

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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



MÜSLİM AKDEMİR

İnsan Felsefesi

Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği



SENTEZ

MÜSLİM AKDEMİR
İnsan Felsefesi
Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği

Sentez Felsefe Kitapları: 51
Referanslar Dizisi: 21

İnsan Felsefesi
Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği
© Müslim Akdemir
Sentez Yayıncılık 2016

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık'a aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

ISBN 978-605-9922-48-7

1. Basım Sentez Yayıncılık
İstanbul Eylül 2016

Kapak Tasarımı: M.Fazıl Karabaş
İç Düzen: Sentez

Baskı
KAYHAN MATBAACILIK
Merkezefendi Mah. Fazılpaşa Cad. No:8/2
Topakpı-Zeytinburnu/İSTANBUL
Tel: 0. 212. 576 01 36 Faks: 0.212. 612 31 85
Sertifika No: 12156

SENTEZ
YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahlıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
<http://www.sentezdagitim.com.tr>
e-mail: bilgi@sentezdagitim.com.tr
Sertifika No: 14399

MÜSLİM AKDEMİR

İnsan Felsefesi

Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği



SENTEZ YAYINCILIK®

MÜSLİM AKDEMİR

Müslim AKDEMİR: 1962'de Narman'da doğdu. İlkokul'u Oltu'da, Ortaokul ve Lise'yi Erzurum'da okudu. 1985'de Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi. 1988'de Yüksek Lisans, 1992'de de Doktora çalışmasını tamamladı. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde 1985-1993 yılları arasında; Okutman, Arş. Gör. Dr. olarak çalıştı. 1993 yılında Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümüne Yrd. Doç. Dr. olarak atandı. 2011 yılında Doç.Dr. olan Müslim Akdemir 2015 yılında nakdini Bursa Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesine taşıdı. Halen bu görevi yürütmektedir. Evli ve dört çocuk babası olan Müslim Akdemir'in Mehmet Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası adlı yapıtı 1998'de Kültür Bakanlığı Yayınlarından çıktı. Ayrıca editörlük, kitap ve ansiklopedi bölüm yazarlığı çeşitli dergilerde yayınlanmış ve ulusal ve uluslararası kongrelerde sunulmuş insan, toplum ve siyaset felsefesi konularını içeren makale ve bildirileri vardır.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	9
GİRİŞ BİR FELSEFE SORUNU OLARAK İNSAN	11
BİRİNCİ BÖLÜM EPIKTETOS VE MARCUS AURELIUS ÖNCESİ İNSAN ANLAYIŞI	41
1.1. Mitoloji ve İnsan: İnsanın Tanrılaştırılması ve Cezalandırılması	41
1.1.1. Zeus: Düzen, Adalet ve Sorumluluğun Hükümdarı ya da İktidar ve Otoriter İnsan.....	42
1.1.2. Prometheus: İnsanda Öngörü, Düşünme ile İradenin Soyluluğu ve Nesiller Arası Karşıtlık.....	44
1.1.3. Apollon ve Dionysos İkiliği: İnsanda Biçim ile Uyumun Diyalektiği	48
1.1.4. Sisypheus: Beyhude ve Çaresiz İnsan	51
1.2. Sofistlerde İnsan: Retorik ve Evrensel İnsan.....	53
1.3. Sokrates: Kendini Bilen İnsan	56
1.4. Sokratik Okullarda İnsan: Kayıtsız ve Hazcı İnsan	60
1.5. Platon ve Aristoteles: Ahlâki ve Siyasal İnsan.....	65
1.6. Stoahılarda İnsan: Doğayla Uygun Yaşam ya da Yönelimsel ve Bilge İnsan.....	71
1.6.1. Erken Stoacılık.....	72
1.6.2. Orta Stoacılık.....	79
1.6.3. Geç Stoacılık ya da Roma Stoacılığı	82
İKİNCİ BÖLÜM EPIKTETOS VE MARCUS AURELIUS'TA İNSAN	95
2.1. Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta İnsan, Doğa, Tanrı ve Akıl	97
2.1.1. İnsan ve Tanrı	97
2.1.2. İnsan ve Doğa.....	99

2.1.3. İnsan ve Akıl (İrade, Yönetici İlke)	100
2.2. İnsanlık Durumu	104
2.2.1. Evrensel İnsan	104
2.2.2. Özgürlük.....	105
2.2.3. Tutkular.....	106
2.2.4. Ölüm.....	109
2.3. İnsan ve Yaşam	111
2.3.1. Dış Dünyaya Kayıtsız Kalmak	112
2.3.2. Doğaya Uygun Yaşamak	119
2.3.3. Mutluluk ve Erdem	125
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	129
EKLER.....	141
Ek 1:.....	141
Epiktetos'un Yaşamı.....	141
Ek 2:.....	143
Marcus Aurelius'un Yaşamı	143
KAYNAKÇA	149
DİZİN.....	157

Annem Sare Akdemir ve babam Ali Osman Akdemir'e...



ÖN SÖZ

Küresel iletişim ve bilim alanında şaşırtıcı gelişmelerin yaşandığı bir dünyada yer alan bizler kendimizi, eski Yunan ve Roma Felsefesinin neredeyse birkaç ıyık yılı uzağında görebiliriz. Modern bilim, eski evren anlayışını tamamen değıştirmiştir. İnsanlık, baş döndürücü gelişmelerin yaşandığı bir çağın yeniliklerine tanık olmaktadır. Evrenle ilgili eski açıklamalar ise tarihin oldukça ilgi çekici örnekleri olarak varlığını devam ettirmektedir. Fakat insanı tanıma ve sorunlarını çözmede aynı oranda gelişme ve başarı sağlandığı söylenemez. İnsanla ilgili sorunlar geçmişte olduğu gibi bugün de varlığını sürdürmektedir.

Muhakkak ki, bilincin merkezi olarak beyni değil de kalbi belirleyen eski filozofların çoğı, evrenin dinamikleriyle ilgili konularda yanıldıkları gibi insan varlığına ilişkin açıklamalarda da yanılmışlardır. Ancak geçmişte olduğu gibi bugün de filozoflar ve felsefe ile uğraşanlar, insan için duyguları anlamanın ve kontrol etmenin etiğın en önemli işi olduğu konusunda hemfikirlerdir. İlgileri daha çok insanın yaşamına yönelik olarak belirmiş ve sistematik olmanın kısmen dışında da düşünölebilecek çalışma konumuzun da filozofları durumundaki eski filozoflar, temellendirici mantığı kullanmaktan, düşünceli olmaktan uzak gibi görünörler ve uzun süreli plan yapmaktan söz etmezler. Onlar daha çok bütün güzel ve hoş duyguların, tutkuların yaşamı yönetmesine izin veren bir karakterle toplumsal bir yaşamın sürdürölemeyeceğini, uzun süreli ilişkiler kurulamayacağını iddia ettiler. Bunun nedeni ise Yunan edebiyatındaki özellikle Homeros'un yapıtlarının ve tragedyelerin, öfkeye ya

da başka bir duyguya yenik düşerek hem kendi yaşamlarını hem de başka insanların yaşamlarını mahveden insan örnekleriyle dolu olması ve filozofların bunun önemini anlamış olmalarıdır.

Bu çalışma da İnsan nedir? Sorusu etrafında sorulan soruları 20. Yüzyılda özel bir felsefe dalının araştırma konusu yapan insan felsefesi ya da felsefi antropolojinin temelini oluşturan ilkçağ felsefesindeki insan anlayışlarından Epiktetos ve Marcus Aurelius örneğini kullanarak eski ahlâk felsefesi merkezli insan anlayışları üzerine düşünülmesi amaçlanmaktadır. Çünkü onlar, insanın her zaman ve her yerde karşılaşabileceği sorunlara dikkat çekerler ve genel bir insanlık durumu tasviri yapmaya çalışırlar. Ancak Epiktetos ve Marcus Aurelius kendi dönemleriyle ve stoa doktriniyle sınırlı kalmıştır. Bu yüzden onların bütün fikirlerinin bugünün koşullarına oldukça uygundur şeklindeki bir iddiayı doğru kabul etmemiz çok da olanaklı değildir. Bu genel çerçeveden hareketle insan nedir? Sorusunu felsefi bir soruna dönüştürerek, insanın varlık-bütününden ve bu varlık-bütünüünün temelini oluşturan koşullardan ve fenomenlerden tamamen dışlanmadan, İnsan Felsefesi üzerine yapılacak çalışmalara katkısını da düşünerek Roma Stoacılarının iki önemli ve özgün filozofu Epiktetos ve Marcus Aurelius'u araştırmanın konusu olarak seçtik. Çalışmamız süresince yaptıkları katkılardan dolayı başta Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN, Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ ve Dr. Hüseyin AYDOĞDU olmak üzere tüm meslektaşlarım ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Müslim AKDEMİR
Bursa – Ağustos 2016



GİRİŞ

BİR FELSEFE SORUNU OLARAK İNSAN

Geçmişte olduğu gibi bugün'de insan konusu tartışmalı ve önemli bir konudur. Onun tartışmalı ve önemli oluşu, her zaman için varlığını sürdürecektir. İnsan gerçeğini bütün yönleriyle açıkça anlamak için "insan nedir" sorusu ile insanın kendi kendisini bir sorun haline getirmesi gerekir. Ancak insanı nesne olarak bir sorun haline dönüştürmenin zorlukları vardır. "Nedir?"li tüm sorular gibi bu soru da metafizik alana girmeden karşılık bulmaz. Bu ise sorunu salt felsefi olmaktan çıkarır. Böyle olunca da mitoloji, din, felsefe ve bilim gibi bilgi alanları insan kavramı içinde birbirine karışmış olur. Çünkü insan hepsinin ortak paydasıdır. Ayrıca insanı anlama ve anlamlandırma sürecinde hem insanın neliği, kimliği ve konumu hem de kendi dışındaki dünya ile olan ilişkisi birçok sorunu bünyesinde barındırdığı için insan gerçeğini anlamak zordur. Öte yandan her türlü zorluğa rağmen insanı sorgulamaktan, insandan söz etmekten ne felsefe ne de diğer bilgi alanları vazgeçmiştir. Felsefe; etik, estetik, siyaset ve toplum felsefeleri ile doğrudan insan merkezli düşüncelere yönelirken, varlık, bilgi gibi diğer sorunları da insandan bağımsız ortaya koymamıştır. Bu nedenle "insan nedir sorusu, yani soruyu soranın kendi türünü sorguladığı soru, felsefenin başlangıcından bu yana filozofların sormaktan kendilerini alamadıkları sorular içinde yer alır" (Tepe, 1998: 7). Yalnızca Kant'ta kısmen genel insan anlayışının dışına çıkılmıştır. İnsan nedir? Sorusu etrafında sorulan bu sorular 20. yüzyı-

la gelince ilk kez insanın kendisine, kendi da sorunlarına ve fenomenlerine dönmüştür. İnsan ilk kez kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma konusu yapmıştır. Felsefenin bu dalına insan felsefesi ya da felsefi antropoloji adı verilir (Menguşoğlu, 1988: 13).

İnsan felsefesinin sorun haline dönüştürdüğü "insan nedir?" sorusu insan var olduğu andan itibaren onun zihnini meşgul eden sorunların en önemlilerinden biri olmuştur. Bu soru ile insan kendisini merkeze alır. İnsanı tanıma açısından bu önemli bir çıkış noktasıdır. Zira insandan hareket edilmesi gerektiğini vurgulamayan neredeyse hiçbir düşünce biçimi yoktur. Çünkü Goethe'nin dediği gibi "İnsan kendini yalnızca insanda tanır." Bu nedenle hem felsefi hem bilimsel hem de dini yaklaşımlar insanı tanıma ve onun neliği, gerçekliği ve maddi unsurları üzerine görüş sahibi olma arzusunu her zaman devam ettirmişlerdir. Öncelikle insanı bilme yani insanın kendi kendisini bilme durumu gerçekleşmeden, insanın başarılarını ve geleceğe yönelik beklentilerini açıklamak olanaklı değildir. Ayrıca insanın hem kendini hem de kendi dışındaki dünyayla olan ilişkisini anlama ve anlamlandırma çabası da bu sorunun dışında düşünülemez. İnsan olmanın ne anlama geldiğini tartışan Arendt de bu duruma metafizik ve teolojik yaklaşım geliştirmekten kaçınarak dikkat çekmiştir. O, insan doğası sorununu insanın yapıp etmelerine bakarak çözmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Arendt, insan doğasını bilmeye yönelik sorunun gerek bireysel psikolojik anlamda gerekse genel felsefi anlamda yanıtlanamaz olduğunu görür. Ona göre insan, çevresindeki her şeyi bilmeye belirlemeye ve doğal özlerini tanımlamaya gücü yetse de aynı şeyi kendisi için yapamaz. Çünkü insan ancak kendi yaptıklarını bilecek ve tanımlayacak güçtedir. Eğer bir doğası veya özü varsa bunu ancak Tanrı bilebilir ve tanımlayabilir. Arendt insan doğasını belirlemeye yönelik bu anlamdaki en açık ifadeyi Augustinus'un ortaya koyduğu görüşündedir. Augustinus "Ben kimim?" ve "Ben neyim?" sorularını birbirinden ayırmış, birinci sorunun insanın kendine yöneltilebilecek, ikinci sorunun da Tanrı'ya yöneltilebilecek bir soru olduğunu söylemiştir. "Ben kimim?" sorusunu kendine yönelten bir "İnsanım" yanıtını alır. "Ben neyim?" sorusu ise insanın doğasını bilmeye yönelik bir sorudur ve Tanrı'ya yöneltilebilir. Bu durumda insan doğası

ancak Tanrı tarafından verilecek bir yanıtla açıklanabilir. Bu ise teolojik bir sorudur (Arendt, 1959: 10-11). Tüm ortaçağ boyunca insan anlayışları Tanrı merkezli olan bu tür teolojik çerçevede tartışılmıştır. Buradan bilimin ve dinin insana yaklaşımlarını dışarıda tutarak felsefi olandan hareket ettiğimizde insanı tanımaya yönelik bir takım zorluklarla karşı karşıya kaldığımızı görebiliriz. Bu zorluklardan biri insanın kendi dışındaki dünyayı yani bilimin konusu olan dış dünyayı açıklamadaki başarısını insanı tanımada gösteremediği gerçeğidir. Bu durumu ifade eden en iyi örneklerden biri Alexis Carrel'in düşünceleridir. O doğa bilimleri ile insan bilimleri arasındaki tuhaf eşitsizlikten hareket eder.

Carrel, fizik ve kimyada insanlığın büyük başarılar elde etmesini doğa bilimlerin somut ve niceliksel olmasına bağlar. Ona göre dış dünyaya yönelik bilgilerimiz maddenin yapısı hakkında bize nihaî bilgiyi vermek iddiasında olmamakla birlikte, fenomenleri önceden bilmemize ve istediğimiz zaman bu fenomenleri tekrar meydana getirmemize olanak verir. Maddenin yapısı üzerindeki insan başarısı, insanın kendisi dışında yeryüzünde bulunan hemen hemen her şeyi kontrol altına alma olanağını insana sunar. Ancak Carrel'e göre doğa bilimlerindeki bu başarı genel olarak canlılar, özel olarak da insanın kendisini tanıma çabasında aynı oranda gerçekleşmemiştir. Bu alandaki çalışmaların büyük çoğunluğu betimleme ve tanım aşamasındadır. Çünkü insan son derece karmaşık ve parçalanmaz bir bütündür. İnsan hakkında basit bir anlayışa sahip olmak olanaklı değildir (Carrel, 1983: 22). Carrel'in burada kastettiği şudur: İnsan evrende var olan şeyler hakkında bilgi sahibi olabilir; fizik, kimya, matematik, toplumbilim vb. alanlarda ilerlemiş olabilir. Dünyanın dört yanından haber alabilir, geçmişi çok iyi bilebilir. Fakat aynı oranda kendisini tanıması, kapasitesini ve sınırlarını bilmesi olanaklı değildir. Oysa insan kendi sınırlarını kavradığı oranda, ayaklarını daha sağlam bir şekilde yere bastığı ölçüde insandır.

Carrel, uzmanların tanıdığı insanı somut ve gerçek insan olarak kabul etmez. O, insanın sadece bir şema olduğunu söyler. Bu şemada her bilim tekniğinin inşa ettiği ayrı ayrı şemalardan oluşturulmuştur. Bu şema anatomistlerin parçaladığı bir kadavra, psikolojistlerin araştırdığı bilinçli bir kişiliktir. O, do-

kuları ve vücudun sıvılarını meydana getiren kimyevi bir töz toplamıdır. O homo economicustur (1983: 23). Carrel, insanın maddi boyutuna karşılık gelen bu yönünün dışında yine insanın aynı zamanda bir şair, bir kahraman, bir mistik olarak metafizikle beslenmiş ve metafiziğe bulanmış yönünden de söz eder. Bu ise insanla ilgili bilgilerin çok boyutlu olduğunu gösterir. İnsan bu farklı düşünceler arasında inancı, ideolojisi, felsefi anlayışı hatta duyguları aracılığıyla hoşuna giden yaklaşımları seçer ve yönünü ona göre değiştirir. İnsan hakkındaki düşünceler çok çeşitlilik arz etmesiyle beraber "İnsan nedir?" sorusu sorulduğunda ortak bir paydada buluşmak da zordur. İnsan tanımında uzlaşma zordur. Ancak insan kendini tanımada bilgilerin, filozofların, şairlerin, din adamlarının, mistiklerin, bilim adamlarının düşüncelerinden yararlanmayı da göz ardı etmemiştir. İnsanı anlamaya yönelik ipuçlarını hep aramıştır. Carrel insanın kendisini tanımaya yönelik bu çabaları yetersiz bulurken, bunu insanın cehaletine bağlar ve bu cehaletin nedenlerini şöyle açıklar; "Öyle görülüyor ki, cehaletimiz hem atalarımızın yaşama tarzından, hem tabiatımızın kompleks oluşundan hem de idrakimizin yapısından ileri geliyor" (1983: 27).

Carrel'e göre insan yaşamını devam ettirmek için dış dünyayla mücadele etmek zorundaydı. Bu nedenle başlangıçta insan zekâsını silah ve alet yapmak, ateşi keşfetmek, hayvanları evcilleştirmek, tekerleği icat etmek vs. için kullandı. Kendi varlığıyla ilgilenmeden önce uzun zaman güneşi, ayı, yıldızları birbirini takip eden mevsimleri izledi. Bilim dış dünyaya doğru gelişti. Doğaya karşı duyulan ilgi ve onun hakkında elde edilen bilgilerin bilinmesiyle insan maddeyi kendi yararına kullanma gücüne erişti. Böylece insan yaşamı kolaylaştı. İnsan yaşam standartlarını yükseltecek güce ulaştı.

Carrel'in düşüncelerinden çıkan sonuç şudur: İnsan kendisini tanıma olayını gerçekleştirmeden, bilimin aydınlatıcı yolu insanı hiçbir yere götüremez. Çünkü doğa bilimlerindeki başarılarla baktığımızda insanın bilim dünyasında kazandığı hayret verici başarılarla rağmen kendi varlığının, yaşamının anlamını kavramadaki eksikliğini trajediye dönüştüğünü görebiliriz. Bu trajedi insanın doğaya hâkim olma arzusunun bir sonucudur. Çünkü insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinden doğan tehlike-

ler, tekrarlanmayı gerektirmeyecek kadar açıktır (Eliade, 1959: 151). Bu tehlikelerin başında da makineleşme gelir. Makineleşme insanları kötüleştirmek, tepeden tırnağa sindirmek, onlarda hayvani özelliklerin ve kolektif seviyenin üstünde hiçbir insani özellik bırakmamak biçiminde gerçekleşmiştir. Makineyi yaratan insan sonunda onun kölesi olup çıktı (Schuo, 1953: 21). Bu trajediden kurtulmak için insanın, varlık bütününe meydana getiren unsurların bilinmesine yönelik çaba içerisine girmesi gerekir. Bu çabanın bir yönü, antropologların insan evrenine yönelik gerek genel, gerekse özgül boyutları ile incelemeleri oluşturur. Bu araştırmalarda insan, genel evrim homo cinsi içindeki binlerce yıllık geçmişe gider. Ayrıca insandaki biyolojik ve kültürel değişimler bu sürecin içindedir. Burada insan yaklaşık iki milyon yıl önce ateş kullanan, avcılığı beslenme düzeninin önemli bir parçası haline getiren, koşabilen, taş aletler yapabilen, insan türü olan "homo erectus"dan, dil ve bilince sahip olan aklının ona sunduğu "özgürlük" ve "irade" ile düşünen varlık olarak "homo sapiens"e dönüşmüştür (Leakey, 1998: 12). İnsanın varlık bütünü içerisinde yer alan onun biyolojik ve maddi boyutunun dışında, insanı diğer varlıklardan ayıran ve insanı tanımlayan pek çok kavram vardır:

"... sapiens, rasyonalist, economicus, faber, demans gibi. Bu kavramların çokluğu insanın varlık yapısının karmaşıklığından ileri gelir. İnsana rastladığımız her yerde karşılaştığımız insani fenomenlerin çokluğu da, onun bu karmaşık yapısına işaret eder. Bu karmaşık yapı, en basit biçime indirgenecek olursa insan bir ikilik varlığı olarak anlaşılabilir ve bu yönüyle o, pek çok alanında konusu olur. İnsanın ikili yapısı da genel olarak akıl-içgüdü, akıl-duyu- ruh-beden, sapiens-demans biçimindeki ikiliklerle dile getirilebilir. Bu ikilikler insanın değişik ve çeşitli biçimlerde tezahür etmesinin de zeminini oluşturur. Nitekim seven, nefret eden, düşünen, inanan, inkâr eden, çılgınlıklar yapan, değerler üreten, devlet kuran, bilim-felsefe-sanat yapan, değerlerin sesini duyan, kültür ve medeniyet yaratan insana rastladığımız her yerde bu tür insan olgularına ve tezahür ediş biçim-

lerine de rastlarız”^{*}.

Evrenle ilgili ilk mitolojik açıklamalarda ilkel bir kozmoloji anlayışının yanında her zaman ilkel bir insan anlayışı da bulunmuştur. Dünyanın başlangıç sorunu ayrılmaz bir şekilde insanın başlangıç sorunuyla birbirine karıştırılmıştır. Din mitolojik açıklamaları ortadan kaldırmamış tersine onlara yeni bir biçim ve derinlik kazandırmıştır. İnsan için temel sorun olan “kendini-bilme”nin salt kuramsal bir bilgi olarak değil, dinle birlikte ahlâksal eylemlerin de gereği olduğunu ve insanın temel yükümlülüğü arasına girdiğini görüyoruz. Dinsel yaşamın bütün yüksek biçimlerinde “kendini-bil” genel kuralı, kesin bir buyruk, kesin bir ahlâksal ve dinsel yasa olarak onaylanmıştır. Dünyadaki bütün dinlerin tarihlerinde, bu gelişmenin aşamalarını gözleyebiliriz (Cassirer, 1980: 15). Aynı şey felsefenin genel evrimi içinde geçerlidir. Grek felsefesinin ilk ortaya çıkışında doğa felsefesi yani fiziki evrenle ilgilenme “arke” sorunu ile öne çıkmış ise de, Grek ruhunun derinlik ve kuşatıcılığının bir özelliği olarak hemen hemen her bireysel düşünürün farklı düşünce tiplerini temsil ettiğini görüyoruz. Örneğin Milet Okulu fizik felsefesini, Pythagorascılar matematik ve sayı mistisizmini, Elea’lılar mantıksal felsefe idealini ilk bulan düşünürleri temsil ediyorlar. Heraclitos ise her ne kadar doğa filozofu olarak tanınsa da ona göre gerçeği bilmek ve anlamını kavrayabilmek için “kendini-düşünme” isteğini yerine getirmemiz gerekir. Bu ise Antik Yunan’da insanı araştırmanın ilk sözcükleri olarak değerlendirilebilir. Ama daha açık bir şekilde insanı merkeze alan ilk düşünürler sofistlerdir. Protogoras’ın “insan her şeyin ölçüsüdür” sözü Grek felsefesini insana yöneltmiştir. Bu yönelme felsefe için yeni düşünce eğilimi olarak asıl yetkin biçimini Sokrates döneminde kazanmıştır. Böylece Cassirer’in ifade ettiği gibi “Biz, Sokrates’ten öncekileri Sokrates’ten ayıran sınır taşı insan sorununda buluyoruz” (1980: 16). Sokrates’te artık bağımsız bir doğa kuramı veya mantık kuramı yoktur. O, “İnsan nedir?” sorusunu insanı sorgulayarak temellendirmeye çalışıyor. Daha sonra aynı sorgulama stoacılıkta da “kendini-

* Prof Dr. Ali Osman Gündoğan’ın “Söz Varlığı Olarak İnsan” başlıklı yayına hazırladığı makalenin girişinden alınmıştır.

sorgulama" insanın ayrıcalığı ve ödevi olarak karşımıza çıkıyor. Hem Sokrates öncesi ve sonrası insan anlayışlarına, hem de stoacılığın insan anlayışına Epiktetos ve Marcus Aurelius'un insan anlayışı çerçevesinde, daha detayla bakılacağı için burada derinleşmesine izaha girmeyi uygun görmedik.

İnsan olma "bilme" ile gerçekleşmektedir. İnsanın "düşünen varlık" yönüne yönelik bilme çabası felsefi uğraşın hareket noktasıdır. Burada düşünmeyi, ancak insan kendisi hakkında düşünülmesi gerekene özenle dikkat kesildiği takdirde öğrenebilir (Heidegger, 2009: 2). Bunun en önemli göstergesi de kendini bilmektir. "Kendini bil!" Delphoi'daki Apollon tapınağının girişinde yazılı bulunuyordu. Platon'un söylediği üzere anlamı şuydu; "Sadece bir insan olduğunu bil" (Kranz, 1994: 25). Pascal ise "insan üzerinde çalışmanın basit bir orgu çalmaya benzediğini zannederiz. İnsan gerçekten bir orgdur; fakat değişimler ve dönüşümler yaşayan acayip bir org. Yalnızca basit bir orgun nasıl çalıştığını bilenler, insan adlı orgun akordunu asla tutturamazlar. Anahtarın nerede olduğunu bilmek zorundasınız" der (Pascal, 1996: 33). Bu da şu anlama gelir ki "insan nedir?" sorusu Pascal düşüncesinde de anlaşılması ve açıklanması zor bir sorudur. Ancak her şeye rağmen o yine de insanın kendini bilmesi gerektiği ve bunun hakikati bulmasına yardım etmese bile en azından yaşamını sürdürmesine yardımcı olacağı görüşündedir. Çünkü insan için yaşam kadar asli bir nitelik taşıyan başka hiçbir şey yoktur. Pascal'da insanın doğadaki yeri, sonsuzluğa karşı bir hiç, hiçe göre bir sonsuzluktur. Varlıkta hiçlik, her şey ile hiçbir şey arasında orta noktadır (1996: 83). Yani insan iki sonsuzluğun birleşimidir. Küçük sonsuzluk aynı zamanda büyük sonsuzluk. İki sonsuz arasında kalan insanın zayıflığını da doğayla karşılaştırırken şöyle ifade eder;

"İnsan yalnızca bir kamıştır, tabiatın sinesindeki en zayıf kamış - ama düşünen kamış. Onu mahvetmek için kâinattaki bütün kuvvetlerin bir araya gelmesine gerek yoktur; bir buhar veya bir damla su onu öldürmeye kâfi gelir. Fakat kâinat onu mahvedecek olsa bile insan kendini yok eden o muazzam kuvvetten daha asil sayılacaktır. Çünkü insan öldüğünün farkındadır. Oysa kâinat hiçbir şeyin farkında değildir. İşte aradaki fark" (1996: 89).

Pascal demek istiyor ki; zayıf bir çöp dahi insanı yok edebilir. Ancak bütün dünya onu öldürmeye kalksa bile o kendisinin "katil"inden daha asildir. Çünkü öldüğünün ve kendisini kimin öldürdüğünün farkındadır. Oysa doğa yaptığı işin farkında değildir.

Montaigne'nin deyiimiyle de insan için "dünyada en önemli şey kendi olmayı bilmektir." Yine Yunus Emre'nin dilinde;

"İlim ilim bilmektir
İlim kendin bilmektir
Sen kendin bilmezsen
Bu nice okumaktır"

Mısraları insanın kendini bilme isteğinin en iyi yansıtıldığı örneklerdir. Bunlar gibi felsefi araştırmaların da en yüksek ereğinin de kendini bilme olduğu genellikle pek çok filozof tarafından onaylanmıştır. İnsanın kendini bilmesi Cassirer'e göre kendini gerçekleştirmesinin ilk koşuludur. Bu ise insanın gerçek özgürlüğünü yaşayabilmesi için dış dünyaya onu bağlayan zincirlerden kurtulmasıyla oluşur (Cassirer, 1980: 13). "Kendini bilme" ne rastlantısal olarak ne de doğuştan gelen bilgiyle ve ne de gizemli bir duyumsama ve içe doğma sonucu oluşmuştur. Ötekiyle yürüttüğü ilişkilerden yola çıkarak insan "ben"e ulaşmıştır. İnsan "öteki" olanı tanımakla ve duyumsamakla "kendisi"ni keşfetmiştir. Bu insanın bütün boyutlarını doğrulayan diyalektik bir bağdır. Buna en iyi örneklerden biri Platon'un "Mağara benzetmesi"dir*.

* Platon'un "Mağara benzetmesi" şöyledir: Bazı insanlar karanlık bir mağarada, doğdukları günden beri mağaranın kapısına arkaları dönük olarak ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuşlardır. Başlarını da arkalarına çeviremeyen bu insanlar, mağaranın kapısından içeriye giren ışığın aydınlattığı karşı duvarda, kapının önünden geçen başka insanların ve onların taşıdıkları şeylerin gölgelerini izlemektedirler. Bir gün içlerinden biri zincirlerinden kurtulur ve dışarı çıkıp gölgelerin asıl kaynağını görür. Bir süre sonra içeri girip gördüklerini anlatmaya başlar. Fakat içerdiklerini duvarda gördüklerinin birer *görünüş* olduğuna ve *gerçeğin* mağaranın dışında cereyan etmekte olduğuna inandıramaz. Çünkü içerdikler durumlarından şikâyetçi olsalar da düzen ve rahatlıklarını bozmak istemezler. Mağaranın içerisinde olan kişi *hakikatin* dışındayken, mağaranın dışındaki ise *hakikatin* içindedir. Mağaradaki-

Diyalektik tutum, ayrıca "Geçmişi, geleceğin gerçek ve evrensel topluluğunu şimdiki zamanda gerçekleştirmek için yaşayan bir sınıfın insanlarını ortak eğilime doğru itmekle zorunlu ve geçerli bir evre ve bir yol olarak kavramakla bileşimini gerçekleştirir." (Goldmann, 1998: 32). Burada insan dünya ile diyalektik ilişki içinde eylem öznesine dönüşmüştür. İnsanlık tarihi boyunca insanın geçirdiği aşamalar karmaşık ve dönemsel olarak yoğunlaşarak eylem anlamını şekillendirmiştir. Ortega y Gasset bu durumu üç ayrı aşamada tanımlar: Birinci aşamada insan kendini yitmiş, çevresindeki şeylere gömülüp batmış gibi duyar. Bu "ötekileşme"dir. İkinci aşamada insan güçlü bir çabayla kendi iç dünyasına çekilerek çevresindeki şeylere ve onlara egemen olma olasılığı üstüne fikirler oluşturur. Bu "benliğine dalma"dır. Son aşamada ise insan yeniden dünyada belirerek önceden tasarlanmış bir plana göre harekete geçer: Bu da eylem, aktif yaşam, praxis'tir (Gasset, 1999: 38). Dolayısıyla eylem insanın yazgısıdır. İnsanın düşünmesi, benliğe dalması gelecekteki eylemi tasarlamaktan başka bir şey değildir.

"İnsan nedir?" sorusu çerçevesinde ele aldığımız bu açıklamalar da bize gösteriyor ki, düşünmek ve buna bağlı eylemde bulunmak insanı diğer varlıklardan ayıran önemli bir özelliktir. İnsanın tüm varlıklara karşı üstünlüğü eylemlerini özgürce ve iradi olarak gerçekleştirmesidir. Yani hiçbir hayvan ve bitki

ler için, körü körüne bağlılık, esaret, dogma ve sorgusuz hayat en iyi ve rahat olandır. Oysa gerçekleri görmek ve ışığa bakmak cesaret ve emek ister. Bu yol diğer yol karşısında yorucu, dikenlerle kaplı, uzun ve zahmetlidir. Bu durumda mağaradaki herhangi bir insan zincirlerden kurtulmak istiyorsa, toplumun taassup ve dogmalarından önce kendi taassup ve dogmalarını kırmalıdır.

Platon, mağara benzetmesiyle metafizik ve epistemolojiyle de iç içe olacak biçimde iki evren ayrımı yapmıştır. Bir yanda başlangıçsız, sonsuz, değişmez ve mükemmel olan bir idealar evreni, öte yanda da değişen, ölümlü ve mükemmel olmayan fenomenler (nesneler) evreni. Onun bu benzetmesinde mağaraya zincirlenmiş insan, bireyselleşmemiş, farkındalığı gelişmemiş, yani kişi olmamış insanı temsil ederken, mağara toplumu simgeler. Zincir, toplum içerisinde bireyi sınırlayan kalıplar, dogmalar ve kuralları olurken, gölgeler ise toplum tarafından belirlenen ve benimsenen sorgulanmamış doğrulardır. Işık da yanılsamalı bilgi (doxa) karşısında gerçeği ve doğru bilgiyi (episteme) temsil eder (Platon 1988: 514a-519a).

kendi doğasının aksi eylemde bulunmazken, insan kendi doğası ve içgüdüsünün aksine eylemde bulunabilen varlıktır. Örneğin, bir hayvan ölüm orucu tutmaz veya kendisine hizmet edene ihanet eden hiçbir bitki görülmemiştir. Oysa insan, doğasının belirlediği bir rotaya, bedeninin maddi ve maddi olmayan ihtiyaçlarına kafa tutabilir. O hem aklının gösterdiği doğrultuda hem de aklının muhalefet ettiği doğrultuda eylem sergileyebilir. İyi ve kötü olmakta özgürdür. İnsan, Hitler'in Yahudilere uyguladığı soykırımda olduğu gibi insanlığın en kötü dediği eylemi gerçekleştirebilir veya Yahudilerin Filistinlilere karşı uyguladığı katliam karşısında Filistinlilerle aynı ırk ve aynı dinden olmasına rağmen ABD vatandaşı 23 yaşındaki genç bir bayan olan Rachel Corrie'nin yaptığı gibi işgale vicdanı ile direnerek buldozerin altında can veren bir barış aktivisti olarak eylemi ile insanlık onurunun örneği olabilir. Bu eylemler ise etik, toplum ve siyaset felsefelerinin konusu olurken doğrudan insanla ilgili sorunları felsefenin alanına taşımıştır. Toplum ve siyasetle ilgili sorunların aydınlatılması, öncelikle bu sorunların hem nesnesi, hem de öznesi olan insanın neliğine ilişkin sorunun yanıtlanmasını gerektirdiğinden, filozoflar bir insan görüşü ortaya koymaya, insanın yapısını belirlemeye girişmek durumunda kalmışlardır. Bunun en tipik örneklerini adil bir toplum nasıl olanaklı olacağını soruşturan Platon ile insanları ulaştırmak istedikleri mutluluğa götürmek için nasıl bir siyasal düzenin olması gerektiğini soruşturan Aristoteles'te buluruz (Tepe, 1998: 9).

Rönesans ile birlikte insan yeniden keşfedildi. Orta Çağ'daki din ve Tanrı merkezli anlayıştan, içkin olarak insana geçiş gerçekleşti. Descartes'ta insan değil, onun bilinci araştırma konusu yapılmaya başlandı. Descartes, "bizi insan yapan ve hayvanlardan ayıran biricik şey olan akıl ya da sağduyu her insanda bütün olarak bulunmaktadır" (Descartes, 1996: 54) ifadesi ile insanın özü akla bağlandı. Böylece insan felsefesinin esası olan insana dönüş, özneye dönüşü öne çıkardı. Özne olan insan nesnel varlık düzeninin değil, öznel bir bilgi dünyasının merkezi oldu. Buradan "insan nedir?" sorusu giderek felsefenin en temel soruları arasına girmeye başladı. Günümüz insan felsefesi disiplininin oluşması bu noktadan itibaren Kant, Nietzsche, Scheler, Camus, Cassirer, Heidegger, Mengüsoğlu'nun düşünceleri ile bağımsız felsefe alanına dönüştü. İşte "insan nedir?" sorusu

çerçevesinde oluşan insan felsefesine katkıları olan bu düşünceleri kısaca incelememiz “Felsefi Antropoloji”yi anlamamızı kolaylaştıracaktır.

“İnsan nedir?” sorusunu kendisinden önceki insan görüşlerinden farklı olarak bir insan felsefesi sorununa dönüştüren ilk filozof Immanuel Kant (1724 – 1804)’tır. O, her ne kadar felsefi antropolojinin kurucusu değilse de insanı bağımsız bir araştırmanın konusu yapmıştır. Kant’ın insana bakışı varlık, bilgi ve ahlâk kavrayışından bağımsız değildir. Onun varlık evrenini gneseolojik bakımdan “görünüş” ve “kendi başına varlık” olarak, bilgiyi apriori ve aposteriori; ahlâk alanını da özgürlük, kişilik ve ahlâk yasası şeklinde ayırması, insanda doğal varlık ve akli varlık ikilemine karşılık gelir. Kant’taki bu dual (ikili) yaklaşımda insanın doğal varlığına aposteriori, otonom varlığına da apriori bilgi; aynı şekilde insanın görünüşünden ibaret olan doğal tarafına eğilimler, otonom yanına da özgürlük, kişilik ve ahlâk yasaları karşılık gelmektedir (Mengüşoğlu, 1949: 10). Kant’ta doğa sözcüğü en geniş anlamıyla şeylerin yasalara bağımlı varlığıdır (Kant, 1980: 49). Burada duyuların hâkim olduğu nedensellik yasası hüküm sürer. İnsanda doğal varlık alanına karşılık gelen bu cephenin yanında, doğal varlıkla hiçbir ilgisi olmayan sırf insana özgü bir yönün varlığı da söz konusudur. Burada insan akıl ve irade sahibi bir varlık olarak diğer doğal varlıkların üzerine çıkar ve özel bir alan teşkil eder. İşte bu alanda insan özerktir. Onda akıl sahibi varlığı kişilik sahibi yapan şey kendi kendine yasa koyabilmesidir (Kant, 1980: 96). Yani insanın otonom (özerk) varlık olmasıdır. Kant’ın insan için belirlemeye çalıştığı bu özerk alan hem insan felsefesini hem de etik’i olanaklı kılıyor. O, insanı ahlâki bir varlık ve özgürlüğün taşıyıcısı olarak özerk gören ilk filozoftur, denilebilir. İnsanın özerkliği dıştan hiçbir etki almaz, doğal yasaların etkilerinin sona erdiği bir evrenin parçası olarak o, bir kişidir ve özgürdür. Kendisinin koyduğu kural ve yasalara göre eylemlerini düzenler. Kant’ın insanı “ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında”dır (Kant, 1995a: 71). Bu da şunu gösteriyor ki, insanda görünüş alanına dâhil olan duyular, algı, duyusal yaşam, eğilimler sade-

ce görünüşten ibaret olan fiziki varlık, yani doğal varlık alanına aittir. İnsanın bu yönü zaman ve mekân içerisinde bulunan bir şey gibi nedensellik yasasına bağlıdır. İnsan doğal varlık olarak birtakım işlevlere sahiptir. Bu işlevler sadece insana özgü değil insanla hayvan arasında ortaktır. Bunlar sayesinde insan bedensel ihtiyaçlarını karşılar, türünün devamını temin eder. Yaşam zevklerine ait yetenekleri korur. İnsanın bu homo phaenomenon varlığı, onun homo noumenon varlığına emanet edilmiş bütün başarılarının gerçekleşmesi ona bırakılmıştır (Mengüşoğlu, 1949: 22). İnsan burada “kendinde gerçekleşen bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer her şeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da akıldır” (Kant, 1995a: 70). Akıl sahibi bir varlık olarak insan kendini bir düşünce varlığı olarak, duyular dünyasında değil, anlama yetisi dünyasında bir varlık olarak bulur. Böyle olunca da “Homo noumenon” Kant’ta “saf pratik aklın özerkliği altında olan bir doğadan başka bir şey değildir. Bu özerliğin yasası ise ahlâk yasasıdır, bu da duyular üstü bir doğanın saf ve düşünülür bir dünyanın temel yasasıdır” (Kant, 1980: 49). İnsanın “homo noumenon” varlığı üç kavram ihtiva eder. Bunlar akıl, kişilik ve özgürlüktür. İnsanı hayvani varlığın üstüne çıkaran, onun nedensel yasaların hâkim olduğu doğanın karşısında özerk yapan ve kendisini bütün varlığı ile özgür olan bir varlık-evrenine (Tanrı’ya) bağlayan, onun akli, kişiliği ve özgürlüğüdür (Mengüşoğlu, 1949: 22).

Doğal varlık ve akli varlık dünyasının birleşmesinden ibaret olan insanda her iki varlık alanının yasaları birlikte insanı tanımlar. Çünkü Kant’a göre “duyular dünyasının nesneleri kendi başına şeyler, doğa yasaları da kendi başına şeylerin yasaları sayılırsa çelişme kaçınılmaz olur” (Kant, 1995b: 97). Yine aynı şekilde özgürlüğün öznesi diğer nesneler gibi yalnızca görünüş olarak tasarımlanırsa, çelişme önlenemez. Bu durumda aynı şey aynı nesneye ilişkin hem onaylanır hem yadsınır. Bu ise Kant’ta antinomi (çelişki)’dir ve aklın kendi kendine oynadığı bir oyundur. Teorik akıl içinde kalınarak bu çelişiklere son verilemez. Ancak bu durum zorunluluğa dayalı neden-etki ile özgürlükten kaynaklanan neden-etki ilişkisi farklı bir yolla pratik akıl alanı ile çözülebilir. Kant’a göre insanın doğadan kaynaklanan zorunluluğa tabi olması ve akıl sahibi varlık olarak özgür oluşu

hem görünüş olarak hem de kendi başına varlık olarak çelişkiye düşmeden yüklenebilir (1995b: 98). Aynı şekilde özgürlük sorununu da o, çelişkiye düşmeden “akıl sahibi varlıkların bütün eylemleri görünüşler olmaları bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar; ama bu aynı eylemler akıl sahibi özneye ilgilendirmede özgürdürler” (1995b: 99) diyerek çözüme kavuşturur.

Özgürlük kavramı, istemenin özerkliğinin açıklanmasının anahtarıdır. İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliğidir (Kant, 1995a: 64). Eğer bütün akıl sahibi varlıklara da özgürlük yüklemek için yeterli nedenimiz yoksa istememize -hangi nedenle olursa olsun- özgürlük yüklemek yetmez. Çünkü ahlâklılık, sırf akıl sahibi varlıklar olarak bizler için yasa görevini gördüğünden, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır ve ahlâklılığı sadece özgürlüğün özelliklerinden türetmek gerektiğinden, özgürlüğü de bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak kanıtlamak gerekmektedir. “Ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür” (1995a: 66). Kant’ta akıl,

“... ilkelerinin yapıcısı olarak, kendisini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir; dolayısıyla o, pratik akıl ya da akıl sahibi varlığın istemesi olarak, kendi tarafından özgür olarak görülmelidir; yani böyle bir varlığın istemesi, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir, bundan dolayı da pratik olarak bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir” (1995a: 67).

Kant’a göre insan, akıl sahibi varlık olarak, gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde her zaman amaç olarak görülmelidir. Çünkü akıl sahibi varlıklar kişilerdir. Oysa varoluşları doğaya dayanan varlıkların araç olarak ancak göreceli bir değeri vardır, bu yüzden onlar şeylerdir. Böyle olunca da dünyada her şey eğer insan isterse araç olarak görülebilir. Sadece insan yalnızca kendi başına amaçtır (Kant, 1980: 96). Dolayısıyla her insan teki kendi kişiliğinde insanlığın değerini ve insanlığın onurunu temsil eder (Özcan, 2006: 258).

İnsanı bağımsız bir felsefe disiplininin konusu haline getirme çabasındaki felsefi antropolojinin göz ardı edemeyeceği bir düşünür de Nietzsche (1844 – 1900)'dir. Nietzsche'de insan, bir düşünürün temel araştırma sorunu haline geliyor. Onda insan, doğrudan doğruya yaşamla bağlantılıdır. O, "biz felsefeciler, çoğu ideologların sandığı gibi kavramlar dünyasında yaşamıyoruz, yaşamın, doğanın ve tarihin dünyasındayız" (Nietzsche, 1974: 344), fizyolojik yapımız değerlerimizi belirliyor. Psikolojik varlığımız, ihtiyaçlarımız insan oluşumunda önem kazanıyor diyerek (Nietzsche, 1966: 23), bütün felsefi sorunları insan odaklı olarak anlamaya ve değerlendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de çağından, kendinden hareket etmiştir. Nietzsche insanın her şeyini sorun olarak görür; bunu yapmaktaki amacı ise "doğruluğu" ve realiteyi olduğu gibi görme arzusudur. Kuçuradi'nin ifadesiyle o, insanları realiteyi farklı tarzda değerlendirmeleri bakımından üç ana tipte toplar: 1) Sürü insan 2) Özgür insan 3) Trajik insan

Nietzsche'nin sürü insanı, yaşamını geçerlilikte olan moral içinde ayarlayan, realiteyi kendi gözleriyle değil de içinde yaşadığı moralin yargılarına göre değerlendiren insandır. Bu, "kendine yapmalısın etmelisin" şeklinde emredilen insandır. Sürü insanı, günlük dilde kötü insan denilen ahlâk kurallarına saygı göstermeyen insan, ya da yığın insanı değildir. Sürü insanı moralli insandır. Tek yapması gereken şey bu morale boyun eğmektir (Kuçuradi, 1995: 27). Nietzsche'de sürü insan yani halk, "üstünde bir sandalın yüzüp gittiği bir nehir gibidir: ve sandalda ağırbaşlı ve değişmiş kılıklı değer hükümleri oturur." (Nietzsche, 1996: 94). Bu da şu demektir: Sürü insanı realiteyi, bilgiyi, sanatı, bilimi, felsefeyi, dini, tarih vb. insan başarılarını ayakta durmak ve varlığını sürdürmek için onu doyuracak bir şekilde morale dönüştürür.

Özgür insana gelince; o nasıl bir insandır? Kimdir? Nietzsche bu soruya şu karşılığı verir; özgür insan, moraldışı insandır. İçinde yetiştigi ve yaşadığı sürüden kopmuş, kendi yolunu arayan, insanla ilgili şeyleri insanın her şeyini kendi gözleriyle görmek isteyen insandır (Kuçuradi, 1995: 53). Özgür insan, geçerlilikteki moral değerlere hayır diyebilen insandır. Onu bu moral değerlerin dışına çıkaran ilk adım büyük kopmadır. Ancak kişinin bunun farkına varmasıyla, geçerlikte olan moral ve

onun dayandığı değerlendirme tarzına hayır demesi çabası uzun ve zor bir yoldur. Bu süreçte insan için hiçbir şey hakiki değildir, her şeye izin vardır diye düşünebilir ve ezilebilir, yıkılabilir, nihilizme saplanıp kalabilir (1995: 57). İşte özgür insan bu durumda, içinde yetiştiği ve yaşadığı moralin ve onun yargılarının dışına çıkan uyanık insan, moral dışı insandır (1995: 62).

Trajik insan realiteyi olduğu gibi gören, kavrayan insandır. Trajik insan hayır demesini bilen ama yaşama olduğu gibi evet diyen, yaşamı seven insandır. Kendi kendisi olan, kendi gözü, kendi yolu, kendi zevki, kendi değerlendirmeleri, kendi düşünceleri, kendi eseri olan insandır (1995: 75). Trajik insan çağında ve çevresinde geçerli olan moralin dışında, iyinin ve kötünün ötesinde olan insandır. Özgür insanın geçtiği basamaklardan geçip, onları arkada bırakmış olan insandır. Nietzsche'nin tasviri ile trajik insan kendisi ile birlikte Zerdüşt'ü ve Dionysos'u anlatıyor (1995: 68). O, Zerdüşt'ü manevi gelişimini tasvir etmeğe yardım eden, bütünlük içinde, normal insan davranışının ötesinde, daha zengin bir psikolojik yapıya sahip olan, münzevi düşünceli, güçlü arzularını aşan, ağırbaşlı, gülen ve bir gururla arkadaşlık eden, kendine hâkim olmanın sesiyle dans eden, keskin kartal gözlü ve bir yılan aklına sahip olan, üstün nitelikli bir insan olarak ortaya koyar (Nietzsche, 1996: 64-68).

Dionysos'a gelince o, Apollon ile birlikte Yunan Mitolojisinin Zeus'un birbiriyle uyumsuz karakterli iki oğlundan biridir. Apollon uyum ve düzen tanrısıdır. İnsanda yasallığı, uyumu, ölçüyü, rasyonelliği, ahengi, dengeyi, bilgi ve aklı temsil eder. Nietzsche'de bütün görsel sanatların tanrısı olan Apollon bilgelikler öğreten bilici bir tanrıdır (Nietzsche, 2001: 19). Dionysos ise kaotik ve yıkıcı gücün ifadesidir. Apollon'un temsil ettiği değerlerin karşıtı olarak, Dionysos değişimi, yaratma ve yıkımı, hareketi, ritmi, yaratıcı taşkınlığı, kendinden geçmeyi ve birleşmeyi temsil eder. Dionysoscu duygu, insandaki yaşama isteği ve gücünün dinamik ve tutkulu dışavurumu, insanın sarhoşluk hali içinde kendisini içtepi ve atılımlara bırakmasıdır. Gizler içinde acı çeken Dionysos'tur, bireyleşmenin acılarını kendi özünde taşıyan tanrıdır (2001: 76). Apolloncu deneyim bireyselliği içinde insanın denge ve ölçülülüğüne karşılık gelirken; Dionysoscu deneyim bireyselliği ortadan kaldırarak evrensel

ahenkle yaratıcı düşünmede birleşmeyi önerir.

Nietzsche'nin özlemini çektiği gerçekçi insan, kendini sıradan insanın herhangi özel bir şeyden ümidi kesmeye yönlendirir. Onun gerçekçi insanı ve toplumu sürü içgüdüsünü yenmiş, kendi kendinin efendisi olabilen bireylerin olduğu bir toplumdur (Jaspers, 1965: 249). Nietzsche felsefesinde üst-insan dünyanın anlamıdır. İyinin ve kötünün ötesindedir. Her şeyin belirleyicisi olduğu için onda tanrı düşüncesi ortadan kalkmıştır. Nietzsche yeninin ardından koşan sürekli oluşan gelişmenin içinde yer almasını bilen bir düşünürdür. Bu yönüyle Batı düşüncesi içinde yeni bir çığır açmıştır. O, bir düşünceye bir gerçeğe çakılı kalma arzusunda değildir, sürekli kendisiyle didişen biri olarak bir akışın düşünürüdür. İşte onun "üstinsan" dediği varlığı bulmaya iten davranış budur. Nietzsche'de "üstinsan" evrenin yaşam akışı içinde doğanın düşünen özüdür. Geleceğe doğru yaratıcı bir özlemle atılan, bütün varlık evrenine açılan, evren sorunlarını, oluşan gizemlerini bir çırpıda kavrayan en üstün yaratıcı erktir (Eyuboğlu, 2001: 8).

İnsan felsefesi; insanın bağımsız ve özel bir bilgi objesi olarak incelenmesi ve insanın kendisini bir varlık alanı sorunu olarak görmesi ile olanaklı hale geldi. İnsanı bu anlamda ilk defa ele alan Max Scheler (1874 – 1928)'dir. Bu nedenle o, felsefi antropolojinin kurucusu sayılır. Scheler "insan" denince ne düşünüldüğü sorulsa bunun karşılığı olarak hemen hemen hiç yan yana gelmeyecek üç ayrı düşüncenin insanların kafasında oluşmaya başladığını söyler. Birincisi Âdem ve Havva, yaradılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi-Hıristiyan geleneğinin insan anlayışı yani teolojik düşünce. İkincisi antik yunan düşüncesidir. Buna göre insan "Akıl", logos, phronesis, ratio sahibi varlıktır yani felsefi düşünce. Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncedir ki bu da Doğa bilimsel bakıştır. O bu üç bakış ve bunların dışında insanla ilgili ortaya konan düşünceler ne kadar artarsa artsın biz "hala insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz" (Scheler, 1998: 35) der. Scheler kendi yaşadığı dönemi kastederek insanın tarihin hiçbir döneminde bu kadar sorunlu olmadığını dile getirir. Bunu yaparken yeni bir insan anlayışı geliştirmenin zorunluluğunu göstermek istemiştir. İnsan felsefesi anlayışı bu

çabasının ürünüdür.

Birçok makalesinde ve özellikle *İnsanın Kosmozdaki Yeri* başlıklı yapıtında Scheler insanın özünü yeni bir başlıkla ele alarak, insanla diğer canlılar arasındaki bağı sorgular. Bunu yaparken, insanın neliğini bitki ve hayvanla ilişkisi açısından inceler ve aynı zaman insanın kendine özgü metafizik yerine değinir. Scheler “insan” kavramının iki anlamından söz eder. Bunlardan birincisi morfolojik bakımdan omurgalı ve memeli hayvanlar sınıfının bir alt türü olarak insanın sahip olduğu ayırt edici özelliktir. İkincisi ise birincisine, doğa sistematığının kavramına karşıt olarak insanları öz (nelik) kavramı olarak adlandırmasıdır. İnsanı yaşayan başka hiçbir canlı türüyle karşılaştıramayacak olan, kendine özgü yerini kazandıran bu yönüdür (1998: 36-37). İşte Scheler insanın bu ikinci yönünü sorun haline dönüştürür.

Scheler’e göre insanın özü biyo-psişik bir varlık olarak diğer canlılardan ayrılamaz. Zira diğer canlılardan insana geçen ve kesintiye uğramayan bağlar vardır. Çünkü biyo-psişik yaşam bakımından canlı varlık alemi bir bütün oluşturur. Bu dikkate alınmadan insanın özüne nüfuz edilemez. O zaman insanın özel yeri nasıl anlaşılacak? Bu soruya Scheler’in yanıtı şudur; “insanın özel yeri, ancak biyopsişik dünyasının genel yapısını göz önüne alırsak açığa çıkarılabilir (1998: 38). Biyopsişik yapısı bütünüyle incelendiğinde görülen ise insanın varlık yapısının, onu yalnız hayvan evrenine bağlamakla kalmadığı, aynı zamanda bitki evrenine de bağladığı görülür. Zira canlı varlığın yapısını oluşturan varlık dereceleri, insanın varlık yapısı tarafından kapsamaktadır. Bu dereceler şunlardır: 1) Duysal itilim, 2) İlgüdü, 3) Bellek, 4) Zekâ ve seçme yeteneğidir (Mengüşoğlu, 1948: 113).

Scheler, insanın kosmozdaki yerini biyopsişik dünyanın genel yapısını göz önüne alarak açığa çıkarmaya çalışır. Bunu yaparken fiziksel güçlerin ve yetilerin basamaklarından yola çıkar. Ona göre “ruhsal varlığın sınırları, genel olarak canlılığın sınırlarıyla aynıdır (Scheler, 1998: 38). Ruhsal varlığın ilk basamağı, kendini bilme, duyulmama ve tasarımlardan yoksun olan itilimdir. Onda duyu ile itki (dürtü) birbirinden ayrılmamıştır. Ruhsal oluşumun bu ilk basamağını bitkilerde bile göre-

bileceğimizi söyler. Bitkilerde bu sürecin olmadığı izlenimi, onların yaşam etkinliklerinin çok yavaş olmasından kaynaklanır. Bitkilerdeki duysal itilim, onun yetiştiği ortama göre yukarı ve aşağıya doğru, ışığa ve yeryüzüne göre düzenlenmiştir. Scheler hayvanlardaki "itki yaşamı"nın, bitkilerde büyüme ve çoğalma itilimi olarak görüldüğünü (1998: 41) söyler. Yaşamın iç tarafının ilk basamağı olan duysal itilim hayvanların ve bitkilerin yanı sıra insanda da vardır. Duysal itilim, insanda her türlü gerçekliğin kökeni olan direnç yaşıntısının öznesidir.

Scheler'de biyopsişik yaşamın ikinci varlık biçimi "içgüdü"dür. İçgüdü işaret ettiği şey ve anlamı bakımından oldukça tartışmalı ve belirsiz bir kavramdır. O, içgüdünün bu belirsizlikten ancak canlı varlığın davranışı olarak tanımlanarak kurtulacağı görüşündedir. Davranış kavramında önemli olan şeyse, onun psiko-fiziksel olarak ayrılaşmamış bir kavram olmasıdır. Bu ise bir iç durumun ifadesidir. Bu nedenle Scheler, her davranışın hem psikolojik hem de fizyolojik açıdan iki türlü açıklanabileceğini olanaklı görür (1998: 45). Davranış, kendisinden yola çıkmak zorunda olduğumuz ortada yer alan betimsel gözlem alanıdır. İçgüdüsel davranış türün yaşamı için anlamlı olan bir biçimde sürekli tekrarlanan durumdur. İçgüdü ile çağrışımsal bellek ve zekânın temel özelliklerini ve birbiriyle ilişkilerini ortaya koyan Scheler, dereceleri farklı da olsa bunların tüm hayvanlarda bulunduğunu gösterir (Tepe, 1998: 24). Duyu yaşamı ve bellek içgüdü tarafından kuşatılmıştır. İnsanda "itkisel" davranışlar, içgüdüsel davranışların mutlak bir biçimde karşıtı olan davranışlardır; çünkü bütün olarak bakıldığında uyuşturucu bağımlılığında olduğu gibi tümüyle anlamsız olabirler. Scheler'de zekâ, genetik açıdan bakıldığında, içgüdüsel davranışla aynı kökten gelen gelişim ürünüdür. Ona göre bunlar gerek canlının bireyselleşmesinde ve türe bağımlılıktan kurtulmasında gerekse birbiriyle ilişkilerinde tamamen aynı adımları atarlar. Öte yandan zekânın yaşamın daha yüksek basamağında çağrışımsal ruh yaşamında ortaya çıkmadığı, daha çok çağrışımsal ruh yaşamıyla aynı biçimde ve ona koşut olduğu görülür (Scheler, 1998: 51). Scheler'de dereceleri farklı olsa da içgüdü, bellek ve zekâ tüm hayvanlarda bulunur. Seçme ve seçme davranışı için de aynı şey geçerlidir.

Bu noktada Scheler açısından çok önemli bir soru ortaya çı-

kar: Hayvanda zekâ da varsa, insan ve hayvan arasında bir derece farkından öte bir fark var mıdır? Bunun ötesinde bir öz farkı var mıdır? Onun bu sorulara yanıtı şudur:

“Bu, insanı insan yapan şey yaşamın yeni basamağı değildir... O, tümüyle yaşama ve insandaki yaşama zıt olan bir ilkedir: Hakiki yeni bir varlık olgusudur... Eski Yunanlılar bile böyle bir ilkenin var olduğunu iddia etmişler. Onu ‘akıl’ diye adlandırmışlardır. Biz bu şey için daha kapsamlı bir sözcük, akıl kavramını da kapsayan, ama bunun yanında, ideleri düşünmeyi, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden görüyü, bunun ötesinde iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgün karar verme gibi belirli bir türden istemli ve duyusal edimleri de içine alan bir sözcüğü ‘tin’, (Geist) sözcüğünü kullanmak istiyoruz” (1998: 67-68)

Bu ise insanda bulunan ama psişik varlık basamaklarının ötesinde yer alan, yalnız insana özgü olan, seçme ve zekâdan farklı bir özelliğidir, insanın “tin” sahibi olma durumudur. “Tine sahip bir varlık olarak insan” dünyaya açık bir varlıktır. Bu varlığın kendine özgü bir dünyası vardır. İnsan olma, tin vasıtasıyla dünyaya açık olmaya yükseltilmedir. Scheler tinin sınırsız varlık alanları içinde görüldüğü edim merkezini, her türlü işlevsel yaşam merkezlerinden kesin bir biçimde ayırarak “kişi” diye adlandırır. Tin, nesnellik ve şeylerin nasıllıkları tarafından belirlenebilirliktir. Yalnızca kusursuz nesnelliğe ulaşabilen insan, “tin”e sahip olabilir. Hayvanın tam tersine davranabilen bir varlık olarak insan tinin “taşıyıcısı”dır (1998: 69). İnsanı tine sahip olmasıyla yani ben bilinciyle ve kendi psişik yaşantıları ile kendi duyusal-hareketsel organlarını nesne yapabilmesiyle organizma ve çevre karşıtlığının çok üzerinde yer alan “kişilik” merkezi diye düşünür. Tin, saf, salt edimselliştir. Yalnız kendi edimlerinin özgür bir biçimde gerçekleştirilmesiyle varlık kazanır. Scheler’e göre, “Tin merkezi olan kişi, ne nesne olabilecek varlık ne de şeysel bir varlıktır, sürekli kendisini gerçekleştiren (özce belirlenmiş olan) edimlerden oluşan bir düzenler bütünüdür” (1998: 78-79).

Onda insan yalnızca kişi olarak kendini aşabilir, sanki zamansal ve uzamsal dünyanın ötesindeymiş gibi kendisini ve her

şeyi kendi bilgisinin nesnesi yapabilir. Böyle bir varlık olarak sadece insan kendi varoluşunun üzerine çıkmasını gerektiren ironiye ve mizah duygusuna sahiptir. Burada insan yalnız üstüne rol alan bir varlık değil, aynı zamanda bundan başka kendi rolünün de seyircisidir. İnsanın her şeyi kendi elindedir (Wein,1959: 26).

Scheler'e göre, hayvan bütünüyle somut olanda ve gerçeklik içinde yaşar. İnsan ise bu tür bir gerçekliğe güçlü bir şekilde "hayır" der. O, hayırın anlamı nedir? sorusuna dünyayı gerçekliğinden "sıyırmak" ya da dünyayı "ideleştirmek" şeklinde karşılık verir. Bunu anlamı varoluşa ilişkin yargı vermekten kaçınmak değildir; daha çok, gerçeklik unsurunun kendisini, kendimiz için ortadan kaldırmaktır. Bu ise her türlü dünyevi korkuyu yenmek, saf biçimlerin bulunduğu alanlara girmektir. İnsan tıne sahip olmasıyla içini şiddetli bir korkunun kapladığı, kendi yaşamına karşı ilke olarak, asketik (çileci) bir biçimde davranabilir. Tiksindiği ve kaçtığı yerde gerçekliğe her zaman "evet" diyen hayvanların aksine, insan "hayır" diyebilen, "yaşam karşısında asketçe davranabilen, çıplak gerçeklik karşısında ebedi protestandır" (Scheler, 1998: 86). Scheler insanın bu özelliği ile algı dünyası üzerine bir düşünce dünyası kurduğunu ve insanın kendi itkisel enerjisini bu sayede tinsel etkinliklere yükselttiğini belirtir. Onda insanın tin ve istemesi, "yönlendirme" ve "çevirme"den başka bir anlam ifade etmez. Bu da tinin itki güçlerinin önüne ideleri koymasıyla ve istemenin itkisel tepkilere, bu idelerin gerçekleştirilmesini somutlaştırabilecek olan, tasarımları vermesi ya da onları geri çekmesi ile olur (1998: 101).

Scheler'de insan iç zorunlulukla, dünyaya ve kendine ilişkin bilinçle ve aynı zamanda kendi psiko-fizik doğasını nesne yapmasıyla "insan" olduğu anda, dünya üstü, sonsuz ve mutlak bir varlık idesiyle de yüz yüze gelir. Kendisini doğanın dışına çıkarıp, "Ben neredeyim?", "Benim yerim neresidir?" diye sormaya başladığında o artık "ben, beni çevreleyen dünyanın bir parçasıyım" diyemez. Çünkü tinin ve kişiliğinin o anki varlığı, zaman ve uzam içindeki dünyayı aşmıştır (1998: 120). Dünyayı, kendisinin durumunu kavrayan insan, Tanrı'yı da kavrayarak onun biçimsel bilincine erişecektir. Bu nedenle o, "Dünya, ben ve tanrı bilinci ayrılmaz bir yapı birliği gösterirler" (1998: 122)

demektedir. Scheler insan, dünya ve tanrı ilişkisinde teistik kabulleri yadsımaktadır ve bunu yapmak zorunda olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, insanın dünyanın temeliyle esas ilişkisi, bu temelin insanda kendisini doğrudan kavrayıp gerçekleştirmesidir. Bu kendini gerçekleştirmenin yeri, aynı zamanda “kendi-başına var olan” varlığın aradığı ve olması için bir “tarih” olarak dünyayı göze aldığı yer insandır, insanın kalbidir (1998: 124). İşte insanı merkeze alan bu görüşleriyle Scheler “insan felsefesi”nin yeni bir disiplin olarak ortaya çıkmasına öncülük etmiştir.

Ernst Cassirer (1874 – 1945) insanı doğrudan bir çalışma alanı olarak gören düşünürlerden biridir. İnsanla ilgi çalışmalarında insana ve insanlara ilişkin sorunlara doğrudan eğilmiştir. Felsefe geleneğindeki insan anlayışları, bilimin bakışı özellikle biyolojideki gelişmeler, toplumsal bilimler ve tinsel bilimler Cassirer’in insan görüşünde önemli rol oynamıştır. O, “insan nedir?” sorusuna verilen farklı yanıtları gözden geçirdikten sonra insan felsefesine psikolojik içe bakış, biyolojik gözlem, deney ile tarihsel araştırmanın dışında bir başka bakış açısı var mı yok mu? Sorusuna yanıt aramıştır. Hem *Simgesel Biçimler Felsefesi* adlı yapıtında hem de *İnsan Üstüne Bir Deneme*’sinde kendi seçeneğini ve yaklaşımını ortaya koymuştur. Kendisinden önceki düşünceleri tamamladığını iddia eden Cassirer insana yönelik düşüncesini şu varsayımla başlatır:

“İnsanın ‘özüne’ veya doğasına ilişkin herhangi bir tanım varsa bu tanım tözsel değil, ancak işlevsel bir tanım olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne metafiziksel özünü oluşturan doğuştan bir ilke ile ne de deneysel gözlemle araştırılabilecek herhangi bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla tanımlayabiliriz. İnsanın göze çarpan ayıtkanı (karakteristiği), ayırıcı göstergesi, metafiziksel doğası olmayıp yaptığı iştir. ‘İnsanlık’ halkasını tanımlayıp belirleyen bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir” (Cassirer, 1980: 71).

İnsanlık halkasını oluşturan bu unsurlar dil, mitoloji, din, sanat, bilim ve tarihtir. Bu nedenle o, bu insani etkinliklerin anlaşılması ve kavranmasının insan felsefesine yardımcı olacağı kanaatindedir.

Cassirer insan dünyasının belirlenmesi ve betimlenmesi sü-

recinde modern biyolog Jakob Johann von Uexküll (1864 – 1944)'ün araştırmalarından yararlanmıştır. Uexküll genel var-sayımında biyoloji dünyası için tümüyle nesnel ve davranışçı bir yöntemle özgün bir plan geliştiriyor. O, bu araştırmasında hayvansal yaşamın tek ipucunun bize karşılaştırmalı anatomi-nin olgularıyla verildiğini öne sürmüş ve hayvan türünün ana-tomik yapısının bilinmesi onun özel yaşantı biçiminin tümüyle bilinmesine yardımcı olacağını verilerini göstermiştir. Uexküll'ün incelemelerinde görülmektedir ki, her organizma hem çevresiyle uyumlu hem de çevresiyle tümüyle kaynaşır durumdadır. Aynı zamanda her organizmanın anatomik yapısı-na göre belli bir alıcı dizgesi ve belli bir etkileyici dizgesi vardır (1980: 32–33). Cassirer insanla hayvan arasındaki farkı belir-lemede Uexküll'ün hayvanlar dünyasının belirlenmesi için ta-sarladığı bu biyolojik yaklaşımdan yararlanarak, insan dünya-sının belirlenmesine çalışmıştır. O, hayvan türleri arasında rastlanan alıcı ve etkileyici dizgeler yanında, insanda simgesel olarak betimleyebileceğimiz bir üçüncü halkanın bulunduğunu söyler. Bu yeni halka insan yaşamını tümüyle değiştirir ve diğer canlılardan ayırır. İnsanı insan kılan en önemli yan, onun var olana, nesnelere, olgulara, fenomenlere tek bir anlam yükle-memesidir. İşte simgesel dizge aracılığı ile insan tek anlamlılıktan kurtulur. O halde insan sadece animal rationale değil; o aynı zamanda simgeleştiren varlıktır, animal symblicum (Çotuksö-ken, 1997: 175)'dur. Cassirer'de "simgeler, göstergelere indir-genemezler. Göstergeler ve simgeler iki ayrı konuşma evrenine aittirler. Bir gösterge, fiziksel varlık dünyasının, bir simge ise insanın anlam dünyasının bir parçasıdır. Göstergeler 'iş gücü', simgeler anlamlandırıcılardır" (Cassirer, 1980: 38).

Cassirer'de insan başarısı olan her şey simgeseldir. İnsan bu başarısını yaşadığı fiziksel evrende değil, bir simgesel evrende gerçekleştirir. Dil, mitos, sanat ve din bu evrenin parçalarıdır. Onlar simgesel ağı dokuyan değişik iplik, insan yaşantısının değişik dokularıdır. İnsanın düşünce ve deney alanındaki başa-rıları bu dokuyu güçlendirir (1980: 33–34). O, insanın dünya ile olan ilişkisinde dünyanın insana açıldığını ve insanın katı olgu-lar içinde yaşamadığını, tersine simgesel duyguların, umut ve korkuların, yanılgı ve yansımaların, kuruntu ve düşlerin orta-sında yaşadığını (1980: 34) söyler. Dil, din, sanat ve bilim ile

insan kendi dünyasını kurar. Bu dünya Cassirer’de insanın kendine özgü yaşantılarını anlamasını ve yorumlamasını, eklemlenip düzenlenmesini, birleştirip evrenleşmesini sağlayan simgesel bir dünyadır (1980: 206).

Simgeler bütünü, kültür dünyasından başka bir şey değildir. Cassirer’de bir bütün olarak ele alınan insan kültürü insanı özgürleşme süreci olarak betimlenmiştir. Dil, sanat, din, bilim bu süreçteki çeşitli evrelerdir. İnsan bunların hepsinden yeni bir gücü kendine özgü bir dünya, düşünsel dünya kurma gücünü bulur. Felsefi araştırmalar bu düşünsel dünyada temel bir birlik bulma çabasıdır. Cassirer insanı anlamayı felsefi düşüncenin en büyük görevi olarak görmüştür.

Varoluşçularda da insan önemli bir sorundur. Onlarda öncelikle insandan ve yaşamdan hareketle düşüncelerini temellendirmeye çalışmışlardır. “Varoluş özden önce gelir” önermesiyle insan doğasını yok saymışlardır. Onlar için insan kendisi nasılsa öyledir. Yani insan kendini seçerken bütün insanları da seçmiş olur. Çünkü onlar tasarıyla gerçekleştirilmesi gereken bir insan imgesi kurar. İnsan için seçme bir değerlendirmedir. Böylece insan her an bütün insanlığa bağlanır (Sartre, 1985: 52). İşte varoluşçuların bunaltıyı özgürlük içinde bırakılmışlığın bir belirtisi olarak görmeleri bundandır. Bu da şu anlama gelir: Varoluşçulukta insan özgür olmaya mahkûmdur. Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; o zaman o hiçbir şey değildir. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yapıyorsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir tanrı olmayınca insan doğası diye bir şeyden de söz etmek olanaksızdır. Onlarda insan yalnızca kendini anladığı gibi değil olmak istediği gibidir. Yani insan kendini nasıl yaparsa öyledir. Nasıl olmayı tasarlıyorsa öyle olacaktır. Olmak istediği şey değil tasarlayacağı şeydir (1985: 63-64).

Varoluşçulukta yapılan ilk iş her insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu omzuna yüklemektir. İnsanın sorumluluğundan kast edilen yalnız kendinden sorumlu olması değil bütün insanlardan sorumlu olması demektir. İnsan bütün insanları seçerken kendini de seçer. Bireysel eylemler bütün insanları bağlar. Yine varoluşçular “insanlık bunaltıdadır” derken de bağlanan ve yalnızca olmak istediği kim-

seyi değil bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen derin ve tümel sorumluluk duygusundan kurtulamazlar (1985: 67). Varoluşçulara göre sorumlulukları alan herkes bilir ki bunaltıyı örneğin bir saldırının sorumluluğunu yüklenen komutan nice insanı ölüme atmanın sorumluluğunu da yüklenmiştir. Onun kararı ister istemez bunaltıyı ortaya çıkarır. Bu ise bir insanın kararından bütün insanların etkilendiği anlamına gelir.

Heidegger (1889 - 1976)'de insan sorunu; "insan nedir?" sorusu temelinde ele alındığında açık ve anlaşılır bir felsefi antropolojik söyleme ulaşmak olanaksızdır. Çünkü onda insan sorununu ilk bakışta nereye oturtulabileceğini belirlemek güçtür. Heidegger'in felsefesinde öncelikli kavramlar başta "varlık" olmak üzere "var olma", "var olan", "hiç" ve "zaman"dır. Burada insan kavramı doğrudan doğruya hareket noktası değildir. Ancak Heidegger yorumcuları dikkate alındığında onun düşüncelerinin temel unsurları olan ve düşüncelerini karakterize eden kavramların birbiriyle olan ilişkileri açısından insan anlayışının var olduğu görülebilir. Burada Varlık ile Varolma arasındaki ilişki Heidegger'de ontik olarak Varlık ile Varolmanın birbirinden ayrılmaz bir yapı bütünlüğü içinde "Aydınlanma", "Açıklık", "Dünya içinde olma", "Yakınlık" anlamında insan için önemli bir sorunu ortaya çıkarmıştır. Yüzyılımızda insanın hemen her bakımdan içine girmiş olduğu bu durumu o "yurtsuzluk" diye adlandırır. İşte Heidegger'in insan için önemli saydığı sorunun göstermesi yurtsuzluk üzerinde durmasıdır. Onun "yurtsuzluk" dediği olgu Varlık, Varolma ve insanın birbirinden ayrılmaz bir yapı bütünlüğü oluşan ilişkisi açısından anlaşılabilir. En genelde söylenirse yurtsuzluk, Varlık, Varolma ve insan ilişkisinde insanın kendi kendinden uzağa düşmüş olduğu durumun adıdır (İyi, 2003: 55). Varlığa yönelik sorunun böyle bir soru olarak ortaya konuluşu insan sorunudur. Çünkü onun düşüncelerinin bu temelde yorumlanması ontik bir olanak olarak düşünüldüğünde bir bağ olarak "Varlığın insana" ya da "İnsanın varlığa olan bağına" işaret eder. Heidegger'de insan sorununa; insanın varlığı olan bağ açısından işaret eden yukarıdaki yorumun aksine varlık-olma-hali yani Dasein'i insan olma halinin dışında tutan yorumlarda vardır. Bu yorumlarda Heidegger'in Dasein'i insan değildir. Çünkü insan; Batı felsefesinde dualist yapıda ele alınmıştır. Platon'la başlayan ve Descartes'ta doruğa ulaşan

ruh-beden ikilemi epistemik bir izahtır. Oysa Heidegger varlığı dünya-içinde-olan olarak bir yer tutma veya sıfat değildir. Dünya-içinde-olmak ile varoluşsal kimlik bir bütündür (Çüçen, 2003: 137). Dasein, varlığın anlamını kendinde, kendi olmayanda sorabilen varlıktır. Bir başka deyişle Dasein, varlığın ontolojik çözümlemesinin ve yapısının ortaya konulduğu ontolojiler gerçekleştirir. Bu ise bilmeyi bir varlık olarak değerlendirmektir. Heidegger yönelik bu yorumlarda Dasein insan felsefesini "insan nedir?" sorusu çerçevesinde yorumlanamaz, çünkü felsefe antropolojide insan her şeyden önce bir "özne"dir. Özne ise her zaman kendini "ruh", "bilinç", "akıl", "kişi" ve "töz" gibi kavramlarla açığa çıkarmıştır. Bunun karşılığında "yaşam" ve "insan" anlam bulmuştur. Bu nedenle insan felsefesi açısından Dasein'in varlığının varoluşsal çözümlemesi insana indirgenmiştir ve bu indirgemedede de ontolojik varlık yorumu unutulmuştur. Pöggeler bu durumu şöyle izah eder: "oysa Heidegger daha Varlık ve Zaman'da, insanın varlıkla bağıını bir başka şekilde düşünmüştür. Varlık, insanın tasarrufuna verilmemiştir. İnsan olsa olsa varlığın çobanıdır" (Pöggeler 1994: 26). Bu yorum biçimi gösteriyor ki Heidegger'in Dasein'i ontolojik temeldir ve o, varlığı kurduğu temel ontolojinin felsefi kavramlarıyla ele almıştır. Heidegger'in düşünceleri üzerine yapılan bu iki farklı yorumun hangisinin doğru olduğunun kesin olduğunu belirlemek olanaklı değildir. Ama her şeye rağmen her iki yorumda dikkate alınmalıdır, çünkü ister antropolojik isterse ontolojik temelli yorum olsun her ikisi de yeni felsefi antropolojik çalışmalara başlangıç noktasında temel olabilir.

İnsanın dünyadaki varlığını yaşam açısından ele alan ve yaşamın yaşamaya değip değmediğini felsefenin temel sorusuna dönüştüren düşünürlerden biri de Camus (1913 - 1960)'dur. Onun felsefeye katkısı, insanların dünyada aradığı anlam ve berraklığın sonucu oluşan "absurd" fikri ve absurd'ü aşmaya çalışan "başkaldıran insan" anlayışıdır. Absurd (saçma) Camus'da felsefe sorusunu oluştururken, bu sorunun yanıtı ise başkaldıran insandır. O, "... Dünya ne ise o olduğuna göre bu dünyada nasıl davranacağımızı bilmek. Yadsıma zamanında, intihar sorunu üzerine düşünmek yararlı olabilir." (Camus, 1998: 12) diyerek de, intiharı ciddi bir felsefi soruna dönüştürmüştür. İnsan için intiharın anlamı onda basit bir mantıkla

temellendirilmiştir. Eğer intihar gerekli ise yaşamın bir anlamı yoktur; yaşamın bir anlamı varsa o zaman da intihar gereksiz diyerek, insan için anlamlı yaşama sürecinde intiharı önermemiştir (Gündoğan 1995: 58). Ancak Camus'da bir dünya içinde yaşayan insanın yaşamındaki mutluluk ve keder, yaşam ve ölüm, karanlık ve aydınlık gibi ikilemlere dikkat ettiğinde insanın ölümlü olduğu gerçeği göz ardı edilemez.

Camus'da absurd duygusunu ortaya çıkaran durum, yaşamın monotonluğu ve mekanikliği karşısında insanın hem kendi hem de diğer varlıkların anlamını sorması ile başlar. Zamanın geçmesi, onun öldürücü bir unsur olarak algılanması ve geleceği değiştiremez olduğunun bilincine varılması bu duyguyu iyice açığa çıkarır. Çünkü ona göre; insan bir dünya içinde yaşar. Ama bu dünya insana yabancıdır ve insan bu dünyanın yokluğunu duyar. Aynı zamanda insan bu dünyanın bize düşman olan niteliğini, bizim ölümlü oluşumuzla alay ettiğini anlar. Çünkü dünyadaki her güzelliğin altında insana aykırı bir şey bulunur. İşte absurd budur. Dünyanın bu yoğunluğu ve yabancılığının dışında, her insan hem kendine, hem başkalarına, hem de dünyaya yabancıdır. İnsanın bu yabancılığı, absurd duygusunun kaynağıdır (1995: 66). Burada insan kendine, başkalarına ve dünyaya yabancıdır.

Absurd, Camus'da insan ile dünya arasındaki ilişkiden duyduğu için ne insan ne de dünya tek başına absurd'ü temsil eder. Bu ilişkide absurd bilinç ile dünyanın ortak varlıklarındandır ve karşı karşıya geldikleri şimdidedir. Burada asıl olan gerçeklik varoluştur ve insan varlığı da bu gerçekliğin bir parçasıdır. Öyle ise insan varlığı bütünüyle absurd'tür (1995: 88).

Camus'un absurd'ünü temsil eden kahraman Sisypheos (Sisyphos)'dur. O, Sisypheos'u hem absurd hem de trajik görür. İnsan da var oluşu ve durumu itibariyle trajiktir. Çünkü "insan, ne ise o olmaya yanaşmayan tek yaratıktır" (Camus 1998: 18). Bu insanda absurd ve trajediyi birbiriyle yakın ilişki içine sokar. Sisypheos efsanesinde* ortaya konulan yaşam, ölüm ve güçsüzlüğün bilgisinin insan yaşamındaki karşılığı trajik bir çatışmadır. Camus'a göre, trajik insanın mutluluğu gerçekleştirmesi

* I. Bölüm'de "Sisypheos: Beyhude ve Çaresiz İnsan" alt başlığı altında Sisypheos efsanesi anlatılacaktır.

zordur. Sisypheos da mutlu değildir ve hali trajiktir. İnsan için varoluşsal bir gerçeklik olan absurd karşısında insanın durumu nedir? Absurd'ten kaçmak olanaklı mıdır? Şeklindeki sorulara Camus'un muhtemel yanıtı şudur: umut, intihar ve başkaldırma. Bunlardan umut ve intihar absurd'den kaçış yolları, başkaldırı ise yanıttır.

Camus'da absurd'den kaçış yollarından biri umuttur. Absurd karşısında, irrasyonel dünyada absurd yaşamın farkına varan bilinç, yeni bir yaşam arar. Bu arayış, içinde yaşadığımız dünyanın anahtarı olarak, bilincimizin irrasyonel olarak değerlendirildiği dünyaya anlam yükleyecek olan umuttur. Öyle ise bu umut insana aşkın olan umuttur. Yani din, tanrı bu dünyanın dışında başka bir dünyaya özlemdir. Bunun anlamı ise bu dünyayı ortadan kaldırıp, onun yerine başka bir dünyayı koymak, absurd'ü ortadan kaldırmak demektir (Gündoğan, 1995: 77). Ancak Camus dünyadaki kötülüklerin, felaketlerin nedeni olarak Tanrı'yı gördüğünden, böylesi absurd bir dünyada Tanrı'ya ya da dine umut bağlamayı çıkar yol olarak görmez. Bu nedenle "umut"u insanın kendi gerçeğinden kaçması ve kendi bilincini Mutlak Varlık'a feda etmek olarak kabul ettiği için, hareket noktasından uzaklaşmak olarak değerlendirir.

Absurd'den kaçış yollarından biri de intihardır. Camus'a göre intihar, absurd'e başkaldırdığımızı ya da özgür olduğumuzu göstermez. Aksine absurd'e boyun eğdiğimizi gösterir. Öyleyse absurd'e boyun eğmemek için insan yaşamını sürdürmek zordur. Çünkü o ölümü absurd insan için haklılık kazandırıcı gerçeklik olarak görse de, ölüm karşısında intihar çözüm değildir. Bu durumda insan için umut da yoksa insan trajiktir (1995: 88). Mutluluğu gerçekleştirmesi zordur. Ancak Camus umut ve intiharda bulamadığı çözümü, absurd'ü tanımada olumlu ve önemli bir değerın kaynağı haline getirerek yaşama yolunu bulunmasına olanak aramıştır. Bu ise absurd'e karşı gerçek çözümün "başkaldırma" olduğu görüşüdür.

Başkaldırma, umudun ve intiharın aksine bilinci, hem de irrasyonel olan dünyayı birlikte güvence altına alan ve biri olmazsa diğeri de olmayacağını gösteren araçtır (1995: 111). Böylece o, intihar ve saçma kavramı çevresinde başlamış bir düşünceyi başkaldırı karşısında sürdürmüştür. Kimdir başkal-

dıran insan? Hayır diyen biridir (Camus, 1998: 21). Yani başkaldıran insan hayır diyen insandır. Hayır ya zihinsel ya da eylemsel olur. Eğer hayır zihinselse bu metafizik bir başkaldırma, eylemselse bu da tarihsel başkaldırmadır. Camus metafizik başkaldırımı insanın kendi koşulunun ve bütün evrenin karşısına dikilmesi olarak tanımlar (1998: 33). Burada insanın ve evrenin amaçları yadsındığı için metafizikseldir. Metafizik başkaldırma eylem planı olanaklı olmayan bir başkaldırı olup, insanın Tanrı'ya karşı olan başkaldırmasıdır. Tanrı'yı bir fikir olarak yok etmeye yönelik metafizik başkaldırma Tanrı'yı öldürdükten sonra, tarihsel kötülüğü ortaya çıkaran tarihsel başkaldırmanın nedeni olmuştur (Gündoğan, 1995: 169).

Camus'un başkaldıran insanı dünyanın uyumsuzluğunu ve kısırlığını kavrayan, uyumsuz deneyimde acı çeken bireydir. Başkaldırıdan sonra bu durumun herkesin ortak serüveni olduğu bilincine varılır. O, aykırılığın bir insanın çektiği acıdan tüm insanlığa yayılan bir salgın olduğunu şu ifadelerle temellendirir; "Gündelik acımızda başkaldırı, düşünce düzeyinde, 'cogito'nun gördüğü işi görür; ilk kesinliktir. Ama bu kesinlik bireyi yalnızlığından çekip alır. İlk değeri bütün insanlar üzerine kuran bir ortak noktadır. Başkaldırıyorum, öyleyse varız" (Camus, 1998: 29). Bu ise Camus'un akli olmayan bir dünyada umuda ve intihara izin vermeden başkaldırı felsefesiyle insana bir yaşam yolu bulmaya çalıştığını gösterir.

Felsefi bir disiplin olarak insan felsefesinden söz ederken, bu alandaki çalışmaları ile önemli katkı sağlayan Takiyettin Mengüşoğlu (1908 - 1994)'nu dikkate almamak söz konusu olamaz. Mengüşoğlu insan felsefesiyle insanın kendisine, kendi sorun ve fenomenlerine döndüğünü, bununla da insanın özel bir felsefe dalının konusu yapıldığı görüşündedir. Onun insan felsefesi anlayışında etkili olan felsefi kaynaklar Kant, Scheler ve Hartmann'a aittir. Mengüşoğlu, insanın otonom bir varlık olduğunu ve geliştirilebilecek olanaklara sahip olduğu düşüncesini Kant'tan, insana özgü başarıların ve insanın yarattığı eserlerin, onun varlık yapısından nasıl çıktığını eksiksiz olarak göstermesini Scheler'den ve insana ontik bir bütün olarak bakmasını da Hartmann'ın fenomenoloji ve ontoloji görüşlerinden almıştır. O, felsefe veya bilimdeki herhangi bir kavram, önyargı ve insan anlayışından yola çıkarak insan varlığını göz-

den kaçırın antropolojilere karşı metafizik kavramlardan arınmış fenomenlere dayanan insan anlayışı ortaya koymuştur (Örnek, 1997: 71). Mengüşoğlu felsefi antropolojiyi insanın biyolojik özelliklerinden, iç yaşantısından, ruh-beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık-kuşullarından, fenomenlerden hareket ederek temellendirir. Bu fenomenler insanın bilen, yapıp eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyolojik bir yapıya sahip olan bir varlık olduğunu gösteriyor (Mengüşoğlu 1988: 13). O, tüm insanlarda ortak olan ve onlarda hiçbir zaman eksik olmayan “fenomen”leri inceler. Bu fenomenler olmasa insanın da olmayacağı görüşündedir. Nietzsche’den aldığı bir deyimle bunlara “varlık koşulları” adını verir. Bu tavrı onu, metafizik yönden pek çok kavramın ortadan kaldırılmasına götürerek, insan fenomenlerine dayanak olan bir anlayışa sahip olmasını sağlamıştır. Kuçuradi’ye göre Mengüşoğlu’nun antropolojisinin özelliği,

“... indirgemeci olmaması, yani insanı bir tek özelliğinden veya etkinliğinden ortaya koymaması, ‘açık’lığı yani insan fenomenlerini tüketme iddiasında olmaması ve gelişmeye elverişli olması ve analizini yaptığı insan fenomenlerinin çoğunun insana özgü etkinlikler olmasıdır... En önemli özelliği -özgünlüğü-, insanı tür olarak insana özgü etkinliklerden yakalamaya çalışmasıdır” (Kuçuradi 1997: 84).

Mengüşoğlu’nun tüm yapıtları “yeni ontoloji” özellikle de Hartmann etkisi çerçevesinde yazıldığı için, o, insan felsefesine de ontolojik temelli bakmıştır. Bu durum; Doğan Özlem’in de ifade ettiği gibi; felsefi konuların ve sorunların belli bir tip felsefe içerisinde işlenmesi ve değerlendirilmesi, diğer felsefe tiplerinin sürekli eleştiri konusu yapılmasına neden olmuştur. Bu ise tek yanlı bir felsefe kültürüne yol açabileceği yönündeki eleştirilere açıktır (Özlem 1997: 21). Ancak her şeye rağmen Mengüşoğlu belli bir sistem açısından insan sorununa yaklaşmıştır.





Birinci Bölüm

EPIKTETOS VE MARCUS AURELIUS ÖNCESİ İNSAN ANLAYIŞI

1.1. Mitoloji ve İnsan: İnsanın Tanrılaştırılması ve Cezalandırılması

Düşünce tarihinde insan sorunu, yalnızca sistemli düşünce geleneği ile ortaya çıkmamıştır. Sistemli felsefe geleneğinden önce mitolojide de insan sorunu, onun bütün bir yaşamını ve kendisi ve çevresiyle olabilecek ilişkilerini düzenleyecek biçimde sorgulanmıştır. Zaten insanın var olduğu günden beri en temel sorunlarından birini, insan ve çevresiyle ilişkisi sonucu ortaya çıkan sorunlar oluşturmaktadır. Bu sorunlar içerisinde özellikle insanın tanrılaştırılması, sonra da farklı gerekçelerden dolayı tanrılar tarafından cezalandırılması, mitolojinin en temel sorunlarından biridir. Bu yüzden mitolojide de felsefedeki gibi rasyonel ve sistemli olmasa da “insan olma” sorunu vardır. İrrasyonel bir kozmoloji gibi irrasyonel bir insan tasavvuru hatta antropoloji karşımıza çıkmaktadır. Mitoloji hemen hemen ele almış olduğu her konuyu insan ekseninde betimleyip resmeder. Sistemli ve düzenli olmasa da insan varoluşunun büyük temalarını; örneğin doğum, hastalık, ölüm, yönetenler ve yönetilenler, savaş ve barış, düzen ve kaos gibi sorunlar ve karşıtları farklı metaforik anlatımlarla işler. Günümüzde insan, mitolojiyi Rönesans ve Aydınlanmanın bir sonucu olarak irrasyonel göre-

rek ondan uzaklaşmaya çalışsa da, yine çoğu zaman onun düşsel cazibesinden kurtulamamıştır. Mitoloji, etkileyici betimler ve anlatımlarla kendisinden sonraki düşünsel gelişimi özellikle de çağdaş felsefeyi ayrıca psikoloji, antropoloji gibi birçok modern bilimi etkisi altına alabilmiştir. Felsefenin hemen hemen her sorunu ve alanı üzerinde derin izler bırakabilmiştir.

Mitoloji, insanın ne olduğu sorununu kendini bilme sorunuyla birlikte ele almıştır. Bu yüzden insanın nasıl bir varlık olduğuyla ilgili açıklamalara yer yer kültürel ve dinsel öğeler de katılmıştır. Bu açıklamalar ne kadar irrasyonel görülürse görülsün mitoloji, apaçık olarak görülebilecek biçimde insana ve onunla bağıntılı sorunlara “yeni bir biçim ve derinlik” kazandırabilmiştir (Dinçer, 2010: 223). İnsanın gizlerinin incelenmesi, anlaşılması ve anlamlandırılmasıyla doğanın gizlerinin çözülebileceği, anlaşılacağı ve anlamlandırılabilceği sonucuna varılmıştır. Bu durumun en güzel örneklerini insanın tanrılarla ve doğayla girmiş olduğu büyük mücadeleler sonucu kendisinin tanrılaştırılması ve cezalandırılması metaforlarında görebilmekteyiz. Bu metaforlar zamanla insanın temel sorunlarının sorgulanmasında Goethe, Nietzsche, Camus ve Freud gibi birçok düşünürü ve psikologu, hatta dinî düşüncüyü bile etkilemiştir; onların düşüncelerine birçok açıdan yön vererek olgunlaşmalarını sağlamıştır.

1.1.1. Zeus: Düzen, Adalet ve Sorumluluğun Hükümdarı ya da İktidar ve Otoriter İnsan

Yunan mitolojisinde ikinci tanrılar kuşağında olan Zeus, tanrılarının en büyüğü, en güçlüsü ve Olympos dağının tek sahibidir. O, ışık, aydınlık, gök ve yıldırımlar tanrısıdır. Gök'ün ışıklı yüksekliliklerinde hüküm süren, insanların ve tanrılarının kralıdır. Çoğu zaman elinde bir şimşek ile resmedilir. Titan Rheia ile Kronos'un oğlu, Tanrıça Hera'nın kocasıdır. Zeus, annesinin yardımıyla babasını devirdikten sonra bütün dünyanın, yani tanrılarının ve insanların hükümdarı olur. En bilinen özelliklerinden birkaçı onun çapkın oluşu ve istediği bir hayvan (boğa, yılan ve kuğu) ya da herhangi bir fetiş (altın duş) gibi her şeyin biçimine girebilen bir tanrı olmasıdır (Peter Delius Verlag, 2009: 120-123; Rosenberg, 2006: 38-41; Campbell, 2003:

141). O, Yunan şehir devletlerinde sözlerin yerine getirilmesini sağlayıp huzuru koruyarak, düzenin ve adaletin belirttiği bir yönetim kurar. Kralların kralı sıfatıyla, hükümdarlığın koruyucu işlevini görür, adaletli bir düzenin kurucusu ve koruyucusudur. İktidarı, gücü ve düzeni temsil eder. Yeryüzünde düzenin ve adaletin korunmasını sağlamasına karşılık geleneksel düzeni alt üst ederek de kendi düzenini kurar (Grimal, 1997: 821). Örneğin o zamana kadar tanrının tanrıça ile evlenmesi geleneği uygulanıyorken o, bu geleneği insanla da evlenebilecek biçimde değiştirmiştir. Bununla o, hem insanın yarı tanrılaşmasının ve tanrısallaştırılmasının yolunu hem de tanrıların dünyaya doğrudan müdahale edilmesinin yolunu açmıştır. Ayrıca Zeus'un bu uygulaması, bir yandan geleneksel Yunan mitolojisindeki Tanrı ve Tanrıça'nın biçimini değiştirirken, öte yandan da bu biçim değiştirme Hristiyanlık dinini etkileyerek hem Hristiyanlık dininin tanrı anlayışını hem de Roma dönemiyle birlikte teokratik totaliter siyasal düzenlerin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Örneğin Zeus'ta "kutsallığın çokluğunun birlikte olması formülü, Hristiyan teslis öğretisinde bulunur, bir kutsal öz, üç (veya daha fazla) kutsal kişilik"tir (Campbell 2003: 142). Bu dinsel ve siyasal yapı ve özellikleriyle Zeus, yalnızca Hristiyanlık dinini değil, İskandinavya mitolojisi ile Uzak Doğu dinlerini hatta birçok filozofun felsefesini ve siyasal düşüncesini de etkilemiştir. Zeus'un iktidar ve otoriter bir güç olarak ortaya çıkması Nietzsche'nin sert eleştirisine yol açmıştır. Bu eleştirinin bir sonucu olarak o, Zerdüşt Böyle Diyordu yapıtının Birinci Bölüm'ündeki "Zerdüşt'ün Ön Konuşması" adlı yazısında Tanrı'nın ölümünü ilan etmiştir (Nietzsche, 1996: 19).

Zeus güçlü, otorite bir tanrı olmasına karşın her şeyi bilen değildir. Aynı anda her yerde birden bulunma özelliğine sahip değildir. Her şeyden haberdar olmadığı için, bazen onu aldatanlar, ona karşı koyanlar da olmaktadır. Kader'i aşamaz, çoğu zaman Kader kendisinden üstün olur. Zeus birçok geleneği altüst etmesine karşılık, inayetli ve sorumluluğun bilincinde bir tanrıdır. Kendini kaprislere kaptırmaz. Çünkü o, iyiliklerin ve kötülüklerin dağıtıcısıdır. Bundan dolayı Zeus, Prometheus'u kendi iktidarına ve otoritesine karşı bir rakip olarak görmesine rağmen en sonun da adaletin bir gereği olarak onu affederek tekrar ölümsüzler arasına almıştır. Zeus'un mutlak evrensel bir

kudret ve otoriter bir tanrı olması zamanla mitolojide tanrının evrimleşmesinin yol açmıştır. Bu da Yunan'da tek tanrıcılık düşüncesinin ortaya çıkma nedenlerinden biridir. Zeus'un ve düşüncelerinin evrimleşmesi Grimal'a göre, "tanrının evrim sürecinin son noktası olup, mitolojinin sınırlarını aşar ve teolojinin ve felsefe tarihinin konusu olur." (Grimal, 1997: 822).

Zeus'un önemli bir etkisi de bilginin ve insan davranışlarının yorumlanmasında karşımıza çıkmaktadır. Zeus en çok sevdiği gözde kızı Athena'yı başından doğurur. Bu efsanevi doğum, zamanla erkek imgesinde "ağız", "doğum", "bilgi" ve "yücel(t)me" gibi farklı durumların simgesel karşılığı olarak yorumlanır. Örneğin Freud, yücel(t)me dediği savunma mekanizmasının özellikle erkekte ortaya çıkışını Zeus'un bu doğum olayıyla çözümleyerek yorumlar. Ona göre yüceltme, erkek imgesinde yukarıya doğru dönüşümün imgesidir. Kadının rahimden doğurması gibi erkek de beyninden doğurur. Psikanalitik psikoloji açısından Zeus'un kızı Athena'yı başından doğurması kadın rahmin erkek rahme dönüşümünün bir başka örneğidir (Campbell, 2003: 149). Bu olay tarihsel süreçte erkek imgesinin kadın imgesinden ayrı ve ayrıcalıklı olarak yorumlanmasına, hatta erkeğin kadın karşısında doğada mutlak iktidar ve otoriter sahibi bir varlık olarak görülmesine de yol açmıştır.

1.1.2. Prometheus: İnsanda Öngörü, Düşünme ile İradenin Soyluluğu ve Nesiller Arası Karşıtlık

Prometheus'un Yunan mitolojisinde insan türüyle uyuşum içinde olan tanrılardan biridir. Prometheus'un adı "önceden gören", "öngörü" anlamına gelir. Gaia, bir gün Kronos'un oğlu (Zeus) tarafından devrileceğini öngörür ve bu gerçekleşir. Yine bir başka gün Gaia, Zeus'un da babasına yaptığı gibi oğlu tarafından devrileceğini öngörür. Fakat bu sırrı Zeus'a söylemekten kaçınır. Hesiodos'a göre Prometheus, İapetos ile Kleymene'nin oğlu, Atlas, Menoitos ve Epimetheus'un ise kardeşidir. Prometheus, diğer kardeşleri gibi tanrısal düzene karşı başkaldırarak onlara her alanda ve her sorunun çözümünde rakip olabilecek biçimde insanoğlunu yaratmıştır. İnsana ateşi vererek varolan düzeni değiştirmeyi başarabilmiştir. Olympos tanrılarının kuv-

vet ve kudretine karşılık Prometheus'ta kurnazlık ve zekâ vardır. Efsaneye göre Prometheus, Titanların isyanları sırasında tarafsızlığını korumuş ve başkaldırmamış bir Titan oğlu olarak Zeus'un gözüne girmeyi başarmıştı. Zeus onu Olympos'daki ölümsüzlerin arasına aldı. Oysa o, Zeus ve arkadaşlarına karşı kin besliyordu. Dedelerinin öcünü almak için, kendi gözyaşıyla yoğurduğu balçıktan ilk insanı yarattı. İnsan dostu olan Prometheus, insanın yeryüzünde karanlığa mahkûm olmasına ve onun acizliğine acıyarak Hephahistos'un (Ateş Tanrısı) alevler saçan ocağından (güneş) ateşin tohumlarını çaldı ve bunları şeytantesi ağacının gövdesi içine saklayarak yeryüzüne getirip insanlara armağan etti. Prometheus, insanlara yalnızca ateşi değil; onunla birlikte bilgiyi, bilimleri ve mekanik hünerleri de vermiştir. Bu olaydan haberi olan Zeus, onu yakalattırarak Kafkas Dağı'nda zincire vurur. Ardından Prometheus'un bedenini gagalayıp yemesi için bir kartal gönderir. Kartal her gün onun karaciğerinden bir parça yer ve Prometheus'un karaciğeri her gece eski haline döner. Ceza tekrarlanarak devam eder. Böylelikle ona sonsuz dek devam edecek olan ebedi bir işkence verilmiş olur. Prometheus'u Kafkas Dağı'nın tepesindeki bu işkenceden Zeus'un oğlu yarı tanrı, yarı ölümlü Herakles kurtarır. Herakles'in onu serbest bırakmasıyla Prometheus, karaciğerini her gün yiyen kartalı bulur ve onu yiyerek öç alır. Zeus bu olay üzerine onun cezasını sonlandırarak Prometheus'u affeder ve tekrar ölümsüzler arasına alır. Ancak buna rağmen Prometheus, "Zeus tahtından düşmedikçe benim işkencelerimin sonu yoktur" diyerek, Zeus ve titanlarla olan mücadelesini sürdüreceğinin kararlılığını gösterir. Bu arada Zeus, Prometheus'un yaratmış olduğu insanlara kendisini hiçe saymalarından dolayı bir ders vermek için, Hephaistos'a su ve balçıktan ilk bakirenin (kadın) heykelini yaptırır ve kalbine ruh yerine Prometheus'un ateşi çaldığı yerden aldığı bir kıvılcımı koyar ve ona Pandora adını verir. Onu insanlara yollarken eline verdiği kutuda ise tüm kötülük ve ıstıraplar vardır. Zeus böylece Pandora'nın aracılığıyla insanlardan da intikamını almış olur (Peter Delius Verlag, 2009: 166-167; Grimal, 1997: 693-694).

Prometheus, ilginç hayat öyküsüyle yalnızlığı, çileyi, özgürlüğü, bilgiyi, medeniyeti ve nesiller arası karşıtlığı temsil eder. Ayrıca öngörünün, akletmenin, düşünmenin ve iradenin de

sembolüdür. Prometheus'un çaldığı ateş, "ben bilinci"dir, insanın aydın olma serüvenidir. İnsanın hem övücü yönüdür hem de başboş, işsiz-güçsüz yönüdür. Bu ikili yön varoluşçuluk anlamda insanın varlıksal sarsılmasıdır. İnsanın ben bilinçli ve yaratıcı bir varlık olması ateş sayesinde gerçekleşir. Bazı düşürülerin insan ile Tanrı arasında bir akrabalık kurması, insan-Tanrı benzeşimi ya da insanın Tanrı'ya özenmesi, onun gibi mükemmel ve sonsuz olma isteği burada ortaya çıkmaktadır. Ateşin sayesinde insan bir yandan "bilen", "yapan", "düşünen" ve "yaratan" bir varlık olurken, öbür yandan da akıl ve bilinç sayesinde kendini tanrılaştırma serüvenine girer, nesiller boyu sürecek karşıtlığı içerisinde taşır. Bilinç sayesinde insan hem özgürleşir hem de sorumluluk duygusu kazanır. İnsanı sorumluluk sahibi olması bir anlamda irade sahibi bir varlık olması demektir. Tüm bu özellikleriyle Prometheus, aynı zamanda insanın mücadelecisi, özgürlükçü ve devrimci yönünü temsil etmektedir. Ayrıca bir iç karşıtlığın sonucu olarak titanlarla savaş sırasında titanlara akıl vererek, Olympos tanrılarına karşı açık savaş yerine hilelere başvurmalarını söylemesinden dolayı şeytani özellikleri de temsil etmektedir. Goethe'nin de Faust'ta farklı bir söylemle dile getirdiği gibi Prometheus mitinde insan olma "bilme" ile gerçekleşmektedir.

Yazılarında Prometheus efsanesinin etkileri görülen Johann Wolfgang Von Goethe (1749 - 1832), Alman edebiyatının önemli simalarından biridir. Onun önemli drama yapıtlarından biri olan Faust, iki bölümden oluşur. Bu yapıtında o, bilgi ihtirası içinde kıvranan karamsar bir tipi anlatır. Faust, Latince bir sözcük olup mutluluk demektir. O, adındaki bu anlamı yaşamının her döneminde her an yakalayabilmek için bilim uğruna bütün ömrünü harcamış, bütün dünya nimetlerinden yüz çevirmiş ve tam anlamıyla yasaklarla dolu bir ömür geçirmiş olmasına rağmen, amacına ulaşamamış olmanın ıstırapı içindedir. Faust, zamanının bütün bilimlerini bitirmesine karşılık gerçeği bulamamıştır. Hatta gerçeği bulmada bütün bu bildiği şeyler kendisini bir adım bile ileriye götürmediğini, zamanın olanaklarının kendisi için yetersiz olduğunu da görmüştür. Bütün bu olumsuzluklara rağmen o, bilgi yolunda yılmaz. Zamanından çok ileriye göz diken bir ihtirasla, salt gerçekleri anlamak ve bilgi sahibi olmak arzusundadır. Normal bilgi

edinmek yollarından bir hayır gelmeyeceğini anlayan Faust bir süre sonra son umut olarak, kendisini büyücülüğe vermiştir. Ruh kuvveti sayesinde arzu ettiği bilgileri elde edebileceğini ummaktadır. Faust'un bu içine düşmüş olduğu bu ikilem gökler tarafından da izlenilmektedir. Gökte, Tanrı ile Şeytan aralarında bir bahse tutuşurlar. Şeytan Faust'u kolayca baştan çıkartacağını onu asli kaynağından uzaklaştırıp, sapıklığa sürükleyebileceğini iddia etmektedir. Tanrı ise insanın yaradılış itibarı ile iyi olduğunu ve yeryüzünde bir gaye için çalışırken yanılabilceğini, fakat şeytan araya girse bile yine kendi ruhunun iyiliği sayesinde doğru yolu bulabileceğini bilmektedir. Bundan dolayı şeytanı Faust üzerinde deneme yapmakta serbest bırakır. Şeytan Mefisto biçiminde Faust'un karşısına çıkar. Faust, hayattan bezgindir. Hiçbir şeyden tat almamaktadır. Oysa Mefisto, ona parlak vaatlerde bulunmaktadır. Nihayet aralarında bir sözleşme yapılır. Faust der ki; beni istediğin yere götür. Eğer bir an gelip ben, zamana, "dur geçme, ne kadar güzelsin" diyecek kadar bir mutluluk duyarsam, artık ölmeye razı olurum. Bu bahislerden sonra Mefisto, kötü girişimlerine başlar. O ana kadar kitapların içine kapalı kalmış Faust'u küçük ve büyük âlemlerde dolaştırır. Sefil meyhanelerden, en lüks saraylara kadar her yeri gezdirir. Bir taraftan da Faust'u türlü içkilere alıştırır. Bir büyücü kadına hazırlattığı aşk içkisini Faust'a içirdikten sonra, onun karşısına masum Margaret'i çıkarır. Faust 25 yaşındaki bir gencin heyecanı ile kızcağızı sever. Kız da masum duygularla bu aşka karşılık verir. Margaret, Faust'la rahatça baş başa kalabilmeleri için annesinin fincanına onun verdiği zehri damlatır. Kadıncağız ölür. Sonra Margaret, Faust'tan olan çocuğunu boğar. Bu olaya karşılık Margaret'in kardeşi de Faust tarafından öldürülür. Böylece Faust'un eli kana bulanır. Faust, Margaret'i hapisten kurtarmak ister, ama onu hapisten kurtarma denemesinde başarılı olamaz. Araya Yunan güzeli Helena girer. Faust ona da âşık olur. Fakat aradığı mutluluğu onda da bulamaz. Nihayet İncilin bir sözüne göre düşünmeye başlar. Yani yaradılışın ilk eseri "söz" müdür, "anlam" mıdır, "eylem" midir? Faust, beşeri mutluluğu eylemde bulur. Bataklık bir sahayı imar haline getirmeyi tasarladığı anda murada erer ve zamana "dur geçme, çok güzelsin" diyerek iyi ve kötü çatışması içerisinde kendisini ve insanlığı kurtarır:

"Kurtuldu soylu üyesi
 Ruhlar dünyasının, kötünden:
 "Canla başla kim uğraşırsa,
 Kurtarabiliriz onu biz."
 Bağdaşınca onunla sevgi
 Yukarıdan fışkıran, gelen,
 Karşılar onu mutlular topluluğu
 Yürekten doğan bir sevecenlikle."

(Goethe, 2001: 11935-11940)

Böylelikle Faust, Prometheus efsanesinde olduğu gibi insan karakterini oldukça detaylı bir biçimde verebilmeyi başarabilmiştir. Onun bu dramda çizmiş olduğu karakter Prometheus'un gibi bir yandan düşünmenin, tecessüsün ve kurnazlığın sembolü iken, öbür yandan da şeytani hislerin ve yenilgilerin sembolüdür.

Faust'ta Prometheus'ta da olduğu gibi biri iyi diğeri kötü olmak üzere iki yön vardır. İyi yön insanın insani yönünü temsil ederken kötü yön ise insanın şeytani yönünü temsil etmektedir. Faust'un insani yönü, yani vicdanı, pişmanlığı, ıstırapı onu şeytanî eylemlerden korurken kendini boşluğa bıraktığı anda ise şeytan ortaya çıkmaktadır. Onda insani yönün devreye girmesiyle kendisi ve çevresi için fedakârca eylemlerde bulunur. Şeytani yönünün devreye girmesiyle de o fedakârca eylemler içgüdüsel davranışlara dönüşür. Böylelikle iyi ve kötü çatışması içinde kalan insan bir yönüyle iyiyi aramaya çabalayan, diğer yönüyle sabırsız, kusurlu ve kötü insanı temsil eder. Başka bir deyişle Faust, sorunları, kusurları, bedenî içgüdüleri, entelektüel kazanımları ile insanlığı ve kusurlu yaşamı temsil eder. Faust, kusursuz bir insan değildir. Zaten her şeyiyle kusursuz bir insan yoktur. "İnsan adına bildiğim tek şey hiçbir şeyin kusursuz olmadığıdır." (Rosenberg, 1955: 233).

1.1.3. Apollon ve Dionysos İkiliği: İnsanda Biçim ile Uyumun Diyalektiği

Eski Yunan mitolojisinde Güneş tanrısı olan Apollon, Zeus ve Leto'nun oğludur, Artemis'in ikiz kardeşidir. Tanrıların en yakışıklısı olan Apollon aynı zamanda müziğin, şiirin ve sanatların tanrısıdır. Ayrıca kehanet yapan bilici tanrıdır. Asla yalan söy-

lemediğinden ışığın ve gerçeğin de tanrısıdır. Tıbbi insanlara öğrettiğinden de hekimliğin tanrısıdır. Gümüş yayıyla oku en uzağa atabildiğinden okların tanrısıdır. Altın bir lir çalar. Kutsal ağacı defne, hayvanları yunus, atmaca, kuğu ve kargadır. O, Olymposluları altın liriyle eğlendiren, çok uzaklara ok atabilen, hastaları iyileştiren ve iyileştirme sanatını hastalara ilk öğreten gümüş yayın efendisi okçu Tanrı olarak Yunan şiirlerine girmiştir. Aynı güneş ışınları gibi Apollon'un okları da hem hasta edici hem iyileştiricidir. Bu yüzden sanatta güneşle de özdeşleştirilmiştir. Bu özellikleriyle Apollon, ışığı, güneşi, dengeli ve uyumlu güzelliği, denetimi, düzeni, bilgiyi ve akli çağrıştırır (Peter Delius Verlag, 2009: 132-133; Estin - Laporte, 2002: 105).

Yunan mitolojisinde on iki Olympos tanrısından biri olan Dionysos ise Zeus ile Semele'nin oğlu olup müzik ve şarabın tanrısıdır. Genellikle elinde kantharos adı verilen testiyle canlandırılır. Şarabın yalnızca sarhoş ediciliğini değil, sosyal ve faydalı etkilerini de temsil eder. Medeniyetin destekçisi ve barış aşığıdır. Onun bütün efsaneleri tepki ve direnç üzerine kuruludur. Sembölü olan asma ağacı gibi ölüp yeniden doğar, haz ve acı arasında iki uçta gider gelir. Garip tanrı Dionysos, Demeter gibi acı çeken bir ölümsüzdür. Acısı başkalarından değil, doğrudan doğruya kendinden gelmektedir. Düzenlemiş olduğu törenlerde insanlara "yalnız mutluluk içinde yaşamayı değil, iyi bir umutla ölmeyi de öğretmiştir." (Hamilton, 2000: 40). Bu yüzden o, "trajik" bir tanrıdır. Dionysos, bazen Titanların, bazen de Hera'nın emriyle paramparça edilerek öldürülürdü. Ancak aylar geçer geçmez yeniden canlanırdı. Sonra aylar geçer geçmez yeniden ölür ve yeniden dirilirdi. Trajik bir yaşam hikâyesiyle insanların karşısına çıkan Dionysos, dirilen bir ölü değil, ölen bir diriydi. Ölüm ile ölümsüzlüğü aynı anda insanlara gösteriyordu. O, bu "trajik" hikâyeleriyle sanatta coşkun ve taşkın duyguların, psikiyatride ise manik depresif duygu durumunu temsil eder. Başka bir deyişle Dionysos, felsefe ve sanatta içgüdüsellliği, yaratıcı taşkınlığı, giz içinde saklı gerçeği, yabanıl ve başına buyruk güzelliği ifade eder (Peter Delius Verlag, 2009: 160-161; Estin - Laporte, 2002: 105; Hamilton, 2000: 41). Apollon ve Dionysos ikiliği bu özellikleriyle felsefî sorunlara yeni bir bakış açısı kazandırarak, Dionysos, varlığın özünü sezgiyle kavramaya, Apollon ise sezgiyle kavranan özün dışı, yani

görünen dünyaya etki ettirilmesini sağlamıştır.

Apollon ve Dionysos ikililiği Nietzsche’de anlamca yüceleştirilerek oluşun merkezine koyulur. Sanatın bire bir oluşumu bu iki kavrama bağlıdır. Bu doğrultuda o, 28 yaşında yazdığı ve ilk yapıtı olan *Tragedya’nın Doğuşu*’nda bu iki kavramı inceler. Sokrates öncesi felsefeden derinden etkilenen Nietzsche, Apollon ve Dionysos tanrılarının anlamsal açılımlarını yeniden ele alarak modern dünyanın ürünleri karşısında onları yeni bir sanat ve insan anlayışına yol açabilecek biçimde yorumlar. Nietzsche felsefesinde Apollon, biçimin, uyumun ve kontrolün simgesi iken; Dionysos ise coşkun ve taşkın duygular ile tutkunun simgesidir. Nietzsche felsefesinde bu iki kavram, doğanın yaratış ve yıkış süreçlerinin temsil eder. Ona göre, Eski Yunanlılar, sırasıyla heykel ve müziği temsil eden bu iki sanat tanrısıyla, sanatsal üretimin derin gizlerini keşfetmişlerdir. Apollon düş deneyimini ifade ederken, Dionysos ise esrime deneyimidir. Nietzsche, yukarıda adı geçen yapıtında Apollon tanrısının Dionysos tanrısı karşısında nasıl bir Tanrı olduğunu “Kendini bil!” sözüyle de bir benzerlik kurabilecek biçimde şöyle anlatır:

“Apollo, bir aktöre tanrısı olarak, kendine bağlı kalandan ölçüyü, onu iyi koruyabilmek için de, kendini bilmeyi ister. Güzelliğin, estetik bakımdan, gerekliliği yanında ‘kendini bil’in, ‘aşırılığa kaçma’nın sürdürülmesi de böyledir. Ölçüyü aşma ve kendiliğinden aşırılığa kapılma, Apollo’ca olmayan çevrelerden gelen düşman düşünceli Daimonların işidir. Bu yüzden, bu aşırılık, bu ölçsüzlük Apollo öncesi çağın, titanlar çağının, barbarlık ülkesine özgü nitelikler sanılmıştır. ...” (Nietzsche, 2001: 35)

Nietzsche’de adeta hayatın iki kanadı olan Apollon ve Dionysos, insanın yaratıcı gücünü ortak olarak biçimlendiren ve yön veren iki tanrıdır. Onda bu tanrısal değişim ve dönüşüm, aslında yaşamın sanatsallığına bir işaret, bir göz kırpmadır. Nietzsche özellikle *Tragedya’nın Doğuşu*’nda yeniden ele alıp yorumladığı bu iki kavramla bir yandan moderniteye eleştiri yöneltirken, diğer yandan da sanat anlayışını ortaya koymaktadır. Bu da bir anlamda modern insan tasarımı karşısında kendi insan felsefesidir. Kısaca Nietzsche’de sanat, bu iki tanrının etkisiyle biçimlendiğinden, onun estetiği ile insan anlayışının

temeli, ancak bu iki kavramı anlamakla olanaklıdır.

1.1.4. Sisypheos: Beyhude ve Çaresiz İnsan

Yunan mitolojisinde insan metaforlarından önemli bir tanesi de Sisypheos'tur. O, ölümlülerin en kurnazı ve en pervazıdır. Aynı zamanda Korinthos kralı da olan Sisypheos'un oyunbazlığının her biri atasözü gibidir. Sisypheos efsanesi birçok epizodu içerir ve bunların her biri ayrı bir kurnazlık hikâyesidir. Bu hikâyelerden birine göre, bir Zeus Nehir Tanrısı Asopos'un güzel kızı Aigina'ya gözkoymuş ve kaçırmıştı. Kızının kaçırılmasına çok üzülen Asopos ağlayarak, kızıp köpürerek her tarafta onu arar. Bu aramalarda yolu Korinthos'a kadar gelir ve oranın kurnaz kralından ne yapması gerektiğini sorar. Gözünden hiçbir şey kaçırmayan Sisypheos, Zeus'un Aigina'yı Korinthos'tan kaçırırken görmüştür. Sisypheos hemen bir kurnazlık düşünerek Asopos'a şöyle der: "Kızını kaçıranın kim olduğunu biliyorum, eğer sudan mahrum bulunan kulelerin üstünde tatlı bir kaynak fişkırtırsan kızını çalanın adını sana söylerim." Asopos hemen onun istediğini gerçekleştirir ve kulenin kocaman taşlarından berrak bir kaynak doğar. Bu duruma memnun olmayan Zeus, Thanatos'u Sisypheos'u bağlamakla görevlendirir. Fakat Sisypheos kurnaz davranarak Thanatos'a kendisini bağlatacağı yerde, o ölüm tanrısını yakalayıp bağlar. Bu olaydan sonra artık hiç kimse ölmez. Hades dünyadan ahirete hiç kimsenin gelmediğini görerek kardeşi Zeus'un huzuruna çıkıp bu durumu şikâyet eder. Zeus, Hades'i haklı bulur. İnsanların ölmemelerinin evrende burhan doğurabileceğini fark eder. Çünkü ona göre ölüm insanlar için bir yokluk değil, bir lütuftur. Bunun üzerine Zeus hemen Savaş Tanrısı vahşi Ares'i çağırıp Sisypheos'un zincire vurarak zindana attırdığı ölüm tanrısı Thanatos'u kurtarmasını emretti. Bağları çözülür çözülmez Thanatos, Ares'in yardımıyla Sisypheos'u yakalar ve yeraltına hapseder. Öleceğini anlayan kurnaz Sisypheos, karısına ölümünden sonra kendisi için gereken cenaze töreninin yapılmamasını emreder. Bu davranışla o, kendisini Zeus'a ve Hades'e acındırmak için yeraltına inen insanların en zavallısı, en perişanı ve en talihsizi olarak göstermek istemektedir. Düşündüğünü de gerçekleştirir. Yeraltına indiği zaman Hades ile güzel karısı Persephone onun bu duru-

muna acidılar. Hades'ten yeryüzüne çıkıp gerekli olan törenin yaptırılmasını ve karısının cezalandırılması için istediği izni aldı. Karanlık âlemden izinli olarak yerüstüne çıkan Sisyphos, yeraltına inmek istemedi. Tanrıları bile aldatan bu kurnaz, Korinthos'da kral olarak yaşamaya devam etti. Aradan uzun seneler geçmesine rağmen bu durum Hades'in kızgınlığını gidermez. Bunun üzerine Hades kardeşi Hermes'ten yeryüzünde Sisyphos'u bulup getirmesini emreder. Hermes bir yolunu bulup, onu yakalayıp Hades'e teslim eder. Seneler sonra da olsa tekrar yakalanan ve yeraltına hapsedilen Sisyphos, kocaman bir kayayı omuzları ve elleri ile iterek çıplak, yüksek bir dağın tepesine çıkarmaya mahkûm edilir. O, bu kocaman kayayı bin bir türlü zahmet ve uğraşla tam tepeye çıkarmak üzere iken, kaya tekrar aşağıya yuvarlanır. Her defasında Sisyphos onu tekrar yukarıya çıkarmaya çalışır. Hedefe her yaklaşımda taş yine aşağıya düşer. Bu sonsuz bir işkencedir. Bu ceza onun için ebedi olarak sürüp gidecektir (Peter Delius Verlag, 2009: 171; Can: 201-202; Estin - Laporte, 2002: 198). Böylece Sisyphos beyhude ve çaresiz insan uğraşının bir simgesi haline gelir.

Sisyphos efsanesindeki simgeyi Camus, varoluşçu felsefesine aktararak modern insanın durumuyla onun yaşamış olduğu ebedi ceza arasında bir benzerlik kurmuştur. Camus insanın dünyadan kopuşunun, onunla anlamlı ve özüne uygun düşen bir ilişkiyi kuramayışının bir ifadesi olarak gördüğü "absurd"ü Sisyphos efsanesinden hareketle tartışarak, yeni bir varoluşsal anlam ve yorum elde etmiştir (Gündoğan, 1995: 57). Camus bu efsane aracılığıyla bir yandan "absurd"un varlığını kanıtlarken, öte yandan da onun, insanı intihara değil de başkaldırmaya götürdüğünü göstermeye çalışmıştır. Onun için dünya, anlamsız, saçma ve beyhudedir. Ona göre insan her an bir durum içindedir ve içerisinde olduğu durumun akıl karşısında saçma olduğunun farkındadır. Bu farkındalıkla hayatın monotonluğunu anlayan insan, hem kendisinin hem de başka varlıkların anlamını sorgular. Onun açısından bu, saçmanın ilk habercisidir. Zamanın geçmesi, onun öldürücü bir unsur olarak insanın karşısına çıkması ve onun geleceğini değiştiremez oluşu bilincine varması da "absurd" ile bir karşılaşmadır. Böylelikle Camus'ta insanın kendisine, başkalarına ve dünyaya yabancı oluşu ve başkalarıyla ayrılığın kesin bir biçimde bilincine varılma-

sı, ayrıca ölümün zorunlu ve kaçınılmaz bir son oluşunun ve ölümle birlikte her şeyin sona ereceğinin anlaşılması ile de “absurd”un varlığı ortaya çıkmış olur (Gündoğan, 1995: 64 - 65). İnsan hangi durum ve koşulda olursa olsun dünya, ölüm karşısında yenik olacaktır. İnsanın kaçınılmaz bir son olarak yaşadığı bu durumlar, Sisyphos’un anlamıyla da doğrulanmaktadır. Yunanca ’da Sisyphos, “en yüksek tatma yetisi olan insan” demektir (Nietzsche, 1992: 29). Yani insan ne kadar direnirse dirensin ölüm karşısında anlamsız, yararsız ve çaresiz olacaktır.

1.2. Sofistlerde İnsan: Retorik ve Evrensel İnsan

Sokrates öncesi felsefede temel sorun insanın kendisi değil, içinde yaşadığı evrendir. İnsanın kendisini sorun haline getirmesi ilk kez Sofistlerle başlar. Onlar, bazı farklılıklar olsa da Sokrates ve Platon gibi insana ve insanın yaşamına yönelmişlerdir. Sofistler doğa felsefesini yani evrenin kökenini, arkhe sorununu bir kenara bırakarak doğadan insana yönelmişlerdir. Onların hemen hemen tek bir amacı vardır. O da bireyin kendisidir. Böylece Sofistlerin insana yönelmesiyle “Evrenin kökeni nedir?” ya da “Evrenin temel arkhesi nedir?” sorusu, önemini kaybetmiştir. Bu sorunun yerini “insan nedir?” sorusu almıştır.

Sofistler soru sorma biçiminde olduğu kadar yöntemde de doğa filozoflarından ayrılır. Doğa filozofları genel ilkelerden tikel olanı çıkardıklarından tümdengelimci yaklaşıma sahiplerdir. Oysa Sofistler eşyanın ilk nedenlerini araştırma yöneldiklerinden dolayı deneye ve tümevarıma önem vermişlerdir. Burada sorulan sorularla bilginin olanaklılığına ya da olanaksızlığına, insan uygarlığının ne olduğuna, dilin kökeni ve yapısına öncelik vermişlerdir. Bu sorunlar ışığında onlar için bilginin amacı doğayı anlamak değil, yaşamın kontrolüne yardımcı olmaktır. Bu yüzden Sofistlerin hedefi öncelikle ve ağırlıklı olarak pratiktir. Doğayı değil de yaşama sanatını öğrenmek, yaşamın kontrolünü sağlamaktır. Bu yolla insana, dolayısıyla halka yaşama kullanabilecekleri bir eğitim vermektir. Bu hedefi gerçekleştirmek için, felsefe eğitimini yaygınlaştırdılar. Kimi zaman kapalı

bir çevrede, kimi zamanda kamuya açık bir alanda hitabet ve belagat sanatını ustalıkla kullanarak, insanın öncelikle doğaya değil kendisine, yaşama dönmesi gerektiği tezini işlediler. Protagoras, Prodikos, Hippias ve Gorgias gibi sofistlerin hepsi yaşama sanatı öğretmenleri, hatta ilk antropologlardır (Zeller, 2001: 113-114).

Sofistlerde öznellik ve bireycilik ekseninde bir felsefe ön plana çıksa da hemen hemen hiçbirinde aynı ölçüde belirgin değildir. Bazıları matematik, astronomi, dilbilim gibi özel bilgi dallarına ilgi duysalar da felsefelerinde dogmatik unsurlar daha belirgindir. Bu yüzden hem insan anlayışları hem de siyasi kuram ve doğal hukuk anlayışları büyük çeşitlilik göstermektedir. Örneğin, Protagoras, "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, varolanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için... Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için de öyle..." (Kranz, 1984: 194) diyerek bilgi sorununu öznel bir temele oturtmuştur. Bu ise bilgi kuramının yolunu açmıştır, onu olanaklı hale getirmiştir. Ona göre insan doğada akli ve zihni yetenekleriyle ayrıcalıklı bir konuma sahip olsa da hem zihni hem de fiziki güçleri bakımından hayvanlardan üstün bir varlık değildir. Buna rağmen insan, kendisini yavaş yavaş geliştirerek hayvanî durumdan ayırmıştır. Varlığını sürdürebilmek için giyim, kuşam, barınak gibi farklı araç ve gereçleri geliştirmiştir. Aklın tanrısal ışığıyla dili, sanatı, devleti ve dini yaratmıştır. Protagoras insanın bu yaratıcı eylemlerinden dolayı onun her edimini kapsayacak biçimde kendisinden sonra da Aristoteles tarafından tekrar gündeme getirilecek olan "insan, siyasal bir varlıktır" tanımı yapar. O, felsefesinde agnostik bir tutum sergilese de insanın eğitim yoluyla kendisini tanıyabileceğini savunur. Bunun için de eğitimde hitabet ve belagat sanatına öncelik vermiştir (Zeller, 2001: 115-117). Kendisini tanıyan insan mutlu olabilen insandır. İnsanın mutlu olması, kendi kendini ve başkalarını idare etmesi demektir. Kendi kendini idare etmek ise erdemli olmaktır. Başkalarını idare edebilmek için de iyi düşünmeli ve iyi söylemelidir, iyi hitabetçi olmalıdır. İyi düşünen ve iyi bir hitap olan insan, hem kendini hem de başkalarını iyi yönettiğinden kendisiyle birlikte bütün bir toplumda mutluluğu gerçekleştirir.

Gorgias da bilgi kuramında Protagoras gibi özne ve nesne-

nin her ikisine de vurgu yaparak yeni bir bilgi kuramının ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Gorgias, agnostik bir tavır ve kuşkuyla şu üç önermeyi ileri sürmüştür: “bunlardan birincisi: hiçbir şey yoktur. İkinci olarak: varsa bile insan için kavranılmazdır. Üçüncü olarak: kavranılır (bilinebilir) olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz.” (Kranz, 1984: 197). Onun insan anlayışı bu önermelerde kendini açıkça göstermektedir. Gorgias bu önermelerin bir sonucu olarak kadın ile erkek, çocuk ile yetişkinin, köle ile özgür insanın erdemlerini birbirinden ayırt etmiştir. Diğer Sofistler gibi insanın ve uygarlığın sürekli bir gelişim içinde olduğunu da kabul etmiştir. Uygarlığın ilerlemesini her türden pratik buluşların, sanatın sonucuna bağlamıştır (Platon, 1993a: 448c). İnsanlık tarihindeki ilerlemeler, zamanla yapılan buluşların bir sonucudur. Bu ilerlemede entelektüel etkinlik de büyük bir rol oynamıştır. O da birçok filozof gibi doğadaki farklı vahşi hayvanlar ve çatışmalardan hareketle güçlü olanın haklı olduğu öğretisini destekler. Ancak bu durum, insanlar arasında eşitliğe bir engel değildir. Tüm insanlar doğası gereği eşittir. Köleler doğal hukuk adına serbest bırakılmalıdır. Çünkü Tanrı bütün insanları doğalarında serbest bırakmış, tabiat hiçbir insanı köle yapmamıştır. O zaman “evrensel yasa doğanın yasası” (Aristoteles, 1995: 1373b 5) olup, insanlar kendi doğalarında eşitlenmiştir. Aristoteles, Retorik’te yasa sorununu tartışırken nasıl bir yasanın olması gerektiği noktasında, Gorgias’ı dolayısıyla tüm Sofistleri destekleyecek biçimde, yani evrensel yasaya yer açacak bir tavırla Sophokles’ten şu sözü aktarır:

*“Hayır, ama her şeyi kucaklayan bir yasa, gökler boyunca
Hiç kesiksiz uzanır ve toprağın sonsuzluğu üzerinde.”*

(Aristoteles, 1995: 1373b 15)

1.3. Sokrates: Kendini Bilen İnsan

Sokrates'i kendinden önceki filozoflardan ayıran en önemli özelliği, onun insan sorununa sistemli olarak eğilmesi, araştırmalarına insanı ve onun sorunlarını konu edinmesidir. Cicero'nun da dediği gibi o, "felsefeyi gökten yere indirip, onu şehirlere yerleştirerek" evlere sokmuştur. Böylelikle yaşam ve âdetler, iyi ve kötü hakkında yapılacak araştırmaları zorunlu hale getirebilmiştir (Zeller, 2001: 108). Sokrates, hem kendisinden önceki felsefe geleneğini hem de felsefeyi yeni bir bakışla ele alır. O da sofistler gibi kendinden önceki felsefenin "Doğa nedir?" ya da "Bilgi nedir?" gibi sorularıyla uğraşmaz; bir doğa kuramı ya da bilgi kuramı geliştirmez. Onun düşüncesinin temel sorunu "insan nedir?" sorusudur. Bu soru, onu kendinden önceki felsefelerden ayıran en temel sorudur. Sokrates için insan, felsefenin en temel araştırma konusudur. Temel amacı ve hedefi insanlığın ahlâken geliştirilmesidir. Bu doğrultuda bütün bir enerjisini bu sorunun çözümüne vermiştir. Ancak o, insan sorununu teorik boyuttan ziyade pratik boyutuyla ele alarak, sorunu kişisel ilişki ve insanları kendi üzerlerinde düşünme ve çalışmaya yönlendirmeye çözümlemeye çalışır. Sofistler gibi doğrudan vaazlar vermekten, uzun uzun nutuklar çekmekten uzak durur. İnsan üzerine derinlemesine bir sorgulama yapmasına karşın, herhangi bir kavramı örneğin iyilik, doğruluk, ölçülülük, cesaret gibi erdemleri tanımlamaya kalkışmaması gibi insanı da hiçbir biçimde tanımlamaya kalkışmamıştır. Çünkü onun için insan tamamlanmış bir varlık değildir. Sürekli olarak kendini araştırmakta ve yenilemektedir, "varoluşunun her anında varoluşunun koşullarını" durmaksızın sorgulamaktadır (Dinçer, 2010: 224). Sokrates, "Kendini bil!" ve "Sorgulanmamış bir hayat yaşamaya değer olmayan bir hayattır" (Platon, 1993b: 38a) sözlerini bu bağlamda ele alarak insan sorununu tartışır.

Sokrates'in "Kendini bil!" sözü bir benlik sorgulaması ve bilgidir. Onun, bu sözden hareketle en çok üzerinde durduğu konu, insanın kendi kendisine sadık kalması ve kendi kendisiyle ahenk içinde bulunması gereğidir. İnsan, her yaptığı şeyde öncelikle kendisine karşı hesap vermelidir. Bu aynı zamanda,

içinde duyduğu sesin, Daimonion'un emridir. İnsan, kendi kendisiyle ahenk ve uyum içinde olduğu zaman mutlu olur. Kendi kendisiyle ahenk kuramayan, uzlaşamayan bir insan, hiçbir zaman mutlu olmaz. Kendini bilen insan aklını doğru kullanabilen insandır. Aklını doğru kullanabilen insan erdemli olan insandır. Bunun için bilgi erdemdir. Hiç kimse bilerek kötülük işlemez. Kötülük, insanın mutluluğu başka yerde araması yüzündendir. Kötülük yapmak ya da yanılmak hakiki değerler yerine sahte, yanlış değerleri koymaktan ileri gelir. O halde insanı erdemli yapan, aklını doğru kullanabilmektir. Başka bir deyişle neyin doğru, neyin yanlış olduğunu ayırt edebilmesidir. Böylece o, epistemolojik ve etik ekseninde temellendirdiği "Kendini bil!" sözü ile iletişim kurduğu her insanın kendi doğasındaki "iyi" yönü ortaya çıkarmak için diyalektik bir mücadeleye girişir. Diyalektik yöntem vasıtasıyla tıpkı herhangi bir ebeğin hamile bir kadının doğum yapmasına yardımcı olması gibi o da karşısındaki insana okuma yazma bilmese bile bu "iyi" doğasının farkına varmasını sağlar. Ebelerin yapmış olduğu görevle kendi görevi arasında bir benzerlik kurmasından dolayı, o, bu yöntemle "ebelik" yöntemi de der (Platon, 1986b: 149-150d). Bu yöntem önceden düşünülmüş tartışılmış, hatta test edilip formüle edilmiş bir yöntem değildir. Yani ortada önceden zihin tarafından özümsenebilecek ve her şeyiyle tam anlamıyla formüle edilmiş bir sistem yoktur. Çünkü "bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir" (Platon, 1993b: 23bc) diyerek Sokrates'in yapmaya çalıştığı şey, yalnızca insanların kendilerinden duyduğu hoşnutluğu tahrik ederek, onları şaşkınlık içinde bırakabilmektir. Böylelikle insanları yaşamın anlam ve önemini kavrama noktasında "iyi"nin anlaşılmasının yollarını araştırmaya memur ve mecbur hissettirir. Ancak bu hedefte "iyi nedir?" sorusunu sormaz. Çünkü o, bir şey biliyorum, o da hiçbir şey bilmediğimdir, felsefesini gözetir. İnsan kendini anlama ve anlamlandırmada ancak bu yolda olabilir, herhangi bir formül sel tanımlamada bulunamaz. Sokrates, bir tür sorgulama ve çürütme yöntemi olan bu diyalektik yöntemiyle insanların iyi ve ahlâki yaşamla ilgili yanlış inançları yıkmayı ve geçersizleştirmeyi amaçlar. Çürütme yöntemiyle "genç olsun, yaşlı olsun, yerli olsun yabancı olsun", yani ister Atinalı ister yabancı olsun, en çok önemli olduğunu bildiği şeyleri iddia eden herkesi, er-

dem konusundaki bilgisizliklerini, iyi yaşamla ilgili yanlışlığını göstermeyi amaçlayarak varolan değerleri ve inançları altüst eden yıkıcı bir sorgulamaya başvurur (Platon, 1993b: 30a). Böylelikle o, "insan nedir?" sorusunda salt bir tanımlamaya ya da herhangi bir otoriteye gitmek yerine insanlara kendilerine dönmelerini önerir. Yani kendini-bilme onda da önemli bir sorundur.

Sokrates, insanın bilgisinin sınırlarını bilmesi ve kabul etmesine rağmen hakikatin bir "karanlık" ya da "bilinmez" olarak kalmasını istemez. İnsanın kendine yönelerek bu sorunu kendince aşmaya çalışır; bu uğurda yaşamına mal olabilecek biçimde bitmez tükenmez bir enerji ve çaba gösterir. İnsanın kendine dönmesini ve araştırmasını sağlamak için bir yandan mevcut siyasal düzenle bir çatışmaya girerken, öte yandan da bu araştırmanın önünde bir engel olarak gördüğü doğa bilimini Aristoteles'in aksine olumsuz bir bakış açısıyla yadsır. Belki de bu tavır Sokrates'i ilk sistematik filozof olma geleneğinden uzaklaştırmıştır. Onun için de sofistlerin insan anlayışındaki öznellik ve görelilikle yetinmeyerek onlara bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ahlâkın, hukukun ve siyasal sistemin temellerini teorik bir boyutta değil, pratik bir boyutta aramıştır. Bu eksenle yapılacak bir araştırmayla hem ahlâk, hukuk ve siyasal eksanlı sorunlar hem de onlarla doğrudan bir ilişki içerisinde olan insan sorunu çözümlenmiş olur. Çünkü ona göre bu sorunların hepsi "insan nedir?" sorusunda karşılığını bulmaktadır. Bu soruya verilecek yanıt, insan için mutluluğun koşulu ve teminatı olacaktır. Mutluluğun koşulu ve teminatı da hazların peşinden koşmak değil erdemli olmaktır:

"Öyleyse ne olur düşün; ruhu da, bedeni de yetiştirmenin iki yolu var demiştik; bunlardan biri zevki, ötekiyse en yüksek iyiliği gözetiyordu..."

(Platon, 1993a: 513d)

Erdemli olmak, ölçülü olmak, kendini bilmek zevklerin ve tutkuların güdümünde olmamaktır (Platon, 1993a: 491e). Eğer bir insan kendisine ya da başkasına kötülük yapıyorsa bu, bilgisizliğindendir. Hiçbir kimse kendisini mutsuz yapmak ya da kendisine zarar vermek istemeyeceğinden bile bile kötülük yapmaz. İyiyi bilen iyilik yapar. Yalnızca güçlü, kuvvetli ve iyi

beslenmiş bir bedene sahip olan kişi iyilik yapamaz. İyilik yapabilmek için kişinin bilgi sahibi olması gerekir. Erdemsizlik yüzünden yapılan her hareket, bilgi ve bilim eksikliğinden yapılan harekettir. Başka bir deyişle, “cahillik” yüzünden yapılmış olan davranış demektir. (Platon, 1986b: 351, 357e). Bu bilgi, salt teorik bilgi değildir. İnsanın kendine dönmesiyle, kendini araştırmasıyla elde etmiş olduğu bilgidir. Bu bilgiden hareketle Sokrates, hangi koşullar altında olursa olsun bir insanın, ne kendine ne de düşmanına bile kötülük yapamayacağını, hatta ölüme bile katlanabileceğini ileri sürer (Platon, 1993a: 512e; 1986c: 48a; 1988: 334b). Doğru adam görünüş için yaşamaz, gerekirse işkence gören, zincire vurulan adamdır:

“... Doğru adam, anlattığım adamsa, dayak yiyecek, işkence görecektir, zincire vurulacak, gözlerine mil çekilecek, sonunda da kazıkta can verecek. Öyle olunca da doğru olmak değil, doğru görünmek gerektiğini anlayacak. Buna göre de Aiskhylos’un sözünü eğri için kullanmak daha yerinde olur. Çünkü herkes diyebilir ki, eğri adam, görünüş için yaşamaz, gerçeğe bağlıdır. O, eğri olmak ister, yoksa eğri görünmek değil, *“İçindeki tarlayı işler ve orada soylu düşünceler biter”*. ...” (Platon, 1988: 361e-362a)

Sokrates’te doğru adam kendini bilen adam olduğu gibi aynı zamanda yaşama karşı sergilemiş olduğu doğal tavrıyla “ilkeli” olandır da. İlkeli adam, yalnızca kendini düşünen, kendi çıkarlarının ardında koşan ve de toplum ya da devletin sırtından geçinen değil, içi ve dışıyla özü sözü bir olan topluma ve devlete bakan, kendisiyle birlikte devleti de yücelten insandır. Başka bir deyişle kurgulayan, indirgeyen ve yıkan değil, tam tersine her şeyiyle hem kendini kem çevresini hem de devleti yapılandıran, inşa ve ihya eden insandır. O halde Sokrates’te kendini bilen ilkeli adam, evrensel yaşam ilkelerini kendisi, çevresi ve devletle özdeşleştiren kişidir:

“... Ben bir siyasa adamı olmak için fazla özü sözü doğru olduğumu düşünerek, size ve kendime iyilik etmemi engelleyecek hiçbir yola saptım! Tam tersine, hepinize iyilik etmemi sağlayacak bir yolu seçtim, herkesin kendini düşünmekten, kendi çıkarlarının ardından koşmaktan önce erdemi, bilgeliği araması gerektiğini, devletin sırtından ya-

rarlanmaya bakmazdan önce devlete bakması gerektiğini sizlere benimsetmeye çalıştım. Her alanda bu ilkelere göre davranmak gerektiğini söyledim. ..." (Platon, 1993b: 36b-d)

Sokrates felsefesinde kendini bilen, kendine, çevresine ve yaşama karşı ilkeli olan doğru adam, bir anlamda toplumda geleneksel yapıya alternatif olan kişi olduğundan başkaların gözünde "eğri adam"dır. Çünkü her şeyiyle alternatif kişidir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın ister "doğru adam" için isterse "eğri adam" için olsun, doğruluk ve dürüstlük her insan için koşulsuz olarak aynı şeydir; onlar bütün formlarıyla insanlar arasında herhangi bir ayrıcalık göstermez. Zira insanın kendine yönelmesi demek, bu ortak formlara, insanın kurgulayıcı ve yıkıcı değil, bilici ve yapıcı doğasına yönelmesi demektir. Böylelikle Sokrates, "insan nedir?" sorusunu bilgiyle iç içe, ancak herhangi bir bilgi kuramına varmayacak ya da herhangi bir bilgi kuramı geliştirmeyecek biçimde ahlâk felsefesi bağlamında ele alarak sorgulamıştır.

1.4. Sokratik Okullarda İnsan: Kayıtsız ve Hazcı İnsan

Sokrates'in ne bir felsefi sistemi vardı, ne de bir okul kurmuştur. Ancak öğrencileri ve kendisinden sonra gelip de onun düşüncelerini, hayatın anlamı ve amacı üzerine yapmış olduğu sorgulamaları benimseyenler tarafından farklı okullar kurulmuştur. Onların en önemlilerinden ikisi Antisthenes'in Kinik Okulu ile Aristippos'un Kirene Okulu'dur. Kinikler, hiçbir âdete, nezaket ve görgü kurallarına saygı göstermezler. Bu nedenden pek kanaatkâr ve yoksul hayat sürmüşlerdir. Onlar bütün kültür ve medeniyet adına ortaya koyulan her şeyi, insan doğasını bozacağı nedeniyle yadsıyıp eleştirmişlerdir. Bu okulun kurucusu olan Antisthenes hocası Sokrates gibi yaşamın ve insanın anlamı ve anlamlandırılmasında bilimsel araştırmaya günlük yaşamla doğrudan doğruya bir bağlantısı olmadıkça fazla bir değer vermemiştir. Bu yüzden o, "sanat ve öğrenmeyi, matematik ve doğa bilimini" küçümsemiştir (Zeller, 2001: 179). Antisthenes, insanı yaşam içerisinde ele alarak ahlâksal ve siyasal bir zeminde sorgulamıştır. Ahlâkı teorik değil değil, Sokrates

gibi pratik açıdan ele almıştır. Bu doğrultuda onun temel düşüncesi iyi olan şey yalnızca erdemlilik, günahsa kötülüktür. İyi ve doğru olan aklî olandır. Bir şey kendi başına ne iyi, ne de kötüdür. Örneğin özgürlük, talih, şöhret, sağlık ve hayatı kendi başına iyi değildir. Buna karşılık sefalet, utanç, esaret, hastalık ve ölüm de kendi başına kötü değildir. Başka bir deyişle zevk iyi, güçlük ve çalışma kötü olarak görülmemelidir. Bunlardan ilki insanda hüküm sürdüğünde onun doğasını bozar ve sefalette sürükler; ikincisi ise insana erdemi öğretebilir. Bu düşünceden hareketle Antisthenes, arzunun kölesi olmaktansa deliliğin kurbanı olmayı yeğlerim, der. Çünkü haz insanın en büyük düşmanıdır. Haz insanı köleleştirdiğinden ondan deli olmaktan sakınmak gibi daha çok sakınmalı ve kaçınmalıdır. Hazdan delilikten korkulduğundan daha fazla korkulmalıdır, çünkü o insanı köle yapar (Zeller, 2001: 179; Arslan, 2006: 164). Antisthenes, hazın karşısına çalışıp didinmeyi, zor, zahmetli ve sıkıntılı işleri koyar.

Kinik Okulu'nun ikinci önemli düşünürü olan Sinoplu Diogenes, çevresine, dünyaya ve yaşama karşı kayıtsızlık kodlarıyla donatılmış, ancak kendine yetme ve sadelik ilkelerine dayalı insan anlayışıyla ortaya çıkar. Gelenekçiliğe karşı bir tavırla toplumdaki yapaylıklara ve uzlaşım sal değerlere meydan okur. Her türlü yerleşik kuralın insanın doğallığına aykırı düştüğünü söyleyerek uzlaşım sal ölçü ve inanışların çoğunun boş olduğunu düşünür. Bu doğrultuda insanları yalın ve doğal bir yaşam biçimine çağırır. Onda sade bir yaşam tarzı varolan toplumsal düzene bir tepki olduğundan bir anlamda bir tür sivil itaatsizlik örneğidir. Ancak Diogenes, insanları yoksulluk içinde yaşamaya, halka açık yerlerde yatıp kalkmaya ve yiyeceğini dilenerek toplamaya davet etmez. Onun bu yaşam tarzıyla yapmak istediği tek şey, kişinin en kısıtlı yaşam koşullarında bile, mutlu ve bağımsız olabileceğini göstermektir. Diogenes'in savunduğu yaşam tarzının ilk ilkesi, "kendine yetme", yani kişinin, mutluluk için gerekli her şeyi kendi içinde taşıyabilmesidir. Bu ilke den hareketle "... Talihin karşısına gözü pekliği, yasanın karşısına doğayı, tutkunun karşısına da akıllı ..." koymuştur (Diogenes Laertios, 2003: 269). İkinci ilke "utanmazlık"tır. Utanmazlık, insanın kendi başına zararsız olan bazı eylemlerin hiçbir şekilde yapılamayacağını öne süren uzlaşım saları umursamamak-

tır. Yaşam adına oluşturulmuş olan kuralları önemsememektir. Diogenes, bir gün kendisine verilmiş bir elbiseyi (harmani) geri isteyene şu yanıtı verir: "Armağan ettiysen artık benim; yok, ödünç verdiysen, daha işim bitmedi", der (Diogenes Laertios, 2003: 278). Üçüncü ilke "sözünü sakınmazlık"tır, yani yozluğu ve kendini beğenmişliği açığa vurmaktan ve insanları yenilenmeye yöneltmekten asla çekinmemektir. Dördüncü ilke ise "yöntemli eğitim"dir. Diogenes, ahlâki yetkinliğe ancak yöntemli eğitimle, iradenin gücünü sınavan pratik egzersizlerle ulaşmakla mümkün olabileceğini düşünür. Diogenes bu ilkelerden hareketle yeni bir insan ve yaşam tasavvuru ortaya koymuş olur. Hayata karşı ironik bir tavır sergiler. Onun, kaba hazlar olmak üzere her şeye karşı bir kayıtsızlık formu içerisinde donatılmış olan bu yaşam anlayışına göre, kendisinin de ironik bir anlatımıyla, "Yaşamak değil, kötü yaşamak felakettir" (Diogenes Laertios, 2003: 275).

Antisthenes ve Diogenes gibi Kinikler, Sofistlerce de tartışılan, aşırı bir bireysellik lehine gelişen toplumsal yaşama biçimlerini bütünüyle reddetmişlerdir. Kinikler kendilerine ait bir evleri olmaksızın en basit yiyecek ve giysilerle yetinerek adeta bir dilenci hayatı yaşamayı yeğlemişlerdir. Kendilerini yoksulluğa, zorluklara, hakaretlere alıştırmayı ilke edinerek hayata karşı topyekûn kayıtsız kalmışlardır. Kural olarak aile hayatını terk etmişlerdir. Diogenes bunun yerine kadın ve çocuk topluluklarıyla yaşamayı teklif eder. Özgürlük ve kölelik karşıtlığına değer vermezler. Çünkü onlara göre köle dahi olsa her insan doğuştan özgür ve efendidir. Akıllı insan uygar yaşamın bu tür çatışmalarından uzak durandır. Onun için uygar yaşam vazgeçilebilir bir yaşamdır. Her insan kendi evindeymişçesine bir dünya yurttaşdır (Zeller, 2001: 180-181). Gerçekten de Kiniklerin en önem verdikleri şey olan özgürlük, bağımsızlıktır. Bu, gerek iç arzulardan, gerekse dış dünyadan bağımsızlıktır, kendi kendine yetmedir. Bu tavır ve eylemleriyle Kinikler, yaşamı korumaya yönelik rahat, gösteriş ve süse kaçan her şeye karşı bir kayıtsızlık içindedirler. Onlar insan doğasının gelişimini engelleyebilecek ve onu soysuzlaştırabilecek her şeye, sosyal değerlere, ahlâka, aile ve devlete karşı kayıtsızdırlar. Gerçi Diogenes'e göre Antisthenes daha yumuşak bir görüşe sahiptir. Örneğin devlet konusunda bireye belli bir güvenlik

sağlamasından dolayı devlete belli bir değer atfeder (Arslan, 2006: 164). Onlar, insanda bu değerlerin ve kurumların yerine erdemi koyarlar. Erdem demek doğaya dönmek, doğayı yaşamak demektir. Her iki düşünür için de erdemin en büyük armağanı, insanın doğaya dönmesiyle onu tam olarak bağımsız ve özgür yapmasıdır. Bütün isteklerden ve kurumlardan sıyrılarak bağımsızlığına kavuşmuş olan ilk insan bilge insanlardır. Bütün arzularından ve kurumlardan sıyrılarak bağımsızlığına ve özgürlüğüne kavuşmuş olan bilge kişiler, bir anlamda Tanrılara benzemiş olan kişilerdir. Böylelikle Kinikler'de de mitolojiyle birlikte başlayan insanın tanrısal kökenini arama arayışı farklı bir biçimde de olsa devam etmiştir.

Kiniklerin çok sert, sıkıntılı yaşama idealleri ve erdem anlayışı bireysel ve sosyal yaşamda bazı sorunlar doğurmuştu. Bu sorunları ortadan kaldırmak için Kirene Okulu daha rahat, nesheli ve ılımlı bir erdem anlayışı ortaya koymuştur. Ancak her iki okulun da bilim ve medeniyet karşısındaki tavrı aynıdır. Kirene Okulu'nun kurucusu olan Aristippos da Antisthenes gibi bilimin, yani matematiğin neyin yararlı neyin zararlı olduğunu söyleyemediğinden, fizikî araştırmaların ise amaçsız ya da değersiz olmasından dolayı gereksiz görüyordu. Başka bir deyişle doğa biliminin ve bilimsel araştırmanın günlük yaşamla doğrudan doğruya bir bağlantısı olmadığını düşündüğünden değersiz ve yararsız görmektedir. Aristippos, insan sorununu bir etik sistemi oluşturacak biçimde ahlâksal bir zeminde, ancak epistemolojik bir içerikte tartışır. Ona göre algılarımız bize ancak duyularımız hakkında bilgi verir, ne şeylerin doğaları, ne de başka insanların duyuları hakkında herhangi bir şey söyler. Çünkü algılayan özne ile algılanan nesne sürekli bir çatışma içerisindedir. Bu yüzden algı bize salt bilgiyi veremez. O zaman yalnızca haz arzulanabilir olandır; iyi olan hoş olanla, kötü olan da itici olanla örtüşmüştür. Haz bedende doğal bir sürecin duyumsanmasından başka bir şey değildir. İnsan mutlu olmak istiyorsa hazzı aramalıdır. Bu durumda insan sürekli hazzı arayan varlıktan başka bir şey değildir. Onun hayattaki amacı, en büyük hazzı elde etmek olmalıdır. Bu nedenden mutluluk tek başına insanın amacı olamaz. Çünkü yalnızca "hâl bize aittir, istikbal belirsiz, mazi ise geçmiştir." (Zeller, 2001: 184).

Aristippos, Herakleitos gibi her şeyin sürekli bir oluş ve de-

ğişme içinde olduğunu gözlemleyerek, bu oluş ve değişimin insanda da yaşandığını söyler. Ona göre insan bedeni sürekli değiştiğinden, bir yandan bedenin uyumu bozulurken öte yandan da bedenin uyumu düzelerek varolan uyum yeniden kurulmaktadır. Bu uyum ve uyumsuzluk insanda haz duygusunu meydana getirmiştir. Bu duyu halleri, bedenin ortaya koymuş olduğu hareketlerle de yakından ilgilidir. Yumuşak hareketler hazzı, sert hareketler acıyı, hareketsizlik de haksızlık ve acısızlığı doğurur. Bu üç durumda beden için istenen ve uğraşılan yalnızca ve yalnızca hazzdır. Hazzı istemek ve aramak insan için doğal bir duygudur. Bunun için de insan iradesinin biricik amacı hazzdır. Haz, aynı zamanda “iyi”nin de kendisidir. Hazlar arasında fark yoktur, herhangi bir haz ötekinden daha hoş değildir. Eylem biçimsiz dahi olsa, “haz “iyi”dir ve kendisi için istenecek bir şeydir” (Diogenes Laertios, 2003: 100). Bu yüzden haz veren şey “iyi”, acı veren şey ise “kötü”dür. Bu ikisi dışında kalan şeylere de aldırmamalıdır. Böylelikle Aristippos, Sokrates gibi mutluluğu insanın temel amacı olarak kabul etmesine karşın, ondan farklı olarak bu mutluluğu ruhun sürekli olan sağlığı, esenliği ve erdemliği olarak değil de bir anlık mutluluk, bir anlık bir duygu, bir anlık maddi bir haz olarak anlamıştır. Aristippos, hazla “kalıcı bir ruh durumu”nu değil de “bireysel, ansal, araçsızı” hazzı anlamıştır (Arslan, 2006: 165–166). Kireneliler de Kinikler gibi bireycidirler, toplum hayatına katılmaz ve ona değer vermezler. Sofistler gibi de şehir şehir dolaşarak kendilerinin hiçbir sosyal ve siyasi düzene bağlı hissetmezler. Bu okulun Aristippos dışında önemli bir temsilcisi olan Tehodoros, “insanın yurdu bütün dünyadır” (Diogenes Laertios, 2003: 103) diyerek, bir yandan dünya yurttaşlığını savunurken, öbür yandan da toplum kurallarının, yasaların, dinsel inançların gerçek şeyler olmadıklarını, bu durumda onlara boyun eğilmemesi gerektiğini ilan eder.

Kısaca her iki okul da bilim ve medeniyete eleştirel bir biçimde yaklaşmasına karşın bilgiyi ön plana çıkarabilmişlerdir. Bu konuda varmış oldukları sonuçlar farklı olsa da hakiki bilginin evrenin kendisini değil de insanın kendisini konu edinen bilgi olması gerektiğini savunurlar. Bu doğrultu da her iki okul da Sokrates’in “Kendini bil!” ilkesini hareket noktası saymışlardır. Bu nedenden her iki okul da mutluluğu farklı tavırlar ve

eylemler biçiminde de olsa bireyin mutluluğunda aramışlardır. Başkalarına bağlı olmayıp da yalnızca kendisine bağlı olan insan, gerçek mutluluğa erişmiş olandır. Ayrıca Sofistler tarafından ortaya atılan ve bütün yıkıcı boyutlarıyla işlenen doğa-yasa, doğal şeyler-yasal şeyler ayrımı her iki okul tarafından da benimsenmiştir. Bu açıdan onların Sofistlerle birlikte paylaştıkları genel ilke, doğal olanın iyi olduğu, yasal olanın ise iyi olmadığıdır.

1.5. Platon ve Aristoteles: Ahlâki ve Siyasal İnsan

“İnsan nedir?” sorusu Sokrates felsefesinin temel sorusu olsa da bu soruyu sistemli olarak soran ilk kişi Platon’dur. Ancak Platon bu soruyu direkt olarak insan sorununa eğilmek için değil de ahlâk ve adalet sorununu çözümlemek için sormuştur. “Ahlâk nedir?” ya da “adalet nedir?” sorusunun doğru olarak yanıtlanabilmesi için “insan nedir?” sorusunun yanıtlanması gerekir. Çünkü her iki sorun da insanla ilgili olup her ikisinin de temelinde insan faktörü yatmaktadır. İnsan doğru olarak çözümlenip anlaşılacak ki, ahlâk ve adalet sorunları da doğru olarak çözümlenebilsin. Bu da bir anlamda ahlâk felsefesi ve devlet felsefesiyle ilgili bir sorundur. Her iki felsefede olduğu gibi Platon açısından da “Ahlâk nedir?”, “Ahlâkî eylemin amacı var mıdır?”, “İnsan ahlâki eylemde bulunurken özgür müdür?”, “İyi ve kötü nedir?” ve “Değer ve değeri meydana getiren şey nedir?” ile “Devlet nedir ve devletin öğeleri nelerdir?”, “İktidar kaynağını nereden alır?”, “Adalet nedir?”, “Adil bir siyasal düzen nasıl olur?” gibi sorular “İnsan nedir?” sorusuyla doğrudan ilişkilidir. Platon, felsefesinde bu sorular bağlamında insan sorununu ele alarak tartışır.

Sokrates için insan dünyadaki en önemli şeydir. Aynı şey onu hem bireysel hem de toplumsal bir varlık olarak düşünen Platon için de geçerlidir. Hocası gibi Platon’da da insanda dikkati çeken ilk şey ruhtur. O, ruh vasıtasıyla insana metafizik bir temel kazandırır. Ona göre ruh ezelî ve ebedî bir varlık olduğundan o, hem varoluşdan önce hem de sonra vardır. Platon, bir yandan Orphik-Pythagorik ruh göçü teorisini benimserken,

öte yandan da ruhun yalın bir varlık olarak var olduğunu, yok edilemeyeceğini ve onun bedensel varoluş öncesini tanıdığını, idealleri hatırladığını söyler:

“... insanın ruhu ölmez, bazen hayatta uzaklaşır (ki buna ölüm diyoruz), bazen yeniden hayata döner; ama hiçbir vakit yok olmaz; ... Böylece, birçok kere yeniden doğan ruh, yeryüzünde ve Hades’te her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. O halde onun, erdemle başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir. Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenmek dediği budur) insan, bütün öteki şeyleri bilir. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir. ...” (Platon, 1993c: 81b-d).

Platon, ruhun ölümsüz olduğunu, bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirdiğini *Phaidon* adlı diyalogunda da söyler. O, bu diyalogunda ruhun, kendi içine kapanmış bir varlık olmadığını, zaman ve mekânı aşan bir hareket içerisinde bulunduğunu ve bir nefes gibi dağılıp gitmeyen bir gerçeklik olduğunu da ileri sürer (Platon, 1997: 70b). Bu duruma rağmen ruh, beden olmaksızın yetilerini insanda gösteremez, açığa vuramaz. Bu yüzden insan, ruh ve bedenden meydana gelen bileşik bir varlıktır. Ancak bu bileşik olma durumu geçicidir, beden ölümünden sonra ruh varlığını sürdürürken beden varlığını sürdüremez. İnsan ruhunun ise üçlü bir yapısı vardır. İnsan ruhunun bu üç yanının birincisi, bilen, hesaplayan yanı olan akıl; ikincisi, arzulayan yanı; üçüncüsü ise ikisi arasında dengeyi sağlayan iradedir. Akıl, düşünmeyi; irade, kontrolü; arzu ise bedensel istekleri meydana getirir. Bu üç kuvvetten özellikle arzulardan ruhu korumak gerekir. Ruh böyle bir durumla karşı karşıya kaldığı zaman akıl devreye girerek, iradenin de yardımıyla içgüdülere, arzulara hâkim olur. Ruh, iyiye, güzele, mükemmeliyete yöneldikçe ilk baştaki saf haline dönebilir. Eğer ruh bedene bağlı kalırsa saf haline dönmesi gecikir ya da bu ümidini kaybeder. Platon irade özgürlüğünü savunur. Ona göre Sokrates’in de savunduğu gibi hiçbir kimse isteyerek kötülük yapmaz (Platon, 1986b: 358c; 1993c 78b; 1998: 731c,

860d). Platon bu düşüncesini yine bir başka diyalogu olan *Ti-maios*'ta şöyle anlatır: "... Sanki insanlar bile bile kötülük ediyormuş gibi hazzardaki ölçsüzlüğe yükletilen hemen hemen bütün kabahatler haksız ithamlardır, çünkü hiç kimse isteyerek kötülük etmez. ..." (Platon, 2001: 86d). Eğer insan bir kötülük yapıyorsa, bu, Sokrates'in de dediğı gibi onun bilmediğindendir. Ruh eylemlerinde özgürdür. Beden ruhun bir aracıdır. Beden, ruhun hareket etmesini ve onun güçlerinin özgürce gelişmesinin önünde bir engel olarak durur (Platon, 2001: 69c-e; 1997: 66a-b).

Platon'un ahlâk felsefesine göre üç çeşit insan vardır: Bilgi-sever, ünsever ve parasever. Bilgisever, gerçeğı olduğu gibi tanıyıp görendir. Hiç durmadan gerçeğı olduğu gibi yakalamak peşindedir. Hakikat üzerinde ne herhangi bir değışiklik yapar, ne de onun üzerini örter. Onu akıl ve ruh aracılığıyla izlemekten büyük bir zevk ve mutluluk duyar. Bilgisever, görme, anlama ve düşünmeyi tam olarak gerçekleştiren, yaşayan ve yaşatan kişidir. Ünsever, iktidar, bilim, savaş gibi durumlar aracılığıyla şan ve şeref peşinde olan kişidir. Durmadan iktidara geçmek, zafer kazanmak, ün salmak ister. Bilmeyi, anlamayı ve düşünmeyi ne bilen ne de sevendir. Parasever ise dünyanın maddi zevkleri peşinde koşan kişidir. Zenginlik ve kazanç hırslı içindedir. Tek hoşlandığı ve sevdiği şey kazançtır. Yeni şeyler öğrenmek, düşünmek derdinde değildir. İyi ile kötüyü birbirinden ayırt edemez. İnsanın bu üç yanından bilgisever yönü paraya ve şerefe en az değer veren yönüdür. Ayrıca onun yargıları en doğru yargılardır, çünkü onun her yargısı bilme, anlama ve düşünmeye dayalıdır. Her üçü de halk tarafından alkışlanması na rağmen, gerçek ün kazanan bilgiseverdir. Bu yapısı ve özellikleriyle o, hem gerçek anlamıyla gerçeğın üzerine düşündür, hem de ünsever ve paraseverlerin aksine "gerçeğın ne olduğu üzerinde düşünmenin zevkini" tadabilendir (Platon, 1988: 581c-583a).

Platon'un ruh anlayışı devlet anlayışıyla çok yakından bağlantılıdır. O, Devlet'te insan, hemcinsleriyle birlikte yaşamaya ve toplum kurmaya mahkûm edilmiş sosyal bir varlıktır, der. Bu yüzden insanın doğası ve amacı, ancak içinde yaşadığı sosyal bütünlük açısından kavranabilir. Ona göre nasıl ki, insan organize bir varlıksa, devlet de organize bir varlıktır. Devlet,

adeta aynı özelliklere sahip büyük bir insandır; insan da aynı özelliklere sahip küçük bir devlettir. Yalnızca bireyler devlete şekil vermez, devlet de bireylere şekil verir. Bu yüzden birey, içinde yaşadığı devletin karakter ve mizacını taşır. Yani her birey içinde yaşadığı devlete benzer; devletin kişiliği ne ise bireyin kişiliği de o olur. Bir devlet cesursa birey de cesur, bir devlet ölçülüyse bireyde ölçülü olur. Yine “devlet nasıl doğru olursa, insan da o türlü doğru olur.” (Platon, 1988: 441d-e). Mükemmel devletler mükemmel bireyler meydana getirirken, mükemmel olmayan devletler de eksik ve yetersiz vatandaşlar meydana getirirler. Platon, toplumun, özelliğini kişilerden almasını Devlet adlı diyalogunda farklı devletlerden örnekler vererek şöyle anlatır:

“— Peki. Devletteki değişik hallerin her insanda bulunduğunu kabul etmek zorunda değil miyiz? Devlet bunları bizden almaz da nereden alabilir? Sertlikleriyle tanınmış Trakyalıların, İskitlerin ve bütün kuzeylilerin devletlerinde de aynı sertlik ve taşkınlık görülür. Bilim tutkusu da bizim memleketin özelliği sayılabilir. Fenikelilerle Mısırlılardaysa hemen göze çarpan bir para tutkusu vardır. Bu özelliklerin devlete geçmeyeceğini ileri sürmek gülünç olmaz mı?” (Platon, 1988: 435e)

Platon, ruhun üç yanından hareketle ruh ile toplum ya da siyasal düzen arasında da bir benzerlik kurar. Ruhun bu üç yanına karşılık toplumda yöneticiler, besleyiciler ve koruyucular sınıfının bulunduğundan söz eder. Nasıl ki, ruhun bu üç yanından her biri kendi işini gördüğünde kişi adil oluyorsa, toplumu oluşturan bu üç sınıftan her biri kendi üstüne düşeni yaptığında toplum da adil olur. Böylelikle Platon, insan sorunun çözümünde ahlâk felsefesi ile devlet felsefesinden hareketle ruha daha çok vurgu yapmaktadır. Bu yüzden onun felsefesinde ruh dolaşısıyla insan, etik ve politik olduğu kadar ontolojik ve epistemolojik görüşlerinden de ayırt edilemez temel eksen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles de hocası gibi insan sorununu ahlâki ve siyasal insan bağlamında ele alarak tartışır. Ancak soruna öncelikle evrende insanın ontik-epistemik konumunu ortaya koyarak başlar. Ona göre insan, evrende akli aracılığıyla Tanrı'ya en çok

benzeyen ve ona en çok yaklaşmış olan varlıktır. Akla sahip olan insan, bütün üstün bilgileri elde etmeye yeteneklidir. İnsan, Tanrı'yı, varlığı, oluş ve bozuluşu ve de oluş ve bozuluşun nedenlerini kavrayabilecek biçimde yaratılmıştır. İnsan bazı özellikler açısından hayvana benzese de akıl sahibi bir varlık olmasından, dik duruşundan, konuşma ve düşünme yeteneğinden, elini ve parmaklarını iyi kullanmasından ve beyninin gelişmiş ve büyük olmasından dolayı hayvandan ayrılır. Tüm bu özelliklerinden dolayı insanın varlık dünyası ayırt edici bir yeri ve konumu vardır. Varlıkların en akıllısı olduğu için de onun bir başka benzeri yoktur. İnsan, beden ve ruhtan bileşik bir varlık olarak tam bir kozmos, uyumlu bir âlemdir. Aristoteles, ruhun bedenden ayrılamaz olduğunu Ruh Üzerine adlı yapıtında yapmış olduğu uzun sorgulama ve değerlendirmelerden sonra varmış olduğu sonucu şu sözlerle anlatır:

“... Sonuç olarak düşünürler, ne ruhun bedensiz, ne de beden (ruhsuz) olamadığını sanmakta haklıdır: Çünkü ruh bir beden değil; fakat beden her hangi bir şeydir. Bu nedenle ruh, bir bedende ve belirli bir nitelikteki bir bedende bulunur ve ruhun bedende bulunuşu, hiç de, bizden öncekilerin beden mahiyetine ve niteliğine hiçbir belirlenim ilave etmeden ruhu bedene uydurdukları biçimde değildir; ...” (Aristoteles, 2000: 414a15-20)

Böylelikle Aristoteles'in ruh anlayışında ruhun, Platon'da olduğu gibi, bedenden önce veya sonra herhangi bir varlığı olamaz. Ruh, canlı bir varlığın formu ya da edimselliğidir. Onun felsefesinde ruh ile beden arasında varolan sıkı bağıntı dil ve düşünce arasında da vardır. Onun felsefesinde dil ve düşünce iç içedir. Bütün maddi ve manevi değerler, bilgi, kültür ve medeniyet bu akıl sahibi, toplumsal ve konuşan insanın ürünüdür.

Aristoteles, felsefesinde insanın evrendeki ontik-epistemik konumunu belirledikten sonra onu mutlu kılacak siyasal düzenin nasıl olması gerektiğini tartışır. Onun yapmış olduğu bu sorgulamalara göre, siyasetin amacı insanları iyi kılmaktır. İnsanların nasıl iyi ve mutlu olabilmesi siyasetten geçer. Ancak siyasal mutluluğun nasıl gerçekleşeceği ahlâktan geçer. Ahlâki mutluluk siyasal mutluluğu önceler. Ahlâkın siyasete değil de siyasetin ahlâka tabi olması gerekir. Çünkü siyasetin aradığı iyi

ancak ve ancak insan için iyide yatmaktadır. İnsan için iyi olan tek tek bireyler için iyi olandır. İyi ise “ruhun erdeme uygun etkinliği”dir (Aristoteles, 1997a 15). Rухun erdeme uygunluğu bir kereye özgü değildir, tam tersine sürekli olarak, yani insanın ömrünün sonuna kadar yapması gereken bir durumdur. Erdem ise bedenın değil, ruхun erdemidir. Bu durumda “mutluluk da ruхun bir etkinliğidir” (Aristoteles, 1997: 1102a 10–15). Bu da insanın kendi kendine yetebilir olması demektir. Mutlu insanın fazla bir şeye ihtiyacı yoktur. İnsan erdemli ise hem bireysel hem de toplumsal olarak mutlu olur. Bu yüzden siyaset adamı öncelikle ruх, dolayısıyla ahlâk konusunu bilmelidir. Aristoteles insanın mutluluğunu siyasetten önce ahlâki bir eksen de arayıp bu zeminde temellendirmesiyle karşımıza “insan nedir?” sorusu çıkmaktadır. Ona göre insan iki boyutlu bir varlıktır. Bunlardan birincisi insanın akıldan yoksun, ikincisi ise onun akıl sahibi bir varlık olmasıdır. İnsanın akıldan yoksun yönü bitkilerle ortak olan, dolayısıyla da erdemden ilgisi bulunmayan doğal yanındır; onun akıldan pay alan boyutu ise erdemle ilişkili olan boyutudur. Bu aynı zamanda arzulayan ya da iştaha duyan boyuttur. İnsanın arzulayan yönü akıllı dinlediği zaman erdemleşir. Erdemleşen insan da ahlâki ve siyasal olarak mutlu olur (Aristoteles, 1997: 1102a 25–1103a).

Aristoteles’e göre insanı diğer bütün canlı varlıklardan ayıran şey ondaki hayvani ruхla birleşmiş olan akıldır. Hayvani ruhta olan duyu, hayal, arzu, öfke ve cesaret gibi edimler hayvan ile insanda ortaktır. Ancak akıl ile düşünce yalnızca insana özgüdür. Hayvani ruх formu olduğu bedenle birlikte doğar ve ölürken, akıl ezeli bir özelliğe sahiptir, yok edilemezdir. Akıl, bedenî bir organa sahip değildir. Aynı zamanda değişime tabi ya da acıya da maruz değildir, bedenın hiçbir eyleminden etkilenmeksizin nasılsa öyle kalır. Buna karşılık bireyde tekilleşen akıl hem onun hem de ruхun durumlarının değişiminden etkilenir. Akıl gibi düşüncede hayvani ruхun bütün edimlerini önceler. Aristoteles aklın her şeye neden olan etkin yanı ile her şey olan edilgin yanı birbirinden ayırır. Aklın edilgin yanı onunla birlikte ortaya çıkıp onunla yok olabileceken, etkin olan yanı ise doğası gereği ölümsüzdür. Düşünce her ikisinin bir etkinliğinin sonucudur (Zeller, 2001: 261–262). İnsanı hayvanların üzerine çıkaran düşünsel etkinliklerin başında düşünce

gelir. Bu durumdan hareketle Aristoteles, Platon'da da olduğu gibi bilgi (episteme) ile sanıyı (doxa) birbirinden ayırır. Aristoteles insanı akılsal bir varlık olarak tanımlamasından dolayı onu iradi bir varlık olarak da görür. Ona göre insan iradesinde özgürdür, bu yüzden de insan eylemlerinden sorumludur. Çünkü eylemlerimizin hedef ve amaçlarını irademizin mahiyeti belirler. Hedef ve amaçların doğruluğu da haz ya da arzulara değil erdeme bağlıdır (Aristoteles, 1997: 1144a). Hedeflerin gerçekleşmesi için en iyi aracın hangisi olduğunu da ancak iç düşünce (refleksiyon) kara verebilir. Akıl bu görevi yerine getirmeye başladığı zaman pratik akıl adını alır.

1.6. Stoalılarda İnsan: Doğayla Uygun Yaşam ya da Yönelimsel ve Bilge İnsan

Stoacılık, Helenistik ve Roma döneminde Epikurosçulukla birlikte ikinci önemli felsefe okuludur. Kendisiyle aynı dönemde ve aynı yerde ortaya çıkmasına karşılık Stoacılık, Epikurosçuluğa göre hem zaman bakımından daha uzun ömürlü olmuş hem de daha çok sayıda Yunanlı ve Romalı birçok aydın ve düşünürü saflarına çekebilmiştir. Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Stoacılık yaklaşık beş yüz yıl boyunca canlı bir biçimde varlığını sürdürebilmiştir,

Stoalıların *logos* öğretisine dayanan fizyoloji ve psikolojisine göre insan, beden ve ruhun bileşimidir. Ruhun özü de akıldır. İnsanda hem beden hem de ruh doğaya uymayan, doğaya aykırı bir şey değildir. Ancak insanın gerçek doğası ne beden ne de ruhtur, insanın gerçek değişmez doğası akıldır. Beden insanın en aşağı, bitkisel doğasıyken ruh ise daha yüksek hayvansal doğasıdır, buna karşılık akıl ise en yüksek doğasıdır. İnsanda bu üç doğa birbirlerinden ayrılamazdır. İnsan ancak akıl, ruh ve bedenle biçim ve anlam kazanabilir. Beden, ruh ve akıl hem yapı hem de derece itibarıyla birbirlerinden ayrıdır. Beden ve ruh cisimsel olmasına karşın akıl tinseldir. Ayrıca beden ile ruh cisimsel olmasına karşın beden ruhtan daha az değerlidir. Çünkü beden kaba maddeden yapılmış bileşik bir varlıkken ruh ise ince maddeden yapılmış basit bir maddedir. Bedenin hazları

onun bir hareketi ve doğaya karşı bir durum olmasına karşın doğanın gerçek amacı değildir. İnsan doğasının gerçek amacı akılsal edimlerdir. Böylelikle Stoa felsefesi beden, ruh ve aklı insanda birbirlerine indirgemeyerek tinsel bir doğada son bulabilecek bir antropolojinin yolunu açmış olurlar. Bu yüzden onların felsefesinde böyle üçlü bir yapıyla biçimlenen “insanda hiçbir şey ‘doğaya aykırı’ değildir.” (Akarsu, 1982: 60). Çünkü insan doğası doğayla birlikte aynı *logosun* içinde gelişmektedir.

İlk dönem Stoacılığını ayrı tutacak olursak Stoa felsefesinin temel sorunu ahlâktır. Stoa sisteminin özü, asıl ahlâk felsefesinde ortaya çıkar. “İnsan nedir?” sorusu ahlâk sorunu bağlamında ele alınarak temellendirilir ve anlam kazanır. Bu felsefede de Sokrates felsefesi geleneğiyle devam eden insanın belirlenmesi ve insanın ahlâksal ödevlerinin araştırılması büyük bir yer tutar. Stoa felsefesinin ahlâk anlayışına göre insan doğası gereği mutluluk peşinde koşar. İnsanı mutlu kılan şey ise Platon ve Aristoteles’te olduğu gibi erdemdir, erdemli yaşamaktır. Erdem duygular tarafından değil, *logos* tarafından belirlenmiştir. İnsan *logos* sahibi bir varlık olduğundan onun doğasına uygun eylemlerde bulunmalıdır. İnsan, ancak *logosa* uygun davrandığı zaman erdemli ve mutlu olur. İnsanın böyle yaşayabilmesi onun sonradan kazanmış olduğu bir yetenek değildir, tam tersine akıl sahibi bir varlık olmasından dolayı bir zorunluluk olarak doğasında taşımış olduğu *logostan* kaynaklanmaktadır. Bu yüzden insan için erdemli yaşam doğasına uygun yaşamdır. Böylece Stoalılar “insanı bir yandan doğayla uyum içersine sokarken, bir yandan da onu ahlâksal bakımdan doğadan bağımsız kılar.” (Dinçer, 2010: 226). Bu biçimde özetleyebildiğimiz Stoa felsefesinin ahlâk anlayışı ve antropolojisi her ne kadar bir uygunluk taşısa da yapısı, etkilenmiş oldukları felsefeler, ortaya çıkmış oldukları zaman ve bölgeler, hatta her felsefi sorunda olduğu gibi insan sorununa da yaklaşımı açısından üç dönemde incelenmektedir.

1.6.1. Erken Stoacılık

Stoacılığın erken dönemi İ.Ö 3. yüzyılın başlarından 2. yüzyıla ortalarına kadar süren yaklaşık yüz elli yıllık bir süreyi kapsar. Bu okulun kurucusu ve ilk temsilcisi Zenon (İ.Ö 344 -

262)'dur. Zenon'un ölümünden sonra okulun başına öğrencisi Kleanthes (İ.Ö 331 - 233) geçmiştir. Kleanthes'in ölümünden sonra okulun başına geçerek Stoacılığı yeniden yapılandırıp sistemleştirecek kişi ise Khryssippos (Krizippos) (İ.Ö 281 - 208)'tur (Arslan, 2008: 165). Zenon'un felsefesini öğrencileri olduğu gibi devam ettirmemişlerdir, yer yer onun öğretisinde pek çok değişiklikler yapmışlardır.

Zenon, Stoalılar tarafından benimsenen felsefenin temel ilkelerini belirlemiştir. Felsefesinin başlangıcında Kinikleri örnek alsa da bu öğreti üzerinde çeşitli değişiklikler yapmıştır. O, Kiniklerle birlikte Herakletios felsefesinden ve Sokrates'in gündeme getirip Platon'un da tartışacağı "doğaya uygun yaşama" düşüncesinden etkilenmiştir. Zenon'un insan görüşünün anlaşılabilmesi için "Tanrı", "akıl", "doğa" ve "doğaya uygun yaşama" gibi kavram ve ifadelerin kazanmış olduğu yeni anlamlara bakmak gerekir. Onun insan anlayışı ancak bu kavramlardan hareketle ortaya koyulabilir. Zenon'un felsefesi bir bütündür; kendinden sonraki stoacılığın aksine onda felsefenin teorik ve pratik sorunları birbirlerinden ayrı düşünülmez. Felsefe metafizik, epistemoloji, mantık, ahlâk ve siyaset felsefeleriyle bir bütündür. İnsan da bu bütünün bir parçası olduğundan felsefenin tüm disiplinleri birbirlerinden ayrı düşünülemez. Ona göre evren, pasif bir maddeden oluşmamıştır. Evrendeki pasif maddeden başka bir madde daha vardır. O, doğadaki düzenleyici, aktif öğeyi temsil eden aktif güçtür, ancak maddeden farklı değildir, maddenin farklı bir görünümüdür. O, hava akıntısı ya da nefes gibi sürekli olarak hareket eden ince bir şeydir. Zenon'a göre bu güç ateştir. Ateş evrende varolan her şeye yayılmıştır. Bu maddi ateşin en temel özelliği akıldır. Ateş evrendeki en yüksek varlık türüdür. Her şey olan Tanrı, bireyleri birbirleriyle birleştiren ateş ya da sıcak nefestir. O, aynı zamanda doğanın içindeki akıldır. Tanrı'nın ateş ya da akıl olduğunu söylemek, doğaya aklın ve ilkelerinin egemen olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Madde kendisinde bulunan bu akıl ilkesine göre davranır. Zenon'un epistemolojisi mantıkla iç içe gelişmiştir. Birbirleriyle sıkı bir bağıntı içinde gelişen epistemolojisine göre, sözcükler düşünceleri ifade eder. Düşünceler ise bir nesnenin zihin üzerindeki etkisi sonucu ortaya çıkar. Zihin, doğuştan bir levhadır, dış dünyadaki nesnelerden etki

aldıkça düşünce dağarcığını doldurur. Zenon, metafizik ve epistemolojisinde olduğu gibi, insan ve ahlâk anlayışında da, dünyanın bir parçası olan insanın her şey gibi aynı biçimde maddi bir varlık olduğunu ve tanrısal ateşten pay aldığını söyler. İnsandaki bu ateş, onun ruhunu meydana getirir. İnsan ruhu, en iyi ifadesini akılda ve akıllılıkta bulmaktadır. Zenon'un ahlâk anlayışı bir yandan akla ve bilgiye, bir yandan da doğal düzene boyun eğmeye dayanır. İnsanın amacını "doğaya uygun yaşamak"dır. Bu, "aynı zamanda erdeme uygun yaşamaktır; çünkü doğa bizi erdeme yöneltir." (Diogenes Laertios, 2003: 331-332). Erdeme uygun yaşamak, doğal olayların deneyimine uygun yaşamakla aynı şeydir.

Zenon'un metafiziğinde olduğu gibi ahlâk anlayışı da evrensel determinizm ilkesine dayanır. Her olayın zorunlu bir nedeni vardır. Bu neden de akıldır. Evren belirlenmiş olduğundan olaylar arasında sıkı ve zorunlu ilişkiler vardır. Her olay, bir önceki olayın sonucu ve bir sonraki olayın da nedeni olarak ortaya çıkar. Bu yüzden evrende nedensiz, yani rastlantısal olarak meydana gelen hiçbir şey yoktur. İnsan da evrenin bir parçası olduğundan "evrensel nedenselliğin, nedensel zorunlu bağlantıların içinde yer alır." (Arslan, 2008: 345). Bu bakımdan insanın evrende özel bir yeri yoktur. Kendisi gibi davranışları da benzer biçimde belirlenmiştir. Buna rağmen insan, hayvan ile aynı kategoride bir varlık değildir. İkisi arasında hem mantıksal hem de kişisel, zihinsel bir fark vardır.

Zenon, evreni tek bir canlı organizma, rasyonel bir bütün olarak gördüğünden insan bu bütünden ayrı bir varlık değildir. Aksine bu bütünün bir parçasıdır. Bu bütünün bir parçası olan insan, bütünün amacına uygun bir biçimde davranmalı, en yüksek yetkinliğe ulaşmanın yollarını aramalıdır. İnsan böyle bir çaba içinde doğaya uygun hareket etmeli, yani doğadaki düzene uygun olarak kendi ruhunu düzene sokmalıdır. Nasıl ki, doğa *logos* tarafından yönetiliyorsa aynı biçimde insan, iradesini ve davranışlarını aklın denetimi altına sokmalıdır. Bu durumda Zenon'da kendi aklını evrensel akla tabi kılmak, "erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak anlamına gelir." (Cevizci, 2006: 462) Böylelikle onun felsefesinde hayatın amacı olan mutluluk, doğal yaşamdan, doğaya uygun yaşamadan, yani insan eyleminin doğal yasayla uyuşmasından, insan iradesinin Tanrı'nın irade-

sine uygun düşmesinden meydana gelir. O halde erdemsel insanlar aynı zamanda “tanrısal varlıklardır; çünkü içlerinde tanrısal bir yan vardır.” (Diogenes Laertios, 2003: 341). Bu tavırla Zenon, insan doğasına yapmış olduğu apaçık vurgu ve yüklemiş olduğu yeni anlamıyla insan felsefesine yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu yüzden hem onun felsefesinde hem de bütün bir Stoa insan anlayışında, “insan yaşamının ne olduğu ve kişinin bu ereğe nasıl ulaşacağı soruları her zaman ‘doğaya uygun yaşam’ın ne olduğu ve nasıl hayata geçirileceği sorusuyla iç içe geçmiş”tir (Özcan, 2006:133). Bu görüşlerden hareketle o, ahlâk felsefesini, iynin, erdem ve mutluluğu, hatta epistemoloji ile siyaset felsefesini tartışıp temellendirmiştir. Bu doğrultuda Zenon, doğal yasaların, fizikî yasaların ve aklın yasalarının hem logos hem de birbirleriyle bir uygunluk içinde bulunduğunu söyler. Ona göre bu uygunluk aynı zamanda toplumsal-siyasal yasalarla logos arasında da vardır. Bu tespitten hareketle Zenon, evrensel kardeşlik düşüncesine, yani dünya yurttaşlığı anlayışına ulaşır. Başka bir deyişle o, bireysel akılların evrensel tanrısal akıldan pay almalarından dolayı soy, zenginlik ve ulus gibi farklılıkların insanları birbirlerinden ayıramayacağını düşünür. Onun için de siyasal alanda evrensel eşitlik düşüncesine varır.

Khrysippos, Stoacılığın evrensel determinizm öğretisi karşısında insanın özgürlüğünü ve bağımsızlığını kurtarmak için “asıl ve tam neden ayırımına dayanan bir öğretiye” başvurur. O, bu öğretisiyle her şeyin mutlak zorunluluğun etkisi altında meydana geldiğini ileri sürenlerle, buna karşı çıkan ve insan zihninin iradi hareketlerin ve eylemlerin kaynağı olduğunu savunanlar arasında ortak bir yerde bulunur. Yani Khrysippos bir yandan salt bir determinizmi savunmakta, diğer yandan da insan davranışlarında özgür bir seçimin, isteğe bağlı eylemlerin var olabileceğini ortaya koymaktadır. Onun bu çözümüne göre,

“... evren de her şey belirlenmiştir. İnsan davranışları da bu belirlemenin dışında yer alamaz. Evet, evrende nedeni olmayan hiçbir olay mevcut değildir; dolayısıyla insanın iradi denem davranışlarının belirleyici nedeni *insan iradesinin, insan zihninin kendisidir*. İradi davranışlar, özgür denilen davranışlar, nedeni olmayan veya belirlenmemiş davranışlar değildirler, onlar insanın kendi dışındaki bir neden tarafın-

dan değil de *bizzat kendisi tarafından belirlenmesinin* (self-determined) sonucu olarak ortaya çıkan davranışlardır.” (Arslan, 2008: 343).

Böylelikle Khrysippos, insan davranışlarının belirlenmiş olduğunu kabul etmesine karşın, bunun insanın dışındaki şeylerle değil; insanın kendi aklı, kendi isteği ve iradesi ile belirlenmiş olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenden bütün stoacılar da da görüleceği gibi Khrysippos’da da ahlâk, doğaya uygunluktur, doğaya uygun yaşamaktır. İnsan doğayla tam bir epistemo-lojik uyum içerisinde olduğundan tam olarak doğaya uygun yaşar, amacına ulaşır. Böyle bir yaşantıda insanda mutluluk hiç eksik olmaz. Çünkü doğaya uygun yaşama erdemdir. İnsan doğaya uygun yaşarsa mutlu olur. Böylece Khrysippos’da da Zenon’da olduğu gibi insanda mutluluğu doğaya uygun yaşama sağlıyor. Bu durumda doğaya uygun yaşam erdemdir. Öyleyse iyi olan da yalnızca erdemdir. Sokrates’te olduğu gibi erdem yararlı olanla tanımlanır. İnsan için yararlı olan tek şey erdemli-likdir. Bu da sorumluluk, yani sorumlu insan demektir. İnsan için erdemli yaşama, iyiyi istemek biricik ödevdir. Başka bir ifadeyle bu, şu demektir:

“Mutluluk, erdemle, iyi ve yararlı olan, ödev ve akla uygun eylemle birliktedir; erdemin dışında bir iyi olmadığı gibi, erdemin içinde ve erdem için bir kötü olamaz. Erdem biricik iyidir, mutlu olmak için erdem yetiştir.” (Akarsu, 1982: 61).

Khrysippos siyaset felsefesinde de Zenon ile aynı düşünerek evrensel kardeşlik düşüncesi ile evrensel eşitliği savunur. O da Zenon’da olduğu gibi devletlerin, ailelerin, tapınakların, mahkemelerin, okulların ve paranın bulunmadığı bir toplum düzeni tasarlar. Tüm insanların evrensel kardeşliği ilkesine dayanan bir dünya toplumu idealini benimsemiştir. Yani insan karşısında kurumların ve başka devletlerin olmadığı, sınırların ortadan kalktığı, bütün insanların genel bir kardeşlik içinde yaşadığı dünya devleti isterler (Cevizci, 2006: 464; Akarsu, 1982: 73). Akıl bütün insanlara aynı hakları ve yasayı verdiğinden insanlar bir beraberlik içinde toplanmış olurlar. Bu yüzden Zenon ve Khrysippos siyaset felsefelerinde erdemli kişilerin bir topluluğu olan dünya yurttaşlığı idealini savunurlar. Hem tek tek bi-

reyler hem de topluluklar aynı aklın eşitliğine dayandığından insan topluluğu herhangi bir ulusla sınırlandırılmaz. Ulusal sınırlar kendiliğinden ortadan kalkar. Her birey aynı akıldan pay aldığından, yani aynı ve tek bir bedenin parçaları olduğundan birbirlerine eşit olurlar. Bu ilke doğrultusunda felsefesini temellendirecek olan her Stoacı gibi, Epiktetos'un dediği gibi bütün insanlar akılsal yasanın sonucu kardeş olurlar. Çünkü "Tanrı hepsinin aynı şekilde babasıdır" (Akarsu, 1982: 73). Zenon ile Khrysisippos'un başlatmış olduğu bu tavır bütün Stoa felsefesinde aynı çizgide gelişerek varlığını sürdürebilmiştir. İnsan nereli, kim ve ne olursa olsun, yalnızca insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ideal ahlâkta olduğu gibi insan karşısına zorunlu bir yasa olarak çıkar. Böylelikle ahlâkta olduğu gibi siyasette de evrensel bir dünya düzeni içinde "iyi" temel bir erdem olarak yerini almış olur. Bu düşünce yalnızca Zenon ve Khrysisippos için geçerli değildir. Erken Dönem Stoası'ndan sonra da genel bir prensip olarak hem ahlâk ve siyasette hem de hukukta varlığını sürdürmüştür. Diğer Stoa dönemlerinin hatta Roma hukuku ile Hristiyan ahlâk öğretisinin de temelini oluşturmuştur.

Zenon ve Khrysisippos stoacılığıyla başlayıp daha sonra da orta stoacılık ve geç stoacılık ile devam eden bir başka kavram karşımıza çıkar: Bilge insan. Erken stoacılık insanları erdemden hareketle iki ana gruba ayırmıştır. Kendisinde erdem olan tam olarak erdemlidir, olmayan da tam olarak erdemsizdir, kötüdür. Bu iki ana grup bilgeler ile bilgisizler; budalalar, aptallar ve delilerdir. Bu iki grup arasında ortada yer alan herhangi bir grup, insan yoktur. Bunların dışında başka bir sınıf olmadığı gibi bu iki sınıftan her biri içinde de derece ayrılıkları yoktur. Bu iki sınıf her şeyle kesin olarak birbirinden ayrıdır. Bilgede bir budalalığa, budalalarda da herhangi bir bilgeliğe rastlanmaz. Bilge insan,

"her türlü yanlış ve yanlışın dışındadır, her yaptığı şey yetkindir, hiçbir kusuru yoktur. Her şey üzerinde doğru bir görüşü vardır, hiçbir şey üzerinde yanlış sanıya kapılmaz. Kötü ise hiçbir şeyi doğru yapamaz, her türlü kusuru işler, hiçbir şey üzerinde doğru bilgisi yoktur, aydınlanmamıştır, zordadır, zalimdir, düşüncesizdir." (Akarsu, 1982: 67).

Başka bir deyişle bilge insan, her şeyde başarılı olan, zarara uğramayan, her türlü yanlıştan, kusurdan korunmuş ve gerçek özgürlüğe sahip olan mükemmel bir varlıktır (Diogenes Laertios, 2003: 342-343). Buna karşılık bilge olmayan insan ise hep kötüdür, onun yaptığı her şey yanlıştır, onda mükemmellik yoktur. Ayrıca bilge insanın her konuda doğru bilgiye sahip olmasına karşılık diğerinin sahip olduğu şey sadece kanıdır, sanıdır. Bilge insan, iradesini kullanarak kendini kontrol etme gücüne sahip olduğundan bütün insanlar arasında özgür olan tek insandır. Çünkü yalnızca bilge olan kendini kendi kendisiyle belirleyebilir. Yine erdemli ve özgür insan olduğu kadar en güzel olan insandır da. Bilge insan, ruhunun zengin ve mutlu olduğu insandır. Aynı zamanda o, derin tefekkür sahibi olan, kendine hâkim olabilen adalet sahibi bir varlıktır (Zeller, 2001: 307-308; Arslan, 2008: 403). Yalnızca bilge insan sevgi ve dostluğa elverişlidir. Kısaca bilge insan her şeyiyle, şairliği, hatipliği, diyalektikçiliği, devlet adamlığı, rahipliği, kâhinliği ile hatta bir eş, anne ve baba olarak mükemmel olan insandır. Hangi konuda olursa olsun bilge insan, kendisinden başka birine herhangi bir zararın gelmediği insandır. Bilgisizlik kategorisinde yer alan insanlar için ise bu nitelikler yoktur. Çünkü bilge insandan söz edebilmek için, irade, özgürlük ve erdemliliğin var olması gerekmektedir. Bilge insan, mutlak biçimde yetkin, tutkusuz ve gereksinmesiz bir varlık olduğundan mutlulukta Zeus'tan aşağı değildir. Aynı zamanda bilge insan, siyasal insandır. O, Khrysippos'a göre, "bir engel olmadığı takdirde siyasal yaşama" katılmalıdır (Diogenes Laertios, 2003: 342). Bu tanımlama ve özelliklerde de görüldüğü üzere Stoa felsefesi, insanı birbirine tamamen kapalı iki insan kategorisi olarak ele almaktadır. Erken Stoacılığın bilge insanı, bir anlamda salt "yanılmazlık, mutlak uygunluk, aklî mükemmellik, her şeyi en iyi biçimde yapma niteliklerine sahip" bilge bir varlık olarak görmesi hem başka filozoflar tarafından hem de kendi içinden, örneğin Geç Stoacılıktan Cicero gibi düşünürler tarafından da eleştirilmesine neden olmuştur (Arslan, 2008: 406). Bu eleştirilerde de haklılık payı vardır. Çünkü hem bütün erdemler bilgelığe bağlanılamaz hem de bilgisizlik de insanın bir yanıdır. Onu insanın bütünlüğünden söküp atamayız. Önemli olan insanın o yanını da kazanabilecek biçimde eğitici eylemlerde bulunmak-

tır. Bu doğrultuda Orta Stoacılıktan Panaitios, Khrysisippos'un bütün erdemleri yalnızca bilgeliğe bağlamasını eleştirir ve karşı çıkar.

Görüldüğü gibi Erken Stoacılık insanı, doğaya uygun hayat olarak tanımlar. Bu da insanın doğayla bir çatışma ve çelişki içinde olmaması demektir. Onların kastetmiş oldukları doğa hem varlıkların özel doğaları hem de evrensel doğadır. İnsan kendi doğasına ve evrensel doğaya uygun davranışlar ve işler sergilerse onun ahlâki eylemi ve ödevi de ortaya çıkar. İnsan doğasına uygun olan eylemler erdemlilik iken, insan doğasına uygun olmayan davranışlar ve işler ise erdemsizliktir. Yalnızca erdem iyidir. Çünkü yalnızca doğaya uygun olan iyidir. İnsan için de doğaya uygun olan akla uygun eylemdir. Bu da erdemdir. O halde erdemler “insana en mükemmel anlamda uygun olan, insan doğasına uygun düşen işler, eylemler veya ödevlerdir” (Arslan, 2008: 385). Bu doğrultuda erdem, yaşama ve sağlık başta olmak üzere her bakımdan insanın kendi doğasını korumasıdır. İnsan doğasını korumaya dönük eylemler doğru düşünüşten çıkmış olan erdemlerdir. Bunlara erişmeye çabalamak da mutlak bir ödevdir, tam bir ödevdir. İnsan ödevine uygun eylemde bulunmalıdır. Ancak “tam ödev erdemli eylemle yerine getirilebilir; erdemli bir yaşama, iyiyi isteme, biricik tam ödevdir.” (Akarsu, 1982: 69).

1.6.2. Orta Stoacılık

Orta Stoacılık İ.Ö 2. yüzyıl ile 1. yüzyıl arasını kapsamaktadır. Bu dönemin Panaitios (İ.Ö 185 – 110) ve Poseidonios (İ.Ö 135 – 51) olmak üzere iki önemli temsilcisi vardır. Orta Stoacılık her şeyiyle Erken Stoacılığın bir devamı değildir, bazı özelliklerle ondan ayrılır. Örneğin Erken Stoacılığın felsefeyi bilgi kuramı veya mantık, varlık veya doğa felsefesi ahlâk felsefesinden meydana gelen ve birbirlerini hiçbir koşulda öncelemeyen bir bütün olarak görmesine karşın, Orta Stoacılığı ahlâk felsefesine daha fazla önem vermiştir. Yine Erken Stoacılığın bir gün gerçekleşebileceğine inandıkları bir dünya devletinden bahsetmemesine karşın, Orta Stoacılık bunun Roma devletiyle gerçekleştiğine inanırlar. Ayrıca bu yeni Stoacılığın ekletik bir düşünceye sahip olmasından dolayı zamanla insan, evren, devlet

ve din gibi farklı sorunlara bakış açısı da değişmeye başlamıştır.

Orta Stoacılığın kurucusu ve ilk önemli temsilcisi Panaitios'tur. Erken Stoacılığın kendi başına ve kendi tarzında bağımsız düşüncelerden oluşan kendine özgü bir felsefe kurmaya çalışmasına karşılık o, Platoncu ve Aristotelesçi okullar tarafından Stoacılığa yöneltlen eleştirileri de dikkate alarak, daha ekletik ve yapıcı bir felsefeyi benimsemiştir. Hatta kendinden önceki Stoacılığın aksine din karşısında farklı bir tavır takınarak, kendinden sonraki Stoacılığa da büyük ölçüde yön verecek yeni bir din anlayışının çizgilerinin de yavaş yavaş ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu düşünceler merkezinde insan sorununu tartışan Panaitios, Erken Stoacılığın katı yanlarını yumuşatarak, hem Stoacılığa hem de insan sorununa daha hümanist bir içerik kazandırabilmiştir. İnsanı bir organizma olarak gören Panaitios'a göre insan, ruh ve bedenın karşılıklı olarak birbirlerine bağlı oldukları bir bütündür. Ne ruh, ne de beden tek başına bir değere sahiptir, her ikisi de birbirleriyle değer ve anlam kazanırlar. İnsan, dış dünya bilgisini duyu ile kazanırken akıl ile de Tanrı'nın bilgisine geçer. Duyu organları olmaksızın insanların analaşabilmeleri, bir arada yaşayabilmeleri ve kültürü meydana getirmelerine olanak yoktur. Akıl ise duyu bilgisinin eksikliğini giderir. Bu yüzden ne beden ruhsuz, ne de ruh bedensiz olabilir. İnsan akli evrensel akıl (Tanrı) ile benzerlik içerisindedir. İnsan akli *logosun* bir parçası olduğundan Tanrı'nın bilgisine ulaşabilecek tek varlık insandır. Erken Stoacılığın çok değer verdiği kâhinlikten şüphe ettiği gibi, ruhun ölümsüzlüğünü, evrenin bir yanma süreci olduğu düşüncelerini de eleştirir. Evrenin periyodik olarak "ana-ateş"e döndüğü düşüncesi ile Aristoteles'in evrenin sonsuz olduğu düşüncesini daha doğru bularak uzlaştırır. Din karşısında da daha özgür düşünmesinden dolayı şairlerin, hitabetçilerin, filozofların ve devlet adamlarının da dini olabileceği görüşündedir (Arslan, 2008: 166; Gökberk, 1990: 115-116).

Panaitios'un en büyük öğrencisi olan Poseidonios ise dönemin en bilgili düşünürü olarak kabul edilir. "Atlet" lakabıyla anılan Poseidonios, Suriye'de Apameia kentinde doğmuştur. Atina dâhil birçok yere gittikten sonra Rodos'a yerleşip orada ders vermeye başlar. Zamanla ünü pek çok bilgini buraya çek-

meyi başarabilir. Yazıları ve kişisel ilişkileriyle Stoacılığın Roma dünyasında yaygınlaşmasında hocası Panaitios'dan sonra etkili kişi olur. Panaitios gibi o da önceki stoacıların görüşleriyle Platon ve Aristoteles'in görüşlerini birleştiren eklektik bir felsefe geliştirir. Onun felsefesinde de evren Aristoteles'te de olduğu gibi büyük bir organizmadır; "kuvvetlerin canlı bir birliği"dir. Bir "hayat gücü bu organizmanın bütün kısımlarını derece derece yükselen bir basamaklar dizisi olarak yaratır ve her şeyi, birbirine *sempati* (birlikte doyuş) bağlarıyla bağlı olan bir bütünde birleştirir" (Gökberk, 1990: 116). Poseidonios dünyayı bilgince bir tasavvur yerine onun canlı olduğunu ileri sürerek Stoa metafiziğine yeni bir biçim kazandırır. Ancak felsefesinde kendinden önceki stoacılara göre farklı bir tutum takınarak daha çok ahlâk felsefesine ağırlık verir. Bu yüzden insan sorununu ahlâkla iç içe tartışır.

Poseidonios'un insan anlayışı, ahlâk anlayışının dolayısıyla da ruh öğretisinin bir sonucu olarak gelişmiştir. Ona göre insanın biri akıllı olan (tanrısal), diğeri de akıllı olmayan (hayvan-sal) olmak üzere iki yönü vardır. Bunlar arasında büyük bir gerginlik hüküm sürer. Ruhun akıllı olmayan yönü bedene bağlıdır. Beden de yalnızca beslenmek için vardır. Bu yüzden değersiz ve anlamsızdır. Platon'un da dediği gibi ruh için bir zindandır. İnsan akıllı olan yönüne yönelirse erdemli ve mutlu olur. Yani ruhun akıllı yönünün akıllı olmayan yönü üzerinde egemenlik kurmasıyla insan erdemli ve mutlu olur. İnsanda her türlü duygulanımlar, tutkular onun akıllı olan yönünde değil, akıllı olmayan yönündedir. Yanlış yargılardan değil de ruhun akıllı olmayan yönünden doğan tutkular, olumsuz eylemler sonucu insanın akıllı olan yönünü çığner, ezer, böylece onu tanrısal, evrensel yargılardan uzaklaştırır. Ruh bedene başka yerlerden gelip girmiştir. Bu nedenden ruh önceden vardır, ölümden sonra da var olmaya devam edecektir. Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra önce yeryüzünde bir arınma geçirir, "sonra da yukarılara yükselip burada her şeyin tam bilgisini edinmiş olarak mutlu bir hayat sürer." (Gökberk, 1990: 116-117). Poseidonios'un ruhu tanrısal bir şey olarak görmesi, insanın mitolojiyle birlikte sorgulanan tanrısal köklerinin tekrar gündeme getirilmesine ve de Tanrı'ya daha da yaklaştırılmasına yol açmıştır. İnsanı tanrısal köke daha yakın bir varlık olduğunu dü-

şünmektedir. Bu yüzden Poseidonios'un hem bilgi ve ahlâk öğretileri hem de ruh ve insan görüşü bu mistik anlayıştan doğmaktadır.

Poseidonios, insan tutkularının yalnız yanlış yargılar değil, içsel nitelikler olduğunu savunan etik öğretisiyle önceki ve çağdaşı stoacılarından ayrılır. Bu doğrultuda geliştirmiş olduğu felsefesinde doğayla uygun yaşam olarak gördüğü "bilge insan"ı ön plana çıkarmıştır. Ancak Erken Stoacılığının aksine "bilge insanı" her şeyiyle yanılmaz bir varlık olarak görmesine karşın, insanda bilgelik ve bilgisizlik gibi kategorik bir ayrımın yapılmasına karşıdır. İnsanları hayat tarzları açısından bir kategoriye tabi tutarak, o doğrultuda aynı hayat ideali altında birleştirmek doğru olmaz. Çünkü her insanın hayat ideali kendi kişiliğindedir. Önemli olan her insanın kendisinde gizli olan özü yakalayıp geliştirebilmesidir. Bu nedenden insanı farklı kategorilere ayırarak, o kategori için geçerli olabilecek tek bir ideal göstermenin bir anlamı yoktur. Bazıları için doğru ve uygun olan bir hareket tarzı, diğeri için yanlış ve aykırı olabilir. Aynı zamanda Poseidonios, Khrysippos'un bütün erdemleri yalnızca bilgelige bağlayarak adeta ona özdeş kılmasını da doğru bulmaz. Ona göre "mükemmel erdem" ile "erdemsizlik" arasında "erdeme benzeyen şey, erdemsiz şey" diye nitelendirilebilecek üçüncü bir erdem de vardır. Mükemmel erdeme sahip olmasa da erdeme benzeyen, erdemsiz olan bir şeye sahip olan insanlar da vardır. Bu yüzden bilge olmayan herkes aptal ya da deli olmadığı gibi tam erdeme sahip olmayan herkes de kötü değildir (Arslan, 2008: 407). En iyi olma yalnızca tam erdeme sahip olan insana özgü değildir. Erdemsiz olan insan da iyi bir eğitimden geçirilerek bilge insan olabilir. İnsan kendi doğasına karşı çıkmadan bilge insanı aramalıdır. Bunun için de herkes kendi güçlü ya da zayıf yanlarını tanımalıdır. İnsanın zayıf yönleri onun için bir eksiklik değildir, onlar iyi bir eğitimle giderilebilir.

1.6.3. Geç Stoacılık ya da Roma Stoacılığı

Üçüncü Dönem Stoacılığı, İ.Ö 1. yüzyıl ile İ.S 2. yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir süreyi kapsamaktadır. Bu döneme kadar Stoa felsefesi esas olarak Helenistik-Yunan özelliği taşı-

maktaydı. Ancak Orta Dönem Stoacılığıyla bu felsefenin Panai-tios ve onun öğrencisi olan Poseidonios tarafından Roma'ya taşınmasıyla Roma İmparatorluğu Stoa felsefesiyle tanışır ve zamanla bir Roma felsefesi hâline dönüşür. Bu dönemde Stoacı-lığın en önemli temsilcileri olarak karşımıza Marcus Tullius Cicero (İ.Ö 106 – İ.Ö 43), Lucius Annaeus Seneca (İ.Ö 4 – İ.S 65), Epiktetos (55 – 135) ve Marcus Aurelius (121 – 180) çıkar. Roma Stoacılığı diğer Stoa okullarına göre daha çok tanınan ve bilinen bir okuldur. Çünkü ilk iki dönem Stoacılarının kendi yapıtlarından günümüze çok az metin parçaları kalmasına kar-şılık Roma Stoasının her temsilcisinden çok sayıda yapıt günü-müze ulaşabilmiştir.

Cicero, Roma Stoacılığının kurucusu değildir. Ancak bu fel-sefenin Orta Stoacılıkla birlikte Roma'da tanıtılmasında büyük katkısı olmuştur. Onun için de kendisini Roma Stoacılığına dâhil edebiliriz. Cicero, birçok yönlü bir kişiliğe sahiptir. O, hem düşünür, hem devlet adamı, hem de iyi bir hatip ve yazardır. İyi bir felsefe eğitimi almış olan Cicero'nun önemi, Stoacılığı yeni bir bakış açısıyla yorumlamasından ve Yunan felsefesini daha sonraki kuşaklara aktarmasından gelmektedir. Metafiziğinde öncelikle agnostik bir tutum içinde olsa da doğada insanın ko-numunu belirlemek için Tanrı sorununu tartışır; tanrıların in-san biçimli oldukları düşüncesini kabul edilemez bulur. Tanrı-nın belirli bir görüntüsü yoktur. Onda "somut, katı, tanımlana-bilir ve açığa çıkan bir şey yok, ancak bu görüntü parlak, hare-ketli ve saydamdır. ... Onunki beden değildir, ama bedene ben-zer, o akan ve beyazla karışık kırmızı, kan değildir, ..." (Cicero, 2006: 52). Tanrı, insan kılıklı ve insan biçimli değildir. Her iki-sinin de farklı iki doğası vardır. İnsanın doğadaki amacı ve he-defi belli iken, tanrıların amacı ve hedefi üzerine konuşamayız. Bu yüzden tanrıların nelerden mutlu oldukları ya da onların neye göre adlandırıldıkları sorusunun cevabını bulamayız. Böy-lelikle insan karşısında Tanrı'nın doğasına, neliğine ilişkin ag-nostik bir tavır takınmış olur. Bu agnostik tutum içerisinde kendinden önceki Stoacı felsefeyi eleştirerek, hem evrenin tan-rısal öngörüyle yönetilmediğini ileri sürer, hem de tanrıların insan işlerine karıştıklarını onaylamaz (Cicero, 2006: 94-130). Ancak buna rağmen Cicero, geleneksel Tanrı inancına karşı çıkmamak için Stoacıları din ve tanrılar konusundaki görüşle-

rini eleştirir. Bu eleştirilere rağmen yine de onlarınkini daha uygun görür. Evrende yalnızca insan tanrısal akıldan pay almıştır. O, insanı hem akıllı, hem de adil, güçlü, güvenli, esenli ve ılımlı yapmıştır:

“...Tanrısal akıl ve arzu insanlara akli bol bol vererek yardım ettiyse, varlıkları söz konusu olsa da çok az sayıda olduklarını bildiğimiz yalnız iyi akılla donattığı insanlara yardım etmiştir. ... Tanrı bize yalnız akli vermiştir, aklımız varsa, onu iyi ya da kötü kullanmak bize bağlıdır. ...” (Cicero, 2006: 157)

Cicero, epistemolojisinde bilgiyi kesinliğe bağlamak yerine olasılık üzerinde durmayı yeğlemiştir. Dinsel görüşleri açısından daima agnostik kalmasına karşın, ahlâk anlayışında dogmatik bir tavır sergilemiştir. Ona göre insan için en iyi, en erdemli, en ilâhi hayat, akla uygun olarak yaşanmış hayattır. Mutluluk hiçbir zaman erdem olmadan var olamadığından yaşamla sıkı bir ilişkisi vardır. Bu durumda yaşam, “iyiliklerle doludur, araya kötülükler karışmamıştır” (Cicero, 2006: 64). En büyük erdemler bilgelik, cesaret, ölçülülük, adalet ve dostluktur. Cicero felsefesinde dostluğun diğer erdemlere göre önemli bir yeri vardır. İnsan, dost sahibi bir varlıktır. O, dostluk sayesinde yalnızca, yalana ve sahteliğe izin vermez. Ona göre, dostluk için vazgeçilmez öge, katıksız iyiliği içeren erdemdir. Erdem temelinde biçimlenen dostluk, her türlü çıkar ilişkisinden uzaktır. Dostluk ancak iyi insanlar içerisinde yaşar ve anlam kazanır. İyi bir dost olmak için bilge bir insan olmaya gerek yoktur. Bu doğrultuda Yunanlı düşünürlerin “bir insanın bilge olmadıkça, iyi bir kişi olmayacağı” görüşü yanlıştır. Çünkü insanın tam bilge bir kişi olması zordur. O halde dostluk, sadakat, dürüstlük, hakseverlik ve cömertlik içeriğinde gelişen ve iyi yaşamın en mükemmel rehberi olan doğayı izleme durumunda ortaya çıkan davranıştır:

“... O halde, dedikleri gibi, pek fazla ince eleyip sık dokumayalım. Sadakat, dürüstlük, hakseverlik ve cömertlik açısından toplumun onaylayacağı biçimde davranan ve yaşayan kişilerin, içlerinde hiçbir tutku, şehvet ve küstahlık barındırmayanları ve az önce adını verdiğimiz kişiler gibi büyük bir azma sahip insanların, iyi insan olarak adlandırılmaları

gerektiğini düşünelim; çünkü bu insanlar, bir insanın elinden geldiği ölçüde, iyi yaşamının en mükemmel rehberi olan doğayı izlerler.” (Cicero, 2005: 43)

Cicero felsefesinde dostluk, iyinin kendisidir. Doğasında her insani erdemleri taşıyan, övgüye değer bir yaşantı süren, ruhundaki tüm tutkulardan arınmış, aklının yolunda yürüyen, doğruluk dürüstlük ve cömertlik öğeleri taşıyan her insan dosttur ve aynı zamanda iyidir. İyi insan için olması gereken bir zorunluluk olan dostluk, yakınlık doğuran ve karşısındakini kendisine çeken bir özelliktir. Bu yüzden dostluk ancak iyi insanlar arasında gerçekleşebilir. Dostluk yalnızca iyi niyet ve sevgi bağıyla kurulur. Günlük yaşamda dost olmak kolayken siyasal yaşamda dost olmak zordur, büyük bir özveri ister. Bu özveriyi her insan da gösteremediğinden dostluk kavramının anlamı ve misyonu daraltılarak birkaç kişinin bir arada yaşayabileceği bir duruma çekilmiştir (Cicero, 2005: 45). Dostluk, “iyi” olan olduğundan, “... ‘İyi’ ile dost olan hem kendine hem topluma hem de devletle dost olur. ...” (Cicero, 2004: 68). Böyle bir kişi kendi yararını düşündüğü gibi karşısındakilerin, toplumun ve devletin de yararını düşündür.

Cicero’ya göre insan, bütün insani yasa ve toplulukların kaynağında bulunan doğal hukuku takip etmelidir. İnsan, ortak yasalardan pay alan bir grubun üyesi olduğundan aynı zamanda politik bir cemaatin parçasıdır. Böylelikle Cicero, insanı, ahlâk ve politikayla iç içe bir varlık olarak düşünmüş olur. İnsan iyi bir yurttaş olması için ahlâk ve politikanın yasalarına uymalıdır. En yüksek iyi ise “doğaya uyumlu olanı yeğleyip doğaya karşıt olanı reddederek, doğal nedenlerin işleyişinin bilgisini yaşamın yönlendirilmesine uygulamaktan ibarettir; başka deyişle, en yüksek iyi doğayla barış ve uyum içerisinde yaşamaktır.” (Cevizci, 2006: 464). Bu doğrultuda Cicero’da insanı, erdemli olma yoluna sokan, iyi yurttaş olmasına yönlendiren, yani ödevlerini yerine getirmeye zorlayan şey akıldır. Bütün insanlar akıl sahibi oldukları için, evrensel doğa yasası hepsine uygulanabilir. Bu düşünceden hareketle o, stoacılık geleneğinde de olan evrensel kardeşlik düşüncesini savunur. Bütün insanların insan olmaları bakımından büyük insanlık ailesinin üyeleri oldukları, onlar arasında doğal bir yatkınlık,

akrabalık bulunduğunu kabul eder (Arslan, 2008: 416). Nasıl ki, hiçbir insan birbirlerinden doğa ve akıl yönünden ayrı bir varlık değilse, herhangi bir toplum da diğer toplumlardan ayrı bir şey değildir. Her toplum evrensel, doğal, aklî, tanrısal adil yasanın birleştiği insanları içine alır. Bu da genel anlamda dünya toplumudur. Böylelikle Cicero da diğer Stoacı düşünürlerde olduğu gibi insanların doğa bakımından ortak olduğu düşünceğinde Platon ve Aristoteles'ten daha ileri bir düşünceye sahiptir. Bu yüzden Cicero felsefesinde insan, her boyutuyla ve iletişim içerisinde bulunduğu ahlâksal, sosyal, kültürel ve siyasal her alanıyla "dengeli bir ruhun işareti"ni temsil etmektedir (Cicero, 2005: 73).

Roma Stoacılığının ikinci önemli temsilcisi, hatta bazılarına göre Yeni Stoa da denilen bu öğretinin üç önemli kurucusundan ilki olan Seneca, hem düşünür, hem devlet adamı, hem de oyun yazarıdır. O da Cicero gibi ahlâkın temeline Stoacılıktan almış olduğu doğaya uygun yaşama ilkesini yerleştirmiştir. Stoacı maddeciliği benimsemiş olsa da, Tanrı'nın aşkın olduğunu öne sürerek, pratik felsefeyi öne çıkarmış ve gerçek erdemle değerin, dışarıda değil de insanın içinde olduğunu belirtmiştir. Ayrıca maddi boyuta dayalı iyilik ve zenginliklerin, insana mutluluk sağlamayacağını da benimsemiştir. Ona göre doğru yaşam, topluluk hâlinde bireysel bağımsızlığın korunup yaşanmasıdır. İnsan bireyselliğinin ve özgürlüğünün anlamı toplum içerisinde yaşamakla ortaya çıkar. İnsan başkaları için yaşamayı bilecek ki, kendisi için de yaşayabilsin. İnsanların doğa üzerindeki gücü ancak birbirleriyle dayanışmayla ortaya çıkar. Tüm erdemsel eylemler ve işler, örneğin doğruluk, dayanışma, sevgi ve her şey ancak toplumla ortaya çıkar ve anlam kazanır. Eğer insan "yalnız kalsaydı yaratıkların en zavallısı, en yardımdan yoksun olurdu" (Akarsu, 1982: 71). İnsanın her eylemi akılsal yasaya, bütüne hizmet etmelidir. Seneca'nın bu düşüncesi kendisinden sonra Marcus Aurelius'u da etkilemiştir.

Seneca, düşüncelerinin akıl ilkelerine ve iradeye dayandırmasına karşın, yer yer onları derin duygusallıkla da kaynaştırır. Bu duygusallık, kendini insan anlayışında da gösterir. Bu durum onun açısından bir çelişki gibi görülse de herhangi bir tutarsızlık yoktur. Çünkü akıl ve irade insanın bir boyutu olduğu gibi duygusallık da insanın bir boyutudur. Seneca için insanın

başlıca davranış ilkesi iradedir, ancak insanın bir de duygu yanı vardır. Onu da iradenin ışığında görmek gerekir. Doğa olaylarının açıklanışında Aristoteles'in geliştirdiği gözleme dayanan yöntemi benimseyen Seneca, birtakım gizli güçlerin varlığına da inanır. Ona göre doğa olaylarının nedenleri doğaldır, ancak bunların birer belirti olabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır. Bu da bütün doğal nedenlerin Tanrı'dan kaynaklanması sonucuna götürmüştür. Bütün doğal nedenler döner dolaşır Tanrı'da birleşirler. Fakat Tanrı tek tek varlıkların keyfi yöneticisi değil, her şeyi kapsayıp kuşatan *doğa kanunu*'dur. Her şey bu kanuna göre zorunlu bir düzen içinde olup biter. Her şeyde tanrısal olanı görüp sayan kimse, hiçbir sıkıntı çekmez, kaderin yükü altında ezilmez. Bu doğrultuda Tanrı'yı sevmek ve ona tapmak, doğada hüküm süren tanrısal öngörüye seve seve bağlanmaktan başka bir şey değildir. Seneca'nın metafiziğinde ve ahlâk felsefesinde Tanrı'ya bağladığı nedenler tikel değil tümeldir. Tanrı bütün evreni, bütün varlık türlerini kapsayan evrensel bir doğa yasasıdır. Her nesne, her oluş bu yasaya dayanır.

Seneca'ya göre insanda tanrısal bir töz vardır, ölen onun görüntüsüdür. Ruh ölümsüz olduğundan varlığını devam ettirir. Bu nedenden insan yaşama ara veren, başka bir varlık ortamına geçiş olan ölüm karşısında sarsılmamalıdır. Gövdenin dağılması ruhun ölümsüz kaynağına dönerek yaşamını sürdürmesini sağlar. Seneca'da insan doğanın bir üyesi olduğundan, hatta onun merkezinde yer aldığından, ahlâk soyut bir bilgi dalı değil yaşamın içindedir. İnsan davranışlarının, eylemlerinin kaynağıdır. Kişiye nasıl davranacağını, ne gibi bir yöntem benimseyeceğini gösteren doğadır, bu nedenle ahlâklı yaşamak doğayı izlemektir. Bunu da ancak erdemle donatılmış bilge insan başarabilir. Bilgenin erdemi, özgür iradedir. Seneca'da insan tasarrımında Cicero gibi bilge insana, yani eğitilmiş insana özel bir yer verir. "İnsan için asıl önemli olan şey, her ne olursa ve nasıl olursa olsun yaşamak değil, insan olarak üzerimize düşen işi, görevi ya da ödevi yerine getirmek, doğaya, akla uygun bir yaşam sürmektir." (Özcan, 2006: 149). Bütün bir Stoa felsefesinde olduğu gibi Seneca'da da doğayla uyumlu olmak doğru ve ahlâklı olmaktır. Doğru ve ahlâklı olma ise doğayla uyumlu olmaktır, "doğaya uygun yaşamak" (*secundum naturam vivere*).

re)'tir (Seneca, 1992: 57). Bir anlamda en yüce iyi olan doğaya uygun yaşamak, iyiye uygun bir ahlâki eylemde bulunmak demektir. Bunu gerçekleştirmek için de doğaya doğru bir yönelim içerisinde olmak gerekir. Bu bağlamda Seneca'da da logosu uygun yaşamak, doğayla uygun yaşamak, erdemli olmak demektir. İnsan için doğaya uygun olan, akla uygun olan eylemdir. Seneca'da bilge insan, kültürlenme ve özgürleşme durumu içinde olan insandır. Özgürleşme ise insanın kişi olması ve kendini şekillendirmesidir. Bu yüzden insanın özgürleşmesi, kendisinin iç ve dış engellerle baş edebilmesidir. Bu da ancak insanın kendi doğasıyla uyumlu olmasıyla gerçekleşebilir. İnsan salt belirlenmiş bir varlık olmadığından kendi doğasına ve doğaya yönelme ile hem kendine hem de doğayla uyumlu bir varlık olur. Zamanının toplumunu bir vahşi hayvanlar topluluğu olarak gören Seneca, bu durumu ancak bilge insanın aşabileceğini düşünür. Ona göre bilge insanı, kendi kendine yeten, hazza olduğu kadar eleme karşı da duygusuz, korku bilmez, evrenin gerçek efendisi, erdemi özgür iradesinin sonucu olan ve ölümden korkmayan bir kişi olarak toplumsal bir insandır. Bilge insan, kendi kendine mutlu olmada kendi kendine yeter olsa da yaşama da yetmez. O, dolsuz olabilse de salt olarak onsuz olmayı istemez. Çünkü bilge insan topluluk insanıdır, başka insanlarla yaşamak üzere belirlenmiştir. Stoacı düşünürlerin hepsinde olduğu gibi Seneca da insanın bireyselliğini ön plana çıkartarak, onun kendisini bağımsız bir kişi olarak yetiştirmesini önerir. Onun felsefesinde insanın kendini yetiştirme süreci ise ahlâk eğitimi merkezlidir.

Seneca, hayatta, Kiniklerde de olduğu gibi "fakir bir yaşam sürmek" idealini benimsemiştir. İnsan, aklını ve ruhunu kullanarak gönüllü fakirliği seçmeli, servet, şan, şöret ve makam gibi geçici tutkuların peşinde koşmamalıdır. Peşinde koşacağı ve arzulayacağı tek duygu erdem olmalıdır. Erdeme sahip kişi, bütün zenginlerden daha zengin kişidir. Onun değeri dünyada hiçbir şeye değitirilemez. İnsan erdeme ulaştığında mutlu bir yaşama da ulaşır. Bu yüzden insanın isteyeceği tek "iyi", erdem olmalıdır. İnsanı bu erdemi isteyecek biçimde de eğitmelidir. Kötü ruh tek başına bu durumun altından kalkamaz. Çünkü doğası gereği,

“... Kötü bir ruhla (insan) her şeyi kötüye çevirir, en büyük iyilik görüntüsü altında gelseler bile! Dürüstse, bozulmadan kalmışsa ruh, kaderin çarpık yanlarını düzeltir; sert, dikenli yanlarını, katlanma sanatını kullanarak yumuşatır. İyi günleri minnetle, alçak gönülle, kötü günleri azimle, cesaretle karşılar. İleriyi görür olsa da, her yaptığını iyice düşünme taşına da yapsa, gücünü aşan hiçbir şeyi yapmağa kalkmasa da, bilinmeyen şeylere karşı kesin bir davranışı yoksa o bozulmamış, tehditlerden dışlanmış iyilik nasip olmayacaktır ki ona! ...” (Seneca, 1992: 98. Mektup, 3)

Seneca’ya göre insan, Tanrı’dan ilahi bir kıvılcım almasından dolayı ancak onun öngördüğü bir tarzda bir yaşam biçimi sürebilir. Bu yaşantı sırasında insan, Tanrı’nın istekleri doğrultusunda hareket ettiği zaman ona ulaşabilir. Hatta insan Tanrı’dan aldığı soylu ve doğru öğütleri uygulamada başarabilirse, kendisi için belirlenmiş olan talihin üstüne çıkabilir (Seneca, 1992: 16. Mektup, 3-7). Ancak ona göre, Yunan mitolojisinde de olduğu gibi hem Tanrı’nın hem de insanın üzerinde bir kader (fatum) vardır. Her ikisi de bu belirlenimin dışına çıkamaz. Çünkü fatum, “bütün tanrısal ve insansal işlerin üzerindedir ve ‘her şey onunla olur’ ...” (Dürüşken, 2007: 18); fatum’un üzerinde bu düzeni bozabilecek hiçbir güç yoktur. İnsan gibi Tanrı da bu yasaya bağlıdır. Seneca bu düşüncesini *Tanrısal Öngörü*’de şöyle anlatır:

“O halde iyi insana düşen görev nedir? Kendini kadere sunmak. Bütüne karışıp gitmek büyük tesellidir; bizim böyle yaşamımızı, böyle ölmemizi emreden her neyse, buna tanrılar da aynı zorunlulukla bağlıdır. Değişmez bir akış insanı da, tanrıları da katar önüne. O bütün varlıkların yaratıcısı ve yöneticisi alınyazısını kendisi yazmıştır, ama o bile bu yazgının peşinden gider; bir kez buyurmuştur her zaman itaat eder. ...” (Seneca, 2007: 65)

Böylelikle Cicero ile aynı düşüncede olan Seneca, tanrısal gücün sınırlarının belli olduğunu kabul eder. Tanrı, insana ne yapacağını göstermiştir, fakat onun bu önceden belirlenmiş durumunu değiştiremez. Çünkü Tanrı, her şeye gücü yeten bir varlık değildir. Ancak insan doğru eylemleriyle bu durumun üstüne çıkabilir. İnsan, iradesi sayesinde aklı ön plana alıp tut-

kularından arınırsa kötü talihi yenebilir, bu talihi “iyi”ye çevirebilir (Dürüşken, 2007: 18). Talihin aksiliklerine ise ancak bilge insan karşı koyabilir. Hastalık, keder ve savaş gibi felaketlerin ve dehşet uyandırıcı olayların üstesinden ancak bilge insan galip gelebilir. Bilge insan yalnızca halde yaşadıklarına değil, gelecekteki kötülöklere de alışkıdır. Başkalarının uzun süre çekerek hafiflettikleri kötölükleri, bilge insan uzun uzun düşünerek hafifletir. Ham insan (ruh), “Başıma gelmedik bir bu kalmıştı, biliyordum!” derken, bilge insan, hayatta her şeyin onu beklediğini bildiğinden “Biliyordum zaten” der (Seneca, 1992: 76. Mektup, 34-35; 2007: 53-55). Seneca, insanın kaçınılmaz bir son olarak yaşamaya mahkûm olduğu bu süreçleri doğanın ya da herhangi bir olumsuz durumun sonucu olarak değil de Tanrı’nın bir lütfu olarak görür:

“İnsan doğasının nelere katlanabileceğini sınamak için tanrı lütfedip bizi seçti.” (Seneca, 2007: 57)

Çünkü insanın dışında hiçbir varlık bunlara katlanabilecek bir doğaya sahip değildir. Bu yüzden şikâyetçi olmaz, her şeyi metanetle karşılar. Böyle bir konumda insan, hem ölüm korkusunu yener hem de onu küçümser. Hatta gerektiğinde dünya zorlukları ya da işkenceleri karşısında ölüm kaçınılmaz bir son ise intiharı bile öğütler:

“... Eğer işkence ile sağlanan ölümle, basit, kolay bir ölüm arasında seçmeli kalsa insan, neden bu ikinciye yeğlemesin? Denize açılacağım gemiyi, oturacağım evi seçer gibi, yaşamda çekilirken de, ölümü kendim seçeceğim. Ayrıca nasıl ki, daha uzun hayat iyi değilse, daha uzun süren bir ölüm de daha kötü bir ölümdür. Ölümde her şeyden çok, yüreğimizin sesini dinlemeliyiz. Onun eğilimi nereye ise, oraya gitmeli. İster kılıcı seçsin, ister ipi, ister damarlara yayılan zehiri, bitirsin işini de köleliğin zincirlerini kırsın. Başkalarına da hesabını vermek zorundadır bir insan, ama ölümünün hesabını kendine vermeli. Hoşa giden ölüm en iyisidir. ...” (Seneca, 1992: 70. Mektup, 11-13)

Böylece her bakımdan Stoacılığın güzide bir örneği, adeta bir izdüşümü olarak karşımıza çıkan Seneca’nın metafiziği ve teolojisi gibi insan felsefesi de ahlâk felsefesinden hareketle

şekillenmiştir. Antropolojisi “ılımlılık ve sakınlılık öğütleri, tutkuların tehlikeleri ve erdemin zorunluluğuna ilişkin yazınsal değerlendirmelerle” kaynaşmıştır (Brun, 2006: 23). Bu açıdan kendisinden sonraki felsefeler üzerinde, özellikle antropoloji ve teoloji üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Örneğin, onun, bilge insanı bir irade varlığı olarak görmesi Epiktetos ve Marcus Aurelius’u etkilemiştir. Birçok açıdan onlar tarafından da destek görmüştür. Her iki düşünür de onun bu bilge insan modelini temel alarak antropolojilerinin temelini atmışlardır.

Görüldüğü gibi bütün bir Stoa felsefesi hangi dönemde olursa olsun, insan sorununa bakışta bir paralellik vardır. Her varlık gibi insanın temel görevi öncelikle kendi doğasını ve bütünlüğünü korumak, varlığını devam ettirmek ve kendini sevmektir. Bunu başarabilmek için de insan kendi doğasını doğaya uygun olarak yaşamalıdır. Bu yaşamda kişi, kendisine ve doğaya uygun olan şeye ulaşmaya çalışır. Böyle bir yaşamda ulaşmaya çalışılan ve yaşamın amacını oluşturan bu şey ise en yüksek “iyi”dir. Yalnızca doğaya uygun yaşamla bu ilkeye, evrensel akıl ve yasaya varılabilir. Çünkü kişinin dünyası nasıl evrenin bir parçası ise kişinin aklı da evrensel aklın bir parçasıdır. Bu düşüncenin bir sonucu olarak “bütün bir Stoa felsefesi doğa yasalarının, *logos*la ya da bireysel akılla evrensel akıl ve toplumsal yasalarla bir *uygunluk* içinde bulunduğunu kabul ederler” (Aydoğdu, 2010: 62). Bu da insanın bir anlamda doğaya doğru doğal bir *yönelim* içerisinde olması demektir. Bu yüzden insan için en büyük amaç olan erdemli yaşama ve mutluluğa ancak ve ancak doğaya uygun bir yaşamda ulaşılabilir. Bilge insan da bu doğruluda her yönüyle ve her bakımdan “doğaya göre, yani akla göre yaşayandır” (Brun, 2006: 103). Bu tavır ve kodlarla donatılmış olan Stoa felsefesinin insan anlayışı, geliştirmiş olduğu “doğaya uygun yaşam” ilkesiyle, Antik dönem Yunan felsefesindeki üstün kişi odaklı insan anlayışının ve özgürleştirmenin de bir devamıdır (Özcan, 2006: 142). İnsan kendi içinde ahlâksal özgürlüğünü ne kadar tam yerine getirirse, bireysel bağımsızlığını ve özgürlüğünü o oranda yaşayabilecektir. Çünkü bütün bireyler prensipte hukuk önünde eşittirler. Eşitlik ise oligarşik bir güç ya da herhangi bir sınıf tarafından değil, her yerde ve her zaman geçerli olan evrensel hukuk tarafından belirlenir. Böylelikle Stoa felsefesinde Roma hukuk sis-

teminin de temellerini oluşturacak olan doğal hukukun temelleri atılmış olur. Bu nedenden Stoalılarda rölativizme yer yoktur. Bu noktada Stoacılar, evrensel olarak geçerli bir doğrunun varlığını savunuyor olmalarından dolayı, Platon ve Aristoteles ile aynı görüştedirler. Fakat hukukun kaynağı ve yasal ilkelerin nasıl doğrulanabileceği konusunda Aristoteles'in yorumundan ayrılmaktadırlar. Stoacılıkta insanın bir birey olarak karşımıza çıkması onun topluluk hâlinde yaşamasına engel değildir. Çünkü insan gibi toplum da aynı yasanın ürünüdür. İnsan bütünü bir parçası olduğunu kendi aklı görür ve kendi çıkarının bütünüün çıkarına bağlı kalmakla gerçekleştirebileceğini bilir. Zaten toplum da böyle bir çıkardan, aynı yasadan doğmuştur:

"Bütün akıllı varlıklar, yani insanlar, aynı akla bağlıdır, bundan böyle hepsinin tek bir hukuku ve tek bir yasası vardır. Hepsi bu yasaya uyarak bütün için çalışırlar. İnsan başkaları için yaşamadan kendisi için yaşayamaz. Bundan dolayı da bilge de hiçbir zaman ayırık bir adam değildir." (Akarsu, 1982: 71)

Her şey gibi bütün insanlar aynı akıllı varlıktan dolayı var olduklarından, akıllı varlıklar birbirleri için vardır. Bu yüzden de insanın topluluk hâlinde yaşaması doğrudan doğruya doğanın bir emri ve amacıdır. Paylaşma ve dayanışma bu emrin bir sonucudur. Böyle bir emir insanın bireysel bağımsızlığı ve özgürlüğü için bir engel değildir. İnsanın kişi olması da bu yasanın bir sonucudur. İnsanın kişi olma, yani insan olma, kendisini bağımsız bir kişi olarak yetiştirme ve birbirleriyle dayanışma içerisinde olma durumu ile insan sevgisi Epiktetos ve Marcus Aurelius tarafından da büyük bir heyecanla sürdürülmüştür. Nasıl ki, Cicero ve Seneca insanın iç dünyası ve kişiliğinden çok insansal (hümanizm) edim üzerinde durmuşlarsa, Epiktetos ve Marcus Aurelius da aynı eksende "insan nedir?" sorusunu tartışacaklardır. Bu doğrultuda Epiktetos'un Söylevleri'i ve Marcus Aurelius'un Düşünceleri'i esas alınarak İkinci Bölüm'de ayrıntılı olarak tartışılacaktır*.

* Bu çalışmada Epictetus'un (1964) *Moral Discourses* (Trans. Thomas Gould), New York: Washington Square Pres, 1964; *Düşünceler ve Sohbetler* (Çeviren: Burhan Toprak), İstanbul, 1944 ve *Söylevler* (Çeviren:

Birdal Akar), İstanbul: Şule Yayınları, Şubat 2010 adlı yapıtları ile Marcus Aurelius'un *Meditations* (Trans. Robin Hard), London: Wordworth Editions, 1997 ve *Düşünceler* (Çeviren: Şadan Karadeniz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009 adlı yapıtları karşılaştırılarak kullanılmıştır.





İkinci Bölüm

EPIKTETOS VE MARCUS AURELIUS'TA İNSAN

Roma Stoası'nın Seneca ile birlikte önemli temsilcileri olan Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta Stoa düşüncesine bağlılık esas olsa da insan anlayışına yeni bir boyut ve derinlik kazandırılmıştır. Epiktetos insan özgürlüğü, Marcus Aurelius ise insan akli ile kozmik akıl arasındaki uyumu evrensel insan söylemi temelinde ele almıştır (Johansen, 1998: 504). Burada "insan nedir?" sorusu insanın kendini araştıran bir varlık, varoluşunun koşullarını inceleyen ve denetleyen, insan yaşamının gerçek değeri çerçevesinde soruna dönüştürülmüştür. Sokrates'in savunmasındaki "sorgulanmamış yaşam yaşamaya değmez" sözü insanın akli varlık olarak kendisine dönmesine ve eylemlerini bu anlamda kavramasına öncülük etmiştir. Bu ise insanı sorunlu bir varlık olarak ahlâksal özne yapmıştır. Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta Stoa geleneği içinde bu anlayışa uygun olarak insana bakışlarını ortaya koymuşlardır. Her ikisinde de insanın gerçek doğası her şeyden önce dış dünyanın etkisinin ortadan kaldırılmasıyla özünü bulmuştur. Epiktetos, Stoa ahlâk geleneği içerisinde bağımsız olarak Stoacı mantığa uygun bir yaşam sürmüş, teoriden çok pratiğe değer vermiştir. Epiktetos'un kendine hâkim olma yetisi şaşılacak ölçüde dikkat çekicidir. Bunu onun kolunu bükten efendisine verdiği ünlü yanıtta açıkça görebiliriz. O ilkin yumuşak bir dille efendisini uyarır

“kolumu bükmeyin, efendim sonra kırılır” der. Efendisi aldırılmaz Epiktetos’un kolunu bükmeyi sürdürür, sonunda Epiktetos’un gerçekten kolu kırılır. Epiktetos’un buna tepkisi serinkanlılıkla “söylemiştim size, kırıldı işte,” (Karadeniz, 2004: Öndeyiş, 15) demek olur. Bu düşünce tarihi boyunca Roma’da ve belki de tüm dünyada adı isyan ve şiddetle anılmayan kölelerin en bilineni olan Epiktetos’un tavrıdır. Bilindiği gibi Roma’yla özleşmiş bir kurum olarak kölelik ve köleliğe bağlı şiddet yüzyıllarca varlığını sürdürmüştür. Köleliğe karşı şiddetli isyanlar da gerçekleşmiştir. Bu isyanlardan biride Roma’nın diğer meşhur kölesi olan Spartacus’ün şiddete karşı şiddeti bir isyan olarak tercih etmesi örneğidir. Ancak Epiktetos Stoa ruhuna bağlı kalarak kendisinin yaşadığı olumlu veya olumsuz her şeyi hatta köleliği bile kader olarak nitelemiştir. Şiddet, baskı, haksızlık, aşağılanma gibi dış etkenlere karşı “kayıtsız kalma” anlayışıyla pasif bir tepki göstermiştir. O bu pasif tepkiyi itaatsizlikten ziyade “erdemli olma” davranışı olarak tanımlamıştır. Hatta sadece tanımlamakla kalmamış Sokrates ve Diogenes gibi düşüncelerini pratik yaşantısıyla somutlaştırmıştır (Cevizci, 2002: 58).

Marcus Aurelius ise *Düşünceler* de Stoacı dünya görüşü açısından içsel yaşamı evrene, doğaya, günlük olaylara, insanlara, insanın çeşitli hâllerine, duygularına, tutkularına, insan ilişkilerine bakıyor ve kendi içsel yaşamını yansıtıyor. O kendini hep bir Romalı bir imparator, görevi başında bulunan bir asker gibi görür. Ödevini yerine getirmek için kendisine gerekli yetenekler verilmiş olan doğaya, Tanrılara ya da kadere şükretmenin Marcus Aurelius’ta büyük yeri vardır. Stoa öğretisinin özünde bulunan alçakgönüllülüğün güçlü bir şekilde onda ortaya çıktığı görülür (Gökberk, 2003: 110). Aynı zamanda Aurelius, felsefe tarihi boyunca Platonun devlet adlı yapıtında önerdiği filozof yönetici örneğinin de ilk ve tek temsilcisidir.

2.1. Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta İnsan, Doğa, Tanrı ve Akıl

2.1.1. İnsan ve Tanrı

Epiktetos ve Marcus Aurelius'un insana bakışını Tanrı kavramından bağımsız düşünemeyiz. Tanrı ya da tanrılar kavramının her iki düşünürün yapıtlarında da onların inanç temellerini oluşturduğunu görüyoruz. Yine evren, insan (akıl) ve doğa ilişkisi her iki düşünürde de karşımıza çıkar. Tanrıya olan inanç onların ahlâk anlayışlarının çıkış noktasıdır. İnsan için evrenin ve evrendeki yaşamın anlamı tanrısal öngörüye bağlıdır. Epiktetos tanrısal öngörünün evrende olup bitenlere bakarak çok kolay anlaşılabileceğini ve dünyadaki her kişinin ve her şeyin nelere sahip olduklarının ancak tanrısal öngörüyle anlaşılabileceği kanaatindedir. O nedenle insan tanrıya minnettarlık duymalıdır (Epiktetos, I. Kitap: 6). Epiktetos insanların tanrılara bakışlarını şöyle sınıflandırır:

"kimileri tanrıların hiç olmadığına inanır, kimileri varolduklarına inanır ancak aynı zamanda dünyada olup bitenlere hiç müdahale etmediklerini, herhangi bir fikir sahibi olmadıklarını ve burada onlara hiç aldırmadıklarına inanır. Üçüncü bir kesim ise onların var olduklarını ve düşündüklerini ancak düşünce ve eylemlerinin yalnızca büyük olaylar hakkında, tanrısal işler olduğunu dünya yla hiçbir ilgilerinin olmadığını düşünür. Dördüncü bir kesimde vardır ki bunlar tanrıların hem varolup hem de yerde ve göklerde onlara karıştıklarını ancak alelade işlere hiç müdahale etmediklerini iddia eder. Ulysses ve Socrates'in de içinde bulunduğu beşinci kesime gelince onlar tanrılara şöyle seslenir: 'senin bilgin dâhilinde olmayan hiçbir davranışta bulunamam' (I. Kitap: 12).

Tanrı ve tanrılar konusundaki beşinci yaklaşım Epiktetos'un da anlayışını temsil eder. Bu anlayışa uygun olarak tanrıları över ve onları layık olduğu biçimde yüceltmenin yollarını arar. O der ki;

"topal ve yaşlı bir adam olarak ben... tanrıya dua etmek ge-

rektiğini biliyorum, benim görevim budur, bu görevi bana ömür verdiği sürece yerine getirecek ve asla terk etmeyeceğim” (I. Kitap: 16)

Tanrı Epiktetos’un anlayışında İyî’nin temsilcisidir. Bu nedenle Tanrı’nın doğasını barındıran bir yerde iyilik hazır bulunmaktadır. Tanrı’nın doğası nedir? Sorusuna onun yanıtı; Tanrı’nın doğası zekâ, bilgi ve doğru düşünce şeklindedir (I. Kitap 8). Epiktetos’ta Tanrı ve insan ayrımı pek yoktur. İnsan Tanrı’nın bir parçasıdır. Bu durumu bir insan diliyle şöyle ifade eder:

“sahip olduğum akıl senin sahip olduğunla aynıdır. Ben sana ait bir parçayım” (II. Kitap: 16)

Aynı zamanda Tanrı’nın tercihinin dışında insanın hiçbir iradesi olmadığı için o, kadercı bir anlayışın da temsilcisidir. Epiktetos’u eski Stoa düşüncesinden ayıran nokta din ve Tanrı’yla ilgili görüşleridir. Epiktetos’un Tanrı tasarımı Stoanın Panteist anlayışının tamamen dışında kişiliği olan bir Tanrı düşüncesi içerir. Bu Tanrı yaratıcı bir Tanrı’dır, insanın kendi gücü dâhilinde ve elinde olanı vermiştir (Johansen, 1998: 510).

Marcus Aurelius *Düşünceler* adlı yapıtının Birinci Kitap’ında etik ve felsefi gelişime katkısı olanlara duyduğu minnettarlıklardan söz ettikleri arasında tanrılarda bulunur. O Stoacı Tanrı-bilimle bağdaşır biçimde tanrısal olanı Tanrı, tanrılar, Zeus, ilahi takdir, içimizdeki koruyucu ruh, fiziksel bakımdan tasarlayıcı ateş diye isimlendirir. Buradaki *taşıyıcı ateş* Stoa felsefesinin temelindeki evrenin dört unsurundan oluştuğu ve bu unsurların en yükseğinin ateş olduğu, bütüne yayıldığı ve bütünü tasarımıladığı ve Tanrı ile özdeşleştiği anlayışına dayanır. Onda her şey tanrıların eserleri tanrısal öngörü ile dolu, kaderin işleri de doğal düzenden yoksun değildir. Tanrısal öngörünün ağla- rıyla iç içe girmiş onlarla örülmüştür. Her şey ondan çıkar (Aurelius, II. Kitap 3). Aurelius tanrılardan yoksun ya da tanrısal öngörüden yoksun bir dünyada yaşamının anlamsız olduğunu belirtir. Bu nedenle tanrılar vardır ve insanların işleriyle ilgilenirler ve insanın kötülüklerin tuzağına düşmesini engellerler. Bu gücü insana vermişlerdir. Tanrılardan gelen her şey mükemmel olduğu için insanların ona saygı göstermesi gerekir.

Dış dünyadaki şeyler içinde durum böyledir. Onlarda tanrıdan gelir. İnsana düşen görevse doğaya uygun olarak onlara sevecenlikle ve adilce davranmaktır. Aurelius:

"öğrendiğin mesleğini sev ve ondan hoşnut ol. Ömrünün geri kalanını, sahip olduğu her şeyi bütün yüreğiyle tanrılara adanmış biri gibi ve ne zorba ne de kimsenin kölesi gibi geçir" (IV. Kitap: 31)

İfadesiyle tanrılara bağlılığını gösterir. Ayrıca kader ve ölüm tanrıçası Clothoya'ya insanın gönüllüce teslim olmasını ve kaderine kendisini bırakmasını öğütleyerek (IV. Kitap 34) kaderci bir anlayışı sergiler. O, insanın zihin ve aklıyla tanrılarla birlikte yaşadığını, ruhun payına düşenle yetindiğini Tanrı'nın, Zeus'un koruyucu ve yol gösterici olarak her insana verdiği tanrısal parçanın insana her şeyi yapma olanağı sunduğunu belirtir. Aurelius'ta ahlâki yargıların anlamı da Tanrı ile bağlantılıdır. Örneğin yalan söyleyen kişi aynı zamanda Tanrı'ya karşıda günah işlemiştir. Çünkü Tanrı'nın adı Hakikat'tir ve bütün hakikatlerin ilk nedenidir. Bu nedenle her kim bile bile bir yalan söylerse, yalan söyleyerek haksızlık ettiği için imansızlık etmiş olur (IX. Kitap 1). O hâlde Aurelius'ta insanoğlunun Tanrı'nın övdüğü şeylerden başka bir şey yapmama ve Tanrı'nın ona vereceği her şeyi doğaya uygun olduğu için kabul etme özgürlüğü vardır.

2.1.2. İnsan ve Doğâ

Epiktetos Stoa filozoflarının sözlerine bağlı olarak şöyle der:

"bütün bu dünya büyük bir kenttir ve kendisini oluşturmuş olan öz birdir. Üzerindeki her şey belirli bir sıraya göre gerçekleşmektedir; kimileri yerlerini başkalarına bırakmak zorunda; kimileri çözülmek zorunda; kimileri yerlerine dönmek zorunda; kimileri yerlerinde kalmak zorunda; kimileri hareket etmek zorunda; fakat hepsi bir uyum içindedir; en başta tanrılarla ardından doğâ tarafından bir aile olarak meydana getirilmiş insanlarla; kimileri birlik içinde olmak zorundadır kimileri ise ayrı; birlikte olanlar birbirleriyle mutlu iken ayrılanlar ise bundan üzüntü duymaz; bunu yanında insan doğası gereği soylu bir kişiliğe sahiptir ve iradede yoksun olan bü-

tün öteki şeylerden üstündür” (Epiktetos, III. Kitap: 24)

İnsan doğası nedir? Asıp kesmek, can yakmak, hapislere kapatmak ve öldürmek mi? Hayır. İnsanın doğası iyiliktir, öteki insanlarla işbirliği yapmaktır, onların iyiliğini istemektir (IV. Kitap: 1).

Marcus Aurelius'ta tanrıların eseri olan insan kaderi ve doğal düzen tanrısal öngörünün ağlarıyla iç içe girmiştir. Doğanın her yerinde iyi, evrensel doğanın ürettiği şeydir ve onu ayakta tutmaya yarar. Evreni ayakta tutan yalnızca unsurların dönüşümü değil, aynı zamanda onlardan oluşmuş varlıkların dönüşümüdür. İnsanın evrenin doğasının ne olduğunu, kendi doğasının ne olduğunu bunların birbirleriyle ilişkisinin ne olduğunu hangi parçasının bütününe hangi parçası olduğunu göz önünde bulundurması gerekir (Aurelius, II. Kitap: 9). Bu düşüncesiyle Marcus Aurelius Tanrı, insan ve doğa bütünlüğüne yani panteizme vurgu yapmıştır. Marcus Aurelius evrensel doğanın güç ya da yetenekten yoksun olduğu için iyi ile kötünün ayrımını yapmadığını iyi insanlara da kötü insanlara da aynı davrandığını ifade eder. Onun deyişi ile

“gerçekten de, ölüm ve yaşam, ün ve tanınmamışlık, acı ve haz, varlıklılık ve yoksulluk hiçbir ayrım gözetmeksizin iyilerin de kötülerin de başına gelir, çünkü bunlar başlı başına ne doğru ne de yanlıştır” (II. Kitap: 11)

Yani ne iyidirler ne kötüdürler.

2.1.3. İnsan ve Akıl (İrade, Yönetici İlke)

Epiktetos, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik olarak akıl ve iradeyi görür. Akıl insana Tanrı tarafından verilmiş en ayrıcalıklı şeydir. Aklını kullanabilen bir insanın hoşgörüsü gösteremeyeceği tek şey aklın alamayacağı şeydir. İnsan aklın alabileceği her şeye katlanabilir. Örneğin acı çekmek, doğası gereği katlanılmayacak bir şey değildir. Bunun ne anlama geldiğini o şöyle izah eder:

“Spartalıların, kırbaçlanmanın akla uygun olduğunu öğrenmeleri üzerine o kırbaç acılarına nasıl dayanabildiklerine ba-

kın, sözgelimi kendini asmak hiç de kanıtlanmayacak bir şey değildir. Bir adam yeter ki bunun akıllıca bir iş olduğunu düşünsün. Derhal gider ve kendini asar” (Epiktetos, I.Kitap: 2)

Burada dikkat edilirse akıl sahibi olan insan akla uygun olmayan şeylerden acı çeker. Buna karşılık yine Epiktetos'ta hiçbir şey akla uygun şeyler kadar insanın ilgisini çekmez. İnsan yaşamı sırasında üstlendiği görevlerle ilişkili sorunlar yaşadığında iyi ve bilge bir insan bu sorunlar karşısında akıl yürüterek sonuca gider. İşte onda akıl yürütmenin amacı doğru önermeler üretmek, yanlışları ortadan kaldırmak ve doğrular hakkında bulanıklığı gidermektir (I. Kitap: 7). Onda irade ise her ne durumda olursa olsun bir eylemi yapmamıza ya da yapmamamıza, bir sözü söylememize ya da söylemememize, kendimizden memnun olmamıza ya da olmamamıza, cesur ya da korkak olmamıza neden olan, neyin doğru neyin yanlış olduğuna, neyin güzel neyin çirkin olduğuna karar vermemizi sağlayan şeydir. Ayrıca insanın bir eylemi gerçekleştirmesi ya da gerçekleştirmemesinin sebebi de iradedir. Epiktetos'ta irade Tanrı'nın sahip olduğu ve insanla paylaştığı bir özelliktir. O nedenle hiçbir dış güç insan iradesini kontrol altına alamaz. Örneğin zorba bir hükümdar insanı ayaklarından zincire vursa, başını kesse engellediği şey ayak ve baştır. Ama zincire vuramayacağı, kesip alamayacağı şey insan iradesidir (I. Kitap: 18). İyinin ve kötünün doğası da iradenin seçiminden başka bir şey değildir. Epiktetos irade iyi nasıl elde eder? Sorusuna ise insanın maddeye ilişkin düşüncelerinin ardına takılıp ona hayran kalmadıkça ve maddeye yönelmedikçe iyiyi elde edebilir diye yanıt verir (I. Kitap: 29).

Epiktetos aklın insanın öteki bütün yeteneklerini denetleyen bir yetenek olduğunu kabul etmekle birlikte aklın kendisini de denetleyecek şeyin ne olduğunu da sorar. Buna yanıtı şudur:

“apaçık belli ki bu ya kendisi tarafından ya da başka bir yeteneğimizce yapılması gereken bir iş. Eğer bunu yapan kendisi değilse daha üstün bir yeteneğimiz olmalı ancak, böyle bir yeteneğimizin varlığından söz edemiyoruz. Eğer bu yeni denetleyici başka bir akıl ise, o da denetlemek için yeni bir akla ihtiyaç duyacak; ve bu zincir sonsuza kadar gidecek. Bu nedenle akli denetleyecek şey yine kendisidir” (I. Kitap: 17)

Onda her sanat ve her yetenek belli bir şeyi tasarlamak üzere gelişmiştir. Örneğin ayakkabıcılık sanatı deri işleme üzerinedir. Sanat ve yetenek, işlediği malzemelerden ve yaptığı işlerden farklı olduğu için kendi varlığını tasarlayamaz. Fakat aklın kendi varlığını tasarlayabilme gücü vardır. Çünkü izlenimleri doğru kullanabilmemiz için doğa bize akıl yeteneğini vermiştir. Akıl, belli izlenimlerin bir araya gelmesiyle oluşmuş bir düzendir. Bu nedenle, akıl kendi varlığını tasarlayabilecek yeteneğe doğası gereği sahiptir (I. Kitap: 20). Akıl yetisi aynı zamanda Epiktetos'ta neyin iyi neyin kötü olduğuna karar vermede, iye ve iyi olan şeylere yönelmede belirleyicidir. İyi ve kötü olan şeyleri birbirinden ayıran ve iyi anlayan insan sevmeyi de bilen insandır. O hâlde aynı zamanda sevmek de akıl yetisi olanaklı olur (II. Kitap: 22). Akıl yürütme aynı zamanda insana görünüşleri mantıklı bir şekilde kullanma yetisi de verir. Onda akıl, aynı zamanda genel ilkeleri de belirler. İnsanın iç dünyasından daha çok eylemleri üzerinde duran Epiktetos'ta insan, sahip olduğu akıl sayesinde kendisinin ve dünyanın bilincine varır, kendisini ve dünyayı yorumlayabilen bir varlık konumuna geçer. Onda birçok eylem yalın ve yönelimseldir. Belirli bir nesneyi hedefler, ama hiçbir zaman kendisine bir nesne olarak yönelmez. Oysa insan akli kendine dönüp kendi kendisini sanki dışarıdaki bir nesne gibi kavrayabilir. İyi ve kötü kavramlarını kullanıp yorumladığı gibi.

Epiktetos'ta genel ilkeler herkes için ortaktır ve birbirleriyle çelişmezler. Çünkü insan, başkaları tarafından taş ya da odun gibi parmakla gösterilmez, inandığı ilkelerle gösterilir. Her insan iyyinin faydalı olduğuna inanır, onun peşinden koşar. Doğruluğun güzel ve yapıcı olduğu konusunda herkes hemfikirdir. Öyleyse insanlar arasındaki çelişki nereden doğar? Ona göre, genel ilkelerin özel durumlara uygulanması sırasında ortaya çıkar. Örneğin bir insan "falanca çok iyi yaptı cesur bir adammış" dediğinde bir diğeri de çıkıp "seninle hemfikir değilim aksine çok aptalca bir iş yaptı" derse; iki kişi arasında çelişki başlamıştır (I. Kitap: 22).

Marcus Aurelius'ta ise akıl ve akıl yürütme yöntemi, insanın kendi kendine ve kendi işlerini yapmaya yeten yetidir. İnsan akla dayalı olarak doğru yolu izler ve doğru eylemler gerçekleştirir (Aurelius, V. Kitap: 14). İnsan için doğaya uygun davran-

makla akla uygun davranmak aynı şeydir (VII. Kitap: 11). Yani akla uygun davranan kişi ölçülü kararlı ve ağırbaşlıdır. Marcus Aurelius insandaki akli ruhun niteliklerini şöyle sıralar:

"kendi kendini görür, kendi kendini harekete geçirir, kendi kendini istemine göre şekillendirir... akli ruh tüm evreni ve onu kuşatan boşluğu baştan başa dolanır, şeklini inceler, zamanın sonsuzluğuna uzanır, bütünün dönemsel olarak yenilenmesini kavrar..." (XI. Kitap: 1)

Ayrıca doğruluk, kendine saygı, komşusunu sevmek, insandan daha değerli bir şeyin olmadığından emin olmak da aklın özelliklerindendir. Onda koruyucu ruhta bulunan akıl insanın gerçek gücü, doğruluğun ve ahlâklılığın ortak kaynağıdır.

Marcus Aurelius'ta insanlar aynı zihni ve tanrısal parçayı paylaştıkları için birbirleriyle akrabadır. Bu nedenle birbirlerine zarar veremezler. Çünkü onlar doğaları gereği birbirlerine karşılıklı yardım etmek için doğmuşlardır. Tıpkı ayaklar, eller, göz kapakları, iki sıra diş gibi. İşte bu nedenle insanlar birbirlerine karşı kötü davranmaları doğalarına aykırıdır. O insanı beden, ruh ve zihinden oluşmuş bir bütün olarak kabul eder. İzlenimler bedene, dürtüler ruha, yargılar zihne aittir. İmgeler aracılığıyla izlenimler almak hayvanlarla insanın ortak yanındır. Dürtüler tarafından ise insan Neron gibi doğaya karşı günah işleyendir. Zihniyle ise insan doğru yolu bulma görevini yerine getirir (III. Kitap: 16). Marcus Aurelius insanı biraz et, biraz yaşam soluğu ve yönetici ilke (hegemonikon) den oluşmuş kabul eder. Ete değer vermez, kirli kandan, bir kemik yığınınan, bir sinir ve damar ağından başka bir şey olmadığı için, solukta hava üstelik aynı olmayan, ama her an dışarı verilen sonra içeri çekilen şey olduğu için çok anlamlı değildir. Geriye kalan ise yönetici ilkedir (II. Kitap: 2). Yönetici ilke Marcus Aurelius'un düşüncesinde en özgün öğelerden birini oluşturmaktır. Yönetici ilke, akılsal istem yani ruhun merkez bölümüdür. Yönetici ilkenin belirleyici özelliği bilinç ve harekettir. Marcus Aurelius düşüncesinde bu yönetici ilke kimi zaman zihin kimi zaman insanın tanrısal yanıyla özdeşleşmektedir. Onda

"yönetici ilke, kendi kendini uyandıran, kendi kendini değiştiren, kendini olmak istediği gibi dönüştüren her olayın olma-

sını istediği gibi görünmesini sağlayan şeydir” (VI. Kitap: 8)

Marcus Aurelius'ta ilkeler ölmez. Ama onları sürekli canlı tutmak insana bağlıdır. İnsan zihninin dışında kalan şeylere karşı kayıtsız kaldığında bu canlılığı zihinsel yaşamına dönerek elde edebilir. Bunu gerçekleştirmek de insanın elindedir. Yönetici ilkenin kendi içine çekilip kendinden memnun olduğu, direnişi akla aykırı olsa bile insanın istemediği şeyi yapmaması onu yenilmez kılar. Hele yargısı akla ve dikkatlice düşünmeye dayandığında daha da yenilmez olacaktır. Çünkü Aurelius'ta tutkulardan arınmış zihin güçlü bir kaledir. Bununla insan içgüdülerini frenleyerek, arzularını söndürerek yönetici ilkeyi özgür kılar. O, Tanrı'nın her insana yönetici ilkeyi maddesel kabuktan, zardan çöpten sıyrılmış olarak katıksız bir zihin olarak verdiğini belirtir. Yönetici ilke ile insan kendisiyle Tanrısıyla ve evrenle uyum içinde yaşar.

2.2. İnsanlık Durumu

2.2.1. Evrensel İnsan

Epiktetos'un insana bakışında dikkati çeken en önemli şeylerden biri de, İlkçağ düşünürlerinde yaygın olan insanlar arasındaki ayrımcılığın Stoa geleneğine bağlı olarak evrensel insan anlayışına dönüşmesidir. Bu anlayışın temelini onda *Tanrı'nın bütün insanların babası olduğu ilkesi* oluşturur. O,

“bir insan bu ilkenin gerektirdiği gibi yaşamaya başlayabilirse, ilk varlık olan Tanrı'nın bedeninden geldiğimize ve onun diğer bütün insanların ve tanrıların babası olduğuna inanırsa, kendisi hakkında asla bayağı ve alçaltıcı fikirlere kapılmayacaktır” (Epiktetos, I. Kitap: 3)

İfadesinde evrensel insan vurgusunu yapar. Epiktetos'un Stoacı filozofların söylediği gibi tanrılarla insanlar arasında kurduğu akrabalık ilişkisi düşüncesinde:

“ister Atinalı olun ister Korintli, her zaman bir dünya yurttaşı olduğunuzu söyleyin” (I. Kitap: 8)

Şeklinde yansır. O evrensel insan anlayışında en büyük gü-

cün Tanrı ile kul arasındaki birlikten doğduğunu ve Tanrı'dan gelen soyun sadece bir insanın kendisi ve ailesi arasında değil, yeryüzündeki herkesi kuşattığını ve insanları dünya vatandaşı yaptığı görüşündedir. Bu ise bugün bile herkesin söylemeye cesaret edemediği evrensel insan ilkesidir.

Marcus Aurelius da Epiktetos gibi Stoa insan anlayışının temelini teşkil edecek yaklaşımlar ortaya koymuştur. O da bütün akli varlıkların birbirleriyle akrabalık bağıyla bağlı olduklarını ve bütün insanlara önem vermenin insan doğasına uygun olduğunu anımsatır. Ancak o, insanlar arası akrabalığı aynı kandan ve aynı tohumdan geldiği için değil, aynı zihni ve tanrısal parçayı paylaştığı için olduğunu söyler (Aurelius, II. Kitap: 1). Aurelius'ta insanı akli varlık yapan mantıksal öge ortaktır. Buna bağlı olarak yasalarda ortaktır. Bunun sonucu ise insanları evrende bir kent gibi ortak yurttaş yapar. Yani onda da kozmopolit yapıya sahip evrensel insan bakışı vardır. Böyle olunca da her bireyin başına gelen her şey bütüne yöneliktir. Yani bir insan için yararlı olan öteki insanlar için de yararlıdır.

2.2.2. Özgürlük

Epiktetos'a göre özgürlük insanın kendi tercihleri doğrultusunda yaşamaktan başka bir şey değildir. Yanlış üzere yaşayan kimse özgür değildir. Korkular, üzüntüler ve kaygılar içinde yaşayan hiç kimse de özgür değildir (Epiktetos, II. Kitap: 1). Bir insanın başka bir insanın egemenliği altına girmesi dış dünyadaki şeylerin egemenlikleri altına girmesiyle olanaklıdır. Oysa insan eğer hazza boyun eğmiyorsa, acıya, şöhrete, zenginliğe boyun eğmiyorsa gerektiği zaman canını fırlatarak çıkıp gidecek gücü kendinde buluyorsa bu kimse özgürdür. Epiktetos'ta özgür insan hayatını istediği gibi yaşayan, zorlamalara, engellemelere ya da herhangi bir güce bağlı olmayan, eylem ve yönelimleri sınırlandırılmayan; arzuladıklarını elde eden ve dış dünyaya karşı kayıtsız kalmayı başarabilen insandır (IV. Kitap: 1). Bunun aksi davranışta bulunan aldatan, hatalar yapan, adaletsiz, ahlâksızca yaşayan kötü insanlar özgür değildir. O halde özgürlük bağımsızlığı ve engellerden kurtulmayı temsil eder. Epiktetos'ta insanı özgür kılan şey zenginlik, konsüllük, varlıklılık ya da hükümdarlık değildir. Engellerden bağımsız olarak

yaptığı her şeyi dilediği gibi yapan insan özgürdür. Engellerden bağımsız olmaksa başkalarının hükmü altında olan şeyleri arzulamamaktır. Yani özgürlük, arzulanan şeylerin elde edilmesiyle değil; arzuların kontrol altında tutulmasıyla elde edilir (IV. Kitap: 1). Bu özgürlük, Tanrı tarafından her insana verilmiştir. Bu da gösteriyor ki, Epiktetos'ta da Stoa genel anlayışında olduğu gibi özgürlük, insanın kaderinin sınırladığı davranışların farkına varması ve ona uygun bir yaşam sürdürme çabasıdır. Onda özgürlük kişinin nasıl bir insan olacağına kendi kendisinin karar vermesidir. Burada insanın belirlenmişliği ya da belirlenmemişliği sorunu değil, bilgi ile etik arasındaki ilişki temellendirilmiştir. İnsan için özgürlük onun gücü dâhilinde ve kontrolünde olan eylemlerdir. Yani özgürlük dışarıda olana, yabancı olana değil, insanın kendi doğasına olan yönelmedir. Bu nedenle özgür insan, doğru iradeyle doğru bir seçim ve tercihte bulunabilir.

Marcus Aurelius,

"seni doğru yola yönelten birine hak vermenin ve fikirlerini değiştirmenin özgürlük belirtisi olduğunu anımsa, çünkü bu senin kendi yargına dolayısıyla kendi aklına uygun olarak gerçekleştirdiğin kendi eylemindir" (Aurelius, VIII. Kitap: 16)

İfadesin de özgürlüğün insanın kendi yargı ve aklıyla sınırlı olduğunu vurgular. Ona göre insanın tümüyle kendisine dayana bileceği tek şey özgür olup kendi yasasını kendi koyması ve kendine yeterli olmasıdır. Bu özgürlüğünden yani kendi yasasını kendisinin koyabilmesinden dolayı, insan evrenle olan ilişkisinde öncü durumundadır.

2.2.3. Tutkular

Stoacı düşüncede yaşamsal önem taşıyan temel tezlerden biri de iyi ve kötü duygular ile tutkuların kaynağı olarak doğru ve yanlış yargıları görmeleridir. Bu durum Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta iyi ve kötünün mutluluk ve mutsuzluğun özleri itibarıyla dış şeylere değil, bize bağlı olduğu tezi ile ileri sürülür. Yani onlarda iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik, mutluluk veya mutsuzluk insanın kendisine bağlıdır. Çünkü doğru veya yanlış düşünceler insan yargısından başka bir şey değildir (Arslan,

2008: 399).

Stoalılar bazı filozofların iddia ettiği gibi duyguları zihnimizin dışında veya çalışmayan bölgesinin belirtisi olduğu düşüncesini reddettiler. Dahası, onlar, hayvani dürtülerden uzak olarak duyguların karmaşık inançları ve davranışları belirten, zihnin motivasyonel işlevini neticelendiren bir yargılama olduğunu öne sürdüler. Duygular aynı şekilde bir zihnin mantıklı hareketleridir, çünkü sadece mantıklı bir zihin insan duygularına bağlı kalabilir (Long, 2006: 379). Stoalıların bu tezi eğer haklıysa duyguları anlayıp kontrol etmede insan günlük hayatındaki davranışlarında çok daha fazla güce sahip olması gerekir. Ama haklılar mı? Bunun yanıtına ulaşmak için Epiktetos'un düşüncelerine bakmak gerekir. Ancak ondan önce Stoa geleneğine göz attığımız da onların umursamazlığı kastederek "apatheia" (kayıtsızlık) kelimesini kullandıklarını görürüz. Bu kelime bugün bizim duygu veya his olarak adlandırdığımız zihinsel durumlara karşılık değildir. O İnsanın gök gürültüsü veya deprem gibi ani şoklara karşı kontrol edilemez duygu ağırlıklı verdiği tepkileri ifade eder. Duygulardan tamamen bağımsız olan içgüdüsel refleksler olarak tanımlamak için bu tepkilere duygu öncesi (ön duyu, propatheiai) adını verdiler. Ayrıca, bu duygulara son derece doğru motivasyonlar diyerek, üstün insan özelliklerini içeren istek, tedbir ve eğlenceyi de dâhil ettiler. Stoalılarda kayıtsızlık duygu türlerinden bağımsız bir zihin oluşumudur (2006: 380). Bunlar muhtemelen özlem (epithumia), korku (fobi), haz (hedona) ve kederdir. Long, Stoalıların cinsel arzu, korku, kin ve kıskançlık adı altında topladıkları dikkate değer bazı tutkuların onların kavrama yeteneklerini açıklayabileceğini belirtir. Ayrıca kayıtsızlığa karşılık kullanılan tutkuların çoğunu, bugün duygu diye adlandırdığımız zihin durumlarından ziyade öldürücü günahlara benzetir (2006: 381).

Stoalılara göre her tutkunun nedeni, verilen yanlış karardır. Bu ne tür bir yanlışlıktır? Yanıtı özünde yanlış olan değer sistemidir. Bunlar tamamıyla zihnin dışında olan şeyleri yüzeysel ve bedensel olayları ele almak; örneğin, ekonomik, başarı, şöhret, iyi sağlık, siyasi güç, hatta sevdiklerimizin hayatta kalması gibi. Stoalılarda mutluluk için tek çözüm bu tutkuları zihnimize ve irademize özel olarak yerleştirmek ve karşılıklı konuşmada her şeyi "belirsiz" olarak ele almaktır. Çünkü Tutkular

aşırı verilen tepkilerdir, mutluluğumuzun temeliymiş gibi gerekli olmayan fırsatları ya da dezavantajları kullanmamız için bizi motive ederler. Onların tanımlarıyla tutkular kesin olarak ne akıl sağlığımız, ne de toplumsal davranışlarımız için iyi değildir (2006: 381).

Stoahıların her türlü duyguyu bastırmayı savunduklarını düşünmek tamamen yanlıştır. Epiktetos öğrencilerine şöyle der; “eğer Odysseus karısına olan hasretinden ağlasaydı, insanların keyfini kaçıran birisi olurdu. Bu yüzden de mükemmel bir insan olamazdı” (2006: 382). Çünkü asıl mükemmel insan mutlu olan insandır. Mutlu insan da istediği her şeye sahip olandır. Bu da Stoa teolojisinin her insanda görmek istediği özelliktir. Buradan hareketle Long şu soruyu sorar: Epiktetos, insan doğası azımsanamayacak kadar duygusaldır kanısına varmış mıdır? Bu sorunun yanıtı olarak onda, istekler ve sevinçlerin öncelikle tutkularla ilgili olduğu için en otoriter ve en acil olduğunu görmek gerekir. Tutkuları, rahatsızlıklar, karmaşık durumlar, talihsizlikler, üzüntüler, matemler, kıskançlıklar ve fesatlıklar şeklinde bir listeye örneklendirir. Tutkular için ise “bunlar olduğu sürece mantığımızı dinleme yeteneğimiz yoktur.” diyerek, doğru yargının önemine dikkat çeker (2006: 383). Ayrıca Epiktetos,

“zenginlik arzunuzdan ve yoksulluk korkunuzdan vazgeçiniz; aksi halde birini elde edemeyecek ötekine ise istemeden kapılacaksınız. Sağlıklı olmayı arzuladıkça talihsizlikle karşı karşıya kalacaksınız. Makamları, onurlandırmayı, serveti, dostlarınızı, çocuklarınızı kısacası insanın hükmü altında olmayan her neyi arzularsanız arzulayın talihsizlikle karşı karşıya kalacaksınız. Fakat arzularınız Zeus’a ve diğer tanrılara yönelikçe bütün o şeyleri tanrılara bırakın, hepsine onlar hükmetsin, artık mutsuzluk yaşamazsınız” (Epiktetos, II. Kitap: 17)

Diyerek, tutku gerçeğinin daha sonra duygusal sağlık olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Tutkular karşısında Aurelius’un tutumu ise şudur:

“İnsan zihnini tutkulardan bağımsız kılmaya ne denli yaklaşırsa, güçlü olmaya o denli yaklaşır, çünkü öfke de, acı gibi güçsüzlük belirtisidir, çünkü bunlara yenik düşen yaralanır ve düşmana teslim olur” (Aurelius, XI. Kitap: 18)

Tutkuların yargılarını yapmada Stoalılar güçlü duygusal deneyimlerin psikolojik özelliklerini ve duyarlıklarını yadsımlıyorlar. Onların iddiaları şudur: Sinirden veya korkudan titrediğimizde dikkatimizi, verdiğimiz nesnenin bize zararlı olduğu ya da ilerde zararlı olacağı şeklinde yanlış bir kanıya varıyoruz. Bunu tecrübe veya hayal ediyoruz. Sonra buna göre tepki veriyoruz. Tutkular, istediğimiz hakkında kalıplaşmış inanışlarımızın içinde yer edinmiş düşünceye dayalı zihinsel etkinlikler ve tepkilerdir. Çünkü biz yanlışlıkla bazı sıradan şeyleri (zenginlik gibi) kendimiz için gerçekten iyi olarak düşünürüz. Bazen de yanlışlıkla sıradan bir şeyi (fakirlik gibi) kendimiz için gerçekten kötü olarak algılarız (Long, 2006: 384).

Stoalılara göre doğru yargılama sonucu güdülenmiş olan iyi ve istenen şeyi başarmak tamamen bizim elimizdedir. Aynı şekilde yanlış yargılama sonucu güdülenmiş kötülüğü ve istenmemesi kaçınılmaz olandan da uzak durmak tamamıyla bize bağlıdır.

Epiktetos tutkunun kaynağı "bir şeyi istemek ve elde edememek"tir der ve şöyle devam eder:

"Görünen şeyleri istemeğe bağlı olarak değiştirebilirsem değiştiririm, fakat eğer değiştiremezsem, bana engel olanı da kör etmek isterim. İyinin yok olmasına tahammül edememek insanın doğasında vardır. İnsan kötüyle ilişkili olmayana da tahammül edemez. Nihayet, ne maddi şeyleri değiştiremediğimde ne de beni engelleyen kör edemediğimde oturur, inler ve kimi bulursam küfür ederim, bunlara Zeus ve diğer Tanrılar da dahil" (2006: 387).

Burada Epiktetos'un tutku teşhisini içeren iki yön vardır: "elde edememek" ve "istemek". Sonuç da her ikisi de tutkuyu özlemin ve korkunun muhtemel duygulara yönelik istekleri şeklin de tanımlanmıştır.

2.2.4. Ölüm

Epiktetos'ta ölüm insan için engellenemez şeydir. Ancak ondan duyulan korku ve endişe engellenebilir. Bu yüzden bir şairin dediği gibi, *kötü olan ölüm değil, utanç verici bir ölümdür*. Öyleyse özgüven ölüme karşı gösterilmelidir ve ölüm korkusu

karşısında insan kayıtsız kalmalı. O ölüm nedir? Sorusuna ise *bir hüzün maskesi* der. İnsan korkmadan yüzünü ona dönmelidir. Çünkü er ya da geç beden ruhtan ayrılmak zorundadır. Bu ise ölümün kaçınılmaz olduğunu gösterir (Epiktetos, II. Kitap: 1).

Marcus Aurelius ise ölüm nedir? Sorusu üzerinde şöyle düşünür:

"ölüm, mantıksal çözümlemelerle başlı başına alınacak olursa onunla ilgili bütün fanteziler dağılıp gider, ölümün doğal bir olaydan başka bir şey olmadığı anlaşılır. Ama doğal bir olgudan korkmak çocuklara özgüdür; çocukça bir şeydir. Ölüm yalnızca bir doğa olgusu değil, aynı zamanda doğaya yararlı bir şeydir" (Aurelius, II. Kitap: 12)

Derken Stoahılar ve Epicurosculardaki gibi uzun yaşamanın başlı başına iyi bir şey olmadığını öne sürmüştür. Zaten Stoahılar için önemli olan yaşamın süresi değil niteliğidir. Bu nedenle Marcus Aurelius'ta sık sık ölüm ve yok oluş teması işlenmiştir. O, ölümü ve yok oluşu ilgilenilmemesi gereken sorunlar arasında sayar. Onun deyimiyle;

"insan ömrü bir an sürer, özümüz artsız ve aralıksız bir akış, algımız belirsiz, tüm bedenimiz bozulmaya yazgılı, ruhumuz bir kargaşa, yazgımız öngörülmez, ünümüz güvenilmezdir. Tek sözcükle bedenimize ait olan her şey bir ırmaktır, ruhu muza ait olan her şey de salt düş ve yanılısamadır; yaşamımız yabancı bir ülkede savaş zamanı ve yolculuktur; ölümden sonraki ünümüzse unutulmuşluktur. Bizi koruyacak ne kalıyor geriye? Tek, biricik şey felsefe; buda içimizdeki koruyucu ruhu el değmemiş ve arı olara koruyabilmekte yatar" (II. Kitap: 17)

Marcus Aurelius burada ölüm ve yok oluşla ilgilenmemekle birlikte içimizdeki koruyucu ruhu Stoa görüşüne uygun olarak öne çıkarmıştır. Bunu yaparken de Herakleitos'un akan bir ırmak ve durmadan değişen imgeleriyle Kiniklerin düş, aldanış ve ünün güvenilmezliğini birleştirmiştir. Ayrıca O ölüm karşısında üzüntüden kurtulma yolu olarak da Grek-Roma geleneksel avuntusu yerine felsefi avuntuyu koymuştur. Ayrıca Marcus Aurelius'ta ölüm sonrası öteki dünya anlayışından da söz edile-

bilir. O,

"öte dünyada bile tanrılar eksik değil; öte yandan artık hiçbir şey duymayacağına göre acıları ve hazları duymayacaksın ve ondan üstün olduğu ölçüde ona hizmet eden çok daha aşağı olan bedenin kabuğuna hizmet etmeyeceksin" (III. Kitap: 3)

Sözünde öte dünyaya işaret etmiştir.

2.3. İnsan ve Yaşam

Epiktetos, insan ile yaşamı arasındaki ilişkiyi aşağıdaki cümlesiyle özetler:

"nasıl bir marangozun malzemesi ağaç ise, heykeltıraşın malzemesi bakır ise yaşamak sanatının malzemesi de kendi yaşamıdır" (Epiktetos, I. Kitap: 15)

Ona göre yaşamın en önemli yasası davranışların doğaya uygun olmasıdır ve insan bütün eylemlerinde doğaya uyum sağlamayı amaç edinmelidir (I. Kitap: 26). İnsan yaşamında eğitim Epiktetos'ta belirleyici bir unsurdur. İnsanın büyüme ve gelişmesinin göstergesidir. Onun deyimi ile

"müzikten anlamayan bir kişi müzik konusunda çocuktur; Okuma yazması olmayan bir kişi öğrenme konusunda çocuktur; eğitimsiz kişi ise yaşam konusunda çocuktur" (III. Kitap: 19).

Yani insan eğitim yoluyla yaşamını tamamlar.

Marcus Aurelius için insan ile yaşam arasında ki ilişkide yaşamın süresinin insan için uzun ya da kısalığının çok da anlamı yoktur. O bu durumu,

"üç bin yıl ya da bunun on katı bile yaşasan hiç kimsenin yaşamakta olduğu yaşamdan başka bir yaşamı yitirmediğini, yitirmekte olduğu yaşamdan başka bir yaşam yaşamadığını aklından çıkarma; bu nedenle en uzun yaşamında en kısa yaşamında sonu aynı yere varır" (Aurelius, II. Kitap: 14)

Şeklinde açıklar. Bunun anlamı şudur: Birincisi ezelden beri her şey aynıdır ve aynı döngüde yenilenir. Bunun için yüzyılla-

rın sonsuz zaman içinde aynı görünümü vardır. İkincisi insan yaşlıda ölse gençte ölse aynı şeyi yitirir. Çünkü şimdiki zaman insanın yoksun kalabileceği tek şeydir. Hiç kimse sahip olmadığı bir şeyi yitirmez. Marcus Aurelius insan yaşamında adalet ve ılımlılığı yüce iyilikte arar. Dürtülere egemen olan insanın içindeki koruyucu ruh ne kadar değerli görülürse insan o kadar yücelir. Bunu da Tanrı'nın yetkisine boyun eğmeye özen göstermekle başarır. O, ölüm ve yaşam karşısında kayıtsızdır ve haz gibi yaşamın da başlı başına bir ereği yoktur. Onda insan, dünya düzeninde belirli bir görevi yerine getirmek için yaşar, sonra da yerini başkasına bırakıp gider.

2.3.1. Dış Dünyaya Kayıtsız Kalmak

Epiktetos,

"insan yetenekleri arasında bir tekini bile göremezsiniz ki kendisini tasarlayabilme özelliğine sahip olsun. Dolayısıyla bu yetenekler kendilerini onaylama ya da onaylamama özelliğine sahip değiller" (Epiktetos, I. Kitap: 15)

der. Örnek olarak da gramer ve müzik alanını gösterir. Ona göre gramer alanı en fazla neyin yazılmış ve neyin konuşulmuş olduğuna ilişkin yargılar ortaya koyabilecek kadar geniştir. Aynı şekilde müzik alanı da ezgilere ilişkin yargılar ortaya koyabilir. Bu alanlar kendilerini tasarlayamazlar. Öyleyse, hem kendini hem de öteki bütün yetenekleri tasarlayabilecek yetenek insanda var mıdır? Bu soruya Epiktetos'un yanıtı evettir. İnsanın ihtiyaç duyduğu bu yetenek onda *düşünebilme yeteneğidir* (I.Kitap: 1). Çünkü bize verilen yetenekler arasında sadece düşünme yeteneği kendisini sınayabilir, ne olduğunu bilebilir, sahip olduğu gücü fark edebilir, karar verebilir ve aynı zamanda diğer yetenekleri deneyebilir. Açıkçası onda düşünme yeteneği bizi *izlenimler** hakkında yargı sahibi olan tek yetenektir. Böyle olduğu için tanrıların bize vermiş olduğu yetenekler ara-

* İzlenimleri kullanabilme yetisi, buradaki ῥηφαντασία (phantasia) sözcüğü Stoa felsefesinde duygularımızca algılanan dış dünya etkinliklerinin genel adıdır. Öncelikle Zenon tarafından kullanılmış bütün Stoacılar tarafından kabul görmüştür.

sında en üstün ve en değerlisi olan izlenimleri kullanabilme yeteneğidir (I. Kitap: 1). Ötekilerin hiçbirisi gücümüz altında değildir. İşte Epiktetos'ta insanın kendisine hâkim olmasını sağlayan bu yeteneklerdir.

Epiktetos'a göre gücümüz altında olmayan şeyler tanrılar istediği için öyledir. Yeryüzünde varlığımız söz konusu iken hepimiz bir bedene ve farklı organlara bağlı olarak yaşarız. Böyle olduğu için dış dünyamızdaki varlıklar tarafından sınırlandırılmamış olmamız olanaklı değildir. Ancak dış dünyaya karşı insanı güçlü kılan ve onu koruyan insanın sahip olduğu iradedir. İnsan bu iradeyi beden dâhil olmak üzere kendisine ait olmayan şeylerin üstesinden gelmek için kullanır. Kısacası Epiktetos'un ifadesi ile Zeus ona "şeylerin izlenimlerini kullanabilme yeteneğini vermiştir" (I. Kitap: 17). O, insanın bu yetenekleri gerektiği gibi koruyabilmesi ve sahip olması durumunda hiçbir gücün onu sıfırlandıramayacağını, yürüdüğü yolda hiçbir engelle karşılaşmayacağını, hiçbir şeyden acı duymayacağını belirtir. Yani herhangi bir şeye sahip olmak, insanın gücü altında bulunduğundan doğası gereği birçok şeye bağlanmayı arzu edebilir. Beden ve servet, kardeş ve arkadaşlar, evlatlar ve köleler gibi. İnsan çok şeylere bağlandığı içinde sıkıntılara düşer ve acılar çeker. İşte bu yüzden Epiktetos,

"gücümüz altında olanları elimizden geldiği kadar iyi kullanmak; geri kalanları ise kendi doğalarına uygun şekilde kullanmak" (I. Kitap: 18)

gerektiğini söylerken, kendi doğaları kavramıyla tanrıların istediği gibi davranmayı kasteder.

Epiktetos, dış dünyaya karşı insan başarısını onun kayıtsız kalma tutumunda görürken bu durumu şöyle ifade eder;

"eğer biriniz kendisini dış dünyadaki şeylerden ayırır ve sırf kendi iradesine dönüp onunla meşgul olursa işte oradadır başarı. Doğaya uyum sağlamak, yücelmek, özgürleşmek, engellenemez bir güce erişmek, dürüst ve alçakgönüllü olmak anlamına gelir bu. Eğer bu kişi, kendi hükmü altında olmayan şeyleri arzulayanların ya da onlardan kaçınmaya çalışanların dingin ve özgür olmayacağını bilir; onlardan sadece bir fırtınadan etkilenir gibi etkilenerek doğrulup kendine çeki-düzen

verir, kendisini arzularına ulaştırıp kaçınmaya çalıştığı durumlardan da koruyabilecek güçteki kişilere [yol göstericilere] uyar ve en sonunda, her sabah yataktan kalktığında bu kuralları aklına getirerek dürüst bir adam gibi arınır, yalnızca kendi kazandığını yer ve kendi ilkelerinden asla ödün vermeden bir koşucunun eğitimcisinin emirlerine itaat etmesi gibi oda bu ilkelere itaat ederse, doğru başarıya ulaşan ta kendisidir o;asla boş işlerde bulunmaz" (I. Kitap: 4)

Bu durumda insan "bana acı, bana merhamet et" gibi yakınlardan kendini arındırır. Bunu yapan bir insan ona göre talihsizlik ve hayal kırıklıklarından kurtularak ölümün, sürgün edilmenin, hapsilere atılmanın, zehirlenmenin ne olduğunu anlar. Zincirlere bağlanmışken bile şunu söyleyecek gücü kendinde bulur:

"tanrıları memnun edecekse bırak onların istediği gibi olsun" (I. Kitap: 4)

Bu ise dış dünyadaki şeylere bağlanan insanların yaşadığı sıkıntılara karşı insanın kayıtsızlığını gösterir. İnsan hangi durumda olursa olsun iradesinden bağımsız ve dış dünyaya ait olan şeylerle ilgilenmemesi gerektiğini öğrenebilmişse, bu tragedyadan doğmuş olsa bile Epiktetos'a göre insanın mutlu ve rahat olmasına yardımcı olur. Kısacası ne ölüm ne sürgüne gönderilmek ne acı duymak ne de başka hiçbir şey insanın bir eylemi gerçekleştirmemesine sebep olamaz. Sebep ancak insanın kendi iradesi olabilir. O, bu nedenle insanın başına gelen kötü işlerde kölelerin, komşuların, eşlerin ya da çocukların suçlanmasını yanlış bulur. Dış dünyadaki şeylere bu gözle bakmaz. Öyleyse insanın bir şey hakkındaki yargısı düşüncelerinden başka hiçbir şeye ne makama ne mevkie ne ırka ne köleliğe ne efendiliğe ne de sahip olunan servete bağlanabilir. Bu nedenle bu gibi şeylere Epiktetos önem verilmemesi gerektiğini söyler. Aynı zamanda onda insan kendi kendinin ezicisidir ve sıkıntılarını kendisi yaratır. Sahip olduğu düşünceleri daraltır ya da zora sokar.

Epiktetos'ta dış dünyamızdaki şeyler iradenin üzerinde deneyim edinerek iyi ve kötü olanı atadığı şeylerdir. Yani iyinin ve kötünün doğası iradenin seçimidir. İrade iyi nasıl seçebilir?

Sorusu karşısında o insanın maddeye ilişkin düşüncelerin ardına takılıp hayranlığını maddeye yöneltmedikçe düşüncelerde doğruysa iyiyi elde eder. Fakat bunun aksini yapan irade kötüye gider. Sahip olunan iyi, insanın kendi düşüncesindedir. Bu yasayı koyan da tanrıdır. Bu yüzden “seni zincirlere vuracağım, asacağım” şeklindeki dış tehditlerin karşısında Epiktetos’un tavrı şudur:

“Eğer bütün bu şeylerin beni ilgilendirmediğini bilersen beni hiçbir zaman tehdit edemez. Fakat bunlardan biri için bile korkuya kapılacak olursan, işte o zaman tehdit ettiği kişi gerçekten de ben olurum” (I. Kitap: 29)

Bu ise düşüncelere hâkim olan şeyin yine düşünceler, iradeye hâkim olan şeyinse yine iradeler olduğunu gösterir. İnsansa iradesinden başka hiçbir şeye hükmedemez. Epiktetos’a göre irademizden bağımsız olan şeyler hiçbir şey ifade etmiyor. O nedenle irade dışı şeyler karşısında kayıtsız kalmayı öneriyor. Bu nedenle irademiz dışındaki şeylere yönelip arzularken aldanmak, utanmaz olmak veya bayağı düşüncelere kapılmak bizi hiçbir zaman kaygılandırmamalıdır.

Epiktetos, dış dünyamızdaki şeylerin peşinde sürüklenen insanın kendi efendilerinin iradesine mahkûm olduğunu söyler. Efendi ise dış dünyadaki kazanmak ya da uzak durmak istediği o şeylerin sahibidir. O farklı şeyleri birbirinden ayırabilmek için şunu söyler:

“dış dünyadaki şeyler benim hükmüm altında değil, ancak iradem benim hükmüm altındadır. İyi ve kötüyü nerede aramam gerekir? Yalnız bana ait olan şeylerde. Bize ait olmayan şeyler ise ne iyi barındırır ne de kötüyü; ne faydalı olabilir ne de zararlı” (II. Kitap: 5)

Öyleyse onlara karşı kayıtsız kalınmalıdır. O, iradeden bağımsız olan şeylerin iyi ve kötü olmadığından insanın onlar üzerinde bir hâkimiyetinin olamayacağını söyler. Oysa iradeye bağımlı olan şeyler insanın hükmü altındadır ve onlara gücü yeter. Burada iyide kötü de iradededir. İyinin ve kötünün olmadığı yer ise iradeden bağımsız olan şeydir. İnsanın durumu ise işte bu irade dışı şeylere karşı kayıtsız kalarak korku ve kaygıdan uzak durmaktır. Epiktetos’a göre,

"şeylerin bir kısmı iyi, bir kısmı kötü ve üçüncü bir kısmı ise ne iyi ne kötüdür. İyi olan kısmını erdemler ve erdemlerin doğurduğu şeyler oluşturur; kötü olan kısmını ahlâksızlıklar ve onların doğurduğu şeyler; ne iyi ne de kötü olan kısmını ise erdemlerle ahlâksızlıklar arasındaki yerde bulunan zenginlik, sağlık, hayat, ölüm, haz ve acı oluşturur" (II. Kitap: 19)

İşte onda insanın kayıtsız kaldığı durum bu üçüncü kısımdır. Yani bunlar insanın gücü altında değildir. Ne zenginlik, ne sağlık ne de başka bir şey. İnsanın gücü altındaki tek şey Epiktetos'ta izlenimleri doğru kullanabilme gücüdür. Bu güç her türlü baskı ve engelden bağımsız olan tek şeydir. O, dış dünyadaki şeylere insanın güvenmesi, bağlanması ve onların dost edinilmesi durumunu akla uygun görmez. Akla uygun gördüğü şey ise irade dışı bu şeylere kayıtsız kalma ve onlardan etkilenmemedir. Dış dünyadaki şeylerden vazgeçen insan, aynı şekilde iyi olanı elde etmiş olur. Epiktetos'a göre halkın isyan etmesi, ayrılıklara düşmesi, suçlanmak, hüküm giymek, kutsallara karşı saygısızlık etmek bunların hepsi düşüncelerdir, başka hiçbir şey değildir. Dış dünyaya ait şeyleri gözümüze iyi ya da kötüymüş gibi gösteren düşüncelerdir. Bir insan bu düşüncelerini iradesine bağımlı şeylere yönlendirirse çevresindeki koşullar ne olursa olsun karakterli ve güvenilir bir insan olur. O,

"ruh su ile dolu bir çanağa benzer. İzlenimlerde o suya düşen ışık demetleri gibidir. Su çalkalandığı zaman aslında hareket-siz olan izlenimler hareket ediyormuş gibi görünür" (III. Kitap: 3)

Diyerek ruhta beliren dış dünya nesnelerinin izlenimlerinin imgeleri olarak açıklar. İşte insanın kayıtsız kalması gereken durum bu imgelerdir. Dış dünyadaki şeylerin izlenimler söz konusu olduğunda insanlar iyinin ve kötünün dış dünyamızdaki şeylerde değil, içimizde olduğunu bilir. Bu nedenle insan Epiktetos'ta uyarılmalıdır. O bu uyarıyı şöyle yapar:

"sizi tanrılar adına uyarıyorum, kendinizi dış dünyamızdaki şeylerle aldanmaktan koruyun. Kendinizi her şeyden önce bir köle olmaktan; sonra da alıkoymak ya da bağışlamak gücünü elinizde bulundurduğunuz dış dünyadaki şeylerin kölesi olmaktan koruyun" (III. Kitap: 20)

Bu ise onda dış dünyaya karşı kayıtsız kalmanın gerekliliğini gösterir. Burada onun için önemli olan insanın dış dünyada iradeden bağımsız şeylere değer vermemeyi öğrenmesi ve yargı gücünü iyi yönlendirmesidir. Epiktetos'ta filozofa verilmiş olan armağan şöhret, zenginlik ve mevki değil yalnızca kendi gücüdür. Bu güç, onu, hükmü altında olan ve olmayan şeyler hakkında ki düşünceleriyle özgür kılar ve engellerden kurtarır.

Epiktetos insanın dilediği zaman elde edemediği ve elinde tutamadığı şeylerin başkalarına ait olduğunu söyler ve insanın onları arzulamaması gerektirdiğini belirterek şöyle der:

"kendinize ait olmayan ve başkalarının gücü altındaki şeylere hayranlık duyarsanız sevdiğiniz o şeylerin karşısında kendinizi köleleştirmiş olursunuz" (IV. Kitap: 1)

O nedenle insan yaptığı ve yapmayı amaçladığı her şeyde iyi olanı aramalı, bunu yaparken de uyması gereken tek kurak akla uygun bir şekilde davranmalıdır. Bu ise onda, tanrılardan gelen yasa ve emirlere uymakla gerçekleşir. İnsan gücü dışındaki şeylerin peşinde koştuğu sürece iradesini yok etmekte olduğunu hiçbir zaman aklından çıkarmamalıdır. O halde başkalarının insana ait düşünceleri iradesinden bağımsız ise onun için hiçbir anlama ifade etmemelidir. Yani insan etkilenmeyip kayıtsız kalmalıdır. İnsan, dış dünya karşısındaki bu kayıtsız kalmayı Epiktetos'a göre izlenimler üzerindeki yargı gücüyle gerçekleştirir. Bütün bunlar Epiktetos'un, dünyada olup biten her şeyi gücü altında olan ve olmayan diye ikiye ayırdığını göstermektedir. Bunun karşılığı olarak da aynı zamanda her şeyi, irade ve irade dışı olmak üzere ikiye ayırmadır. Duygu, düşünce, yaşantı, arzu, nefret, eğilimler kısaca insanın kendi eğilimleri iradidir ve insan bu açıdan doğal olarak özgürdür. Bunun aksine mülkiyet, şöhret, makam hatta insanın kendi bedeni irade dışıdır ve insan bunlara yöneldiği anda zayıf düşer ve köle konumunda tahakküm altına düşer. Bu nedenle insan kendine ait iradesini kontrolü altındaki özgür alana yöneltirse ve kendine ait olmayanlar karşısında kayıtsız kalırsa işte o zaman erdemli davranır ve mutlu olur. Epiktetos'a göre doğanın, aklın ve tanrının istediği uygun davranış budur.

Marcus Aurelius'a gelince; o da Epiktetos gibi insanın dış

dünyaya karşı tutumunu kendine hâkim olarak kayıtsız kalmak şeklinde temellendirir. Dış dünyaya karşı bu bakış zaten Stoa geleneğinin bir parçasıdır. Marcus Aurelius insanın akli ve toplumsal iyinin karşısına dıştan gelen övgüler, mevki, servet ya da bedensel hazlar gibi farklı bir doğası olan şeyleri koymasını doğru bulmaz. Bunlar biran için insan doğasına uygun görünse-ler bile sonra ansızın insanı denetim altına alır sürükleyip götürürler. Bu nedenle insan bu istekler karşısında kayıtsız kalmazdır. O, bu durumu şöyle ifade eder:

"zihninde tuttuğun ve sık sık başvurduğun ilkelere şu iki ilkeyi de ekle: birincisi dışsal şeyler zihnini etkilemez, her zaman onun dışında, hareketsiz kalırlar; bütün tedirginlikler içimizdeki düşüncelerden kaynaklanır. İkincisi şuan da gördüğün her şey çok kısa zamanda değişime uğrayacak artık var olmayacaktır. Senin kendinin de böyle ne çok değişikliğe tanık olduğunu sürekli olarak düşün" (Aurelius, IV. Kitap: 3)

Bir başka ifadesinde ise;

"nesnelere öfkelenme, çünkü bu onların umurunda bile değil" (VII. Kitap: 38)

Buda şu anlama gelir: Şeyler tek başına ruhu etkilemez, onu değiştiremez, harekete geçiremez. O nedenle dış dünyada olan şeyler yargıların onları biçimlendirdiği gibidir. İnsan bu dış nedenden ötürü üzülmemeli, canını sıkmamalı çünkü bu üzülme ve can sıkma dış dünyada değil, insanın onun hakkındaki yargısındadır. Bu yargıdan her an vazgeçebilir. Yani dış dünyaya kayıtsız kalabilir. Bu tıpkı Epiktetos'ta ki izlenimler üzerindeki yargı gücünün gerçekleşmesine benzer. Marcus Aurelius insanın iradesinden bağımsız bir şeyi iyi ya da kötü bulması durumunda insanın tanrıları suçlayacağını söyler. Bu ise onda yanlış bir davranıştır. Çünkü ona göre insan, ancak kendi kontrolüne bağlı olan şeylerin iyi ya da kötü olduklarını düşünebilir. Bunun sonucu olarak da ne tanrıları suçlar ne de başkalarına karşı düşmanca bir tavır takınır (VI. Kitap: 41). Burada Epiktetos'ta olduğu gibi Marcus Aurelius'ta da gücümüz altında bulunan ve gücümüz dışında kalan şeyler arasındaki çelişkiyi görebiliriz.

Marcus Aurelius insana özgü olmayan hiçbir şeyin insana

aitmiş gibi görünmesini anlamsız bulur. Çünkü

“insanın doğası onlar için bir güvence vermez. Onlar insan doğasının bütünleyicisi değildirler. Sonuç olarak ne insanın kendisi için yaşadığı amaç ne de bu amacın bütünleyicisi olan iyi bu şeylerde bulunamaz, bundan başka eğer bu dış şeylerden bazıları bir insana rastlarsa bunları yargılamak ve bunlara engel olmaya çalışmak ona düşmez. Ama insana kendini bunlardan ve bu türden başka şeylerden ne denli ölçülülükle ayırır ve bağımsız tutarsa o derece iyidir” (V. Kitap: 15)

Bu ise insanda dışardan gelen şeylerin tümünü boş ve değersiz kılar. Çünkü insanın özü dış koşullara değil, yalnızca kendisine verdiği değere bağlıdır. Zenginlik, sınıf, toplumsal ayrıcalık, sağlık ve düşünsel yetiler tüm bunlar önemsizdirler. Tek başına önem taşıyan şey ruhun içsel tutumu ve eğilimidir (Cassirer, 1980: 18), yani insan iradesidir. O, dış dünyadan elde edilen bütün şeylere karşı kayıtsız kalmayı insanın onları elde etmeyi umduğu dönemlerde reddetmesinde görür. İnsanın bunu başarması ise tanrısal öngörüye ve onun kutsallığına yönelmesindedir. Bu durumu şöyle açıklar:

“başkalarının kötülüğünün, yargısının ya da sözlerinin, seni saran şu zavallı tenin duygulanımlarının seni engellemesine izin verme” (Aurelius, XII. Kitap: 1)

Bu da gösteriyor ki o, insanın özünü dış koşullara değil, yalnızca insanın kendisine verdiği değere dayandırıyor. Marcus Aurelius'ta önemli olan şey ruhun içsel eğilimidir. Bunun dışındakiler önemsiz kalır. Onun dış şeylere karşı bu önem vermeyişi dış dünyaya kayıtsız kalmak anlamındadır.

2.3.2. Doğaya Uygun Yaşamak

Epiktetos'un düşüncesinde insan ve yaşam arasındaki ilişkide önemli bir noktada doğaya uygun yaşamaktır. Genel anlamda Stoacıların tümünde insan yaşamı doğa ile uyumlu olduğunda anlamlı görünür. Dış dünya karşısındaki kayıtsızlığı gerçekleştiren insan doğa ile uyumla ilerlemeyi sağlar. Epiktetos bunu şöyle ifade eder:

“ey adam, benim öğrenmek istediğim şey... arzularına ve ka-

çınmalarına nasıl dikkat ettiğini, yaşamını nasıl yönlendirip neleri hedef seçtiğini, doğa ile uyumlu olup olmadığını görmektir... Eğer doğayla uyumluysan bana kanıt göster böylece ben de senin gerçekten ilerlediğine inanayım” (Epiktetos, I. Kitap: 4)

Epiktetos insan için doğaya uygun yaşamı hayvanlarla karşılaştırarak açıklamaya çalışır. Ona göre Tanrı bütün hayvanları ayrı bir doğaya uygun yaratıyor. Kimi yiyecek olarak kullanılmak üzere yaratılmış, kimi tarım işlerine yararlı olmak üzere, kimi sütünden peynir yapılması için ve kimi de buna benzer başka amaçlar için. Ama hayvanın doğası izlenimleri anlamak ve onları ayırt etmek üzere yaratılmamıştır. Oysa Tanrı insanı yaratırken kendisini ve eserlerini onun üzerinde göstermeyi amaçlamıştır. Bu nedenle bir insan için hayvan gibi yaşamak utanç vericidir. Onun yaşaması kendi doğasının sınırlarına kadar dayanır. Bu sınırlar düşünmek ve anlamakla belirlenmiştir (I. Kitap: 6), yani doğaya uygun olmak üzerinedir. Ayrıca şeylerin düzenini görüp bilmemiz gerekir. Onları değiştirmeye çabalamak yersizdir. Çünkü bunu yapmaya gücümüz yetmeyeceği gibi, güce sahip olmamızda doğaya aykırı olacaktır. Doğaya uygunluk insanın çevresindeki şeylere bakarak aklını onların düzenleriyle ve doğadaki işleyişiyle uyumlu bir şekilde kullanmasına bağlıdır (I. Kitap: 12).

Epiktetos'ta insan için en büyük felaket onun en önemli özelliği olan iyi ve kötüyü ayırabilme yeteneğinden mahrum kalmasıdır. Bu nedenle karşımıza çıkan kötü davranışlı insanlar yüzünden doğanın işleyişine aykırı davranışlarda bulunmamak gerekir. Bu insanlara kızmak yerine acımalıyız. İnsan her zaman patlamaya hazır öfkesini, nefretini ortaya atmaktan kendini alıkoymalıdır. Epiktetos'ta bu durumu sağlayan genel ilkelere uygun davranıştır. Genel ilkelerde ise iyinin faydası herkes için ortaktır. İnsan, genel ilkelere uygunluğu eğitim yoluyla elde eder. O halde,

“Eğitim, genel ilkelerin özel olaylar üzerinde doğaya uygun bir şekilde nasıl uygulanacağını öğrenme; ardından da gücümüz altında olan şeylerle olmayan şeyleri ayırt edebilme işidir” (I. Kitap: 22).

Öyleyse iyi kontrolümüz altında olan şeylerde bulabiliriz. Yani irademiz ve irademizden kaynaklanan eylemlerde. Bu durumda dış dünyamızdaki şeylerin bir kısmının doğaya ile uyumlu olduğu bir kısmının ise doğayla uyumlu olmadığı, toplumdan kopmuş yalnız insanlar gibi görüldüğü zaman söylenebiler. Örneğin Epiktetos,

"ayaklar, temiz olduğunda doğa ile uyumludur, ayaklarımızı bedenimizin bir parçası olarak düşündüğümüz de onlarla çamura ve dikenlere basabildiğimiz gibi kimi zaman bedenin geri kalan kısmının sağlığı için onları kesip atabiliriz de. Ancak bedenden ayrılıp kullanılmadıkları zaman onların ayak olduğundan söz edemeyiz" (II. Kitap: 5)

der. Aynı şeyi insan için düşündüğümüzde insan, kendisini diğer insanlardan ayrı düşündüğünde ileri yaşlara kadar sağlıklı ve zengin olarak yaşaması doğaya uygundur. Fakat insanı topluma dâhil bir insan olarak düşündüğümüzde kimi zaman hastalanmak, kimi zaman tehlike ile yüzleşmek, kimi zaman yoksul düşmek doğaya uygun bir hale gelebilir. Demek ki bir beden için olanaklı olan her şey bütün yeryüzü için ve bir ülke için de aynı şekilde olanaklıdır. O, insanın gelecekte yaşayacağı şeyleri kesin olarak bilmeyeceğinden dolayı doğayla uyumlu olan ve bu uyumu koşullar ne olursa olsun gözeten eylemler yapmak zorunda olduğunu söyler.

Epiktetos'ta doğaya uygun yaşam, ancak insanın kendi doğasının özelliklerini bilmesi ile olanaklı olur. Fakat insan doğasının özelliklerini anlamak da kolay bir iş değildir. Çünkü insan akıl sahibi ve ölümlüdür. Akıl yeteneği insanı hayvanlardan ayırır. Öyleyse insan hayvanların yaptıklarını yapmamaya özen göstermelidir. Eğer hayvanların davrandığı gibi davranırsa kişiliğini kaybeder. O açgözlülük etmeyi, şehvet peşinde koşmayı, kavgacı olmayı, öfkeli davranmayı hayvani davranışlar statüsünde değerlendirir. İnsan ise kendi davranışını korur ve geliştirir. Tıpkı bir marangozun marangozluk sanatını yapmakla marangoz, bir dilbilimcinin dilbiliminin gereklerini yapmakla dilbilimci olması gibi. İnsan içinse dürüst davranışlar dürüst insanı korurken edepsiz davranışlar ise onu yok eder. Buradan hareketle Epiktetos'un insana verdiği şu öğütleri dinleyelim:

"kim olduğunuzu bilin. İlk olarak bir insansınız ve insan, iradesinden daha büyük yeteneği olmayan bir varlıktır: öteki her şey bu iradeye boyun eğer. Bu irade kendisini kölelikten kurtararak özgürlüğe ulaştıracak kadar güçlüdür. Daha sonra, akıl yeteneğinizin sizi hangi varlıklardan farklı kıldığını bilin. Bu yeteneğiniz sizi yabani canavarlardan ve öteki hayvanlardan ayıran bir yetenektir. Daha sonra, yeryüzünün bir yurttaşı ve parçası olduğunuzu bilin; buraya bir hizmetçi olarak değil bir kural koyucu olarak geldiğinizin farkına varın. İçinizdeki tanrısal gücün ne olduğunu anlayarak yaşamınızdaki başınıza gelenleri ve karşılaştığınız şeyleri onun size verdiği destekle tanıyın anlayın" (II. Kitap: 10)

Bu öğütte insanın yazgısının tanrısal uyum tarafından kovalandığı ve insanın bu doğaya uygun davranması gerektiği vurgulanmıştır. O, insanın asıl görevinin şeylerin izlenimlerini doğaya uygun bir şekilde kullanmak üzere hazırlık yapmak, arzuladığı şeye kavuşmak ve kaçındığı şeylerden uzak kalabilmek olduğunu söyler. Bunu ise hayal kırıklığına ve talihsizliğe uğramamak için özgür, engellerden ve zorunluluklardan bağımsız tanrısal iradeye uyum ve itaatle sağlar (II. Kitap: 23). Aksi durumda ise Epiktetos'a göre insan kim olduğunu, ne amaçla dünyaya geldiğini, dünyanın ne olduğunu, onu kimlerle paylaştığını, nelerin iyi ya da nelerin kötü, nelerin güzel ya da çirkin olduğunu bilmeyen, kendisine söylenen sözleri ve gösterilen kanıtları anlamayan doğru ve yanlışın ne olduğundan habersiz onları birbirinden ayırmayı bile beceremeyen bir kişi olarak ne doğaya uygun arzulara ne de kaçınmalara sahip olabilir ne de bir şeyi amaçlayabilir. Böyle bir insan hem kör hem sağırdır. Aynı zamanda bilgisizdir (II. Kitap: 24).

Epiktetos'un anlayışında insana özgü mükemmellik insanın doğasıyla uyumuyla gerçekleşir. İnsanı güzelleştiren, insan da övgüye değer özellik dürist olmak, ahlâklı olmak, ahlâklı olurken ölçülü olmak şeklindeki eylemleridir. İyi bir insanın uğraşması ve öğrenmesi gereken şeyler onun kendi mantık yetisinde vardır. Bu da bilgece bir tutumla izlenimleri doğaya uygun bir şekilde kullanmakla olur ve doğruyu kabul ederek yanlıştan uzak durmak, doğruluğu ya da yanlışlığı belirsiz şeylerde ise yargıyı askıya almakla olanaklıdır. Öyleyse iyinin arzusuna yönelmek, kötüden kaçınmak ruhun doğasıdır (III. Kitap: 3).

Epiktetos, insanın doğaya uygun davranıp davranmama konusunda özgür olduğunu ve dilediği gibi davranabileceğini belirtir. Ancak örnek insan davranışı olarak gösterdiği Sokrates, doğaya uygun davrandı ve başkalarının da davranabilmesi için elinden gelen her türlü çabayı harcadı. O bunu yaparken neyin kendisine neyin de başkasına ait olduğunu gösterdi (IV. Kitap: 5). Başka bir deyişle Sokrates ona göre doğaya uygun yaşamak isteyen insan için idealdir. Epiktetos, Sokrates gibi yaşama ve doğaya karşı iyimser yaklaşır. Hangi koşullarda olursa olsun insanın doğaya uygun yaşaması insan için iyiliği ve mutluluğu sağlar. Bu doğrultuda hiçbir kötü insanın hiçbir iyi insana zarar vermesi söz konusu değildir (Gould,1964: XVII).

Marcus Aurelius'ta ise doğaya uygun yaşam önemli bir sorundur. O evrenin doğasının ne olduğunu, insan doğasının ne olduğunu, bunların birbirleriyle ilişkisinin ne olduğunu hangi parçanın bütününe hangi parçası olduğunu göz önünde bulundurmak gerektiğini belirtir. Marcus Aurelius'a göre her insan yaptıklarının ve söylediklerinin doğanın bir parçası olduğunu unutmamalı ve doğayla her zaman uyum içinde olmalıdır. O doğada varolan kaçınılmaz bir büyü ve çekiciliği olan olguların farkına varmak gerektiğini şu örnekle açıklar:

"ekmek pişerken yer yer çatlama eğilimindedir, ama bir bakıma fırıncılık sanatına karşı oluşan bu çatlaklar nedense hoşumuza gider, iştahımızı kabartır, incirlerde olgunlaşınca böyle yarırlılar. Tam anlamıyla olgunlaşmış zeytinlere, yaklaşan çürüme olgusu özel bir güzellik verir. Toprağa eğilen başaklar, aslanın çatık kaşları, yaban domuzunun ağzından çıkan köpükler, daha başka birçok şey tek başına alındıklarında güzel görünmekten çok uzaktırlar. Ama gene de doğal bir sürenin parçası olduklarından onu daha güzel ve daha çekici kılmaya katkıda bulunurlar. Öyle ki duyarlı evrendeki olguları derinden kavrayacak zekâsı olan bir insan, ikincil sonuçlar olarak ortaya çıkan şeyler arasında bile kendine özgü bir çekiciliği olmayan neredeyse hiçbir şey bulamaz" (Aurelius, III. Kitap: 2)

Bu da şunu gösteriyor ki, Marcus Aurelius da doğaya dikkatle yönelen insanın yalnızca doğayı gerçekten sevmesi ile bu güzellikleri yakalayabileceği vurgulanmaktadır. O, aynı bakışın

çocukların sevimliliğini algıladığı gibi yaşlı kadın ve erkeklerde de kendine özgü bir güzellik yakalar. İnsan içinde Marcus Aurelius, kendi doğasının istediği gibi yaşamayı önerir. İnsan doğasının ne istediğine gelince, güdülerini ve eylemlerini yönetecek sağlam bir ilkeye uygun yaşam önerir. Bu ilkeler iyi ve kötüyle ilgili insanı adil, ılımlı, yürekli ve özgür kılan şeylerden başka hiçbir şeyle iyi olmadığını, kötülöklere yol açan şeylerden başka hiçbir şeyin kötü olmadığını öğreten şeydir. O doğaya uymanın gereğini

"doğanın çizdiği yolda ilerliyorum" (V.Kitap: 4)

Şeklinde ifade eder. Marcus Aurelius, evren ve doğayı insan yaşamı için aynı oranda anlamlı görür. Evreni insan için tanımlarken şunu ifade eder:

"evreni, tek bir maddeyi ve tek bir ruhu içinde barındıran biricik bir canlı yaratık olarak düşün; bütün şeylerin bu varlığın bilinci tarafından özümlemiş olduğunu; her şeyin tek bir dürtü sayesinde olup bittiğini ve bütün bu şeylerin nasıl bir araya gelip varolan her şeyin ortak nedenini oluşturduklarını, onların birbirlerine nasıl zincirlendiklerini nasıl bağlandıklarını düşün" (IV. Kitap: 40)

Onun evren için söylediklerinden çıkan sonuç şudur; evrende de her şeyi belirleyen yönetici ilkenin gücü hâkimdir. Zaten bir başka ifadesinde,

"evrendeki en büyük güce saygı duy: her şeyden yararlanan ve her şeyi yöneten güce. Aynı biçimde, içindeki onunla aynı doğaya sahip en yüce güce de saygı duy: bu güç ötekilerle aynı doğaya sahiptir. Çünkü içindeki bu güç de her şeyden yararlanır, yaşamını yöneten odur" (V. Kitap: 21)

Derken, insan için doğaya ve evrendeki güce uygun bir yaşamı önermiştir. Aynı zamanda Aurelius'ta evrenin zihni toplumsaldır. Bundan dolayı aşağı varlıklar, üstün varlıkların yararı için yaratılmıştır. Üstün varlıkları da birbirlerine uyarlamıştır. Evrenin tözü uysal ve yumuşaktır. Onu yöneten akıl içinde kötölük yapabilecek hiçbir neden yoktur, çünkü içinde kötölük yoktur; hiçbir kötölük yapmaz, ondan hiçbir şeye zarar gelmez; her şey onun istemine göre varolur, gerçekleştirir (VI. Kitap: 1).

O halde insan yaşamında bu evrene uyum olmalıdır. İnsan doğasının hiçbir ilkesi evrensel doğanın yasasına ters düşmez. Bütün varlıklar evrensel tözün içinden geçerler, doğaları evrenin doğası ile aynıdır. Böylece insan doğasının birinci ilkesi, toplumsal yarardır. İkincisi ise bedenın tutkularına direnmektir. Çünkü akılsal ve zihinsel etkinliğin başlıca özelliği kendine sınırlar koymak ve hiçbir zaman duyuların ya da içgüdülerin etkisine yenik düşmemektir. Bu düşüncenin sonucu olarak Marcus Aurelius insanla doğa ilişkisini şöyle izah eder:

"doğanın senden ne istediğine bak, yalnızca doğa tarafından yönetilen bir varlık olarak, sonra canlı varlık olarak, doğan bundan zarar görmeyecekse onu yerine getir. Sonra da yaşayan bir varlık olarak doğanın senden istediğine bak ve tam olarak kabul et onu, akılsal varlık olarak doğana zarar vermedikçe. Ama akılsal olan; akılsallığından ötürü aynı zamanda bir toplumsal varlıktır. Bu kuralları uygula ve artık başka bir şey için kaygılanma" (X. Kitap: 2)

Bu demektir ki, onda insanın başına insan için doğal olmayan hiçbir şeyin gelmeyeceğini ve evrensel doğanın insan için katlanılmayacak bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda kendisiyle tanrısıyla uyum içinde yaşayan insan evrenle de uyum içindedir. Marcus Aurelius,

"doğaya uygun olarak meydana gelen hiçbir şey kötü olmaz" (II. Kitap: 17)

İfadesinden yola çıkarak iyinin de evrensel doğa tarafından takdir edilmiş ve yaşamın doğasına katılmış olan kader olduğunu söyler. Önemli olan bu doğal kadere uygun yaşamaktır ve rolünü iyi oynamaktır. Çünkü kötü olan dünyevi arzular, erdemsiz davranışlar insanı mutsuz eder. Kadere yani doğal olana uymak ise erdeme bilgeliğe giden yoldur ki bu da bizzat iyiliğin kendisidir.

2.3.3. Mutluluk ve Erdem

Epiktetos'ta insan iyi şeyleri arzularsa doğru bir arzulama, kötü şeylerden kaçınırsa doğru bir kaçınma ortaya koymuş olur. Mutluluk ve dinginlik bu iyi şeyleri arzulama ve kötü şey-

lerden kaçınmakla elde edilir. Bu ise erdemli bir yaşamla gerçekleşir. Onda erdemli olmayı başarmak aynı zamanda mutluluk ve dinginliği elde etmek anlamına gelir. Çünkü bir konuda olgunlaşmak insanı nereye götürüyorsa, ilerlemenin anlamı da oraya yaklaşımdır (Epiktetos, I. Kitap 4). Erdem bu ilerlemenin katalizörüdür. Epiktetos insana, mutluluğa erişecek gerçeği görmesini sağlayan meyveyi zihnine Tanrı'nın yerleştirdiği kanaatindedir. O, insanın mutlu olmasının önündeki engelleri iradesinin dışındaki şeyleri istemedeki hayal kırıklığında görür. İnsan bu hayal kırıklığından kurtulması için şuna dikkat etmelidir:

"zenginlik arzunuzdan ve yoksulluk korkusundan vazgeçin; aksi halde birini elde edemeyecek ve ötekine ise istemeden kapılacaksınız. Sağlıklı olmayı arzuladıkça talihsizlikle karşı karşıya kalacaksınız. Makamları, onurlandırılmayı, serveti, dostlarınızı, çocuklarınızı, kısaca insanın hükmü altında olmayan her neyi arzularsanız arzulayın talihsizlikle karşı karşıya kalacaksınız. Fakat arzularınız Zeus'a ve diğer tanrılara yöneldikçe bütün o şeyleri tanrılara bırakın, hepsine onlar hükmetsin artık mutsuzluk yaşamazsınız" (II. Kitap: 17)

Mutluluk ise kendine hâkim olan ve dış dünyanın etkisinden kaçınan insanın elde edeceği şeydir. Epiktetos'a göre,

"mutluluk ve var olmayan bir şeye duyulan arzunun bir arada olması olanaksızdır. Çünkü mutlu olan kişi arzuladığı her şeyi elde etmiş kişidir; tıpkı besinle dolu bir kişiye benzer, artık yemeye de içmeye de gereksinim duymaz" (III. Kitap: 24)

Var olmayan şeylere duyulan arzu ise insanın kendine ait olmayan şeylere özenmesi sonucu ortaya çıkar. Bu ise insanı kibirli, ikiyüzlü, tanrısal hükümlere başkaldıran kimseler konumuna indirger. Böylesi insanlar üzüntü içindedir. Kıskanç ve hasettirler. Onun deyimi ile daima mutsuz ve yas içindedirler. Epiktetos'ta mutlu ve erdemli insan da bütün hazların yerini Tanrı'ya itaat etme bilinci almıştır. Çünkü bu insanlar bilge ve iyi insandır. Onda, mutluluğu elde etmek isteyen insan tutkularından arınır, rahatsızlıklardan kurtulur ve bütün işlerini herkesten bağımsız yapar. Ayrıca mutluluğu elde etmek için bütün sıkıntılara katlanmaya değer. Mutluluğa ulaşabilecek insan için

tek bir yol vardır; iradesinin yargısı dışındaki hiçbir şeyi arzulamamak ve onların insana ait olduğunu düşünmemek, yaşamıyla ilgili her şeyi kaderine bırakmak. Kendiside kâhinliğe inanan Epiktetos burada insan için iyinin ve kötünün ne olduğunu kâhinin değil insanın kendi ahlâk bilincinin belirlediği görüşündedir. Yani onda insan ancak kendi gücüyle erdemli olabilir, dolayısıyla mutluluğa ulaşabilir. İnsanı iyi'ye götüren de akıldır. Yaşamın en yüksek gayesi olan erdem, doğaya uygun yaşamadır. İnsanın kendisiyle uygunluk halinde olup, kendisinde aklın egemen olmasıdır. Bu durum aynı zamanda doğayla, tanrısal yasayla da uygunluk da demektir. Bu gayeye erişen mutluluğa da erişmiş olur (Gökberk, 2003: 111).

Marcus Aurelius insanın nasıl erdemli davranacağını ve bunun sonunda mutluluğu nasıl elde edeceğini *Düşünceler*'de sıklıkla belirtmiştir. İnsanın yaptıklarıyla ilgili ifadeleri buna örnek olarak gösterilebilir. O, insanın yapmakta olduğu şeyi gerçek bir insana yaraşır biçimde azimle, gösteriştan uzak, titiz bir ciddilik, özen, özgürlük ve doğrulukla yapmaya çalışması gerektiğini söyleyerek insanın kendini tüm öteki uğraşlardan kurtararak her eylemini yaşamının en son eylemiymiş gibi yapmasını ve bunu başarmasını ister. O, bu eylemleri mantığın kuralından sapmaksızın ikiyüzlülük ve bencillikten uzak kaderinin ona getirdiği şeylerden rahatsız olmadan dingin ve dindar bir yaşamla gerçekleştirir (Aurelius, II. Kitap: 5). İşte insanı erdemli kılan ve mutluluğa götüren bu tür davranış biçimleridir.

Marcus Aurelius'ta bazen insan ruhunun, bazen de tanrısal zihnin bir parçası olan insanın içindeki tanrısal öge, insanın en iyi şeyleri gerçekleştirdiği akli yetiye sahip olan erdemi belirtir. O, unsurların hareketlerini yukarıya ya da aşağıda doğru yahut da dairesel olarak belirtirken, erdemin hareketini bu yönlerin hiçbirine uydurmaz. Erdem, en kutsal şeydir, kolay kolay seçilemeyen bir yol boyunca mutlu bir biçimde ilerler (VI. Kitap: 17). Bu mutluluğu Marcus Aurelius da sağlayan şey, insanın yalın, dürüst, namuslu, ölçülü, içten, haksever, dindar, iyiliksever, sevecen, işine bağlı biri olarak yaptığı eylemlerdir.

Kısacası hem Epiktetos'ta hem de Marcus Aurelius'ta insan, yapı olarak akla sahip olan, dış dünyanın etkisi karşısında ba-

ğımsızlığını koruyabilen ya da ruh dinginliğine, acısızlığa ulaşabilen bir varlık olduğu için erdemli yaşama olanağına sahiptir. İnsanın bu yapısı erdemin olanaklı olma koşullarını hazırlamıştır.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İnsan felsefesi “insan nedir?” sorusu etrafında oluşan felsefi temellendirmeleri kendisine çıkış noktası olarak almıştır. Bu sorun insan var olduğu andan itibaren onun zihnini meşgul eden sorular arasında yer alır. İster mitolojik, ister dini, ister felsefi isterse bilimsel temeli olsun bütün bilgi biçimlerinde insan kendisini merkeze alır. İnsanı tanıma açısından bu önemli bir çıkış noktasıdır. Zira insandan hareket edilmesi gerektiğini vurgulamayan neredeyse hiçbir düşünce biçimi yoktur. Çünkü Goethe’nin dediği gibi “İnsan kendini yalnızca insanda tanır”. Böyle olunca da mitoloji, din, felsefe ve bilim gibi bilgi alanları insan kavramı içinde birbirine karışmış olur. Çünkü insan hepsinin ortak paydasıdır. Ancak insanı anlama ve anlamlandırma sürecinde hem insanın neliği, kimliği ve konumu hem de kendi dışındaki dünya ile olan ilişkisi birçok sorunu bünyesinde barındırdığı için insan gerçeğini anlamak çokta kolay değildir. Öte yandan her türlü zorluğa rağmen insanı sorgulamaktan, insandan söz etmekten ne felsefe ne de diğer bilgi alanları vazgeçmiştir. Bu nedenle insan nedir? Sorusu, yani soruyu soranın kendi türünü sorguladığı soru Mitolojik, dini, felsefi ve bilimsel açıdan farklı temellendirmelerle ortaya konulsa da sanki birbiriyle çelişiyor gibi görünse de İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel niteliğin hepsinde akıllı varlık olduğunu ayrıntıya girmedikimiz zaman görebiliriz. İşte bu ayırt edici niteliği çıkış noktası alan felsefe aynı zamanda etik, estetik, siyaset ve toplum felsefeleri ile de doğrudan insan merkezli düşüncelere yönelmiştir. Varlık, bilgi gibi diğer sorunları da insandan ba-

ğimsız ortaya koyulmamıştır. İnsan nedir? Sorusu felsefenin başlangıcından bu yana filozofların sormaktan kendilerini alamadıkları sorular içinde yer alır. 20. Yüzyıla gelindiğinde ise İnsan ilk kez kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma konusu yapmıştır. Felsefenin bu dalına insan felsefesi ya da felsefi antropoloji adı verilir. İşte Epiktetos ve Marcus Aurelius örneği İnsan felsefesi çalışmalarına ışık tutacak önemli bir tarihsel mirası temsil eder.

Epiktetos'un Söylevler'in de insan anlayışı ahlâk felsefesi içinde yer almakta ve büyük ölçüde Stoacı teorilere dayanmaktadır. Onun teorisini oluşturan en belirgin dayanak "gücümüze bağlı olan şeylerle gücümüze bağlı olmayan şeyler" arasında yaptığı ayrımdır. Bu ayrımda insanın gücüne bağlı olan şeyler arzuları, eğilimleri ve yargılarından oluşur. İnsanın kontrolünde olmayan şeylerse zenginlik, ün ve güç gibi şeylerdir. Hatta insan bedeni de insanın kontrolünde olmayan şeydir. Epiktetos, insanın gücüne bağlı olan şeylerin doğaları gereği özgür elde edilmeleri kolay olduğunu söylerken, diğerlerinin ise doğaları bakımından elde edilmeleri zor, kararsız ve kölece şeyler olduklarında ısrar eder. Bu ise kararlı ve kolay şeylere yönelmeyle insanın özgür olmasını sağlar. Diğerleri ise insanı köleleştirir ve yaşamını çekilmez hale getirir. Bu iddianın doğal bir sonucu ise hem Epiktetos'ta hem de Marcus Aurelius'ta insanda mutluluğun ve mutsuzluğun ortaya çıkmasına neden olan gücün bizzat şeylerin kendileri değil, insanların şeylerle ilgili yargılarında olduğudur (Aslan, 2008: 212).

Epiktetos'un düşüncelerinde öne çıkan bir başka noktaysa hiçbir şeyin kendi doğası bakımından iyi ve kötü olmadığıdır. Bu şu anlama gelir: İnsan, başkalarını mutsuzluk ve başına gelen kötü şeylerden dolayı suçlamamalıdır. İnsan her türlü felaketlerde dahi ne kendisini ne de başkalarını sorumlu tutmamalıdır. Bu, insan için bilgece davranıştır. Onda bilgeliğin anlamı, Stoacılığın genel dünya görüşünü yansıtır. Bu görüşte evren olduğu gibi iyidir, onda her şey kendisi tarafından belirlenmiş bir amaca göre yöneten üstün bir bilgeliğin yasasına uygundur. Bu aynı zamanda tanrısal inayetin bir sonucudur. O nedenle insan tanrısal inayetin bütün isteklerine tam olarak katılmalıdır ve onları onaylamalıdır. Hiçbir şey bu onayı engelleme olanağına sahip olmadığı için aynı zamanda insan özgür ve mutludur.

Epiktetos, Stoacı bu temel inanca tam bağlıdır. Kendisini doğanın ve Tanrının ellerine tam bir güven ve iç huzurla teslim etmiştir. Ancak bu teslimiyet onda salt edilgen bir şey olarak kalmaz, doğanın ve Tanrının kendisi için çizmiş olduğu projeye aktif olarak katılmasını sağlar (2008: 213). Bu katılımda insan, Tanrının ve doğanın belirlediği rolü hiç itiraz etmeden yerine getirir.

Marcus Aurelius'un insan merkezli ahlâk anlayışında doğaya uygun yaşamak felsefesinin ana ilkesidir. Çünkü doğa Epiktetos'ta olduğu gibi onda da akıllı, belirli bir amaca sahip iyi ve tanrısal bir şeydir, kötülüklerin alanı değildir. Bu ise Marcus Aurelius'ta da gelip geçici olan insan yaşamını akılla, iyilik duygusuyla telafi eden iyimser bir havadır. Çünkü o, "eğer Tanrılar yoksa ya da insanların işleriyle ilgilenmiyorlarsa Tanrılardan yoksun ya da Tanrısal öngöründen yoksun bir dünyada yaşamının benim için ne önemi olabilir?" (Aurelius, II. Kitap: 11) sorusuyla Tanrısız, inayetsiz bir dünyada insan için yaşamın anlamının olmadığını göstermeye çalışmıştır. O halde tanrılar ve tanrısal inayet vardır ve tanrılar, insanın kötülöklere meyletmesine olanak vermezler. İnsanların kötölüklerinin kaynağıysa kendi doğalarını bilmemelerinden ve tanrının inayetine boyun eğmemelerinden ileri gelmektedir. Buradan da, çıkan sonuç şudur ki; daha önce Marcus Aurelius'un söylediklerini dikkate aldığımızda evreni yöneten yönetici gücün akıl olmasından ve insanların bu ortak akıl paylaşımlarından ve onların toplumsal bir varlık olmalarından dolayı ortak bir yasaya itaat etmeleri gereği sonucu çıkar (Aslan, 2008: 219).

Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta insanın ayırt edici özelliği olan akıl ve düşünce, Stoalılarda olduğu gibi bir anlamda bütün algıların ve izlenimlerin belirleyicisidir. Epiktetos duysal izlenimleri kullanabilme yetisiyle duyu organlarını basit fiziksel bir etkilenim olmaktan çıkarıp anlamlı bir algıya dönüştürmüştür. Aynı şekilde Marcus Aurelius'ta da yönetici ilkesi akli istem, bilinç ve harekettir. Bu durum son tahlilde insan algısının güvenirliliğine ilişkin onayı akıl ya da zihnin verdiğini gösterir.

Stoa felsefesi temelde bir yaşam kuralıdır ve insanı ahlâk ilkeleri ile güçlendirir. Marcus Aurelius'ta da Stoa ahlâkının bilgisi en güvenli rehber, pratik yön ve yaşamın bir parçasıdır.

Ahlâki değerlerin unsurları her zaman hem davranışsal doğa güzelliği hem de hayranlık uyandırmıştır. O, tam bir erdem timsali değil yerleşmiş ve kabul görmüş sistemin mensubudur. Bu sistemin üstünlükleri ve bazen bunların sebepleriyle insan düşünce yöntemine yaklaşır ve insan için öğretici bir özellik ortaya çıkar.

Stoacı felsefenin özelliklerini incelemeden önce amaçlarını incelemeyiz. Bütün felsefecilerin aynı soruyu araştırdığı kısmen doğrudur. Fakat bir felsefecinin elde etmek istediği sonuçlar ve takip edeceği yöntemi göstermeden amacını açıklaması bile oldukça zordur. Stoacı felsefenin amaçları pratiktir. Bilgiyi eylem için edinir ve felsefe gücünü yaşamın devamı için oluşturur. Çağdaş modele pek yakın olmayan örnek ve karşılaştırmalar felsefeyi verimli bir araziye, mantığı onu saran çite, etiği içinde büyüyen mahsule benzetir. Eyleme öncülük eden bilgi tecrübeyle kazanılan bilgidir. Nihai formu Stoacı sistem içerisinde bir yaşam ideali olarak şöyle açıklamıştır: "Erdemli bir yaşam doğanın tecrübeleriyle uyumlu olan yaşamdır çünkü hepimizin doğası evrensel doğanın bir parçasıdır." Yaşamda bize hizmet eden bilgi gözlemlenen bir takım şeyler üzerine kurulur. Bu şeyler tüm dünyaya aittir yani dünyanın her tarafında eşit şekilde mevcuttur. Bilimin yöntem ve sonuçlarına alışık olduğumuzdan bu bizim için giderek büyüyen bir bilgi konseptidir. Aynı paralelde Marcus Aurelius dünya kavramını sadece Stoacı sistemin temelinde değil, bugünde olduğu gibi pek çok kimsenin dikkatini çekecek şekilde zihin içinde canlı tutmaya çalıştığını görebiliriz. Bunu iki şekilde gerçekleştirir: İlki hemen eylemin ardından, diğeri ise daha uzak ve daha sistemli bir şekilde düşünce yoluyla (Pollock, 1879: 49).

Marcus Aurelius'a göre dış dünyadaki şeyleri doğru anlamak onlarla doğru ilişkiye girmekle olanaklıdır. Bu, insan için görevin kendisini değil, görevin koşullarını vurgulamak anlamındadır. İnsan, gerçek görevinin ne olduğunu anlatamaz; bunun nedeni insanın diğer varlıklardan farklı olan özel karakterine ve toplumsak doğasına bağlı olmasıdır. Yine de koşulları ve sonuçları yargılamada insana yardımcı olabilir. Ahlâk sorunlarını çözemez fakat verileri toplamasını sağlar. Doğanın insanı yönlendirmesine bakarak bu yolla gerçekleşen evrensel doğaya ve onun sonucunda insanın kendi yapmak zorunda olduklarına

yönelir. Marcus Aurelius, insanın önüne çıkan bu engeller ve güçlüklerle rağmen, en iyiyi bulabilmek için gücü ve sebebi olduğunu, bu gücün ve sebebinde doğru anlayışın rehberlik ettiği doğru bir amaçla gerçekleşeceğini söyler. O, bu sürecin zihnin dünyanın değişen görüntüsündeki sabit düzen ve bağlantıyı tanınmasıyla öğrenilebileceği kanaatindedir. Her şeyin kendi yeriyle bir uyumu vardır ve hemen her şey insan için düşünsel haz kaynağı olabilir. Bu kişiler, doğayı ve onun işlerini gayet iyi tanımaktadır (1879: 50).

Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'in de Stoalılarda sıkça tekrarlanan Herakleitos'un değişim kavramı insanla ilişkilendirilerek "her şey nasıl da hızlı yok olup gidiyor, hem evrendeki bedenlerin kendileri, hem de onların zaman içindeki anıları" (Aurelius, II. Kitap: 12) ifadesiyle insan yaşamının gelip geçiciliği ve ölümün kaçınılmazlığı vurgulanmıştır. Bu değişim Pollock tarafından şöyle yorumlanır:

"... her şey değişmekte ve son bulmaktadır; biri diğerinin yerini almakta hiçbir şey sonsuza kadar var olmamaktadır. Sürekli değişim ve yenilik doğanın ilk kanunudur; her şey bir hareket içerisinde. Kendisinin türediği başlangıç hariç. Varlık sürekli akan bir nehir, önündeki her şeyi sürükleyen bir akıntıdır. Tüm güçlerin işleyişleri birbirini aynı şekilde ve bitmeyen bir değişikle gerçekleştirir ve bu değişiklik aslında tüm canlılar ve sonlu varlıkların kendilerini tamamlaması için vazgeçilmez koşuldur" (Pollock, 1879: 51).

Ancak evrenin her tarafındaki bu değişim bozulmayı da beraberinde getirir. Fakat tüm bunlar, öyle bir düzen içindedir ki, ölümlü yerlerden oluşan dünya hep aynı ve gençtir. İnsan ise evrensel şemanın parçasıdır ve evrensel düzen koşullarının etkilediği en uç yerdedir. Bu nedenle insanı tüm evren düzenine ait olarak görebilir ve buna sempati duyabiliriz. Bu düşünce alışkanlığı insanı şaşırtıcı bir şekilde memnuniyetsizlikle rahatsız eden sıradan duygulardan uzak tutmaya yardım eder. Anlaşılmayan ya da öngörülmeleyen olaylar insanın başına gelmez. İnsanın değiştiremeyeceği ya da önleyemeyeceği durumların, evrenin bir parçası olduğunu kabul etmesi gerekir.

Marcus Aurelius'ta yetenek ve anlayış sadece varlıkların başlangıcını ve sonunu bilen zihne ait değildir. Akıllı insan sa-

dece kâinat düzeninin kararlarını kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda olayları rıza ve memnuniyetle karşılar. Onun ilkesi, meydana gelen her şeyi hoş karşılamaktır. İnsanın başına ne gelirse gelsin, ne kadar zor görünürse görünsün doğa tarafından meydana gelmiştir. Doğada meydana gelen bir şeyden ya- kındığımızda mükemmelliğe ve dünya bütünlüğüne özlem du- yuyoruz demektir. Doğru yönde ilerleyen insan doğayı her şeyi alan ve veren olarak bilir. "İsteddiğini ver: istediğini al" sözüyle Epiktetos, takipçilerine asla bir şey kaybettiklerini söylememe- lerini fakat bir şeyi ödediklerini düşünmelerini öğütlemiştir. Marcus Aurelius da bu basit kabullenme ve rızanın ötesinde sesini ilahi bir hayranlıkla yükseltir. Bu ise antik felsefenin en çarpıcı söylemlerindendir. O bu söylemi "Seninle uyumlu olan her şey benimle de uyumludur, ey evren. Senin için tam zama- nında olan hiçbir şey benim için erken ya da geç değildir. Doğa- nın mevsimlerinin getirdiği her şey benim için meyvedir" (1879: 52) ifadesiyle dile getirmiştir. Bu sözler Stoa sisteminde her zaman karşılığı olan kozmopolitan karakterin spekülatif kuruluşunu belirtir.

Marcus Aurelius, "güneşin altında yeni bir şey yoktur" söy- lemiyle, şu anı görenin geçmişi ve geleceği de görebileceğini iddia etmiştir. Diğer bir taraftan ise varlıkların aynı anda varo- luş ve birbirlerini takip edişinin, yasanın egemenliği altında olduğunu düşünür. Olaylar arasında mantıksal bir bağ kurar. Ona göre ya tüm dünyada neden yoktur ya da her şey orijinal ve evrensel düzenin sonucunu belirlemek üzere meydana gel- miştir. Bu anlayış, başka kaynaklarda da belirtildiği gibi Stoacı felsefenin tamamen determinist olduğunu gösterir. Kozmik ve bilimsel düşüncenin bu genel yargısı Stoacıları popüler inanç ile çatışmaya itmez. Batıl inançlara bağlı ayin, tören ve bağlılık- lara kendi felsefelerinde destekleyici sebepler bulurlar. Uzun süre ilahiyatın sanatına ve gizemine inanmış, bu inançlarına karşı şüpheyile ortaya çıkan inançsızlık durumuna ise ciddi önermelerle savunma oluşturmuşlardır. Onlar d, a İşaret ve mucizelere önem vermişler doğa ile özel bir ilişki kurmuşlardır. Bağlantılar genellikle tecrübe ile kurulmuş, Tanrılara gelince onlar, oluş sırasını değiştirmemiş; fakat gizli işaret ve nedenleri insanlardan daha zeki oldukları için bilirler (1879: 55-56). Stoalılarda bu inanç, tanrılarının varlığının bir gerekli bir sonucu

olarak ortaya çıkmıştır.

Stoacılar da olduğu gibi Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta da etik kuram genel düşünce ile dünya arasındaki bağ düşünüldüğünde anlaşılabilir. Onlardaki en temel ilke olan "doğaya göre yaşa", ilk bakışta belirsiz olandır. Fakat Stoacılar göre bunun kesin bir anlamı, açıklama biçimi ve nedenleri vardır. Onlara göre her şey evrensel düzene uyar, ya da bir varlık olarak üstün ve her şeyi kapsayan bir zekâ ve bilgiye sahiptir. Bu düzen değişmez ve karşı konulmazdır. Bu sebeple etik ayırım için bir dayanak yoktur. Fakat bu evrensel noktadan özel türlerin geri kalan bütünle ilişkisini düşündüğümüzde dünyanın geri kalanıyla var olan kesin bağlantılar görürüz ve bu onun varlıkların yaşamaya devam etmedeki spesifik karakterini belirler. Genel evren düzenine göre her varlığın bazı normal işlevleri vardır. Bunlar her tür için deneyimle kesinleşir. Bu işlevler her zaman türün korunmasını içermelidir yoksa tür var olamaz; Stoacılar göre kendini koruma dürtüsü her canlı için eylemin ilk aşamasıdır. Bu dünya genel düzeninin ayrılmaz bir parçasıdır. Kendi türüne özgü işlevine ait her birey hareketi Stoacı dilde doğaya göre anlamına gelmektedir. Bu türün kendi özel doğasına uygun olması ve büyük evrendeki normal yerini belirleyen yasa ve hareket anlamına gelir. Buna göre insanın da kendi özel işlevi vardır, yani Stoacı anlayışta insan evrensel planın bir parçasıdır. Ancak diğer canlıların aksine işlevini bilinçle, zekâ ve kararlar gerçekleştirir. Dünyadaki yerini bilir ve üstün mantığa ulaşma amacıyla bu işlevini yerine getirir. Bu durumda "doğaya göre yaşa" emri mantığa göre yaşa emrine dönüşür. Bunun nedeni insanın dünya ile ilişkileri, kapasitesi, başarıları ve istekleridir. Bu uygun hareketler, ahlâk olarak doğrudur ve doğru düşünceyle bilinçli olarak bu hedefe ulaşılır. Ahlâk olarak iyi olmak, insan doğasının tamamlanmasıdır. Diğer tüm canlılar gibi insanın da kaderini belirleyen içindeki başarısıdır (1879: 58). İnsanın dünyadaki işi nedir? İyi olmak. Bu Marcus Aurelius'ta yönetici ilke tarafından empoze edilir. Burada ahlâkın Stoacı projesine yaptırımın nerede olduğu sorulabilir ve neden doğru olanı yapmalıyım? Sorusunun da yanıtı istenebilir. Bize garip gelebilir ama Stoacılar direkt olarak bu sorulara yanıt vermek için neredeyse hiç uğraşmamışlardır. Bu sorular onların karşısına bu forumda çıkmamıştır da. Onlara göre ahlâk

sistemi, öğrenmeye istekli öğrencilere öğretilir. Özne yaptırım ilişkisinin, ahlâk felsefesinin işi olup olmadığı da onlarda şüphelidir. Böyle bir ahlâki görev olmadığını düşünen biri kendini felsefeden uzak tutar ve sadece kendi disiplinine karşı sorumlu hale gelir. Ahlâk yasasını yaptırımlarla desteklemenin modern yolu sadece zorlukları azaltır. Fakat muhalefet eden biri "sizin yaptıklarınızı umursamıyorum" dediğinde ne yapılmalıdır? Biliyoruz ki en sıkı yaptırımlar, pek çok kez savunma amaçlı ortaya çıkmıştır. Bu durumda yaptırımların hesaba alınmadığını söyleyebilir miyiz? Kesinlikle hayır; etiğin gelişmesinde, herhangi bir zamanda ya da mekânda var olan ahlâk son derece önemlidir. Fakat bu, yaptırımın pratik tarafına aittir ve inatçı bir birey üzerinde mantıksal bir görev var edemez. Stoacılar gelince bu tamamen bir yok sayma mıdır? Bu, bilinmez ancak etiğin temel çalışmalarını bu bağlamda düşünmemişlerdir (1879: 59).

Marcus Aurelius'ta doğru ya da yanlış eylemlerin bireye etkisi hakkında çok az bilgi vardır. Epiktetos'ta ise bireyin özgüvenin eylemler üzerindeki yaptırımını belirleyen ifadeler yer almaktadır. Ona göre bu özgüvenle anlık hazlardan uzak dururuz. Bu durum pişmanlık ve kendi kendini cezalandırmadan kurtarır ve insanı kanaatkârlıkla bilincin memnuniyet duygusuna götürür.

Stoacılar da olduğu gibi Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta da erdem tek gerçek mutluluktur. Hâlbuki aynı zamanda erdem ahlâki olarak mutluluk getirmesi nedeniyle tercih edilmesini bazen reddetmektedirler. Bu, Marcus Aurelius'ta çok yaygın olmamakla birlikte Stoacılar da erdem tarafsız olan her şeyden üstün olarak kabul edilir. Bu ise "İyi bir şey yaptığında ve karşı taraf bundan yararlandığında neden üçüncüsü için bir şeyler yapmayasın ya da akılsızların yaptığı gibi bunun karşılığında niçin ün ya da karşılık bekliyorsun" (1879: 60) sözleriyle Stoacı öğretisi dolaylı yoldan da olsa Sokratik pozisyona girmiştir. Yani onlarda da erdem öğretilir, ahlâksızlık ise sığ bir cahilliktir. İnsan sadece yanlışlıkla ya da bilmeyerek hata yapar, onun amacı ise aslında bilgiye ulaşmaktır. Sokratik okulda sabır ve tahammül büyük bir pratik öneme sahiptir. Bu insanoğlunun eylemini, kendi doğa yasasına uygun olarak bilmemesini yansıtır. İnsanın hatası, isteksiz oluşundadır. İyi olana ve istenilene

ulaşmada hatalar kaçınılmazdır. Öfkeyle zaman harcamaktansa ona, bilgiyi artırma öğretilmelidir. İnsan için uygun olan hatalı olanları da sevmektir. Ölümsüz tanrılar her zaman değersiz insanlara tahammül etmek zorundadır.

Stoacılar göre bazı avantajların sağlanması için bilinçli yapılan eylemlerle erdem bulunmaz. Fakat bir tür olarak insanlığın doğasına ait aktif işlevlerinin normal ve sağlıklı uygulamasında bulunur. Burada bu özel doğanın ne olduğu sorusu ortaya çıkar. İnsanı ahlâki bir varlık yapan karakteristik özellikler nelerdir? Sorusu karşısında ise Stoacılar insanı mantıklı ve toplumsal kabul ederler. Bu noktada hemen hemen hepsi hem fikirdirler. Fakat Marcus Aurelius'ta konunun sürekli tekrar edilmesi dikkat çekicidir. Burada Stoacıların kozmik ve teleolojik ideaları etik teorinin zemini olarak kullandıkları gözlemlenmelidir (1879: 60).

Stoacılar da dünyanın kendisi akli olarak algılanır ve insan önemli akli bir yaratıktır. Evrenin genel yasası kendini kanıtlayarak yoluyla temsil eder. Mantıklı tek yaşamın insan için toplumsal yaşam olduğu kabul edilmektedir. Mantığına danıştığında insan açık ve zorunlu bir biçimde diğer insanlarla yaşar. İnsan kendi ruhunu diğer varlıklardan ayıran bir toplum parçasıdır. Panteizm, metafizik mantığa sosyal bağlamda getirilmiştir. İnsanın ruhu aynı maddenin parçaları olarak görülür. İnsan toplumsaldır, çünkü mantıklıdır, her insan toplum için bir organizma üyesi gibidir. Bu nedenle toplumsal olmayan bir eylemde bulunan insan kendini toplumdaki koparır, fakat yine de Marcus Aurelius'un da dediği gibi parçalar kendilerini tekrar bir araya getirebilir. Bu da onu yeniden toplumsal yapar. Tüm insanların eylemleri toplumsal nihayete göre yönlendirilmelidir. Bu insanın iyiliği için tek ve yeterli ödüldür. Göz görmek ya da ayaklar yürümek için karşılık bekler mi? Tıpkı bunun gibi insan da ortak refaha bir katkıda bulunduğunda kendisi kazanır. Ortak refaha doğrudan ya da dolaylı hizmet etmeyen eylem, doğası gereği uyuşmazlık ve fitnedir. Onlarda doğa son derece güçlüdür. İnsan doğasına hükmeden prensip topluma da hükmetmektedir (1879: 61). İnsan hem kendisi için hem de diğer insanlar için eylemlerini gerçekleştirmelidir. Çünkü bütün insanlar Tanrının çocukları olması itibarıyla akrabadır. Bu ise Stoacılar ki kozmopolit (dünya vatandaşlığı) dönüşümü

gerçekleştirir. Stoacılığın Roma dünyası üzerindeki etkisi düşünüldüğünde devlet ilişkilerinde yer almaya alışık Romalı Stoalılar için kozmopolitan doktrin için zayıf tarafını oluşturmuştur. Barbar kabileler ve şiddete karşı imparatorluğun sınırlarını koruyan Romalı komutanlar ya da yöneticiler asla dünyanın basit bir vatandaşı olmamıştır. Marcus Aurelius ise bu durumu kendi görevlerine pek çok kez göndermeler yaparak şöyle izah eder: "Antonius olarak Roma'yı şehrim ve ülkem, bir insan olarak da dünya olarak bildim. Refah bu şehirlerin tek iyilik göstergesidir" (1879: 62). Onu bu ifadelerle götüren dünyanın tanrıların gücüyle yönetildiği anlayışıdır. Bu ise tanrılar ve insanlar arasında ortak bir şehir ve yönetim şekli anlamına gelir.

Epiktetos ve Marcus Aurelius için sorulacak bir başka soru da şudur: Ahlâk günlük yaşamda meydana gelen sorunlarla nasıl ilgilenmektedir? Bu şekilde sorulan soruda belli koşullar da neyin doğru neyin yanlış olduğunu insanlara anlatmak ahlâk felsefesinin bir görevi olarak düşünülmüştür. Stoacılıkla birlikte Epiktetos ve Marcus Aurelius bu konuda maalesef tatmin edici açıklamalarda bulunmamışlardır. Örneğin Marcus Aurelius vicdan konusunu nerdeyse hiç işlememiştir. Oysa ahlâk felsefenin ne yapmaması gerektiğini açıklayan görüşlerde vardır. Bu görüşlere göre etik özel problemleri çözmez fakat eylemde sorunları çözmek için zihin alışkanlığı oluşturur. Amaç, insana hangi eylemin doğru olduğunu öğretmek değil, doğru düşünebilmesini sağlamaktır. Sağlıklı ahlâk, özel durumlarla başa çıkabilir. İnsan, kendisini birtakım kurallara uyarak doğru hale getiremez. Tam tersine yeni bir durumda kuralı nasıl uygulayacağını bilmek istediğinde doğru yargıda bulunabilir. Bu düşünce Stoalılardan çok Yunanlara yakındır. Zaten Marcus Aurelius'ta bu düşüncelerin pratikte Stoacılar tarafından benimsenmemiş olduğu kanaatinde (1879: 63).

Stoacı optimizm (iyimserlik) ve onun sonuçları sistemin en iyi bilinen yönleridir. Stoacılar göre evren basit yasalara göre yönetilir ki, bu yasa tüm iyi örnek ve mükemmel mantığın ifadesidir. Evrene insani ve etik algıyla bakarlar ve filozof olarak kastedilen Marcus Aurelius'ta olduğu gibi hükümdardır ve yaratıkların en şerefliisidir. İnsanın iyi olmasını amaçlamış olmalarına rağmen yine de "İyi insan dünyada neden kötü ruh tara-

findan acı çeker?" sorusu Stoacılar için dikkate değerdir. Bu soru karşısında iyi insanın cesareti nedeniyle acıya direnmesi onlar tarafından takdir edilmiştir. Aslında Stoacılar ruhun kötü olmadığını, arzu ve nefret nesneleri ne iyi ne de kötüye karşılık olmayıp, sadece kayıtsızlığı temsil ettiklerini düşünürler. Marcus Aurelius'a göre de hiçbir şey tam anlamıyla ne iyi ne de kötüdür. Bu konu zihni dünyanın cazibesine karşı güçlendirmesi nedeniyle pratik önem taşır. Erdem ve ahlâksızlık arasındaki doğal alanın tüm içeriğine karşı saf bir kayıtsızlık ahlâkı disiplinin bir noktası olarak görülmektedir (1879: 65). Marcus Aurelius'ta gördüğümüz gibi buda şu anlama gelir: Stoacılık literal bir meslek değil aktif bir yaşam rehberi olarak dikkati çekmiştir.

Sonuç olarak denilebilir ki, Stoa geleneğinde olduğu gibi Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta da bütünün bir parçası olan insanın bütünün amacına uygun olarak davranması ve en yüksek yetkinliğe ulaşmasının yollarını araması gerekir. Bu, insan için olgunlaşmanın gereğidir. Olgunlaşma çabasında olan insan doğadaki düzene uygun olarak, kendi ruhunu düzene sokması ve doğanın logos ya da evrensel akıl tarafından yönetilmesine benzer şekilde, aklın yönetimi altına girmesi, iradesini aklın denetimi altına sokması gerekir. Kendi aklını evrensel akla tabi kılmak büyük düzendeki yerini almak durumunda olan insan için elbette akla uygun yaşamak, erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak anlamına gelir. Buna göre yaşamın amacı olan mutluluk erdemden yani doğal yaşamdan, doğaya uygun yaşamadan, insan eyleminin doğal yasayla uyuşmasından, insanın iradesinin tanrının iradesine uygun düşmesinden kaynaklanır. Stoacılar da doğaya uygun yaşam, doğadaki etkin ilkeye, insanın ruhunun da kendisinden pay aldığı logos'a uygun yaşamdır. Erdem, Stoa etik anlayışına göre biricik iyidir, insan için de doğaya uygun olan akla uygun olan eylemdir. İnsan için en önemli erdem bilgeliktir. Bilgelik ise insanın kendini doğanın bir parçası olarak görmesi ve doğanın işleyişine ayak uydurmasıyla elde edilir (Cevizci, 2009: 151).

Hem Epiktetos'ta hem de Marcus Aurelius'ta insan, doğa ve tanrı ilişkisi tam bir uyum içinde düşünülür. Onlar Stoacılar da olduğu gibi insan eylemlerini dıştan gelen etkilere göre değil, kendi düşüncelerine göre düzenlerler. Bu nedenle her ikisinde

de mutluluk insan düşüncesine bağlıdır. Yani iyi ve kötü karşısındaki insan tavrı, dış dünyanın etkisi ya da dıştan gelecek olaylara bağlı olarak belirlenmez. İnsanın onlar hakkındaki düşünceleri belirleyicidir. Mutluluk ise işte tam bu noktada doğanın akışına müdahale etmeme durumu sonucu ortaya çıkan kayıtsızlık tavrında gerçekleşir. İnsan için bilgece davranış hoş ve tutkulara olduğu gibi acı ve engellemelere de direnmektir. Bu aynı zamanda onun özgürlüğünün de göstergesidir. Çünkü onlara göre, kaderin belirlediğini değiştirme gücü olmayan insanın bu güce boyun eğmesi tam anlamı ile özgür iradenin tavrıdır. Bu durum insana tutkular karşısında bağımsızlığını kazandırır. Bağımsızlığa giden yol ise bilgelikten geçer. Stoacıların "apathia" adını verdikleri duygusuzluk hali yani kayıtsız kalma durumu, bilge insanı mutluluğa ulaştırır.

Epiktetos ahlâki sarsılmazlığı, acıları, felaketlere karşı direnci, çileciliği, duygusuzluk ölçüsüne varan kayıtsızlık ve etkilennemeyişle insanın ölçülerini aşan bir ahlâk idealini temsil etmesine karşılık Marcus Aurelius insan zaafalarını anlayışı, hoşgörüsü ve bağışlayıcılığı ile daha insani daha uygulanabilir bir pratik ahlâk kılavuzluğunu üstlenmiştir.



EKLER

Ek 1:

Epiktetos'un Yaşamı

Geç Stoa ya da Roma Stoasının en güçlü temsilcilerinden biri olan Epiktetos'un doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmiyor. Yaklaşık 55 yılında Hierapolis'te (şimdiki Pamukkale yakınları) doğduğu düşünülmektedir. Köle bir ailede doğan ve asıl adı bilinmediği için Yunanca "satın alınmış adam, köle, uşak" anlamına gelen "Epiktetos" adı verilmiştir. Büyüdükten sonra kendisi gibi önceden köle olan ve sonra efendisi Neron tarafından azat edilen Epaphroditus'a köle olarak satılmıştır. Sahibi ise özgürlüğüne kavuştuktan sonra Roma İmparatorluğunda yüksek mevkiler edinmiş, hatta İmparator Neron'a intiharında yardımcı olmaktan dolayı ölüm cezasına çarptırılmış olan bir kişidir (Jacomb, 1938: IX-X; Arslan, 2008: 211; Demirpolat, 2004: 75).

Epiktetos felsefeyle köleyken tanışmıştır. Köleyken ilgilenmeye başladığı felsefeyi azad edildikten sonra da devam ettirmiştir. Stoacı filozof Musonius Rufus'un derslerini dinlemiştir. Özgürlüğüne kavuştuktan sonra kendini felsefeye adanmıştır. Uzun süre yaşadığı yer olan Roma'da dersler vermeye başlar. Stoacıların muhalifleriyle yakınlığından şüphe eden Roma İmparatoru Domitianus tüm filozofları ülkesinden kovmasıyla Epiktetos da sürgün edilir. Bir talihsizlik veya bir olumsuzluk diye nitelendirilecek bu sürgün başkalarının işine yarayıp yaramadığı bilinmese de Epiktetos'a bugün sahip olduğu ünü kazandıran dönemin başlamasına neden olur. Sürgünden sonra

Yunanistan'ın Güney-Doğu'sunda yer alan Nikopolis'e yerleşir, öğretim faaliyetlerini oraya taşır ve orada kendi okulunu kurar. Ömrü boyunca yokluk ve yoksulluklarla dolu bir yaşam süren Epiktetos, Yokopolis'te 80 yaşındayken yaklaşık 135 yılında ölmüştür (Jacomb, 1938: IX-X; Arslan, 2008: 211; Güçlü - Uzun ve Diğerleri, 2002: 472).

Epiktetos, okulunda Sokrates tarzında felsefe eğitimi vermiştir. O, Roma İmparatorluğunda genç ve elit insanlarda tipik olarak görülen ilgi ve kaygı türlerine bir bakış açısı vermede mükemmel bir kaynaktır. Bilinen yazılı yapıtı yoktur. Söylevlerinden oluşan metinleri milattan sonra 95 yıllarında Roma'dan sürgün edildikten sonra yerleştiği Nikopolis'teki okuluna arada sırada gelen ziyaretçileri ve genç öğrencileri ile birlikte ele aldığı eğitim oturumlarından oluşur. Batı Yunanistan'da oluşturduğu bu ortam onun felsefesinin olgunlaşması ve uzun yıllar yaşayan Stoa geleneğiyle olan ilişkisi olan yorumcular için çok önemlidir. Orada o, bir yandan klasik Stoa metinlerini yorumlarken, bir yandan da kendi felsefesini geliştirmiştir (Long, 2006: 383). *Söylevler* adlı yapıtı, öğrencisi İzmitli Finvius Arrianus tarafından Epiktetos'un derslerini tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Arrianus, *Söylevler*'in Ön Söz'ünde Lucius Gellius'a hitaben şöyle der: "Ondan ne duyduysam, onun düşünce biçimini ve konuşmasındaki içtenliği kendim ilerde kullanmak üzere elimden geldiği kadar ve onun bir anı olarak muhafaza edilmesine çalışarak sözcüğü sözcüğüne yazıya döktüm." Arrianus bu yapıtın yanında Epiktetos'un *El Kitabı* (*El Yazmaları*) diye bilinen yapıtı da yine ona ait sözlerden derlemiştir (Arslan, 2008: 211; Güçlü - Uzun ve Diğerleri, 2002: 472).

Epiktetos'un *Söylevler*'i gerçekte sekiz kitaptan oluşmasına rağmen günümüze kadar ancak dört kitabı ulaşabilmiştir. Bu yapıt daha çok ahlâki öğütlere ayrılmış bir söyleşi türündedir. Diyaloglar biçiminde insanın tutkulardan kurtularak doğaya uygun biçimde yaşanılması gerektiği vurgulanır. Bilgece ve esenlikçe yaşamının önemi ve yolları gösterilir. Epiktetos yaşamı boyunca hem felsefinde hem de araştırma ve uygulamalarında ahlâkı ve ahlâklılığı önplana çıkarmasından dolayı, Edward Jacomb'un da dediği gibi "dünyanın görmüş olduğu en büyük ahlâk öğreticilerinden biridir" (Jacomb, 1938: X). Bu özelliğinden dolayı yaşamının her safhasında Sokrates'i çağırış-

tıran bir felsefe geliştirebilmiştir.

Ek 2:

Marcus Aurelius'un Yaşamı

Platon, *Devlet* adlı yapıtında "Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe... Tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğmaz, kavuşamaz gün ışığına. ..." diyerek devlet liderlerinin arketipini ortaya koymuştur (Platon, 1988: 473d-e). Platon, yaşadığı dönemde kendi oluşturduğu kral-filozof arketipine rastlayamadıysa da, bugün bizler tarih sayfalarında gezinirken Marcus Aurelius'ta bu özelliğin vücut bulduğunu görmekteyiz.

Marcus Aurelius, 121 yılında doğdu. Asıl adı Marcus Annius Catilius Severus olup, evlenince Marcus Annius Verus adını aldı. İmparator olunca kendisine Marcus Aurelius Antonius adı verildi. Babası Annius Verus, hukuksal anlaşmazlıkları inceleyerek yargıca göndermekle görevli yüksek memur (praetor) iken öldü. Annesi Domitia Lucilla, konsül mevkisinde varlıklı bir aileden gelir. Marcus Aurelius, Domita Lucilla ve Marcus Annius Verus'us tek oğludur. Kendisinden iki yaş küçük kız kardeşinin adı Annia Cornificia Faustina'dır. Babasının halası Vibia Sabina imparatoriçe ve Roma imparatoru Hadrian'ın eşidir. Rupilia Faustina (Marcus Aurelius'un babaannesi), Vibra Sabina ve Salanina Matidia (Roma imparatoru Trajan'ın yeğeni) üvey kardeşiler. Babasının kız kardeşi Yaşlı Faustina Roma imparatoru Antoninus Pius'la evli bir imparatoriçedir. Marcus Aurelius, üç yaşındayken babası öldü ve dedesi Marcus Annius Verus tarafından evlat edinildi. M.S. 138 yılında dedesi doksan yaşındayken öldü (Augusto, 2002: 15-40).

Hadrianus, Marcus Aurelius'a *verissimus* (en dürüst) adını verdi ve onu kendi gözetiminde yetiştirdi. Hadrianus 76-138 yılları arasında yaşayan Roma imparatorudur. Traianus'un ölümü ve imparatorun onu ardılı olarak evlat edindiğinin ilan edilmesi üzerine imparator olur. Traianus'un gerçekten Hadrianus'u evlat edinip edinmediğine ilişkin kuşkular bulunmakta-

dır. Bütün kuşkulara karşın *Senatus* ona imparatorluk yetkisi verir. Onun yönetimi genel yapısı bakımından yenilikçi olarak tanımlanabilir. Marcus Aurelius'a on beş yaşındayken *toga virilis* (Roma yurttaşlarının giydikleri beyaz, yünlü giysidir. Yetişkinliğe ulaşmış erkekler giyerler.) giydi. Hadrianus'un isteğiyle Lucius Celonius Commodos'us kızıyla nişanlandı ve çok geçmeden Latin oyunlarının yöneticisi oldu. Lucius Celonius Commodos, Lucius Aelius Caesar adıyla Hadrianus tarafından 136 yılında, birinci konsüllüğü sırasında, kendisinden sonra imparator olması için evlat edinilir. *Konsül*, yıllık olarak seçilen, eşit yetkili bir görevdaşı bulunan, cumhuriyet döneminde en geniş yetkiye sahip ve halk meclisi tarafından seçilen en üst düzeyde devlet görevlisidir. Lucius Caesar'ın ölümünden sonra, Hadrianus *İmperium*'un (Devlet yönetiminde en üstün yetkiye sahip olma gücünü ifade eder. *İmperium*'u elinde bulunduran kişi ordu kumanda etme, kanun yapma ve ceza verme hakkına sahiptir.) varisini ararken Marcus'un halasının kocası Antoninus Pius'u, onun da Marcus'u evlat edinmesi şartıyla evlatlığa kabul etmek üzere seçti. Antoninus Pius, 86-161 yılları arasında yaşamış Roma imparatorudur. 138 yılında Hadrianus tarafından ardılı olarak *quastorluk* (Krallık döndeminde ölüm cezasına çarptırılması istenen suçları yargılamakla görevli kişidir. Cumhuriyet döneminde ise mali işlerle ilgilenir.), *praetorluk* ve *konsüllük* gibi önemli görevlerde bulunur. Hadrianus'un ölümünden sonra Tanrılaştırılmasını sağlaması ona Pius sanını kazandırır. *Senatus* (Krallık döneminde, rahiplerle birlikte kralın danışma organı durumundadır. Soylu ailelerin başkanlarından meydana gelir. Cumhuriyet döneminde temel görevi, devlet görevlilerine iç ve dış siyasetle ilgili öğüt vermektir. İmparatorluk yönetimi boyunca imparatorun giderek artan gücü karşısında yetkilerinin azalmasıyla eski önemini kaybeder.) karşıtı bir politika izlemesine karşın, hiçbir *Senatus* üyesini ölüm cezasına çarptırmaz ve *Senatus*'a karşı saygılı davranır. Ancak *Senatus*'a yeni yetkiler vermez ve bütün sorunlarda bir danışmana başvurur. Antoninus Pius'un Marcus'u evlat edinmesiyle Annius yerine Aurelius diye adlandırıldı çünkü evlat edinme kanununa göre Aurelius ailesine geçmişti. Hadrianus'un Baiae'da (Romalıların orta İtalya'da Campania bölgesinde Tiren Denizi kenarında tatil kenti) ölmesi üzerine, Pius ondan kalanları gö-

türmek için harekete geçince, Roma'da kalan Marcus, büyükbaş için cenaze töreni hazırladı ve *quaestor* olmasına karşın sivil bir yurttaş gibi gladyatör gösteri düzenledi. Pius kendisiyle birlikte *quaestor* ve *konsül* olarak Marcus'u seçti ve ona *caesar* (Roma'ya ilişkin bir imparatorluk sanıdır) ünvanı verdi. Pius, henüz *konsül* seçilen Marcus'u Roma süvari bölüğüne *Sevir* (Roma süvarisinin altıya ayrılan bölümün başkanlarından biri) olarak atadı (Augusto, 2002: 17-19, 40, 42-44, 46-49).

Marcus Aurelius'un daha önceden Lucius Ceionius Commodos'un kızıyla yaptığı nişan Commodos'un ölümünün ardından bozuldu ve Marcus Aurelius, 145'te Faustina ile evlendi. Bu evlilikten on üç çocukları oldu. Bu çocuklardan sadece dört kız ve bir erkek babasından daha uzun yaşadılar.

Pius'un 161'de ölümü üzerine Marcus Aurelius, Lucius Aurelius Verus Commodos adlı erkek kardeşini görevdaş olarak seçer ve devleti beraber yönetirler. Lucius Aurelius Verus Commodos'un tarih sayfalarında adı Lucius Verus olarak geçer. Lucius Commodos Antoninus'un 138 yılında Marcus Aurelius'la birlikte evlat edindiği yedi çocuktan biridir. Eğitimini Marcus Aurelius'la birlikte aynı hocaların gözetimi altında sürdürür ancak onun kadar başarılı olamaz (Augusto, 2002: 20, 47).

Veru'un daha genç ve daha az tanınmış olması görünürde onu ikinci sıraya itse de yasal olarak Marcus Aurelius'la aynı haklara sahipti. Bu ortaklık, hem Perslerle hem de Germen kabileleriyle savaşmak zorunda olan Roma İmparatorluğu için iyi bir seçenektir, çünkü Marcus Aurelius'un her iki cephede de orduyu komuta etme şansı yoktu. 161 yılında Pers İmparatorluğu iki Roma ordusunu bozguna uğratarak Ermenistan ve Suriye'yi işgal etmişti. Marcus Aurelius, ortağı Verus'u Lejyonlarla kumanda etmesi ve tehlikeyi önlemesi için doğuya gönderdi. Bu savaş 166 yılında başarıyla sonuçlandı. Böyle bir başarının ardından Verus, *Triumph*'la (bir tür onursal karşılama töreni) ödüllendirildi. Bu tören oldukça sıra dışıydı, çünkü törende iki imparator vardı.

Germen kabileleri ve diğer kuzeyli halklar 160 yılının başında kuzeydeki sınır boyunca yağmalamaya başlamışlar ve Tuna Nehri'ni geçerek Galya içlerine ulaşmışlardı. Doğuda Perslerin oluşturduğu tehdit ve savaşla ilgilenmek durumunda kalan

Marcus Aurelius ancak 167 yılında Verus'la birlikte Germen kabilelerine karşı sefere çıktı. Verus'un 169'da ölümü üzerine bu mücadeleyi tek başına sürdürdü.

M. Aurelius 17 Mart 180 tarihinde Vindobona'da (Viyana) öldü. Külleri Roma'ya gönderilerek 410 yılında Vizigotların şehri yağmalamalarına kadar Hadrianmausoleum'da (Saint Angela Şatosu) kaldı. Germen ve Sarmatian'lara karşı mücadelesi anısına Roma'da Marcus Aurelius Sütunu dikildi. Marcus Aurelius imparatorluğu döneminde hem Tiber Nehri'nin taşması, kırsal bölgelerde görülen kıtlık, depremler gibi doğal felaketlerle hem de Persler, Germen kabileleri gibi gruplarla savaşlarla uğraşmış ve tüm bu olumsuzlukların üstesinden gelmeye çalışmıştır (Arslan, 2008: 215).

Ölümünün ardından imparator Marcus Aurelius'un 166'da Ceasar ve 177'de yardımcı imparator yaptığı Commodos olmuştur. Tarihçiler tarafından politika ve askerlikle ilgisi olmayan bencil ve sinirli bir kişilik yapısıyla nitelendirilen Commodos, Marcus Aurelius'tan oldukça farklı olduğunu görmekteyiz. Belki de Marcus Aurelius Commodos'u fazla aday olmadığı için ya da ölümünden sonra ülkede iç savaş yaşanmasın diye seçmişti.

Marcus Aurelius'un kral-filozof unvanı ona diğer filozoflardan daha ayrıcalıklı olmasını sağlamıştır. İmparator oluşu ona oldukça ağır bir sorumluluk yüklediyse de o boş zamanlarında kendini birey olarak ciddi ve disiplinli olma yönünde yetiştirmeye çalışmıştır. Elbette bunda aldığı eğitimin özellikle felsefenin katkısı oldukça fazladır.

Marcus Aurelius'un eğitim hayatına göz attığımızda edebiyat eğitimini Euphorio'dan aldığını görmekteyiz. Euphorio, Yunanlıdır ve Marcus Aurelius'un Yunanca alanındaki temel eğitiminden sorumludur. Tiyatro eğitimini Geminus'dan almıştır. Geminus'un ismi Latince'dir ve tiyatro oyuncusu olduğu bilinmektedir. Marcus Aurelius'a Latince'nin doğru telafuzunu ve etkili konuşmayı öğretir. Müzik ve geometri eğitimini Andra'yadan alır. Dilbilgisi eğitimini Cotiaeiun (Anadolu'da, Asia Eyaleti'nde bir Frigya kentidir, bugünkü Kütahya) kökenli Yunanlı Alexander, Latium'lu (İtalya'da, merkezini Roma kentinin oluşturduğu bölge) Trosius Aper ve Pollio, Sicca'lı (Kuzey Afri-

ka'da, Numidia-Zeugitana sınırında, Bagrada Nehri kenarında bir tepe üzerine kurulmuş bir Afrika Eyalet kentidir.) Eutychius Proculus'dan aldı. Yunanlı Alexander 'in ikinci yüzyılın başlarında edebiyat alanında, özellikle Homeros konusunda önemli bir yeri vardır. Ayrıca ünlü hatip Aelius Aristides'in de hocası olduğu bilinmektedir. Dönemin ünlü hatipleri Yunanlı Aninius Macer, Caninius Celer ve Herodes Atticus, Latium'lu Cornelius Fronto'dan da dersler almıştır. Bunlardan Herodes Atticus, yaklaşık 101-177 yılları arasında yaşamış Yunanlı zengin bir Sofisttir. Edebiyatçı kimliği ona Hadrianus, Antoninus Pius ve Marcus Aurelius gibi imparatorların dostluğunu kazandırmıştır. Ayrıca Lucius Verus'un eğitimiyle de ilgilenmiştir. Devletin yönetim kadrolarında da yer almıştır. 143 yılında consul olduğu bilinmektedir. Hocalarından Fronto yaklaşık 100-170 yılları arasında yaşamış çağın önde gelen Romalı orator'u -hatip- ve retorik -hitabet- öğretmenidir. Marcus Aurelius'un sevgisini kazanır ve aralarındaki bu ilişki hiç kesintiye uğramadan devam eder. Lucius Verus'a da retorik dersi vermiştir. Hukuk alanındaki eğitimini Lucius Volusius Maecionus'dan almıştır. Maecionus 2. yüzyılda yaşamış Romalı bir hukukçudur. Antoninus Pius'a da danışmanlık yapmıştır.

Felsefeye ilgisinin çocukluk döneminde başladığı bilinmektedir. Aralarında akrabalık ilişkisi bulunan Chalcedon'lu (Kadıköy) Apolloninus'dan felsefe dersleri almıştır. Apolloninus, Stoa felsefesinin önde gelen açıklayıcılarından biridir. Ayrıca Stoa filozofları olan Chaeronea'lı (Orta Yunanistan'da, Kapais Gölünün batı kıyısında yer alan antik kent) Sextus'dan, Claudius Maximus ve Cinna Catulus'dan da felsefe dersleri almıştır. Bunlardan Sextus, Platoncudur ve Lucius Verus'a da öğretmenlik yapmıştır. Marcus Aurelius, Sextus'tan iyilikseverliği, aile reisi olarak nasıl davranacağını, doğa'ya göre yaşamın anlamını, gerçek asaleti, arkadaşlarına saygı duymayı, bir işe yeni başlayanlara ve fikirlerini kuramsal bir temele dayandıramayanlara hoşgörü göstermeyi, uyumlu olmayı öğrenir. Cinna Catulus'dan, sebepsiz olsa bile arkadaşlarının kendisini azarlamalarına aldırış etmemeyi, aksine onların yeniden sevgisini kazanmayı denemeyi, hocalarını övmeyi ve çocuklara karşı içten sevgi duymayı öğrenir. Marcus Aurelius hayatı boyunca hocalarına saygı duymuş ve elinden geldiğince onları onurlandırmıştır.

Aldığı felsefe eğitiminin etkisinden midir bilinmez 175 yılında Doğu'ya yaptığı seferlerin birinde, Atina'ya uğramış ve burada faaliyet gösteren Platoncu, Aristotelesçi, Epikuroscu ve Stoacı okullar her biri için yeni kürsüler kurdurmuştur (Arslan, 2008: 215).

Marcus Aurelius'un, değişik adlarla -Günce, Açıklamalar, Anılar, Kendi Kendime, Düşünceler- anılan kitabı felsefe eğitiminin bir ürünüdür. Bu yapıtı çoğaltıp yayımlamak, başkalarına öğüt vermek için değil yalnız ve yalnız kendisi için yazmıştır. Bu yüzden kitapta "Sen" diye seslendiği okur değil kendisidir yani yapıt kendi kendisiyle bir söyleşidir. Burada kendi kendine öğüt verir, ikazlarda bulunur. Kitap, onun içsel yaşamının dışa yansımasıdır. Evren, doğa, günlük olaylar, insanın çeşitli halleri, duyguları, ilişkileri Stoacı bir tavırla işlenmektedir.



KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia (1982) *Ahlâk Öğretileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arendt, Hannah (1959) *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristoteles (1995) *Retorik* (Çeviren: Ahmet Aydoğan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (1997) *Nikomakhos'a Etik* (Çeviren: Saffet Babür), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- (2000) *Ruh Üzerine* (Çeviren: Zeki Özcan), İstanbul: ALFA Basım yayım Dağıtım Ltd. Şti.
- Arslan, Ahmet (2006) *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- (2007) *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- (2008) *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 -Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler-*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Augusta, Historia (2002) *Filozof-İmparator Marcus Aurelius Antoninus* (Çeviren: Çiğdem Menzilioğlu), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Aurelius, Marcus (1997) *Meditations* (Trans. Robin Hard), London: Wordworth Editions.
- (2009) *Düşünceler* (Çeviren: Şadan Karadeniz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aydoğdu, Hüseyin (2010) *Maurice Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Ontolojisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Brun, Jean (2006) *Stoa Felsefesi* (Çeviren: Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Campbell, Joseph (2003), *Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri* (Çeviren: Kudret Emiroğlu), Ankara: İmge Kitabevi.
- Camus, Albert (1998) *Başkaldıran İnsan* (Çeviren: Tahsin Yücel), İstanbul: Can Yayınları.
- (2009) *Sisifos Söyleni* (Çeviren: Tahsin Yücel), İstanbul: Can Yayınları.
- Can, Şefik (Tarihsiz) *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Carrel, Alexis (1983) *İnsan Denen Meçhul* (Refik Özdek), İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Cassirer, Ernst (1980) *İnsan Üstüne Bir Deneme* (Çeviren: Necla Arat), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cevizci, Ahmet (2006) *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- (2009) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Cicero, Marcus Tullius (2004) *Konsüllük Eyaletleri Hakkında* (Çeviren: Ü. Fafo Telatar), İstanbul: Multilingual.
- (2005) *Dostluk Üzerine* (Çeviren: Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Homer Kitabevi ve Yayıncılık Ltd. Şti.
- (2006) *Tanrıların Doğası* (Çevirenler: F. Gül Özaktürk – Fafo Telatar), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Çotuksöken, Betül – Babür, Saffet (2000) *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çotuksöken, Betül (1997) "Ernst Cassirer'de İnsan". Kuçuradi, İoanna (Editör), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi İçinde* (ss. 169-178), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- (1998) *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- Çüçen, A. Kadir (2003) *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Demirpolat, Enver (2004) "Epiktetos'un Hayatı, Eserleri ve Felsefi Düşünceleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, Sayı: 9/2, ss. 75-88.

- Dinçer, Kurtuluş (2010) *Kısaca Felsefe*, Ankara: Pharmakon.
- Diogenes Laertios (2003) *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (Çeviren: Candan Şentuna), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Durant, Will (1973) *Felsefe Klavuzu* (Çeviren: Ender Gürol), İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Dürüşken, Çiğdem (2007) *Seneca ve De Providentia Üzerine Kısa Notlar*. Seneca, Tanrısal Öngörü (Çeviren: Çiğdem Dürüşken) İçinde (ss.9-24), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (1959) *The Sacred and The Profane*, New York: The Nature of Religion.
- Epictetus (1964) *Moral Discourses* (Trans. Thomas Gould), New York: Washington Square Press.
- Epiktetos (1944) *Düşünceler ve Sohbetler* (Çeviren: Burhan Toprak), İstanbul.
- (2010) *Söylevler* (Çeviren: Birdal Akar), İstanbul: Şule Yayınları.
- Estin, Colette – Laporte, Hélène (2002) *Yunan ve Roma Mitolojisi* (Çeviren: Musa Aran), Ankara: TÜBİTAK.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki (2001) “Birkaç Söz”. Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu* (Çeviren: İsmet Zeki Eyuboğlu) İçinde (ss. 7-15), İstanbul: Say Yayıncılık.
- Gasset, Ortega y (1999) *İnsan ve “Herkes”* (Çeviren: Neyire Gül Işık), İstanbul: Metis Yayınları.
- Gould, Thomas (1964) *The Moral Discourses of Epictetus* (Trans. The Carter Higginson), New York: Washington Square Press.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2001) *Faust* (Çeviren: İsmet Zeki Eyüpoğlu), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Goldmann, Lucien (1998) *İnsan Bilimleri ve Felsefe* (Çeviren: Afşar Timuçin, Füsun Aynuksa), İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Gökberk, Macit (1990) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Grimal, Pierre (1997) *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma* (Çeviren: Sevgi Tamgüç), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Gündoğan, Ali Osman (1995) *Albert Camus ve Başkaldırma Fel-*

sefesi, Erzurum: Birey Yayıncılık.

Güçlü, A. Baki – Uzun, Erkan – Uzun, Serkan – Yolsal, Ü. Hüsrev (2002) *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Hamilton, Edith (2000) *Mitologya* (Çeviren: Ülkü Tamer), İstanbul: Varlık Yayınları.

Heidegger (2009) *Düşünmek Ne Demektir?* (Çeviren: Rıdvan Şentürk), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

İyi, Sevgi (2003) *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Bursa: Asa Kitabevi.

Jacomb, Edward (1938) "Introduction". The Lamp of Epictetus (İngilizceye Çeviren: Edward Jacomb) İçinde (ss. IX–XI), London: Methuen and Ltd.

Jaspers, Karl (1965) *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (Trans. C.F. Wallraft, F.S. Schmitz), Arizona: The University of Arizona.

Johansen, K. F. (1998) *A History of Ancient Philosophy* (Trans. H. Rosenmeier), Londra: Routledge.

Karadeniz, Şadan (2009) "Öndeyiş". Aurelius, Marcus, Düşünceler (Çeviren: Şadan Karadeniz) İçinde (ss.7–24), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kant, Immanuel (1980) *Pratik Aklın Eleştirisi* (Çevirenler: I. Kuçuradi – Ü. Gökberk – F. Akatlı), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

---- (1995a) *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çeviren: Ioanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

---- (1995b) *Prolegomena* (Çevirenler: I. Kuçuradi – Ü. Gökberk – F. Akatlı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kaufmann, Walter (1997) *İnsanı Anlamak* (Çeviren: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Kottak, Canraol Phillip (2002) *Antropoloji* (Çeviren: Kollektif), Ankara: Ütopya Yayınları.

Kranz, Walther (1984) *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar* (Çeviren: Suad Y. Baydur) İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Kuçuradi, Ioanna (1995) *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye

Felsefe Kurumu Yayınları.

--- (1997) "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri". Kuçuradi, İoanna (Editör), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi İçinde* (ss. 75-85), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

--- (1998) *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Leakey, Richard (1998) *İnsanın Kökeni* (Çeviren: Sinem Gül), İstanbul: Varlık Yayınları.

Long, A. A. (2006) *From Epicurus to Epictetus*, New York: Clarendon Press.

Markoviç, Mihailo (1998) *Hümanizm ve Ahlâk Felsefesi* (Çeviren: Ali Ünlü), İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Mengüşoğlu, Takiyettin (1949) *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları

--- (1988) *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Montaigne, Michelde (2006) *Denemeler I-II-III-IV* (Çeviren: Hüsen Portakal), İstanbul: Cem Yayınevi.

Nietzsche, Friedrich (1966) *Beyond Good and Evil* (Trans. Walter Kaufmann), New York: Random House.

--- (1974) *The Gay Science* (Trans. Walter Kaufmann), New York: Random House.

--- (1992) *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (Çeviren: Nusret Hızır), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

--- (1996) *Zerdüşt Böyle Diyordu* (Çeviren: Osman Derinsu), İstanbul: Varlık Yayınları.

--- (2001) *Tragedyanın Doğuşu* (Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu), İstanbul: Say Yayıncılık.

Örnek, Yusuf (1997) "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu". Kuçuradi, İoanna (Editör), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi İçinde* (ss. 67-73), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Özcan, Muttalip (2006) *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Özlem, Doğan (1997) "Takiyettin Mengüşoğlu'da İnsan Kavramı". Kuçuradi, İoanna (Editör), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi* içinde (ss. 11-22), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Pascal, Blaise (1996) *Düşünceler* (Çeviren: Metin Karabaşoğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Peter Delius Verlag (2009) *Mitoloji* (Çeviren: Nurettin Elhüseyni), İstanbul: NTV Yayınları.

Platon (1986a) *Theaitetos* (Çeviren: Macit Gökberk), Platon, Diyaloglar 2 içinde (ss.177-270), İstanbul: Remzi Kitabevi.

--- (1986b) *Protagoras* (Çeviren: Tanju Gökçöl), Platon, Diyaloglar 2 içinde (ss.119-176), İstanbul: Remzi Kitabevi.

--- (1986c) *Kriton* (Çeviren: Tanju Gökçöl), Platon, Diyaloglar 2 içinde (ss.7-24), İstanbul: Remzi Kitabevi.

--- (1988) *Devlet* (Çevirenler: Sabahattin Eyüpoğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi.

--- (1993a) *Gorgias* (Çeviren: Melih Cevdet Anday), Platon, Diyaloglar 1 içinde (ss.41-135), İstanbul: Remzi Kitabevi.

--- (1993b) *Sokrates'in Savunması* (Çeviren: Teoman Aktürel), Platon, Diyaloglar 1 içinde (ss.739), İstanbul: Remzi Kitabevi.

--- (1993c) *Menon* (Çeviren: Teoman Aktürel), Platon, Diyaloglar 1 içinde (ss.137-188), İstanbul: Remzi Kitabevi.

--- (1997) *Phaidon* (Çevirenler: Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

---- (1998) *Yasalar I-II* (Çevirenler: Candan Şentuna - Saffet Babür), İstanbul: Kabalcı yayınevi.

--- (2001) *Tımaios* (Çeviren: Erol Güney - Lütfi Ay), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Pöggeler, Otto (1994) "Heidegger, Bugün". *Heidegger Üzerine İki Yazı* (Çeviren: Doğan Özlem) içinde, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Pollock, Frederick (1879) "IV. Marcus Aurelius and The Stoic Philosophy, Oxford University Press.

Rosenberg, Donna (2006) *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve*

- Söylenceler Antolojisi* (Çevirenler: Koray Akten, Erdal Cengiz ve diğerleri), Ankara: İmge Kitabevi.
- Rosenberg, Max (1955) *Introduction to Philosophy*, New York: Philosophical Library.
- Sartre, Jean Paul (1985) *Varoluşçuluk* (Çeviren: Asım Bezirci), İstanbul: Say Yayınları.
- Scheler, M. (1998) *İnsanın Kosmostaki Yeri* (Çeviren: Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Schuan, F. (1953) *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Trans. D: M. Matheson), London.
- Seneca (1992) *Ahlâki Mektuplar* (Çeviren: Türkân Uzel), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- (2007) *Tanrısal Öngörü* (Çeviren: Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Tepe, Harun (1998) Scheler, M. *İnsanın Kosmostaki Yeri* (Çeviren: Harun Tepe), "Giriş", Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Wein, Hermann (1959) *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans* (Çeviren: İsmail Tunalı), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Zeller, Eduard (2008) *Grek Felsefesi Tarihi* (Çeviren: Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.





DİZİN

A

absurd, 35, 36, 37, 52, 160

adalet, 65, 78, 84, 112, 160

Adem ve Havva, 161

ahlâk, 10, 21, 24, 58, 60, 65, 67,
68, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
79, 81, 84, 85, 87, 90, 95, 97,
127, 130, 131, 135, 138, 140,
142, 161

akıl, 15, 20, 21, 22, 23, 29, 35, 46,
52, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73,
80, 84, 85, 86, 91, 95, 97, 98,
100, 101, 102, 103, 108, 121,
122, 124, 131, 139, 143, 161

aktif yaşam, 19, 161

aktivist, 161

animal rationale, 32, 161

animal symblicum, 32, 161

antinomi, 22, 161

antropoloji, 12, 41, 91, 130, 161

apathia, 140, 161

Apollon, 5, 17, 25, 48, 49, 50, 161

aposteriori, 21, 161

apriori, 21, 161

Arenth, 161

Aristoteles, 5, 20, 54, 55, 58, 65,
68, 69, 70, 72, 80, 81, 86, 87,
92, 149, 161

arke, 16, 161

arketip, 161

asketik, 30, 161

Athena, 44, 161

B

başkaldırma, 37, 38, 161

ben, 18, 29, 30, 46, 47, 97, 115,
120, 161

benliğe dalma, 161

bilge insan, 78, 82, 87, 90, 91, 161

bilim, 9, 11, 13, 14, 15, 31, 32, 33,
46, 59, 63, 64, 67, 129, 161

biyopsişik, 27, 28, 161

C

Camus, 20, 35, 36, 37, 38, 42, 52,
150, 151, 162

Carrel, 13, 14, 150, 162

Cassirer, 16, 18, 20, 31, 32, 33,
119, 150, 162

Cicero, 56, 78, 83, 84, 85, 86, 87,
89, 92, 150, 162

Corrie, 20, 162

D

Dasein, 34, 162

Descartes, 20, 34, 162

determinizm, 74, 75, 162

dil, 15, 31, 69, 162

din, 11, 14, 20, 31, 32, 33, 37, 80,
83, 98, 129, 162

Diogenes, 61, 62, 64, 74, 75, 78,
96, 151, 162

Dionysos, 5, 25, 48, 49, 50, 162

doğa, 13, 14, 16, 18, 21, 22, 26,
27, 53, 56, 58, 60, 63, 65, 71,
73, 74, 79, 85, 86, 87, 91, 97,
99, 100, 102, 110, 119, 120,
121, 125, 131, 132, 134, 136,
137, 139, 147, 148, 162

doğabilimler, 162

dostluk, 84, 85, 162

doxa, 19, 71, 162

dual, 21, 162

düzen, 18, 25, 41, 65, 68, 87, 100,
113, 133, 135, 162

E

Elea'lılar, 16, 162

Epikürosçuluk, 162

episteme, 19, 71, 162

epistemoloji, 73, 75, 162

epithumia, 107, 162

erdem, 58, 63, 75, 76, 77, 79, 82,
84, 88, 106, 127, 132, 136,
137, 139, 162

evrensel insan, 95, 104, 105, 162

evrim, 15, 44, 162

eylem, 19, 20, 38, 47, 102, 105,
132, 137, 163

F

Faust, 46, 48, 151, 163

felsefi antropoloji, 163

fenomen, 39, 163

fobi, 107, 163

G

Gaia, 44, 163

gneseoloji, 163

Goethe, 12, 42, 46, 48, 129, 151,
163

Gorgias, 54, 154, 163

Grek-Roma, 110, 163

Grimal, 43, 44, 45, 151, 163

H

Hades, 51, 66, 163

halk, 24, 67, 144, 163

Hartmann, 38, 39, 163

haz, 49, 61, 63, 64, 71, 100, 107,
112, 116, 133, 163

hedona, 107, 163

Heidegger, 17, 20, 34, 150, 152,
154, 163

Hera, 42, 49, 163

Heraclitos, 16, 163

Herakles, 45, 163

Hermes, 52, 163

Hippias, 54, 163

homo economicus, 163

homo erectus, 15, 164

homo noumenon, 22, 164

homo phaenomenon, 22, 164

homo sapiens, 15, 164

I

içgüdü, 15, 28, 31, 164

iktidar, 43, 44, 67, 164

insan, 4, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24,
25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33,

34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 44,
46, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90,
91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 129, 130, 131, 132,
133, 135, 137, 138, 139, 140,
164

insan felsefesi, 10, 12, 20, 21, 31,
35, 38, 90, 130, 164

insanlık, 10, 20, 33, 85, 164

irade, 15, 21, 46, 66, 78, 86, 91,
101, 115, 116, 117, 122, 164

irrasyonel, 37, 41, 42, 164

itilim, 27, 28, 164

itke, 164

K

kader, 89, 96, 99, 125, 164

Kant, 11, 20, 21, 22, 23, 38, 152,
153, 164

kendini bilme, 18, 27, 42, 164

Khrisippos, 73, 75, 76, 77, 78, 82,
164

Kinik Okulu, 60, 61, 164

Kirene Okulu, 60, 63, 164

Kleanthes, 73, 164

kompleks, 14, 164

kosmoz, 164

Kronos, 42, 44, 164

Kuçuradi, 24, 39, 150, 152, 153,
154, 164

kutsal kişilik, 43, 164

L

logos, 26, 71, 72, 74, 139, 165

M

Mağara benzetmesi, 18, 165

makineleşme, 15, 165

Mengüşoğlu, 12, 20, 21, 27, 38,
39, 153, 154, 165

metafizik, 11, 12, 19, 27, 38, 39,
65, 73, 137, 165

metafor, 165

mitoloji, 11, 31, 42, 129, 165

Montaigne, 18, 153, 165

N

Neron, 103, 141, 165

Nietzsche, 20, 24, 25, 26, 39, 42,
43, 50, 53, 151, 152, 153, 165

O

Olympos, 42, 44, 46, 49, 165

optimizm, 138, 165

Ortega y Gasset, 19, 165

Ö

ölüm, 20, 36, 37, 41, 51, 53, 61,
66, 87, 90, 99, 100, 109, 110,
112, 114, 116, 141, 144, 165

öteki, 18, 55, 66, 100, 101, 105,
110, 112, 122, 127, 165

öz, 27, 29, 43, 99, 165

özgürlük, 15, 21, 23, 33, 61, 62,
78, 105, 106, 127, 165

P

Panaitios, 79, 80, 83, 166

Pandora, 45, 166



Pascal, 17, 18, 154, 166

Platon, 5, 17, 18, 19, 20, 34, 53,
55, 56, 57, 58, 59, 60, 65, 66,
67, 68, 69, 71, 72, 73, 81, 86,
92, 143, 149, 154, 166

Pollock, 132, 133, 154, 166

Poseidonios, 79, 80, 81, 82, 83,
166

Pöggeler, 35, 154, 166

pratik akıl, 22, 71, 166

praxis, 19, 166

Prodikos, 54, 166

Prometheus, 5, 43, 44, 45, 46, 48,
166

propatheiai, 107, 166

Protagoras, 54, 154, 166

psikoloji, 42, 44, 166

Pythagorascılar, 16, 166

R

ruh, 15, 28, 35, 39, 45, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 80, 81, 88,
89, 90, 98, 103, 112, 116, 128,
138, 166

ruh-beden, 15, 35, 39, 166

S

sanat, 15, 31, 32, 33, 39, 50, 60,
102, 166

sanat felsefesi, 166

sapiens-demans, 15, 166

Scheler, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 38,
153, 155, 166

Seneca, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 92,
95, 151, 155, 166

Sisyphos, 5, 36, 51, 52, 166

siyaset felsefesi, 4, 166

Sofistler, 53, 55, 56, 64, 65, 167

Sokrates, 5, 16, 50, 53, 56, 58, 59,
60, 64, 65, 66, 72, 73, 76, 95,
123, 142, 154, 167

Stoa, 72, 75, 77, 78, 81, 82, 86,
87, 91, 95, 96, 98, 99, 104,
105, 106, 107, 108, 110, 112,
118, 131, 134, 139, 141, 142,
147, 150, 167

Stoacılık, 5, 71, 72, 79, 82, 139,
167

T

Tanrı, 5, 12, 20, 22, 30, 37, 38, 43,
46, 47, 49, 50, 55, 68, 73, 74,
77, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 89,
97, 98, 99, 100, 101, 104, 105,
106, 112, 120, 126, 167

Tanrıça, 42, 167

tanrılar, 41, 42, 83, 89, 97, 98,
111, 113, 116, 131, 137, 138,
167

teorik akıl, 167

tin, 29, 30, 167

titan, 167

toplum, 4, 11, 19, 20, 59, 64, 67,
68, 76, 86, 92, 129, 137, 167

tragedya, 167

trajik insan, 25, 167

tutku, 84, 108, 109, 167

U

Uexküll, 32, 167

V

varlık, 10, 11, 15, 17, 20, 21, 22,
23, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 34,
38, 42, 44, 46, 54, 56, 65, 66,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 79,
80, 81, 82, 85, 87, 89, 90, 91,
95, 102, 104, 105, 125, 128,

129, 131, 135, 137, 167

varolma, 167

varoluş, 66, 134, 167

varoluşçuluk, 46, 167

Y

yönetici ilke, 103, 135, 167

Yunan mitolojisi, 168

Yunus Emre, 18, 168

yurtsuzluk, 34, 168

Z

Zenon, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 112,
168

Zerdüşt, 25, 43, 153, 168

Zeus, 5, 25, 42, 43, 44, 48, 49, 51,
78, 98, 99, 108, 109, 113, 126,
168

