününü kavramaktan ibarettir. Böylece benlik iki duyguya birden kapılacaktır: uzayın ve zamanın sonsuzluğunda yitmiş bedensel bireyselliğini gördüğünde kapıldığı küçüklük duygusu ile şeylerin toplamını kucaklayabilme gücü karşısında kapıldığı büyüklük duygusu[119].

117) Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, II, § 45.

118) A.-J. Festugière'in çevirisi, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, c. I, Paris, 1944, s. 317; *Antologie palatine*, IX, 577.

119) Bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 195-198.

Öte yandan, bunun aynı zamanda bir kopuş, bir uzaklaşma alıştırması olduğunu ve bize şeyleri tarafsız ve nesnel bir gözle görmeyi öğrettiğini söyleyebiliriz. Bu da modern filozofların "Sirius'un bakış açısı" dedikleri şeydir. Renan[120] 1880'de şöyle yazacaktı:

Güneş sisteminden baktığımızda, dönüşlerimizin gücü ancak bir atomunki kadardır. Oysa Sirius yıldızından baktığımızda o güç daha da küçüktür.

Bu akılcı ve evrensel görünün şamanın transa geçmesiyle hiç ilgisi olmadığını söylemek bile gereksiz.

Yukarıdan bakış

Filozof düşünce yoluyla çıktığı yükseklerden yeryüzüne ve insanlara bakar ve onları tam doğru değerlerinde yargılar. Bir Çin felsefe metninde de belirtildiği gibi[121]: "Şeyleri Gök'ün ışığında görür." Platon'un *Devlet*'inde sözü edilen varlığın ve zamanın toplamının görülmesi, filozofu ölümü küçümsemeye götürür. *Theaitetos*'a göre, gerçeği enine boyuna kat eden filozof için her türlü insani uğraş aşağılıktır ve hiçtir, "yeryüzünün toplamını bakışlarıyla kucaklamaya" alışmış biri olarak[122], insanın malını mülkünü küçücük görür.

Bu izleğe *Scipio'un Rüyası*'nda da rastlarız. Cicero bu eserinde Scipio Aemilianus'un rüyasında atası Afrikalı Scipio'yu nasıl gördüğünü anlatır. Samanyolu'na yükselen Scipio Aemilianus oradan tüm evrenin seyrine dalar, dünya gözüne nokta kadar görünür, öyle ki, Roma İmparatorluğu'nun sınırlarının küçüklüğünden dolayı utanç duyar. Atası ona imparatorluktaki geniş çölleri göstererek onca değer verilen şeyin aslında ne kadar küçük olduğunu hissettirir[123].

Ovidius[124], Yeni-Pythagorsçı bir kaynağın etkisiyle, *Metamorfozlar* başlıklı eserinin sonuna Pythagoras'ın ağzından şu sözleri koyar:

120) E. Renan, Œuvres complètes, c. II, Paris, 1948, s. 1037.

121) Fong Yeou-Lan, *Précis de philosophie chinoise*, Paris, 1952, s. 128.

122) *Theaitetos*, 174 e.

123) Cicéron, *République*, VI, 9, 9. Bkz. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, c. I, Paris, 1944, s. 441-459.

124) Ovide, *Métamorphoses*, XV, 147 ve devamı.

Yükselmiş yıldızların ortasındaki yoluma gitmek istiyorum, yeryüzünü, o donuk yaşamı terk etmek istiyorum, kendimi bulutlara götürmek istiyorum [...] yukarıdan, maceradan maceraya giden ve akılsız oldukları için ölüm düşüncesi karşısında korkuyla titreyen insanları göreceğim.

Epikurosçularla Stoacılar da bu tavrı destekler. Lucretius[125] yükseklerdeki dingin bölgelerden bakışlarını insanlara indirir ve onları "oradan oraya sürüklenip işi rastlantıya bırakarak hayatın yolunu arar" halde görür. Seneca'ya[126] göre, yıldızların ortasına taşınmış filozofun ruhu, göğün yükseklerinden, gözüne nokta kadar küçülmüş görünen yeryüzüne bakar. İşte, o zaman, zenginlerin lüksünü alaya alır, insanların ülke sınırları için giriştikleri savaşlar gözüne gülünç görünür ve ülkeleri işgal eden ordular gözüne daracık bir yol boyunca koşuşan karıncalar gibi görünür.

Lukianos'un İkaromenippos başlıklı parlak anlatımında yer alan Kinik Menippos da, aya varınca ve insanları bir ülkenin sınırları için aptalca kavga ederken ve zenginleri sahip oldukları topraklarla övünürken görüp bütün bu sayılanların Epikuros'un bir atomundan daha büyük olmadıklarını fark edince aynı biçimde düşünür. O da yukarılardan insanlara bakınca onları karınca kadar görür. *Kharon* başlıklı bir başka eserde, ölüleri karşı kıyıya geçiren Kharon, insanların yeryüzündeki yaşantılarına ve yakında öleceklerini düşünecek olursak çılgınca diye nitelendirilecek eylemlerine baş döndürücü bir yükseklikten bakar.

Bu gözlemcinin ölüleri karşı kıyıya geçiren kişi olması tesadüf değildir. Yukarıdan bakmak demek ölümün açısından bakmak demektir. Her iki durumda da şeylere belli bir mesafe koyarak, nesnel biçimde, her nasılsalar öyle ve onları evrenin azametine, doğanın toplamına yerleştirerek bakmaktır, insan tutkularının ve anlaşmalarının şeylere yükledikleri sahte değerleri de eklemeden. Yukarıdan bakış, şeyler üzerindeki değer yargılarımızı değiştirir. Lüks, iktidar, savaş, ülke sınırları, günlük yaşamın getirdiği kaygılar gözümüze gülünç görünür.

Benliğin bilincine varış –bu ister kendi üzerine yoğunlaşma hareketi olsun, ister Bütün'e doğru yayılma hareketi olsun– her zaman ölüm alıştırmasını gerektirir ve bu da Platon'un çağından beri felsefenin özüdür.

125) Lucrèce, *De la nature*, II, 8.
126) Sénèque, *Questions naturelles*, I, Prologue, 7-10.

Ruhsal alıştırma olarak fizik

Fiziğin ruhsal alıştırmasından söz etmiştik[127]. Bu deyim bizim modern kulaklarımıza tuhaf geliyor. Oysa bu tam da İlkçağ felsefesinde fizik hakkındaki geleneksel tasavvura eş düşer, en azından Platon'un çağından itibaren.

Genel olarak, İlkçağ fiziği ayrıntılı ve katı bir doğa sistemi önermekten uzaktır. Elbette ki, genel açıklama ilkekeleri bulunuyordu, örneğin *Timaios*'taki en iyiyi seçmek ile zorunluluk arasındaki zıtlık, ya da Epikuros'un söylediği boşluk ile atomlar arasındaki zıtlık gibi. Ayrıca, genel bir evren görüsü de bulunuyordu. Ama sıra özel olguların açıklanmasına gelince, İlkçağ filozofu kesin bir bilgiye ulaşmayı beklemez, zihnini tatmin eden ve ona haz veren bir ya da birden fazla doğruya yakın veya akılcı öneride bulunmakla yetinir. Platon metaller üzerine şunları söyler[128]:

Diğer (metal) çeşitleri için de, aynı biçimde, doğruymuş gibi görünen bir efsane türünde bir anlatı tutturarak bunlar üzerinde konuşmak hiç de zor olmaz; bu tür anlatılar, tam bir aldırmazlıkla hep var olan gerçekliklere ilişkin söylemleri bir yana bırakarak ve durmadan olagelen, doğruymuş gibi görünen o şeyi dikkate alarak hiç pişmanlık duymadan haz alan insana, hayatında ılımlı ve akılcı bir soluklanma anı yaratma olanağını verir.

Bu noktada, her zaman olduğu gibi, çok önem verilen bir şeyi ciddiye almamak diye tanımlanabilecek Platoncu alaycılığı göz önünde bulundurmak gerekir. Ama Platon bizim bilgimizin tanrıların yarattıkları doğal şeyleri tam olarak kavrayamadığını da söyler. Genel anlamda, İlkçağ'da fizik üzerine yazılan metinler, incelenen fiziksel olgular üzerine kesin ve sistematik bir kuramın sergilendiği birer araştırma yazısı değildir. Bu metinlerin amacı çok başkadır. Ya Aristoteles'in yazılarında olduğu gibi sorunları yöntemli bir biçimde ele almayı öğretmek içindir, ya insanın kendini, Epikuros'un doğa bilimi (*physiologia*) üzerinde sürekli bir alıştırma (*energêma*) dediği şeye adaması içindir –Epikuros'un dediğine göre[129], bu alıştırma "bu hayattaki dinginliği en üst düzeye çıkarır"– ya da doğanın seyrine dalma yoluyla insan ruhunu yükseltmek içindir.

127) Bkz, daha yukarıda.
128) *Timaios*, 59 c-d. Bkz. J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, Berlin, 1962, s. 110.
129) Épicure, *Lettre à Hérodote*, 36, Balaudé, s. 152.

Yani bu alıştırmanın ahlaki bir amacı vardır ve bir okuldan diğerine ufak değişiklikler gösterse de her zaman kabul görür. *Timaios* için bu doğrudur. Bu eserinde, Platon[130], insanın ruhunu, kendi düşüncelerinin hareketi içerisinde, dünyanın ruhunu taklit etmeye ve böylece insan yaşamının amacına ulaşmaya çağırır. Aristoteles'e göre, araştırma yapmanın kendisi ruha sevinç verir ve onun yaşamın en yüce mutluluğuna erişmesini de sağlar: Filozoflar çoğunlukla gerçek mutluluğa değil de onun benzerine (*eulogon*) erişebilir ve bu ruhu doyurmasa da ona bir sevinç verir[131]. Epikuros'a göre, doğa bilimiyle uğraşmak insanı tanrı ve ölüm korkusundan kurtarır.

Cicero'nun Yeni Akademia felsefesinden esinlendiği bir metninde, bir ruhsal alıştırma olarak fiziğin belki de en güzel tanımını buluruz. Arkesilaos'un ve Karneades'in iyi bir öğrencisi olarak, Cicero, işe doğa bilimindeki tereddütler ve özellikle gözlem ve deney zorlukları hakkındaki Platoncu düşüncelerle başlar. Fakat fizik araştırmalarının ahlaki bir amacı da vardır[132]:

*Fizikçilerin bu sorulardan vazgeçeceklerini düşünmüyorum. Doğanın gözlemlenmesi ve seyrine dalınması ruhlar ve anlıklar için bir tür doğal gıdadır. Doğruluruz, genleşiriz [*latiores *diye okuyorum], insani şeylere* yukarıdan bakarız *ve üstün ve göksel şeylerin seyrine dalınca, kendi insani şeylerimizi aşağılık ve dar diye küçümseriz. En büyük ve en karanlık şeylerin araştırılması bize haz verir: Eğer bu araştırma sırasında karşımıza gerçekmiş gibi olan bir şey çıkarsa, ruhumuz soylu bir insan hazzıyla dolar.*

Doğal Sorular başlıklı eserinin başında, Seneca[133] da ruhun yükselmesinde fiziğin doğrulanmasını görür:

Bu şeylerin seyrine dalmak, onları incelemek, insanın onlara kendini adaması, kendini vermesi, ölümlü olma halini aşıp daha üstün bir hale gelmek değil midir? Bu incelemelerden ne fayda sağlayabileceğimi soruyorsun. Başka hiçbir şey olmasa da, kesinlikle şunu: Tanrı'nın ölçüsünü aldığımızda her şeyin küçücük olduğunu bileceğim.

130) *Timaios*, 90 a.
131) J.-M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie*, Paris, 1944, s. 71.
132) Cicéron, *Lucilius*, 41, 127.
133) Sénèque, *Questions naturelles*, I, Prol. 17.

Akılcı bir açıklama çabası eşlik etsin ya da etmesin, doğanın seyrine dalmanın varoluşsal bir anlamı vardır. Belki de Epikuros'tan etkilenmiş olan şair Menandros'a[134] göre, bu, yeryüzündeki en büyük mutluluktur:

Geldiğimiz yere bir an önce geri dönmeden evvel, [...] benim gözümde en büyük mutluluk, bütün bu ulu varlıkların seyrine huzur içinde dalmış olmaktır: Her şeyin üzerinde parlayan güneş, yıldızlar, su, bulutlar, ateş. İster yüz yıl yaşayalım ister birkaç yıl, gözümüzün önüne hep aynı gösteri serilir ve asla onun kadar saygıdeğer başka hiçbir şey görmeyeceğiz.

Burada İlkçağ felsefesinin süreğen bir geleneği söz konusudur: İnsan hayatına anlam ve değer veren şey Doğa'nın seyrine dalmaktır ve işte bu seyre dalış sayesinde iyinin yanındaki insan için her gün bir bayramdır[135].

Fizik üzerine alıştırma tam değerini Stoacılıkta bulmuştur. Bir Stoacının her an evrenin bütünüyle temas halinde olma bilinci herkesinkinden daha fazladır. Çünkü şimdiki zamanda cereyan eden her olaya evrenin bütünü dahil olur[136]:

Başına her ne gelmişse, bu senin için önceden sonsuzlukta hazırlanmıştı. Sebeplerin birbirine dolanması ezelden beri senin özdeğin ile bu olayla karşılaşmanı birlikte örmüştü.

Senin karşına çıkan bu olay senin başına geldi, sana doğru yönlendirildi, seninle ilişkiye sokuldu. Çünkü ta başlangıçtan beri, ezeli sebeplerden yola çıkarak seninle birlikte eğirilmişti.

Senin karşına çıkan her bir olay sana kader tarafından bağlanmıştı ve başlangıçtan beri Bütün'den itibaren seninle birlikte eğirilmişti.

Böylece, benliğin şimdiki zaman üzerine yoğunlaşması ve benliğin kozmosta genleşmesi tek bir anda gerçekleşir. Seneca'nın[137] da dediği gibi:

O, henüz gerçekleşmeyene bağlı olmaksızın, şimdiki zamanın tadını çıkarır. [...] Hiçbir şey dilemez ve arzu etmez, belirsiz bir amaca atılmaz, çünkü elinde

134) A.-J. Festugière'in çevirisi, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, c. I, Paris, 1944, s. 165 ve 169.

135) Plutarque, *De la tranquilité de l'âme*, 477 c-e.

136) Marc Aurèle, *Pensées*, X, 5; V, 8, 12; IV, 26.

137) Sénèque, *Des bienfaits*, VII, 2, 5 ve 3, 3.

olanla yetinir. Ve yetindiği az şey değildir, çünkü elinde bulunan evrendir. [...] Tıpkı Tanrı gibi, der ki: "Bütün bunlar bana ait."

Demek ki, her an, her olayla karşılaştığımda, evrenin bütün geçmiş ve gelecek devinimiyle ilişkiye girerim. Stoacı yaşam tercihi tam da bütün Evren'e "evet" demekten, yani başa gelecek olanın başa geldiği gibi gelmesini istemekten ibarettir. Marcus Aurelius[138] evrene şöyle der: "Seninle severim!" Oysa her şeyin her şeyin içinde olduğunu ve, Khrysippos'un[139] dediği gibi, tek bir şarap damlasının denize karışarak bütün dünyaya yayılabildiğini anlaşılır kılan fiziktir. Her olayla yinelenen kadere ve evrene razı olma hali, öyleyse, uygulamalı ve yaşanan fiziktir. Bu alıştırma, bireysel aklın Evrensel Akıl olan Doğa ile uyumlu hale getirilmesinden ibarettir, yani insanın kendisini Bütün ile eşit kılmasıdır, Bütün'ün içine dalmasıdır[140], "insan" olmaktan çıkıp "Doğa" olmasıdır. İnsanın kabuğundan soyulması eğilimi hemen bütün okullarda süreğendir, insanı kabuğundan soymanın zor olduğunu söyleyen Pyrrhon'dan, ruha göre yaşamın insanüstü olduğunu söyleyen Aristoteles'e ve gizem deneyimine girdiği anda insanın artık "insan" olmadığını söyleyen Plotinos'a[141] kadar.

Başkasıyla ilişki

Değişik felsefe okullarını sunuşumuz boyunca filozofun diğer insanlarla ilişkisi sorunuyla, kent içerisindeki rolüyle, okulun diğer üyeleriyle sürdürdüğü yaşamla karşılaştık. Bu konudaki felsefe uygulamasında da çarpıcı süreğenlikler vardır. Öncelikle ruhsal yönetimin[142] başat önemini görürüz. Bunun iki veçhesi vardır: Bir yandan, genel anlamda ahlak eğitimi eylemi ve diğer yandan, bir ustayı bireysel olarak öğrencisine bağlayan ilişki. Bu iki veçhe açısından bakıldığında İlkçağ felsefesi bir ruhsal yönetimdir. İlkçağ düşüncesinin tarihini knou aldığı eserinin sonunda Simplicius[143] da şunu söyler:

138) Marc Aurèle, *Pensées*, X, 21.

139) Plutarque, *Des notions communes*, 37, 1078 e, *Les Stoïciens*'nin içinde, yay. haz.: É. Bréhier, s. 169.

140) Sénèque, *Lettres*, 66, 6.

141) Plotin, *Enn.*, V, 3 (49), 4, 10 ve VI, 7 (38), 34, 16-17.

142) I. Hadot, "The Spiritual Guide", *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, yay. haz.: A. H. Armstrong, New York, 1986, s. 436-459.

143) Simplicius, *Commentaire sur le manuel d'Épictète*, XXXII, 154. satır, yay. haz.: I. Hadot, Leyden, Brill, 1996.

Filozof kentte nasıl bir yer tutacaktır? Bir insan yontucusunun ve sadık, saygın yurttaşlar imal eden bir zanaatkârın tuttuğu yeri tutacaktır. Yani insana yakışan, doğaya uygun bir hayat yaşamak için kendini arındırmaktan ve diğerlerini arındırmaktan başka bir işi olmayacaktır. Bütün yurttaşların ortak babası ve eğitmeni, yeniden biçimleyicisi, danışmanı ve koruyucusu olacaktır; iyinin tamamlanmasına katkıda bulunmak için herkese kendini sunacak, mutlu olanlarla birlikte sevinecek, derdi olanlarla dertlenecek ve onları teselli edecektir.

Genel ahlak eğitiminde felsefe bayrağı kentten devralmıştır. I. Hadot'nun[144] da belirttiği gibi, Yunan kentinin esas uğraşı yurttaşların etik eğitimiydi. Bunu, örneğin kentlerde, üzerine Delphoi bilgeliğinin özlü sözleri kazınmış steller dikme geleneğinde görürüz. Her felsefe okulu bu eğitim misyonunu kendince üstlenmek istemiştir. Platoncular ve Aristotelesçiler bu uğurda kentin öğretmenleri olarak görülen kent meclisi üyelerini ve valileri etkilemeye, Stoacılar, Epikurosçular ya da Kinikler cinsiyet ya da sosyal sınıf farkı gözetmeksizin tüm insanlara hitap eden bir misyoner propagandasıyla bireyleri kendilerine çekmeye çalışmışlardır.

Ruhsal yönetim bireysel bir eğitim yöntemi olrak karşımıza çıkar. İki amacı vardır. Öncelikle öğrenciye kendi bilincine, yani kusurlarının ve kaydettiği ilerlemenin bilincine varma fırsatı tanınır. Marcus Aurelius'a göre, Stoacı Junius Rusticus'un[145] hayatında oynadığı rol tam da buydu: "Benim ahlaki durumumu düzeltme ihtiyacında olduğumu düşünmüş ve bununla ilgilenmişti." Daha sonra, öğrenciye günlük yaşantısında akılcı özel seçimlerde bulunmasına yardım edilir. Akılcı, yani iyiymiş gibi görünen seçimler; çünkü felsefe okullarının çoğu, tümüyle bize bağlı olmayan, denize açılmak, savaşmak, evlenmek, çocuk sahibi olmak gibi eylemler hakkında bir karar vermek gerektiğinde, harekete geçmek için emin olmayı bekleyemeyeceğimiz ve seçimimizi olasılıklara göre yapmamız gerektiği konusunda hemfikirdir.

P. Rabbow ile I. Hadot[146], uygulaması hemen tüm felsefe okullarında onaylanmış olan bireysel ruhsal yönetim yöntemlerini ve biçimlerini gayet güzel irdelemişlerdir. Platon'un *Diyaloglar*'ında ya da Ksenophon'un *Memorabilia*'sında (*Anılar*), Sokrates, söylemleri ve varoluş biçimiyle hitap

144) I. Hadot, "The Spiritual Guide", s. 441-444.
145) Marc Aurèle, *Pensées*, I, 7, 1.
146) P. Rabbow, *Seelenführung*, s. 260-279; I. Hadot, "The Spiritual Guide", s. 444-459.

ettiği kişinin ruhunda bir iğnelenme ya da bir darbe yaratan ve böylece onu kendi hayatını sorgulamaya iten ruhsal yönetici tipi olarak görülebilir. Platon'un Syracusalı Dion üzerinde yarattığı etkiyi ve ona verdiği ahlaki ve siyasi öğütleri yine ruhsal yöneticilik diye niteleyebiliriz. Geleneksel aktarımlara göre, Platon her bir öğrencisinin özgün karakterine çok önem veriyordu. Söylenene göre, Platon, Aristoteles[147] hakkında "O söz konusu olduğunda, bir frene ihtiyacım oluyor" ve Ksenokrates hakkında "O söz konusu olduğunda, bir mahmuza ihtiyaç duyuyorum" demiştir. Her zaman ciddi ve ağırbaşlı duran Ksenokrates'e sürekli "Git de Üç Güzeller'e bir kurban sun" dermiş.

VII. Mektup'ta, Platon, zaten ruhsal yönetimle siyasi eylemi düzenleyen ilkeleri sunmuştur[148]:

Hasta ve kötü bir düzen sürdüren bir adama öğütler verirken, onu sağlığına kavuşturmak için yapılacak ilk iş yaşam biçimini değiştirmektir.

İnsanın sağaltılması için yaşam biçimini değiştirmesi gerekir. Bunu kabul eden birine ise öğütler verilebilir:

Hayatının en önemli konularından biri hakkında, örneğin zenginliklere sahip olmak veya bedene ve ruha yapılacak bakım hakkında gelip benden öğüt isteyen biri karşısında şöyle bir ruh durumuna bürünürüm: O kişinin günlük yaşantısının belli bir biçim aldığını düşünürsem ve bana akıl danıştığı konuda vereceğim öğütlere uyacakmış gibi görünürse, bütün gücümle ona öğüt veririm ve görevimi hakkıyla yapmadığım sürece hiç durmam.

Bu noktada karşımıza çıkan diyalog etiği ilkesidir: Yalnızca içtenlikle diyaloga girmek isteyen birisiyle diyaloga girebiliriz. Yani yaşam biçimini değiştirmek istemeyen birini zorlamaya çalışmayacağız. Onu ne sinirlendireceğiz ne de pohpohlayağız, ne boş eleştirilerde bulunacağız ne de beğenmediğimiz arzularını doyurması için ona yardım edeceğiz. Bunlar, yaşam biçimini değiştirmek istemeyen kent için de geçerlidir. Filozof, gerektiğinde, kentin ahlak düşkünlüğünü onaylamadığını söyleyebilir, yeter ki şiddete başvurmasın!

147) D.L., IV, 6.
148) *VIII. Mektup*, 330 c-331 a, çeviren: Brisson, s. 176-177.

Kimi insanları cezalandırmadan ve boğazlamadan daha iyi bir siyasi düzenin getirilmesinin mümkün olmadığı durumda, insanın rahat durup kendi iyiliği ve kentin iyiliği için dua etmesi daha doğrudur.

Kiniklerle ilgili olarak, ustanın şu ya da bu öğrencisini aşağılayarak veya azarlayarak sınadığı pek çok anekdot anlatılır[149]. Özellikle mektup tarzında olmak üzere, Epikurosçu okuldaki ruhsal yönetim üzerine elimizde çok değerli tanıklıklar vardır. Philodemos'un[150], Epikurosçu Zenon'un[151] verdiği derslerden yola çıkarak gerçekleştirdiği *Konuşma Özgürlüğü Üzerine* başlıklı çalışmasının da kanıtladığı gibi, ruhsal yönetim uygulaması Epikurosçu okul için eğitim konularından biriydi. Philodemos'un yazısında ustanın açıkyüreklilikle konuşması rastlantısal (*stochastique*, olasılığa bağlı) bir sanat gibi görünür, çünkü zamanın anları ve koşullar konuşma boyunca dikkate alınır. Dolayısıyla ustanın başarısızlıklara hazırlıklı olması gerekir, öğrencisinin yaşadığı zorluklar konusunda onunla gönüldaşlık ederek onun davranışını tekrar tekrar düzeltmeye çalışmalıdır. Ama bunun için de öğrencinin yaşadığı zorlukları ve hatalarını itiraf etmesi ve tam bir özgürlükle konuşması gerekir. Epikurosçu okul sözün sağaltıcı değerini kabul eder. Buna karşılık, usta, öğrencisini duygudaşlıkla, alay etmeden ve ona kötü gözle bakmadan dinlemelidir. Öğrencinin "itirafına" yanıt olarak usta da öğrencisini paylamak için serbestçe konuşmalı ve ona azarlarının gerçek amacını anlatmaya çalışmalıdır. Philodemos, Epikuros'un öğrencisi Apollonides'e yazdığı bir mektupta çok ağır eleştiriler yapmaktan geri kalmadığını anlatır. Usta öğrencisini serinkanlılıkla paylamalı, iyi niyetten uzak olmamalıdır. Philodemos, ayrıca, filozofun siyaset adamlarını eleştirmekten korkmaması gerektiğini de ekler.

Epikurosçu okul bağlamında, elimizde, Epikuros'un öğrencilerinden Metrodoros'un[152] genç Pythokles'e yazdığı ve ruhsal yönetime örnek olacak bir mektubu vardır:

149) Bkz. Krates'in öğrencisi Zenon karşısındaki tutumu, L. Paquet, *Les Cyniques grecs*'in içinde, Paris, 1992, s. 166.

150) Bu çalışma hakkında bkz. M. Gigante, "Philodème. *Sur la liberté de parole*", Guillaume Budé Derneği, VIII. Kongre Bildirileri (1968), Paris, 1970, s. 196-220 ve *Ricerche Filodemee*, Napoli, 2. basım, 1983, s. 55-113.

151) P. Rabbow, *Seelenführung*..., s. 269-270.

152) Çeviren: Festugière, Épicure et ses dieux'nün içinde, s. 40; *Sentences vaticanes*, LI, Balaudé, s. 216.

Bana diyorsun ki, tenin itkisi seni aşkın zevklerini tatmaya götürüyor. Eğer yasalar seni frenlemiyorsa ve güzel gelenekler aklını hiçbir biçimde karıştırmıyorsa, komşularından utanmıyorsan, gücünü tüketmiyor ve servetini saçmıyorsan, kendini hiç çekinmeden bu eğilime ver. Oysa insanın bu engellerden en azından biri tarafından durdurulmaması imkânsızdır: Aşk zevklerinin asla hiç kimseye bir yararı olmanıştır, bu zevkler zarar vermese bile insana fazla gelir.

Eski Stoacılık geleneğindeki bilinç yönetimi hakkında pek az şey biliyoruz. Yine de, Tarsuslu Antipater'in ve Babilli Diogenes'in yazdıkları Stoacı kazüistik[153] metinlerin –ki bunların izine Cicero'nun Ödevler Üzerine başlıklı metninde rastlarız– çok uzun bir bilinç yönetimi deneyimini özetlediklerini söyleyebiliriz. Her ne olursa olsun, Stoacılık tarihi boyunca pek çok ruh yöneticisi kişiliğe rastlarız: Örneğin *Lucilius'a Mektuplar*'ıyla Seneca, kaleme aldığı değişik metinleriyle Musonius, Arrianus'un aktardığı *Sohbetler*'iyle Epiktetos. Seneca'nın ruhsal yönetimi fazlasıyla edebidir. Mektuplarını baştan başa çarpıcı formüllerle, imgelerle doldurur, seçtiği sözcüklerin seslenimleri bile belli bir imgeyi çağrıştırır. Ama yaptığı psikolojik gözlemler ve Stoacı alıştırmalar hakkındaki betimlemeleri bu mektupları değerli kılar. Anlaşılan o ki, Marcus Aurelius'un Stoacı ustası Junius Rusticus öğrencisine bilinç yöneticiliği yapmıştı. Gelecekteki Roma İmparatoru Marcus Aurelius ise, ustasının açıkyürekli konuşmasından olsa gerek, ona karşı sık sık öfkelenmişti.

Porphyrios'un kaleme aldığı *Plotinos'un Hayatı* başlıklı kitaptaki, ayrıca İlkçağ'ın başka filozoflarının hayatları üzerine yazılmış kitaplardaki pek çok anekdottan ruhsal yönetim uygulamaları hakkında ipuçları ediniriz. Örneğin, ünlü bir öyküde, Plotinos'un sürekli intiharı düşünen Porphyrios'a[154] bir yolculuğa çıkmasını öğütlediğini öğreniriz. Bir başka önemli ayrıntıyı, 4. yüzyılda Bergama'da ders vermiş filozof Aidesius'un, öğrencilerinin büyüklenmesi karşısında takındığı tavır dolayısıyla öğreniriz[155]:

Aidesius'un hem kibar hem de halka yakın, kendine özgü bir tavrı vardı. Diyalektik oyunların ardından, yanına en seçkin öğrencilerini alır, Bergama'da

153) Casuistique (Fr.): Hıristiyan ilahiyatında, insanın bilinç durumlarını kuramsal örneklerle açıklamaya çalışan bir yöntem (ç.n.).

154) Porphyre, *Vie de Plotin*, 11, 13.

155) Eunape, *Vie des philosophes et des sophistes*, s. 57, 10-18 Giangrande; bkz. R. Goulet, "Aidésius de Cappadoce", R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*'in içinde, c. I, s. 74.

gezintiye çıkardı. Öğrencilerinde diğer insanlarla uyumlu ve onlara karşı sorumlu duygular uyanmasını isterdi. Öğrencilerinin, düşüncelerinden aldıkları gurur nedeniyle çevrelerine hakaret etmeleri ve üstünlük taslamaları karşısında, tıpkı İkaros'un denize düşmesi gibi, onların da yeryüzüne, insanların arasına düşmelerini sağlardı. Sebze satan bir kadına rastlamaktan hoşlanır, onunla fiyatlar, kazandığı para, sebze yetiştirme hakkında laflamak için dururdu. Bir dokumacı, bir demirci, bir doğramacı gördüğünde de aynı biçimde hareket ederdi.

Felsefe okullarındaki bilinç yönetimi ve konuşma özgürlüğüne gösterilen saygı hakkında anlattıklarımızı Plutarkhos[156] bir metninde gayet güzel özetlemiştir. Bir filozofu dinlemeye gelen bir kişi, diye yazıyor Plutarkhos, eğer özel bir şeyden rahatsızlık duyuyor, bastırılması gereken bir tutku, hafifletilmesi gereken bir acı duyuyorsa, bunu herkesin gözü önünde ortaya dökmesini sağlamalı ve böylece o kişiyi sağaltmalıdır.

Eğer düşüncelerimizin rahatsızlığına bir öfke nöbeti, bir boş inan, kendi çevremizle keskin bir anlaşmazlık veya o güne kadar hiç titreşmemiş gönül tellerimizi titreştiren bir aşkın verdiği tutkulu arzu da eklenecek olursa, ustanın azarından kurtulmak için başka bir şeyden söz etmeye çalışılmamalıyız. Tam tersine, derslerde tam da bu tutkuları ele alan konuşmaları dinlemeliyiz. Ders bitince ustaların peşinden koşup ilave bazı sorular sormalıyız. Pek çok kişinin davrandığının tersine hareket etmeliyiz: Bu kişiler başka konulardan söz eden filozofları beğenirler, onlara hayrandırlar, ama filozof diğer konuları bir yana bırakıp özellikle ve içtenlikle kendileri için önemli olan ama bu kişilere tutkularını anımsatan konulardan söz edince buna katlanamazlar ve filozofu patavatsız bulurlar.

İnsanların çoğu, diye devam ediyor Plutarkhos, filozofları, kürsülerinden kalkıp da kitaplarını ve yeni başlayanlar için elkitaplarını bir yana koyunca "hayatın gerçek işlerinde" diğer insanlardan aşağı kalan birer sofist olarak görür. Oysa gerçek filozofların yaşam biçiminde her şey bambaşkadır.

İlkçağ filozofları ruhun sağaltımı için teşvik, azar, teselli ya da talimat gibi değişik söylemlerle yerine getirilen bir dizi yöntem geliştirmiştir. Yunanistan'da, Homeros'un ve Hesiodos'un yaşadıkları dönemden beri,

156) Plutarque, *Comment écouter*, 43 d.

isabetli ikna sözleriyle insanların düşüncelerinin ve içsel niyetlerinin değiştirilmesinin mümkün olduğu biliniyordu[157]. Sofistlerin döneminde oluşturulan retorik sanatının kuralları da bu geleneğin içinde yer alır. Felsefi ruhsal yönetimle insanın kendi kendini etkileyip değişmeye çabaladığı ruhsal alıştırmalar, insanda dönüşümü başlatmak ve onu ikna etmek için retorik işlemler kullanmışlardır.

Ruhsal yönetimin kullanılması ve ruhların sağaltımı İlkçağ filozoflarının "insan yüreğini", bilinçli veya bilinç dışı şevklerini, derinlerindeki temiz veya kirli niyetlerini çok iyi tanımalarına yol açmıştır. Platon'un *Phaidros*'u, ayrıntıya girmeden, söylem türlerini ruh çeşitlerine uyarlayabilen bir retorik hakkında bize küçük bir fikir verir. Bu eserde bilinç yönetimi üzerine tam bir program yer alır. Aristoteles, *Retorik*'inin İkinci Kitap'ında, bir öğrencinin konumu hakkında bilinmesi gereken her şeyi, örneğin tutkularını, toplumsal durumunu veya yaşını betimleyerek bu tasarıyı kısmen gerçekleştirir. Aristoteles'in yasakoyucuyu insanları yönetme konusunda, aydınlatma amacıyla kaleme aldığı *Etikler* başlıklı kitaplarında yaptığı erdem ve kötü huy betimlemeleri de çok önemlidir. *Konuşma Özgürlüğü* başlıklı Epikurosçu çalışmanın, uyarı, itiraf ve suçluluk sonucu kişide uyanan duyguları isabetli biçimde incelediğini görmüştük. Epikurosçu Lucretius ile Stoacı Seneca insanın kendi ruhuna reva görebileceği işkencelerin betimlemesini çarpıcı biçimde yapmışlardır: "Her insan kendinden kaçmaya çalışır [...] ama kimisi de kendine rağmen onca nefret ettiği benliğine bağlı kalır[158]". "Bulantıya kadar" giden ve kişiye "Ne zamana kadar aynı şeyleri [yaşayacağım][159]?" dedirten can sıkıntısını betimlemişlerdir. İnsanın kendini felsefeye vermekteki tereddüdünü, Seneca, *Ruhun Sükûneti Üzerine* başlıklı çalışmasının önsözünde betimler ve bunun için arkadaşı Serenus'u sanki kendisine itiraflarda bulunuyormuş gibi konuşturur[160]:

Kendime dikkatle bakınca, elimle tutacak kadar belirgin kimi kusurlarımı, daha derinlerde gizlenen başka kusurlarımı ve sürekli olmasa da belli aralıklarla ortaya çıkan daha başka kusurlarımı keşfettim. [...] Kendimde en sık yakaladığım hal (sana bir hekime konuşur gibi neden itirafta bulunmayayım!),

157) Bkz. J. de Romilly, *"Patience mon cœur!" L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, 1984.

158) Lucrèce, *De la nature*, III, 1068.

159) Sénèque, *Lettres*, 24, 26.

160) Sénèque, *De la tranquilité de l'âme*, 1, 1.

korkularımdan ve eski iğrençliklerimden gerçekten kurtulmamış olmakla birlikte artık onların sultası altında da olmamamdır.

Serenus çözümsüzlüğünün bütün veçhelerini, sade yaşamla lüks yaşam arasındaki, insanların hizmetindeki etkin yaşamla sükûneti getiren boş yaşam arasındaki, kendini bir edebi eserle ölümsüzleştirme arzusuyla yalnızca kendi ahlaki yararı için yazma isteği arasındaki tereddütlerini uzun uzun irdeler.

Yeni-Platoncu Simplicius'un Epiktetos hakkındaki *Elkitabı*'na koyduğu uzun yorumda da ilginç gözlemlere rastlarız.

Bilinç yönetimi üzerindeki bu geleneksel uygulama, filozofların arı bir ahlaki eylem için gerekli her şeyi daha iyi anlamalarını sağlamıştır. Örnek olarak, eylemin başkası üzerinde nasıl uygulanması gerektiğiyle ilgili ideal bir betimlemenin yer aldığı Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ini alacağız. Marcus Aurelius'un, başkasının bilinci üzerinde çalışırken takınılacak tutum, hata yapan biri karşısında gösterilecek iyi niyet, onunla nasıl konuşulması gerektiği üzerine yaptığı betimlemeler hayranlık vericidir[161]:

Onu aşağılamadan, sanki ona katlanıyormuşuz gibi hissetmesine yol açmadan, ama içtenlikle ve iyilikle [...] tatlılıkla, alay etmeden, aşağılamadan, sevgiyle, acıdan arınmış bir yürekle, okulda yaptığımız gibi değil, sohbeti dinleyen birisinin bize hayranlık duyması için de değil, başkaları aynı ortamda bulunsa da gerçekten baş başaymışız gibi.

Marcus Aurelius'un gözünde tatlılık çok hassas bir yaklaşımdır, tatlıymış gibi görünme çabası bile insanı tatlılıktan uzaklaştırır, çünkü her türden yapaylık ve gösteriş tatlılığı yok eder. Bir insanın üzerindeki girişimin etkili olması için o yönde bir çabanın olmaması gerekir, başkaları veya kendi üzerinde her türlü ruhsal ve fiziksel şiddet uygulamasından uzak durulmalıdır. Başkasının niyetini değiştirebilen, onun kazanılmasına imkân veren veya onu dönüştürebilen işte bu tatlılık ve inceliktir. Aynı şekilde, başkalarına iyilikte bulunmak istediğimizde, iyilikte bulunma niyetinin gerçek anlamdaki arılığı onun kendiliğinden olmasına ve eylemin kendi bilincinde olmamasına bağlıdır. Kusursuz hayırsever yaptığı iyiliğin farkında olmayandır[162]: "İyiliği bilinçsizce yapanlardan olmalıyız."

161) Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 13, 2 ve XI, 18, 18; bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 241.
162) Marc Aurèle, V, 6, 3.

Bu noktada en üst paradoksa ulaşırız: Öylesine güçlü bir istek ki, istek olmaktan çıkar, doğal ve kendiliğinden bir alışkanlığa dönüşür. Aynı zamanda, başkasıyla girilen ilişkinin kusursuzluğu, başkalarına duyulan saygıda ve sevgide kümelenir. Zaten bütün felsefe okullarını belli birer yaşam biçimini seçmeye derinlemesine teşvik eden, benimsedikleri söylem kadar insana duydukları sevgidir de. *Savunma*'daki Sokrates'i, Platon'un *Euthyphron*'unu[163], Epikurosçu veya Stoacı propagandayı, hatta kuşkucu söylemi[164] esinleyen işte bu insan sevgisidir.

BİLGE

Bilge figürü ve yaşam tercihi

Bütün İlkçağ boyunca, bilgelik, bir varoluş türü, insanın diğerlerinden kökten farklı *olduğu*, bir çeşit insanüstü varlık olduğu bir durum olarak algılanmıştır. Felsefenin, filozofun bilgeliğe erişmek için alıştırma yaptığı bir etkinlik olması savında, bu etkinlik yalnızca belli bir biçimde konuşmaktan ve söylem oluşturmaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda filozufun belli bir biçimde varoluşu, hareket etmesi ve dünyayı yine belli bir biçimde görmesi demektir. Dolayısıyla, felsefenin bir söylemden ibaret olmayıp aynı zamanda bir yaşam biçimi tercihi, varoluşsal bir seçenek ve yaşanmış bir uygulama olmasının sebebi felsefenin bizatihi bilgelik arzusu olmasıdır. Bilgelik kavramının içerisinde kusursuz bir bilgi fikrinin yattığı doğrudur. Oysa, Platon ve Aristoteles konusunda gördüğümüz gibi, bu bilgi gerçek üzerine birtakım bilgilere sahip olmakla edinilmez. Bilginin kendisi de, insanın yapabileceği en yüce etkinliğe eş düşen bir yaşam biçimidir ve ruhun erdemine sıkı sıkıya bağlıdır.

Her felsefe okulunda, bilge figürü, filozofun yaşam biçimini belirleyen aşkın normdur. Felsefe okulları bu normu betimlerken, okullar arasındaki farklılıklar bir yana, çok derin benzerlikler, ortak yönelimler gösterirler. Bu noktada, ruhsal alıştırmalardaki olgunun aynısıyla karşılaşıyoruz.

Öncelikle, bilge kendiyle özdeş kalır, ruhunda kusursuz bir denklik vardır, yani koşullar her ne olursa olsun mutludur. Platon'un *Şölen*'indeki Sokrates, açlığa ve soğuğa katlanmak zorunda kalsa da, bolluk içinde

163) Platon, *Euthyphron*, 3 d 6.
164) Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 280, Dumont, *Les Sceptiques*, s. 212.

olsa da hep aynı konumunu korur. Hep aynı rahatlıkla hem bir şeylerden sakınabilir hem de onların tadını çıkarabilir. Sokrates'in öğrencilerinden Aristippos'un[165] bütün durumlara ayak uydurduğu, var olanın tadını çıkarmayı, elinde olmayan şeyler için de acı çekmemeyi bildiği anlatılır. Pyrrhon da hep aynı içsel durumda kalıyordu, yani dış koşullar değişse de ne düşüncelerini ne de konumunu değiştiriyordu. İnsanın kendi benliğiyle tutarlılığı ve kimliğindeki devamlılık Stoacı bilgenin de özellikleridir, çünkü bilgelik aynı şeyi daima istemek ve daima istememek demekti.

Yani, tam olarak, bilge mutluluğu kendinde bulur, dış koşullardan ve dış nesnelerden bağımsızdır (*autarkhes*). Ksenophon'un *Memorabilia*'sındaki Sokrates de yüzeysel şeylere kafasını yormadan, kendi kendine yeterek yaşıyordu. Platon'a[166] göre, bu, bilgenin özelliklerinden biridir ve Sokrates'in ağzından şöyle söyler: "Mutlu olmak için kendi kendine yeten bir insansa, kuşkusuz, bilgedir, bütün insanlar arasında başkalarına en az ihtiyacı olan odur." Aristoteles'e[167] göre, bilge seyre dalışçı bir yaşam sürer, çünkü seyre dalmak için dış nesnelere ihtiyaç olmaz ve bilge böylesi bir yaşamda mutluluğu ve kusursuz bağımsızlığı bulur. İnsanın yalnızca kendine bağımlı olması, ihtiyaçlarını asgariye indirgeyerek kendi kendine yetmesi özellikle Kinik filozofların idealiydi. Epikurosçulara gelince, onlar bu duruma arzularını sınırlayarak ve onları denetleyerek ulaşıyorlardı, yani artık ihtiyaçlarına bağımlı olmuyorlardı. Stoacılar ise erdemin tek başına mutluluk için yeterli olduğunu söylüyorlardı.

Bilgenin sürekli kendine özdeş kalmasının ve kendi kendine yetmesinin sebebi, en azından Pyrrhon'a, Kiniklere ve Stoacılara göre, dışsal şeylerin onları rahatsız edememesidir, çünkü bilge bunların ne iyi ne de kötü olduklarını düşünür, pek çok sebepten dolayı dışsal şeyler üzerine değer yargısı geliştirmez ve onları yararsız ilan eder. Örneğin, Pyrrhon'a göre, her şey ilgisizdir, çünkü şeylerin iyi mi yoksa kötü mü olduklarını bilemeyiz ve, dolayısıyla, aralarında ayırım yapamayız. Stoacılara göre, bize bağlı olmayan her şey ilgisizdir; bize bağlı tek bir şey varsa o da ahlaki iyiliktir, yani iyiliği iyilik olduğu için yapma niyetidir. Diğer tüm şeylerse, özleri itibarıyla, ne iyidir ne de kötü, ama onları, örneğin zenginlikleri ya da yoksullukları, sağlığı veya hastalığı iyi veya kötü bir biçimde kullanmak bize bağlıdır. Dışsal şeylerin değerleri, buna göre, bilgenin onları

165) Diogenes Laertios, II, 66.
166) *Devlet*, 387 d 12.
167) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 1177 a 27.

kullanma yetkinliğine bağlıdır. Bilgenin ilgisizliği onun hiçbir şeye ilgi göstermemesi anlamına gelmez, bu, ilgisinin ve dikkatinin başka insanların dikkatini çeken ve onları endişelendiren şeylerden başka bir şeye yönelmesi demektir. Stoacı bilge ilgisiz şeylerin kendisine değil, Evrensel Doğa'ya bağlı olduklarını keşfettiği andan itibaren bu şeyler için sonsuz ilgi duyar. Onları sevgiyle kabul eder, ama her birine eşit sevgi duyar, onları güzel bulur, ama hepsine aynı hayranlığı duyar. Evrenin tümüne ve her bir bölümüne, her bir olayına "evet" der, bir bölüm veya bir olay zorlu ya da iğrenç görünse bile. Bu noktada Aristoteles'in Doğa karşısındaki tutumunu buluruz: Doğa'nın ürettiği şu ya da bu gerçeklik karşısında çocuksu bir tiksinti duymamalıyız, çünkü, Herakleitos'un da dediği gibi, tanrılar mutfakta bile bulunurlar. Bilgenin bu ilgisizliği dünyayla olan ilişkinin tümden dönüşümüne eş düşer.

Ruhun denkliği, ihtiyaç yokluğu, ilgi uyandırmayan şeylere ilgisizlik; bilgenin tüm bu nitelikleri ruhunu sakin kılar ve huzursuzluğu yok eder. Ruhun huzursuz olmasının kökeninde pek çok sebep yatabilir. Platon'a göre, bedenin arzuları ve tutkuları ruha düzensizlik getirir ve onu endişeli kılar. Öte yandan, özel yaşama, özellikle de siyasi yaşama özgü kaygılar vardır. Ksenokrates'in[168] "felsefe, yaşamdaki kaygıların yarattığı huzursuzluklara son vermek için icat edildi" dediği rivayet edilir. Siyasi çalkantılardan ve eylemin kestirilemezliklerinden uzak, seyre dalışçı, Aristotelesçi yaşam dinginliği getirecekti. Epikuros'a göre, insanları endişeye sevk eden, ölüm ve tanrılar hakkındaki boş korkuları, düzensiz arzular ve kent yaşamıyla ilgili işlere girişmektir. Arzularını, eylemini sınırlandırabilen, acılarını yok edebilen bilge böylece ruh dinginliğine kavuşunca yeryüzünde "insanlar arasında bir tanrı gibi" yaşayabilir. Pyrrhon, huzuru, şeylerin iyi mi yoksa kötü mü olduklarına karar vermeyi reddederek buluyordu. Kuşkuculara göre, iç sükûnet yargının askıya alınmasını, yani şeylere belli değer yargılarının biçilmesinin reddini "bir gölge gibi" izler. Stoacılara gelince, onlara göre, bilge, eylemin etkililiği ile iç dinginliği bağdaştırmayı bilir, çünkü başarı belirsiz olsa da, her zaman kadere razı olarak ve niyetini daima arı tutarak hareket eder.

Horatius'un ünlü metninde betimlediği gibi[169], bilge karşımıza denetlenemeyen ve ele geçirilemeyen bir tür özgürlük çekirdeği olarak çıkar:

168) Xénocrate, fr. 4, Heinze (R. Heinze, *Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892).

169) Horace, *Odes*, III, 3, 1-8.

Düşüncelerinde dürüst ve direngen olan insanın zihni ne kötülük isteyen yurttaşların coşkusuyla ne de tehditkâr bir zorbanın yüzüyle sarsılır ve etkilenir, ne fırtınalı Adriyatik'in sarsıcı kralı Güney Yeli, ne Jüpiter'in yıldırım saçan koca eli; dünya dursa ve yıkılsa, yine de kalıntılar hiç korku vermeden ona çarpar.

Bilge figüründe, bilgelik alıştırmalarında karşımıza çıkan çifte hareketle karşılaşırız. Bilge, kendi yargıları üzerindeki gücünden dolayı onları yöneterek veya askıya alarak bilgenin kusursuz iç özgürlüğünü ve diğer her şeyden bağımsızlığını sağlayabilen benliğinin bilincine varır. Fakat bu iç özgürlük keyfi değildir; özgürlük yalnızca kendini doğanın veya ruhun –ya da kuşkuculara göre eleştirel aklın– bakış açısına yerleştirir ve kendini aşarsa ele geçirilemez ve saldırılamaz olur.

Bilge hakkındaki felsefi söylem

Bilge figürü felsefi yaşam biçiminin seçiminde belirleyici bir rol oynar. Fakat filozofun gözüne yaşayan bir kişinin ete kemiğe bürünmüş bir modeli olarak değil, felsefi söylemin betimlediği bir ideal gibi görünür. Stoacılar bilgelerin son derece ender olduklarını, belki bir tane bilge bulunduğunu, belki de hiç bulunmadığını söylerlerdi. Bu konuda hemen bütün felsefe okulları aşağı yukarı hemfikirdir; Epikurosçular hariç. Onlar Epikuros'a üstün bir bilge olarak neredeyse taparlardı. Diğer okullar tarafından evrensel anlamda bilge kabul edilen tek kişi Sokrates'tir, bilge olduğunu bilmeyen o yoldan çıkarıcı bilge... Ama, elbette, şu veya bu filozof, ustalarından birini veya tarihsel bir ünlüyü bilge olarak göstermekten zevk alabiliyordu. Bu, örneğin Sextius'tan veya Caton'dan söz ederken Seneca'nın girdiği durumdur. Filozofların yaşamlarını kaleme alan yazarlar da onları birer bilge olarak görmüştür; örneğin Plotinos'un yaşamını yazan Porphyrios.

Felsefe tarihçileri belki de bilgeyi betimleme söyleminin İlkçağ felsefe öğretiminde tuttuğu yerin önemini yeterince vurgulamamışlardır. Bu söylemin amacı somut bilgelerin veya çarpıcı filozofların hatlarını betimlemekten çok –bu, filozofların yaşam öykülerinin göreviydi–, bilgenin ideal tavrını tanımlamaktı. "Bilge şu veya bu durumda ne yapardı?" Bu sorunun yanıtlanması, çeşitli okullarda, bilgelere özgü yaşam biçiminin özelliklerini ideal bir biçimde betimlemenin iyi bir yoluydu.

Stoacılar "savların" tartışıldığı aşamada bilgenin paradokslarına büyük önem verirlerdi. Bununla, bilgenin hiç zaaf göstermeyen, mükemmel, sarsılmaz, mutlu, özgür, güzel ve zengin tek varlık olduğunu göstermekle kalmayıp, yalnızca onun gerçekten ve kusursuzca devlet adamı, yasakoyucu, komutan, şair ve kral olabileceğini de gösterirlerdi. Bu da bilgenin, aklının kusursuz işleyişiyle, tüm işlevleri yerine getirebilecek tek insan olduğu anlamına gelir[170].

Tipik Stoacı özellikler olarak görüldüklerinden bu paradokslara fazlasıyla önem veriliyordu. Ama bunlar, aynı zamanda, belki de sofistlerin ortaya çıktıkları dönemden beri var olan, kesinlikle Platon'un Akademia'sında uygulanan tamamen eğitsel amaçlı alıştırma izleklerine eş düşüyordu. Dersler sırasında bu konular birer "sav" olarak, yani tanıtlama yoluyla işlenebilen konular olarak tartışılırdı. Ksenokrates[171] bir defasında "yalnızca bilge iyi bir komutandır" savı üzerine ders vermişti. Sparta krallarından Eudamidas da o gün Ksenokrates'i dinlemek için Akademia'daydı ve dersin ardından son derece sağduyulu şu sözleri söylemişti: "Hayranlık verici bir söylem, fakat konuşmacı pek inandırıcı değil, çünkü borazanların sesini hiç işitmemiş." Böylece, bilgelik hakkında, somut uygulama olmadan soyut kuramlar üzerinde tartışmanın tehlikelerine parmak basmıştı. Platon'un *Phaidros*'unun sonunda yer alan ve Sokrates'in bilgenin zengin olduğu konusunda ikna olmayı dilediği dua da bu türden alıştırmaları ima eder. İlkçağ felsefesi tarihi boyunca bilgeyle ilgili şu birkaç soru sürekli yinelenmiştir: Bilge sevilebilir mi? Siyasi işlere karışabilir mi? Öfkeye kapılabilir mi?

Bu konudaki Stoacı bir paradoks çok anlamlıdır. Buna göre, insan yavaş yavaş bilge olmaz, anlık bir dönüşümle olur[172]. Daha yukarıda da gördüğümüz gibi, bilgelik artan ya da eksilen bir durum değildir. Bu sebeple, bilge olmama halinden bilgelik haline bir ilerleme süreciyle geçilmez. İnsan ani bir değişimle bilge olur.

Bu paradoks bizi bu kez tüm felsefe okullarında geçerli bir başka paradoksa götürür: Eğer bilgenin kendisi ölümlülerin ortak varoluş biçiminden farklı bir varoluş biçimini temsil ediyorsa, bu durumda, bilge figürünün[173] Tanrı figürüne ya da tanrılar figürüne yaklaşma eğiliminde

170) É. Bréhier, *Chrysippe*, s. 216-218.

171) Xénocrate, Plutarque, *Apophtegmes laconiens*'nin içinde , 220 d.

172) *SVF*, III, 221 ve 539-542; Plutarque, *Comment s'apercevoir qu'on progresse...*, 75 c.

173) Bkz. P. Hadot, "La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine", G. Gadoffre, *Les Sagesses du monde*'un içinde, Paris, 1991, s. 9-26.

olduğu söylenemez mi? Bu hareketi en açık biçimde Epikurosçulukta gözlemleyebiliriz. Bir yandan, Epikuros'un[174] gözünde, bilge, "insanlar arasında bir tanrı" gibi yaşar. Diğer yandan, Epikuros'un tanrıları, yani geleneksel Olympos tanrıları olmakla birlikte Epikuros tarafından yeniden yorumlanan tanrılar birer bilge gibi yaşarlar. İnsan biçiminde olmakla birlikte, Epikurosçuların dünyalar-arası dedikleri yerlerde, dünyalar arasında kalan boş alanlarda yaşarlar ve böylece atomların hareketleri içinde yer alan çürümeden uzak kalırlar. Tıpkı bilge gibi tanrılar da kusursuz bir dinginlik içerisindedirler, çünkü yaratılışın ve dünya yönetiminin hiçbir biçimine karışmazlar[175]:

Tanrısal doğa zorunlu olarak en derin huzur içindeki sonsuz bir süreye sahiptir, bizim kaygılarımızdan ayrıdır ve uzaktır. Her türlü acıdan ve her türlü yıkımdan arınmış, kendi varlığından ve kendi kaynaklarından gelen güçle dolu, hiçbir yardıma muhtaç olmayan bu doğanın aklı ne iyi eylemlerle çelinir ne de kötü eylemlerle öfkelenir.

Bu tanrısallık tanımının amacı insandaki tanrı korkusunu ortadan kaldırmaktı. Felsefi söylemde, ruhları tanrıların dünyayla ilgilenmedikleri konusunda ikna etmek üzere, evrenin yaratılışına maddeci bir açıklama getirme gereğinin temeli Epikurosçu yaşam biçimi tercihine dayanır. Fakat şimdi, bu tasarımın amacının, aynı zamanda –tanrısalın özünün dinginlikten, kaygısızlıktan, zevk ve neşeden ibaret olması dolayısıyla– tanrısal olanı bilgeliğin ideali olarak önermek olduğu görülüyor. Yani bir anlamda tanrılar ölümsüz bilgelerdi, bilgelerse ölümlü tanrılardı. Tanrılar bilgelerin dostları ve eşitleriydi. Bilge, tanrıların hazır bulunmalarından neşe duyar[176]:

[Bilge] doğayı ve tanrıların koşullarını hayranlıkla izler, onlara yaklaşmaya çalışır, diyebiliriz ki, niyeti ona dokunmaktır, onunla yaşamaktır. Bilgeleri tanrıların dostları, tanrıları bilgelerin dostları sayar.

Tanrılar insani işlerle uğraşmaz: Dolayısıyla, bilge, tanrıları birtakım iyilikler elde etmek için anmayacak, mutluluğu tanrıların dinginliğinin,

174) Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 135, Balaudé, s. 198.

175) Lucrèce, *De la nature*, II, 646; ayrıca bkz. Balaudé, s. 114.

176) Çeviri: Festugière, Épicure et ses dieux'nün içinde, s. 98 (Philomène'in metni, *De dis*, III, s. 16, 14 Diels).

kusursuzluklarının seyrine dalmakta ve onların neşelerine katılmakta bulacaktır.

Aristoteles'e göre, bilge, hayatını düşünmeye ve ruhsal yaşama adar. Burada da bilgenin modeli tanrısal olandır. Aristoteles'in belirttiği gibi, insani yaşam koşulları, zamana dağılan, hataya ve unutkanlığa düşen zihnin düşünme etkinliğini kırılganlaştırır ve kesintiye uğratır. Ama bilge, düşüncesi kusursuzca ve sürekli bir ebedi şimdiki zamanda işleyen bir zihni tasavvur edebilir. Düşüncesi böylece sonsuz bir eylemle kendi kendini düşünecektir. Ve insan zihninin yalnızca çok ender anlarda yaşayabildiği o mutluluğu ve o zevki düşünce sonsuzca yaşayacaktır. Bu açıklama, Aristoteles'in, evrenin birincil hareket ettiricisi ve sonul sebebi olarak Tanrı tanımıdır. Tanrı'nın sürekli yaşadığı şeyi bilge kesintili olarak yaşar. Ama, böylelikle, sıradan insanınkini aşan ve aslında insan için temel olan bir yaşam biçimini sürer, o da zihinsel yaşamdır.

Tanrı düşüncesiyle bilge düşüncesi arasındaki bağlantılar Platon'da daha belirsizdir. Bunun sebebi, olasılıkla, Platon'un tanrısallık düşüncesinin son derece karmaşık ve hiyerarşik olmasıdır. "Tanrısal" çoklu bir hakikattir. İyi, İdealar, Tanrısal Zihin, Zanaatkâr'ın efsanevi figürü, Dünya'nın Demiurgos'u ve son olarak Dünya'nın Anlak'ı gibi farklı düzeylerdeki katmanlardan oluşur. Fakat, bizi ilgilendirdiği kadarıyla, Platon yine de temel bir ilkeyi dile getirmiştir. Kötülüğün tersi yönünde gitmek, yani bilgelik yönünde gitmek, "olabildiğince Tanrı'yla özdeşleşmek demektir: Oysa insan zihnin aydınlığında dürüst ve kutsal olarak özdeşleşir[177]". Tanrısallık, burada, insanın ahlak ve zihinsel faaliyet bakımından kusursuzlaşması olarak görünür. Diğer yandan, Platon, genellikle Tanrı'yı veya tanrıları, bir bilgeye özgü olabilecek ahlaki değerlerle donanmış olarak sunar. Tanrı hakikattir, bilgedir ve iyidir; hiçbir isteği yoktur ve her zaman en iyiyi üretmenin arzusundadır.

Plotinos'un bilge ile Tanrı arasında kurduğu bağlantının iki düzeyi vardır. Öncelikle, kendi kendisiyle düşünce, özdeşlik ve etkinlik bağlamında, Tanrısal Zihin, kendi özüyle karışmış halde, düşünce veya ihtiyat, adalet, güç ve azla yetinme –ki bu durumda bunlar bilgeliğin aşkın modelleridir– denilen dört erdeme sahiptir ve "egemen olarak hatalardan arınmış, bilge" bir yaşam sürer[178]. Fakat, Plotinos'a göre, ruh, gizem deneyiminde çok ender de olsa Zihin'in bulunduğu düzeyden

177) *Theaitetos*, 176 b.
178) *Enn.*, V, 3 (49), 17, 1.

daha yukarı yükselebildiği için, Bir'in veya İyi'nin betimlenmesinde de bilgeye özgü çizgiler buluruz: Mutlak bağımsızlık, ihtiyaç yokluğu, kendi kendisiyle özdeşlik. Plotinos'un bilge figürü kuşkuya yer bırakmayacak kadar tanrısalın tasavvurudur.

Belki de bilge figürüyle tanrısalın figürünün birbirine özdeş olmasından dolayı Platon'un, Plotinos'un, Aristoteles'in ve Epikuros'un felsefelerinde Tanrı yaratıcı bir kudret olarak değil, bir cazibe kudreti olarak tasarlanır. Tanrı, varlıkların taklit etmeye çalıştıkları model ve onların seçeneklerini yönlendiren Değer'dir. B. Frischer'in belirttiği gibi, Epikurosçu bilge ile tanrılar, tıpkı Aristoteles'in Tanrı'sı gibi, hareketsiz motorlardır: Kendi imgelerini aktararak diğer varlıkları cezbederler[179].

Stoacıların bilgesi, alegorik bir biçimde Zeus'la kişileştirilen Evrensel Akıl'la aynı mutluluğu yaşar, çünkü tanrılarla insanların aklı aynıdır, tanrılarınki kusursuzdur, insanlarınki kusursuzlaştırılabilir[180]. Bilge, aklın kusursuzluğuna tam da kendi aklını Tanrısal Akıl'la ve kendi istemini tanrısal istemle çakıştırarak erişir. Tanrı'nın erdemleri bilgeninkilerden üstün değildir.

Diyebiliriz ki, Yunan filozoflarının ilahiyatı bir bilge ilahiyatıdır ve Nietzsche[181] buna karşı çıkmıştır:

Tanrı kavramından yüce iyiliği çıkaralım: Yüce iyilik bir tanrıya yakışmaz. Aynı biçimde, yüce bilgeliği de çıkaralım – bilgelik canavarı bir tanrı zırvalığının vebali filozofların kofluğuna aittir: Tanrı olabildiğince kendilerine benzemeliydi. Hayır, Tanrı yüce kudrettir – *işte o kadar! Her şey yüce kudretten çıkar, "dünya" ondan çıkar.*

Kadiri mutlak mı yoksa iyilik mi? Bu sorunu tartışmayacağız. Fakat, Nieztsche'nin anlatmaya çalıştığının tersine, bilge idealinin "klasik" veya "kentsoylu" bir etik ahlakla hiçbir ilgisinin olmadığını, Nieztsche'nin deyişiyle, daha çok edinilmiş ve ortak değerlerin tümüyle altüst oluşu demek olduğunu güçlü bir biçimde olumlamamız gerek. Çeşitli felsefe okullarında gördüğümüz gibi, bu altüst oluş pek çok değişik biçimde gerçekleşebilmiştir.

179) B. Frischer, *The Sculpted Word*, s. 83.

180) Sénèque, *Lettres*, 92, 27; *SVF*, III, §§ 245-252.

181) Nietzsche, *Fragments posthumes*, Sonbahar 1887, 10 [90], Œuvres philosophiques complètes, c. XIII, Paris, 1976, s. 151.

Buna bir başka örnek olarak, Stoacı Zenon'un *Devlet*'inde betimlediği toplumun "doğal", yani çürümemiş halini anmak yeterli olacaktır. Zenon'un toplumunun sarsıcı bir yanı vardı, çünkü bunu bir bilgeler topluluğunun yaşamı olarak sunmuştu. Tek bir yurt vardı, o da tüm dünyaydı; hiçbir yasa yoktu, çünkü bilgenin aklı ne yapması gerektiğini bildirmeye yeterdi; mahkeme yoktu, çünkü bilge suç işlemezdi; tapınak yoktu, çünkü tanrıların bunlara ihtiyacı yoktur, ayrıca insan eliyle yapılmış şeylere kutsallık yüklemek anlamsızdı; evlilik için ne para ne yasa vardı, her insan istediğiyle, ensest de olsa, özgürce birleşebilirdi; ölü mezarları için de yasa yoktu.

Dünyanın ve bilgenin seyrine dalış

B. Grœthuysen[182] İlkçağ bilge figürünün en özel veçhesi olan kozmosla bağlantısı üzerinde durmuştur:

Bilgenin dünya bilinci çok özellik gösterir. Bütünü sürekli biçimde zihninde hazır bulundurabilen yalnızca bilgedir. Bilge asla dünyayı unutmaz, kozmosla bağlantılı olarak düşünür ve hareket eder. [...] Bilge dünyanın bir parçasıdır, kozmiktir. Dünyadan başka bir yana çevrilemez, kozmik bütünden koparılamaz. [...] Bilgenin tipi ve dünya tasarımı bir bakıma ayrılmaz bir bütün oluşturur.

Filozofun benlik bilinci bütün içerisindeki bir yayılmadan ve benliğini kendini sarmalayan bir toplamın içerisine koyan bir hareketten ayrılamaz. Bu toplam onu hapsetmez, tersine, filozofun sonsuz bir zaman ve uzamda yayılmasını sağlar[183]: "Düşünce yoluyla tüm evreni kucaklayarak kendine geniş ve serbest bir alan açacaksın." Bu noktada da, bilge figürü, kişiyi dünya algısını tümüyle dönüştürmeye çağırır.

Seneca'nın, dünyanın seyrine dalınması ile bilgenin seyrine dalınmasını özdeşleştiren çarpıcı bir metni vardır[184]:

182) B. Grœthuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, s. 80.

183) Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 32.

184) Sénèque, *Lettres*, 64, 6. Bkz. P. Hadot, "Le Sage et le monde", *Le Temps de la réflexion*'un içinde, X, 1989, s. 175-188.

Bana gelince, bilgeliğin seyrine dalmaya çokça zaman ayırma alışkanlığım vardır; ona, başka zamanlarda dünyaya baktığım aynı şaşkınlıkla bakarım, bu dünyaya sanki onu ilk kez görüyormuşum gibi baktığım sık sık olmuştur.

Burada, biri iyi bildiğimiz dünyanın seyrine dalış, diğeri ise henüz öğrendiğimiz bilge figürünün seryrine dalış olmak üzere iki ayrı ruhsal alıştırma söz konusudur. Seneca'nın metninden anladığımız kadarıyla, seyrine daldığı bilge figürü Sextius'unkiydi: "Sana mutlu yaşamın büyüklüklerini anlatırken senden o yaşama erişme umudunu almayacaktır." Çok önemli not: Bilgeliğin seyrine dalmak için, tıpkı dünyanın seyrine dalışta olduğu gibi, insanın kendine yepyeni bir bakış edinmesi gerekir. Bu noktada karşımıza filozofun zaman ile bağının yeni bir veçhesi çıkıyor. Filozof yalnızca zamanın her anını sanki sonuncusuymuş gibi yaşamakla kalmaz, o anı sanki zamanın ilk anıymış gibi, ortaya çıkışının tüm şaşırtıcılığıyla da algılaması gerekir. Tıpkı Epikurosçu Lucretius'un[185] dediği gibi:

Eğer tüm bu nesneler ölümlülerin bakışıyla aniden ortaya çıksalardı, insanın varlığını hayal bile etmeye cesaret edemediği bu bütünden daha harika bir şey bulabilir miydik?

Burada, M. Hulin'in[186] deyimiyle, "yabanıl gizemciliğin" bir tür kendiliğinden deneyimine yakıştırılmış kaçamak bir adlandırma söz konusu değilse eğer, anlaşılan, Seneca dünyanın seyrine dalarken arı bir bakışa sahip olmaya çabalıyordu.

Dünyanın seyrine dalış ile bilgenin seyrine dalış arasındaki içten bağı açıklayan, bir kez daha, bilgeliğin kutsal, yani insanüstü, neredeyse insandışı karakteridir. Seneca'nın bir başka yerde belirttiği gibi, filozofun ruhu ulu ağaçlardan eski bir ormanın derinliklerinde, yabanıl yalnızlıkta, büyük ırmakların kaynaklarında, suları karanlık göllerin dipsiz derinliklerinde, kutsalın huzurunda olduğu duygusuna kapılır. Ama aynı duyguyu bilgeye hayranlıkla bakarken de hisseder[187]:

Ve eğer ölümden hiç korkmayan, tutkuların asla elde edemediği, kara bahtıyla mutlu, fırtınaların ortasında sakin, insanlara yukarıdan bakan ve tanrıları

185) Lucrèce, *De la nature*, II, 1023 ve devamı.
186) M. Hulin, *La Mystique sauvage*, Paris, 1993.
187) Sénèque, *Lettres*, 41, 3-4. Bkz. I. Hadot, *Seneca*..., s. 94.

kendi düzeyinde gören bir insan görürsen eğer, kendinde ona karşı derin bir saygı uyanmaz mı? Her iyi insanın içinde bir tanrı oturur. Hangi tanrı? Asla bilemeyiz, ama bir tanrıdır.

Dünyanın ve bilgeliğin seyrine dalmak, sonuç olarak, felsefe yapmak demektir, insanın kendi içinde bir dönüşüm gerçekleştirmesi, bakışını değiştirmesi demektir. Böylece sıradan insanların çok ender dikkat ettikleri iki şeyi bilmemizi sağlar: Dünyanın ihtişamı ve ilkenin, yani bilgenin ihtişamı[188]. "Üzerimde yıldızlı gökyüzü, içimde ahlakın yasası."

SONUÇ

Neredeyse erişilmez olan, filozofun da ulaşamadığı bu bilge idealiyle alay edilmesi kolaydır. Modern çağın filozofları bundan geri kalmamış ve "nostaljik gerçekdışılık ve kendi kuruntusunun bilincinde olmaktan"[189] sık sık söz etmişlerdir. Hiciv ustası Lukianos'un[190] bir eserinde, ilk filozoflar, tüm hayatını çaba sarfederek ve uykusuz gecelerle geçiren ama yine de bilgeliğe bir türlü erişemeyen zavallıyla alay ederler. Platon'un *Şölen*'inde, filozofun bilge-olmayan diye tanımlanmasının açılımını anlayamayan büyük sağduyu böyle konuşur. Oysa, aynı tanım sayesinde, Kant[191], filozoun gerçek statüsünü anlayacaktır. Alay etmek kolaydır. Filozoflar yalnızca bilge ideali üzerine gevezelik etmekle kalmış olsalardı alay etmekte haklı olurduk. Fakat bu filozoflar, bilgelik yolunda somut olarak uğraş vermek gibi, ciddiyeti ve sonuçları dolayısıyla ağır bir karar almış oldukları için, kaydettikleri ilerleme ufacık da olsa, saygımızı hak etmişlerdir. J. Bouveresse'in[192] Wittgenstein'ın bir düşüncesini ifade etmek için kullandığı formülü kullanacak olursak, bu filozofların bilgelik uğruna gösterdikleri çabadan söz edebilmemiz için "onların nasıl bir kişisel bedel ödediklerini" bilmemiz gerekir.

Felsefe alanında karşılaştırma yapma konusundaki çekincelerime rağmen, bu bölümü, M. Hulin'in gizemci deneyimin varoluşsal kökleri hakkında yaptığı Budacılık esinli betimlemenin, İlkçağ'a özgü bilge

188) Kant, *Critique de la raison pratique*, çev.: Gibelin, Paris, 1983, s. 175.
189) P. Veyne, Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Giriş, s. CX.
190) Lucien, *Hermotime*, böl. 77.
191) Bkz. daha aşağıda.
192) J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, s. 74, bkz. daha aşağıda.

idealinin özellikleriyle ne denli örtüştüğünü vurgulayarak bitirmek istiyorum. Her iki ruhsal arayış yöntemi arasındaki benzerlikleri çok çarpıcı bulmuşumdur. Fakat É. Bréhier'nin *Khrysippos*'unu[193] yeniden okurken benzeri bir yaklaşım karşısında şaşkınlığa uğradım:

Bu, insanüstü, yanlışlardan ve felaketlerden muaf bilge kavramı o dönemde yalnızca Stoacılara özgü değildi, hatta Kiniklerden itibaren ["Sokrates'ten ve Platon'dan itibaren" diyebilirdi] tüm felsefe okulları için ortak bir kavramdı.

Bilgenin aşağıdaki Budacı betimlemesini bir dipnot olarak aktarır:

Utkulu, her şeyi bilen ve anlayan, olayın ve varoluşun ağırlığından kurtulmuş, *hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, işte bilge diye onurlandırabileceğimiz kişi böyledir. [...] Bu yalnız yolcu ne övgüden ne de sövgüden yana kaygılıdır. [...] Başkalarını yönetir ama başkalarınca yönetilmez, işte bilge diye yüceltebileceğimiz kişi böyledir.*

193) *Chrysippe*, s. 219, dipnot 1 (Bréhier, Sutta Nipata'yı aktarır, çev.: Oldenberg, *Deutsche Rundschau*, Ocak 1910, s. 25).

III. Bölüm

Kopuş ve Süreklilik: Ortaçağ ve Modern Zamanlar

10
Vahyedilmiş Bir Felsefe Olarak Hıristiyanlık

FELSEFE OLARAK TANIMLANAN HIRİSTİYANLIK

İsa'nın sözüyle ortaya konduğu haliyle, Hıristiyanlık, kökenlerinde, dünyanın sonunun yakın olduğunu ve Tanrı'nın krallığının her şeye egemen olacağını haber verir. Bu mesaj, Yahudi düşünce evreni içinde yer alması ve bu düşünceyi altüst etmekle birlikte temel kavramlarını koruması dolayısıyla Yunan zihniyetine ve felsefenin bakış açılarına tümden yabancıdır. Görünüşe göre, İsa'nın ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra, kimi Hıristiyanların Hıristiyanlığı bir felsefe, yani Yunan kültürünün bir tezahürü olarak, hatta felsefenin *kendisi* olarak, ebedi felsefe olarak sunacaklarının hiçbir önbelirtisi olmamıştı. Oysa Yahudilikle Yunan felsefesi arasında uzun zamandan beri kimi bağlar bulunuyordu. Bunun en ünlü örneği, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde yaşamış olan Yahudi filozof İskenderiyeli Philon'dur. Bu gelenekte, Tanrı ile Dünya arasında aracılık eden ve Sophia ya da Logos diye adlandırılan kavram merkezi bir rol oynuyordu. Logos Tanrı'nın yaratıcı (Tanrı dedi ki: "Işık olsun") ama aynı zamanda vahyedici Sözü'dür. *Yuhanna İncili*'nin ünlü önsözünü bu açıdan anlamak gerekir:

Başlangıçta [veya kimi İncil yorumcularının anladığı biçimiyle "İlke'de", yani Tanrı'da] Logos vardı ve Logos Tanrı'nın yakınındaydı ve Logos Tanrı'ydı.

[...] Her şey onun tarafından yapıldı ve onsuz hiçbir şey olmazdı. Onun içinde olan hayattı ve hayat insanların ışığıydı. [...] Ve Logos ete büründü ve aramızda oturdu ve biz onun şanını seyre daldık, o şan ki, Tek Oğul olarak, Baba'sından ona geçmiştir.

Logos sözcüğünün ikircikliği dolayısıyla bir Hıristiyan felsefesi mümkün olmuştur. Logos kavramı, hem "söz", hem "söylem", hem de "akıl" anlamlarını taşıması dolayısıyla Herakleitos'tan beri Yunan felsefesinin merkezinde yer alıyordu. Stoacılara göre, akılcı bir güç olarak tasarlanmış Logos, dünyanın, insan doğasının ve her bireyin içinde vardı. Bu nedenle, İsa'ya Ebedi Söz ve Tanrı'nın Oğlu kimliğini yüklerken, *Yuhanna İncili*'nin önsözü Hıristiyanlığın bir felsefe olarak sunulmasını sağlıyordu. Tanrı'nın tözel Sözü, dünyayı yaratan ve insan düşüncesine rehberlik eden Akıl olarak tasarlanabiliyordu. Plotinos'un öğrencisi, Yeni-Platoncu Amelios'a[1] göre önsöz bir felsefi metindi:

Ve bu, sayesinde döllenen her şeyin ürediği Logos'tu, Herakleitos'un[2] söylediği gibi, o daima kendisi olarak kalır ve Barbar [İncilci Yuhanna] onun için "Tanrı'nın yakınındadır" ve ilkenin mertebesinde ve saygınlığında yeri olan "Tanrı'dır" der, "her şeyin mutlak biçimde onun aracılığıyla ürediğini", "onda olanın canlılık, hayat ve varlık doğasına sahip olduğunu" söyler, bedenlere düştüğünü ve ete bürünerek insan görüntüsü aldığını, ama aynı zamanda büyüklüğünü de gösterdiğini ve bundan kurtulunca yeniden tanrılaştığını, cisimler dünyasına düşmeden ve ete ve insana inmeden önce olduğu gibi Tanrı olduğunu anlatır.

Amelios'a göre, Barbar diye adlandırdığı İncilci Yuhanna, önsözünde Dünya'nın Ruhu'nu betimlemiştir; bu Ruh tanrısaldır ama bir biçimde bedene karışmıştır. Amelios'un yorumunun pek de önemi yok, bizi burada ilgilendiren, Yeni-Platoncu filozofun da teslim ettiği, İncil söz dağarcığıyla felsefe söz dağarcığı arasındaki akrabalıktır.

İS 2. yüzyıldan itibaren, Hıristiyanlığı Yunan-Roma dünyası için daha anlaşılır biçimde sunma çabalarından dolayı savunucular (*apologiste*) diye adlandırılan Hıristiyan yazarlar, bu dini felsefenin *kendisi* olarak tanımla-

1) Amélius, Eusèbe, *Préparation évangélique*'in içinde, XI, 19.
2) Héraclite, B 1, *Les Présocratiques*, çev.: Dumont, s. 145.

mak için Logos kavramını kullanmışlardır. Onlara göre, Yunan filozoflar o güne kadar Logos'un yalnızca kimi parçalarına, yani Gerçek Söylem'in ve Kusursuz Akıl'ın öğelerine sahip olabilmişken, Hıristiyanlar Logos'un tümüne, yani Kurtarıcı-İsa'yla ete kemiğe bürünen Gerçek Söylem'e ve Kusursuz Akıl'a sahiptirler. Eğer felsefe yapmak Akıl'a uygun yaşamak demekse, Hıristiyanlar birer filozoftur çünkü tanrısal Logos'a uygun yaşamaktadırlar[3]. Hıristiyanlığın felsefeye dönüşümü İskenderiyeli Klemens'le[4] birlikte 3. yüzyıldan itibaren İskenderiye'de daha da güçlenecekti. Logos'u eksiksiz vahyeden Hıristiyanlık, Klemens'e göre, "bize Tanrı'ya benzeyecek biçimde davranmayı ve tanrısal tasarıyı tüm eğitimimizin yönetici ilkesi olarak kabul etmemizi öğreten" gerçek felsefedir.

Tıpkı Yunan felsefesi gibi Hıristiyan felsefesi de kendini hem bir söylem hem de bir yaşam biçimi olarak sunacaktır. Hıristiyanlığın ilk döneminde, 1. ve 2. yüzyıllarda, felsefi söylemin ağırlıklı olarak tüm okullarda her akımın kurucusuna ait metinlerin yorumlanması haline geldiğini görmüştük. Doğal olarak, Hıristiyan felsefesinin söylemi de yorumsal olacaktı. Eski ve Yeni Ahit'i yorumlayan okullarda, İskenderiyeli Klemens'in ustasının açtığı okullarda ya da yine İskenderiye'de bizzat Origenes'in açtığı okullarda önerilen eğitim, diğer felsefe okullarındaki eğitimin bir benzeriydi. Platoncuların öğrencilere, her biri ruhsal ilerlemenin belli bir aşamasına eş düşen, Platon'a ait diyalogların okunmasından ibaret bir program vermeleri gibi, Origenes gibi Hıristiyanlar da öğrencilerine sırasıyla kutsal *Meseller* kitabını, ardından *Hatip* kitabını, sonra *Neşideler Neşidesi*'ni okuturdu. Bu sıralama Origenes'e göre öncelikle etik bir nitelik taşıyor, insanın fiziksel anlamda arınmasını ve duyusal şeyleri aşmayı öğrenmesini sağlıyor, ardından epoptik ya da ilahiyatçı bir nitelik kazanıyor ve insanı Tanrı'yla birleşmeye götürüyordu[5]. Hıristiyan okulunda da metinlerin okunması, dönemin felsefe okullarında olduğu gibi, ruhun ilerlemesine sıkı sıkıya bağlı "ruhsal" bir okumaydı. Ruhsal ilerleme denilen felsefi kavram Hıristiyan eğitiminin zırhı gibiydi. İlkçağ felsefesinde söylem nasıl

3) Justin, *Apol.*, 1, 46, 3-4.

4) Clément, *Stromates*, 1, 11, 52, 3 (çev.: Mondésert, Cerf, Sources chrétiennes koleksiyonu, ilerideki dipnotlarda kısaca SC diye anılacaktır). Ayrıca bkz. Gregorios Thaumaturgos'un, Origenes'in okulunu, ustayla öğrenci arasında sevginin hüküm sürdüğü, diyalektik alıştırmaların yapıldığı ama felsefenin Hıristiyan ilahiyatının sultası altına girdiği geleneksel bir felsefe okulu olarak tanımladığı ilginç metni, *Remerciement à Origène*.

5) Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Önsöz, 3, 1-23, yay. haz. ve çev.: L. Brézard, H. Crouzel ve M. Borret, Paris, SC, 1991, c. I, s. 128-143; bkz. I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*'ye Giriş, fas. I, Leyden, 1990, s. 36-44.

ki felsefi yaşamın bir aracı idiyse, Hıristiyan felsefesi söylemi de Hıristiyan yaşam biçimini gerçekleştirmek için bir araçtı.

Yine de, bir fark vardı. Hıristiyan yorumculuğunun konusu kutsal metinlerdir ve Hıristiyan felsefesi vahye dayanır: Logos tam olarak Tanrı'nın vahyi ve tezahürüdür. Hıristiyan ilahiyatı, yavaş yavaş, daima Eski Ahit'in ve Yeni Ahit'in yorumlanması üzerine kurulu dogmalarla biçim almıştır. Fakat Yunan felsefesinde de sistematik bir ilahiyat geleneği vardı. Değişik vahiy kaynaklarını, eylem yöntemlerini ve tanrısal gerçekliğin değişik derecelerini ele alan bu gelenek Platon'un *Timaios*'uyla ve *Yasalar*'ının X. Kitabıyla başlamış, Aristoteles'in *Metafizik*'inin XII. Kitabıyla gelişmiştir. Bu gelenek Yeni-Platonculuk döneminde her türlü vahiy biçimini barındıracaktı. Yunan felsefesi bu açıdan bile Hıristiyan felsefesine hizmet edebiliyordu[6].

Ama kimi Hıristiyanların bu dini bir felsefe olarak sunabilmelerinin sebebi, Hıristiyanlığın çoktanrıcı yoruma ve ilahiyata benzer bir yorum ve ilahiyat önermesi olmayıp, bu dinin bir yaşam biçimi ve insanın bir varoluş yöntemi olmasıdır, tıpkı İlkçağ felsefesinin bir yaşam biçimi ve bir varoluş yöntemi olması gibi. Dom Jean Leclercq'in[7] belirttiği üzere: "İlkçağ'da olduğu gibi manastırcı Ortaçağ'da da *philosophia* sözcüğü bir kuramı veya bir öğrenme yöntemini değil, yaşanmış bir bilgeliği, akla uygun bir yaşam biçimini belirtir", yani Logos'a uygun bir yaşam biçimini. Hıristiyan felsefesi tam olarak Logos'a göre, yani akla göre yaşamaktır, öyle ki, Iustinus'a[8] göre, "Sokrates, Herakleitos ve benzerleri gibi, İsa öncesinde aklın (*logos*) rehberliğinde bir hayat sürenler ate olarak anılsa da, aslında Hıristiyandırlar".

Hıristiyanlığın bir felsefeyle özdeleştirilmesiyle birlikte, bu dinin mensupları arasında din dışı felsefeye özgü ruhsal alıştırmalar uygulanmaya başladı. Örneğin İskenderiyeli Klemens[9] şunu yazabilmişti:

Tanrısal yasanın korku vermesi elzemdir, çünkü böylece filozof, ihtiyatı (eulabeia) *ve kendine dikkat* (prosokhê) *etmesi sayesinde sükûnete erişir ve bunu ruhunda muhafaza eder.*

6) Bkz. P. Hadot, "Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", *Les Règles de l'interprétation*, yay. haz.: M. Tardieu, Paris, 1987, s. 13-34.

7) J. Leclercq, "Pour l'histoire de l'expression 'philosophie chrétienne'", *Mélanges de science religieuse*, c. 9, 1952, s. 221-226.

8) Justin, *Apologie*, I, 46, 3 Wartelle.

9) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 20, 120, 1 Mondésert (SC).

Bu cümlede İlkçağ felsefesinin tüm evrenini buluruz. Tanrısal yasa hem filozofların Logos'udur hem de Hıristiyanların Logos'u; eylemde sakınımı, ihtiyatı ve kendine dikkati esinler, bu da ruhu sükûnete erdiren temel Stoacı tavır, tüm felsefe okullarının aradıkları içsel hazır olma halidir. Origenes[10] ayrıca son derece felsefi nitelikteki vicdan yoklamasını da önerir. *Neşideler Neşidesi*'nin "Eğer sen kendini bilmiyorsan, ey kadınların en güzeli" dizesini, ruhu kendini dikkatle sınamaya davet eden bir çağrı olarak yorumlar. Ruh duygularını ve eylemlerini sınamalıdır. Ruh acaba kendine iyiliği mi öneriyor? Değişik erdemlerin peşinde koşuyor mu? İlerleme kaydediyor mu? Öfke, hüzün, korku tutkularını ya da şan kazanma aşkını uzaklaştırabildi mi? Hakikati nasıl alıyor, nasıl veriyor ve nasıl yargılıyor?

Kilise Babaları'ndan 4. yüzyılda yaşamış ve İskenderiyeli Klemens ile Origenes'in çizgisinde bulunan Kaiserialı Vasilios, Nazianzoslu Gregorios, Nyssalı Gregorios, Pontuslu Evagrios, belli ölçüde İskenderiyeli Athanasias ve daha geç dönem keşişlerinden örneğin Gazzeli Dorotheos gibileri, 6. yüzyıldan itibaren Suriye ve Mısır'da gelişen münzevi yaşamı "Hıristiyan felsefesi" doğrultusunda yorumlamışlardır. Tam bu sırada, kimi Hıristiyanlar, İncil'den çıkan tavsiyelerin destansı bir uygulamasıyla ve İsa'nın yaşantısının taklidiyle, çöllere çekilerek ve tüm hayatlarını katı bir çilecilige ve tefekküre adayarak dinsel kusursuzluğa erme çabasına girmişlerdi. Örnek alacakları modelleri Eski ve Yeni Ahit'te ve belki de –bu olasılığı göz ardı edemeyiz– Budacı ve Manici çilecilikte bulmuşlardı[11]. Zaten Philon'un ve İsa'nın yaşadıkları dönemde, İskenderiyeli Philon'un[12] *Seyre Dalışçı Yaşam Üzerine* başlıklı çalışmasında betimlediği ve "filozoflar" ya da Qumrân'ın Yahudi tarikatı diye adlandırdığı Sağaltıcılar gibi, seyre dalış yöntemini benimsemiş çileci topluluklar vardı. Fakat Hıristiyanlığı bir felsefe olarak görenler için (münzevi yaşamı onlar da uygulayacaklardı, bu harekete L. Bouyer "bilgili inziva" adını vermiştir), "felsefe" sözcüğü tam olarak manastır hayatının ve bununla Hıristiyan yaşamının mükemmelliği demekti. Ama bu "felsefe" din dışı kategorilerine sıkı sıkıya bağlı kala-

10) Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, II, 5, 7, c. I, s. 359, Brézard, Crouzel ve Borret.

11) J. Gribomont, "Monasticism and Asceticism", *Christian Spirituality*'nin içinde, yay. haz.: M. McGinn, J. Meyendorff ve J. Leclercq, New York, Crossroad, 1986, s. 91.

12) Bkz. F. Daumas'nın yazdığı *Philon d'Alexandrie*'nin Giriş'i, *De vita contemplativa*, Paris, (SC), 1963, özellikle s. 31.

caktı; bunlar ruhun huzuru, tutkuların yokluğu[13], "doğaya ve akla uygun yaşam"dı[14]. Din dışı felsefede olduğu gibi, manastır hayatında da ruhsal alıştırmalar[15] uygulanıyordu, bunların bir bölümü tümüyle Hıristiyanlığa özgü alıştırmalarken, çoğu din dışı felsefeden miras kalmıştı.

Stoacıların ve Yeni-Platoncuların temel tavrı olan insanın dikkatini kendi üzerine yoğunlaştırması alıştırması yeniden karşımıza çıkar[16]. İskenderiyeli Athanasios'a[17] göre, bu, manastır tavrının tam tanımıdır. Yazdığı *Antonius'un Hayatı* başlıklı kitapta Antonius'un manastır hayatına nasıl geçtiğini anlatırken, yalnızca dikkatini kendi üzerinde yoğunlaştırmaya başladığını belirtmekle yetinir. Ölürken öğrencilerine Antonius'un şu sözlerini aktarır:

Her gün ölecekmiş gibi yaşayın, dikkatinizi kendi üzerinizde yoğunlaştırarak ve benim öğütlerimi anımsayarak.

Nazianzoslu Gregorios[18] daha çok "kendi üzerine yoğunlaşmak"tan söz eder. İnsanın dikkatini kendi üzerinde yoğunlaştırması, şimdiki zamana yoğunlaşması, ölüm düşüncesi, sürekli ortak manastır hayatı geleneğine bağlanmıştır, tıpkı din dışı felsefede olduğu gibi. Örneğin, Antonius, öğrencilerine belki de akşamı göremeyecekleri düşüncesiyle uyanmalarını ve belki de hiç uyanmayacaklarını düşünerek uyumalarını salık verir. Gazzeli Dorotheos[19] kendi öğrencilerini şöyle uyarır:

Kendimize dikkat edelim, kardeşlerim, zamanımız olduğu sürece uyanık olalım. [...] Sohbetimizin başından beri iki ya da üç saat harcadık ve ölüme yaklaştık, ama zamanı yitirdiğimizi hiç korkmadan görüyoruz.

13) Pek çok örneğine Grégoire de Nazianze, *Lettres*'de rastlarız, c. I-II, yay. haz.: P. Gallay, Paris, Belles Lettres, 1964-1967, c. I, s. 39, 60, 71, 74, 114; c. II, s. 14, 85. Bkz. H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, c. I, Münih, 1978, s. 4-10 (bol miktarda kaynakça); A.-M. Malingrey, *Philosophia*, Paris, 1961.

14) Athanase, *Vie d'Antoine*, 14, 4, yay. haz.: G. J. M. Bartelink, Paris, SC, 1994, s. 175 ve 20, 56, s. 189-191; Évagre, *Traité pratique du moine*, yay. haz.: A. ve Cl. Guillaumont, Paris, 1971, SC, § 86, s. 677.

15) Rufin, *Historia Monachorum*, 7 ve 29, *Patrologia latina*, 21, 410 d ve 453 d. Bkz. J. Leclercq, "Exercises spirituels", *dictionnaire de la spiritualité*, Paris, c. IV, süt. 1902-1908.

16) Bkz. daha yukarıda.

17) Athanase, *Vie d'Antoine*, 3, 1, s. 137 ve 91, 3, s. 369.

18) Grégoire de Nazianze, *Lettres*, c. II., s. 45 (153. Mektup).

19) Athanase, *Vie d'Antoine*, 19, 3, s. 187; Dorothée de Gaza, Œuvres spirituelles, § 114, 1-15 (SC).

Elbette ki, insanın kendisine yönelttiği bu dikkat, insanın benliğinin üst bölümüne dönüşümü, yönelimi demektir. Eski Ahit'ten bir metni[20] izlek olarak benimsediği bir ayin sırasında Kaiserialı Vasilios'un sözleri bunu açıkça gösterir: "Haksız bir sözün yüreğinde saklanmaması için dikkat et." Vasilios'un yorumunda Stoacılığın ve Platonculuğun tüm izleklerini buluruz. İnsanın dikkatini kendine yöneltmesi, Tanrı'nın ruhumuza yerleştirdiği akılcı düşünce ve eylem ilkelerini uyandırmak demektir, sahip olduklarımıza, yani bedenimize ve mallarımıza değil, kendimize, yani anlağımıza ve ruhumuza, ayrıca vicdanımızı sınayarak ve kendimizi tanıyarak ruhumuzun güzelliğine göz kulak olmak demektir. Böylece, kendi gerçek yoksulluğumuzu ve gerçek zenginliğimizi, kozmosun bizlere sunduğu ihtişamları, bedenimizi, toprağı, göğü, yıldızları ve en önemlisi ruhumuzun kaderini bilerek kendimiz hakkında geliştirdiğimiz yargıları düzeltiriz[21].

İnsanın dikkatini kendine yöneltmesi vicdan yoklamasını gerektirir. Ünlü keşiş Antonius öğrencilerine vicdan yoklamasını yazılı yapmalarını salık vermiştir[22]: "Her biriniz eylemlerini ve ruhunun hareketlerini, sanki başkalarına bildirecekmiş gibi yazılı not etsin." Not almanın değerli psikolojik niteliği: Vicdan yoklaması eğer yazılı yapılıyorsa sağaltıcı değeri çok daha yüksek olacaktır. İnsan topluluk önünde hata yapmaktan utanır ve vicdan yoklamasını yazılı yapmak insana topluluk önündeymiş duygusunu verir: "Yazı başkasının bakışının yerini tutsun." Her nasılsa, vicdan yoklaması alıştırması çok sık ve düzenli yapılan bir şeydi. Gazzeli Dorotheos[23] her altı saatte bir vicdan yoklaması yapılmasını, aynı zamanda her hafta, her ay ve her yıl ruhun durumunu gösteren genel bir bilanço çıkarılmasını öneriyordu.

İnsanın dikkatini kendine yöneltmesi ve uyanık olması düşünce alıştırmalarını da gerektiriyordu: Tefekkür etmek, anımsamak, eylem ilkelerini olabildiğince kısaltılmış özetler halinde sürekli "el altında" bulundurmak söz konusuydu. Manastır edebiyatındaki *Apophtegma* ve *Kephalaia*nın

20) *Tesniye (Musa'nın Beşinci Kitabı)*, 15, 9.

21) Basile de Césarée, *In illud attende tibi ipsi*, *Patrologia graeca* 31, süt. 197-217; yay. haz. S.Y. Rudberg'in eleştirisi, *Acta Universitatis Stockholmensis, Studia Graeca Stockholmensia*, c. 2, Stockholm, 1962.

22) Athanase, *Vie d'Antoine*, 55, 9, s. 285. Bkz. M. Foucault, "L'Écriture de soi", *Corps écrit*, no. 5, s. 3-23 ve benim Foucault'nun bu metni üzerine düştüğüm notlar, "Réflexion sur la Notion de 'culture de soi'", *Michel Foucault philosophe*'un içinde, Paris, 1989, s. 264-266.

23) Dorothée de Gaza, Œuvres spirituelles, yay. haz.: L. Regnault ve J. de Préville, Paris, SC, 1963, §§ 111, 13 ve 117, 7, s. 353 ve 365.

amacı da buydu. *Apophtegma*[24], Diogenes Laertios'un din dışı filozoflardan derlediğine benzer, ruhsal ustaların belli koşullarda söyledikleri ünlü ve çarpıcı sözlerdir. *Kephalaia* ise (başlıca noktalar) genellikle yüzlük dizeler halinde düzenlenmiş kısa özlü sözlerin bir derlemesidir. Örnekler ve özlü sözler üzerindeki tefekkür sürekli olmalıdır, tıpkı din dışı felsefede olduğu gibi. Epikuros ve Epiktetos bunlar üzerinde gece gündüz tefekkür edilmesini salık verirlerdi. Gazzeli Dorotheos[25] da, eylem ilkelerinin tam gereken anda el altında olması için sürekli tefekkürden yanaydı. Böylece "bütün olaylardan yararlanabilir", yani her olay karşısında ne yapmamız gerektiğini bilebiliriz.

İnsanın dikkatini kendine yöneltmesi, insanın kendini tutması, kendini denetlemesi demektir. Buna ulaşmak içinse, insanın, aklın tutkulara galip gelmesini ve bu tutkuların kökten yok edilmesini hedef alan çileci edimleri bir alışkanlık haline getirerek sabırla sürdürmesi gerekir. Bu noktada tutkulardan arınmak üzere tam bir sağaltımın uygulanması söz konusudur. İnsanı tam bir kurtuluşa (*apatheia*) götüren yol, insanın kendini nesnelerden koparmasından (*aprospatheia*), yani ilgisiz nesnelere duyduğu arzuları yavaş yavaş kesip atmasından geçer. Tıpkı Stoacı Epiktetos ve kuru merakla gevezeliği denetlemeyi hedef alan alıştırmalar yapılmasını salık veren metinler yazmış Platoncu Plutarkhos gibi, Gazzeli Dorotheos da, daha büyük fedarkârlıklar yapmaya hazırlanmak üzere işe küçük adımlarla başlamayı salık vermiştir; örneğin önemsiz bir kuru merakı, boş bir sözü özdenetimle yok etmek gibi[26]. Gazzeli Dorotheos'a göre, bu tür uygulamalar sayesinde yavaş yavaş ortadan kaldırılacak olan şey bencil istek, insana özgü istek, nesnelerden zevk alan istektir[27]:

Öyle ki, insanın sonunda kendine özgü hiçbir isteği kalmaz ve her ne olursa olsun bu ona yeter, sanki [bu isteksizlik] kendiliğinden oluyormuş gibi.

Kendi özgür iradesi olmayan kişi her gün istediğini yapar, başına ne gelirse gelsin onu tatmin eder ve isteğini hep kendine yönlendirirken bulur kendini, çünkü nesnelerin kendi istediği gibi olmalarını istemez, onların nasıllarsa öyle olmalarını ister.

24) Bkz. *Les Apophtegmes des Pères*, sistematik koleksiyon böl. I-IX, giriş, metin, çev. ve dipnotlar: J.-C. Guy, Paris, SC, 1993.

25) Dorothée de Gaza, § 60, 27-30.

26) Dorothée de Gaza, § 20, 1-33, ve Épictète, *Entretiens*, I, 18, 18 ve *Manuel*, 12, 2.

27) Dorothée de Gaza, § 20, 28 ve § 187, 14-16.

Burada Epiktetos'un *Elkitabı*'ndaki ünlü sekizinci özlü sözünden kimi yankılar buluyoruz:

Başına gelenin senin istediğin gibi gelmesine çabalama, gelenin olduğu gibi gelmesini iste, böylece mutlu olursun.

Tıpkı Stoacı gibi keşiş de her anın olduğu gibi olmasını istemektedir.

Geleneksel felsefenin[28] diğer bir tavsiyesine göre, yeni başlayanlar bir tutkuyla önce onun tam zıttı bir başka tutkuyu kullanarak mücadele etmeye çalışmalıdır, örneğin lüks düşkünlüğünün karşısına iyi şöhret düşkünlüğünü koyarak, böylece, daha sonra o tutku karşısında zıt bir erdemi uygulayarak doğrudan mücadeleye girişebilirler[29].

Nazianzoslu Gregorios'un öğrencisi Pontuslu Evagrios[30] Platoncu ve Yeni-Platoncu kavramlardan epeyce etkilenerek, örneğin, erdem durumunu tanımlamak için Platoncu bir tasavvur olan ruhun üç bölümünü kullanır:

Akılcı ruh, arzulu bölümü (epithumetikon) *erdemi arzu ettiği zaman, mücadeleci bölümü* (thumikon) *erdem uğruna mücadele ettiği zaman ve akılcı bölümü* (logistikon) *varlıkların seyrine dalmayı başarabildiği zaman doğaya göre hareket etmiş olur.*

Çilecilik de sıklıkla, Platoncu bir yaklaşımla, bedenin ruhtan ayrılması olarak tasavvur edilir, bu da Tanrı'yı görmek için bir ilk koşuldur. Bu izleğe, "Tanrı için en büyük dindarlık, insanın geri dönüşsüz biçimde bedeninden ve tutkularından ayrılmasıdır. Sokrates belki de bu sebeple felseye haklı olarak 'ölüm alıştırması' demiştir" diye düşünen İskenderiyeli Klemens'te[31] rastlıyoruz. Çünkü gerçek hakikatleri bilmek için duyularımızı kullanmaktan vazgeçmeliyiz. Nazianzoslu Gregorios hasta bir arkadaşının sanki sağaltılamazmış gibi acıyla inlemesini kınar ve ona şunu öğütler[32]:

28) Cicéron, *Tusculanes*, IV, 75.

29) Évagre, *Traité pratique*, § 58 (SC).

30) Évagre, *Traité pratique*, § 86.

31) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 11, 67, 1, yay. haz.: A. Le Boulluec, Paris, SC, 1981, s. 137.

32) Grégoire de Nazianze, *Lettres*, XXXI, c. I, s. 39.

Tam tersine, çektiğin acının içerisinde felsefe yapmalısın [yani filozof olarak yaşama alıştırması yapmalısın]. Bu, düşünceni anlaştırmak, seni bağlayan bağlardan [yani bedenden] daha üstün olduğunu anlamak, hastalığında seni senin için gerekli olana doğru götüren bir "eğitim" olduğunu görmektir, yani huzursuzluğun ve çürümenin kaynağı olan bedeni, bedensel şeyleri ve onlardan türeyen her şeyi küçümsemek için gereken zamanın en yüce noktasıdır. Böylece kendini daha yüksekteki bölüme bütünüyle verebilirsin. [...] Bu dünyadaki hayatını –bu, Platon'un deyişidir– bir ölüm alıştırmasına dönüştürebilir, ruhunu olabildiğince –Platon'un sözlerini yineleyecek olursak– ister bedenden (soma) *ister mezardan* (sema) *kurtarabilirsin. Eğer bu biçimde felsefe yapacak olursan [...] pek çok kişiye acı çekerken felsefe yapmasını öğretirsin.*

Gregorios'un öğrencisi Pontuslu Evagrios'a gelince, o, aynı izleği Yeni-Platoncu deyimler kullanarak ele alır[33]:

Bedeni ruhtan ayırmak yalnızca onları bir araya Getiren'e mahsustur; ama ruhu bedenden ayırmak özellikle erdeme eğilim gösterene mahsustur. Zira Babalarımız manastır yaşamına ölüm alıştırması ve bedenden kaçış derler.

Porphyrios şöyle yazmıştır[34]:

Doğa bağladığını çözer, ama ruhun bağladığını da ruh çözer. Doğa bedeni ruhun içine bağlamıştır, ruhsa kendiliğinden bedenin içine bağlanmıştır. O halde, doğa bedeni ruhtan çözer, ama ruh bedenden kendi kendine çözülür.

Porphyrios böylece bedenin ruhla olan ve onun yaşamasını sağlayan doğal bağını, ruhun bedene yönelttiği duygusal bağın karşısına koyar, bu duygusal bağ öyle sıkı olabilir ki ruh bedenle özdeşleşir ve yalnızca bedenin isteklerini doyurmakla meşgul olur. Evagrios'a göre, filozof olan keşişin alıştırmasını yaptığı ölüm, aslında, ruhu bedene bağlayan tutkuların topluca koparılıp atılmasıdır, böylece keşiş *apatheia*, yani tutku yokluğu sayesinde bedeninden mükemmel biçimde ayrılabilir.

33) Évagre, *Traité pratique*, § 52, bkz. SC'nin içinde A. ve C. Guillaumont'nun yorumu.
34) Porphyre, *Sententiae*, c 8 ve 9.

HIRİSTİYANLIK VE İLKÇAĞ FELSEFESİ

Hıristiyanca yaşamın en mükemmel biçimi olan keşişliğe Hıristiyanların Yunanca *philosophia* demelerinin sebebi, bu sözcüğün gerçekten de belli bir yaşam biçimini belirtmesiydi. Öyle ki, bu sözcüğü yeniden kullanıma sokarak, "Hıristiyan filozoflar", bu dinin içerisine din dışı felsefenin mirası olan uygulamaları ve edimleri de sokmuşlardır. Bunda şaşırtıcı bir şey yoktur: Din dışı felsefi yaşam ile manastır yaşamı arasında pek çok benzerlik bulunur. İlkçağ filozofu elbette çölde ya da bir manastırda inzivaya çekilmiyordu, tam tersine, dünyada yaşıyor, kimi zaman siyasi etkinliklerde de bulunuyordu. Ama gerçek bir İlkçağ filozofuysa eğer, kendini dönüştürüyor, filozofluğu bir meslek olarak benimsiyor, bir yaşam biçimini seçerek dünyadaki hayatını zorunlu olarak tümden değiştiriyor ve bir anlamda kendini dünyadan soyutluyordu. Ruhsal bir ustanın yönetimindeki bir topluluğa giriyor, burada okulun kurucusunu kutsuyor, okulun diğer üyeleriyle birlikte toplu yemeklere katılıyordu. Vicdanını yokluyor, belki de –Epikurosçu okulda âdet olduğu gibi– yaptığı hataları itiraf ediyor, bir Kinikse çileci bir yaşam sürüp her türlü konfordan ve maddi zenginlikten vazgeçiyor, bir Pythagorasçıysa vejetaryen bir gıda rejimi uyguluyor, bir Yeni-Platoncuysa kendini seyre dalmaya ve gizemli birleşmeyi aramaya veriyordu.

Hıristiyanlık da, tartışmasız, bir yaşam biçimidir. Dolayısıyla, bu dinin bir felsefe gibi sunulması hiçbir sorun yaratmaz. Fakat Hıristiyanlık kendini bir felsefe olarak sunarken İlkçağ felsefesine özgü kimi değerleri ve edimleri de benimsemiş oldu. Bu durum meşru muydu? Dinin bu evrimi Hıristiyanlığın özgün ruhuna uygun muydu? Bu karmaşık soruya kesin ve belirgin bir yanıt veremiyoruz. Çünkü öncelikle sıkı bir biçimde ilkel Hıristiyanlığın ne olduğunu tanımlamamız gerekir ki, bu bizim yetkelerimizi ve bu kitabın konusunu aşar. Yalnızca temel diye nitelendirdiğimiz kimi noktalara değinmekle yetineceğiz.

Öncelikle ve en önemlisi, Hıristiyan ruhsallığı İlkçağ felsefesinden kimi ruhsal alıştırmaları ödünç almış olsa da, bunlar Hıristiyanlığa özgü uygulamalarda daha geniş çapta yer tutmuşlardır. Manastır yaşamının bütününde hep Tanrı'nın lütfunun keşişin yardımına geleceği beklentisi ve temel bir kendini hor görme tutumu vardır. Bu ikincisi, diğer keşişlerin önünde bitkinlik ve düşkünlük gibi, boyun eğmeyi ve suçluluğu gösteren bedensel hareketlerle sergilenir. Keşişin kendi isteklerinden vazgeçmesi üstünün emirlerine tam bir itaatle gerçekleşir. Ölüm alıştırması İsa'nın

ölümünün anımsanmasına bağlıdır, çileyse İsa'nın Çilesi'ne katılmak gibi anlaşılır. Keşiş her insanda İsa'yı görür[35]: "Kardeşine karşı öfkelenmekten ve ona kötü sözler söylemekten utanmıyorsun! Yoksa onun İsa olduğunu ve böyle davranarak aslında İsa'ya acı çektirdiğini bilmiyor musun?" Bu durumda erdemlerin uygulanması bambaşka bir anlam kazanır.

Diğer yandan, "Hıristiyan filozoflar" din dışı felsefi deyimleri kullanırken bunları Hıristiyanlaştırıyorlar ve salık verdikleri alıştırmaların zaten Eski Ahit'te veya Yeni Ahit'te tavsiye edilmiş oldukları izlenimini vermeye çalışıyorlardı. Örneğin kutsal *Meseller* kitabında "dikkat ediniz" deyimi yer alıyorsa, Vasilios bu kutsal metnin "dikkatini kendine yöneltme" amacını güden felsefi alıştırmayı salık verdiğini çıkarıyordu. Dikkatini kendine yöneltme alıştırması, *Hikmetler*'in bir metni sebebiyle "yüreğin muhafazası" diye de adlandırılıyordu[36]: "Her şeyin üstünde, yüreğini muhafaza et." *Pavlus'un Korinthoslular'a İkinci Mektubu*'nda[37] "kendi kendinizi sınayın" öğüdünü okuduğumuzda, bunda vicdan yoklamasına çağrıyı görürüz ve *Korinthoslular'a Birinci Mektup*'taki "Her gün ölüyorum"[38] sözlerinden ölüm alıştırması modelini anlarız. Yine de, kutsal metinlere yapılan bu göndermeler "Hıristiyan filozofların" ruhsal alıştırmalardan söz ederken din dışı felsefeye özgü söz dağarcığını ve kavramları kullanmalarına engel olmamıştır. Kutsal metinlere yapılan göndermeler, genellikle, yazarın amacı göz ardı edilerek, metinlere verilmesi istenen anlamı vermekten ibaret olan yalnızca alegorik bir yoruma dayandırılır. Modern filozofların pek çoğu İlkçağ metinlerini açıklarken de aynı yöntemi kullanır. Her ne olursa olsun, Kilise Babaları, örneğin "göklerin krallığı" ya da "Tanrı'nın krallığı" gibi İncil deyimlerinin felsefenin bölümlerini tanımladığı yorumuna ulaşmak için tam da bu yöntemi kullanmışlardır. Pontuslu Evagrios'un *Uygulama Üzerine* başlıklı eserinin ilk satırlarında karşımıza çıkan aynı şeydir. Şöyle başlar Evagrios[39]:

Hıristiyanlık Kurtarıcımız İsa'nın öğretisidir; [bu öğreti] uygulamadan, fizikten ve ilahiyattan oluşur.

35) Dorothée de Gaza, *Vie de Dosithée*, § 6.
36) *Proverbes*, 4, 23; Athanase, *Vie d'Antoine*, 21, 2, s. 193.
37) Paul, *IIe Épître aux Corinthiens*, 13, 5; Athanase, *Vie d'Antoine*, 55, 6, s. 283.
38) Paul, *Ie Épître aux Corinthiens*, 15, 31; Athanase, *Vie d'Antoine*, 19, 2, s. 187.
39) Évagre, *Traité pratique*, § 1.

Burada, en azından Plutarkhos'tan[40] beri Platonculuk okulunda onurlandırılan ve ruhsal ilerlemenin üç aşamasına eş düşen felsefenin üç bölümünün sırayla anıldığını görürüz. İsa'nın bir uygulama, bir fizik ve bir ilahiyat önerdiğini öğrenmek epeyce şaşırtıcı. Elbette, felsefenin üç bölümünün ahlaki öğütlerden, dünyanın sonu ve Tanrı üzerine verilen eğitimden anlaşılabileceğini söylemek de mümkün.

Fakat Evgarios'un felsefenin üç bölümünü açıkça tanımlaması karşısında şaşkınlığımız daha da artar. Anlaşılan, Evagrios'a göre, fizik göklerin krallığıdır, ilahiyatsa Tanrı'nın krallığı[41]. İncil'deki "Tanrı'nın hükümdarlığı" kavramının eşanlamlı iki deyimle belirtildiğini görürüz: Göklerin krallığı ve Tanrı'nın krallığı. Bu kavram aslında Yahudi kökenlidir, Tanrı'nın ve Yasası'nın gelecekte yeryüzündeki tüm halklara hükmedeceğini belirtmek üzere geliştirilmiştir. İsa'nın çağrısında, krallık hem şimdiki zamandadır hem de çok yakındır, çünkü sözle değil, ruhla birlikte, dönüşümle, cezayla, gelecek olana duyulan sevgiyle, Tanrı'nın iradesinin tamama ermesiyle gerçekleşmeye başlar. Tanrı'nın krallığının ya da göklerin krallığının felsefenin fizik ve ilahiyat bölümleriyle özdeşleştirilmesiyle birlikte bu kavramlara hiç beklenmedik anlamlar yüklenmiştir. Zaten Evagrios İncil'e özgü bu iki kavramı (Tanrı'nın krallığı ve göklerin krallığı) birbirinden ayırırken Origenes'ten etkilenmişti. Göklerin krallığı ile Tanrı'nın krallığı artık ruhun iki durumu veya ruhsal ilerlemenin iki aşamasıdır. Ruhsal ilerleme yoluna giren kişi, tutkular karşısında duyarsızlık (*apatheia*) konumuna erişmeye başladığı bir öncel arınma aşaması olan *uygulama*nın ardından *fizik* aşamasına, "doğaların" (*physeis*), yani Tanrı'nın yarattığı görünen ve görünmeyen varlıkların seyrine dalmaya geçebilir. Ruhsal ilerlemedeki kişi bunların seyrine "yaratılmışlar" olarak, yani Tanrı'yla ilişkileri çerçevesinde dalar. Bu seyre dalışla birlikte tutkulara karşı duyarsızlık da güçlenir. Evagrios buna "göklerin krallığı" der. Ruhsal ilerlemenin ileri aşamalarında, kişi, "Tanrı'nın krallığına", yani Tanrı'nın Üçlemesi'ndeki gizemin seyrine dalmaya ulaşır. Bu, *ilahiyat* aşamasıdır. "Göklerin krallığı" ve "Tanrı'nın krallığı" deyimlerine getirilen bu yorum Evagrios'a özgü olmayıp İskenderiyeli Klemens ve Origenes'ten beri dile getirilmiş ve onlardan sonra gelen yazarlar tarafından da bolca kullanılmıştır[42].

40) Bkz. daha yukarıda.

41) Évagre, *a.g.y.*, §§ 2-3.

42) Origène, *De oratione*, 25, bkz. A. ve C. Guillaumont'un notu, Évagre, *Traité pratique*'in içinde, c. II, s. 499-503 (SC).

Hıristiyanlığı kabul etmesini izleyen yıllarda, Hipponiumlu Augustinus, *Gerçek Din Üzerine* başlıklı kitabında Platonculukla Hıristiyanlığı karşılaştırmıştır. Augustinus'a göre, Platoncu öğretiyle Hıristiyan öğretisi birbiriyle örtüşür. Platoncu mantık, bize, duyusal imgelerin ruhumuzu yanlışlarla ve sahte düşüncelerle doldurduğunu ve tanrısal hakikati keşfedebilmesi için ruhumuzu bu hastalıktan kurtarmamız gerektiğini öğretir. Fizik bize her şeyin doğduğunu, öldüğünü ve geçip gittiğini, bunların yalnızca onları biçimlendiren Tanrı'nın gerçek varlığı sayesinde var olduklarını öğretir. Dolayısıyla, sırtını duyusal şeylere döndüğünde, ruh, bakışını her şeye biçim veren değişmez Biçim'in ve "her zaman eşit ve her şeyde kendine benzeyen, uzayın bölmediği ve zamanın dönüştürmediği" Güzellik'in üzerinde sabitleyebilir. Etik, yalnızca akılcı ve zeki ruhun Tanrı'nın ebediliğinin seyrine dalabildiğini ve bunda ebedi yaşamı bulabildiğini keşfetmemizi sağlar[43]. Augustinus'a göre, Platonculuğun ve Hıristiyanlığın özü böyledir. Yeni Ahit'ten de görünen dünyayı görünmeyen dünyanın, bedeni ruhun karşısına koyan kimi pasajlar aktarmıştır. Peki Platonculukla Hıristiyanlık arasındaki fark nedir? Augustinus'a göre, Platonculuk büyük kitleleri kendine inandıramamış ve dünyevi şeyleri ruhsal şeylere doğru yönlendirememiştir; oysa İsa'nın ortaya çıkışından itibaren çok farklı koşullardan gelmiş insanlar onun yaşam biçimini benimsemiştir ve tüm insanlığın gerçek dönüşümünü görmekteyizdir. Platon dünyaya geri dönse şunları söylerdi: "Benim kalabalıklara vaaz edemediğim tam da budur." Eğer "bedensel kirliliklerle körleşmiş" ruhlar, "felsefi tartışmaların yardımı olmaksızın", "kendi içlerine girip kendi yurtlarına bakabildilerse", bunun sebebi, Tanrı'nın Ete Kemiğe Bürünmekle tanrısal Akıl'ın yetkesini insan bedenine kadar alçaltmış olmasıdır[44]. Augustinus'a özgü bu bakış açısında Hıristiyanlık Platonculukla aynı içeriğe sahiptir: Tanrı'nın ve ruhsal hakikatin seyrine dalabilmek için kişinin sırtını duyusal dünyaya dönmesi gerekir, fakat bu yaşam biçimini en geniş kitlelere benimsetmeyi başaran yalnızca Hıristiyanlıktır. Nietzsche[45] kendi fomülünü doğrulamak için Augustinus'a dayanabilirdi: "Hıristiyanlık halk tipi bir Platonculuktur."

İlkçağ felsefesinin etkisiyle, Hıristiyanlıkta hiç bulunmayan ya da çok ikincil olan kimi değerler en ön sıralara yerleşmiştir. İncil'deki Tanrı'nın

43) Augustin, *De vera religione*, III, 3 (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de Saint Augustin, 8, 1. seri: Opuscules. VIII. *La Foi chrétienne*, yay. haz. ve çev.: Pegon, Paris, 1951).

44) Augustin, *De vera religione*, IV, 7.

45) Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, önsöz.

hükümdarlığının gelmesi düşüncesinin yerine, bir felsefi ideal olan ve çilecilik ile seyre dalma yoluyla erişilen Tanrı'yla birleşme, tanrılaşma getirilmiştir. Hıristiyan yaşam biçimi bazen insani bir hayat olmaktan çok, ruha özgü bir hayattır, din dışı filozoflarınkine benzer akla uygun bir yaşam biçimi, hatta Platoncularınkine benzer Tin'e uygun bir yaşam biçimine dönüşür. Bu durumda kişi bedeninden kaçıp zihinsel ve aşkın bir hakikate yönelir ve mümkün olduğunda, bu hakikate gizemli bir deneyimi yaşarken erişir. Her durumda, kişinin dikkatini kendine yöneltmesi, tutkulara duyarsızlaşma çabası, ruh huzuru, kaygı yokluğu ve özellikle bedenden kaçması, ruhsal yaşamın birincil amaçları haline gelmiştir. Gazzeli Dorotheos'a[46] göre, ruh huzuru öylesine önemlidir ki bunu korumak için gerekirse giriştiğimiz işten vazgeçmeliyiz. Ortaçağ'da ve modern çağlarda geçerli Hıristiyan yaşam biçimi, İlkçağ felsefe okullarındaki yaşam biçimlerinden çokça etkilenmiş bu ruhsallığın mirasını kullanmıştır.

46) Dorothée de Gaza, §§ 58-60.

11
İlkçağ Felsefesi Kavramının Yitmesi ve Yeniden Ortaya Çıkması

Eğer İlkçağ felsefesi felsefi söyleme ve yaşam biçimine bunca bağlı idiyse, nasıl oluyor da günümüzde, felsefe tarihinin alışılagelmiş öğretiminde, felsefe her şeyden önce teorik, sistematik veya eleştirel bir söylem olarak, filozofun yaşam biçiminden kopuk bir halde sunuluyor?

BİR KEZ DAHA: HIRİSTİYANLIK VE FELSEFE

Bu dönüşümün sebebi her şeyden önce tarihseldir ve Hıristiyanlığın ortaya çıkıp yayılmasına bağlıdır. Hıristiyanlık, daha çok erken dönemlerinde, İlkçağcıl anlamıyla bir felsefe, belli bir söylem taşıyan bir yaşam biçimi ve seçimi, İsa'ya uygun yaşam biçiminin seçimi olarak sunulmuştur. Bu Hıristiyan yaşam biçiminde ve söyleminde geleneksel Yunan-Roma felsefesine özgü pek çok öğe emilmiş ve içselleştirilmiştir. Fakat, yavaş yavaş ve daha sonra açıklayacağımız sebepler dolayısıyla, Hıristiyanlığın bağrında, özellikle Ortaçağ'da, yaşam biçimi ile felsefi söylem arasında bir ayrılık gerçekleşmiştir. İlkçağ'ın değişik okullarına, örneğin Epikurosçuluğa özgü kimi yaşam biçimleri ortadan yitmişlerdir. Diğerleri, örneğin Stoacılığa, Platonculuğa özgü

yaşam biçimleri Hıristiyan yaşam biçiminin içine yedirilmişlerdir. Ortaçağ'da manastır yaşamına belli ölçülerde "felsefe" adı verilmiş olsa da[1], bu yaşam biçimi, içinde İlkçağ felsefesine özgü ruhsal alıştırmaları barındırsa da, daha önce bağlı olduğu felsefi söylemden ayrı düşmüştür. Yalnızca Platonculuk ve Aristotelesçilik gibi okulların felsefi söylemleri yaşamaya devam edebilmiş, ama onlar da esinlendikleri yaşam biçimlerinden koparılmış, ilahiyat tartışmalarında kullanılabilecek birer kavramsal malzemeye indirgenmişlerdir. İlahiyatın hizmetine konulan "felsefe" artık yalnızca kuramsal bir söylemdi. Modern felsefe 17. ve özellikle 18. yüzyılda bağımsızlığını ilan edince bile kendini hep böyle sınırlandırma eğilimi gösterecekti. "Eğilim" sözcüğünü kullanmamın sebebi, özgün ve bozulmamış Yunan-Roma felsefesinin asla tam olarak unutulmamış olmasıdır. J. Domański'nin[2] çalışmaları sayesinde, daha önceki çalışmalarımda felsefenin "kuramsallaşma" süreci hakkında yaptığım aşırı kısa ve hatalı sunum önerimi düzeltebildim[3]. Fakat, yine de, bu olgunun, Ortaçağ üniversitelerindeki tanımlarıyla, felsefe ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkilere sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşnmeye devam ediyorum. Fakat, öte yandan, felsefenin bir yaşam biçimi olarak yeniden keşfi o kadar da geç bir dönemde olmamıştır, bu düşünce Ortaçağ üniversitelerince sezilmeye başlamıştı. Buna karşılık, felsefenin bir yaşam biçimi olarak yeniden keşfinin tanımlanmasında birtakım nüanslara ve belirlemelere dikkat edilmelidir.

İLAHİYATIN HİZMETİNDEKİ FELSEFE

Skolastik yazar F. Suárez[4], 16. yüzyılın son döneminde kaleme aldığı ve 17. ile 19. yüzyıllar arasında yaşamış filozofların epeycesi üzerinde büyük etki yaratmış *Disputationes Metaphysicae* başlıklı eserinde şunu ilan eder:

Bu eserde, ben, felsefemizin bir Hıristiyan felsefesi ve tanrısal ilahiyatın hizmetçisi olduğunu aklımın bir köşesinde tutarak, kendimi bir filozof rolüne büründürüyorum.

1) Bkz. daha yukarıda.

2) J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, Freiburg-Paris, 1996.

3) P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 3. basım, s. 56-57 ve 222-225.

4) Fr. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, *Opera omnia*'nın içinde, Vivès, 1861, c. XXV, *Ratio et discursus totius operis*, aktaran: É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, s. 414, burada Hıristiyan felsefesi kavramı üzerine yazılmış metinlerden bir derleme buluruz.

Suárez için "Hıristiyan" bir felsefe, Hıristiyanlık dogmalarınıyla ters düşmeyen ve ilahiyat sorunlarının aydınlatılmasında kullanılabildiği ölçüde Hıristiyan olan felsefedir. Bu, felsefenin öğretilerinin özel olarak Hıristiyan olması gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine, esas olarak, 13. yüzyıl Skolastik düşüncesinin Hıristiyanlığa soktuğu ve uyarladığı haliyle Aristotelesçi felsefe söz konusudur.

Üstün bir ilahiyatın veya bilgeliğin hizmetçisi, hatta kölesi olan felsefe tasavvurunun uzun bir geçmişi vardır[5]. Henüz miladi yılların başında, ruhsal eğitim ve ilerleme için genel bir şema önermiş olan İskenderiyeli Philon[6] bu kavramı kullamıştır. Platon'un *Devlet*'indeki programa göre, birinci aşama geometri, müzik gibi bilimlerin, ayrıca dilbilgisi ve retorikin öğrenilmesidir. Philon, Ahdi Atik'in *Tekvin* kitabını yorumlarken, bu bilimleri, İbrahim'in, felsefe demek olan karısı Sara ile birleşmeden önce birleşmek zorunda olduğu Mısırlı köle Agar'la özdeşleştirir[7]. Bilimleri inceleme dönemi felsefenin kölesi gibi algılanmalıdır. Fakat felsefe de, sırası geldiğinde, bilgeliğin ya da gerçek felsefenin, yani Philon'a göre, Musa'nın vahyettiği Tanrı Sözü'nün kölesi olmalıdır[8]. İskenderiyeli Klemens ve özellikle Origenes gibi Kilise Babaları, Philon'un bilimler dönemiyle Yunan felsefesi ve Yunan felsefesiyle Musa'nın felsefesi arasında kurduğu bu orantısal bağı kullanacaklar ama Musa'nın felsefesinin yerine İsa'nın felsefesini koyacaklardı[9].

Fakat, burada söz konusu olan, Yunan felsefesinin felsefi söyleme indirgenmiş halidir. Hıristiyanlık da kendini bir felsefe, yani bir yaşam biçimi, geçerli yegâne yaşam biçimi olarak sunmuştu. Ama yer yer din dışı felsefeden ödünç alınmış nüanslarla bezeli bu Hıristiyan yaşam biçiminin karşısında değişik okulların felsefi söylemleri, daha doğrusu Yeni-Platoncu felsefe söylemi duruyordu, çünkü İS 3. yüzyıldan itibaren

5) Bu kavramın bir tarihçesini B. Baudoux, "Philosophia *Ancilla Theologiae*"de buluruz, *Antonianum*, c. 12, 1937, s. 293-326; É. Gilson, "La servante de la théologie", Études de philosophie médiévale'in içinde, Strazburg, 1921, s. 30-50. Ayrıca bkz. A. Cantin'in notları, P. Damien için kaleme aldığı giriş yazısında, *Lettre sur la Toute-Puissance divine*, Paris, SC, 1972, s. 251, dipnot 3.

6) Bkz. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, s. 282-287; M. Alexandre, Philon d'Alexandrie'ye giriş, *De congressu eruditionis gratia*, Œuvres de Philon d'Alexandrie'nin içinde, 16, Paris, 1967, s. 27-96. Ayrca bkz. H.A. Wolfson, *Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass., 1947, s. 156-157.

7) Philon d'Alexandrie, *De congressu*, § 11; bkz. I. Hadot, s. 282.

8) Philon, *De congressu*, § 79-80; bkz. I. Hadot, s. 284, M. Alexandre, s. 71-72.

9) Bkz. M. Alexandre'daki Klemens ve Origenes hakkındaki metinler, s. 83-97 ve I. Hadot, s. 287-289.

Aristotelesçiliğin ve Plantoculuğun bir sentezi olarak Yeni-Platonculuk hâlâ yaşayan tek felsefe okuluydu. İskenderiyeli Klemens'in ve Origenes'in ardından Kilise Babaları kendi ilahiyatlarını geliştirmek için işte bu Yeni-Platoncu söylemi kullanacaklardı. Bu bakımdan, felsefe, Hıristiyanlığın ilk çağından itibaren ilahiyatın hizmetçisi olacaktı; kendi becerilerini sunan ama efendisinin isteklerine ayak uydurmak zorunda kalan bir hizmetçi. Böylece her şey birbirinin içine girecekti. Hıristiyan Üçlemesi'nde Baba Yeni-Platoncu Birinci Tanrı'dan çizgiler taşıyacak, Oğul için Numenius'un İkinci Tanrı'sının ya da Plotinosçu Zekâ'nın modeli kullanılacaktı. Ama ilahiyat tartışmalarının evrimiyle birlikte Hıristiyan Üçlemesi ortak tözsel bir tasarım kazanacaktı. Yeni-Platonculuğun da benimsediği Aristotelesçi mantık ve ontoloji, tanrısal Üçleme ve tanrısal Ete-Kemiğe Bürünme ile ilgili dogmaları bir araya getirmek için olmazsa olmaz kavramları sunacak, böylece doğa, öz, töz, cevher birbirinden ayrılabilecekti. Buna karşılık, ilahiyatçı tartışmaların incelik kazanmasıyla birlikte Aristotelesçi ontoloji de keskinleşecek ve belirginleşecekti.

Philon'a ve Origenes'e göre, özgür sanatlar Yunan felsefesi eğitiminin ilk basamağıydı, Yunan felsefesi de vahyedilmiş felsefe eğitiminin ilk basamağıydı. Fakat bu hazırlık aşamaları yavaş yavaş birbirlerinin içinde erime eğilimine girdiler. Örneğin Hipponiumlu Augustinus *Hıristiyan Öğretisi Üzerine* başlıklı eserinde Hıristiyan öğretimi için gerekli din dışı bilgileri sayarken, matematik, diyalektik gibi özgür sanatları ve felsefeyi neredeyse aynı düzleme yerleştirir[10]. Aynı sıralamaya Ortaçağ'ın başında, örneğin Karolenj döneminde, Alcuin'de de rastlarız[11].

9. yüzyıldan 12. yüzyıla dek, Boetius'un, Macrobius'un, Martianus Capella'nın İlkçağ'ın sonunda yaptıkları çeviriler ve yorumlar aracılığıyla öğrenilen Platon'un, Aristoteles'in, Porphyrios'un kimi eserleri sayesinde, Yunan felsefesi, tıpkı Kilise Babaları döneminde olduğu gibi, ilahiyat tartışmalarında kullanılmaya devam edecek ama dünyanın bir temsilinin geliştirilmesine de hizmet edecekti. Chartres okulunun Platonculuğu çok tanınmış bir olgudur[12]. Bu dönem boyunca özgür

10) Augustin, *De doctrina christiana*, 40, 60 (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de Saint Augustin, 11, 1. seri: Opuscules. XI. *Le Magistère chrétien*, yay. haz ve çev.: Combès ve Farges, Paris, 1949, s. 331).

11) Alcuin, *Epistulae*, 208, *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae*'nin içinde, c. IV, s. 437, 27-31 Dümmler; bkz. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, böl. II.

12) Bkz. É. Jeauneau, "*Lectio Philosophorum*", *Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, 1972.

sanatlar manastır okullarındaki ve katedrallerdeki eğitim dönemlerinin birer parçası olacaklardı[13].

13. yüzyıldan itibaren, Ortaçağ düşüncesinin gelişimi üzerinde iki yeni olayın büyük etkisi olacaktı: Üniversitelerin ortaya çıkışı ve Aristoteles'in eserlerinin çevirilerinin geniş çapta yayımlanmaları. Üniversitelerin ortaya çıkışı kentlerin gelişimine ve manastır okullarının gerilemesine rastlar. M.-D. Chenu'nün[14] dediği gibi, manastır okulları "genç keşişi Kutsal Kitap'ın okunmasına ve tanrısal hizmete hiç ihtirassız hazırlıyorlardı". Kentin göbeğinde öğrencilerle ustaların entelektüel loncasıyken, Kilise'de onun yetkesine bağlı bir cemaat kisvesindeki üniversite, bir eğitim programı, bir üniversite öğretim yılı, dersler, tartışma alıştırmaları, sınavlar düzenliyordu. Eğitim iki fakültede toplanmıştı: Esas olarak özgür sanatların öğretildikleri sanatlar fakültesi ve ilahiyat fakültesi. Arapça ve Yunanca metinlerin Latince'ye çevrilmesi sonucu Aristoteles'in eserlerinin büyük bir bölümünün ve Yunan ve Arap yorumcuların eserlerinin keşfedildiği dönem de 13. yüzyıldır. Aristoteles'in felsefi söylemi her iki fakültede de çok önemli bir rol oynayacaktı. İlahiyatçılar, Hıristiyan dogmalarının aklın karşısındaki sorunlarını yanıtlamak üzere, Aristoteles'in hem diyalektiğini hem de bilgi kuramını ve biçimle maddeyi birbirinin karşısına koyan fizik kuramını kullanacaklardı. Sanatlar fakültesinde, büyük harfle "Filozof" denilen Aristoteles'in felsefesinin, yani diyalektik, fizik ve etik eserlerinin yorumunun öğretilmesi büyük ölçüde sanatların öğretilmesinin yerini alacaktı[15]. Felsefe böylelikle Aristotelesçilikle özdeşleşecek ve felsefe profesörünün mesleği Aristoteles'in eserlerinin yorumlanmasından, ortaya çıkardıkları yorum sorunlarını çözmekten ibaret olacaktı. Bu profesör ve yorumcu felsefesine (ve ilahiyatına) "Skolastik" adı verilmiştir. Skolastik aslında İlkçağ'ın sonunda onurlandırılan felsefe yönteminin mirasçısıydı[16]; *lectio* ve *disputatio* denilen okul alıştırmaları da İlkçağ okullarında uygulanan eğitim ve alıştırma yöntemlerinin birer uzantısıydı[17].

13) Bkz. Delhaye, *Enseignement et morale au XIIe siècle*, Freiburg-Paris, 1988, s. 1-58.

14) M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954, s. 16.

15) Bkz. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, böl. II.

16) Bkz. daha yukarıda.

17) Bkz. P. Hadot, "La Préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité", *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-la-Neuve Uluslararası Kolokyumu'na sunulan bildiriler, 1981, Louvain-la-Neuve, 1982, s. 1-9.

AKLIN SANATÇILARI

"Aklın sanatçıları" deyimini, bununla yalnızca arı kurguya ilgi duyan filozofları kasteden Kant'tan[18] ödünç alıyorum. Kavramsal içeriğine indirgenmiş bu felsefe tasarımı günümüze kadar yaşayabilmiştir: Gündelik olarak üniversite derslerinde ve her düzeyden okullarda kullanılan elkitaplarında kurguya rastlıyoruz. Diyebiliriz ki, bu, felsefenin klasik, okula ve üniversiteye özgü tasarımıdır. Bilinçli veya bilinçsiz olarak, üniversitelerimiz hep "Okul"un, yani Skolastik geleneğin mirasçısıdırlar.

"Okul", zaten, 19. ve 20. yüzyılda yaşayan papaların Tommasoculuğu geleneksel olarak Katolik üniversitelerine tavsiye ettikleri ölçüde, neredeyse günümüze dek canlılığını korumuştur. Ayrıca, yeni Skolastik felsefe ya da Tommasoculuk yandaşları, tıpkı Ortaçağ'da olduğu gibi, felsefeyi tümden kuramsal bir girişim olarak görmeyi sürdürmüşlerdir. Bu nedenle de, örneğin 1930 dolaylarında Hıristiyan bir felsefenin olabilirliği ve anlamı üzerine başlatılan bir tartışma çerçevesinde, bildiğim kadarıyla, felsefe sorunu asla bir yaşam biçimi olarak ortaya atılmamıştı. É. Gilson gibi bir yeni Skolastik filozof Hıristiyan felsefesi sorununu tümüyle kuramsal deyimlerle ifade etmişti: Hıristiyanlık geleneksel felsefenin içerisine yeni kavramlar ve yeni bir sorunsal getirmiş midir?[19] Gilson'un zihninin ne denli aydınlık olduğu şu satırlarından da anlaşılır: "En iyi felsefi konum, filozofun konumu değil, Hıristiyanın konumudur." Ona göre, Hıristiyanlığın büyüklüğü, "hakikatin basit ve soyut bilgisinden ibaret olmayıp, insanın kurtuluşu için etkin bir yöntem" olmasındadır. Gilson felsefenin İlkçağ'da hem bir bilim hem de bir yaşam biçimi olduğunu kabul ediyordu. Fakat insanın kurtuluşu için bir mesaj olan Hıristiyanlığın gözünde İlkçağ felsefesi artık yalnızca bir kurguyu temsil ediyordu, oysa Hıristiyanlık "tüm uygulama araçlarını da beraberinde getiren bir öğretidir"[20]. Modern felsefenin kendini artık kuramsal bir bilim olarak görmeye başladığı daha iyi anlatılamazdı, çünkü hem bir öğreti hem de bir yaşam biçimi olan Hıristiyanlığın karşısında felsefenin varoluşsal boyutunun artık bir anlamı kalmamıştı.

Fakat "Okul"un, yani Skolastik ilahiyat geleneğinin yanı sıra başka okullar da bulunuyordu. İlkçağ'daki felsefi topluluklar artık yoktu, ama

18) Kant, *Critique de la raison pure*, çev.: Tremesaygues ve Pacaud, Paris, 1944 (yeni basımı 1986), s. 562; *Logique*, çev.: Guillermit, Paris, 1966 (yeni basımı 1989), s. 24.

19) É. Gilson, *L'Ésprit de la philosophie médiévale*, s. 1-38.

20) É. Gilson, *a.g.y*, s. 25.

üniversiteler de, kuruluş nedenlerindeki ve işleyişlerindeki farklılıklara rağmen, Ortaçağ üniversitesinin mirasçısıdırlar. Tıpkı İlkçağ'da olduğu gibi, felsefi kurumların yapılarıyla bunların felsefe tasarımları arasında çok sıkı bir etkileşim vardı. Yine Ortaçağ'dan beri, üniversite kurumlarının yapısıyla bu üniversitelerin felsefenin doğası üzerindeki tasavvurları arasında karşılıklı bir nedensellik olmuştur.

M. Abensour ve P.-J. Labarrière'in[21] Schopenhauer'i yerdikleri *Contre la philosophie universitaire* (Üniversite Felsefesine Karşı) başlıklı çalışmalarının gözalıcı önsözünde Hegel'in bir metninden yaptıkları bir alıntı da bunu gösterir. Hegel şunları yazar:

Felsefe artık [...] Yunanlar'da olduğu gibi ayrı bir sanat olarak uygulanmamakta, buna karşılık, kamuyu ilgilendiren resmi bir varlığa sahiptir ve esas olarak ya da istisnai olarak devletin hizmetine girmiştir.

Kişiliğinin tümünü dönüştürmek üzere bireye yönelen İlkçağ felsefesi ile görevi nesnel sayılabilecek belli bir bilgi düzeyine eşdeğer diplomalar vermek olan üniversite arasında kökten bir çelişki olduğu ortadadır. Hegel'in devletin hizmetine girmiş üniversite görüşü elbette genelleştirilemez, ama unutmamalı ki, bir üniversite yalnızca –devlet ya da Katolik, Lutherci, Calvinci, Anglikan gibi dinsel topluluklara benzer– üstün bir yetkenin girişimiyle kurulabilir. Dolayısıyla, üniversite felsefesi hep Ortaçağ'daki haliyle kalmıştır, yani hep bir yetkenin hizmetinde olmuştur; felsefe fakültesinin ilahiyat fakültesinin bünyesinde yer aldığı üniversitelerde bu yetke dinken, böyle olmadığı durumlarda ise öğretimin genel düzeninin gerekleriyle uyumlu bilimdir ya da, günümüzde olduğu gibi, bilimsel araştırmadır. Profesörlerin, okutulacak derslerin, sınavların seçimi, daima, ne yazık ki, genellikle felsefeye yabancı, "nesnel", siyasal veya mali ölçütlerle belirlenir.

Bütün bunlara ek olarak, üniversite kurumu, felsefe profesürünü, işi büyük ölçüde başka memurları yetiştirmek olan bir memura dönüştürür. Artık İlkçağ'daki insan yetiştirme mesleği, din adamı ya da profesör, yani az veya çok gizil nitelikli belli bir bilgiyi elinde tutan bir uzman, bir kuramcı yetiştirme mesleğine dönüşmüştür[22]. Fakat bu bilgi artık, İlkçağ filozofunun istediği gibi, tüm bir yaşamı hedef almaz.

21) M. Abensour ve P.-J. Labarrière, Schopenhauer'a önsöz, *Contre la philosophie universitaire*, Paris, 1994, s. 9. Burada geliştirdiğimiz düşünceler için bu önsözün tümü çok önemlidir.

22) Bkz. J. Bouveresse'in *Wittgenstein, la rime et la raison* başlıklı kitabında, Paris, 1973, s. 73-75, felsefe profesörlüğü mesleğinden söz ettiği sayfalar.

J. Bouveresse[23], Wittgenstein'ın felsefe profesörünün kariyeri hakkındaki düşüncelerini irdelerken, profesörün her an bir "entelektüel ve ahlaki yitime" uğrayabileceğini gösterir:

Bir bakıma, bir insanı, hiçbir yetkisinin olmadığı durumlarda, mesleki anlamda bir görüş sahibi olmaya zorlamak kadar hoşgörülemeyecek bir hizmetkârlık daha yoktur. Burada Wittgenstein'ın açısından söz konusu olan, filozofun "bilgisi", yani elinin altındaki kuramsal bilgi birikimi olmayıp, düşünebileceğini ya da söyleyebileceğini sandığı şeyler için ödediği kişisel bedeldir. [...] Sonuç olarak, bir felsefe, örnek alınabilecek insani bir deneyimin ifadesinden başka bir şey olamaz [...]

Hegel'den varoluşçuluğun ortaya çıkışına kadar tüm üniversite felsefesine hakim olan idealizm ve ardından yapısalcılık, gerçek felsefenin yalnızca kuramsal ve sistematik olabileceği düşüncesinin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

Bana göre, felsefeyi arı bir kuram olarak tasavvur etmenin tarihsel nedenleri bunlardır.

FELSEFENİN BİR YAŞAM BİÇİMİ OLARAK TASAVVUR EDİLMESİNİN SÜREKLİLİĞİ

Oysa bu dönüşüm göründüğü kadar kökten olmamıştır. Batı felsefe tarihi boyunca İlkçağ felsefe anlayışının belli bir süreklilik gösterdiğini gözlemleyebiliriz. Kimi zaman üniversite kurumunun kendisi, ama daha çok üniversite kurumuna karşı çıkan hareketler, kimi dinsel ve din dışı topluluklarda olduğu gibi felsefeye yabancı çevreler, kimi zaman da kimi filozofların bireyselliği Ortaçağ'dan günümüze kadar İlkçağ felsefesinin varoluşsal ve yaşamsal boyutuna sadık kalmışlardır.

Aristoteles'in eserlerinin Yunanca'dan ve Arapça'dan yapılan çevirileri sayesinde, Sanat Fakültesi ustalarının bu İlkçağ filozofunun neredeyse tüm eserlerini okuyabildiklerini biliyoruz. Bu çeviriler sayesinde felsefenin yalnızca bir söylemden ibaret olmayıp, aynı zamanda bir yaşam biçimi olduğunu yeniden keşfetmeleri çok anlamlı olmuştur[24]. Bu keşfi yapma-

23) J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, s. 74.

24) Bkz. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, II. ve III. bölümler.

larını sağlayan filozofun arı bir kuramcı olarak kabul edilen Aristoteles olması da ayrıca ilginçtir. Fakat, Aristoteles'in yorumcuları, "Filozof" için felsefenin esasının kendi hayatını araştırmaya, seyre dalmaya, en önemlisi de Tanrısal Zihin ile birleşme gayretine adamasına dayandığını açıkça görmüşlerdi. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* başlıklı eserinin X. Kitabı'nın sonunda yer alan ünlü olumlamaları alırken, Boethius Dacii[25], insanın sonunun ve mutluluğunun, varlığının en yüksek bölümüne göre, yani hakikatin seyrine dalmaya adanmış zekâya göre yaşamasına bağlı olduğu görüşündedir. Böylesi bir yaşam, ast erkleri üst erklere tabi kılan doğanın düzenine de uygundur. Yaşamını hakikati tasavvur etmeye adayan filozof, doğaya uygun yaşayan tek insandır ve son derece zevk alınası bir hayat sürer. Bu metne Aubry de Reims[26] şöyle yanıt verir:

Yolun sonuna geldiğimizi bilince, geriye yalnızca bunun tadını çıkarmak ve zevkine ermek kalır. İşte, bilgelik dediğimiz budur; yakalayabildiğimiz işte bu tat sırf kendisi için sevilebilir. Felsefe işte budur ve tam da bu noktada durmak gerekir.

Benzeri tavırlara Dante'de ve Usta Eckhardt'ta da rastlarız[27]. J. Domański'nin[28] de yazdığı gibi, "felsefeyi Hıristiyan öğretisinin basit bir ön öğretimi olarak görmeyen" bu düşünce akımı "felsefeye tam bir özerklik kazandırmıştır".

14. yüzyılda, Petrarca[29], Aristoteles'in bu konu üzerindeki metinlerini okumanın ve onları yorumlamanın kendisini daha iyi hale getirmediğini gözlemleyerek, kuramsal ve betimleyici bir etik düşüncesini reddedecekti. "Bir kürsüye oturmuş" profesörlerin "filozoflar" diye anılmasına yine bu nedenle karşı çıkar; bu adın, öğrettiklerini davranışlarıyla olumlayan kişilere verilmesi gerektiği düşüncesindedir[30]. Bizi ilgilendiren noktada,

25) Boète de Dacie, *De sumo bono*, (çev.) *Philosophes médiévaux*'nun içinde. *Anthologie de textes philosophiques (XIIIe-XIVe siècle)*, R. Imbach ve M.-H. Méléard'ın yönetiminde, Paris, 1986, s. 158-166.

26) Aubry de Reims, aktaran: A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991, s. 147.

27) Bkz. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, s. 317-347 ve özellikle s. 344-347.

28) Bkz. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, III. bölüm.

29) Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Petrarca'nın içinde, *Prose*, yay. haz.: G. Martellotti, Milano, 1955, s. 744. Devamı için bkz. J. Domański, IV. bölüm.

30) Pétrarque, *De vita solitaria*, II, 7, *Prose*, s. 524-526. J. Domański'nin de belirttiği gibi, "kürsüye oturmuş profesörler" deyimi Seneca'ya aittir, *De la brièveté de la vie*, X, 1.

Petrarca'nın şu formülü çok önemlidir[31]: "İyiyi istemek hakikati bilmekten daha önemlidir." Sokrates'in, Kinik Diogenes'in, Epiktetos'un, ayrıca Vaftizci Yahya'nın, İsa'nın ve havarilerinin yaptıkları gibi, yalnızca felsefi bir yaşam sürenlerin filozof sayılabileceğini defalarca söylemiş olan Erasmus'ta da aynı davranışı gözlemleriz[32]. Petrarca ve Erasmus felsefi yaşamdan söz ederken, tıpkı kimi Kilise Babaları ve keşişler gibi, Hıristiyanca bir felsefi yaşamı düşünmüşler ama Hıristiyanlık öncesinde yaşamış filozofların da filozofun idealini gerçekleştirdiklerini kabul etmişlerdir.

Rönesans'ta, hem öğretisel eğilimlerde hem de İlkçağ felsefesinin –Epikurosçuluk, Stoacılık, Platonculuk, Kuşkuculuk– somut davranışlarında bir yenilenme gözlemleriz. Örneğin, Montaigne'in *Denemeler*'inde, filozofun İlkçağ felsefesince önerilmiş değişik yaşam biçimlerini uygulamaya çalıştığını görürüz[33]: "Benim mesleğim ve sanatım yaşamaktır." Montaigne'in izlediği ruhsal yol onu Seneca'nın Stoacılığından Kuşkuculuğa, oradan Plutarkhos'un olasılıkçılığına[34] ve nihayet Epikurosçuluğa götürür[35]:

Bugün hiçbir şey yapmadım. – Ne? Yaşamadınız mı? Yaşamak uğraşılarımızın yalnızca en temel olanı değil, aynı zamanda en göz alıcısıdır. [...] Bu nedenle, bizim büyük ve şanlı başyapıtımız yaşamaktır. İnsanın kendi varlığının tadını gerektiği gibi çıkarmasını bilmesi mutlak bir kusursuzluk ve tanrısallıktır.

M. Foucault[36] felsefenin "kuramcılaşmasının" başlangıcını Ortaçağ'a değil, Descartes'a dayandırmak ister. Daha önce de söylediğim gibi, Foucault'nun "Descartes'tan önce bir özne, hakikati tanıyabilmesini sağlayan bir çalışmayı kendi üzerinde uygulamadığı sürece hakikate ulaşamazdı" diyen sözleriyle hemfikirim – bunun için Aristoteles ve

31) Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, *Prose*'un içinde, s. 746-748: "Satius est autem bonum velle quam verum nosse."

32) Érasme, *Adagia*, 2201 (3, 3, 1), *Opera omnia*'nın içinde, Amsterdam, 1969, II, 5, s. 162, 25-166, 18.

33) Montaigne, *Essais*, II, 6, yay. haz.: Thibaudet, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, s. 359.

34) Bkz. D. Babut, "Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque", *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, s. 549-581.

35) *Essais*, III, 13, s. 1088 ve 1096. Bkz. H. Friedrich, *Montaigne*, Paris, 1949, s. 337.

36) H. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, 1984, s. 345-346.

Porphyrios hakkında daha yukarıda söylediklerime bakmak yeterlidir[37]. Fakat, Descartes'a göre "hakikate ulaşmak için, açıkça görülen bir şeyi görme yeteneğine sahip herhangi bir özne olmam yeterlidir [...] açıkça görülebilirlik çilenin yerini alır" diyen sözlerine katılmıyorum. Descartes'ın eserlerinden birine *Méditations* (*Tefekkürler*) adını verirken, bu sözcüğün İlkçağ ruhsallık geleneğinde ve Hıristiyan geleneğinde ruhun bir dizi edimini belirttiğini bildiğini düşünüyorum. Her *Méditation* gerçekten de ruhsal bir alıştırmadır, yani kişinin kendi üzerinde yaptığı bir çalışmadır ve ruhsal bir çalışma tamamlanmadan bir diğer aşamadaki çalışmaya geçilemez. Filozof, roman yazarı M. Butor'un[38] da gösterdiği gibi, söz konusu alıştırmalar büyük bir edebi beceriyle betimlenmiştir. Descartes, önünde oturduğu ateşten, üzerindeki harmaniden, önünde duran kâğıttan söz ederken, hissettiklerini betimlerken birinci tekil şahıs olarak konuşur, çünkü betimlediği içsel gelişim aşamalarını okurunun geçirmesini ister. Başka bir deyişle, *Meditations*'da kullanılan "ben" adılı aslında okura yöneltilmiş "sen" adılıdır. Bu noktada, İlkçağ'da çok geçerli olan ve bireysel ben'den evrensele yükselmiş ben'e geçme hareketi tekrar karşımıza çıkıyor. Her *Méditation* yalnızca bir konuyu ele alır, örneğin birinci *Méditation* yöntemsel kuşkuyu ele alır, ikincisi ben'in düşünen bir gerçeklik olarak keşfedilmesini ele alır. Bu, okurun her *Méditation*'daki uygulamayı iyice özümsemesi içindir. Aristoteles, "Öğrendiklerimizin doğal hale gelmeleri için zamanın geçmesi gerekir," demişti. Descartes ise, insanın kendi ben'inin böylece kazanılmış yeni bilincini belleğine kaydetmesi için çok uzun bir tefekkürün gerekli olduğunu biliyordu. Yöntemsel kuşku üzerine şunları söylemiştir[39]:

Ona tam bir Méditation *vermekten kendimi alamadım; ve okurların onu okumak için gerekli kısa zamanı ayırmakla kalmayıp, bir diğer* Méditation*'a geçmeden önce, bunun ele aldığı şeyler üzerinde birkaç ay, hiç değilse birkaç hafta dikkatlerini toplamalarını isterim.*

Ben'in düşünen bir gerçeklik olarak bilincine varılması üzerine de şunları söylemiştir:

37) Bkz. s. 59 ve 100.

38) M. Butor, "L'usage des pronoms personnels dans le roman", *Problèmes de la personne*'un içinde, I. Meyerson'un yönetiminde, Paris-Lahey, 1973, s. 288-290.

39) Descartes, *Réponses aux Secondes Objections* (contre les ... *Méditations*), Ch. Adam ve P. Tannery, Descartes, Œuvres'ün içinde, c. IX, s. 103-104.

Bunu sık sık incelemeli ve üzerinde uzun uzun durulmalıdır [...] işte, bu nedenle, ikinci Méditation'*da başka hiçbir konunun ele alınmaması bana doğru gelmişti.*

Üçüncü *Méditation* da ilk satırlarında son derece Platoncu bir ruhsal alıştırma gibi görünür, çünkü insanın kendini duyusal bilgiden kökten ayırması söz konusudur:

Şimdi gözlerimi yumacağım, kulaklarımı tıkayacağım, hatta birer cismi olan tüm şeylerin imgelerini düşüncemden sileceğim [...] ve böylece sadece kendimle görüşerek ve dikkatimi içime yönelterek, kendimi kendime yavaş yavaş daha tanıdık, daha bildik kılmaya çalışacağım.

Bana göre, Descartesçı gerçekliğe herhangi bir özne erişemez. Gerçekliğin ilkesinden söz eden *Discours de la Méthode*'daki[40] uygun ya da anlaşılabilir temsilin Stoacı tanımını fark etmemek mümkün değildir:

Birincisi, gerçekten de gerçek olduğunu bilmeden önce hiçbir şeyi asla gerçek olarak kabul etmemektir, yani acelecilikten ve önyargıdan özenle kaçınmaktır. Ve yargılarımdan, zihnime bir daha asla kuşku duyamayacağım kadar açık ve belirgin bir biçimde gelecek olanın dışında, fazladan bir anlam çıkarsamamaktır.

Bu, tam da Stoacı rıza gösterme disiplinidir[41] ve tıpkı Stoacılıkta olduğu gibi bu disipline herhangi bir zihin ulaşamaz, çünkü bu disiplin de her türlü "acelecilikten" (*aproptôsia, propeteia*) kaçınılacak bir çile ve gayrettir. İlkçağ felsefe anlayışının Descartes'ta ne denli güçlü olduğu yeterince anlaşılamamıştır. Örneğin *Lettres à la princesse Élisabeth*'te yer alan mektuplar bir tür ruhsal yönlendirme niteliği taşırlar.

Kant'a göre, felsefe sözcüğünün *philo-sophia*, yani bilgelik arzusu, sevgisi, uygulaması yönündeki tanımı hâlâ geçerlidir. Kant "felsefenin (basit

40) Descartes, *Discours de la Méthode*, ikinci bölüm, metni yazan ve yorumlayan: É. Gilson, Paris, 1939, s. 18, 15 Gilson.

41) Bkz. *SVF*, II, §§ 130-131; Diogenes Laertios, VII, 46-48, çev. *Les Stoïciens*'in içinde, yay. haz.: Bréhier, s. 31-32. Yargılarken acele edilmemesi Stoacı bir erdemdir. Gilson'un söylediğinin tersine, Descartes bunu olasılıkla Aziz Tommaso'dan değil (*Discours de la Méthode*, s. 198), modern Stoacılardan (Gilson'un kendisi, s. 481, aktaran: Guillaume du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, yay. haz. 1603, s. 55) veya İlkçağ Stoacılarından (örneğin Diogenes Laertios) almıştır.

bir bilim değil) bilgeliğin öğretisi ve uygulaması" olduğunu söylemişti[42] ve felsefeyi bilgelikten ayıran mesafeyi de biliyordu:

İnsan bilgeliğin sahibi değildir. Yalnızca bilgeliğe eğilim gösterebilir ve ona sevgi duyabilir ki, bu bile oldukça saygıdeğerdir.

Felsefe insan için *bilgelik* yönünde gösterilen *gayrettir* ve hep tamamlanmamış kalır[43]. Kantçı eleştirel felsefenin tüm teknik yapısı yalnızca bilgelik açısından ya da, daha doğrusu, bilge açısından anlamlıdır. Çünkü Kant bilgeliği hep bir bilge figürüyle –asla bir insanda beden bulamadığı halde filozofun hep örnek alarak yaşamaya çalıştığı ideal norm– tasavvur etme eğiliminde olmuştur. Bu bilge modeline Kant filozof İdea'sı adını verir[44].

Bu modele uyan bir filozof dünyada yoktur, tıpkı gerçek bir Hıristiyanın dünyada olmaması gibi. Her ikisi de birer modeldir. [...] Model norm yerine geçmelidir. [...] "Filozof" yalnızca bir fikirdir. Belki ona bir göz atabilir, kimi yanlarını taklit edebiliriz, ama asla onun bütününe erişemeyiz.

Bu noktada, Kant, kendini Sokrates'in *Şölen*'indeki geleneğe yerleştirir ve tek bildiğinin kendisinin bir bilge olmadığını, henüz bilgenin ideal modeline erişemediğini söyler. Bu Sokratesçilik, Kierkegaard'ın Sokratesçiliğinin erken habercisidir. Kierkegaard ancak Hıristiyan olmadığını bilecek kadar Hıristiyan olduğunu söyleyecekti:

Bilgelik ideası *felsefenin temeli olmalıdır, tıpkı azizlik* ideasının *Hıristiyanlığın temeli olması gibi.*[45]

Kant "bilgelik *ideası*" deyimini "felsefe veya filozof *ideası*" deyimi kadar sık kullanır, çünkü bilgelik *ideali* filozofun da izlediği *ideal*dir[46]:

Kimi eski filozoflar ve Rousseau da gerçek filozof modeline yaklaştılar; ama ona erişemediler. Belki çoğu insan, nasıl davranmamız gerektiğini an-

42) Kant, *Opus postumum*, çev.: F. Marty, Paris, 1986, s. 245 ve 246.
43) *Opus postumum*, s. 262.
44) Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, *Kant's gesammelte Schriften*'in içinde, XXIX, Berlin (Akademie), 1980, s. 8.
45) Kant, *Vorlesungen...*, s. 8.
46) Kant, *a.g.y.*, s. 8.

latan öğütlerle dolu bunca kitaba sahip olduğumuz için, bilgelik öğretisine sahip olduğumuzu ve bunu basit bir idea *olarak saymamamız gerektiğini sanıyordur. Oysa bunların çoğu totolojik öneriler ve işitmeye katlanamayacağımız dayatmalardan ibarettir, çünkü bunu başarmamızı sağlayacak hiçbir araçtan söz etmezler.*

İlkçağ felsefesinden söz ederken, Kant, şöyle devam eder[47]:

Felsefenin gizlenmiş bir ideası *çok uzun zamandır insanlar arasında zaten vardı. Ama insanlar bunu ya anlamadılar ya da bilgiçliğe bir katkıymış gibi algıladılar. Epikuros, Zenon, Sokrates gibi eski filozofları ele alacak olursak, bunların bilimlerinin başlıca konusunun insanın yönlendirilmesi ve bu yöne ulaşmak için gereken araçlar olduğunu görürüz. Dolayısıyla, eski filozoflar, filozofu akıl sanatçısı olarak bulduğumuz modern zamanlarda hiç olmadığı kadar, filozofun gerçek* ideasına *çokça sadık kalmışlardır.*

Sokrates'in, Epikuros'un, Diogenes'in öğretilerini ve hayatlarını betimledikten sonra, Kant, Eskiler'in filozoflardan öğrettikleri gibi yaşamalarını beklediklerini belirtir[48]:

Peki, ne zaman erdemli yaşamaya başlayacaksın, diyordu Platon erdem üzerine dersler dinlediğini söyleyen bir ihtiyara. – Söz konusu olan sürekli kurgu yapmak değildir, bir kez olsun somut uygulamayı düşünmek gerekir. Oysa günümüzde öğrettiği gibi yaşayan filozofa hayalci gözüyle bakılıyor.

Yeryüzünde, yaşam biçimi ve bilgileri bakımından kusursuz bir filozof ortaya çıkmadığı sürece felsefe de olmayacaktır. "Yalnızca böyle bir filozofa, ideal bir ustaya filozof demeliyiz, ama [...] böyle birine hiçbir yerde rastlamayız"[49]. Demek ki, sözcüğün gerçek anlamındaki felsefe henüz ortada yoktur ve belki de hiç olmayacaktır. Mümkün olan tek şey felsefe yapmaktır, yani "ideal usta"[50] hakkındaki *idea*'nın rehberlik ettiği bir akıl alıştırması yapmaktır.

47) Kant, *a.g.y.*, s. 9.
48) Kant, *a.g.y.*, s. 12.
49) *Critique de la raison pure*, çev.: Tremesaygues ve Pacaud, s. 562.
50) *Critique de la raison pure*, s. 561-562; bkz. *Critique de la raison pratique*, çev.: J. Gibelin ve É. Gilson, Paris, 1983, s. 123.

Aslında felsefe üzerine iki *idea*, mümkün olan iki tasavvur vardır. Biri, Kant'ın[51] okul felsefesi kavramı dediğidir, diğeri ise "dünya" felsefesi kavramı dediği şeydir. Kant'ın okul felsefesi ya da Skolastik felsefe kavramındaki felsefe tamamen kurgusallıktan ibarettir, tek amacı sistematik olmaktır, bilginin mantıklı kusursuzluğudur. Felsefenin Skolastik kavramını benimseyen kişi, Kant'a göre[52], bir akıl sanatçısıdır, yani bir *philo-doksia*, Platon'un[53] sözünü ettiği bir "fikir sever", güzellik *idea*sına sahip olmayan güzel şeylere, adalet *idea*sına sahip olmayan adil şeylere ilgi duyan kişidir. Bu da, bu kişinin kusursuz bir sistematik olmadığı, çünkü felsefi çabanın bütününü harekete geçiren evrensel insani ilgi birliğini göremediği anlamına gelir[54]. Kant'a göre, felsefenin okul kavramı arı kuramsal düzeyde kalır, felsefenin nihai anlamının bağlamına oturabilen ve felsefeyi gerçekten birleştirebilecek olan yalnızca "dünya" felsefesi kavramıdır.

"Dünya" felsefesi kavramı mı? Kant[55] bir de "kozmik" veya "kozmopolit" felsefe kavramından söz eder. Bu deyim bizim biraz yönümüzü şaşırtır. Deyimi Aydınlanma Çağı olan 18. yüzyıl çerçevesinde ele almalıyız. Buradaki "kozmik" sözcüğü fiziksel "dünyayı" değil, insan dünyasını, yani insanların dünyasında yaşayan insanı belirtir. Okul felsefesi kavramı ile dünya felsefesi kavramının karşıtlığı[56] Kant'tan önce de vardı. Örneğin, J. G. Sulzer'e (1759) göre, "dünya felsefesi" insanların deneyimleriyle bunlardan elde edilen bilgelikti. Bu ayırım Aydınlanma Çağı'na özgü bir eğilimdi ve felsefeyi okulun kapalı ve katı çemberinin dışına çıkarıp her insan için erişebilir ve yararlanılabilir bir konuma getirmeyi amaçlıyordu. 18. yüzyıla özgü o felsefi söylemle yaşam biçimini İlkçağ'da olduğu gibi yeniden bir araya getirme eğilimi üzerinde biraz daha durmalıyız. Fakat Kantçı kozmik felsefe kavramı, 18. yüzyılda moda olan veya popülerleşen dünya felsefesi kavramından daha derinliklidir. Çünkü "kozmik" felsefe nihayetinde ideal bilgenin ete kemiğe büründürdüğü bilgeliğe dayanır. "Özellikle, felsefeyi kişileştirip idealde var olan filozofun bir modeli olarak ele aldığımızda", *philo-sophia* (yani bilgelik arayışı) düşüncesini her zaman

51) Kant, *a.g.y.*, 562.

52) Kant, *a.g.y.*, s. 562; *Logique*, çev.: Guillermit, Paris, 1966 (yeni basımı 1989), s. 24.

53) *Devlet*, 480 a 6.

54) É. Weil, *Problèmes kantiens*, Paris, 1990, s. 37, dipnot 17.

55) *Logique*, s. 25. Felsefenin kozmik kavramı hakkında, bkz. J. Ralph Lindgren, "Kant's *Conceptus Cosmicus*", *Dialogue*, c. 1, 1963-1964, s. 280-300.

56) Bkz. H. Holzhey, "Der Philosoph für die Welt– eine Chimäre der deutschen Aufklärung", H. Holzhey ve W.C. Zimmerli, *Esoterik und Exoterik der Philosophie*'nin içinde, Basel-Stuttgart, 1977, s. 117-138, özellikle s. 133.

kuran, der Kant[57], bir "kozmik" felsefe, bir "dünya" felsefesi kavramıdır (Skolastik bir felsefe kavramı değil). Bundan da, İlkçağ'da insanların felsefeyi bilgenin figüründe gördüğü anlaşılır: "Bu anlamda, bir insanın kendine filozof demesi ve yalnızca idealde var olan filozof modeline eşit olduğunu iddia etmesi son derce kendini beğenmiş bir davranıştır." Bu ideal filozof, bu bilge "aklın yasakoyucusudur", yani kendi kendinin yasakoyucusudur ve koyduğu yasa aklın yasasıdır. İdeal Bilge hiçbir yerde var olmasa da, hiç değilse "yasakoyuculuğunun *idea*sına insan aklının her yerinde rastlayabiliriz". Bundan da, aklımızın, insan eylemini yöneten emirleri, ideal bilge *idea*sının ışığında düzenlediği anlaşılır[58]. Kategorik emir[59] söz konusu olduğunda, "Yalnızca özlü deyişe göre davran, bu da bu özlü deyişin evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebileceğin anlamına gelir", ben evrenselleşerek gerçekleşir ve kendini aşar. Emrin koşulsuz olması gerekir, yani hiçbir özel çıkara dayanmamalıdır, buna karşılık, bireyi evrensel açıdan davranmaya götürmelidir. Burada da İlkçağ felsefesine özgü yaşam biçimine ait temel konulardan biriyle karşılaşıyoruz.

Bilgelik *idea*sının egemen olduğu bu felsefi programa Kant'ın neden "kozmik felsefe kavramı" dediği gibi bir soru gelebilir akla. Kant'ın kozmik felsefe *idea*sının tanımını okuyunca bunun nedeni anlaşılabilir[60]: "Her insanı ilgilendiren felsefeye felsefenin kozmik kavramı denir", burada söz konusu edilen dünya (kozmos) insan dünyası olduğuna göre, "herkesi ilgilendiren felsefeye felsefenin kozmik kavramı denir". Herkesi ilgilendiren ya da ilgilendirmesi gereken, bilgelikten başka bir şey değildir: İnsanların normal, doğal, gündelik durumu bilgelik olmalıdır ama insanlar buna erişemiyorlar. Bu, İlkçağ felsefesine özgü temel düşüncelerden biriydi. Yani her insanı ilgilendiren şey yalnızca Kantçı eleştirinin "Ne bilebilirim?" sorusu değil, felsefenin temel soruları olan, özellikle "Ne yapmalıyım?", "Neyi umut etmeye iznim var?", "İnsan nedir?" gibi sorulardır[61].

Bu ilgi, aklın ilgisi düşüncesi çok önemlidir, çünkü uygulamalı aklın kuramsal akla göre bir önceliği olduğu fikrine bağlıdır. Şöyle der Kant[62]:

57) Kant, *Critique de la raison pure*, s. 562.

58) É. Weil, *Problèmes kantiens*, s. 34.

59) Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, çev.: V. Delbos ve A. Philonenko, Paris, 1987, s. 94.

60) Kant, *Critique de la raison pure*, s. 562, dipnot.

61) Kant, *Logique*, s. 25; *Critique de la raison pure*, s. 543.

62) Kant, *Critique de la raison pure*, çev.: J. Gibelin ve É. Gilson, Paris, 1983, s. 136.

[...] Her türlü ilgi sonuç olarak uygulamalıdır [...] kurgusal aklın ilgisi bile yalnızca koşulludur ve yalnızca uygulamalı kullanımda tamamına erer.

Kantçı felsefe, yalnızca, bu uygulamalı ilgiyi ahlaki iyilik için duyanlara, ahlaki duygu yeteneğine sahip olanlara, yüce bir son seçenlere, iyi bir hükümdar seçenlere hitap eder. *Critique de la faculté de juger* başlıklı eserinde, ahlaki iyiliğe duyulan ilgi ve ahlaki duygu, doğanın güzelliğine duyulabilecek ilginin bir önkoşulu gibi görünür[63]:

Doğanın güzelliğine duyulan bu doğrudan ilgiye herkeste rastlanmaz, yalnızca düşünceleri zaten iyiye yönelmiş olanlara ya da böylesi bir eğitim alabilecek durumdakilere özgüdür.

Kant'ın kuramsal söylemi, hem kendisi hem de hitap ettiği kitle açısından, bir karara bağlıdır; bu karar, insanı belli bir yaşam biçimini seçmeye götüren ve son tahlilde bilgenin modelinin esinlediği bir inanç eylemidir. Böylece Kant'ın İlkçağ felsefesi kavramından ne denli etkilendiğini görüyoruz. Kant'ın *Métaphysique des mœurs*[64] başlıklı eserinin sonunda önerdiği "etik çilecilik"te, Epikurosçu serinkanlılıkla Stoacı görevciliğin gerilimini barıştırmaya çalışan erdem alıştırması kurallarının bir sunumunu buluruz.

İlkçağ felsefesinin Ortaçağ'dan günümüze kadarki felsefeye kabulünün tarihini bütün yönleriyle betimlemek çok kalın bir kitap cildini gerektirir. Ben burada bu tarihin birkaç önemli ayağını vermekle yetindim: Montaigne, Descartes, Kant. Daha anılması gereken pek çok isim var: Rousseau'dan Shaftesbury'ye[65], Schopenhauer'e, Emerson'a, Thoreau'ya, Kierkegaard'a, Marx'a, Nietzsche'ye, W. James'e, Bergson'a, Wittgenstein'a, Merleau-Ponty'ye kadar ve daha nice birbirinden farklı, ama şu ya da bu biçimde İlkçağ felsefesinden etkilenmiş ve felsefeyi somut ve uygulamalı bir etkinlik ve yaşam biçiminin veya dünyayı algılama biçiminin bir dönüşümü olarak görmüş düşünür.

63) *Critique de la faculté de juger*, § 42, çev.: A. Philonenko, Paris, 1968, s. 133.

64) *Métaphysique des mœurs*, II. *Doctrine de la vertu*, II, § 53, çev. A. Renault, Paris, 1994, s. 363-365.

65) Bkz. Shaftesbury, *Exercices*, çeviren ve sunan: L. Jaffro, Paris, 1993; Epiktetos'a ve Marcus Aurelius'a göre kaleme alınmış ruhsal alıştırmalar.

12
Sorular ve Perspektifler

Çalışmasının sonuna gelen yazar, söylemediği şeyleri ve okurun yöneltebileceği soruları görmeye başlar. Örneğin, felsefenin "kuramcılaşmasını" Hıristiyanlıkla felsefenin karşılaşmasının bir sonucu olarak sunmamızdan dolayı, İlkçağ'da ve modern dünyada felsefe ile din arasındaki ilişkilerin bütününü ele alan bir inceleme yapmak yerinde olmaz mıydı? İlkçağ'da, filozof, dinle toplumsal yaşantının içerisinde, resmi tapımın, kültürel yaşamın, sanat ve edebiyat eserlerinin aracılığıyla karşılaşırdı. Fakat dini felsefi anlamda yaşar, dini felsefeye dönüştürürdü. Epikuros'un öğrencilerine kentteki bayramlara, hatta dualara katılmalarını tavsiye etmesinin nedeni, Epikurosçu filozofun tanrıların seyrine Epikurosçu doğa kuramında tasavvur edildiği gibi dalmasını sağlama isteğidir. Theurgia'yı uygulayan geç dönem Yeni-Platoncular bile, aşkın ve geleneksel dine tümden yabancılaştırıldığı için tanınmaz hale gelen bir Tanrı katına yükselebilmek için, theurgia'yı esas olarak felsefi bir ruhsal ilerlemeye dahil ederler. Yeni-Platoncular resmi dinin tanrılarını felsefi birimlerle eşleştiren akılcı bir ilahiyat inşa etmiş olsalar da, bu ilahiyatın, Hıristiyanlığa karşı savunmak istedikleri İlkçağ inançlarıyla artık pek bir ilişkisi kalmamıştı. İlkçağ'daki felsefi yaşam biçimi dinle rekabete girmezdi, çünkü o zamanlar,

Hıristiyanlığın tersine, din insanın tüm varoluşunu ve tüm içsel yaşantısını sarmalayan bir yaşam biçimi değildi. Anaksagoras'ın veya Sokrates'in durumunda olduğu gibi, kente özgü tanrılarla ilgili düşüncelerle daha çok felsefi söylem bir çatışmaya girerdi.

Felsefe ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkiler çok daha karmaşıktır ve bunları tanımlamak çok uzun bir incelemeyi gerektirir. Fakat, diyebiliriz ki, hemen tüm felsefe akımları Ortaçağ'dan bu yana Hıristiyanlıktan etkilenmiştir. Felsefi söylemler, gerek Hıristiyan öğretiyi doğrudan ya da dolaylı yoldan doğrulamak için, gerekse onunla mücadele etmek için, Hıristiyanlıkla sıkı bir ilişki içerisinde gelişir. Bu konuda É. Gilson'un[1], Descartes'ın, Malbranche'ın, Leibniz'in felsefelerinin sonuç olarak nasıl Hıristiyan problematiğinin göbeğinde yer aldıklarını gösteren notları çok isabetlidir. Bu filozoflara Kant'ı[2] da ekleyebilirdi, ama Hıristiyan inancını ahlaki inançla bir tutan Kant, Hıristiyanlığı bir felsefeye dönüştürür. Öte yandan, Ortaçağ'dan itibaren, Petrarca'dan ve Erasmus'tan veya Hıristiyan Stoacılardan ve Epikurosçulardan geçip Hıristiyan varoluşçu G. Marcel'e kadar uzanan felsefi yaşam biçimi uzun süre kendini Hıristiyan yaşam biçimiyle tanımlamıştı. Öyle ki, çağdaş filozofların varoluşsal tavırlarında bile Hıristiyanlığın izlerini bulabiliriz[3], bunda şaşılacak bir şey de yoktur, çünkü bu gelenek tüm Batı zihniyetine nüfuz edecek kadar güçlüdür. Dolayısıyla, felsefe ile din arasındaki bağları derinlemesine tanımlamak için uzun bir düşünme süreci gerekiyor.

Benim felsefe tasavvurumun ne olduğundan kısaca söz etmem gerektiğini düşünüyorum. Gerek İlkçağ'da gerekse günümüzde, felsefenin kuramsal ve "kavramlaştırıcı" bir etkinlik olduğunu kabul ediyorum. Ama İlkçağ'da, bir filozofun felsefi söyleminin temel eğilimlerini koşullayanın ve belirleyenin onun yaptığı yaşam tercihi olduğunu düşünüyorum ve bunun bütün felsefe akımları için geçerli olduğuna inanıyorum. Felsefenin bir yaşam biçiminin körlemesine ve keyfi olarak seçilmesiyle belirlendiğini söylemek istemiyorum elbet, ama bence uygulamalı aklın kuramsal akla göre önceliği vardır: Kant'ın dediği gibi, felsefi düşünce "aklı ilgilendiren şey" tarafından, yani bir yaşam biçiminin seçimi tara-

1) É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, s. 11-16. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, 1994, s. 25-26; M. Merleau-Ponty, Éloge de la philosophie et autres essais, s. 201.

2) S. Zac, "Kant, les stoïciens et le christiyanisme", *Revue de métaphysique et de morale*, 1972, s. 137-165.

3) R. Rochlitz, "Esthétique de l'existence", *Michel Foucault philosophe*'un içinde, s. 290, "seküler hale gelmiş bir Hıristiyan ve hümanist miras"tan söz ederken.

fından teşvik edilir ve yönetilir. Plotinos'la[4] aynı şeyleri söyleyeceğim: "Düşünceyi doğuran arzudur." Fakat arzu ile zekâ arasında, filozofun özünde istediği şey ile sözcüğün en güçlü anlamıyla onu ilgilendiren şey arasında, yani "nasıl yaşamalı?" sorusunun yanıtı ile filozofun düşünce yoluyla ortaya çıkarmaya, aydınlatmaya çalıştığı şey arasında bir tür karşılıklı eylem veya nedensellik vardır. Arzu ile düşünce birbirinden ayrılamaz. Modern ya da çağdaş felsefe akımlarında bu karşılıklı eyleme kimi zaman rastlarız, hatta felsefi söylemleri belli bir noktaya kadar onları teşvik eden varoluşsal seçeneklerle de açıklayabiliriz. Wittgenstein'ın bir mektubundan bildiğimiz üzere[5], bir öneri kuramı olarak sunulan ve öyle de olan *Tractatus logico-philosophicus* aynı zamanda temel olarak bir etik kitabıdır, şu farkla ki, kitapta "etik olan şey" söylenmemiş, ama gösterilmiştir. Öneri kuramı, kitabın başından beri bilerek gözetilen etikle ilgili susukunluğu doğrulamak için geliştirilmiştir. *Tractatus*'u teşvik eden şey, okuru, İlkçağ felsefesine özgü varoluşsal seçeneklerle bire bir örtüşen belli bir yaşam biçimine, belli bir tavra[6] –hiçbir şeyden pişmanlık duymadan, hiçbir şeyden çekinmeden ve hiçbir şey ummadan "şimdiki zamanda yaşamak"[7]– götürmektir. Pek çok modern ve çağdaş filozof, Kant'ın da dediği gibi, felsefe *idea*sına sadık kalmıştır[8]. Esas olarak felsefenin okul programları çerçevesinde öğretilmesi ve daha çok da felsefe tarihi, hemen her zaman felsefenin kuramsal, soyut ve kavramsal yanları üzerinde ısrar etme eğiliminde olmuştur.

İşte, bu nedenle, kimi yöntemsel gerekler üzerinde durmamız gerekiyor. İlkçağ'da kaleme alınmış felsefe eserlerini anlamak için o dönemlerdeki felsefi yaşamın özel koşullarını dikkate almak, filozofun derin amacının farkına varmak gerekir – bu amaç, kendi sonunu getirecek bir söylem geliştirmek değil, çevresindeki ruhlar üzerinde etkili olmaktır. Felsefi savların her biri, dinleyicinin ya da okurun ruhunda yaratmak istenen etki bağlamında anlaşılmalıdır. Niyet kimi zaman karşısındakini kendi saflarına kazanmak, kimi zaman teselli etmek, sağaltmak ya da öğüt

4) Plotin, *Enn.*, V, 6 (24), 5, 9.

5) G. Gabriel, "La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein", *Le Nouveau Commerce*'in içinde, 82/83 defteri, ilkbahar 1992, s. 77 (yazarın adı yanlış basılmıştır: Gottfried Gabriel yerine Gabriel Gottfried).

6) *Tractatus*..., 6. 4311.

7) Bkz. J. Bouveresse'in mükemmel açıklamaları, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, s. 89 ve s. 21-81.

8) Bkz. daha yukarıda.

vermektir. Ama söz konusu olan her zaman ve özellikle hazır bir bilgiyi aktarmak değil, *eğitmektir*, yani bir beceriyi öğretmek, bir *alışkanlık*, yeni bir yargılama ve eleştirme yeteneği geliştirmek ve *dönüştürmektir*, yani yaşam biçimini ve dünyaya bakış biçimini değiştirmektir. Platon'da, Aristoteles'te veya Plotinos'ta düşünceyi hapseden çözümsüzlüklere, tekrarlara, belirgin tutarsızlıklara rastladığımızda, bunların hazır bir bilgiyi aktarmak için değil, insanı yetiştirmek ve ona uygulama yaptırmak için kullanıldıklarını anımsar, şaşırmayız.

Eser ile onun okuyucusu arasındaki bağlantı büyük önem taşır. Metnin içeriği kısmen okuyucuların zihinsel yetenekleriyle uyuma göre belirlenir. İlkçağ filozoflarının eserlerini ait oldukları okulda, geçerli yaşam biçiminin bağlamında ele almayı asla unutmamalıyız. Metinler hemen her zaman öğretimle doğrudan veya dolaylı olarak ilintilidir. Örneğin Aristoteles'in çalışmaları sözlü öğretime hazırlık niteliğindedir. Plotinos'un metinleri dersler sırasında açığa çıkan zorlukları yansıtır. İlkçağ'da felsefi olan ya da olmayan metinlerin çoğu sözlü anlatımla sıkıca ilişkiliydi, çünkü sıklıkla toplu okuma seanslarında yüksek sesle okunacak biçimde kaleme alınırlardı. Yazı ile sözün bu sıkı ilişkisi felsefi yazıların kimi zaman insanı şaşırtan özelliklerini anlaşılır kılar.

Bu kitabın okuru belki de bana felsefenin İlkçağ'daki tasarımının günümüzde de geçerli olup olamayacağını soracaktır. Montaigne'den günümüz filozoflarına kadar, pek çok modern çağ filozofunun felsefeyi basit bir kuramsal söylem olarak değil, bir edim, bir çile ve kendini dönüştürme yolu olarak aldığını aktarırken, bu soruya daha yukarıda kısmen yanıt verdiğimi sanıyorum[9]. Bu tasarım hâlâ "güncelliğini" korumakta olup her zaman yeniden güncellenebilir[10]. Bense soruyu başka türlü soracağım. İlkçağ'daki "filozof" kavramını, yaşayan ve seçim yapan ve onsuz felsefe kavramının hiçbir anlam taşımayacağı o filozof kavramını yeniden keşfetmenin zamanı gelmedi mi? Filozofu felsefi bir söylem geliştiren bir profesör veya yazar olarak değil, İlkçağ'da olduğu gibi, felsefi bir yaşam

9) Bkz. daha yukarıda.

10) Bkz., örneğin Arnold I. Davidson'un yayınlanmış ve yayınlanacak pek çok çalışması, özellikle "Ethics as Ascetics; Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", *Foucault and the Writing of History*'nin içinde, yay. haz.: J. Goldstein, Oxford, 1994, s. 63-80; ayrıca bkz. H. Hutter, "Philosophy as Self-Transformation", *Historical Reflections*'ın içinde, c. 16, no. 2 ve 3, 1989, s. 171-198; R. Imbach, "La philosophie comme exercice spirituel", *Critique*, no. 454, s. 275-283; J.-L. Solère, "Philosophie et amour de la sagesse: entre les Anciens et nous, l'Inde", *Inde, Europe, Postmodernité*, Céret 1991 Kolokyumu, J. Poulain'in yönetiminde, Paris, 1993, s. 149-198; J. Schlanger, *Gestes de philosophes*, Paris, 1994.

sürdüren bir insan olarak tanımlayamaz mıyız? Yalnızca kuramcılara yakıştırdığımız "filozof" sözcüğünün kullanımını gözden geçirip bunu, tıpkı Hıristiyanlığa özgü ibadeti yerine getirdiği için –kuramcı ya da ilahiyatçı olmasa da– bir insana Hıristiyan dediğimiz gibi, felsefeyi uygulayanlar için kullanamaz mıyız? Felsefi biçimde yaşamak için ille de insanın kendi özgün felsefesini inşa etmesini beklemek mi gerek? Bu, insanın kendi öz deneyimleri üzerinde, eski ve çağdaş filozofların deneyimleri üzerinde düşünmek gereksizdir anlamına gelmiyor elbet.

Peki, filozof olarak yaşamak ne demektir? Felsefenin uygulaması nedir? Elinizdeki çalışmada, başka şeylerin yanı sıra, felsefi uygulamanın felsefi söylemden görece bağımsız olduğunu göstermek istedim. Belli bir ruhsal alıştırma birbirinden son derece farklı felsefi söylemlerce doğrulanabilir. Bu söylemler, varoluşsal yoğunluğu her türlü kuramsallaştırma ve sistemleştirme gayretini boşa çıkaran deneyimleri betimlemek ve doğrulamak üzere sonradan geliştirilmiştir. Örneğin Stoacılar ve Epikurosçular, birbirinden farklı ve kimi zaman birbirine zıt nedenlerle, öğrencilerini ölümün yakınlığının bilinci içerisinde yaşamaya, gelecek endişesinden ve geçmişin yükünden arınmış halde dikkatlerini şimdiki zamana yoğunlaştırmaya çağırırlardı. Ama bu dikkat yoğunlaştırma alıştırmasını yapan kişi evreni yeni bir gözle görür, sanki ilk ve son kez görüyormuş gibi: Şimdiki zamanın tadını çıkarırken, varoluşun gizemini ve azametini keşfeder, insanı rahatsız eden ve endişeye sevk eden şeylerin ne denli göreceli olduklarını hissederek serinkanlılığa ulaşır. Stoacılar, Epikurosçular ve Platoncular yine farklı gerekçelerle öğrencilerini kozmik bir bakış açısına yükselmeye, uzayın ve zamanın büyüklüğünün içine dalmaya ve böylece dünyaya bakışlarını dönüştürmeye çağırırlardı.

Böyle bakınca, felsefi uygulamanın, felsefelerin özel tezatlarını aştığı görülür. Felsefi uygulama, temelde, insanın kendinin, dünya üzerindeki varlığının, başkası karşısındaki varlığının bilincine varmak için gösterdiği gayrettir, ayrıca, Merleau-Ponty'nin dediği gibi[11], insanın, kendini başkalarının yerine koyabileceği ve kendi bölümselliğini aşabileceği evrensel bir bakış açısına ulaşmak için "dünyaya bakmayı yeni baştan öğrenme" gayretidir.

Başka çalışmalarımda sıkça aktardığım G. Friedmann'a[12] ait bir metin vardır. Bence çok önemlidir, çünkü kendini siyasi mücadeleye adamış

11) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, s. XVI.
12) G. Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, 1970, s. 359.

çağdaş bir insanın bir filozof gibi yaşayabileceğini ve yaşaması gerektiğini nasıl kabul ettiğini gösterir:

Kısa bir an için de olsa, yeter ki yoğun olsun, her gün "yeniden uçmak"! Yalnız başına veya yine kendini iyileştirmek isteyen bir başka insanın eşliğinde her gün bir "ruhsal alıştırma" yapmak.

Ruhsal alıştırmalar. Sürenin dışına çıkmak. Kendi tutkularını, kof kaygılarını, adının çevresinde koparılan (ve kimi zaman insanı kronik bir acı gibi yiyen) gürültüyü tek tek ayıklamaya gayret etmek. Kötü sözden kaçmak. Acıma ve nefret duygularını ayıklamak. Tüm özgür insanları sevmek. Kendini aşarak sonsuzlaşmak.

İnsanın kendi üzerinde gösterdiği bu gayret gerekli, bu hırs doğrudur. Militan siyasetin, toplumsal Devrimin hazırlıkları içerisinde kendini yitiren insanlar pek çoktur. Devrimi hazırlamak için kendini buna layık kılmak isteyenlerse çok ama çok nadirdir.

Fakat, İlkçağ filozofu, felsefeyi uygulamak için bir filozof grubuyla az ya da çok sıkı ilişkiler içinde yaşar veya en azından kendi yaşam kurallarını felsefi bir gelenekten edinirdi. Yaşamını bu kurallara göre sürdürmek epey bir gayret gerektirse de işi kolaydı. Şimdi, artık böyle okullar yok, böyle dogmalar da yok. "Filozof" artık bir başınadır. Yolunu nasıl bulacaktır?

Kendisinden öncekilerin, yine bir başlarına hareket eden ve model olarak, koşullara veya ihtiyaçlarına göre, İlkçağ felsefesinin yaşam biçimlerini seçen Montaigne'in, Goethe'nin, Nietzsche'nin buldukları gibi bulacaktır. Nietzsche[13] şöyle yazmıştı:

Praksis'e gelince, değişik ahlak okullarını, hatırı sayılır miktardaki yaşama sanatı reçetelerinin alabildiğine uygulandığı ve üzerlerinde sonuna kadar düşünüldüğü birer deneysel laboratuar gibi görüyorum: Tüm okulların ve bunların tüm deneyimlerinin sonuçları bize yasal birer miras olarak aktarılmıştır. Daha önce Epikurosçu bir reçeteden yaralanmış olduğumuzu bahane ederek Stoacı bir reçeteyi benimsemekten utanç duymayız.

Bu, elbette, yüzyıllar boyunca yaşanmış çok uzun bir deneyimdir, bu deneyimler çevresinde örülen uzun tartışmalarsa İlkçağ modellerini değerli

13) Nietzsche, *Fragments posthumes*, sonbahar 1881, 15 [59], Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes'in içinde, c. V, Paris, Gallimard, 1982, s. 530.

kılar. Örneğin Nietzsche, Montaigne, Goethe[14], Kant[15], Wittgenstein[16], Jaspers[17] yaşamda belli bir dengeye ulaşma aracı olarak birbiri ardınca ya da sırayla Stoacı modeli ve Epikurosçu modeli kullanmışlardır. Ama felsefi uygulamayı başka modeller de aynı ölçüde esinleyebilir.

Bana bu kez, geçen yüzyıllara ve dünyanın evrimine rağmen, bu İlkçağ modellerinin nasıl olup da her an yeniden güncelleşebildiği sorusu yöneltilebilir. Nietzsche'nin dediği gibi, bunun nedeni öncelikle İlkçağ felsefe okullarının birer deneyim laboratuarına benzemeleri, bizim de böylece değişik okulların önerdikleri ruhsal alıştırmaların sonuçlarını karşılaştırabilmemizdir. Bu bakımdan, İlkçağ'da çok sayıda felsefe okulunun olması bizim için çok değerlidir. Okulların önerdikleri modeller ancak özlerine, derin anlamlarına geri döndürülmeleri ve artık geçerliliği kalmayan kozmolojik veya mitolojik öğelerin ayıklanmaları ve okulların bizzat esas olarak gördükleri temel konumların ortaya çıkarılmaları koşuluyla güncelleştirilebilirler. Daha da ileri gidebiliriz. Başka bir yerde de belirttiğim gibi[18], bu modellerin her biri, bilgelik arayışındaki her insana dayatılan sürekli ve temel tavırlara eşdüşer. Bu bağlamda, yalnız Batı'da değil, J. Gernet'nin gösterdiği gibi[19], örneğin Çin'de de görülen bir tür evrensel Stoacılıktan söz etmiştim. Karşılaştırmalı felsefeye uzun süre karşı çıktım, çünkü bunun bazı karışıklıklara ve keyfi yakınlaştırmalara yol açacağını düşünüyordum. Ama şimdi meslektaşlarımın –G. Bugault[20], R.-P. Droit[21], M. Hulin[22], J.-L. Solère[23]– çalışmalarını okudukça, İlkçağ'a ve Doğu'ya özgü felsefi tavırlar arasında çok çarpıcı benzerlikler olduğnu görüyorum. Bu benzerlikler tarihi etkilerle açıklanamasa da, birbirini aydınlatan değişik felsefi tavırların içerdiği her şeyi daha iyi anlamamıza yardımcı olur. İnsanın iç dünyasında

14) Goethe, "Entretien avec Falk", F. Von Biedermann, *Goethes Gespräche*'nin içinde, Leipzig, 1910, c. IV, s. 469.

15) Bkz. daha yukarıda.

16) *Tractatus*..., 6. 4311, burada Epikurosçu ölüm tasarımına ve Stoacı şimdiki zaman kavramına gönderme yapılmıştır.

17) K. Jaspers, "Epikur", *Weltbewohner und Weimarianer, Festschrift E. Beutler*'in içinde, 1960, s. 132-133.

18) P. Hadot, *La citadelle intérieure*, s. 330-333.

19) J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, 2. basım 1991, s. 191; "La sagesse chez Wang-Fou-tche, philosophe chinois du XVIIe siècle", *Les Sagesses du monde*'un içinde, G. Gadoffre'un yönetimindeki kolokyum, Paris, 1991, s. 103-104.

20) G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, 1994.

21) R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde*, Paris, 1989.

22) M. Hulin, *La Mystique sauvage*, Paris, 1993.

23) J.-L. Solère, "L'Orient de la pensée", *Les Cahiers de philosophie*, no. 14, 1992, s. 5-42.

huzura ulaşmasını ve diğer insanlarla veya evrenle bir olmasını sağlayan yolların sayısı sonsuz değildir. Sokrates'in, Pyrrhon'un, Epikuros'un, Stoacıların, Kiniklerin, Kuşkucuların açıkladığımız yaşam biçimi seçenekleri, belki de, insanlığın değişik kültürel kanatlarındaki her uygarlıkta kendine özgü biçimlerde ortaya çıkan süreğen ve evrensel birer modele eş düşüyordur. İşte, bu nedenle, daha yukarıda[24], Budacı bir metni ve M. Hulin'in yine Budacılıktan esinlendiği bir düşüncesini andım, çünkü Yunan bilgesinin özünü daha iyi ifade ettiklerini düşünüyordum. Yunanistan'da, Hindistan'da ve Çin'de insanı bilgeliğe götüren yollardan birinin ilgisizlik olduğunu öğrenmek ilginçtir. Yani şeylere bireyin bencil, bölümsel ve sınırlı bakış açısını –Tchouang-tseu'nun[25] deyimiyle, "kuyunun dibindeki kurbağanın bakış açısı" ya da sirke sineğinin leğenin dibindeki bakış açısı"– ifade eden farklı değerler yüklemenin reddedilmesi:

Tao hakkında ancak bir leğenin dibindeki bir sirke sineğinin evreni tanıyabileceği kadar bir şey biliyordum. Eğer usta benim kapağımı açmasaydı, evreni bütünlüğünün azametiyle hâlâ bilmiyor olacaktım.

Bu ilgisizlik ve kaygısızlık kişiyi ilksel bir duruma götürür: Dünyaya ve başkalarına karşı bireyselliğimizin olumlanmasından önce, yani bizi evrenden ayıran ve kaçınılmaz biçimde hazların peşinden gitme huzursuzluğuna ve acıların sürekli korkusuna sürükleyen bencillikten ve benmerkezcilikten önce, derinimizde var olan huzura ve barışa.

"Şimdiki zamanda yaşamak" veya "şeylere yukarıdan bakmak" gibi ruhsal alıştırmalara Goethe'de[26], Nietzsche'de[27], Wittgenstein'da[28] rastlarız. Bizim anladığımız anlamda bu ruhsal alıştırmalar "filozofun" erişimindedir. Bu konuya başka çalışmalarda dönmeyi umut ediyorum.

24) Bkz. daha yukarıda.

25) Tchouang-tseu, XVII, *La crue d'automne* ve XXI, *T'ien Tseu-Fang*, çeviren: Liou Kia-Hway, *Philosophes taoïstes*'in içinde, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, s. 202-244.

26) Bkz. P. Hadot, "'Le présent seul est Notre bonheur.' La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique", *Diogène*, no. 133, 1986, s. 58-81; aynı yazardan, "La terre vue d'en haut et le voyage cosmique. Le point de vue du poète, du philosophe et de l'historien", *Frontières et conquête spatiales*, Dordrecht-Londra, 1988, s. 31-39.

27) "Gerekli olan her şey, *yukarıdan ve bütünün ekonomosi açısından bakılınca*, aynı zamanda bizzat gerekliliğin kendisidir. Ona yalnızca katlanmakla kalmayıp onu sevmeliyiz." Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner*, Sonsöz, I, Paris, Gallimard, Œuvres philosophiques complètes, c. VIII, s. 275.

28) *Tractatus*..., 6. 4311 ve 6. 45.

Genel olarak, J.-L. Solère'in de dediği gibi[29], "Eskiler Doğu'ya bizim olduğumuzdan daha yakınlardı", modern bir Çinli yazar[30] da benzer şeyler söylemiştir: "Çinli filozofların hepsi de değişik derecelerde birer Sokrates'ti." Filozofun kişiliğinde bilgi ile erdem birbirinden ayrılamazdı. Felsefesinin mutlaka bizzat kendisi tarafından yaşanması gerekirdi, kendi felsefesinin vasıtası yine kendisiydi. Filozofun kendi felsefi inançlarıyla uyum halinde yaşaması, felsefesinin bir parçasıydı. Bilgeliğe âşık "filozof" Doğu felsefelerinde de kimi yaşam modelleri araştırabilirdi, bunlar zaten İlkçağ felsefesine çok uzak değildi.

Bu "filozof" zaten pek çok tehlikeye açık olacaktı. Birincisi, felsefi söylemle yetinmektir. Güzel özdeyişlerle gerçekten yaşamını değiştirme isteği arasında, sözlerle somut bilinçlenme ya da kişinin gerçekten dönüşmesi arasında bir uçurum vardır. Felsefenin "kuramcılaşmasının" esas nedeni, filozofta neredeyse doğal olarak var olan söylemle, durmadan yeniden inşa ettiği veya hayranlıkla izlediği mimariyle yetinme eğilimidir. İlkçağ felsefe tarihi boyunca, hemen bütün okullarda, felsefi söyleminin felsefi bir yaşam biçimine bağlı olmaksızın yetebileceğini düşünen filozofun içine düştüğü tehlike konusunda aynı uyarıları buluruz. Syracusa'ya geliş sebebini doğrulamak için kaleme aldığı metinde, Platon, sürekli aynı tehlikeden söz etmiştir[31]:

Kendi gözüme, bir eyleme kararlılıkla girişmekten aciz, iyi bir konuşmacı olarak görünmekten korkuyordum.

Diğer bir tehlike, bu en kötüsüdür, felsefi düşünceden vazgeçilebileceğini sanmaktır. Felsefi yaşam biçiminin akılcı ve gerekçelendirilmiş felsefi bir söylemle doğrulanması gerekir. Bu söylem, yaşam biçimiyle ayrılmaz bir bütündür. İlkçağ, modern ya da Doğu felsefi söylemleri üzerine, şu ya da bu yaşam biçimini doğrulayan eleştirel bir düşüncenin geliştirilmesi gerekir. Şu ya da bu biçimde davranmanın sebeplerinin açıklanmasına gayret edilmeli ve öz deneyimlerle diğerlerinin deneyimleri üzerine düşünülmelidir. Böylesi bir düşünme eylemi olmaksızın felsefi yaşamın sıradanlığa düşme, sönükleşme, iyi duygulara dönüşme veya sapkınlığa düşme tehlikesi vardır. Filozof gibi yaşamak için insanın kendi *La Critique de la raison*

29) J.-L. Solère, *a.g.y.*, s. 198.
30) Kin (Yue-Lin), Fong (Yeou-Lan)'ın içinde, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, s. 31.
31) Platon, *Lettres*, VII, 328 c, çev.: L. Brisson, s. 173.

pure (*Arı Aklın Eleştirisi*) metnini yazması beklenemez elbet. Ama filozof olarak yaşamak *aynı zamanda* düşünmek, usa vurmak, kavramlaştırmak, Kant'ın dediği gibi, çok sıkı ve teknik biçimde "kendiliğinden düşünmek" demektir. Felsefi yaşam asla durmayan bir araştırmadır[32].

Elkitaplarında hep bulunan inatçı klişelere rağmen, İlkçağ'daki felsefi yaşamın her zaman başkaları için duyulan kaygıya sıkı sıkıya bağlı olduğu ve bu gerekliliğin, özellikle çağdaş dünyada yaşandığında, felsefi yaşama içkin olduğu asla unutulmamalıdır. G. Friedmann'ın[33] dediği gibi:

Modern bir bilge (eğer var olsaydı) günümüzde –pek çok estetik uzmanının tiksinerek yaptığı gibi– insanların dışkılama deliğine sırtını dönmezdi.

Ama Friedmann bunu söylerken, bizimle birlikte, İlkçağ filozofunun kentle olan ilişkilerine özgü, neredeyse çözümsüz sorunları keşfeder. Çünkü adanmış bir filozof her zaman siyasi nefretlere ve tutkulara kapılma tehlikesindedir. Bu nedenle de, Friedmann'a göre, insanların kaderini hafifletmek için kişinin güçlerini "dar gruplar, hatta birkaç birey üzerinde" ve "ruhsal gayret (birkaç kişinin değişimi) üzerinde" yoğunlaştırması söz konusuydu, böylece kişinin ünü artıyordu. İki bilinçsizlik –paraya tapma bilinçsizliği ve milyarlarca insanın sefaletinden ve acılarından kaynaklanan bilinçsizlik– arasında bölünmüş bir dünya karşısında, filozof, yalnızlığını ve aczini acı bir biçimde hisseder. Böylesi koşullarda, filozof, bilgenin mutlak serinkanlılığına asla ulaşamayacaktır. Yani felsefe yapmak aynı zamanda bu yalıtılmışlığın ve bu aczin acısını çekmektir. Ama İlkçağ filozofu, bize, buna rıza göstermeyerek akla uygun biçimde davranmaya devam etmeyi, her ne olursa olsun, eylemimiz sınırlı bile kalsa, bilgelik İdeasına uygun yaşamaya gayret etmeyi de öğretir. Marcus Aurelius'un[34] dediği gibi:

Platon'un Devlet'ini umma, küçücük bir şey bile boy verse sevin ve bu küçük şeyden çıkan şeyin o kadar da küçük olmadığını düşün!

32) Bkz. R.-P. Droit, "Philosophe de printemps", *Le Monde des livres*'in içinde, 21 Nisan 1995, s. IX. R.-P. Droit, Kant'ın *Aufklärung* tanımını anar, *Reflexionen zur Metaphysik*, Reflexion 6204, *Kant's gesammelte Schriften*, c. XVIII, s. 488.

33) G. Friedmann, *La puissance...*, s. 360.

34) Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 29, 5; bkz. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, s. 321-325.

Zaman Dizini

(±) İmi önerilen tarihin yaklaşık olduğunu belirtir: Filozofların etkinlik ve öğretim dönemi boyunca oldukça sık rastlanan bir durumdur. Genel olarak, İlkçağ'da *akme* denilen, kişinin olgunluk çağına eriştiği veya etkinliklerinin ya da ününün doruğuna eriştiği dönemi belirtmeyi yeğledim.

Çeşitli filozofların yaşamları ve kaynakçaları üzerine değerli ayrıntılar için bkz. R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, *Abammon à Axiothea*, II, *Babélyca à Dyscolius*, Paris, 1994.

İSA'DAN ÖNCE

850-750 Homeros'a özgü şiirler yazıldı.

700? Hesiodos.

650±? Prokonnesoslu Aristaios'un Orta Asya'ya seyahati ve *Arimaspea* adlı şiirini yazması.

640± Epimenides günaha karşılık Atina'da kurban adar.

600-550 Küçük Asya'daki Yunan kolonilerinde ilk düşünürler ortaya çıktı: 28 Mayıs 585 tarihindeki güneş tutulmasını önceden hesaplayan Miletoslu Thales, Anaksimandros, Anaksimenes.

600± Yedi Bilge'nin tarihsel ve efsanevi figürleri: Solon, Midillili Pittakos, Spartalı Khilon, Prieneli Bias, Korinthoslu Periandros, Lindoslu Kleobulos.

594± Sonrasında Yedi Bilge'den biri olarak kabul edilen, Atinalı devlet adamı ve şair Solon.

560±? Pythagorasçı ve Platoncu gelenek tarafından Pythagoras'la ilişkilendirilen Abaris.

540±? Kolophonlu Ksenophanes, bir Küçük Asya kolonisi olan Kolophon'dan İtalya'nın güneyindeki bir Yunan kolonisi olan Elaios'a göç etti.

540±? Hüzünlü şair Theognis: Aristokratik ahlak.

532± Samoslu Pythagoras İtalya'nın güneyindeki Yunan kolonilerinden Crotona'ya ve Metaponte'ye göç etti. Pythagoras'ın efsanevi filozofun ete kemiğe bürünmüş hali olduğu söylenirdi. Klazomenaili Hermotimos.

504± Ephesoslu Herakleitos.

500± Buda ve Konfüçyus öğretisi.

490-429 Atinalı devlet adamı Perikles'in doğumu ve ölümü.

470± Klazomenaili Anaksagoras.

460± Agrigentolu Empedokles.

450± Elaioslu Parmenides; Elaioslu Zenon; Samoslu Melissos.

450± Sofist hareketi ortaya çıktı: Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, Thrasymakhos, Antiphon, Kritias.

450± Tarihçi Herodotos.

440± Abderalı Demokritos.

435± Sokrates'in Atina'da öğretisi.

432 Atina'da Anaksagoras'a karşı inançsızlık davası açıldı ve filozof sürgüne gönderildi.

432/431 Sokrates'in de katıldığı Potidaia Savaşı.

431-416 Sokrates'in öğrencisi, Atinalı devlet adamı Alkibiades.

430± Thukydides'in tarih çalışması kaleme alındı.

423± Aristophanes'in, Sokrates'in öğretisini gülünçleştiren *Bulutlar* adlı oyununun temsili.

399 Atina'da Sokrates'e karşı inançsızlık davası açıldı ve filozof ölüme mahkûm edildi.

399±? Sokrates'in öğrencilerinden Antisthenes, Kyreneli Aristippos, Megaralı Eukleides kendi okullarını kurdular.

390± İsokrates Atina'da bir okul açarak "felsefeyi" bir genel kültür dersi olarak okuttu.

389-388 Platon'un İtalya'nın güneyine ve Sicilya'ya ilk seyahati. Syracusalı Dion'la karşılaştı.

388-387 Platon Atina'daki Akademia gymnasion'unda kendi okulunu açtı. Akademia'nın başlıca üyeleri: Eudoksos, Herakleides, Ksenokrates, Speusippos, Aristoteles, Theaitetos ve iki kadın: Aksiothea, Lastheneia.

370-301 Çinli filozof Tchouang-Tseu, Lie-Tseu'yu ustası olarak sundu.

367-365 Knidoslu Eudoksos, Sicilya'da Syracusalı II. Denys'in yanında ikinci kez seyahat eden Platon'un yerine Akademia'nın başına geçti.

361-360 Pontuslu Herakleides, Sicilya'ya üçüncü bir seyahat yapan Platon'un yerine Akademia'nın başına geçti.

360± Antisthenes'in öğrencisi olan Kinik Diogenes.

360± Sokrates'in öğrencisi Sphettoslu Aiskhines Atina'da ders veriyor ve Sokrates'i sahneye koyan diyaloglar yazıyor.

350±? Sokrates'in öğrencisi Ksenophon Sokrates'le ilgili anılarını (*Mnemosis*) kaleme aldı.

349-348 Platon öldü. Speusippos onun yerine Akademia'nın başına geçti.

339-338 Speusippos'un ardından Ksenokrates Akademia'nın başına *skholarkhos* olarak geçti.

Helenistik dönem

336 Makedonya Kralı Büyük İskender tahta çıktı.

335 Aristoteles Atina'da kendi okulunu açtı. Okulunun başlıca üyeleri: Theophrastos, Aristoksenes, Dikearkhos, Klearkhos (bu üyenin, bugünkü Afganistan'ın Ay Khanum bölgesinde bulunan bir Yunan kentine seyahat yaptığı, ölümünden sonraki yazılardan anlaşılmıştır).

334 Büyük İskender'in İran ve Hindistan seferi. Demikrotos'un öğrencisi Abderalı Anaksarkhos, Pyrrhon, Onesikritos da sefere katıldılar.

328± Kinik Diogenes'in öğrencilerinin birinci kuşağı: Monimos, Onesikitos, Krates, Hipparkhia, Metrokles, Menippos, Menedemos.

326-323 Büyük İskender'in Taksila'da verdiği molada Hint bilgesi Kalanus Yunanlar'la karşılaştı ve İskender'in ölümünden kısa bir süre önce intihar etti.

323 Büyük İskender Babil'de öldü. Bir karmaşa döneminin ardından Helenistik dönem krallıkları kuruldu.

322± Aristoteles öldü. Ardılı Theophrastos.

321 Gülmece ozanı Menandros belki de Epikuros'tan etkilendi.

320± Elisli Pyrrhon'un felsefi etkinlikleri. Öğrencileri arasında: Atinalı Philon ve Atinalı Timon.

312 Ksenokrates öldü. Akademia'nın başına onun ardından Polemon geçti.

306 Epikuros Atina'da kendi okulunu açtı. İlk öğrencileri: Herodotos, Pythokles, Hermarkhos, Metrodoros, Polyenos, Lampsakhoslu Leontheus, Temista, Leontion, Kolotes, Apollonides. Dostu: İdomenaios.

301± Kitionlu Zenon Atina'da Stoacılık okulunu açtı. İlk öğrenciler: Perseus, Sakızlı Ariston, Assoslu Kleanthes.

300± Eukleides'in *Elementler*'i.

300± Akademia'nın başına Krantor geçti.

295± I. Ptolemaios tarafından İskenderiye'de Musa adı verilen bir bilimsel araştırma merkezi kuruldu. Aristotelesçi, Phaleroslu Demetrios buna ortak oldu. 3. yüzyılın sonunda astronom Samoslu Aristarkhos ve hekim Herophilos burada ders verdiler.

287-286 Lampsakhoslu Straton, Theophrastos'un ardından, Aristotelesçi okulun başına geçti.

283-239 Makedonya Kralı Antigonos Gonatas başta Stoacılar (Kleanthes) olmak üzere filozoflara ayrıcalıklar verdi.

276-241 Akademia'nın başkanı Arkesilaos okula "eleştirel" bir yön verdi.

268± Aristotelesçi okulun başına Lampsakhoslu Straton'un ardından Lykon başkan oldu.

262± Zenon'un ölümünden sonra Kleanthes Stoacı okulun başına geçti.

235± Zenon'un ve Kleanthes'in öğrencisi, Sparta Kralı III. Kleomenos'un ve olasılıkla onun ardılı IV. Agis'in danışmanı Stoacı Sphairos toplumsal reformlar esinledi.

230± Kleanthes'in ölümüyle Khrysippos Stoacı okulun başına geçti.

212 Astronom, matematikçi ve mühendis Syracusalı Arkhimedes, Syracusa'nın kuşatılması sırasında Romalı askerlerce öldürüldü.

164± Akademia'nın başına Karneades geçti.

155 Atina'nın ağır bir para cezasına çarptırılmasını önlemek üzere Atinalılar Roma'ya bir heyet gönderdiler. Heyette üç filozof bulunuyordu: Akademia başkanı Karneades, Aristoelesçi Kritolaos, Stoacı Babilli Diogenes.

150± Tarsuslu Antipater (veya Antipatros) Stoacı okulun başına geçti.

149-146 Makedonya ile Yunanistan Roma egemenliği altına girdi.

144± Stoacı Panetios'a Skipionlar'ın "çemberine" kabulüne izni verildi. 129'da Antipater'in ardından Stoacı okulun başına geçti.

133± Antipater'in öğrencisi Stoacı Blossius Roma'ya Tiberius Gracchus'un reformlarını ve olasılıkla Bergama'da, tüm kölelerin azat edilerek tüm yurttaşların eşit olmalarını isteyen Aristonikos'a ayaklanmayı esinledi.

110± Larissalı Philon ve Kharmadas Akademia'da ders verdiler.

106-43 Romalı devlet adamı Cicero felsefi yazılarını kaleme alırken kendi döneminin Akademia'sından (Karneades, Larissalı Philon, Kharmadas, Askalonlu Antiokhos) esinlendi.

99± Stoacı Romalı devlet adamları: Quintus, Mucius, Scævola, Pontifex, Rutilius Rufus.

97-55 Epikurosçu Lucretius *De rerum natura* şiirini yazdı.

95-46 Romalı devlet adamı ve Stoacı filozof Utiquslu Caton.

87 Romalılar Atina'yı aldı. Sylla'nın birlikleri kenti yağmaladı.

79± Askalonlu Antiokhos Atina'da kendi okulunu kurdu. Akademia'nın Arkesilaos'tan Philon'a kadar benimsediği eleştirel tavra karşı çıktı.

60± Yeni Pythagorasçılığın değişik tezahürleri.

50±? Epikurosçu filozof Bergamalı Apollophanes.

50± Epikurosçu filozof, (Iulius Caesar'ın kayınpederi) Calpurnius Pison'un dostu Gadaralı Philodemos. Yazılarının büyük bölümü Herculanum'daki Papirüs villasında bulunmuştu.

49± Tarihçi Sicilyalı Diodorus.

44 Iulius Caesar öldürüldü.

43 Caesar'ın katili, Romalı devlet adamı Iunius Brutus Atina'da Platoncu Theomnetos'un (Atina'daki "akademik", yani "eleştirel" diye nitelendirilen son filozof-eğitmen) derslerine katıldı. Roma Cumhuriyeti'nin son yıllarında Platon'un, Aristoteles'in ve Zenon'un kurdukları okullar bir bir kapandı. Geriye sadece Epikuros'un okulu kaldı. Platon'un, Aristoteles'in, Zenon'un mirasçısı yeni okullar başka kentlerde ve Atina'da açıldı.

35± Platoncu filozof İskenderiyeli Eudoros.

30 Aktium Savaşı. Mısır'ın son kraliçesi Kleopatra öldü. Helenistik dönemin sonu.

30? Oinoandalı Diogenes doğduğu kentte Epikurosçu bir yazıt hazırladı (kimilerine göre İS 2. yüzyılda).

7± Epikurosçu filozof Samoslu Amynias.

İSA'DAN SONRA

Roma İmparatorluğu

27 Octavius Roma senatosundan *imperium* ve Augustus unvanını aldı. Cumhuriyet'in sonu, imparatorluğun başlangıcı. Latin edebiyatı serpilmeye başladı: Horatius, Ovidius. Augustus'un danışmanı ve çeşitli felsefe okullarının "dogmalarını" ele alan bir elkitabının yazarı Dydimalı Arius. Stoacılıktan ve Pythagorasçılıktan etkilenmiş filozoflar, baba ve oğul Sextius, Seneca'nın düşüncesini derinden etkilediler.

29-30 İsa Nasıra'da çarmıha gerildi.

40± Helenistik Yahudi yazarlarının en önemlilerinden Stoacı İskenderiyeli Philon. Hıristiyan felsefesi üzerinde büyük etki bırakacaktı.

48-65 Eğitmen ve daha sonra İmparator Neron'un danışmanı Stoacı filozof Seneca. 62'den sonra kendini tümüyle felsefi etkinliğe verdi. 65'te imparatorun zoruyla intihar etti.

60 Platoncu Ammonius Atina'da ders veriyor. Öğrencilerinden biri Kheronaioslu Plutarkhos'tur.

93-94 İmparator Domitianus tüm filozofları Roma'dan sınırdışı eder. Musonius Rufus'un öğrencisi Stoacı Epiktetos okulunu Yunanistan'ın Adriyatik kıyısındaki Nikopolis'te kurdu.

96 İmparator Nerva tahta çıktı.

100± "Eleştirel" eğilimli Platoncu Kheronaioslu Plutarkhos.

120± Hıristiyanlığı savunanların, İustinianos, Athenagoras, Antakyalı Theophilos ve bu dini bir felsefe gibi sunanların edebi etkinliklerinin başlangıcı.

129-200 Hekim ve filozof Bergamalı Galianus'un hayatı.

133± "Tarihi olarak belirlenebilen" ilk bilinirci Basilides İskenderiye'de ders verdi.

140 Bilinirci Valentinus, Antoninus Pius'un hükümdarlığı sırasında Roma'da ders verdi.

140± "Eleştirel" eğilimli Platoncu Arleslı Favorinus.

146 Platoncu Calvisius Taurus Atina'da ders verdi. Öğrencisi: Aulus Gellius.

147± Astronom, matematikçi, coğrafyacı Claudius Ptolemaios.

150± Platoncu Madauralı Apulaios.

150±? Platoncu Numenius ve Cronius.

150±? Platoncu bir özetin (*Didaskalikos*) yazarı Platoncu Alkinoos.

150±? *Platon'un Diyaloglarına Bir Giriş*'in yazarı Platoncu Albinos İzmir'de ders verdi.

155± Platoncu retorikçi ve filozof Surlu Maximus.

160± Kinizmden etkilenmiş hiciv yazarı Lukianos.

161-180 Epiktetos'tan çokça etkilenmiş Stoacı İmparator Marcus Aurelius'un hükümdarlığı.

176 Marcus Aurelius felsefenin dört ana akımına eş düşen kürsüleri Atina'da imparatorluk ödenekleriyle kurdu: Platonculuk, Aristotelesçilik, Stoacılık ve Epikurosçuluk.

176± Platoncu filozof Attikos Atina'da Marcus Aurelius'un kurduğu kürsüde ders verdi.

177± Aulus Gellius *Attika Geceleri* başlıklı şiirlerini yazdı.

177± Platoncu filozof ve Hıristiyanlık karşıtı polemikçi Celsius.

180 İskenderiye ile Filistin'deki Kaizeria Hıristiyan "felsefesi"nin öğretildiği birer merkeze dönüştü: Pantenus, İskenderiyeli Klemens, Origenes, Thaumaturgoslu Gregorios, Kaizerialı Eusebos.

190± Kendinden önceki kuşkucuların –Ænesidemes (İÖ 1. yüzyılın ortası?) ve Agrippa (tarihini bulmak zor)– savlarını bize öğreten kuşkucu filozof ve hekim Sextus Empiricus.

198± Aphrodisiaslı Aleksandros Atina'da (?) Aristotelesçiliği öğretti ve Aristoteles'in eserleri üzerine çok sayıda yorum yayınladı.

200± Diogenes Laertios. *Ünlü filozofların Hayatı, Öğretileri ve Özlü Sözleri* başlıklı kitabın yazarı.

244-270 Ammonius Sacca'nın öğrencisi Plotinos Roma'da bir Yeni-Platoncu okul kurdu. Öğrencileri: Porphyrios, Amelius, Castricius, Rogatianus. Kimi yazılarında bilinircilerle tartışmalarına rastlarız.

300± Hıristiyan manastır hayatının başlangıcı. Antonius çöle çekildi. İskenderiyeli Athanasios hayat öyküsünü 356'da yazdı.

Hıristiyan İmparatorluğu

312-313 İmparator Konstantinos Hıristiyanlığı kabul etti ve Hıristiyan ibadetini güvenceye alan Milano Fermanı'nı yayınladı.

313± İamblikhos Suriye'de (olasılıkla Apamaios'ta) bir Yeni-Platoncu okul açtı. Pythagorasçı geleneğe ve theurgia uygulamalarına çokça önem verdiği için sonraki Yeni-Platoncuları epeyce etkilemişti. Platon ve Aristoteles üzerine pek çok yorum yazdı. Öğrencileri: Kapadokyalı Aidesios ve Asinaioslu Theodoros.

361-363 Yeni-Platoncu filozof, (İamblikhos geleneğinden) Ephesoslu Maximus'un öğrencisi İmparator Iulianus'un hükümdarlığı. Yeni-Platonculuktan esinlenen Hıristiyanlık karşıtlığına yol açtı.

360± Atina'da ve İskenderiye'de Yeni-Platoncu eğitim (özel okullar) ortaya çıktı: Syrianos, Proklos, Damaskios. Hierokles, Hermias, Ammonius, Simplicius, Olympiodoros. 5. ve 6. yüzyıllarda Atina'da ders veren Yeni-Platoncularla İskenderiye'de ders veren Yeni-Platoncuların öğretilerinde herhangi bir fark göze çarpmaz. Syrianos, Proklos, Hierokles, Hermias, Ammonius, Simplicius, Olympiodoros, Philopon tarafından Platon ve Aristoteles üzerine pek çok yorum yazıldı. Yeni-Platonculuk Hıristiyanlığa karşı koyulan bir ocak oldu.

529 İmparator Iustinianus Hıristiyanlık öncesi inançlarını sürdürenlerin ders vermelerini yasakladı. Yeni-Platoncu filozoflar Damaskios, Simplicius ve Priscianus Atina'yı terk edip İran'a sığındı. İran İmparatoru Hüsrev ile Iustinianus arasında imzalanan barış anlaşmasının ardından bu filozoflar Bizans topraklarında yer alan ama İran etkisi altındaki Carrhae'ye yerleşerek ders vermeyi sürdürdüler.

529± Yeni-Platoncu Yuhannos Philopon, olasılıkla Iustinianus'un Hıristiyan olmayanlara ders vermeyi yasaklaması dolayısıyla, Hıristiyanlığı kabul etti.

540± Manastır yazarı Gazzeli Dorotheos.

Özel Adlar Dizini

Yıldız imi (*) o kişinin zaman dizininde de yer aldığını belirtir.

Abaris* 183-184, 274.
Abensour (M.) 252.
Aemilianus 204.
Agis* 100, 276.
Agrippa* 146, 279.
Aidesios 279.
Aiskhines, Sphettoslu* 40, 275.
Aksiothea 68, 79, 275.
Albinos* 279.
Aleksandros (M.) 109-110, 163, 279.
Alkibiades* 39-42, 46, 50-51, 53, 56-57, 82, 151, 155, 274.
Alkinoos* 153, 278.
Amelius* 279.
Ammonius, Atinalı* 278-280.
Ammonius, İskenderiyeli* 149.
Ammonius Saccas* 149.
Amynias, Samoslu* 100, 277.
Anaksagoras* 24, 99, 105, 264, 274.
Anaksarkhos* 101-102, 115, 275.
Anaksimandros* 21, 273.
Anaksimenes* 21, 273.
Antigonos Gonatas* 105, 276.
Antiokhos, Askalonlu* 149, 277.
Antipater, Tarsuslu* 213, 276-277.
Antiphon* 25, 186-187, 274.
Antisthenes* 34, 65, 112, 274-275.
Antoninus, Sofu* 278.
Antonius* 236-237, 279.
Aouad (M.) 149.
Apellis 145, 146.
Aphrodisiaslı Aleksandros* 109, 163, 279.
Aphrodite 52.
Apollon 32, 36, 154.
Apollonides* 212, 276.
Apollophanes, Bergamalı* 100, 277.
Apuleius* 153.
Aristaios, Prokonnesli* 198, 273.
Aristarkhos, Samoslu* 99, 142, 276.
Aristippos, Kyreneli* 34, 65, 218, 274.
Aristoksenes* 275.
Ariston, Sakızlı* 106, 140, 276.
Aristonikos* 277.
Aristophanes* 50-51, 274.

Aristophon 157.
Aristoteles* 10-12, 14, 21, 25, 32, 34, 36, 44, 65, 67, 69-72, 80, 83-96, 98-99, 101, 103-104, 107-109, 119, 141, 149-150, 152, 154-156, 158-159, 163-165, 169-170, 174-175, 178, 193, 195, 206-207, 209, 211, 215, 217-219, 223-224, 234, 249-250, 253-256, 266, 275, 277, 279-280.
Arius, Didymalı* 278.
Arkesilaos* 110, 142-144, 150, 207, 276-277.
Arkhimedes, Syracusalı* 99, 276.
Arnim (H. von) 129.
Arrianus 213.
Arrighetti (G.) 105, 117, 121, 123, 126, 128.
Athanasios, İskenderiyeli* 236, 279.
Athena 29, 153, 186.
Athenagoras* 278.
Attikos* 279.
Aubenque (P.) 94, 144.
Aubry de Reims 254.
Augustus* 97, 198, 278.
Aulus Gellius* 156, 278-279.

Babut (D.) 51, 144, 255.
Balaudé (J.-F.) 31, 117-122, 124, 126-128, 193, 195-196, 202, 206, 212, 222.
Baldry (H.-C.) 103.
Basilides* 278.
Bataillard (M.-Ch.) 84, 95.
Baudoux (B.) 248.
Bergson (H.) 11, 262.
Bias, Prieneli* 31, 274.
Bien (G.) 84.
Billot (M.F.) 65.
Blossius* 100, 277.
Bodéüs (R.) 84, 93-95.
Boethius 254.
Boethius Dacii 254.
Bollack (J.) 29.
Bolton (J.D.P.) 184.
Bourgey (L.) 88.
Bouveresse (J.) 227, 252-253, 265.
Bouyer 235.
Bréhier (É.) 98, 129, 166, 192, 209, 221, 228, 257.
Brisson (L.) 67, 72, 73, 80-81, 152, 211, 271.
Brutus (Junius)* 277.
Buda* 274.
Bugault (G.) 264, 269.
Burkert (W.) 26-27, 157, 185-186.
Butor (M.) 256.

Calanus* 102.
Cantin (A.) 248.
Cassin (B.) 25.
Castricius* 158, 279.
Caton, Uticalı* 220, 277.
Chenu (M.D.) 153, 250.
Cicero* 36, 101, 109-110, 128-129, 138, 143-144, 185, 204, 207, 213, 277.
Copernicus 202.
Crassus* 151.

Damaskios* 168, 280.
Dante 254.
Daumas (F.) 235.
Davidson (A.I.) 266.
Decharme (P.) 24, 125.
Decleva Caizzi (F.) 116.
de Koninck (Th.) 94.
Deleuze (G.) 11.
Delorme (J.) 188.
Deman (Th.) 33.
Demetrios, Phaleroslu* 99, 276.
Demokritos* 32, 102, 122, 186, 274.
Demont (P.) 84, 141, 186.
Descartes (R.) 11, 255-257, 262, 264.
De Witt (N.M.) 105, 128.
Diano (C.) 91, 105, 118, 120, 124, 127, 195-196.
di Giuseppe (R.) 75.
Dihle (A.) 48.
Dikearkhos* 84, 275.
Diodoros, Sicilyalı* 185.
Diogenes, Babilli* 213, 276.
Diogenes, Kinik* 107, 113-115, 122, 180, 255, 275.
Diogenes, Oinoandalı* 117, 227.
Diogenes Laertios* 26, 53, 84, 101, 104-105, 129, 172, 218, 238, 257, 279.
Dion, Syracusalı 73, 211, 275.
Diotima 51-55, 64, 77.
Dixsaut (M.) 50, 107.
Dodds (E.) 181, 183.
Domański (J.) 16, 247, 249-250, 253-254.
Domitianus* 278.
Dorotheos, Gazzeli* 235-238, 245, 280.
Döring (K.) 40.

Dreyfus (H.) 255.
Droit (R.-P.) 269, 272.
Dumont (J.-P.) 21-22, 25-26, 32, 145-147, 157, 164, 179-180, 186-187, 217, 232.
Düring (İ.) 71, 87, 92, 95.

Eckhardt (Usta) 254.
Eliade (M.) 181, 183.
Élisabeth (Prenses) 257.
Emerson (R.W.) 262.
Empedokles* 21, 37, 78, 158, 179-180, 184, 274.
Epiktetos* 10, 101, 129, 130, 134-135, 138, 152, 154, 156, 174, 178, 198-200, 213, 216, 238-239, 255, 262, 278-279.
Epikuros* 9, 11, 31, 65, 100, 104-105, 111, 117-122, 125-128, 152, 154, 187, 193, 195-196, 205-208, 212, 219-220, 222, 224, 238, 259, 263, 270, 276-277.
Epimenides* 183, 273.
Erasmus 16, 255, 264.
Eros 50-54, 56, 63-64, 77, 114.
Eukleides, İskenderiyeli* 69, 277.
Eukleides, Megaralı* 34, 276.
Eudamidas 221.
Eudoksos, Knidoslu* 69, 71, 275.
Eudoros, İskenderiyeli* 277.
Euphorbos 185.
Evagrios, Pontuslu* 235, 239-240, 242-243.

Favorinus, Arleslı* 144, 278.
Festugière (A.-J.) 66, 98, 106, 121, 125, 127, 151, 157, 169, 187, 203-204, 208, 212, 222.
Fichte 11.
Fong (Yeou-Lan) 204, 271.
Foucault (M.) 16, 237, 255, 264, 266.
Friedmann (G.) 267, 272.
Friedrich (H.) 255.
Frischer (B.) 127, 224.
Furley (W.D.) 186.

Gabriel (G.) 14, 265.
Gaiser (K.) 67-68, 79.
Galianus* 278.
Gernet (J.) 179, 269.
Gigante (M.) 123, 126-127, 129, 194, 212.
Gille (B.) 98.
Gilson (É.) 247-248, 251, 257, 259, 261, 264.
Gladigow (B.) 29.
Glaukos 189.
Glucker (J.) 103, 148.
Goethe (J.W.) 77, 268-270.
Goldschmidt (V.) 80, 132, 136.
Gorgias* 24-25, 28, 82, 151, 274.
Goron (G.) 145.
Goulet (R.) 65, 79, 100, 102, 107, 113, 142, 149, 152, 213, 273.
Goulet-Cazé (M.-O.) 107, 113, 152.
Görler (W.) 116.
Gracchus (Tiberius)* 100, 277.
Gregorios, Nazianzoslu* 235-236, 239-240.
Gregorios, Nyssalı* 235.
Gregorios Thaumaturgos 233.
Grenier (J.) 145.
Gribomont (J.) 235.
Grœthuysen (B.) 225.
Guattari (F.) 11.

Hadot (I.) 16-17, 23, 32, 59, 69, 73, 100, 105, 111-112, 127, 130, 136, 139, 142, 144, 149-150, 155, 169, 173, 186-187, 197-199, 209-210, 226, 233, 248.
Hadot (P.) 16, 23, 56, 70, 100, 110, 112, 134-137, 139-141, 154-155, 161, 166, 168, 170, 173, 176, 190-191, 193, 201, 203, 216, 221, 225, 234, 247, 250, 169-270, 272.
Hamayon (R.N.) 17, 180, 182-183.
Havelock (E.A.) 27.
Hegel (G.W.F.) 11, 36, 47, 252-253.
Heitsch (E.) 71.
Herakleides, Pontuslu* 26, 69, 184, 275.
Herakleitos* 22, 26-27, 32, 37, 89-90, 132-133, 219, 232, 234, 274.
Hermarkhos* 276.
Hermias* 280.
Hermotimos, Klazomenaili* 183, 274.
Herodotos, Tarihçi 26, 27, 31, 274.
Herodotos, Epikuros'un öğrencisi 276.
Herophilos* 99, 276.
Hesiodos* 29-31, 153, 214, 273.
Hierokles* 185, 199, 280.
Hipparkhia* 113, 275.
Hippias* 41, 274.
Hoffmann (E.) 129.
Holzhey (H.) 144, 260.
Homeros* 23, 27, 29, 40, 214, 273.
Horatius* 9, 101, 178, 194-195, 219, 278.

Hölderlin (F.) 50.
Hulin (M.) 194, 226-227, 269-270.
Hunger (H.) 236.

Ierodiakonou (K.) 141.
Imbach (R.) 254, 266.
Ioppolo (A.M.) 40, 142-143.
Isnardi Parente (M.) 67.
Iustinus* 234.

İamblikhos* 157, 168, 170, 198, 279-280.
İdomeneos* 105, 128.
İsa, Peygamber 33-34, 56, 157, 198, 231-235, 241-244, 246, 248, 255, 278.
İskender, Büyük 97, 101-102, 115, 275.
İsokrates* 28, 58-59, 65, 274.

Jaeger (H.) 197.
Jaeger (W.) 23-24, 87.
James (W.) 262.
Jankélévitch (V.) 36, 53.
Jaspers (K.) 269.
Joly (H.) 181-183
Joly (R.) 26.
Julius Ceasar* 173.

Kant 9, 11, 45, 58, 91, 199, 227, 251, 257-262, 264-265, 269, 272.
Karneades* 143, 144, 150, 207, 276-277.
Kelsos* 154.
Kerferd (B.) 29.
Kharmadas* 151, 277.
Kharon 205.
Khilon, Spartalı* 31, 274.
Khrysippos* 101, 106, 129, 137-139, 150, 152, 154, 209, 228, 276.
Kidd (I.G.) 136.
Kierkegaard (S.) 39, 56, 258, 262.
Kin (Yue-Lin) 271.
Kleanthes* 65, 106, 134, 276.
Klearkhos* 32, 275.
Klemens 102, 233-235, 239, 243, 248-249, 279.
Kleobulos, Lindoslu* 32, 274.
Kleomenes 100.
Kleopatra* 97, 277.
Kolotes* 276.
Konstantinos* 279.
Koyré (A.) 202.
Kramer (H.-J.) 119-120.
Krantor* 151, 276.
Krates, Kinik 113, 212, 275.
Kristeva (J.) 192.
Kritias 22, 274.
Kritolaos 276.
Ksenokrates* 68-69, 71, 104-105, 211, 219, 221, 275-276.
Ksenophanes* 21, 26, 78, 274.
Ksenophon* 9, 34, 41, 44, 46-47, 49, 58, 78, 210, 218, 275.
Kudlien (F.) 30.
Kyrnos 31.

Labarrière (P.-J.) 252.
Lain-Entralgo (P.) 30.
Lasserre (F.) 69.
Lastheneia* 68, 275.
Le Blond (J.-M.) 88, 207.
Leclercq (J.) 234-236.
Leibniz 11, 264.
Leonteus, Lampsakhoslu* 128.
Lévy (C.) 142.
Lew (H.) y 170.
Libera (A. de) 254.
Lie-Tseu* 275.
Lindgren (J. Ralph) 260.
Lucretius* 101, 117, 121, 123, 205, 215, 226, 277.
Lukianos* 205, 227, 279.
Lykon* 104, 276.
Lynch (J.P.) 23, 25, 66-68, 83, 104-105, 130, 141, 148, 150.

Macrobius 249.
Malebranche 11.
Malingrey (A.M.) 236.
Mansfeld (J.) 129.
Marcel (G.) 264.
Marcus Aurelius 100-101, 128-130, 138, 149-150, 173, 176, 190-191, 199, 209-210, 213, 216, 262, 272, 279.
Marrou (H.İ.) 23.
Martens (E.) 33, 74.
Martianus Capella 249.
Marx (K.) 262.
Masullo (R.) 170.
Maximus, Ephesoslu 280.
Maximus, Surlu* 279.
Melissos* 24, 274.
Menandros* 105, 208, 276.

Menedemos* 275.
Menippos* 205, 275.
Merlan (Ph.) 163.
Merleau-Ponty (M.) 46-47, 262, 264, 267.
Metrodoros* 31, 212, 276.
Metrokles* 180, 275.
Meuli (K.) 181.
Meunier (M.) 157, 185, 199.
Mittelstrass (J.) 72, 79, 206.
Mnemosyne 30.
Moles (J.) 103.
Monimos* 275.
Montaigne 9, 10, 255, 262, 266, 268-269.
Moreau 141.
Mucius Scævola Pontifex (Qintus)* 173.
Muckensturm (C.) 102.
Murray (G.) 98.
Musalar 29, 30, 68, 153.
Musonius Rufus* 187, 278.
Müller (C.W.) 40.

Naddaf (G.) 22-23, 25.
Narcy (M.) 186.
Neron* 278.
Nerva* 278.
Nietzsche (F.) 9-10, 50, 58, 224, 244, 262, 268-270.
Numenius* 66, 249, 278.

Olympiodoros* 280.
Onesikritos* 102, 275.
Onians (J.) 90.
Origenes 233, 235, 243, 248-249, 279.
Ovidius* 204, 278.

Panetios* 277.
Pantenus* 279.
Paquet (L.) 113, 212.
Parain (B.) 75.
Parmenides* 21, 24, 26, 37, 78, 81-82, 155, 169, 274.
Parmentier (A.) 77.
Pascal (B.) 10, 56.
Penia 52-53.
Pépin (J.) 174.
Periandros, Korinthoslu* 31, 274.
Perikles* 26, 28, 40, 274.
Perseus* 105, 276.
Petrarcus 16.
Philodemos* 127, 129, 212, 277.
Philon, Atinalı* 117, 276.
Philon, İskenderiyeli* 138, 139, 162, 231, 235, 248, 278.
Philon, Larissalı* 143, 277.
Philonenko (A.) 11, 261-262.
Philopon (İoannis)* 280.
Pittakos, Midillili* 31, 274.
Platon* 9-11, 14-15, 21-23, 25-26, 31-36, 38-40, 44, 46, 49-51, 53-59, 63-74, 76-85, 90, 92-96, 98-99, 101, 103-104, 107-109, 114, 118-120, 127-128, 130, 142-143, 149-155, 159, 162-163, 169-170, 174-175, 184-185, 189, 196, 197, 201, 204-207, 210-211, 215, 217-219, 221, 223-224, 227-228, 233-234, 240, 244, 248-249, 259-260, 266, 271-272, 275, 277, 279-280.
Plinius, Yaşlı 128.
Plotinos* 9-11, 14, 56, 149-150, 152, 155-156, 158, 160-161, 163-168, 170-171, 173, 175, 189, 209, 213, 220, 223-224, 232, 265-266, 279.
Plutarkhos, Atinalı* 150, 155.
Plutarkhos, Kheroneiasli* 48, 66, 68-69, 101, 129, 143-144, 174-175, 186, 214, 238, 243, 255, 278.
Polemon* 103, 105, 174, 276.
Polyainos* 65.
Poros 52-53, 64.
Porphyrios* 149, 155-161, 165, 184-185, 198, 213, 220, 240, 249, 256, 279.
Prodikos* 24, 274.
Proklos* 150, 168-169, 171, 280.
Protagoras* 24-25, 32, 274.
Ptolemaios I* 276.
Ptolemaios (Claudius)* 203, 278.
Pyrrhon* 101, 102, 106, 115-117, 146, 178, 189, 209, 218-219, 270, 275-276.
Pythagoras* 21, 26, 65-66, 153, 157-158, 179, 184-185, 204, 274.
Pythokles* 122, 212, 276.

Rabbow (P.) 16, 74, 76, 198-199, 210, 212.
Rabinow (P.) 255.
Refoulé (F.) 197.
Renan (E.) 204.
Robert (L.) 32, 90, 98, 154.
Robin (L.) 56, 64.
Rochlitz (R.) 264.
Rodier (G.) 84, 132.

Rogatianus* 160, 173, 279.
Romeyer-Dherbey (G.) 25, 30, 186.
Romilly (J. de) 25, 215.
Rousseau (J.-J.) 120, 258, 262.
Ruffié (J.) 14.
Rufin 236.
Rusticus (Junius) 210, 213.
Rutilius Rufus* 173, 277.
Ryckmans (P.) 116.

Saffrey (H.-D.) 171.
Schaerer (R.) 36, 75, 79-80, 82.
Schelling (F.W.J.) 11.
Schlanger (J.) 266.
Schmid (W.) 127.
Schopenhauer (A.) 252, 262.
Schuhl (P.M.) 129.
Scipio, Afrikalı 204.
Sedley (D.) 123.
Seneca* 10, 16, 23, 64, 101, 105, 120, 127, 129, 130-131, 134, 136, 138-139, 142, 174, 186-187, 195, 197-199, 205, 207-208, 213, 215, 220, 225-226, 254-255, 278.
Serenus 215-216.
Sextius* 198, 220, 226, 278.
Sextus Empiricus* 102, 107, 116, 134, 145-147, 217, 279.
Shaftesbury (A.A.C.) 262.
Sheppard (A.) 171.
Shitao 116.
Simplicius* 10, 149, 156, 169, 209, 216, 233, 280.
Smith (F.) 117.
Snell (B.) 31.
Sokrates* 9, 13, 15, 23, 25-28, 33-58, 63, 65-68, 70, 72, 74-75, 77, 79, 92, 98-99, 103, 105, 107-108, 109, 112, 114-115, 117-118, 122, 127, 130, 142-143, 178-183, 186, 210, 217-218, 220-221, 228, 234, 239, 255, 258-259, 264, 270-271, 274-275.
Solère (J.-L.) 266, 269, 271.
Solon* 27, 29, 31, 274.
Souilhé (J.) 156, 198.
Speusippos* 68-69, 71, 275.
Sphairos* 100, 276.
Spinoza (B.) 11, 196.
Straton, Lampsakhoslu* 276.
Suárez (Fr.) 247-248.
Sudhaus (S.) 127.
Sulzer (J.G.) 260.
Sylla* 101, 148, 277.
Syrianos* 150, 168, 280.

Taurus (Calvisius)* 151-152, 154, 156-157, 278.
Tchouang-Tseu* 275.
Thales* 21, 31-32, 76, 273.
Theaitetos* 37, 40, 69, 76, 82, 159, 201, 203-204, 223, 275.
Themista* 128.
Theodoros* 279.
Theognis* 24, 31, 274.
Theophilos* 278.
Theophrastos* 84, 104, 141, 275-276.
Theorus 128.
Thillet (P.) 149.
Thoreau (H.D.) 10, 262.
Thrasymakhos* 32, 274.
Thukydides* 28, 274.
Timon, Atinalı* 116, 276.
Tommaso, Aquinolu 257.

Vair (Guillaume du) 257.
Valentinus* 278.
Van der Horst (P.C.) 157.
Vasilios, Kaiserialı 235, 237, 242.
Vernant (J.-P.) 15, 179, 180, 184-185.
Veyne (P.) 227.
Voelke (A.-J.) 7, 16, 44, 119, 145-146.
Vogel (C.J. de) 26.

Wartelle (A.) 234.
Wehrli (F.) 141.
Weil (É.) 13, 260-261.
Whitehead (A.N.) 77.
Wittgenstein (L.) 13-14, 146, 196, 227, 252-253, 262, 265, 269-270.
Wolff (F.) 33-34.
Wolfson (H.A.) 248.

Yahya, Vaftizci 255.

Zac (S.) 264.
Zenon, Kitionlu* 9, 65, 101, 102, 104-106, 129, 131, 137-138, 197, 212, 225, 259, 274, 276.
Zenon, Elealı* 24, 65. 277.

İLKÇAĞ FELSEFESİ NEDİR?

Pierre Hadot

Türkçesi: Muna Cedden

İlkçağ felsefesi nedir sorusuna üniversiter geleneğin daha ziyade doktrinler ve sistemler aracılığıyla yanıt verdiği bilinir. Sonu Hıristiyan çileciliğine varan çizgisel bir bilgelik tanımından öteye gitmeyen bir dizi öğreti söz konusudur çoğu kez. Oysa, büyük Fransız felsefeci Pierre Hadot bu soruya farklı bir yanıt öneriyor: Sokrates'ten ve Platon'dan Hıristiyanlığın başlangıcına dek üretilmiş tüm felsefi yönelişler, bir yaşam biçimi, bütünlüklü bir evren kavrayışı, dünyayı başka insanlarla paylaşmaya dönük bir ortak irade, insanların yaşamlarına yön veren bir ilişki rejimi biçiminde tasarlanır. Tercih edilen varoluş biçiminin aynı zamanda dünyaya has bir temsil biçimi olduğunu söylüyor ve felsefenin izini bu yolla sürmeyi öneriyor Hadot. Bilgeliğe dönük bir tür hazırlık, bir tür ruhsal egzersiz olarak felsefe. İlk kez yayımlandığı Fransa'da ve tercüme edildiği her dilde çığır açıcı bir etki uyandıran, birincil önemde bir kaynak.

THG
0731033
GPP
THG073

9 789752 984370

felsefe

felsefe tarihi