

## İÇİNDEKİLER:

1. GİRİŞ .....	1
1.1. CİCERO’NUN YAŞAMI.....	1
1.2 CİCERO’NUN FELSEFİ ESERLERİ.....	2
2. ROMA’NIN FELSEFE İLE TANIŞMASI.....	4
3. İ.Ö. BİRİNCİ YÜZYIL VE CİCERO’NUN GENÇLİĞİ.....	5
4. TUSCULANAE DISPUTATIONES’İN İÇERİĞİ HAKKINDA.....	7
5. TUSCALANUM DISPUTATIONES KİTAP I .....	23
5.1 ÖNBİLGİ.....	23
5.2 TUSCULANAE DISPUTATIONES’İN ÖNSÖZÜ.....	26
5.3 ANA KONULARIN TARTIŞILMASI.....	32
6. TUSCALANUM DISPUTATIONES KİTAP II .....	88
7. TUSCALANUM DISPUTATIONES KİTAP III .....	112
8. TUSCALANUM DISPUTATIONES KİTAP IV .....	151
9. TUSCULANAE DISPUTATIONES KİTAP V.....	181

<b>10. SONUÇ.....</b>	<b>206</b>
<b>11. KISALTMALAR.....</b>	<b>210</b>
<b>12. TEZ ÖZETİ .....</b>	<b>211</b>
<b>13.KAYNAKÇA.....</b>	<b>216</b>

## ÖNSÖZ

Cicero, kendi vatandaşlarına felsefeyi sevdirmek için yazdığı bu eser, daha sonraki yüzyıllarda araştırmacıların her zaman başvuracağı ve faydalanacağı bir kaynak olmuştur. Bu yapıtın, felsefe tarihine kattığı değerin yanı sıra modern psikoloji için de önemli bir yeri vardır.

Bu eserin tüm faydalarını göz önünde bulundurunca, ülkemizin klasik filologları ve felsefecileri tarafından *Tusculanae Disputationes'in* daha önce araştırma konusu yapılmamış olması bu tezin önemini daha da artırmaktadır.

Bu tezin ortaya çıkmasında; hiçbir fedakarlıktan kaçınmayan ve desteğini her zaman gösteren Kıymetli Hocam Mehmet Özaktürk'e çok teşekkür ederim. Ayrıca yardımlarından dolayı değerli arkadaşım Turgay Erdoğan'a da teşekkürü ederim.

## 1. GİRİŞ

### 1.1. CICERO'NUN YAŞAMI

Marcus Tullius Cicero, İ.Ö. 3 Ocak. 106'da Arpinum'da doğdu ve atlı sınıfına mensup iyi bir aileden geliyordu. Roma'da retorik ve felsefe alanındaki çalışmalarını başarılı bir şekilde tamamladı ve biri *augur* diğeri *pontifex* olan Scaevolalarla ve büyük hatip Lucius Licinius Crassus'un gözetimi altında Forum'a gidip gelmeye başladı. Arkadaşı Titus Pomponius Atticus ile ölümüne dek sürecek bir dostluk kurmuştur. İlk askeri hizmetini iç savaşta, Büyük (Magnus) Pompeius'un babası Pompeius Strabo'nun komutası altında yaptı. İ.Ö. 80'de kendisi ile Sulla rejiminin önemli adamlarıyla çatışmaya neden olacak Sextus Roscius davasını üstlendi. İ.Ö. 79 ve 77 yılları arasında, Yunanistan ve Anadolu'ya uzun bir yolculuk yaptı ve bu sırada felsefenin yanı sıra ve Rodoslu Apollonius Molon'un gözetiminde retorik dersleri aldı. Muhtemelen İ.Ö. 79 yılında Terentia ile evlendi ve ondan İ.Ö. 76 yılında Tullia ve İ.Ö. 65 yılında Marcus isimli çocukları oldu. Roma'ya dönüşünden sonra İ.Ö. 75 yılında Sicilya'da *quaestorluk* görevini yaptı ve oranın yerlileriyle olan iş ilişkilerinde doğruluğu ve dürüstlüğüyle çok saygı gördü. İ.Ö. 69'da *aedilis* oldu. İ.Ö. 65 yılında *praetor* iken Pontus Kralı Mithridates'e karşı savaşmak için Pompeius'a ekstra yetkiler veren öneriyi destekledi. İ.Ö. 63 yılında konsül oldu ve Catilina tertibini bastırdı. Askeri gücü büyük Pompeius, zenginliğiyle ünlü Crassus, ve halkın sevgilisi Caesar arasındaki birinci *triumvirlik* onu endişelendirdi, çünkü ona göre bu özel bir anlaşmaydı ve senatonun yetkisini tehdit ediyordu. İ.Ö. 58

yılında Catilina tertibine katılanları yargılanmadan ölüme mahkum etmekle suçlandığı için, sürgüne gitti. İ.Ö.57 yılında Roma'ya geri çağrıldı. *De Oratore* ve *De Republica* 'yı yazdı ve *De Legibus*'u üzerine çalışmaya başladı. İ.Ö.51 yılında Kilikya valisi oldu fakat bu görevi Roma'dan yoksun kalacağı için gönülsüz bir şekilde üstlendi. İ.Ö.49 yılında iç savaş patlak verdiğinde, Pompeius'un yanında yer aldı. Diğer senatörle birlikte Epirus'a gitti, fakat Pharsalos savaşına katılmadı. Pompeius'un bu savaştaki yenilgisinden sonra, Caesar onu bağışladı. İ.Ö. 46 yılında Brutus'a adadığı *Orator*'u yazdı ve bu yılın sonlarına doğru fazla uzun sürmeyen Publilia ile evlendi. İ.Ö. 45 yılında hayatta en çok sevdiği kızı Tullia doğum sırasında öldü. Caesar'ın diktatörlüğü sırasında mecburen kendisini devlet işlerinden uzak tuttu ve felsefi eserler vermeye başladı. İ.Ö. 44 yılında Caesar'ın öldürülmesinden sonra politik yaşama geri döndü ve o yazın sonunda Antonius ile çatışmaya başladı. (*Philippicae Söylevleri.*) Octavianus, Lepidus ve Antonius ikinci triumvirliği kurdular. Aralarındaki anlaşma sonucunda Cicero'nun ismi de kara listeye yazılmıştı.(*proscriptio*) Antonius'un adamları tarafından İ.Ö. 7 Aralık 43 yılında öldürüldü.<sup>1</sup>

## 1.2 CICERO'NUN FELSEFİ ESERLERİ

Cicero'nun bütünüyle birbirinden ayrılamayan, iki kategoriye giren, olan retorik ve felsefe üzerine yazdığı teorik yapıtlar kronolojik olarak üç zamana ayrılır. Henüz daha genç iken *De Inventione* adlı yapıtında bazı hatiplik kuralları ve teknikleri üzerine yazmıştır ve bu eser hatipler için el kitabı niteliğindedir.

---

<sup>1</sup> Gian Biagio Conte, *Latin literature : a history*

Bunu, Yunanca'dan çevirilerle desteklemiştir. (Ksenophon, Oikonomika, Rhetorica ad Alexandrum ve Hermogoras ) İ.Ö. 55 ve 51 yıllarında Luca'daki toplantıdan sonra Pompeius, Caesar ve Crassus büyük güç kazandılar ve Cicero, kendine politikadan başka etkili olabileceği alanlar aramaya başladı.<sup>2</sup> Politik felsefe, hatiplik üzerine *De Oratore*, *De Republica*'da ve yasalar teorisi üzerine ise

*De Legibus*'ta en olgun düşüncelerini işledi. Bunlar, Platon'un açık bir şekilde öykünmesi olan edebi çalışmalardı. Üçüncü olarak Caesar'ın diktatörlüğü sırasında, hiçbir girişimde bulunmadığı politik yaşamdan dikkatini dağıtacak bir şey arıyordu ve İ.Ö. 45 yılının Şubat'ında kızının ölümüyle gelen büyük bir acıdan sonra, Yunan felsefe okullarının rakip öğretilerinden ana görüşlerinden oluşan bir dizi yapıtlar yazdı.

Cicero'nun ilk büyük siyasi felsefe eserleri olan *De Republica* ve *De Legibus*'tur. *De Republica*'nın içeriği, açıkça Platon'un, Aristoteles'in ve daha sonraki Yunan düşünürlerin yapıtlarından esinlenerek yazılmış zengin bir karışımdı.

Cicero, Platon'dan bazı çeviriler yapmıştır; bitmemiş olan *Timaio*'un *Protogoras*'ı, *Devlet ve Yasalar Phaedros* ve *Phaedon* diyalogundan alıntı kimi parçaları bunlar arasında sayabiliriz. *Parmenides*, *Sofist* ve *Devlet Adamı* gibi yapıtları bilmiyor gibi görünüyor. En çok ilgilendikleri arasında ise *Sokrates'in Savunması*, *Phaedon*, *Devlet*, *Phaedros* ve *Gorgias* olduğu söylenebilir.

Cicero, Sokrates'i "felsefenin babası"<sup>3</sup> (*parens philosophiae*) sayar. Ayrıca ona göre Sokrates, Akademia diyalektik yöntemini başlatan ilk kişidir.

<sup>2</sup> Cicero'nun felsefe eserler vermeye girişmesinin esas sebebidir.

<sup>3</sup> Cicero, *De Fin.*, 2.1

## 2. ROMA'NIN FELSEFE İLE TANIŞMASI

Romalıların felsefeyle olan ilk ilişkisinde Yunanlıların etkisi olduğu biçiminde bir söylenti vardı. Roma'nın ikinci kralı Numa Pompilius'un Pythagoras'ın öğrencisi olmuş olabileceği iddia ediliyordu. Fakat *Devlet*'teki konuşmacılardan birisine göre bu, küstahça bir kurmacaydı ve kronolojik olarak kolayca çürütülebilirdi.(Numa, Pythagoras'tan daha önceki bir dönemde yaşamıştı.) Bazı ünlü Filozoflar, Güney İtalya'nın Yunan şehirlerinde yaşamış ve çalışmışlardı ve hatta bazen politik yaşamda da ün yapmışlardı. Yaşlı Plinius, Roma *comitias*ında Pythagoras'ın bir heykelinin olduğuna işaret eder.<sup>4</sup> Cicero'nun kendisi *Cato Maior*'da dördüncü yüzyılın ortasında Tarentumlu Arkhitas, Platon ve çağdaşı Samnit lideri C. Pontius arasında geçen bir felsefi tartışma kurgular.

*Disputationes Tusculanae*'inn dördüncü kitabında Cicero daha da ileri gider ve Roma kurumlarında Pythagoras öğretilerinin etkisi olduğunu biraz şüphecî bir yaklaşımla ifade eder. Bazı Roma müzik ve şiir geleneğinin kökünde Pythagoras felsefesi öğretilerini taşıdığını olduğunu savunur. Hatta ona göre Appius Claudius Caecus bile bazı şiirlerini Pythagoras felsefesinin etkisinde yazmıştır. Cicero'ya ve Plutarkhos'a göre, Romalılar Epikurosçuluğu, Epikuros'un kendi yaşadığı dönemde,(İ.Ö.340-270) Pyrrhus savaşı sırasında duymuşlardı. Komediya ozanı Plautus ve Ennius'un katkılarından da söz edilebilir.

İ.Ö. 155 yılında Atina kent devleti dört önemli okulu temsil eden filozoflar seçerek Roma'ya elçi olarak göndermiştir. Bu kişiler, Akademialı

---

<sup>4</sup> Plinius, *NH* 34.26

Karneades, Peripatetik Kritolaos ve Stoacı Diogenes'tir. (Dördün olduğu tahmin edilen Epikürosçunun gidememesi belki de hiç şaşırtıcı değildi.) Bunlardan Karneades'in devlet işlerinde adaletin rolü üzerine Roma'da verdiği dersler büyük etki yaratmıştır. Cicero, dördüncü kitapta<sup>5</sup> Atina'dan Roma'ya elçi olarak gönderilen bu filozof ve hatiplerin felsefe içerikli konuşma ve tartışmalarıyla Roma'daki toplum yaşamına getirdiği yenilikten söz eder. Ayrıca birkaç Romalı aristokrat dışında hiç kimsenin bu filozofları ülkelerinde görmek istemediğini ve bunlarla konuşmak istemediklerini söyler.

### 3. İ.Ö. BİRİNCİ YÜZYIL VE CİCERO'NUN GENÇLİĞİ

Roma'da Yunan edebiyatına ve kültürüne ilgi göstermeye başlayan aristokrat sınıf üyeleri felsefeye daha fazla ilgi gösterdi, bu alanlarda bilgili, sivrilmiş, yabancı kişileri ve filozofları yanlarına alıp korumuştur. Roma aristokrasisi arasında bir filozofuhimayesi altına alan ilk kişi , Rodos'lu Stoacı Panaitios'la dostluk kuran Scipio Aemilianus'tur. Birçok Romalı genç onun derslerini dinlemiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Roma gücünü kabul ettirdikten sonra, zenginleşmeye ve lüks hayat yaşamaya başlayınca, eski dinsel inançlar bozulunca, ileri gelenler bu yozlaşmayı durdurmak için çok güçlü bir önleme ihtiyaç duyduklarını anladılar. Farklı okulların ve öğretilerin savunucusu filozofları Roma'ya göç ettiler ve soylu aileler onları üye olarak evlerine aldılar Felsefe aşama özgür eğitimin bir parçası olarak algılanmaya başlandı. Yasaları, savaşı ve devlet yönetimini bırakıp bütün hayatını bu çalışmaya adanmakla gerçek

---

<sup>5</sup> Cicero, *Tus. Disp.* 4.5

bir Romalı olunamayacağını bilmelerine karşın, Romalılar bir ölçüde felsefenin yararlı bir şey olacağını düşünmüştür.

İ.Ö. 88 yılında Sulla'nın kuşatması ve Atina'nın Mithridates'ten korkusu doruk noktasındayken, ve Atina geçici olsa politik endişelere girdiği için, birinci yüzyılda Roma, Yunan düşünürler için çekici bir yer haline gelmişti. Bu yıllarda birçok filozof Roma'ya göç etti, burada dersler verdiler ve bu durum şüphesiz Romalılar arasında felsefenin tanınmasını sağladı. Cicero'nun felsefe diyaloglarının birçoğunda bu dönemde gördüğü derslerin etkisi büyüktür. Cicero, gençliğinde iki Epikürosçu filozof, Phaedros ve Sidonlu Zeno ile, ayrıca dönemde Diodotus'la tanıştığını söyler.<sup>6</sup> İ.Ö. 88 yılında Larissalı Philon Atina'dan Roma'ya gelmiştir ve böylece onun etkisinde kalıp en çok benimsediği Yeni Akademia şüpheciliğine girer. Philon'la birlikte genç çağdaşı ve öğrencisi Ascalon'lu Antiokhos da gelmişti. L.Lucullus tarafından desteklenen bu kişi Roma'da felsefe öğrencileri üzerinde büyük bir etki yaptı. Bunlar arasında iki ünlü Antiokhos yanlısı Varro Cicero'da açıkça görüldüğü gibi Brutus'da vardı.<sup>7</sup>

Cicero, Roma'ya gelen bu ünlü filozoflar sayesinde hem Platon'un hem de Aristoteles'in yapıtları ve düşünceleriyle tanıştı ve onlar hakkında geniş bilgi sahip olma imkanına sahip oldu. Cicero, genelde Peripatetik ve Akademia okulu arasında öğretimi ve gelenek bakımından yakınlık olduğunu düşünür.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Cicero, *De legibus* I.53, TD., 3.38

#### 4. TUSCULANAE DISPUTATIONES'İN İÇERİĞİ HAKKINDA

Cicero *Tusculanum Tartışmalarını* İ.Ö. 45 yılında *De Finibus*'u bitirdikten sonra ve *De Deorum Natura*'sına başlamadan önce yazmıştır. Caesar, Cicero'yu Aralık ayında ziyaret ettiği zaman, o yıl politikadan hiç konuşulmamıştı ve bu konuşma sadece edebiyat üzerineydi. Belki de tam da bu konuşma kitapta geçen tartışma konularının üzerine denk gelmişti. Önce *Consolatio*, ve *Hortensius* 'usonra *Academica* ve *De Finibus*'u yazdı, olasılıkla aynı yılın Temmuz ayında da Tusculum'daki villasından adını alan *Disputationes Tusculanae* adlı yapıtına başladı. Bunlar Platon'dan bildiğimiz dramatik diyalektik türünün aynısı diyaloglar değil de daha az soru-cevap ve sürekli açıklamalar ve yorumlar içeren daha sonraki bir türdür.

Cicero felsefe eserleri yazarken bazı Yunan otoritelerin yapıtlarından yararlanmıştı. Bunları yalnız çevirmekle kalmayıp kendi düşüncesine ve seçimine göre uyarladığını söyleyebiliriz. Cicero'nun kısa zamanda bu denli çok felsefi eser yazmasını açıklamak için, bunların tümüyle yaptılar olmadığı gerçeğini aklımıza getirmemiz yeterlidir.

Özenle işlenmiş giriş kesimi, Roma tarihinden ve edebiyatından verdiği örnekler ve yazı üslubu kendisine aittir. Cicero'nun felsefe eserlerinin orijinal olmadığını söyleyip yaptığı işi çok kolaymış gibi gösterirken, kendisinden önce böyle bir çalışma yapılmadığını düşünecek olursak, Yunan felsefe deyimlerinin Latince tam karşılığını bulmak gibi zor bir işi başardığını da göz ardı etmemiz gerekir. Özellikle *Disputationes Tusculanae* ikinci kitabında Latin ve Yunan

---

<sup>7</sup> J.G.F.Powell, (Ed.), *Cicero The Philosopher. Twelve Papers*,

ozanlarından aktarmalar yapar, bunları her zaman tam olarak yerine oturtamaz. Açıkça gururlandığı çeviri yeteneğinin yanı sıra ne kadar engin bir yerli literatüre sahip olduğunu bize göstermeye çalışır. Aslında Plutarkhos bize Cicero'nun o zamanlar şiire dönmeye hazır olduğunu, bunun kendisine zevk verdiğini ve bir gecede yaklaşık 500 dize yazdığını anlatır.

Diğer kitaplarındaki önsözlerin yanı sıra arkadaşlarına gönderdiği mektuplarda felsefi eserler yazmadaki amacını açıklar. Bunların başında kederler içinde bulunduğu bir sırada tek avuntusunun felsefe olduğunu söyler. Cicero'nun aile yaşantısı tam bir felaketti. Karısı Terentia'dan kavga ederek boşandı, ikinci evliliği başarısızdı ve İ.Ö. Şubat 45'te çok sevdiği kızı Tullia ölmüştü. Hala içinde olmak istediği politik yaşam artık Caesar'ın yönetim biçimi yüzünden onun gibi bir insanın inançlarına ve girişimlerine uygun değildi. Günler onun için artık çekilir gibi değildi. Senatoda ve mahkeme salonlarında kendisi için yapacak hiçbir şey olmadığını düşünüyordu..

İ.Ö. 63'te konsüllüğünden beri politik yaşamda hep hayal kırıklığına uğramıştı. En büyük düşmanı Clodius'la uğraşınca sürgüne gitti. İç savaş çıktıktan sonra nerede duracağını bir türlü kestiremiyordu, sonunda Pompeius'un yanında olmaya karar verdi ve yaklaşık bir yıl sonra, Pharsalia savaşından sonra Caesar'la uzlaştı. Kişisel olarak Caesar'la ilişkisi hep arkadaşçaydı, Caesar'ın da onu yanına çekmek için yoğun çabaları oldu. Fakat Cicero'nun cumhuriyete olan bağlılığı Caesar'dan uzak durmasına neden oldu.

Cicero kendisini politik yaşamdan uzak tutan motivasyonlar dışında felsefenin ihmal edildiği biçiminde Roma Edebiyatına yöneltilen suçlamayı

---

<sup>8</sup> Cicero, *De Fin.* V. 7-8, *Tus., Disp.*, II. 9 Bk. *Academia* I

giderme çabası içindeydi. Halkı için bir şey yapmak istedi, senato ve mahkeme salonlarında sona eren özgürce konuşmasının(hatipliğinin) yerini bu yeni çalışmasının alacağını umut etmiştir.

Cicero, Yunan felsefesini Roma'ya özgü bir biçime sokmayı amaçlamıştır. Gerçekten bu konuda çalışan Romalı yazarlar vardı. Cicero bize Epikürosçuluğu savunan ve öğretilerini hala benimsetip yayan Amafinius ve onun taklitçilerinden söz eder. Bu girişimin başarılı olduğu, Epiküros felsefesini Roma'da tutunduğunu o da kabul eder. O, Lucretius dışındakilerin düşüncelerini yazış biçimini küçümser. Yunan felsefesini Romalılara göre uyarlamak için yazdığı geniş kapsamlı bazı yapıtlarda Epiküros'tan söz etmesinin dışında ondan ve onun öğretilerinden hoşlanmazdı. Çünkü onun insanları lükse, ayrımcılığa ve o zamanki birçok soyluda beğenmediği bir özellik olan aylaklığa yöreklendirdiğini düşünüyordu. Cicero bu tür çalışmalarıyla yalnız üzüntülerle dolu ruhunu eğitmek istemiyordu, aynı zamanda akranlarında da daha mertçe bir ruhu canlandırmayı ve güçlendirmeyi umuyordu. Cicero bu amaç için oldukça donanımlıydı. Gençliğin verdiği istekle felsefeyi kucakladığını kendisi anlatır. Yirmisinden önce ilk hocası Epikürosçu Phaedros olmuştur, ve Stoacı Diodotos'un derslerini duymuştu dinlemiştir ve ondan sonra kendisini Akademialı Philon'a, adamıştır.

İ.Ö. 79'dan 77'e kadar bütün zamanını ünlü Yunan filozoflardan ve retorikçilerden ders alarak geçirdi. Pek çok şeyi de Ascala'lı Antiochos'tan öğrendi. Rodos'ta Stoacı Posidinius'la dostluk kurdu. Bu tarihten sonra da Cicero politik yaşamın dışında kalan zamanlarda çalışmalarına devam etmiştir.

Cicero beşinci kitabın açılışında olasılıkla Posidinius'tan alıntı yaptığı pasajda felsefe tarihini kısaca anlatır. Felsefenin doğa ve doğa olayları üzerine araştırmalarla başladığını söyler. İyonyalı filozoflar, doğanın ilk maddesinin (*ἀρχή*) ne olduğunu bulmaya çalışmışlardır: Thales'e göre su, Anaximenes'e göre hava ve kendi adını ilk kez felsefesine veren Pythagoras'a göre ise sayılar her şeyin ana maddesi yada temeli sayılmıştır. Elealı Zenon'u diyalektiğin kurucusu sayar; Sicilyalı Empedokles ise dört yıkılmaz element olduğunu söyler: toprak,su,hava, ateş; Abderalı Demokritos ise atom teorisini ortaya atar; Herakleitos ateş'e, Anaxagoras da "akıl" a öncelik verir.

Sokrates'le birlikte felsefe tarihinde yeni sayfa açılmıştır. çünkü o, felsefeyi gökyüzünden yere indirip ve insanların hayatına, şehirlerine ve evlerine getirmiştir. Onun ölümünden sonra Sokratik olduğunu iddia eden üç okul kuruldu: Antisthenes tarafından kurulan Künik, ideal erdem in isteklerin özgürlüğünde olduğunu savunur, Sinoplu Diogenes'in gösterdiği yöntemi küçümser, bilgiyi önemsemez.; Kyrene okulu ise Kıbrıslı Aristippos tarafından kurulmuştur ve onların en önemli öğretisine göre anın zevkini yaşamak en büyük iyiliktir: Megara okulu ise Megara'lı Euklides tarafından kurulmuştur. Bu okulun en belirgin öğretisi, akıl ve bilgi tek amaçtır. Aslında onun gerçek ardılları Platon ve Aristoteles'tir. Cicero'nun en çok saygı duyduğu Platon bu filozof Eski Akademinin kurucusudur. Onun çok fazla ilgilenmediği araştırmacı ayrılıp bilge Aristoteles de Eski Akademia'dan gezginciler (Peripatetik) okulunu kurmuştur. Aristoteles'ten sonra dünya değişmişti ve aynı anda felsefenin amaçları ve ruhu da.

İlk felsefeciler Eski Yunan şehirlerinin özgürlük ve bağımsızlık ideleriyle birlikte oranın yurttaşlarıydı. Büyük İskender'in fetihleri ve politikası Yunan ve doğu uygarlıklarını kaynaştırmaya başlamasına neden olmuştu. Makedonyalıların ve ardından Romalıların baskısı altında eski politik özgürlük son bulmuştu. İnsanların düşünceleri artık içe dönüktü ve dış dünyada bulamayacakları barış ve huzuru kendi içlerinde elde etmeye çalışıyorlardı. Stoa okulunda felsefenin amacı artık bilgi teorisinden çok ahlaki bir ölçü oluşturmaktı.. Peripatetik okulun ardından, Künik olarak felsefeye başlayan Kıbrıslı Zenon Stoa okulunu kurmuştur. Ondan sonra okulun başına Kleanthes ve Khryssippos geçmiştir. Romalıların ihtiyaçlarını karşılamak için okullarının öğretilerini biraz değiştiren Panaitios ve Posidonios'tan bu kitaplarda söz edilir.

Cicero'nun felsefeye en büyük katkısı hiç kuşkusuz felsefe tarihi açısından iyi bir kaynak olmasıdır. Stoacıların yapıtlarından elimize yalnız kırıntılar kalmıştır ve daha fazla bilgi için başta Cicero olmak üzere diğer yazarlara güveniriz.

Cicero'nun zamanında felsefe öğrencileri Akademiacı,Stoacı ve Epikürosçu olmak üzere kamplara ayrılmışlardı. Hiçbir grup kurucularına Epikürosçuların Epikuros'u izlediği kadar bağlı kalmamıştır. Buna karşın Romalının pratik zekasının ihtiyaçlarını biraz daha iyi karşılayan stoa felsefesinin öğretileri uzun süre de daha çok tercih edildi. Cicero'nun da değindiği gibi dikkat çeken şey ilk stoacıların Yunanistan'ın yerlileri olmadıklarıdır, nitekim Zenon Kıbrıslı, Kleanthes ve Khryssippos ise Anadolu luydu.

Stoa felsefesi erdem üzerine eğitim veren bir felsefe okuluydu; amacı erdemler sayesinde yaşamı nasıl şekillendirilebileceği konusunda öğretileri

vermekti. Kökleri Künik olmasına karşın insanın ahlaki özgürlüğüne Küniklerin düşündüğü gibi, töreleri her türlü uygarlık düzenini sert bir şekilde reddetmekle değil de, yüksek düzeyde bir doğallıkla, gerçek bir insanlıkla ulaşılabileceği kanısına varmışlardı.

Stoacılar felsefeyi üç bölüme ayırmıştı: diyalektik, fizik ve etik. Diyalektik ile doğrunun ölçüsünü belirleme ve fizik ile evrenin yapısı ve kurallarını araştırmaya çalışmışlardır, ahlak konusunda ise insan yaşamına pratik olarak uygulanabilecek doğaya uygun bir yaşam için gerekli ve insanın tam bağımsızlığını sağlayacak öğretiler yaratmaya ve vermeye çalışmışlardır. Bu konuda Sokrates ve Küniklerle yakın görüşleri paylaşırlar.

Stoacıların teorisine göre bütün bilgi duyularımızdan gelir, algı hafızayı yaşatır ve hafızadaki tekrarlanan eylemlerden de deneyimler, deneyimle şekillenen algılar (tasavvur), ve algılarımızın şekillenmesinden bilgi ortaya çıkar. Gerçek algılar, kendisini fark etmemiz için bize baskı yapan ve onun olduğuna hüküm getirmemiz için zorlayan bir güç sayesinde fark edilirler.

Zenon, maddecilikle karışık ahlak felsefesi İyonyalı Herakleitos'un öğretisine dayanır. Sadece maddi olanın yani cisimsel olanın asıl gerçek olduğunu söyler; çünkü ona göre maddi olan varlık bir şey yapmaya ve kendisi üzerinde bir şey yapılmaya elverişlidir: Bundan dolayı evrenin ilkesinin maddi bir şey olarak anlaşılması gerekir. Bu maddi ilkede de bir etkin, bir de edilgin öge vardır: hareket ettiren "neden" ya da "etken" ile hareket ettirilen ilk maddeler vardır. İlk madde, Platon ile Aristoteles'te olduğu gibi, nicelikçe değişmezdir, hiçbir niteliği de yoktur. "Neden" ise Herakleitos'un Logos'u ile Anaksogoras'ın Nous'una benzer: "Neden", evrene düzen kazandıran rasyonel ilkedir. Bu tekli

maddi ilkeye Zenon “Tanrı” da der, “Doğa” da der; Tanrı yada doğanın özü ateştir. Stoa metafiziğinin Herakleitos’a bağılığı burada açıkça ortaya çıkmaktadır. İnsan ruhu, parçası olduğı evrenin ruhu gibi ateşli bir nefestir, kanla beslenir ve beden büyüdükçe o da büyür. Ruh ölümsüz değıldir, sadece dünyanın sonundaki genel ve büyük yangına kadar yaşayabilir. Cicero birinci kitapta bu öğretiyi kesinlikle reddeder.

Stoacıların en önemli ahlak öğretilerinden diğeri de “Her varlığın ilk içgüdüsu kendini korumaktır” idi . Onlara göre En büyük erdem rasyonel bir bütünü(evren) rasyonel bir parçası olarak doğaya uygun yaşamaktır. İnsan doğaya uygun yaşadığı sürece mutlu olabilir. Epikürosçular gibi “bilgi iyidir çünkü zevk verir” yerine “zevk verir çünkü iyidir” öğretisini benimsemişlerdir. Stoacılara göre zenginlik,sağlık gibi dış faktörler değışkendir. Bu yüzden bunların bilge (erdemli) kişi için hiçbir önemi yoktur. Erdem, bütün kararlarda, ruhun bütün acılarına ve kadere hükmetmede tutkuların bastırılmasında, adalette gereklidir. Tutkular düzenlenmekle kalmayıp ayrıca bastırılmalıdır, çünkü ruhun tamamen rasyonel olmasına karşın, tutku yanlış karar vermemize neden olur. Cicero bu görüşü üçüncü ve dördüncü kitaplarında destekler. Stoa öğretisi bilge kişiyi, mutlu ve kendi kendine yeterli, hiçbir zaman yanılgıya düşmeyen ya da duygularına kapılmayan, gerçek manevi zenginlik ve güzelliğe haiz olan, hiçbir şekilde Zeus’un kendisinden bile aşağı kalmayan kişi olarak tanımlar. Daha sonraki Stoacılar bu katı öğretileri yumuşatmak için değışik yöntemler bulmaya çalışmışlardır.

Stoacıların katı öğretilerine karşılık olarak şu sorular sorulabilirdi; Eğer bilge kişi diyebileceğimiz nerdeyse hiçbir kimse yoksa, bu bütün insanların aptal

olduğu anlamına mı geliyordu? İyi ile kötü arasında hiç mi sınırlar yoktu? Eğer iyiler belli bir ölçüde değerlendirilmiyorsa, rasyonel bir karar vermek nasıl mümkün olabilirdi? Eğer tüm şeyler tamamen belli kurallara bağlı ise, seçme özgürlüğü nasıl olabilir? Mantıksız dürtüler mantıklı ruha nasıl girebilir?

Cicero, Stoacıların panteizmini<sup>9</sup> ve kaderciliğini yadsır. Onların bilgiçlik taslayan şekilciliklerinden, kaba üsluplarından ve Künikler gibi halkı küçümsemelerinden hiç hoşlanmadı; tüm kötü insanlar aynı oranda kötüdür ve tüm kusurlar büyüklük bakımından aynıdır gibi paradokslarını da benimsedi. Fakat yaşlandıkça Stoacılara daha da çok yaklaştı. Ahlak konusunda Stoacılar'a özgü olan ve kendisinin hoşuna giden bir çok güzel özdeyiş yada özlü sözleri benimseyip kullanmıştır.

O zamanın ünlü felsefe akımlarından biri olan ve Cicero'nun sürekli ve ön yargıyla eleştirdiği Epikürosçuluktan da biraz söz etmemiz gerekir. Epiküros, kendi okulunu Atina'da İ.Ö. 306 yılında kurmuştur. Öğretisinde bilgece yaşamın sınırlarını öylesine eksiksiz çizmiştir ki, öğrencileri sonradan buna yeni bir şey katamamıştır. Epikürosçuluk kısa zamanda çok yayılmıştır; çünkü bu öğreti o zamanın araştırmacı zihniyetine uygun, kolay anlaşılır, toplumların okur yazar üst kesimlerinin sempati ile karşılayacağı ve kavrayabileceği özellikteydi. Ana eğilimi bakımından pratik bir nitelik taşıyan, esasında doğa ve atom felsefesi olan Epikürosçuluğun da ereği mutluluğa ulaşmaktır. Felsefe, bireyin mutluluğunu sağlayacak olanakların, araçların araştırılmasından başka bir şey değildir; felsefenin yapacağı, göreceği iş yalnız budur. Teorik olan hiçbir sorunla

---

<sup>9</sup> Evrenin bütününe Tanrı olarak kabul eden felsefi görüştür. Panteizm'de, pan-enteizm'den (kamusal tanrıçılık) farklı olarak her şeyi tanrının bir parçası olarak kabul edilir, tanrı her şeydir ve her şey tanrıdır. Panteizme göre Tanrı'nın evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı yoktur. Tanrı doğada, nesnelere, insan dünyasında vardır. Her şey Tanrı'dır.

uğraşmamış, uğraştığında da bunu hep bu amaç dolayısıyla yapmıştır. Nitekim bu amaca varmak için, önce doğa (fizik) ve yasaları bütünü ile araştırılacaktır; insanın neye ulaşmak, nelerden kaçınmak istemesi gerektiğini kendisine konu edinen ahlak (etik) bundan sonra gelir. Doğru eylemin olup olmayacağını bulmak için, bir de bilgi araçları, özellikle de “doğrunun ölçüsü” aranacaktır.(mantık)

Epiküros için sağlam bir bilgi olmadan doğru eylem olamaz. Bu sağlam bilginin ölçütü nedir? Bu ölçü, Epiküros’ a Doğada ve yaşamda, doğrudan doğruya edindiğimiz etken deneyimlerdir, yani düşünceyi işe karıştırmadan edindiğimiz duyu verileri ile bunların bir çok defa ortaya çıkmasından, yinelenmesinden doğan genel kavramlardır. Epiküros, Demekritos’un atom teorisini adapte etmiştir ve onun gibi doğada “gerçek varlık” boşluk ve atomlar olmak üzere üç ögenin varlığını savunmuştur. Epiküros için, haz (*hedone*)canlının her türlü çaba ve isteminin doğal amacıdır. Haz, ilkin maddi ve manevi hazların bir bileşimidir; ancak bu bileşimde ilk öge yani maddi haz asıl temeldir; manevi hazlar,tüm gücüne, şiddetlerine, geçmişi ve geleceği kapsayan tüm ilişkisine karşın, bağımsız değildirler, bedene bağlı, bedenle ilgilidirler.

Cicero, başlangıçta Epikürosçulukla ilgilenmesine karşın, daha sonra bu felsefe akımından ayrıldı. İ.Ö. birinci yüzyılı Epiküros felsefesi alanında en çok ilgi çeken ilerlemeyi *De Rerum Natura* yapıtıyla Romalı ozan filozof Lucretius yaptı. Romalı Epikürosçular, bir kişinin kazanması gereken deneyimler konusunda Romalıların geleneksel düşünce yapısına ters düşücek iki önemli öğretiyi savundular: birincisi zevk en büyük iyidir , ötekisi ise bilge adamın kendisini politikadan uzak tutmasıdır. Bu ikisinin yanı sıra Cicero, onları lüks ve sefahat düşkünü ve uyuşuk insanlar olarak tanımlıyordu. Cicero, ilk önemli felsefi yapıtı olan *De Republica*’da

politik yaşamını haklı çıkararı geniş bir sahne sergiler ve Epikuroşçuların bu katılımcı olmayan öğretilerini eleştiren bir önsöz yazar. Cicero, her yerde her an Epikuroşçuları eleştirmeyi elden bırakmadı. Bu da felsefe okulları arasında Akademia felsefe akımına en büyük rakip olarak Epikuroşçuluğu gördüğünün açıkça kanıtıdır.

Romalılık ruhuna en uygun olanı Stoa felsefeydi ve bu yüzden de en çok tercih edilen de oydu, Peripatetik okulu ise en az benimseneniydi. Kurucusu Aristoteles bile, bilimsel ve araştırmacı olmasına karşın ihmal edildi, büyüklüğü ve değeri ortaçağ sonuna dek da anlaşılamadı. Aslında bilginin temeli bilimsel ve deneysel olarak hem Aristoteles, teorik olarak ta Platon tarafından atılmıştı. Bunların ölümünden sonra bütün okullar bilginin duyular sayesinde edinildiği konusunda uzlaşıırken, Akademia bile önderi Platon'un *idea*'lar doktrinini unuttu.

Cicero, İ.Ö. 46 ve 45 yılları arasında en önemli felsefi eserlerini yazmaya başladığı zaman, Şüpheli Akademia'nın başında bulunan Larissalı Philon'u izlediğini söylemiştir. Olasılıkla onun, Platon' felsefesine duyduğu ilgi ve bağlılık Philon sayesinde gelişmişti. Fakat Philon'u yaşamının her döneminde mi, yoksa belli bir zamanda da Ascalon'lu Antiockhos'u mu izlediği sorusu hala bir tartışma konusudur, bununla beraber konuya ve amacına göre her ikisine de eğilim gösterdiğini söylemek doğru olur. Ancak hangisi doğru olursa olsun, Cicero'nun sonraki felsefi eserlerinde esas olarak Philon'a daha yakın olduğu görülür. Philon, üçüncü yüzyılın ilk yarısında, Arkesilaosla ve ardından Carneades'le en parlak dönemini yaşamış olan Yeni Akademia'nın başına geçti ve onların kökten şüpheli anlayışlarını bıraktı; "kesin bilgi edinilemez" savını desteklemesine karşın geçici sanılara izin veren daha ılımlı bir şüpheli yaklaşım getirmeye çalıştı. Daha sonra

Philo'un öğrencisi Antiokhos okulun başına geçti. Platon ve Eski Akademia'nın özgün fikirlerini yeniden canlandırmak için şüpheciliği yadsılar. Kendisi, bu öğretilerinin gelişip biçimlenmesi konusunda Stoa'ya çok şey borçlu olduğunu düşünüyordu. Bunun yanı sıra, onun bu tutum ve düşünceleri önemli ölçüde Aristoteles ve daha sonraki Peripatetiklerle de uyum gösteriyordu.

Yeni Akademiacıların doktrinleri, hatipliğin gerektirdiği amaçlara en uygun bir şekilde adapte edildi; Cicero'nun dediğine göre güzel konuşma Akademianın çocuğuydu. Bu okulun yapısı ve eğitim biçimi Cicero'yu etkiledi, kaba ve ölçsüz açıklamalardan nefret etmesine, şüpheli bir avukat olarak ta kanıtları iyice gözden geçirmeye alışkanlığı kazanmasına neden oldu. Ahlak sorularına gelince, Antiokhos'un bir savunucusu olmasına karşın, *Disputationes Tusculanae*'da ve *De officiis*'de onun gibi Stoa'yı da oldukça benimsediğini görüyoruz.

*Disputationes Tusculanae* tartışmaları tıpkı Akademia ve *De officiis* gibi genel ve sıradan okuyucuya bilgi vermek amacıyla yazılmıştır. İlk kitap ölüm korkusu ile ilgilidir, ikinci kitap fiziksel acıya katlanma, üçüncü kitap ruhsal üzüntüden kurtulma, dördüncüsü ruhun geri kalan acılarıyla ve sorunlarıyla ilgilidir, beşincisi ise mutlu bir yaşam için erdemin yeterliliği üzerinedir. Bu kitapların hepsinin amacı bütün insanları uyandırmak, özellikle de gençleri erdemli daha iyi bir yaşam için gerekli bilgilerle donatmak, böylece onların ruhunu yaşamın zorluklarına karşı güçlendirmektir. Cicero tartışmalarına yere dilini de adapte eder. Tartışma dili ve üslubu bilimsel bir çalışma yapan filozoftan çok bir toplantıda arkadaşlarıyla sohbet eden birisininkini andırmaktadır. Diyalog da temel de bir kişinin yani Cicero'yu simgeleyen "M" nin konuşması

ağırlıktadır. Bu konuşma biçimi sık sık katı gramer kurallarına bağlı kalmaz; cümle bir paragrafla başlar, parantezlerle kesilir ve daha sonra farklı bir paragrafla devam eder; başka bir orijinal cümle havada kalır ve yeni bir cümle onun yerini alır. Toplantı sırasında Cicero'nun Tusculumdaki villasında var olduğu düşünülen kişilerin kimler olduğunu bilmiyoruz. Konuşmacılar M. ve A.'nın kimler olduğunu da net olarak bilemiyoruz fakat M.'nin Marcus (Cicero) veya Magister: A.'nın ise *Adolescens* (Genç) veya *Auditor* (Dinleyici) veya Cicero'nun arkadaşı Atticus olma ihtimali yüksektir.

Cicero M.Ö 46 yılındaki yazdığı mektuplardan birinde Caesar'ın ve onun yakın arkadaşlarının edebiyat ağırlıklı bir ziyaret için Tusculumdaki villasına geldiklerini ima eder. Plutarkhos, bu zamanda Cicero'nun soylu ailelerin felsefeye istekli çocukları için boş zamanlarını ayırdığını da anlatır.

Daha önce de söylediğimiz gibi o zamanlar Cicero'un elinin altında bazı Yunan yazarların yapıtları duruyordu ve bunlardan ilgi ve gereksinim duyduklarını istediği gibi seçip adapte ettiği sanılmaktadır. Örneğin *De officiis* adlı yapıtı Panaetios'un benzer bir eserinden uyarlamaydı. *Disputationes Tusculanae* kitabı için Cicero'nun izlediği yazarın hangi okula ait olduğuna karar vermek zordur.

Birinci kitapta ruhun doğası üzerine farklı filozoflardan düşünceler aktarır, Platon'dan pasajlar çevirir, cenaze töreni gözlemleri için otorite olarak, Khryssippos'u gösterir ve başka bir yerde Krantor'un eserini kullandığı<sup>10</sup> görülür. Belki de değindiğimiz bu pasajlar ya onun çok okuyarak edindiği bilginin sonucu böyle şekillenmiştir ya da yararlandığı bir otoritede bulunuyordu. Eğer bu otorite

---

<sup>10</sup> Cic., *Tusc.*, *Disp.*, I.92

Stoacı ise, Cicero kesinlikle birinci kitapta Stoacı çıkarımları kabul etmedi. O, Platon'un düşüncesi uyarınca ruhun önceden var olduğuna ve ölümsüz olduğuna inanıyordu, Stoacıların ruhun ölümden sonraki limitli var oluş doktrinini kabul etmiyordu. Yeni Akamia'nın tersine ruhun belirsiz doğasını ve yerini tayin eder.<sup>11</sup> Ona göre kesine en yakın düşünce ise ruhun bedenden ayrı kendi kendine bir varlık olduğu kanısındır.

Acıya katlanma tartışmasının yer aldığı ikinci kitapta Küniklerin ,Epikürosçuların ve Stoacıların düşüncelerini reddeder. Onun Stoacı mantık yürütme yöntemi ve Zenon hakkındaki düşünceleri, Stoacı bir kaynaktan gelmiyormuş gibi görünür.<sup>12</sup> Bu kitapta Yeni Akademia'cı bir tutum sergiler. Acının kötü bir şey olduğunu inkar ettiği için değil, pratik ahlakın önemsiz olduğunu ileri sürerek ortaya sorun çıkardığı çıkardıkları için, Stoa felsefesinin bu konudaki düşüncesini yanlış bulur.<sup>13</sup> Stoa öğretisinin tersine, Akademia görüşü doğrultusunda ruhun akıllı olan ve akıllı olmayan diye iki kısımdan oluştuğunu kabul eder,<sup>14</sup> fakat bunun pratik ahlakın çıkarları için yapılmış olduğunu bildirir. Bu iki kısım için herhangi bir kesin sınırlama getirmeyi reddeder. İkinci kitapta fiziksel acının katlanabilir bir şey olduğunu kanıtlamak için Platon'un, ruhun akıllı kısmının akılsız kısmı yönettiği biçimindeki düşüncesine gereksinim duyar ve bu teori, ona sorunu, amacı doğrultusunda bir sonuca bağlayabilmesi için yardım eder.

Üçüncü kitapta da Cicero'nun duruşu Yeni Akademia'dan yanadır. Stoacıların bazı düşüncelerine de güçlü bir eğilimi vardır, fakat, onların ruh

---

<sup>11</sup> Cic., *Tusc., Disp.*, I. 60,67

<sup>12</sup> Cic., *Tusc., Disp.*, II.29

<sup>13</sup> Cic., *Tusc., Disp.*, II.42

<sup>14</sup> Cic., *Tusc., Disp.*, II.47

sıkıntısı tanımını kabul etmesine karşın,<sup>15</sup> onlar gibi ruhun akıllı olmayan kısmını inkar etmez. Onun, Stoacı ve Peripatetiklerin kötülük kavramıyla ilgili görüşleri arasındaki seçimi açıkta belli değildir..<sup>16</sup> Stoacı öğretisi daha mertçe ve cesurca olduğu için övülür.<sup>17</sup>

Ruhun geri kalan acılarının tartışıldığı dördüncü kitapta Cicero Stoacı dialektiği kullanır. fakat konunun daha geniş bir biçimde ele alınmasını yeğler. Onların tanımlarını kendine göre uyarlar, aman Platon'un psikolojisine bağlı kalır. Khryssippos'un Karneades'e karşı görüşlerini onaylar ve tutkuların kökünden sökülüp atılması yerine düzenlenmesini destekleyen Peripatetiklere saldırır. Dördüncü kitapta, ruhun bütün düzensizliklerinden kurtulması gerektiğini savunur. Üçüncü kitapta olduğu gibi dogmatik görüşleri, teorik olarak doğru oldukları için değil de pratik yararlarından dolayı yeğler.

Beşinci kitapta Cicero, yeniden teoriden çok pratikle ilgilenir. Erdemin mutluluk için yeterli olduğunu göstermek ister. Kitabın birçok bölümlerini Stoacı, Epikürosçu ve Peripatetik öğretilerle öylesine çok süsler ki bazı eleştirmenler tarafından onun üç farklı ve birbirleriyle çatışan kaynakları kullandığını düşünmüştür. Bunun açıklaması şöyle olabilir; Onun amacı tüm farklı okulların öğretisini bir yerde birleştirerek, mutluluk için erdemin tek başına yeterliliği olduğunu tutarlı bir şekilde göstermektir. Fakat bu amacında başarılı olamaz.

Eğer Cicero'un *Disputationes Tusculanae* yapıtını yazarken yararlandığı ana kaynak yapıt, ister Khryssippos'un, ister Panaetios'un olsun ya da Stoacı Posidonios tarafından yazılmış bir eser olsun, Cicero bunlardan birçok şey almış

---

<sup>15</sup> Cic.,*Tusc., Disp.*, III.75

<sup>16</sup> Cic.*Tusc. Disp.*, III.77

<sup>17</sup> Cic.*Tusc. Disp.*, III.22

olmasına karşın, yine de Yeni Akademia'nın izleyicisi olarak, konusunu özgürce tartışmak için başka okulların öğretilerini seçerken ve birleştirirken, bunları kabul etmede veya reddetmede kendini hala özgür hissettiği açıktır. Öte yandan Cicero, Yeni Akademia (Şüpheciler) okulundan bir yazara ait herhangi bir eseri önüne koymuş olabilir, Ama onun genelde otorite olarak kabul ettiği Antiokhos'un düşünceleriyle kendi düşünceleri beşinci kitapta<sup>18</sup> açıkça çatıştığı için, bu olası görünmüyor. Bu kişinin, Karneades'in bir izleyicisi olan, ama Stoa felsefesine gösterdiği büyük eğilim yüzünden ayıplanmış olan Philon olması daha muhtemeldir.

Cicero aceleyle ve başkalarının eserlerine bakarak yazdığı için onun kendi felsefe eserlerine kalıcı bir değer katıp katmadığı sorulabilir. Mommsen, Roma Tarihi adlı kitabında Cicero için "O, Edebi kelime yazandır," "bir gazetecidir." Der. Montaigne ise, onun önsözler, açıklamalar, alıntılar ve etimolojiyle yapıtının büyük bölümünü doldurduğunu dile getirir. Diğer taraftan Aurelius Augustinus (354-430) *İtiraflar* adlı eserinde bu kitaptan değil de Cicero'nun kayıp olan *Hortensius* Adlı eserinden övgüyle söz eder, hayatını değiştirdiğini ileri sürer.

Erasmus, bir arkadaşına yazarken, *Disputationes Tusculanae* hakkında şunları söyler: "Gençken, Cicero'dan çok Seneca hayranıydım ve yirmi yaşıma kadar onu okuyarak vakit geçirmeye katlanamazdım..... Benim yargımın yaşımla birlikte gelişip gelişmediğini bilmiyorum; fakat gençliğe özgü uğraşılara meraklı olduğum dönemde, Cicero'nun bana hiç zevk vermediğinden eminim; fakat şimdi ben yaşlandıkça, yalnız onun üslubunun verdiği tanrısal mutluluktan

---

<sup>18</sup> *Cic.,Tus. Disp.,.V.22*

değil kalbinin ve ahlakının kutsallığından da eminim. Kısacası ruhuma ilham kaynağı oldu ve kendimi daha iyi bir kişi olarak hissetmemi sağladı.”<sup>19</sup>

Cicero, aslında ne profesyonel bir filozoftu ne de orijinal bir düşünürdü, fakat hem kişisel gelişim hem de toplumun düşünsel gelişimi konusunda felsefe eğitiminin değerine inanan bir devlet adamıydı. Onun getirdiği yenilik, bir avukat olarak, Platon’dan bildiğimiz karşı tarafın yargısını çürüten diyalogları edebi bir şekilde taklit etmesi ve Yeni Akademia’nın şüpheli yöntemlerini Latinceye adapte etmesidir. Tarihsel açıdan baktığımızda, Cicero’nun en önemli katkısı, Eskiçağın uygarlaşmış toplumlarına düşünceleriyle esinleyen birçok Yunan filozofunu tanımamızı sağlamasıdır.

---

<sup>19</sup> King, J.E., *Cicero: Tusculan Disputations*, Introduction, Cambridge, Mass., Harvard University

## 5. TUSCULANAE DISPUTATIONES KİTAP I:

“Ölümü küçümseme üzerine”

### 5.1 ÖNBİLGİ

Beş kitaptan oluşan *Tusculanae Disputationes*' in en önemli iki kitabından birisi olan I. kitapta her ne kadar “ruhun ölümsüzlüğü” tartışmaları yoğun olsa da, öteki ana savlardan biri ölümü küçümsemek amacını taşır ve “ölümün kötü bir şey olmadığı, bir bakıma tanrının bir lütfü olduğu” düşüncesi oldukça derinlemesine işlenerek savunulur. Ruhun ölümsüzlüğü tartışmaları ise bu savı destekleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, ruhun yapısı, insan bedenindeki yeri ve ruhun ölümden sonraki yaşamı gibi felsefenin geleneksel sorunları da kitapta tartışılan önemli konulardandır.

Cicero'nun felsefe alanındaki bilgisi ve yeteneği herhangi bir konuda bütünüyle yeni bir öğreti yaratmaya veya öne sürmeye yeterli olmamış gibi görülmektedir. Bu durum bir ölçüde, özellikle de *Akademia* söz konusu olduğunda hoş karşılanabilir, çünkü kendisinin de belirttiği gibi<sup>20</sup>, Felsefe Roma'da henüz yeni tutunmaya başlamıştır ve Cicero felsefe akımlarının ana öğretilerini Romalılara

---

Press, 1996.

<sup>20</sup> Cic., *Acad.*, I.3 -12; *Tus.,Disp.*, I.3.

tanıtmaya çalışmaktadır. Öğretiler kimi yapıtlarda okuryazar sıradan halk için tanıtıcı düzeyde, kimi yapıtlarda ise bu işin içine atılmış belirli bilgi ve deneyimi olan seçkin bir tabakaya hitap edecek seviyede ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi daha yaygındır. Ayrıca özellikle ahlak felsefesinin tüm ana sorunları o güne değin Yunanlı felsefeciler tarafından yüzyıllar boyunca öylesine derinlemesine ve kapsamlı tartışılmıştır ki, yalnız bu işe yeni başlayan Cicero ve Romalılara değil aynı zamanda 18. Yüzyılın sonlarına değin felsefecilere tümüyle yeni savlar üretmek için fazla bir olasılık kalmamıştır. Bunlara ek olarak Cicero'nun kamu yaşamındaki siyaset ve avukatlık görevleri felsefeye daha fazla zaman ayırabilmesi ve bu alanda daha derinlemesine çalışabilmesi için ona yeterince fırsat vermemiştir. Nitekim Cicero'nun felsefe yapıtları onun yaşamının son döneminde dört beş yıllık bir süre içinde yazılmıştır.

Cicero'nun Roma'daki felsefe çalışmalarına katkısı genelde bu alana özgü teknik sözcükleri oluşturmasında ya da hali hazırda Latince'de var olan sözcüklere yeni teknik anlamlar kazandırmasında görülür. Bu alanda daha önce hiç detaylı çalışma yapılmadığı için, Cicero, Lucretius<sup>21</sup>, Varro gibi İsa'dan önce birinci yüzyılda yaşamış birçok Romalı felsefeci kavramları açıklayacak Latince terimler bulmanın zorluğundan yakındır. Bu sorunu çözümlmek için her birinin çalışmaları sırasında kendi katkısını yaptığını görmekteyiz.

Tüm felsefe içerikli yapıtlarda her ne düzeyde olursa olsun, felsefe alanında bilgili ve deneyimli sayılan kişilerin konuları tartışması sağlanmıştır. Kitaplarındaki genel özellik, bir tartışma üzerine o güne kadar yazılmış ve söylenmiş bireysel düşünceleri ve o konuda savlarını açıklamış felsefe okullarının öğretilerini bir araya

---

<sup>21</sup> Bk. *De Rerum Natura*, I.136 vd.; Varro için bk. *Cic. Acad.*, I. 1-12

toplamak, tanımlarını yapmak, bunları aralarında karşılaştırmak ve bunlardan mantığına ve dünya görüşüne en yakın olan düşünceyi kendi eserinde yorumlamak, benimsemediklerini ise bazen alaycı bir dille eleştirmektedir. Bu kitaptaki diyaloglardan kendine en yakın hissettiği kişinin, *Akademia* I. kitapta da görüldüğü gibi, Platon olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Cicero, birinci kitabı yazarken, Platon'un bu konudaki eseri *Phaidon*'un onun elinin altında olduğu ve ondan bolca yararlandığı, bazen birebir yaptığı alıntılardan bazen de diyalogların içine sıkıştırılmış fikirlerden anlaşılmaktadır. Bunu bizzat kendisi de belirtir: “Bizim yardımımıza ne ihtiyacın var? Belagat hususunda Platon'u geçemeyiz, öyle değil mi? Onun ruh üzerine yazdığı kitabın sayfalarını dikkatlice çevir. Başka bir şeye gereksinim duymayacağını anlayacaksın.” (*Tusc. I. 24*).

Cicero, bu eserden yaptığı alıntılar üzerinde kimi zaman fazla değişiklik yapmadan diyaloglarında kullansa da, mantığına aykırı olan düşünceleri ya da bunların belirli kesimlerini yerine göre eleştirir ve bunları neden benimsemediğini de kısaca açıklar, örneğin: Platon'un “bilginin hatırlamadan ibaret bir şey olduğu” öğretisi konusunda Cicero onunla kesinlikle aynı görüşte değildir ve diğer insanlardan hafızası ile üstün, ünlü Romalı kişileri örnek göstererek bunun akılla ilgisi olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ancak bunu yaparken de kanıt olarak gösterdiği, Platon'un sistematik bir şekilde kurduğu “ruhun ölümsüz bir şey olduğu” öğretisinden nasıl koptuğu, karşılaştırma yapıldığında, açıkça görülmektedir. Bu konu daha sonra yeri geldiğinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Cicero bu kitapta özet olarak ruhun yapısının beyin, kan, atom gibi maddesel ya da ahenk gibi soyut bir şey olduğunu savunan geleneksel savları kabul etmek istemez. Bu görüşleri savunanları eleştirir. Bununla beraber ruhun soyut ama

farklı bir şey olduğunu düşündüğü görülür. Bunun yanında pek fazla anlamadığı Aristoteles'in beşinci element savından, Pythagoras'ın sayı teorisinden ve Platon'un bazı öğretilerinden, kimi zaman tartışmalarının gerektirdiği biçimde uyarlamalar yaparak yararlanır.

## 1.2 TUSCULANAE DISPUTATIONES'İN ÖNSÖZÜ

Cicero, *Tusculanae Disputationes* adlı bu yapıtının önsözünde çok uzun bir aradan sonra yeniden felsefeyle ilgilenmesinin nedenlerini açıklar (I.1- 9). Bu tür bir açıklamayı *De Natura Deorum* ve diğer bazı önemli felsefe yapıtlarının başlangıç kesiminde de görmekteyiz. Cicero, *De Natura Deorum* ve öteki felsefe çalışmalarının önsözünde ileri sürdüğü birçok nedeni burada yeniler. *Disputationes Tusculanae*'in girişinde tekrarlamadığı nedenlerden biri ise, kızının doğum sırasında ölümüyle gelen amansız acısını hafifletmenin tek yolunun kendini felsefeye adanmak olduğunu söylemesidir<sup>22</sup>. Ötekisi ise Caesar'ın tek kişi yönetiminin siyasette ve devlet işlerinde Cicero gibi demokrat kişilere söz hakkı tanımamasıdır<sup>23</sup>. Caesar'ın öldürülmesiyle siyasi ortam biraz lehine döner gibi olunca, Cicero yeniden siyasi yaşama atılmakta hiç tereddüt etmemiştir.

Yine *De Natura Deorum*, öteki önemli felsefe ve retorik yapıtları gibi *Tusculanae Disputationes*'i de yakın dostu Brutus'a<sup>24</sup> adamaktadır. Birinci nedeni artık felsefeyle uğraşacak boş zamanı vardır. Senatodaki işlerinden ve avukatlık

---

<sup>22</sup> *De Deo Nat.*, I.9

<sup>23</sup> *De Deo Nat.*, I.7.

<sup>24</sup> Cic., *Tus. Disp.* I.1, *Brute, te hortante maxime ad ea studia*. Marcus Junius Brutus, *Tusculanae Disputationes* 'in yayımlandığı yıl gerçekleştirilen Caesar'ın suikastına katılanlar arasındaydı. Geniş bir bilgisi vardı ve öğrenmeye çok istekliydi. Birkaç felsefi öğretilerin yazarı ve hatip olarak üne

görevinden uzak<sup>25</sup>, *otium* içinde ve her zamanki gibi en çok Brutus'un verdiği cesaretle felsefe yapıtları yazmaya karar vermiştir. Öğrenciliğinde, Yunanistan'da (İ.Ö.79 -78) ve geçmişte çeşitli zamanlarda edindiği felsefe alanındaki bilgileri hala hafızasında tuttuğunu belirtir. Cicero özellikle felsefe yapıtları yazmaktaki amacını şu biçimde açıklar: '*Doğru dürüst yaşama biçimiyle ilgili bütün sanat dallarının öğretim sistemi ve metodu felsefeyle, felsefe çalışmaları ile iç içe olduğuna göre*<sup>26</sup>, *böyle bir konuyu Latince bir yapıtla açıklayıp aydınlatmam gerektiğini düşünüyorum*'. Cicero'ya göre, felsefe Yunanca kitaplardan ve felsefe öğretmenlerinden öğrenilebilir. Ama Romalılar *pek çok şeyi (omnia)* ya Yunanlılardan daha akıllıca ve kendi kendilerine icat etmişlerdir ya da uğraştıkları alanlarda geçerli gördükleri şeyleri onlardan alıp geliştirmişlerdir. Dolayısıyla anlamamız istenen düşünce, 'felsefe ve diğer edebiyat türlerinde de, eğer ilgilenip uğraşırlarsa, iddialı olabilirler' dir.

Daha sonraları Quintilianus'ta açıkça gördüğümüz "Yunanlılar'dan geri kalmıyoruz" ya da 'üstünüz' gibi bir tutum içinde Cicero ahlak, yaşam kuralları(I.6), ekonomi, aile yönetimi konularında Romalıların çok daha ciddi ve iyi bir yol izlediğini, özellikle atalarının çok daha iyi kurumlar ve yasalarla devleti başarılı bir biçimde yönettiğini savunurken, '*multa*' yerine '*omnia*' (*omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos...*) sözcüğünü kullanması ilginç bir abartı havası yaratmaktadır. Cicero üstün oldukları alanlardan bir başkasının da askeriye olduğunu vurgularken, kitaplardan okuyarak değil de doğuştan kazanılan *cesaret* ve *disiplin* gibi Romalıya özgü bu özelliklerin ne Yunanlılarda ne de başka bir soyda bu ölçüde

---

sahipti. Cicero'nun bu eserinin yanısıra, *De Fin.*, *Paradoxa*, *Orato*, *De Deo.*, *Nat.*, eserlerini ona adadı. ve *De Claribus Oratibus* adlı eserinin başlığına da onun ismini koydu.

<sup>25</sup> Cic., *Tus. Disp.* I.1, *Defensionum laboribus senatoriisque muneribus*

<sup>26</sup> Bk. ayrıca *De Deo.*, *Nat.*, I.7

bulduğunu savunur. Yine Romalılar'ın atalarınınkiyle karşılaştırılabilecek öylesine büyük ciddiyet (*gravitas*), kararlılık (*constantia*), yüce ruhluluk (*magnitudo animi*), basiret (*probitas*) ve her tür erdemden üstün olan güvenilirlik ya da sadakat (*fides*) kimlerde vardı? Cicero'nun bu retorik sorusuna beklediği yanıt 'Elbette hiçbir soyda yoktu' ve dolayısıyla 'hala yoktur'. Cicero'nun bu sözleriyle bize aktarmak istediği mesaj: Romalılar bu bakımlardan üstün olduklarına göre, felsefe ve edebiyatın öteki türlerinde de başarılı olabilmek için akıl yeteneğine sahiptir.

Yunanlılar eğitim ve öğretiler bakımından Romalıları (*nos*) edebiyatın her türünde geçiyordu (*superabat*). Bu imperfectum zaman takısından anlamamız istenen, 'artık geçmiyor' dır. Yunanlılar üstündü, çünkü bu alanda yarışacak, karşı koyacak denk rakip yoktu. Karşı koyacak bir rakibin olmadığı yerde yengi kazanmak kolaydı (*in quo erat facile vincere non repugantes.*). Yine *erat*'tan anlıyoruz ki, böyle bir durum artık söz konusu değildir. Yunanlılar tüm edebiyat dallarında özellikle de şiirde üstündü, çünkü bu alanda çok erken işe başlamışlardı. Homeros ve Hesiodos'un yaşadığı dönemde Roma henüz kurulmamıştı. Romalılar bu işe çok geç, Roma'nın kuruluşundan beş yüz on yıl sonra, Livius Andronicus ile başlamıştır (I.3), ama çok kısa bir zamanda Yunanlı ozanların ünüyle yarışacak şairler yetiştirmiştir.

Üstelik, Edebiyat ve güzel sanatların gelişmesi için, toplumun sanata ilgi ve saygı göstermesi, sanatçıları yüreklendirmesi gerekir (I. 4: *honos alit artes* ). Saygınlık ve ün olasılığının olmadığı bir yerde sanatçı kendini geliştiremez. Romalılar bu konuda çok kötü bir örnek oluşturmuştur. Oysa Yunanlılar güzel sanatlara olası en büyük saygıyı göstermiş, onu eğitimin en büyük ögesi olarak değerlendirmiştir. Ünlü komutan ve devlet adamı Epaminondas şölenlerde harp eşliğinde türkü söylediği için, hep saygı görmüş ve övülmüştür. Themistokles ise

böyle bir şey yapmayı reddettiği için, toplumda eğitimli ve kültürlü biri sayılmamıştır. Dolayısıyla, toplum büyük değer verdiği ve teşvik ettiği için, Yunanlılar arasında müzik, geometri, matematik gibi bilim dalları çok gelişmiştir. Oysa Romalılar bu bilimlerle yalnız gereksinimlerini karşılayacak derecede ilgilenmişlerdir.

Platon, *Devlet* adlı yapıtının sekizinci kitabında bu soruna değinmiştir. Cicero'nun yukarıda söylediğine benzer düşünceleri bu kitabında detaylıca işlemiştir. Platon, insanların sadece zenginliğe ve sitedeki halkın önem verdiği işlere değer vermesini, bununla beraber edebi sanatlara ve felsefeye yeterince değer vermemesini eleştirmiştir.

Hitabetin önemi, diğer edebiyat türleriyle karşılaştırıldığında, Romalılarca daha erken anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu sanat dalı çabucak benimsenmiş (I.5: *oratore celeriter complexi sumus*), saygı ve teşvik görmüştür. Cicero'ya göre, bunun sonucu Cato, Galba, Africanus, Laelius, Lepidus, Carbo ve Gracchuslar gibi, Yunanlı meslektaşlarından güç ve diğer bakımlardan hiç de geri kalmayan (I.5: *ut non multum aut nihil omnino Graecis cederetur*) hatipler yetişmiştir. Fakat Cicero'nun bu sözleri de abartılıdır. Hitabetin bir 'sanat dalı' olarak Roma'da tutunmaya başlaması Gorgias baz alındığında en azından iki yüz elli yıl gibi çok uzun bir zaman sonra olmuştur ve Romalılar, Cicero da dahil Yunanlı hitabet ve Felsefe hocalarından dersler alıp birçok teknik açıdan onları izlemişlerdir.

Felsefe ise Roma'da Cicero'nun çağına dek ihmal edilmiştir (I.5: *Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen literarum Latinarum*)<sup>27</sup>. Cicero

---

<sup>27</sup> Romalılar, İ.Ö.I. yüzyıla değin soyut bilimlere ve felsefeye fazla ilgi göstermemişlerdir. Felsefe ile ilk kez Üçüncü Kartaca savaşı öncesi (İ.Ö. 155 )Atina'dan elçi olarak gelen, fakat bir çukura düştüğü ve ayağı kırıldığı için, bir süre daha Roma'da kalmak zorunda kalan *Kyreneli* Karneades, 'ın felsefe

kamu yüksek görevlerindeyken, yurttaşlarına nasıl hizmet ettiyse, *otium* zamanında da Latince felsefe yapıtları yazarak, felsefeyi açıklayıp Roma'da canlandırarak (I.5: *illustranda et excitanda nobis est*) onlara yararlı olacaktır; onları zihnen eğitecektir. Cicero'nun burada amacını açıklarken, kullandığı *illustranda* ve *excitanda* sözcüklerinden ayrıca yukarıda aktardığımız 'felsefe bu çağa dek ihmal edilmiştir' tümcesinden anladığımız kadarıyla Cicero *Disputationes Tusculanae*'ı felsefeden pek fazla anlamayan öğrenci durumundaki bir toplumu bilgilendirmek ve bu alanda yüreklendirmek için yazmaktadır. Dolayısıyla Cicero iddialı konuşmamaktadır. Yukarda, *Ön Bilgi*'de değindiğimiz gibi, bu sınırlı amaç uyarınca yazarın kendisince üretilmiş son derece orijinal ve yeni öğretiler beklememiz gerekir.

Cicero'nun felsefe yapıtları yazmasının başka bir nedeni ya da amacı ise dil üslup ile ilgilidir. Bir kimse doğru düşünebilir, ama düşündüğünü açık seçik, çekici ve etkili bir dille anlatamazsa, çabası boşa gitmiş demektir. O ana değin birçok Latince felsefe yapıtları yazılmasına karşın, bu açıdan başarısızdır ve yalnız yazarların kendilerince ya da yazarın ait olduğu felsefe çevresince okunmaktadır; felsefeyi halk arsında sevdirecek, onun yayılmasını sağlayacak dil ve anlatım niteliklerine sahip değillerdir.<sup>28</sup> Cicero, kamu yaşamında verdiği söylevlerle ün kazanmış, bu konuda kendisini artık iyice kanıtlamış biri olarak iddialı konuşmaktadır: Daha önceki çalışmaları için de yararlandığı felsefenin pınarlarını yeryüzüne çıkaracaktır.

Retorik sanatı olmaksızın felsefe, felsefe olmaksızın hitabet başarılı olamaz. Birlikte yürümeleri ve birbirini tamamlamaları gerekir (Bu bakımdan da, o zamana

---

içerikli konuşmalarıyla tanışmışlardır; ama bu felsefeciden ve konuşmasından kuşkulunup onu kovmuşlardır. Pratik ve her işte yarar arayan (*cui bono fuit?*) bir kafa yapısına sahiptirler. Tanrıya tapınışlarında bile bu düşünce kendisini açıkça gösterir: *Do, Ut des* ( Veresin diye veriyorum ).

dek yazılan yapıtların başarısız olduğunu anlamaktayız). Nitekim İsookrates'in retorik ustalığından etkilenen büyük felsefe hocası ve bilim adamı Aristoteles'in kendisi retorikten yararlanarak konuşmalarını yapmaya, hem de öğrencilerine retorik sanatını öğretmeye başlamıştır ve retorik ile felsefeyi nasıl birbirine bağlamaları gerektiğini göstermiştir.<sup>29</sup> Cicero da geçmişte retorik çalışmalarında felsefeden yararlanmış; retorik sanatında kazandığı bilgi ve büyük deneyimi felsefe çalışmalarında sürdürmek ve değerlendirmekten memnun kalacaktır. Yazar, ancak retorik ile desteklenmiş felsefenin tam olgunluk (bütünlük) kazanacağı ve böylece en büyük sorunları en ince ayrıntılarıyla ve çekici bir üslupla tartışacağı kanısındadır. Cicero felsefe konulu alıştırımlar yaparak öyle bir düzeye gelmiştir ki, artık Yunan felsefe hocalarının biçiminde (usulünde) felsefi sorunları tartışma yürekliliğini gösterebilmektedir. Nitekim *Tusculanae Disputationes*'i yazıya dökmesinden kısa bir zaman önce Brutus'u Tusculum'daki evinde<sup>30</sup> ağırdayıp uğurladıktan sonra<sup>31</sup>, verdiği ve birçok dostunun katıldığı bilimsel şölen (*symposium*) sırasında bu türden bir deneme yapmıştır. Konuklarından her kim, her ne konunun tartışılmasını istiyorsa, ortaya koymasını rica etmiştir. Cicero ortaya konan her konuyu kimi zaman Peripatetikler gibi dolaşarak, kimi zamanda Akademiacılar gibi oturarak bir gün alacak şekilde uzunca tartışmıştır ve anladığımız kadarıyla, böylece beş gün süren bilimsel şölen (*scholas*<sup>32</sup>) sırasında *Tusculanae Disputationes*'in beş kitapçığı kaba biçimiyle oluşmuştur.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Cicero, burada felsefe üzerine eser vermiş Epikuroşçulardan bahsetmektedir.

<sup>29</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.7

<sup>30</sup> *in Tusculano*; Cicero'nun felsefesi çalışmalarını yaptığı, Tusculum'da bulunan çok sevdiği villa.

<sup>31</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.7; *Tuum post discessum* (Brutus'un, Caesar tarafından vali olarak atandığı Galya Kısarpina eyaletine gitmesinden söz ediyor.)

<sup>32</sup> *Schola* Yunanca bir sözcük olup Latince *otium* gibi 'boş zaman', özellikle bilimsel öğrenime, ve öğretime ayrılan boş zaman anlamına gelmektedir. Bu nedenle bilimsel tartışma, öğreti, ders ayrıca bilimsel tartışmanın ya da dersin yapıldığı yer gibi anlamlarda kazanmıştır.

<sup>33</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.8

Bu yapıta teknik açısından baktığımızda, Cicero'nun tartışmaları için örnek alacağı metodun Sokrates'in metodu olduğunu görmekteyiz. Yazar izleyeceği bu metodu ve nedenini şöyle açıklar: "Yöntemim şu oldu: Dinlemek isteyen kişi kendi görüşünü açıkladıktan sonra, ben de ona karşı çıktım. Bildiğiniz gibi, Sokrates'in bu eski akıl yürütme metodu, rakibinizin düşüncesine karşı kullanılan bir tartışma biçimidir; çünkü Sokrates bu yöntemle olası en doğrunun (*facillime veri simillimum*) en kolay biçimde bulunabileceğini düşünmekteydi. Tartışmalarımızın süreçleri daha kolayca izlenebilsin diye konuları edebi anlatım (*narretur*) değil de karşılıklı tartışma şeklinde (*quasi agatur res*, dialog) size sunacağım"<sup>34</sup> Cicero bu açıklayıcı sözlerinin hemen ardından, akıl yürütme ve tartışma biçimine örnek veriyormuş gibi, konunun açılışına geçer. Cicero her ne kadar yöntemini bu biçimde belirtse de, konularını tartışırken *narratio* ve *soliloquium*'ya diyalogdan daha çok yer verir.

### 1.3 ANA KONULARIN TARTIŞILMASI

Cicero, bu yapıtta kendisini sürekli olarak Sokratik metodun tutarlı bir takipçisiymiş gibi sunar. *Disputationes Tusculanae*, bir felsefe eseri olduğu için doğal olarak *scholadır*, bu yüzden didaktik, argumentativum ve symposium tarzında olabilir. Genel olarak bu yapıtın edebi yazım üslubu: *narratio*, diyalog, diyalektik olarak incelenebilir, Sokratik deyince bunların birçoğu var. Fakat Cicero'da *narratio* oldukça ağırlıktadır, buna örnek olarak aktarmalar gösterilebilir. İçerik tartışması olarak; akıl yürütme, deneyim ve örneklerle destekleme, sanal retorik sanatı yoluyla

---

<sup>34</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV.8

elde edilen deliller, o ana dek yaygınca benimsenmiş düşünce ve teorilerin kullanımı olarak değerlendirilebilir.

Cicero, diyalektik yönetimiyle karşısındaki deneyimsiz rakibi tarafından kendisine yönetilen beş öneriye, uygun bir yapıda ve kapsamlı tartışma yoluyla yanıtlar vermeye çalışır. Beş kitaptaki öneriler şunlardır: “*Bana göre ölüm kötü bir şeydir.*” (*Tusc. 1. 9*); “*Acının kötülüklerin en büyüğü olduğunu düşünüyorum.*” (*Tusc.2.14*); “*Acının bilge adamın başına gelebileceğini düşünüyorum.*” (*Tusc. 3.7*); “*Bilge adamın ruhsal rahatsızlığa maruz kalabileceğini düşünüyorum.*” (*Tusc. 4.8*); “*Erdemin mutlu bir hayat için yeterli olabileceğini düşünmüyorum.*” (*Tusc.5.12*) dir. Bu listeden Cicero’nun *scholayı* biraz Sokratik araç haline getirmek için düzenlemiş olduğu görülür. Cicero’nun yöntemi, birinci kitapta da dediği gibi, rakibine (konuşmacı) seri bir şekilde kesin yanıtlar vermek yerine, onun yargılarını çürütmektir. Cicero, bu yolla esas yapısı itibarıyla Sokratesçi bir metodu takip etmemesine rağmen, tarz olarak kendisini Sokratik metodun tutarlı bir takipçi olarak sunar. Cicero, bu yolla *scholanın* şeklini değiştirmesinin yanı sıra, Sokratik diyalogları *Tusculanae Disputationes*’e zekice yerleştirmiş ve *Tusculanae*’in Sokratik görünümünü güçlendirmiştir.

Cicero’nun bu eserindeki *scholayı* izleme yöntemi *De finibus* ve *Academica*’dan biraz farklıdır. Bu kitaptaki diyaloglar orantısızdır ve karşıt konuyu savunan, Cicero’nun savını hızlı kabullenışı hemen göze çarpar. Bunun da sebebi, Cicero, felsefeyi ruhsal rahatsızlıkları tedavi etme aracı olarak görmesidir. Doğal olarak, hasta (karşıt düşünceli) da kendisini tedavi eden kişinin otoritesine bırakmış gibi görünmektedir. Ayrıca bu diyaloglarda, Cicero, karşısındaki deneyimsiz ve kendisinden çok daha az bilgili olan konuşmacının ilgilendiği sorunlara ciddiyetle ve

istekle yaklaşır ve çok uzun konuşmalar yapar. Bu özellik, *Tusculanae Disputationes*'i, Cicero'nun diğer eserlerinden ayırır.

Diyalog açısından en yoğun olan birinci kitap, konuşmacı A'nın basit bir önerisi ile açılır: “ Benim düşünceme göre ölüm kötü bir şeydir”<sup>35</sup> Bu önerinin ardından, Cicero sorular sorar ve karşılığında aldığı yanıtlar uyarınca bu önerinin kesin tanımlamasına geçer. Tartışmayı izleyerek ilerleyecek olursak; Cicero, A'ya ölümün, ölümler için mi yoksa yaşayanlar için mi kötülük olduğunu sorunca, ondan her ikisi için de yanıtını alır ve tartışma binlerce yıl önce ölmüş, ölmek üzere doğmuş ve doğacak olanlar için de ölümün zavallılık (*miserum*) olacağını onaylatmasıyla tanımlama son biçimini alır.<sup>36</sup>

İkinci aşama, ölümün zavallılık olmadığı düşüncesini destekleyecek ve böyle bir yargıya varmak için ölçü olarak kullanılacak kavramı, başka bir deyişle ikinci öneriyi belirleme girişimidir. Marcus'un, “Ölümden sonra başına gelecek olan hikayelerden<sup>37</sup> korktuğun için mi, ölümün kötü bir şey olduğunu düşünüyorsun?” sorusuna, Epikuros felsefe akımının bir izleyicisi gibi, A'nın böyle masallara inanacak kadar deli olmadığını yani *ölümden sonra hiç bir şeyin var olmadığını* (ölçü ya da ikinci öneri) söylemesi üzerine, Cicero yönlendirdiği ve duymak istediği yanıtı deneyimsiz rakibinden alır ve onu akıl yürütmenin sonucunu belirleyen şu soruyla sıkıştır: “varlığını inkar ettiğin şeyin varlığını onaylıyorsun. Nereye gitti senin zekân? Var olmayan bir şeye zavallıdır dediğin zaman varlığını onaylamış olursun.”<sup>38</sup> Burada Cicero'nun akıl yürütmesinin sonucu “ var olmayan bir şey herhangi bir sıfat başka bir deyişle bir özellik taşıyamaz ya da verilemez”

<sup>35</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.9; *Malum mihi videtur.*

<sup>36</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.10

<sup>37</sup> Bunlar Eskiçağ inancına göre cehennem cezalarını simgeleyen Tantalus, Sisyphus, ölümler ülkesinin yargıçtı Minos ve Rhadamanthus öyküleridir (I.10)

düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla ölümlere ve doğacaklara, var olmadıklarına göre, “zavallı” diyemeyiz. Cicero bu akıl yürütme yöntemiyle A’yı kısıpca almıştır. Göreceğimiz gibi A’nın her önerisi bir tek bu sonuçla çürütölmektedir.

A ise, yine bu aldatmacaya gelmeyeceğini ve kendisinin önceden var olup da sonradan bir hiç olmanın acı bir şey olduğunu söylemek istediğini belirtip düşüncesini “Örneğin M. Crassus<sup>39</sup>, ölümüyle o büyük varıllığını kaybettiği için, zavallıdır, Gn. Pompeius<sup>40</sup> ise ölümle büyük ününden yoksun kaldığı için, yani gün ışığından yoksun kalan herkes zavallıdır.” tümcesiyle açıklasa da, M. onun dönüp dolaşıp yine aynı noktaya geldiğini, artık var olmadıklarına göre onlara zavallı denemeyeceğini belirtir (I.12: *tu autem modo negabas eos esse, qui mortui essent. Si igitur non sunt, nihil possunt esse: ita ne miseri quidem sunt.*).

Bu kez, konuşmacı söylemek istediği şeyi belki iyi açıklayamadığını belirtir ve öncekine benzer ama biraz genişletilmiş bir öneri sunar: “Var olduktan sonra, yok olmanın son derece acınacak bir şey olduğunu düşünüyorum.” M. ise bunun, hiç *var olmamış olmaktan* daha acıklı bir şey mi olduğunu sorarak ölçü görevini yapacak ikinci öneriyi sunar ve bunu A.’ya onaylatmadan sonucu kendisi belirler: A.’nın dediği gibi *hiç var olmamak zavallılık* ise, henüz doğmamış olanlar da, var olmadıkları için, zavallıdırlar; biz de, ölümden sonra var olmayacağımız için, zavallı olacaksak, doğmadan önce de zavallı olmuş olmalıyız.” M. akıl yürüterek vardığı bu sonucu alaylı bir biçimde reddeder: “Ben doğmadan önce, zavallı olduğumu hatırlamıyorum. Daha iyi hafızalı biriysen, kendinle ilgili anlatacak bir şeyin olup

---

<sup>38</sup> Cic., *Tus.*, *Disp.*, I.12

<sup>39</sup> Triumvir olan Marcus Crassus o dönemde Romanın en zengin kişisiydi.

<sup>40</sup> Yine trimvirlik üyelerinden biri olan Cn. Pompeius Maximus komutan ve devlet adamı olarak ünlüydü.

olmadığını bilmek isterim.”<sup>41</sup> Böylece, Cicero “ öğrenme hatırlamadan ibarettir” biçimindeki felsefi görüşü de çürütmüş olur.

Konuşmacı A. kendisinin, sanki yalnız ölmüş olanlara değil de doğmamışlara “zavallı” demiş gibi eleştirildiğini ve alaya alındığını ileri sürerek eski görüşünü yani “var olduktan sonra, öldükleri için, zavallı olduklarını” yineler. M. onun sanki iki farklı yargı da bulunmuş gibi davranmasına karşı çıkar: “Onlara zavallı dersin, varlıklarını onaylıyorsun.” A.’nın “Var olduktan sonra, yok oldukları için, zavallı olduklarını söylüyorum” görüşünü tekrarlaması üzerine, M. onun kendi sözleriyle çeliştiğini belirtir: Olmayana yalnız zavallı demekten değil ve birde var olduğunu söylemekten daha çelişkili ne olabilir? (*pugnantis te loqui non vides? Quid enim tam pugnat quam non modo miserum, sed omnino quidquam esse qui non sit?*)

Cicero, ardı ardına sorularla konuşmacıyı baskı altına alır ve konuşmacı da yanlısını sürdürmeye devam eder; M., A.’ya “Calatinus’un, Scipio’ların, Servilius’ların ve Metellus’ların mezarlarını görünce, onların zavallı olduğunu mu düşünüyorsun?” sorusunu yönetir. M.’nin akıl yürütmesinin belirli ölçüde etkisinde kalan A., onların *zavallı olduğunu* söylemeyeceğini, ama var olmadıkları için, onlara yalnız *zavallı* diyeceğini belirtir. M. onun yeniymiş gibi sunduğu bu önerisine “ O halde *Marcus Crassus zavallıdır* değil de yalnız *zavallı Marcus Crassus* diyorsun.” diyerek açıklık getirir. Konuşmacı A. bunu onaylar. M., “Bir öneri doğru ya da yanlış ama kesin belirtilmiş bir kavram içermesi gerekir” kuralını hatırlatır ve konuşmacının diyalektiğin temelini bilmediğini ortaya çıkarır: “Sanki bu tür bir önerinin olumlu ya da olumsuz olması gerekmezmiş. Sen gerçekten ilk mantık derslerini de mi almadın? Nitekim bu ilk öğretilen kurallardan biridir. Her öneri

---

<sup>41</sup> Cic., *Tus., Disp.*, 1.13

(*omne pronuntiatum*) – Aksioma teriminin şimdilik aklıma gelen karşılığı bu, sonra eğer daha güzelini bulursam, o kelimeyi kullanacağım- o halde her öneri ister doğru ister yanlış olsun bir yargıdır: bu nedenle “Zavallı M. Crassus” dediğin zaman, doğru ya da yanlış olduğunu kanıtlamak için “*Ya M. Crassus zavallıdır.*” dersin ya da tümüyle hiçbir şey söylemezsin.”<sup>42</sup>

Bu biçimde ölmüşlere zavallı denemeyeceğine ikna olan A. Tartışmanın boyutunu belirleyecek olan yeni bir öneride bulunur: “Fakat buna ne demeli? *Ölmek zorunda olduğumuza göre, biz yaşayan zavallılar değil miyiz?* Şu ya da bu an ölmek zorunda olduğumuz düşüncesi gece gündüz aklımıza geldiği zaman, yaşamda ne zevk olabilir ki?”<sup>43</sup>

Konuşmacı tarafından öne sürülen bu öneriyle, bu kitapta çözülmek istenen ana soruna değinilir: “Ölüm ölümler için zavallılık olsaydı, biz yaşarken (senin dediğin gibi) sınırsız ve ebedi bir kötülükle karşı karşıya kalacaktık. Oysa ben onu (ölümü) şimdi bir amaç olarak görüyorum, koşarcasına ona ulaştığımız zaman, korkulacak başka hiç bir şey kalmamış demektir.”<sup>44</sup> der. Bu görüşünü Sicilya’lı bilge kişi Epikharmos’ un akıllıca bir deyişle destekler: *Emori nolo, sed me esse mortuum nihili aestimo.*<sup>45</sup> (Tümüyle ölmek istemiyorum, ölmüş olmamı ise hiç önemsemiyorum.) Cicero’nun büyük daha büyük amaçlarım var demesi üzerine, Konuşmacı ondan bununla neyi kastettiğini ve tartışmanın esas amacının ve konusunu açıklamasını ister. Bunun üzerine, Cicero bu kitaptaki esas amacını

<sup>42</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.14

<sup>43</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.15; Bk. Cic. *De Deo Nat.*, I. 14

<sup>44</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.15

<sup>45</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.15

açıklar: “Elimden gelirse, ölümün sadece kötü bir şey olmadığını değil de, aslında iyi bir şey olduğunu sana göstermeye çalışacağım.”<sup>46</sup>

Yukarıda Cicero’nun konuşmacıya kanıtlamak istediği bu düşünce, Platon tarafından *Phaedon* adlı eserinde detaylıca işlenmiştir. Sokrates, orada gerçek bir filozofun hayatı boyunca kendisini ölüme alıştırmak için yaşamı gerektiğini anlatmaya çalışmıştır: “Bırak söylesin, çünkü şimdi hakimlerim olan sizlere, hayatını gerçekten felsefeye vermiş olan güven dolu bir adamın niçin ölüm karşısında cesaretini haklı olarak kaybetmeyeceğine, ölünce de öbür dünyada en büyük nimetlere kavuşacağını umduğuna beni inandıran nedenleri anlatacağım. İşte Simnias, işte, Kebes, size bunun nasıl böyle olabileceğini anlatmaya çalışacağım. Kendilerini gerçekten felsefeye vermiş olanların, yalnız ölmek ve ölmüş olmak için çalıştıklarını halk bilmez görünür. Bu doğru ise, bütün hayatı boyunca yalnız ölüme amaçladıktan sonra, ölüm gelince, uzun zamandan beri o kadar istenilen o kadar aranan şeye karşı isyan edilmesi şüphesiz çok saçma olur.”<sup>47</sup>

Konuşmacı, bir önceki önermesini Cicero, tarafından kendisine ısrarla yöneltilen bu sorulardan ikna olunca, önerisini şu şekilde değiştirir: “Fakat buna ne demeli? Ölmek zorunda olduğumuz için bizler yaşayan zavallılar değil miyiz? Gece gündüz, şimdi veya başka bir zaman öleceğimiz düşüncesi aklımıza geldiği zaman, yaşamda ne zevk olabilir ki?”<sup>48</sup>

Cicero, bu sava karşılık cevabı Platon’un *Phaedon*’daki kanıtlamak istediği fikirle benzerlik gösterir: “Eğer ölü için bile zavallı bir şey olmuş olsaydı, biz

---

<sup>46</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.16

<sup>47</sup> Platon, *Phaedon*,

<sup>48</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.14

hayatımızda sınırsız ve sonsuz bir kötülüğe maruz kalırdık.eğer ben ölümü bir amaç olarak görüyorsam, o amaca ulaştığı zaman, korkulacak hiçbir şey kalmamıştır.”<sup>49</sup>

A.’nın ‘ Eğer elinden geliyorsa, ölecek olmanın gerçekten zavallıca bir şey olmadığını düşünmemi sağla’ biçimindeki sözleri üzerine, M. bunun kolay bir iş ve amaçladığı birçok büyük şeyden de daha iyi olduğunu söyler ve yüzeysel olarak ‘‘Çünkü, ölümden sonra hiçbir kötülük olmadığına göre, ölümü izleyen en yakın zamanda da, kabullendiğin gibi, kötü bir şey yoktur, dolayısıyla ölecek olmak gerçekten kötü bir şey değildir. Yani varmak zorunda olacağımız nokta kötülüğün olmadığını itiraf ettiğim yerdir.’’ (I.16). M.’ nin kanıtlamadan sonucu belirleyen bu sözleri üzerine, A., M.den tartışma konusunu ve amacını ayrıntılı olarak açıklamasını ister. M. de bunu yapacağını, üstelik ölümün yalnız kötü bir şey olmadığını değil iyi bir şey olduğunu da, elinden gelirse, kanıtlayacağını belirtir<sup>50</sup>. A. ise zor kalmadıkça, M.’nin buraya kadar izlediği biçemdeki bir tartışmaya katılmak istemediğini ileri sürerek M.’nin tartışma biçimini belirler<sup>51</sup>: ‘‘Seni uzun bir konuşma yaparken duymak isterim.’’ (*continentem orationem audire malo*), yani M. bir sonraki tartışmasında diyalog ve diyalektikten çok *narrative* yakın bir biçem kullanacaktır. M. kahin Apollo gibi kesin konuşmayacağını, olasılıklar teorisini izleyeceğini söylemekle, Karneades’in in öncülük ettiği Yeni Akademinin gerçeğe yaklaşımda izlediği kuşkucu (gerçek asla kesin olarak bilinemez) yöntemi<sup>52</sup> izleyeceğini belirtir (I.17): ‘‘*Sed ut homunculus unus e multis, probabilia coniectura sequens. Ultra enim quo progrediar quam ut veri similia videam non habeo.*’’ ( kesin konuşmayacağım ama birçok aciz insandan biri olarak, ben olası olanları bulmaya

<sup>49</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 15

<sup>50</sup> Bk. a.g.e I. (VIII) 16 ve *Akademia* I

<sup>51</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.16

<sup>52</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I. 17

çalışacağım Çünkü gerçeğe yakın olanı görebilmekten daha ileri gidebileceğimi sanmıyorum.). Cicero, ayrıca Stoacıların kesin bilginin elde edilebileceği savını eleştirir.

Cicero'nun buraya kadar tartıştığı “ölümün kötü bir şey olmadığı” düşüncesini ileri götürecek yeni savlar ortaya koyduğunu söyleyemeyiz. Zira bu konu ahlak felsefesinin en popüler ve üzerinde en çok durduğu tartışmalardan birisidir. Felsefe okullarının hemen hemen tümü ölümün kötü bir şey olmadığını, tersine bütün endişelerden ve korkulardan kurtulma aracı olduğu düşüncesinde birleşmişlerdir.

Cicero, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlama girişimine “ölüm nedir?” gibi basit ve genel bir sorusuyla başlatır ve tartışmasını ölümün insan için neden iyi bir şey olduğunu açıklayarak sürdürür. Platon'un *Phaedon*'unda Sokrates'in ölmek üzere olduğunu göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu “Bir filozof ölümü neden her zaman arzu etmelidir?” görüşüyle, burada Cicero'nun yürüttüğü ruhun ölümsüzlüğü tartışması benzerlik gösterir. Bununla beraber Cicero ölümü ve arzulanırlığını genelde herkesi göz önünde tutarak savunurken, Platon'un bunu yalnız filozoflara indirgeyip sınırladığını bilmemiz gerekir.

Platon, ruhun ölümsüz olduğuna inandığı için, ölümün bu yaşamdaki kısıtlamalara karşı bir kurtuluş olduğunu düşünmüştür. Çünkü, ruh gerçeği yalnızca düşünmeyle elde eder. Fakat işin içine görme ve duyu organları (beden) girdiği zaman, ruhun kafası karışır ve onun bu amacına ulaşmasını engeller. Ona göre, eğer biz her şeyin en güzelini bulmak istiyorsak, doğru bilgiye ulaşmak için bu dünyada elimizden geldiği sürece bedenle olan ilişkimizi kesmeliyiz. Bu nedenlerden dolayı yaşamını yalnız felsefeye vermiş olan bir filozof ruha özgürlük kazandıracak. Bu

duruma ölümden sonra erişeceğini bilir ve tanrının kendisi verinceye değin,<sup>53</sup> ona ulaşmayı her zaman bekleyip durur. Platon'a göre filozof diğer insanlardan farklı olarak ölümün kendisi için yalnız bir kurtuluş değil, bir ödül de olacağını bilincindedir.

Cicero, birinci kitapta düşüncelerini alaycı bir dille eleştirdiği Demokritos'la bile bu konuda aynı görüşü paylaşır. Demokritos'a göre insan ancak ruhunun dinginliğiyle mutlu olabilir, bu da ancak bilgelik yoluyla elde edilebilir. Bilge kişi ise hem akıllı hem de ruhunu bütün aşırı duygulardan ve her türlü korkulardan uzak tutabilen kişidir. Ölüm korkusundan kurtulma bunların başında gelir. Demokritos'un öğretilerini izleyen Epiküros ve Romalı Şair Lucretius her zaman insanlara ölüm korkusundan kurtulmayı öğütlemişlerdir<sup>54</sup>: “Ölümün bizim için hiçbir önem taşımadığı düşüncesine kendini alıştı; çünkü iyilik ve kötülük duyularla vardır; ölüm ise duyulardan yoksun olmalıdır.... Nitekim yaşamamakta korkunç hiçbir şey olmadığını gerçekten kavramış olan biri için, yaşarken korkacak hiçbir şey yoktur; dolayısıyla, ölüm geldiği zaman acı verecek diye değil de, düşüncesi acı verecek diye ölümden korktuğunu söyleyen saçmalamış olur. Çünkü gerçekleştiğinde bir kötülüğü dokunmayan şeyi ya dokunursa diye beklemek, boşuna üzmektir. Böylece kötülükler arasında insanı en çok dehşete düşüren ölüm, bizim için hiç önemsenmemesi gereken bir şeydir, çünkü biz varken ölüm yoktur; ölüm gelince de biz yokuz. Buna göre ölüm ne yaşayanları ilgilendirir ne de ölüleri, çünkü yaşayanlar için ölüm yoktur, ölüler için ise zaten yoktur.”<sup>55</sup>

Stoa felsefesinin ölüme bakışı da diğerlerinden pek farklı değildir: İnsanın kendi eliyle canına kıyması bir erdem olarak görülür; sadece erdem iyidir ve sadece

<sup>53</sup> Platon, *Phaedon*, 62c

<sup>54</sup> Bk. *De Rerum Natura*, III.

kusur kötüdür; bunların dışında her şey farklı değerlendirilebilir. Fakirlik, hastalık, acı ve ölüm kötü şeyler değildir. Zenginlik, sağlık, zevk ve tatlı yaşam ise iyi şeyler değildir. Bir kişi hayatına son verebilir, çünkü yaşamını yok ederken, manevi gerçek değerinden hiçbir şeyi kaybetmez.

Cicero'nun buraya kadar ki tartışması kendi açısından çok önemli değildir, çünkü onun esas amacı sadece ölümün kötü bir şey olmadığını değil de ölümün iyi bir şey olduğunu göstermeye çalışmaktır; bu amaç doğrultusunda tartışmasını “ölümden sonra ruhun yaşamını sürdürdüğü” yönünde yürütmektir.

Cicero, ölüm nedir sorusuna, Stoa, Epikuros ve Akademia okullarının öğretilerini aktararak başlar: “Bazıları ölümün ruhun bedenden ayrılması olarak düşünür<sup>56</sup>; bazılarına göre asla böyle bir ayrılma yoktur, çünkü ruh ve beden birlikte ölür ve ruh, bedenle birlikte yok olur. Ruhun bedenden ayrıldığını düşünenlerden bazıları ruhun hemen boşlukta dağıldığını,<sup>57</sup> bazıları ise uzun süre yaşadığını<sup>58</sup>, diğerleri ise sonsuza değin yaşadığını düşünür.<sup>59,, 60</sup>

Cicero, ölüm hakkındaki görüşlerin ardından “Ruhun nasıl bir şey olduğu, bedeninin neresinde bulunduğu ve nasıl bir maddeden oluştuğu” sorularına açıklık getirir. Çünkü en farklı ve çelişkili görüşlerin bu konularda olduğunu ileri sürer. Bu düşünce ayrılıklarını “ölümden sonra hayat ya vardır ya da yoktur” a indirgmeden ve ruhun hayatını devam ettirmesi olasılığını tartışmadan önce, ruhla ilgili bu üç soruya Eskiçağ düşünürlerince verilmiş, farklı ama genelde benimsenmiş yanıtları

<sup>55</sup> Diog., Laert., X.124

<sup>56</sup> Platon ve Akademialıların görüşlerine atıfta bulunur. Platon ölüm hakkındaki görüşünü *Phaedon* eserinde açıklar: “Ölümün, ruhun bedenden ayrılması olduğuna inanmaz mıyız? Ölüm hali, bedeninin ruhtan ayrılıp kendi başına kalması ve ruhun bedenden ayrılıp kendi başına kalması durumudur. Ölüm bundan başka bir şey midir? (*Phaedon 64c*)

<sup>57</sup> Epikurosçuların düşüncesi.

<sup>58</sup> Stocıların öğretisi.

<sup>59</sup> Platon'un savunduğu ruhun ölümsüzlüğü teorisi.

<sup>60</sup> Cic., *Tusc. Disp.* I. 18.

kısaca ve kendi görüşünü belirtmeden aktarmak zorunluluğunu duyar: “Bazıları ruhun yürek (*cor ipsum animus videtur*) olduğunu düşünür, Latince ‘kalpsiz’ (*excordes*), ‘duygusuz’ (*vecordes*), ‘gönül birliği’ (*concordes*), Nasica’nın<sup>61</sup> lakabı olan ‘iyi yürekli’ (*Corculum*) ve Aelius Sextus’un sıfatı ‘seçkin yürekli’ (*egregie cordatus*) sözcükleri de buradan çıkar.”<sup>62</sup>

M., Eskiçağ filozoflarından Empodokles’in bu konuda ileri sürdüğü teoriye kısaca değinir: “Empedokles ise ruhun, kalbin çevresinde akan kan olduğunu savunur.”<sup>63</sup>

Empedokles’in yapıtından günümüze kalan bir parçada aklın tanımı şöyle yapılır: “Yükselen kan denizinde beslenir insanların akıl dediği şey, işte burada bulunur; insanlardaki düşünce, yürek etrafında dolaşan kandır, (Αίμα γάρ ἀνθρώποις περίκαρδιον ἐστινὀημα) kanda bulunan maddelerin<sup>64</sup> miktarına göre insanların aklı artar”<sup>65</sup>

Empedokles’e göre varlıkların yapısında bulunan ana elementler diğer varlıklardaki benzerlerini tanırlar, algılama ve düşünce bu sayede oluşur. Bu teori üzerine söyledikleri ise şudur:

“Toprağı toprakla, suyu suyla görüyoruz.”

“Tanrısal *aiteri aiterle* ,yıkıcı ateşi ateşle”

“Sevgiyi sevgiyle ve zalim nefreti nefretle.”<sup>66</sup>

<sup>61</sup> P.Cornelius Scipio Nasica Corculum, Scipio Afriacanus’un kızıyla evlenmiştir.

<sup>62</sup> Cic. *Tusc. Disp.*, I.(IX) 18

<sup>63</sup> Cic., *Tusc.*I.19; Empodokles’in sözleri şunlardı:

<sup>64</sup> Ateş.hava,su,toprak

<sup>65</sup> Walter Kranz, *Antik Felsefe*, Sosyal Yayınlar, 1984

<sup>66</sup> Bk ayrıca a.g.e 404 b11- 408a16

Ayrıca Cicero'nun ölüm nedir? tartışmasında düşüncelerine yer vermediği Empedokles, ölümü, insanı oluşturan maddesel karışımdan ateşli maddenin ayrılması (tamamen soğuması) olarak düşünür. Bu nedenle ruhun ölümü ile bedenin ölümünün birlikte olduğu düşünülebilir. Öte yandan Empedokles, olasılıkla Pythagorasçı'ların, Parmenides'in ve Orphik düşüncenin etkisi altında kalarak ölümden sonra ruhun yeniden beden bulduğunu yada bedenden bedene göç ettiğini ileri sürmüştür.<sup>67</sup> Bu çelişkili durum kesin bir yorumda bulunmamızı güçleştirmektedir.

Peripatetikler ve Stoacılar anne karnında ilkin kalbin meydana geldiğini söylerler, ikinci olarak kalp diğer parçaları oluşturur ve bu nedenle ruhumuzun düşünce yetisinin en güçlü kısmının kalpte bulunduğunu ileri sürerler. Stoacı Khryssippos'a<sup>68</sup> göre ruh doğal bir nefestir ve soluduğumuz bu hava ruhun oturağı olan kalpten bütün bedene sanki pınar gibi dökülür ve dağılır. Sonra hava, bütün uzuvları sürekli olarak bu nefesle doldurur ve sınırsız farklı güçlerle orgnları bir düzene sokar ve kontrol eder. (beslenme, büyüme, yer değiştirme, duyumsama, ve hareket etmek için dürtü.)

Cicero, o ana değin filozofların ruhun ne, nerede olduğu ve neden oluştuğu konusunda ileri sürülen yaygın görüşleri aktarmaya devam eder: “Kimileri, beynin özel bir kesimini ruhun en egemen<sup>69</sup> olduğu yer sayar; kimileri ise ruhun ne kalp ne de beynin özel bir kesimi olduğu görüşünü benimser; buna karşın bunlardan bazıları ruhun beyinde olduğunu söylerken, bazıları da yürekte<sup>70</sup> olduğunu söylemiştir. (*Aliis pars quaedam cerebri visa est animi principatum tenere. Aliis nec cor ipsum placet*

<sup>67</sup> Bk. Empedokles başlığı altında paragraf 5, *Oxford Clasical Dict.* (1996)

<sup>68</sup> Soli'li ve İ.Ö.232 de Stoa okulunun başkanı; yaklaşık İ.Ö. 280-207 arası yaşamıştır.

<sup>69</sup> Cic., *De Nat., Deorum* I.39

<sup>70</sup> Kalpte olduğunu düşünenler: Stoacılar, Epikuroşçılar ve bazı doktorlar. Beyinde olduğunu düşünenler: Erasistratus, Pythagorasçılar, Herophilus

*nec cerebri quandam partem esse animum, sed alii in corde, alii in cerebre dixerunt animi esse sedem et locum;*)

Fakat kimileri, biz Romalıların pratik olarak yaptığı gibi, ruhu (*animus*) ve nefesi (*anima*) özdeş sayar- zira biz ölmek anlamında ‘ruhunu salmak’ (*agere animam*), ve ‘canını üfürdü’ (*efflare animam*) deyimlerini kullanırız ve ayrıca ‘ruhlu insanlar’ (*animosos*) ve ‘iyi ruhlu insanlar’ (*bene animatos*) ve ‘bütün kalbimle’ (*ex animi sententia*) deriz; dahası ruh (*animus*) sözcüğü, nefes, esinti, can anlamına gelen (*anima*) kelimesinden gelmiştir. Stoacı Zenon’a göre ise ruh ateştir<sup>71,72</sup>

Cicero, bu paragrafta aklın nefesten başka bir şey olmadığını söyleyen filozofların bulunduğunu söylemek istemiştir. Bunun yanı sıra bu düşünceyi yani birçok ruh ile nefesin aynı şey olduğunu Latince kelime ve deyimlerin etimolojik analiziyle kanıtlamaya çalışır.

Bunlar toplumda benimsenen yaygın görüşlerdir. Bunun yanında M.’nin değindiği gibi, pek tutunmamış olanlarda vardır. Bunlardan söz etmeden önce şu gerçeği belirtmemiz gerekiyor. Cicero, diğer deyişle M. bu felsefe tarihi dersini çok yüzeysel vermektedir; ayrıntılara girmemesinin yanı sıra, yukarıda Empedokles’in durumunda görüldüğü gibi yeterli tanıtıcı bilgiyi bile vermemektedir. Bunun tek istisnası biraz sonra tanıtacağı Aristoksenos tur. Bunun nedeni Cicero’nun bir an önce ana konuya ve bunu tartışmaya geçmek istemesi olabilir. Biz burada Cicero’nun değinmediği ya da noksan bıraktığı bazı noktaların biraz açıklanmasının yararlı olacağı görüşündeyiz.

Platon ve Pythagorasçı Alkmeon, ruh ile beyin arasında bir bağlantı kurar; Platon ruhun yönetici (*hegemonikon*) kısmının beyinde olduğunu savunur;

<sup>71</sup> Zenoni Stoico animus ignis videtur.

<sup>72</sup> Cic., *Tusc., Disp.*, I. 19

Alkmeon'a göre ise bütün duyu organlarımızın ve duygularımızın herhangi bir şekilde beyinle bağlantıları vardır. Beyin sarsıldığı ve yerinden oynadığı zaman, bunlara inme iner, çünkü bu duyu organlarının meydana getirdikleri borular bunun etkisiyle tıkanır. İşitme, görme, duyma algılarını yaptıran beyindir.

Cicero, ruh bedenden ayrılınca, belli bir süre (evrensel yangına kadar) yaşacağı biçimindeki Stoa öğretisine hiç katılmaz. Ancak Roma halkı arasında yaygın olan Stoa akımının inanışına göre ruh soluk veya ateştir. Evrenin ve varlıkların tek bir ana maddeden oluştuğunu kabul eden maddeci filozofların sonuncusu olan Ephesos'lu Herakleitos (en parlak zamanı İ.Ö.500) da evrenin ana maddesinin her zaman değişen ateş ve onun değişmiş biçimleri (hava, su, toprak) olduğunu söylemiştir. Daha sonra Stoacılar fizik öğretilerinde onu önderleri olarak kabul etmişlerdir ve onun fikirlerini benimseyip geliştirmişlerdir. Stoa felsefesinin kurucusu Zenon'un ve Poseidonios'un ruh ve evren üzerine öğretilerini Herakleitos'tan aldıkları Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamı* yapıtında ayrıntılı olarak görülür: “Doğa yaratıcılık yolunda ilerleyen yaratıcı bir ateştir; yani ateşli ve yaratıcı bir soluktur: Ruh da “algılama” yeteneği olan doğadır. Bu bizimle oluşmuş bir soluktur; bu nedenle bir kütlesi vardır ve ölümden sonra da varlığını sürdürür ama gene de bozulur: buna karşılık evrenin ruhu bozulmaz, canlıların ruhu da bu ruhun parçalarıdır.” Stoacı, ünlü filozof Zenon ve Poseidonios da aynı şekilde “ruhu sıcak bir soluk olarak tanımlarlar; nitekim, onun sayesinde soluk alıp deviniriz.” derler.<sup>73</sup> Kleantes tüm ruhların, Khryssippos ise yalnız bilgelerin ruhlarının evrensel yangına dek var olacağını ileri sürmüştür.

---

<sup>73</sup> Diog., Laert., VII.157

Herakleitos, dünyamızdaki sonsuz sayıda canlının ateşin değişimiyle meydana geldiğini ve gelecekte bir gün bütün canlılar evrensel ateşe maruz kaldıktan sonra, yaşam akışının yeniden başlayacağını ileri sürmüştür. Bu düşünce daha sonra stoa okulu tarafından benimsenmiştir. Herakletios'a göre aklımızın kaynağı, bizi çevreleyen evrensel *logos* yani *us* dur ve biz bu tanrısal *logosu* solukla içimize çekince akıllı bir varlık oluruz. Eskiçağda aslında birçokları ateşi bütün soyut güçlerin sembolü olarak görmüştür.

Aristoteles eserinde Herakleitos'un ruhun özü hakkındaki görüşlerini açıklamakta ve onun ruhu hareketli bir şey olarak düşünmesini açıkça eleştirmektedir (*De Anima I.2. 405a, 25*): "Herakletios da nefesi ilk madde olarak düşünür. Çünkü ona göre her şeyi meydana getiren *sıcak nefes* ruhtur. Dahası da bu *sıcak soluk* az kütleli ve kesintisiz akış halinde olan bir şeydir. Hareketli olan şey, neyin hareket ettirdiğini bilmesi gerekir, çünkü birçok filozofun benimsediği gibi, Herakleitos da bütün varlıkların mecburen hareket halinde olduğu düşüncesindedir".

Cicero'nun ölüm nedir? sorusuna yanıt ararken, düşüncelerine yer vermediği Herakleitos ruhun ölümünün ne olduğunu fiziki olarak değerlendirip bunun üzerine ateşin, dolayısıyla öz maddenin *değişimi* ve *dönüşüm* teorisini üretmiştir. Ona göre ruhların ölümü su olmak demektir (çünkü ateşi su söndürür ve yok eder), su için de ölüm toprak olmak, topraktan ise su olur, sudan da ruh oluşur. Bununla birlikte Herakletios'ta nemli ruh ve kuru ruh olmak üzere doğası bakımından ruh iki ayrılır ve bunları da bir örnekle açıklar: "Bir adam sarhoş olunca, ruhu nemli olduğu için, yetişkin olmayan birisi tarafından sallana sallana evine götürülür; Kuru ruh ise en bilge ve en yetkin ruhtur".

Cicero, felsefe okullarının ruh hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra (kan,beyin, soluk,ateş), ruh nedir ve nerede bulunur? tartışmaları üzerine haklarında yeterince bilgi sahibi olmadığımız bazı filozofların görüşlerini açıklar.

Önce Pythagoraçı eğitim alan, daha sonra Aristoteles'in öğrencisi olan Aristoksenos müzik adamı olmasının da etkisiyle ruh konusundaki görüşlerini önceki okulunun öğretileri üzerine kurup geliştirmiştir<sup>74</sup>: “ Hem müzikçi hem de filozof olan Aristoksenos ruhun, vokal ve enstrümantal müzikte harmoni (*harmonia*) denen şey gibi, bedenin özel bir uyumu (*intentio*)<sup>75</sup> olduğunu, bütün bedenin doğası ve şekliyle uyumlu, değişik hareketlerin aynen türküdeki sesler gibi, üretildiğini düşünmüştür. Bu düşünür kendi sanatının sınırlarını aşamamıştır, ama yine de değerli bir katkıda bulunmuştur, fakat onun kastettiği şey daha önceden Platon tarafından ortaya konmuş ve açıklanmıştır.<sup>76</sup> Ksenokrates<sup>77</sup> ise ruhun herhangi bir şeklinin (*figura*) ve kütesinin (*corpus*) olduğu düşüncesini reddetmiştir, fakat ruhun, doğadaki en büyük güç olan *sayı* olduğunu söylemiştir; bu düşünce ise çok daha önceden Pythagoras tarafından ortaya atılmıştı.”<sup>78</sup>

Aristoksenos'un “ruhun müzikteki gibi bir ahenk olduğu” teorisi Pythagorasçı bir öğretilerdir. Pythagorasçılar müzikteki ses uyumunun sayılara dayandığını düşünüyorlardı. Onlara göre evren sayıların uyumudur ve müzikteki uyum da buna benzerdir<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Cic., *Tusc.Disp.* I.20

<sup>75</sup> *Intentio* Türkçe *akort*, *ayar* anlamına gelmektedir.

<sup>76</sup> *Phaedon*, 89:ψυχὴν δὲ ἁρμονίαν τινα ἐκ τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐντεταμένων ζῶγκεισθαί.

<sup>77</sup> Ksenokrates Khalkedon'lu dır (bu günkü İstanbul-Kadıköy) ve Plato'nun öğrencisi olmuştur. İ.Ö. 339-315 arası Akademi felsefe okulunun başkanlığını yapmıştır.

<sup>78</sup> Bk. *Tusc.Disp.* V.8-10. Pythagoras , ruhun bizzat hareket eden sayı olduğunu iddia etmiştir (ἀριθμὸν ἕαντον κινουντα ). Bk. ayrıca *De Natura Deorum*,I.20.

<sup>79</sup> Cicero, *Somnium Scipionis* te işlenen “Güneş sistemindeki gezegenlerin hareketleriyle oluşan sekiz ilahi ana ses yeryüzünde müzikçiler tarafından taklit edilir” biçimindeki görüş bu teorinin bir uzantısıdır.

Pythagoras'un iki önemli öğretisi Eskiçağda yaygınca bemimsenmiştir; bunlardan birincisi ruhların beden değiştirme savıdır. Bu düşünce Hindistan'dan ortaya çıkmış ise de Pythagoras bunu alıp kozmos'un düzenini savunan süren yeni Milet öğretisi ile birleştirmiştir. O, tunç gibi sağlam ve hiç değişmeyen evrensel yasaya uyarak, kozmik hareketin öncesiz sonrasız çemberini göz önünde tutarak, aynı biçimde insan ruhunun çeşitli insan ve hayvan bedenlerinden geçirmiştir. Böylece ruhların bedenden bedene göç ederek bu dönüşün çemberi sayesinde sonsuza değin yaşadıklarını ileri sürmüştür. Pythagoras'ın yine Doğudan aldığı bir düşünce daha vardır: Karşıtlıkları dünyanın kurucu ilkeleri olarak gören ikinci düşüncesinin esini İran'dan gelmedir. Fakat burada da Yunanlıların başkasından aldığı bu düşünceyi onun kesin bir tarzda değiştirip ona başka bir kılık verdiğini görüyoruz. Şimdi aynı karşıtlıklar sayılar dizisinde, tek çift, rasyonel ve irrasyonel sayılarda görülüyor. Bunlar arasındaki köprü *harmoni*dir, yani aralarında belli bir bağ kuran uyumluluk, uygunluk vardır. Musikideki *harmonia* da tamamıyla sayıya dayanır, çünkü tellerin yahut borunun uzunluğu ile çıkan ses arasında belli bir ilişki vardır. Bu buluşunu Pythagoras yıldızlar, güneş ve ay küresinin yeryüzüne olan uzaklıklarına uygulamıştır ve böylece kozmos onun için uyumlu sesler veren bir birlik olmuştur.<sup>80</sup>

Aristoteles *Metafizik* adlı yapıtında Pythagorasçıların bu teorisinden söz eder: “Bunlarla birlikte aynı zamanda ve belki onlardan daha önce (Anaxasagoras, Empedokles, Atomcular), kendilerini Pythagorasçı diye adlandırılan kişiler matematiğe başvurdular, bu bilimi ilk olarak onlar geliştirdiler.<sup>81</sup> Çalışmaları boyunca bu bilimin (sayıların) ilkelerinin her şeyin ilkesi (ana maddesi) olduğuna

---

<sup>80</sup> Kranz,W., *Antik Felsefe*, s.41-42

inandılar. Bu ilkeler arasında sayılar ilk önce geldiği için, doğuştan var olan ve varlığa gelen şeylerle sayılar arasında, ateş, toprak ve su arasında olduğundan daha fazla benzerlikler bulunduğunu keşfettiklerini kavradılar. Çünkü onlara göre sayıların bazı benzeri adalet, diğer bezeri ruh veya zeka bir diğeri ise fırsattır. Hemen hemen diğer bütün şeyler de aynı şekilde ifade edilebilir. Ayrıca uyumu (harmoni) ilgilendiren etkilerin (*Affectio*) ve oranlarının (*ratio*) sayılarda var olduklarını bildikleri için, tüm diğer şeylerin doğaları bakımından sayılara benzer oldukları için ve bütün evrende sayıların ilk şeyler olduklarını açıkça gördükleri için, Pythagorasçılar sayıların öğelerinin, her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir ahenk olduğunu düşünmüşlerdir.”<sup>82</sup>

Cicero, ruhun özünün ne olduğu konusunu tartışırken, sözünü ettiği görüşlerden beğenmediklerini alaycı bir dille eleştirmekten kaçınmaz ve bunu da ilk olarak ruhun ahenk olduğunu ileri süren Aristoksenos’u eleştirerek yapmaya başlar. Cicero’nun *De Nat. Deo.*’da da aynı tutumu sergilediğini görmekteyiz: “Öbürü (Aristoksenos) kendi tınılarıyla öylesine mutludur ki bunu felsefeye bile uyarlamaya girişir. Fakat melodinin ses perdelerindeki aralıklardan ortaya çıktığını anlayabiliriz ve bu seslerin çeşitli birleşimleri yeniden farklı melodiler ortaya çıkarır; bununla birlikte ruhu olmayan bedeninin duruşunun ve uzuvların pozisyonunun nasıl melodiler ortaya çıkaracağını göremiyorum. Bu müzisyeni geçelim, aslında çok iyi eğitim görmüş birisi olmasına karşın felsefeyi hocası Aristoteles’e bıraksın ve müzik derslerine devam etsin.”<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Pythagoras ve Aristoksenos tarafından ilk olarak teorik olarak aritmetik çalışmaları yaptığı söylenir. (Stob.1.20.1)

<sup>82</sup> Arist., *Metaph.*, I. 985b-986a

<sup>83</sup> *De Deo., Nat.*, I. 42

Cicero, ruhun müzikteki gibi bir uyum olduğunu söyleyen Aristoksenos'un düşüncesini *Disp. Tusc.*'da da çürütmeye çalışmıştır.<sup>84</sup> Platon'un da *Phaedon*'unda Sokrates, karşındaki muhtemelen Pythagorasçı olan konuşmacı Simnias'ın ruhun ahenk olduğu fikrini ileri sürmesine, "ruh ya ahenktir yada bilgi hatırlamadır" önerisiyle karşı çıkar: "Sokrates: Ey Tebaili dostum, eğer ruhun bileşik bir şey olduğunda ve ruhun bedendeki saz telleri gibi gerilmiş elementlerden oluşan ahenk olduğunda ısrar ediyorsan, düşünceni değiştirmen gerekir, çünkü bu birleşimi yapan şu şeylerden önce bileşik ahengin oluştuğunu söylersen, kendi yargını kabul etmemiş olursun, yoksa olmaz mısın?"

Simnias: Kesinlikle hayır Sokrates.

-Sokrates: Çünkü hem ruhun insan şekline ve bedenine girmeden önce, ruhun var olduğunu onayladığını söylediğinde, hem de henüz var olmayan şeylerden meydana gelmiş olduğunu söylediğin zaman, aynı şeyi söylemiş olduğunu görmüyor musun?

Çünkü ahengin, senin karşılaştırdığın şeye benzer olacağını sanma; fakat ilk başta lir, telleri ve sesleri ahenkleşmemiş durumdadır; ahenk birleşimin en sonudur, ve ilk önce yok olacak da budur. Böylece ilk teorinle harmoniyi nasıl bir araya getirebilirsin?"<sup>85</sup>

Aristoteles *De Anima* adlı yapıtında eserinde Pythagorasçıların bu teorisine, uyum dedikleri şeyin aslında bedenle ilgili bir şey olması nedeniyle karşı çıkar: "Onların destekçileri ruhun bir çeşit uyum olduğunu söylerler, çünkü uyum, karşıtların bir araya toplanması ve karışımıdır, ve beden de karşıtlardan ortaya çıkan bir bileşimdir. Bununla beraber uyum, karışmış şeylerin belli bir oranı ve bileşimidir

<sup>84</sup> Bk. *Tusc. Disp.* I. 24: Si est Aristoxeni harmonia, dissolvetur.

<sup>85</sup> Platon, *Phaedon*, 92b

ve ruh bunlardan ne biri (karışım) ne de diğeri (bileşim) olabilir. Bundan başka ortaya çıkan hareket uyuma ait olamaz, hemen hemen hepsi bunu ruhun esas elementi olarak atfetseler de, sağlığı ve genel olarak bedenin iyi durumunu uyum diye adlandırmak daha uygun olur.”<sup>86</sup>

Platon’un yanı sıra Aristoteles de ruhun bir tür ahenk olduğunu reddeder. Bu teoriyi kabul etmeyişleri her ne kadar farklı nedenlerden olsa da, bu durum Cicero’nun Akademia felsefesiyle ortak yanlarından birisi olarak değerlendirilebilir.

Cicero ruhun sayılardan oluştuğu görüşünü ve daha sonra tanımlayacağı Aristoteles’in beşinci element öğretisini, soyut ve yok olup gitmeyen bir doğası olduğu için kabul eder: “Bununla birlikte eğer ruh bir sayıysa (bu anlaşılır olmaktan çok ince bir öneriye benziyor) ya da anlaşılması kolay ama isimsiz olan Aristoteles’in beşinci elementi ise, bunlar çok saf ve temiz maddeler olduğu için, yeryüzünden alabildiğince yukarı çıkabilirler. Bundan böyle ruh, bunlardan ister biri ya da öteki olsun, ne yürekte ne beyinde ne de Empedokles’in kanında gömülü yatar.”<sup>87</sup>

Cicero, diğer kitaplarında da, her zaman kendisi için çıkış sağlayan Platon’un bu ruh teorisine kısaca değinir: “Onun (Ksenokrates) hocası Platon, ruhun üç kısımlı bir yapısı olabileceğini düşündü, hükmeden kısım akli (*ratio, νόος*) tıpkı doruğa yerleştiriyormuş gibi başa yerleştirdi, geri kalan iki kısım, öfke (*ira, θυμός*) ve arzunun (*cupiditas, επιθυμία*) ona itaat etmesini istedi ve öfkeyi göğse, tutkuyu ise diyaframın altına yerleştirdi.”<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Aristoteles, *De. Anima*

<sup>87</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I. 41

<sup>88</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.20 “Eius doctor Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem in capite sicut in arce posuit, et duas partes ei parere voluit, iram et cupiditatem, quas suis locis iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit”

Platon bu teorisini birçok eserinde işler: “Onlar tanrıyı örnek aldılar, ruhun ölümsüz ilkini (ilk madde) alınca da, ruhun etrafında sonradan ölümlü bir ten vücuda getirdiler, onu taşıyın diye de bütün vücudu verdiler. Sonra da bedende ayrıca bir başka ruh, bünyesinde korkunç, kaçınılmaz tutkular taşıyan ölümlü bir ruh daha vücuda getirdiler: önce kötülüğün en büyük teşvikçisi olan hazzı, sonra da bizi iyilerden uzaklaştıran acıları, daha sonra da iki kötü yönlendirici olan cüret ile korkuyu, ondan sonra da zor yatıştırılan öfkeyi (*ira*), nihayet bizi çabucak aldatan ümidi yarattılar. İşte bütün bunları düşüncesiz duyumla ve her şeyi göze alan aşkla karıştırıp zorunluluk yasasına bağlı ölümlü ruhların sayısını oluşturdular. Bununla beraber tanrısal ilki kirletmekten korktukları için, tam bir zorunluluk olmadığı sürece ölümlü ilki, tanrısal ilkten (beyin ve akıllı ruh) ayrı, vücudun başka bir tarafına yerleştirdiler. Bunun için baş ile göğüs arasına bir kıstak, bir sınır koydular ve birbirilerini ayrı tutmak için aralarına boyunu yerleştirdiler. Ruhun ölümlüsünü göğsün içine bağladılar. Akıllı dinlesin, isteklerin oymağı aklın kalesinden gönderdiği emirleri canla başla yerine getirmediği zaman, akılla beraber onu zorla yola getirsin diye ruhun cesareti, savaş istediğini paylaşan, zaferi arzulayan kısmını başa daha yakın bir yere, bu deri ile beynin arasına yerleştirdiler.”<sup>89</sup>

Aslında Platon’un bu teoriyi, Pythagoras öğretisinden alıp geliştirdiğini Dioges Laertios’ta<sup>90</sup> açıkça görebiliyoruz çünkü ona göre: “İnsan ruhu akıl, mantık ve tutku olmak üzere üç bölümlüdür. Akıl ve tutku öteki canlılarda da vardır ama mantık yalnızca insanda bulunur. Ruhun egemen olduğu bölge yürekten beyne kadardır; ruhun yürekteki bölümü tutkudur; beyindeki bölümleri ise akıl ve mantıktır.

---

<sup>89</sup> Platon, *Timaios*, 69-72

<sup>90</sup> Dioges, .Laertios, VIII. 30

Duyular bunlardan dökülen damlalardır. Akıllı bölüm ölümsüzdür, ötekiler ölümlüdür.”

Cicero, hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Dikaearkhos’un<sup>91</sup> yapıtına değinerek ruh hakkındaki farklı düşünceleri aktarmaya devam eder: “Diğer taraftan, Dikaearkhos, Korinthios’ta sunulan ve üç kitapta topladığı bir tartışmanın birinci kitabında tartışmada söz alan birçok eğitimli kişileri tanıtır. Diğer iki kitabında, Phthiotis’in yerlisi olan ve Deucalion soyundan gelen Pherekrates adında yaşlı birisini, ruhun kesinlikle var olmadığını ve bu sözcüğün aslında anlamsız olduğunu ve “*animalia*” ve “*animantes*”<sup>92</sup> sözcüğünün ruha sahip varlıklar ve bitkiler anlamında mantıksızca kullanıldığını; ne insanda ne de hayvanda ruha karşılık gelebilecek ruhsal veya fiziksel bir şey bulunduğunu kanıtlayacak hiç bir şey olmadığını; hareket etmemizi ve hissetmemizi sağlayan o gücün, bütün bedeni olanlara eşit olarak dağıldığını ve bu gücün bedenden ayrılamayacağını; ruhun bağımsız (ayrı) bir kütleyle sahip olmadığını; çünkü ruh diye bağımsız bir şey olmadığını ve doğanın yönetiminde gelişip güçlenecek ve hissedecek biçimde şekillenmiş bir bedenden başka basit bir şey bulunmadığını savunan olarak tanıtır.”<sup>93</sup>

Cicero, Dikaearkhos’un ruh hakkındaki fikirleri dışında, çok değerli bir filozof olduğunu itiraf eder fakat ruh diye bir şeyin var olmadığını söylemesi, Cicero tarafından alaycı bir dille eleştirilmesine neden olur: “Birisi daha hiç şiddetli bir acı duymadığı için, bir ruha sahip olduğunu fark etmez.”<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Aristoteles’in öğrencisi, tarihçi, coğrafyacı peripatosçu bir filozoftur. Üç kitaplık *Ruh Üzerine* ve bir kitap da *Ölüm Üzerine* eser vermiştir. Cicero, mektuplarında, sık sık ondan övgü dolu sözlerle bahseder.

<sup>92</sup> Hem ruhu olan hem de canlı olan şeyler. *Animantes*, bitkilerin yanı sıra, insanları ve hayvanları da içerir.

<sup>93</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.21-22

<sup>94</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 41

Cicero, Aristoteles'in ruhun öz maddesi ile ilgili beşinci element teorisini, yani her şey oluşturan dört ana maddeden başka bir şey olarak kabul eden görüşünü savunmaya hazırdır. Ancak, kendisi Aristoteles'in ruhun doğası olarak belirlediği bu beşinci element teorisinin ne olduğunu tam olarak anlayamadığı görülür. Cicero, Aristoteles'in bu teorisini şöyle aktarır: "Zeka ve çalışkanlık bakımından herkesten önde giden Aristoteles, -Platon'u her zaman ayrı tutarım- bütün varlıkların kaynağının herkesin bildiği o dört tür element<sup>95</sup> olduğunu kavradıktan sonra aklın (*mentis*) ana maddesi olan, özel beşinci bir elementin<sup>96</sup> var olduğunu düşünür; çünkü akıl düşünür, tahmin eder, öğrenir, öğretir, icatlar yapar ve hatırlar ve bunun gibi daha başka bir çok şey yapar: Aşık olur, nefret eder, arzular, korkar, acı hisseder ve sevinir. Bunlar ve bunların benzerlerinin, dört türün hiçbirinde bulunamayacağını düşünür; ismi olmayan beşinci bir türü ortaya koyar ve buna göre gerçek (*bizzat*) ruhu, *ἐνδέλεχαιά*,<sup>97</sup> kesintisiz ve sürekli bir hareketi açıklayıcı türden yeni bir terim getirir."<sup>98</sup>

Aristoteles'in ruh teorisine göre, ruhun özel bir yapısı vardır, değişiminden sorumludur ve insanlar gibi vahşi hayvanlarındaki de canlı bedenlerin belli bir halinde vardır. Aristoteles'in ruh ve beden arasındaki kurduğu ilişki, genel olarak madde ile şekil arasındaki ilişkinin bir örneğidir. Bu yüzden, ruhu olan, canlı bir beden, şekil almış bir maddenin belli bir türüdür. Bu teoriye göre, metabolizmadan mantığa kadar

<sup>95</sup> Eskçağ filozoflarının dört elementi, Ateş, hava, su, toprak ; (Quattuor.... genera principiorum)

<sup>96</sup> Cic., *Acad.*, I.26; *De Fin.*, IV.12

<sup>97</sup> Kelime anlamı olarak sürekli, kesintisiz anlamına gelmektedir. Cicero bu kelimeyi yanlış açıklar. Çünkü, Aristoteles ruhun kendi kendisine hareket eden bir şey olduğunu kabul etmez.

<sup>98</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I. 22 ;Aristoteles longe omnibus –Platonem semper excipio- praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens; cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et meminisse, et tam multa alia, amare odisse, cupere timere, angi laetari; haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat: quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum *evdelexeiv* appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem."

bütün yaşamsal fonksiyonlar benzer şekilde, uygun yapı ve birleşkenin doğal organizmaları tarafından yerine getirilen fonksiyonlar gibi davranırlar. Bu durumda canlı bir organizmanın ruhu, kendine ait organizmaların doğal olarak hayati fonksiyonlarını yerine getirmek için, oluşturduğu aktif yetenekler sisteminden başka bir şey değildir. Böylece bir organizma, ilgili etkinliklerde (beslenme, hareket, düşünme) bulunduğu zaman, onun ruhu sayılan yetenekler sisteminin işlevselliği sayesinde bunu gerçekleştirir.<sup>99</sup>

Şurası çok açıktır ki, Aristoteles'e göre ruhun kendisi sıradan bir maddeden oluşmuş kütlesi olan bir şey değildir. Bu yüzden Aristoteles, tıpkı Platon gibi ruhların bedenlerden çok farklı şeyler olduğu konusunda hemfikirdir. Cicero'nun da bu teoriye olumlu bakmak istemesinin nedeni budur. Bunun yanı sıra, Aristoteles'in, insanların, hayvanların ve bitkilerin ruhlarının temeli olan tüm yeteneklerin işlevlerini yapabilmesi için, cisimsel (somut) kısımlara ve organlara sahip olması gerektiğini düşündüğü görülüyor. Örneğin duyu algılaması için duyu organlarının varlığı ve işlevselliği gereklidir. Cicero'ya göre, Aristoteles'in beşinci maddesi ruhu ve beyni oluşturan ana maddedir (*Aeter*) çünkü beynin olağanüstü şeyleri yapar, hatırlar, öğrenir, öğretir, yaratır etc. Fakat Aristoteles, düşünme için ayrı bir organ olduğunu kabul etmez, ve böylece düşünme hareketinin eksersiz için, sırf bu kullanıma özgü cisimsel bir organ veya kısım olduğunu düşünmüyor. Fakat yine de insanın zihinsel işlevlerinin her zaman algısal aparatın bazı hareketini içerdiğini düşündüğü görülür ve bu yüzden varlık ve uygun cisimsel organ ve kısımların tam bir düzeni gerektirir. Zira O, duyuumsal etkilerin, en azından insanlar söz konusu olduğunda, meydana gelen her düşünme eyleminde bir şekilde yer aldığını

---

<sup>99</sup> [www.seop.leeds.ac.uk](http://www.seop.leeds.ac.uk)

düşünür.<sup>100</sup> Burada, Aristoteles, Platon'un tersine, insan ruhlarının bile kendi başlarına bir varlığı ve bedenden ayrı bir hareketi olmadığını düşünür.<sup>101</sup>

Cicero, iki farklı kelimeyi karıştırdığı açıkça görülür: ἐνδέλεχαιά ve Ἐντελέχεια Aristoteles'in ruh teorisinde, ἐνδέλεχαιά gibi kesintisiz bir hareketin tanımı olan, bir durum veya mana olmamasının yanı sıra Aristoteles'in ruhun kendi kendisine hareket edebilen bir şey olduğunu hiçbir zaman kabul etmemiştir. Eğer Cicero'nun kullandığı kelime o Ἐντελέχεια olsa bile, getirdiği açıklaması yanlıştır.

Cicero, Epikuros felsefini en çok eleştirenlerden birisidir. Bu ekolün fizik öğretilerinin kaynağı olan Demokritos'un ruh hakkındaki düşüncelerini, yeterli bir açıklama getirmeden hemen reddeder. Hatta alaycı bir dille de eleştirmekten çekinmez: “Gerçekten şu Demokritos büyük adamdır, fakat kazara bir şekilde çarpışmaları sonucunda bir araya gelen çok küçük, hafif ve düz, yuvarlak öz varlıklardan ruhun (*corpusculis*<sup>102</sup>, atom) oluştuğunu söyleyen adamı allayıp geçelim! Çünkü bu okulun düşünürlerinin atomlar kümesiyle inşa edemeyecekleri hiçbir şey yoktur.”<sup>103</sup>

Diogenes Laertios, Demokritos'un ruhun doğası konusundaki görüşleriyle ilgili şu bilgileri bize aktarır: “Görüşleri şunlardır: Evrenin iki ana ilkesi atomlar ve boşluktur. Bunun dışındaki her şey, var sanılan (tahmin edilen) şeylerdir; dünyalar sonsuzdur, doğar ve yok olurlar. Hiçbir şey yoktan var olmaz ve yoklukta yok olmaz. Atomlar büyüklük ve sayıca sonsuzdur, evrende burgaç içinde dönerek devinirler. Böylece ateş, hava, toprak gibi bütün oluşumlar ortaya çıkar: çünkü bunlar da bir

<sup>100</sup> Aristoteles, *De Anima*, 3.7, 431a14-7; 3.8, 432a7-10

<sup>101</sup> Aristoteles, *De Anima*, 1.1, 403a3-25.

<sup>102</sup> Cic., *De Nat., Deo.*, 1.66

<sup>103</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I..22-2;- Demecritum enim, magnum illum quidem virum, sed levibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito omittamus. Nihil est enim apud

takım atomların kümelenmesidir; bu atomlar sert oldukları için etkilenmez ve değişmezler. Güneşle ay böyle düz ve küresel atom kitlelerinden oluşmuştur, ruh da aynı şekilde; ruhla akıl aynı şeydir. Görme, imgelerin göze çarpmasıyla şekillenir.”<sup>104</sup>

Cicero, Platon’a ait olan *ölüm ruh ile bedenin ayrılmasıdır* görüşünü her zaman destekler. Özellikle Demokritos ve Epikuroşçuların yanı sıra, Aristoksenos ve Diacaerkhos’un da insanı karamsarlığa ittiğini düşünür. Platon’un ruh üzerine yazdığı eserini<sup>105</sup> şöyle över: “Geri kalan hocaların görüşleri insana umut verir, Eğer bu sende mutluluk yaratacaksa, ruhlar bedenden ayrıldıkları zaman<sup>106</sup>, gökyüzündeki evciklerinin yolunu bulurlar.”<sup>107</sup>

Cicero’ya göre ruh ölümlü de olsa ölümsüz de olsa , ölüm insanlar için asla zavallılık değildir: M-“Ruhlarımız yaşamını devam ettiriyorlarsa” A-“mutlu olduklarını kabulleniyorum” M- “ Eğer yok oluyorsa”, A- “ zavallı değillerdir, çünkü artık gerçekten yokturlar:senin tarafından aynen kısa bir zaman önce kabul etmeye zorlandığım fikir uyarınca”<sup>108</sup>M- “Bu durumda ölümün kötü bir şey olduğunu düşündüğünü ne için ve nasıl söyleyebilirsin ki ?”<sup>109</sup>

Cicero, ölümün kötü bir şey olmadığını bu şekilde kanıtladıktan sonra, konuşmacının diğer bir sorusuyla tartışmanın yönü değişir: “Eğer sana bir yük olmazsa, ilk olarak, yapabilirsen eğer, ruhların bedensel ölümden sonra, varlığını sürdürdüğünü açıkça göster ve sonra bunda başarısız olursan – çünkü zor bir konudur- ölümün her türlü kötülükten uzak olduğunu kanıtlayacaksın. Çünkü en çok

---

istos quod non atomorum turba conficiat. “Bir maddeden çeşitli ve farklı şeyler oluşmaz” temel düşüncesi bunları reddetmesinin asıl nedeni gibi sunulmuştur.

<sup>104</sup> Diogenes, Laertios, IX.44

<sup>105</sup> *Phaedon*

<sup>106</sup> Platon, *Phaedon*, 64c

<sup>107</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.24

<sup>108</sup> Cicero, burada belki de farkında olmadan Epikuros öğretisini savunmaktadır

<sup>109</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.25

korktuğum şey ölümün kötü bir şey olmasıdır; duygudan yoksun olmak değil de yoksun kalacak olmak zorunluluğudur.”<sup>110</sup>

Cicero, ölüm nedir?, ruhun doğası nedir? ve ruh nerede bulunur? sorularına, kendi yanıtlarını vermek yerine, esas itibariyle eskiçağ filozoflarının teorileri üzerinden yorumlar getirmiştir.

Cicero, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için üstlendiği tartışmada kanıt görevi yapacak birçok örnekten yararlanır. Bunlardan birisi de, Ennius’un Eskiler diye tanımladığı insanların,<sup>111</sup> ölmüş insanlarda duyum olduğuna ve bir insanın bu yaşamdan ayrılmakla tümüyle yok olmadığına dair kesin (değişmeyen) bir inanca sahip olduğunu söylemesini kanıt olarak gösterir. Cicero, bu örneği daha da genişletir: “Bunu birçok başka örneklerden de, *pontifex* yasalarından, ölü gömme törenlerinden anlayabiliriz. Çünkü Eskilerin ölümü her şeyi yıkan ve yok eden bir hiçlik değil de, çoğu zaman ünlü erkeklerle, kadınları göğe yükselten bir tür önder, yer ve yaşam değişimi olduğuna dair değişmeyen inançları olmasaydı, bu törenler, o denli büyük yönetme yetisine sahip kişiler tarafından titizlikle yerine getirilmezdi, bu kutsal şeye saygısızlık etmek dince yasaklanmaz ve bağışlanmaz bir suç gibi cezalandırılmazdı, Geri kalanların (ünlü olmayanların) durumunda ise hayatlarını yeraltında birer hayalet olarak devam ettirmelerine karşın, yine de sürekli yaşarlardı.”<sup>112</sup>

Bu konuda, Romalılar ve Yunanlılar arasındaki genel inanış şuydu: Bu dünyada kendilerini duygularının kölesi yapmış insanlar ölümden sonra göğe, temiz ve ulu ruhların mekanlarına yükselemezler, ve eski bedenlerinin etrafında dolanıp dururlardı, ya da yeni ve kendisinden daha aşağı olanlarla birleşirdi.

---

<sup>110</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I..26

<sup>111</sup> Sabinler

Platon, *Phaedon*'da bu inanıştan bahseder: “Gerçekte, arınmaksızın Hades’e varan her insanın çamurda yatacağını, halbuki arınmış ve gizemlere ermiş olan kimsenin, oraya varır varmaz tanrılarla bir arada olacağını bize vaktiyle anlatmak istemişlerdir....(69c)

-Sokrates: Ölen insanların ruhu Hades’te midir, değil midir? Ruhların bu dünyayı terk ederek ahrete gittikleri, oradan da tekrar dünyaya geldikleri, böylece ölümden hayata döndükleri fikri, hatırladığım eski bir geleneğe dayanır.(70d)”

Cicero, Roma ordusunun kahraman askerlerinin, ölümsüzlük umuduyla kahramanca savaşmalarını, şairlerin, filozofların ve bütün sanatçıların isimlerini ve eserlerini ölümsüzleştirmek için çaba sarf etmelerini ve bu denli akıllı ve yüce insanların bu amaçla gelecek nesil için eserler yaratmaya çalışmalarının, ölümden sonra yaşam ve duyum olduğuna kanıt olarak gösterir. Sonuç olarak, eğer bu insanlar, buna inanıyorlarsa, bizim de buna inanmamız gerektiğini öğütler.<sup>113</sup>

Platon, her hazzın ve acının ruhta bir çivi gibi iz bıraktığını düşünür. Bunu bilen gerçek filozof, bu dünyada bedensel isteklerden kendini uzaklaştırıp, bir an önce ruhun bedenden ayrılmasını isteyecektir.<sup>114</sup> Çünkü gerçek filozof, bedenle ilgili zevklerle ilgilenmez. Ruh, bedenden ayrıldığı zaman, beden olmayacak, dolayısıyla bedensel arzular ve istekler de olmayacaktır. Platon’a göre, ruh gerçeği araştırmaya çalıştığı zaman, beden ruhla alakası olmayan isteklerini ve arzularını gerçekleştirmek için<sup>115</sup> buna mani olduğunu düşünür. “O halde dedi, ruh ne zaman hakikate varıyor? Çünkü bedenle bir şeyi incelemeye giriştiği zaman, bedenin kendisini aldattığını açıkça görüyoruz.

<sup>112</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I..27.

<sup>113</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.33-34

<sup>114</sup> Platon, *Phaedo*,65

<sup>115</sup> Platon, *Phaedo*,66b

Simnias: Doğru söylüyorsun, dedi.

Sokrates devam etti. Ruh gerçekler hakkında bir bilgi edindiği vakit, bunu düşünmekle elde etmiyor mu?

Simnias: Evet diye cevap verdi.

Sokrates: Fakat ruh (dedi,) kendisini ne iştme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek teni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır.

Simnias: Doğru dedi.

Sokrates: O halde burada da filozofun ruh, tene hiç değer vermiyor, ondan kaçıyor ve kendisi ile baş başa kalmaya çalışıyor.”<sup>116</sup>

Platon’a göre gerçek filozof yalnız akılla ilgilisi olan şeylere kafa yorar ve gerçekler sadece saf akıl tarafından elde edilebilir: “ O halde dedi, Bu sonucu en en özgürce gerçekleştirecek kimse, her şeyi incelemek için elinden geldiği kadar yalnız düşüncesini kullanan ve düşünürken, görme duyusuna ya da başka duyularından herhangi birine yer vermeyen kimse değil de kimdir? Böyle bir kimse elinden geldiği kadar kulaklarından, gözlerinden, bir kelime ile ruhu bulundurmaktan başka bir işe yaramayan ve ruhla olan her ilişkide, onun gerçek bilgeliği kazanmasına engel olan, tüm tenden uzak duracak, her bir şeyin özünü araştırmaya koyulacaktır. Söyle Simnias gerçeği böyle bir adamdan başka kim öğrenebilir?”<sup>117</sup>

Bir filozof, yukarıdaki amacına ulaşmak için, ruhunu elden geldiği kadar bedenden uzak tutmaya çalışacaktır. Tamamen ayrılma ise, ancak ölüm sayesinde

---

<sup>116</sup> Platon, *Phaedon*, 65b-c-d.

<sup>117</sup> Platon, *Phaedon*, 66a

gelecektir. Sokrates'in *Phaedon*'da ölümü kendisi için bir iyilik olarak görmesindeki temel neden budur.

Cicero'nun bu kitapta kullanmak amacıyla *Phaedon*'da anlatılan bu öğretilerden alıntılar yaptığı görülür: “Hemen hemen tüm arzulara bizi yönelten bedenlerimizin ateşleri var olduğuna ve sahip olmayı arzuladığımız şeylere sahip olan herkese karşı duyduğumuz kıskançlıkla bu ateş daha da arttığına göre, bedenlerimizi geride bıraktığımız ve tüm kıskançlıklardan ve arzulardan kurtulduğumuz zaman, kesinlikle mutlu olacağız. Şimdi yaptığımız gibi, endişelerden biraz kurtulup rahatladığımız zaman, nasıl bir şey seyretmek ve görmek istiyorsak, işte o zaman çok daha özgürce bu şeyi yapacağız; kendimizi bütünüyle nesnelere tasarlamaya ve incelemeye adayacağız çünkü doğa aklımıza doğruyu bulup görmek için doymak bilmez bir istek yerleştirmiştir.”<sup>118</sup>

Cicero'nun buradaki düşünceleriyle, yukarıda açıkladığımız, Platon'un beden algılarına güvenmediği ve nesnelere saf yapısıyla ilgili gerçek bilgileri ancak öldüğümüz zaman elde edebileceğimizi savunan paragrafları arasında benzerlik vardır: “Gördüklerimizi gözlerimizle şimdi bile ayırt edemiyoruz Bu yüzden bedende algılama yoktur ama yalnız doğa filozofların değil doktorların da açık seçik gördüğü ve bizi bilgilendirdiği gibi, ruhun durduğu yerden göze, kulağa, buruna açılan kanallar vardır. Bu nedenle sık sık düşüncelere daldığımızda ya da veya hastalığın saldırısına uğradığımızda gözler ve kulaklar açık ve zarar görmemiş olmamasına rağmen, ne görebiliriz ne de duyabiliriz. Bunun sonucu kolayca anlaşılabilir ki, gören de duyan da ruhtur, ruha pencere görevi gören bu organlar değil de fakat yine de akıl (*mens*) aktif ve kendinde değilse, bu organlar aracılığıyla

---

<sup>118</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.44

hiçbir şeyi algılayamaz. Böyle olmaz mı dersin? Zira birbirinden tamamen farklı, renk, tat, sıcaklık, koku ve ses gibi şeyleri aynı aklı kullanarak algılamıyor muyuz ? Her şey ruha iletilmeseydi, her şeyi yalnız ruh yargılamasaydı, bunları ruh yalnız beş duyu organı sayesinde asla keşfedemezdi. Ayrıca gün gelip te, ruh, doğanın sevk ettiği noktaya gelince ve özgür olunca nesnelere çok daha saf ve açık seçik hali keşfedilecektir. Bununla beraber, içinde bulunduğumuz durumda gerçekten bedenden ruha o kanallar açılmış doğa da sanatını ustalıklarla konuşturmuş olsa da yine o boşlukların çevresini belirli bir şekilde dünyevi ve somut maddelerle örmüştür. Bununla birlikte ruhtan başka hiçbir şey kalmayınca, hiçbir fiziksel engel karşı çıkıp onun her bir şeyin gerçek özünü kavramasına biraz olsun engel olamayacaktır.”<sup>119</sup>

Cicero’ya göre insanların ölümden sonra mantıksız ve ilginç hikayeler uydurmasının nedenin, ruhun bedenden ayrı bir yaşamı olduğuna akıl erdirememelerinden ve ona bir görünüm ya da şekil aramalarından kaynaklandığını düşünür. Bu konuda, Homeros’u, Odysseus’un yeraltına iniş hikayesini<sup>120</sup> bu mantığa dayandığı için, eleştirir.

Cicero, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra, göğe yükseleceğini Aristoteles’in Stoacı görüşleriyle<sup>121</sup> destekler: “Matematikçilerin ikna edici olduğundan hiçbir şekilde şüphe edemeyiz.- Dünyanın evreninin merkezinde olduğunu<sup>122</sup> ve evrenin (*caeli universi*) genişliğiyle karşılaştırıldığı zaman matematikçilerin dediği gibi nokta kadar yer işgal ettiğini kastediyorum. Dahası da her şeyin meydana geldiği dört

<sup>119</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 46-47

<sup>120</sup> Homeros, *Odysseia*, XI. Bu bölümde Odysseus ölünün hayaletini çağırır.

<sup>121</sup> Aristoteles *De Caelo*, IV. 3. 18-19. Aristoteles göre aşağı yukarı doğru hareketin nedenini cisimlerin kapladığı yere (size), şekline (form) ve esas yerine göre değiştiğini düşünür.. Bu hareketlerinin ağırlık ve hafiflikle de ilgisi olduğunu savunur: Ateş ve hava daha hafif oldukları için yukarı doğru hareket eder, diğer ikisi ise ağır oldukları için aşağıya doğru.

<sup>122</sup> Platon,*Phadeon*, 108e-109a:“En başta, Eğer dünya yuvarlak ve evrenin merkezinde ise, onu düşmekten koruyacak ne havaya ne de başka bir güce ihtiyacı vardır, fakat onun kendi dengesi ve göklerin homojen doğası her yerde onu tutmaya yeter olduğuna ikna olmuşumdur.”

elementin doğasından da şüphe edemeyiz; onların hareketleri aralarında orantılı olarak ölçülüp bölüştürülmüş gibi topraklı ve nemli olanlar kendi eğilimleri ve ağırlıklarından ötürü dikey bir şekilde denize ve karaya doğru taşınırken; ateşten ve havadan olan geri kalan iki kısım ise belirtilen ilk ikisi gibi tamamen ağırlıkları ve eğilimleri yüzünden dünyanın merkezine doğru taşınması gerekirken, bu son ikisi tam tersi yönde dikey bir hareketle yukarıya göksel bölgeye doğru uçarlar. Bu, ya doğalarındaki yukarı doğru hareket etme eğilimlerinden kaynaklanmaktadır ya da “hafif olan cisimler ağır olanlar tarafından doğal olarak yukarı doğru itilirler” Yasası gereğidir. Bu gerçekler artık bilindiği için, ruh bedeni terk edince, onun doğal yapısı ya havadan yani nefesten ya da ateşten olduğuna göre, onun yukarı doğru taşındığı açıkça bellidir.”<sup>123</sup>

Platon’a göre ruhun bu dünyada bedenle ilişkisi elden geldiğince az olmalıdır. Çünkü bedenın isteklerine ve tutkularına boyun eğen ruhtar ağırlaşır. Bedenden çıkarken katıksız olmaz bu nedenle aşağı gider ve üstündeki bu yükten kurtuluncaya kadar Hades’te dolaşır durur sonunda gökyüzüne ulaşır: “Durumu bu olunca (dedi), ruh kendisine benzeyene doğru, görülmeyene, tanrı olana, ölmeyene, ve bilgeye doğru gider. Onlara erişince de, mutlu olur ve saçmalamaktan, manasızlıktan, korkulardan yabancı sevgilerden ve insanın tüm öteki kötülüklerinden kurtulmuş olur. Erenler için denildiği gibi, ömrünün geri kalanını gerçekten tanrıların yanında geçirir. Buna inanmalıyız, yoksa başka bir şeye mi?”<sup>124</sup>

Cicero ise, ruhun öz maddesinin hava ya da sıcak bir nefes olduğunu artık kabul ettiği için, Platon’un yukarıdaki düşüncesiyle birlikte, Aristoteles’in savunduğu “benzer, benzerine doğru hareket eder” görüşünü birleştirir: “Buna şunu

---

<sup>123</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.41

<sup>124</sup> Platon, *Phaedon*, 81.

da ekle, Ruh artık sık sık değindiğim, hava tabakasından çok kolayca kaçıp onu yarararak kendi yoluna gider, çünkü hiç bir şey ruhtan daha hızlı değildir: Ruhun hızıyla yarışabilecek başka bir hız çeşidi yoktur, maddesini katışıksız ve kendisini değişmemiş olarak sürdürebilirse, yeryüzünden buharlaşan suların neme, sise dönüştüğü; bulut, rüzgar, yağmurun yer aldığı atmosferimizi hızla delip geçecek şekilde bir hızla hareket etmesi kaçınılmazdır. Ruh bu bölgeyi (*aither*) geçtiği zaman ve kendine benzer bir öz maddeye ulaşıncı ve bunu fark edince, seyrelmiş havayla ve güneşin ölçülü ısıyla birbirine bağlanmış yıldızlar arasındaki yerini alır ve daha yükseğe çıkmayı bırakır. Çünkü hem hafiflik hem de sıcaklık bakımından kendisine benzeyene ulaşıp kavuştuğu zaman, kendisini çevreleyen şeylerle ağırlıkça denge durumunda kalıp hiçbir yönde ilerlemez ve sonunda daha önce olmadığı gibi doğal evine kavuşur. Kendine benzere karıştığı zaman, orada hiçbir şeye gereksinim duymadan yıldızları destekleyen ve besleyen aynı şeylerle desteklenip beslenecektir.”<sup>125</sup>

Epikuros’un ruh kavramı Platon ile Aristoteles arasında bir yerdedir ve daha çok Stoacılarınkine benzer. Daha önce de belirttiğimiz gibi Epikuros, ruhun tüm bedene dağılmış yumuşak-ince yapılı atomlar olduğunu söylemektedir. Ruh tüm duygulardan sorumludur. Fakat bir şekilde bedenın bir kesimi yoksa, duygulanma işlevini tek başına gerçekleştirmez. Algılama işinden de ruh sorumludur. Fakat Epikuros, ruh bir şekilde bedenın yapısından bir kesimi yitirirse, algılamanın gerçekleşemeyeceğini söyler. Bedenin yapısı algılamayı gerçekleştirmek için uygun bir düzene sahiptir. Bu düzen kimi zaman tam olmasa da, ruhun yine de bazı algılamalar için kapasitesi vardır. Bu yüzden ruh bedenden ayrıldığı zaman, o tek

<sup>125</sup> Cic., *Tus., Disp.*, 43-44. Cic., *De Deo., Nat.*, adlı eserinde (II. 118) yıldızların ateşten oluştuğunu, güneşten süzölen buharla sıcak topraklarla yeryüzünün sularından beslendiğini söylerler.

başına her şeyi algılayamaz. Çünkü kendisinde tümüyle böyle bir yeti yoktur. Beden algılama görevini, birlikte var olduğu sürece ruh için mümkün kılmıştır ve bu yüzden ruh bu yetisinin işlevselliğini beden yapısından alır. Birbirlerine yakın temaslarından ve birini ötekine bağlayan ilişkilerinden dolayı, ruh varsa, beden bazı parçaları kaybolmuşsa olsa bile, algılama yok olabilir. Fakat beden var, ruh yoksa, algılama da yok demektir. Tüm beden yoksa algılama da yoktur. Çünkü ruh çözülür ve eski duyularına ve hareket artık kabiliyetine sahip değildir. Hala ruhun algılama yetisi olduğunu söyleyemeyiz çünkü uygun bir mekanizmanın kullanımına sahip değildir.

Epikuros ruhun kütesiz olduğunu söyleyenlerin boş konuştuğunu düşünür. Zira, “kütesiz” sözcüğünün yalnız maddesi olmayan boş bir şey için kullanılabileceğini, boş olan şeyin ise ne bir şey yapabileceğine ne de ona bir şey yapabileceğini söyler. Boşluk, cisimlere yalnız kendi arasından geçmesine izin verir; eğer durum böyleyse, kütesiz bir şey ne bir şey yapabilir ne de ona bir şey yapılabilir. Ruhun da bu iki yetiye sahip olduğunu düşünürsek, ruhun bir kütesi olduğu sonucuna varırız.<sup>126</sup>

Bizanslı yazar Aetios, Epiküros’un, ruhun bir tür ateş, bir tür rüzgar, bir tür hava ve isimsiz bir şeyin karışımından oluştuğunu düşündüğünü öyler. Bu son isimsiz şeyin algılamadan sorumlu olduğunu düşünür. Çünkü algılama bu ismi olan elementlerin hiçbirinde yoktur.<sup>127</sup> Epikuros da Cicero gibi aklın farklı bir şey olduğunu söylese de, ruhun kütesi olan bir şeyden yani atomlardan oluştuğunu söylemesi, dolayısıyla yok olacak olması, Cicero’nun bu teoriyi kabul etmemesi için yeterli bir sebeptir.

<sup>126</sup> www.Epicuros.info

<sup>127</sup> Long, A.A., *Hellenistic Philosophy*

Epikuros, ölümün bir hiçlik olduğunu düşündüğü için, Platon gibi başka bir ruhlar dünyasının varlığını kabul etmemiştir. Dolayısıyla, başka bir dünyaya ait olan korkuların yersiz olduğunu düşünmüştür ve insanları bu duygudan kurtarmayı amaçlamıştır. Cicero ise, Epikuros'un bu amacını teorisinin ayrıntılarına inmeden yine alaycı bir dille eleştirir. Platon ve Pythagoras'ın düşüncelerini kabul etmemek için hiçbir sebep görmediğini aktarır.<sup>128</sup>

Cicero, yine bir çok filozofun ruhun ölümsüz olduğunu reddetmelerinin ya da anlayamamalarının nedenini, ruhun bedenden ayrı yaşabileceğini düşünememeleri ve ruh bedendeyken bile, asıl yerini kavrayamamaları olarak gösterir. Fakat kendisine göre bu çok basittir ve yine kökeni Orphik ya da Pythagorasçı olan, Platon'un kuramsallaştırdığı “beden ruh için hapisanedir” biçimindeki dinsel içerikli teorisini destekleyen bazı görüşleri ileri sürer:

“Bedenden ayrı bir ruh kavramını anlayamadıklarını söyleyenler şunları da göz önünde tutsunlar. Aslında bedendeki ruhu ne ölçüde anladıklarını görecekler. Ruhun özünü incelendiğinde, gerçekten bana öyle geliyor ki, onun bedendeki kavramı, yani onu kendi evi olmayan, yabancı bir evde gibi bulunuyormuş gibi düşünmek, bedeni terk ettiği ve özgür göğe çıktığında yani doğal evine kavuştuğunu düşünmekten daha zor ve daha şüphe götürür. Hiç görmediğimiz bir şeyin ne özellikte olduğunu anlayamasak bile, kuşkusuz hem bizzat tanrıyı hem de bedenden kurtulmuş tanrısal ruh kavramını hayalimizde şekillendirebiliyoruz.”<sup>129</sup>

Cicero'nun, ruhun varlığını kanıtlamak çalışmak için her tür düşünceyi kullanma yoluna başvurduğunu görüyoruz. Apollon'un ünlü “kendini tanı” sözüyle, insanın bedensel özelliklerini değil de kendisini yani ruhunu tanımasını öğütlediğini

<sup>128</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.48

<sup>129</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I. 50-51.

savunur ve bu sözün tanrısal bir söz olması nedeniyle ruhun varlığının kabul edilmesinin dinsel olarak da gerekliliğini vurgular.<sup>130</sup>

Ruhun ölümsüzlüğü konusundaki bu tartışmalarda, Platon'un *idealar* öğretisi ve Aristoteles'in Stoacı görüşleri önemli yer tutmaktadır. Bu savlar içinden en önemlisi, hiç değiştirmeden aktardığı ve büyük bir coşkuyla desteklediği Platon'un *Phaedros* eserindeki "ruhun kendi kendisine hareket edebildiği" öğretisidir. Cicero, Platon'un bu öğretisiyle, ruhun ölümsüzlüğü konusundaki tartışmalarına son noktayı koyduğunu savunur. Felsefe okullarının tümü bir araya gelse bile, sorunu bu şekilde çözemeyeceklerini ileri sürer: "Her zaman hareket halinde olan şey sonsuzdur; fakat başka bir şey hareket veren, kendisi de başka bir etmenin sayesinde bir yerden harekete geçen şey, hareket son bulunca, yaşamayı da bırakması gerekir. Yalnız kendi kendine hareket eden bir şey, kendisini hiçbir zaman terk edemeyeceği için, asla hareket etmeyi durdurmaz; böyle bir şey aynı zamanda başkalarının da hareket kaynağıdır, hareket eden başka bütün şeylerin başlangıcıdır. Diğer taraftan başlangıç'ın başlangıcı yoktur, çünkü her şeyin kaynağı başlangıçtır, ve başlangıcın kendisi de farklı başka bir şeyden doğamaz,<sup>131</sup> çünkü başka bir şeyden oluşan şey başlangıç olamaz. Doğmayan (oluşmayan) bir şey ise hiçbir zaman yok ta olmaz; çünkü bir başlangıç yok olduktan sonra, ne başka bir şeyden kendi kendine yeniden doğabilir, ne de, her şeyin başlangıçtan doğduğunu düşünmek gerekirse, kendisinden yeni bir şey yaratabilir. Bundan şu sonuç çıkar: Hareketin başlangıcı kendi kendine hareket eden o şeyden kaynaklanır. Dahası da o ne doğabilir ne de ölebilir; yoksa bütün gök çöker, tüm doğa zorunlu olarak durma noktasına gelir ve bir ilki tarafından hareket geçirilecek varlık hareket gücü bulamaz. Böylece kendi

---

<sup>130</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.52

kendine hareket eden şeyin sonsuz olduğu açıkça belli olduğuna göre, ve bu özelliğin ruhlara atfedilemeyeceğini söyleyecek birisi var mıdır? Dışardan itici bir güçle harekete geçirilen her şey cansızdır; kendi içinde ve kendisine ait olan itici güçle hareket eden de canlıdır. Nitekim ruhun kendine özgü yapısı ve itici gücü de böyledir. Eğer her şeyin içinden tek bir o kendi kendine hareket edebiliyorsa, kesinlikle doğmamıştır ve sonsuzdur.”<sup>132</sup> Platon’un bu öğretisini, Cicero’nun hiç değiştirmeden aktarmasını ve savunmasını, onun bu kitapta Akademia felsefesinin öğretilerini kimi zaman orijinaline en yakın biçimde kullandığına en iyi örnek olarak gösterebiliriz.

Platon’la Stoacıların hareket konusundaki düşüncelerinin birbirlerine yakın olduğunu söyleyebiliriz; Onlara göre de hareket eden şeylerin bazılarının hareketi kendindedir, diğerleri ise yalnız dışardan itici bir güçle harekete geçirilir. İkinci gruba giren taş gibi cisimlerin hareketinin dışardan, bitkilerin ve hayvanların hareketinin ise kendinden olduğunu söylerler. Fakat ilk hareketin nereden geldiği konusuna açıklık getirilmemiştir.

Bunun yanı sıra, Aristoteles, ruhun doğasını incelerken, diğer filozofları en çok, “ruhun kendi kendisine hareket eden bir şey olduğunu” düşündükleri için, eleştirir. Çünkü o, hareket edenin ruh değil beden olduğunu düşünür. Aristoteles’e göre de ilk hareketi veren sonsuzdur ve tektir. Durum böyle olunca sürekli ve eğer hareket sürekli ise tektir. İlk hareketi sağlayan kesinlikle hareket ettirilmemiştir ve o yüzden sonsuzdur. Burada ilk hareketi veren dediği şey Platon gibi doğrudan ruh değil de tanrının bizzat kendisidir.

---

<sup>131</sup> Principium: atom, öz madde burada, ilk hareket ya da hareketin ilk kaynağı Lucretius’taki gibi armut atomlarından armut v.s. atomların atomu olmaz.

<sup>132</sup> Platon, *Phaedros*, 245, Cic., *Tus., Disp.*, I.53-54

Bu kitapta, Cicero ile Platon arasındaki en önemli ayrılık, Platon’un “öğrenme hatırlamadır” teorisine katılmamasıdır. Cicero’nun kimi zaman ruhla özdeş tuttuğu, hafızanın ve fonksiyonlarının gücünün tanrısal bir şey olduğunu düşünmesi, Platon’un “bilgi hatırlamadır” öğretisine karşı bir eleştiridir: “Ruh, ilk başta sayısız ve limitsiz şeylerden oluşan hafızaya (*memoria*) sahiptir. Platon bunu (hafızayı) daha önceki bir yaşamın hatırlanması (*recordatio*) olarak görmek ister.”<sup>133</sup>

Cicero, Platon’un *Phaedon*’daki *idealar* öğretisinin tanımını kısaca özetler: Platon’un *Menon* diyalogundaki Sokrates’in ünlü diyalogunu aktarır : “Aslında, eğer ruh, beden girmeden önce varlıkları hatırlama gücünü geliştirmemiş olsaydı, çocukluğumuzdan bu yana böylesi çok ve önemli şeylerin *έννοία* dedikleri ve ruha doğuştan mühür gibi basılıp işlenmiş kavramlarına sahip olamazdık. Platon’un pek çok pasajında tartıştığı gibi duygusu olan hiçbir nesnenin gerçek varlığı olmadığına göre- Zira doğup yok olan bir şeyin varlığını hiç saymaz ve yalnız benliğini değiştirmeyen şeyin gerçekte var olabileceğini düşünür. O buna *idea* biz ise *speies* deriz- Ruh bedende tutsakken *ideaları* kavrayamazdı; yalnız tanıyıp bildiklerini kendisiyle getirirdi.O denli çok şeyi tanıyıp bilmemize karşı duyduğumuz hayranlık işte bundan kaynaklanmaktadır. Fakat ruh alışık olmadığı ve düzensiz yeni yuvasına (bedene) aniden taşınıncı, *ideaları* açık seçik bir şekilde kavrayamaz, fakat toparlanıp yeniden kendine gelince, hatırlama yoluyla onları tanır. Bu yüzden Platon’a göre öğrenme hatırlamaktan başka bir şey değildir.”<sup>134</sup>

Platon’un, *Phaedon*’da ileri sürdüğü *idealar* öğretisi genel olarak şöyledir: Mutlak adalet, güzellik, iyilik gibi kavramlar idealardır, ideaların bilgisine duyularla erişilemez. Bunlar hiçbir şeyin özlerine bulaşmasına izin vermeyeceği için ve birleşik

<sup>133</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 57, Platon, *Phaedon.*, 73a

<sup>134</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.57- 58

(*compositus*) olmadıkları için, değişmezdir. Şekilsizdirler ve görünmezdirler sadece düşünceyle ile kavranırlar daha önce neyseler daha sonra da odurlar ve biz bunları ruhumuz bedenle birleşmeden önce beklediği sırada yani öbür dünyada bu kavramların bilgisini elde etmiştir. Bu özellikleri ruha atfederiz. Bu dünyada her şey sürekli değiştiği için, duyularımızla hiçbir nesneyi tam olarak kavrayamayız. Ruh en çok tanrısal olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın olana,dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insan gibi olana, ölümlü olana, görünene, çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer. Ancak beden ruhu görünenden, sürekli değişenden yana sürükleyip onu sersemletmeye çalışır ve o zaman ruh sarhoş gibi yalpalamaya başlar ve ne yapacağını bilemez bir duruma düşer. Ruh mecburen ilişkiye girmek zorunda olduğu bedenle ne kadar az ilgilenirse, o kadar çok gerçeğe ulaşma imkanı artar. Çünkü nesnelere, ne iseler gerçekte öyle değil de, bedenle olan iç içe geçmişliğinden dolayı hapisane parmaklıklarından bakar gibi görürüz. Eğer ruhun bedenle birleşik olan yaşamı dışında bir yaşamı olmasaydı *ideaların* gerçek bilgisine ulaşmak imkansız olurdu.<sup>135</sup>

Cicero, Platon'un ruhun daha bedene girmeden bilgiyi kazandığı yönündeki yeniden hatırlama öğretisine katılmıyor ve bu hayatta öğrendiğimiz şeylerin bilgisini hafızanın gücüyle (icat etme, düşünme gücü,) elde ettiğimizi düşünüyor. Buradan da Cicero hafızanın Platon'un kuramsallaştırdığı yeniden hatırlama (*anamnezis*) teorisinden daha muhteşem bir şey olduğunu düşünüyor: “Benim açımdan hafıza hala beni büyük ölçüde şaşırtıyor. Çünkü Bizim hatırlamamızı sağlayan şey nedir ya da nasıl bir özelliğe sahiptir ya da özü nedir (nereden doğmuştur)”<sup>136</sup> Bu durumu da hafızası ünlü kişileri örnek göstererek, düşüncesini daha net bir şekilde açıklar:

<sup>135</sup> Platon, *Phaedon*, 78c-80b

<sup>136</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I..59

“Simonides ya da Theodektes ya da Pyrrhus’un senatoya elçi olarak gönderdiği Kineas’ın ya da son günlerde Kharmadas’ın ya da yakınlarda ölen Skepsis’li Metrodorus’un ya da bizim Hortensius’un ün salmış hafıza gücünü araştırmıyorum. Ben ortalama bir insan hafızasından söz ediyorum ve özellikle sanatla ve bilimle, daha yüksek bir alanla ilgilenen insanların beyninin ne kadar büyük olduğunu tahmin etmek zor bir iş: O denli çok şey hatırlıyorlar.”<sup>137</sup>

Platon’un ruhun ölümsüzlüğü teorisi ile idealar teorisi arasındaki ilişki bir çok pasajda açıkça bellidir: “Sokrates: Gerçekten Kebes dedi, bana da hiçbir şey bu kadar doğru görünmüyor; bunun üzerinde beraber durmakla aldanmış olmuyoruz; hayata bir dönüş vardır, yaşayanların ölümlerden doğduğu, ölü ruhlarının yaşadığı, iyi ruhları iyi, fena ruhları fena bir talihin beklediği muhakkaktır. Kebes, Sokrates’in sözünü keserek, şöyle dedi: Sokrates, sık sık söylediğin gibi, bizim için öğrenmenin bir anımsamadan başka bir şey olmadığı doğru ise, şimdi hatırladığımız şeyleri önceki bir zamanda öğrenmiş olduğumuzun yeni bir kanıtıdır. Hem ruhumuz, bir insan bedeni ile birleşmeden önce, bir yerde var olmamış olsaydı, bu gerçekleşmezdi. Bundan ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkabilir.”<sup>138</sup>

Cicero, yukarıda yani insanın bu dünyadaki öğrendiği her şeyi hafıza yoluyla elde ettiğini ileri sürerken, Platon’un ruhun ölümsüzlüğü teorisiyle idealar öğretisinden ayrıldığını göstermekte kalmayıp, aslında Platon’un kuramsallaştırdığı ruhun ölümsüzlüğü teorisi ile de bir çelişki yaratmaktadır. Çünkü Cicero, Platon’un (her ne kadar) ruhun ölümsüzlüğünü kanıtladığı hareket teorisini desteklese de, onunla hem ruhun dünyaya farklı bedenlerde tekrar tekrar geldiği düşüncesine vurgu yapmaması hem de “bilgi anımsamadır” teorisini reddetmesi bir çelişki

<sup>137</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.59

<sup>138</sup> Platon, *Phaedon*, 72d-e; 72c-d

yaratmaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman, Cicero'nun, filozofların düşüncelerinden yalnız kendisine mantıklı gelen kısımları desteklediği, fakat bunu yaparken de, kimi zaman çelişkilere düştüğü görülüyor. Çünkü yukarı da açıkladığımız Platon'un bu konudaki teorilerinin hepsi birbirine bağlı olduğu görülmekte ve Sokrates'in de dediği gibi “ Sonunda bir daha söylüyorum, iki şeyden biri zorunludur. Ya doğrudan gerçeklerin bilgisi ile doğmuş bulunuyoruz ve onları yaşadıkça muhafaza ediyoruz, ya da öğreniyor dediklerimiz, hatırlamaktan başka bir şey yapmıyorlar; bilgi de anımsamadır.”<sup>139</sup> Aynı mantıkla Cicero'ya şu soru sorulabilir: Hangisini kabul ediyorsun? Bilgi hatırlamamıdır yoksa ruh ölümlü müdür?

Daha önce belirttiğimiz gibi, Cicero kesinlikle ruhun doğasının farklı bir şey, soyut ve cisimsiz bir şey olduğunu düşünen hangi bir felsefe akımı varsa, kabul etmeye hazırdır: “ O zaman konuşmanın amacı nedir? Artık bu gücün ne olduğu, nereden geldiğinin açıkça anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Bu kesinlikle, kalbin, kanın, beynin, veya atomların bir özelliği değildir. Ateş midir nefes midir bilmiyorum ama, bilmediğim bir şey konusunda da cahilliğimi itiraf etmek başkalarını utandırdığı gibi beni utandırmıyor: pozitif bir onayda bulunabilsem ya da ruh ister nefes isterse ateş olsun tanrısal bir şey olduğuna yemin etsem utanırdım. O ne olabilir ? Sana yalvarıyorum, hafızanın olağanüstü gücünün topraktan ve bu bulutlu sisli atmosferden yaratılıp insana ekildiğini gerçekten düşünebiliyor musun?”<sup>140</sup>

Cicero, aklın araştırma, buluş ve icat gibi özelliklerini örnek göstererek, tanrının doğası ile insan aklının doğasının aynı olduğunu vurgulamaya çalışır. Bunu da bir örnekle destekler: “Çünkü Arkhimedes, ayın, güneşin ve beş gezegen yıldızın

---

<sup>139</sup> Platon, *Phaedo*, 76

<sup>140</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.60

hareketlerini bir küre üzerine oturttuğu zaman,<sup>141</sup> o, tıpkı Platon'un *Timaos*'ta<sup>142</sup> bir dünya oluşturan tanrısı gibi bir şey yarattı.: Kürenin bir devir dönüşü hızda ve yavaşlıkta tamamen birbirinden farklı birkaç hareketi yönlendirdi. Şimdi eğer bu, bu dünyada bir tanrının etkisi olmadan gerçekleşmiş olsa, Arkhimedes de tanrısal zekası olmadan bu aynı hareketleri bir küre üzerinde taklit edip gerçekten ortaya çıkaramazdı."<sup>143</sup>

Bu paragraflardan da anlaşılabilceği gibi, Cicero bizi, ruhun tanrısal doğası olduğu düşüncesi kabul ettirmeye zorlamaktadır. Platon, *Phaedon*'da sık sık ruhun tanrısal bir şeye benzer olduğunu belirtmişti.<sup>144</sup> Cicero, bir sonraki paragrafta bu görüşünü destekleyici açıklamalar yapar: "Tanrı, ateş ya da hava ise, gerçekten insan ruhu da öyledir; göksel dünyanın doğası topraktan ve nemden uzak olduğu için, insan ruhu da bu iki maddeyi içermez." Cicero, ozanların bu konuda coşkulu şiirler yazmasını tanrısal özelliğini bir sonucu olarak sunar ve felsefenin de Platon'un dediği gibi tanrıların bir armağanı olduğu düşüncesine katılır.<sup>145</sup>

Cicero ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlayacak her türlü görüşü, hangi ekolden olursa olsun, destekler. Şimdi net olarak anlayamadığı, Aristoteles'in düşündüğü gibi, ruhun doğası dört elementten farklı, beşinci bir elementten (*quinta natura*), meydana gelmişse, hem tanrıların hem ruhların doğasının bu olabileceğini kabul eder.<sup>146</sup> Cicero günümüze kalmayan *Consolatio* adlı eserinde, Aristoteles'in bu teorisini şu cümlelerle açıkladığını aktarır:"Ruhun hiçbir kaynağı yeryüzünde bulunamaz; Çünkü ruhlarda hiçbir karışımdan veya birleşimden iz yoktur ya da

<sup>141</sup> Cic., *De Deo.*, *Nat.*,

<sup>142</sup> Platon, *Timaos*,39 "Tanrı, zaman sayılarını korumak ve birbirinden ayırmak için güneşi, ayı ve gezegen diye adlandırılan yıldızları yarattı, ve onları yarattığı zaman yörüngelerini de tayin etti."

<sup>143</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.63

<sup>144</sup> Platon, *Phaedon*, 80b;95c

<sup>145</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.64; Platon, *Timaios*, 47.

topraktan doğmuş ve şekillenmiş gibi görünen herhangi bir parçacık, sudan, havadan, ateşten bir karışımı yoktur. Çünkü bu elementlerin hiçbirinde hafıza, düşünme, akıl, gücü yoktur ve geçmişteki olayları kendinde tutma, geleceği görme ve şimdiki kavrama yeteneği yoktur. Bütün bu yetenekler tanrısaldir; Bunların insanlara tanrıdan başka herhangi bir kaynaktan olabileceği asla kanıtlanamayacaktır. Bu yaygın olandan ve iyi bilinen elementlerden başka yalnız ruha özgü bir yapısı ve gücü vardır. Böylece bu şey her ne ise, bilinçli, akıllı, yaşayan, aktif, göksel ve tanrısal bir şeydir nedenle de sonsuz olması gerekir. Aslında bizim anladığımız tanrının kendisinin, başboş, özgür, tüm yok olabilen bedenden kurtulmuş birleşik maddelerden ayrılmış, her şeyin bilincinde ve her şeyi hareket ettiren, sonsuz bir hareketle donatılmış akıldan başka bir şey olmadığı ancak bu şekilde anlaşılabilir.”<sup>147</sup>

Cicero, ruhun tanrısal bir şey olduğunu farklı nedenlerle kanıtlamaya devam eder; evrenin düzeninden, denizlerden ,mevsimlerin dizilişinden, kısacası doğanın mucizevi var oluşundan bunların bir yaratıcı olduğunu düşünürüz ve nasıl biz bu yaratıcının işlerinden dolayı var olduğunu biliyorsak, hafızayı görmesek de onun hareket hızından, hafızanın işlerinden (*ex memoria rerum*), erdeminin bütün güzelliğinden, ve icat etme gücünden aklın(*mens*) tanrısal bir şey olduğuna inanırız.

Cicero, diğer kitaplarla ilgilenirken daha detaylıca inceleyeceğimiz, Platon’un üç kesimli ruh teorisine atıfta bulunur. Cicero da, Platon gibi, aklın başta bulunduğunu düşünür.<sup>148</sup> Platon, *Devlet’te*<sup>149</sup> ruhu üç kesimli olarak tanımlar, *Phaedon*’da ise sadece ruh ve beden vardır. Cicero, ruhun nerede olduğu konusundaki soruları bir kenara bıraktıktan sonra, ruhun doğası hakkındaki

<sup>146</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I..65

<sup>147</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. .66

<sup>148</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I..71

<sup>149</sup> Platon, *Devlet*, 439

tartışmalara geçer ve bu konuda da, Platon, onun en büyük desteğidir: “Şimdi dedi, başka yönden bakalım. Ruh ve beden birlikte olduklarında tabiat ikinciye köleliği ve boyun eğmeyi, birinciye komutanlığı ve efendiliği verir. Buna göre de sence ikisinden hangisi tanrısal olana, hangisi ölümlü olana benzer? Fakat belki, tanrısal olanın tabiatı gereği buyurmak, idare etmek, ölümlü olanın ise boyun eğmek, köle edilmek için var edildiklerine inanmıyor musun?

Kebeş: evet inanıyorum dedi.

Sokrates:Öyleyse ruh bunlardan hangisine benzer?

Kebeş: Bundan daha açık ne var, Sokrates, dedi, ruh tanrısal olana, ten de ölümlü olana.

Sokrates: Öyleyse söyle bakalım, Kebeş dedi. Bütün konuştuklarımızdan şu sonuca varılır mı? Ruh en çok tanrısal olana, ölümlü olmayana, düşünebilene, saf olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insan gibi olana, ölümlü olana, düşülemeyene, çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer.”<sup>150</sup>

Platon, birleşmiş ve karışmış nesnelere nasıl birleştyseler aynı şekilde dağılmaları da gerektiğini düşünür. Bunun yanı sıra hep aynı kalan ve sürekli aynı hızla hareket eden şeylerin ise birleşmemiş, tam tersi davranın ise birleşik bir şey olduğunu düşünür. Birleşik olmayan şeyler akıl ve düşünce yolu ile kavranılır, değişmez ve görünmezdirler ve bu bunlar doğası bakımından ruha benzer; birleşik şeyler ise duylar ile kavranılır, görünürler ve sürekli değişirler bunun örneği de bedendir.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Platon,*Phaedon*,80

<sup>151</sup> Platon,*Phaedon*,78c

Cicero, Platon'un ruhun doğası hakkında yaptığı bu açıklamaları, kendi düşüncesini kanıtlamak için yeterli bulur: “Bunun yanında ruhu incelerken, doğa felsefesi konusunda dar görüşlü değilsek, ruhlarda hiçbir karışım maddesi, birleşim, bağıllık ya da birbirine geçme durumu olmadığından yani iki tabakalı bir doğası olmadığından şüphe edemeyiz. Gerçek böyle olduğuna göre, ruhun ne parçalanması ne bölünmesi, ne yorulması, ne de ne yontulması ne de dağılması kesinlikle imkansızdır. Bu nedenle ruh yok olamaz da; çünkü yok olmak, yok olmadan önce birleşim yoluyla bir araya gelmiş parçaların birbirinden ayrılması, dağılması ve koparılmasıdır.”<sup>152</sup>

Cicero, Sokrates'in , *Phaedon'da* baldıran zehrini içmek üzere iken, hapisanede ruhun ölümsüzlüğü üzerine yaptığı konuşmasından ve onun ölüme karşı tutumundan övgüyle söz eder.<sup>153</sup> Bu çerçevede, Cicero, hem Sokrates'in “ruhun ölümden sonraki yaşamı” konusundaki düşüncelerini özetler, hem de bu konuda onun düşüncelerine, benzer teoriler ileri sürer: “Bedenden ayrılan ruhlara için iki yol, iki ayrı yolculuk olduğunu düşünüyordu ve tartışıyordu: Zira insanlara özgü suçlarla kendilerini kirletmiş olanlar ve kendilerini bütünüyle hazlara teslim etmiş olanlar, bunların kör edici etkisi altında kalıp kendilerini, kendilerine özgü günahlarla ve haksızlıklarla kirletmiş olanlar ya da devlete karşı bağışlanamaz zalimce suç işlemiş ve saldırıda bulunmuş olanlar önlerinde, tanrılar toplumundan uzak bir yol bulurlar. Diğer taraftan kendilerini temiz ve dürüst tutmuş olanlar ve bedenle en az ilişkide bulunanlar, ve her zaman bedenden uzak tutmuş olanlar, insan bedenlerinin içinde tanrılara özgü bir yaşamını izlemiş olanlar geldikleri tanrılar ülkesine açık ve kolay

<sup>152</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I..71

<sup>153</sup> Sokrates İ.Ö. 399 yılında , Atina demokrasisi tarafından yargılanıp ölüme mahkum edilmişti. Platon da *Phaedon* eserinde onun ölmeden önceki bu son saatlerinde, ruh ve ölüm üzerine düşüncelerini yazmıştır.

bir dönüş yolunu önlerinde bulurlar, Sokrates, aynen bir kuğu gibi konuşur: bu kuş kehanet özelliğini Apollon'dan aldığı sanıldığı için, haklı olarak Apollan'a kutsanmıştır ve kendinden geçer bir şekilde şarkı söyleyerek ölürken, ölümden nasıl bir iyilik olduğunu bilir.<sup>154</sup> Böylece bütün iyi ve eğitilmiş kişilerin bu şekilde davranması gerekir”<sup>155</sup>

Cicero yukarıda, Sokrates'in ölümden sonra ruhun başına neler gelebileceği konusundaki ve kökeni Pythagoras'a dayanan düşüncelerini kısaca açıklayarak aktarmıştır. Bu düşünceler, *Phaedon*'daki öğretilerin özetidir.<sup>156</sup> Cicero, *Phaedon*'da anlatılan, ruhun ölümden sonra başına gelebilecek, iyi talih ve kötü durumlar hakkında fazla yorumda bulunmamıştır. Özellikle, Platon'un yine kökeni Pythagoras olan, bu dünyada kendisini yemeğe ve zevke verenlerin eşek ve başka hayvan tenlerine girdiklerini; haksızlığa ve zulme önem vermiş insanların da kurt, kuzgun gibi hayvan tenlere girdiklerini anlatan paragraflara herhangi bir atıfta bulunmamıştır.

Cicero, Epikuroşuların ve Dikaerkhos'un ölüm hakkındaki düşüncelerini kabul etmediğinden ve konuşmacı A'nın da bunlardan etkilenmemesi için, kendi düşüncesini, ona benimsetmek için, Platon'un benzer teorilerini aktarmaya devam eder: “Ruhun bedenden ayrılması ölmeyi öğrenmekten bir şey midir? Bu yüzden, inan bana, bu hazırlığı yapalım ve kendimizi bedenden ayıralım, yani kendimizi ölüme alıştıralım. Bu dünyada bulunduğumuz sürece, o göksel yaşam biçimine benzer bir şey olacak ve buradaki zincirlerimizden kurtulduğumuz zaman, oraya taşınacağız, ruhumuzun yolculuğu neredeyse hiç gecikmeyecek. Zira her zaman bedeninin prangalarına yakalanmış insanlar, bedenden kurtuldukları zaman da, yıllarca

<sup>154</sup> Cicero, bu pasajı Platon'un *Phaedon*'undan (84e) aktarır.

<sup>155</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I.73

zincirlere vurulmuş insanlar gibi yavaşça ilerler. Ancak öbür tarafa varınca, işte o zaman gerçek yaşamı yaşayacağız; çünkü bu düzeydeki hayat ölümün ta kendisidir, ve hoşuma giden bir şey olsa, bu yaşam için yas tutup ağıt edebilirdim.”<sup>157</sup>

Cicero'nun yukarıdaki düşüncesinin benzerini, Platon, *Phaedon*'da kullanmıştır. Platon'a göre kendisini tutkulara, zevklere ve korkulara bırakmış insanlar, son haddine kadar tenin zincirlerine vurulmuş demektir. Her hazzın her acının bir nevi çivisi vardır ve bununlarla ruh tene çivilenip çakılır; ruhu tene benzettir; böylece ruh da tenle aynı davranışlarda bulunmaya başlar. Dolayısıyla Hades'e arınmış olarak gidemeyecek demektir.<sup>158</sup>

Platon'un *Phaedon*'unda geçen bir tartışmanın konusu, “bir filozofun ölüme karşı tutumu ne olmalıdır?”dır Ona göre, bir filozofun hayatı boyunca bütün amacı ve görevi kendisini ölüme hazırlamak ve ölüm gelince de bunu kötü bir şey değil aksine iyi bir şey olarak düşünme olmalıdır. Cicero, Platon gibi insanın kendi canına kıymasını, tanrı tarafından yasakladığını söylemekle beraber, filozofun yaşamı boyunca kendisini ölüme hazırlamasını öğütler ve *Phaedon*'da geçen tümcenin aynısını burada kullanır: “çünkü aynen bilge adamın dediği gibi Filozofların yaşamının tümü ölüme bir hazırlıktır.”<sup>159</sup>

Platon'un ruhla beden arasındaki kurduğu ilişki şöyledir: “Beden ruh için bir tutsak evidir ve nesnelere oldukları gibi değil, bedeninin yardımıyla tıpkı bir tutsak evinin demirleri arasından görür gibi görür. Bu yüzden bunu bilen bir filozof

---

<sup>156</sup> Platon,*Phaedon*,108a-d; 114d-e

<sup>157</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.75

<sup>158</sup> Platon, *Phaedon*, 83c-d

<sup>159</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 74; Platon, *Phaedon*, 67: “Hem dediğimiz gibi ruhlarını dururken isteyerek,kurtarmaya çalışanlar yalnız gerçek filozoflar değil midir? Onların asıl iş ve güçleri ruhun tenden bu kurtuluşu, bu ayrılışı değil mi?”

kendisini ölüme hazırlamalıdır.”<sup>160</sup> Cicero da aynı şekilde “Ruhu zevkten yani bedenden, yani bedenin hizmetçisi ve kölesi durumunda olan özel mülkünden ve tüm işlerden ayırdığımız zaman, başka bir şey mi yapıyoruz ?: işte o zaman, onu kendi varlığına çağdırtmaktan, kendi kendisiyle dost olmaya zorlamaktan ve özellikle onu bedenden bütünüyle çekip uzaklaştırmaktan başka ne yapıyoruz?”<sup>161</sup> der.

Cicero, Stoacıların, ruhun belirli bir süre yaşacağını biçimindeki düşüncesini komik bir şey olarak görmektedir. Platon’u filozofların Homeros’u olarak görmesine rağmen, onun ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin teorisine karşı çıkan Stoacı Panaetios’u yine Platon’un üç kısımlı ruh teorisine dayanarak eleştirir. Cicero, ilk olarak Panaetios’un ortaya koyduğu dese de, aslında Kleantes’e ya da Khryssippos’a ait olduğu söylenen, ruhun özü hakkındaki üç farklı teoriyi<sup>162</sup> aktarır: “Hiç kimsenin reddetmediği, “doğan her şeyin yok olacağı” görüşünü savunur; fakat çocukların sadece görünüşlerinde değil aynı zamanda mizaç olarak da ebeveynlerine benzemesinden yola çıkarak ruhun doğduğunu onaylar. İkinci kanıt olarak, hiçbir şey hastalığa yakalanmadığı sürece acıya duyarlı değildir; bununla beraber hastalığa yakalanmaya eğilimli olan her şey yok olacak demektir; şimdi ruhlar acıya duyarlıdır o halde yok olacaklardır.”<sup>163</sup>

Cicero’ya göre Panaetios’un bu görüşü böyle bir syllogizm ile ileri sürmesi, bu konudaki cahilliğini gösterir ve bizim üçüncü ve dördüncü kitapta detaylıca üzerinde duracağımız Platon’un *Devlet* adlı yapıtındaki düşüncelerini bu konuya uyarlayarak, Panaetios’un görüşlerini çürütmeye çalışır: “Ruhların ölümsüzlüğünden

<sup>160</sup> Platon, *Phaedon*, 82e

<sup>161</sup> Cic., *Tus., Disp.*, I. 75

<sup>162</sup> 1. Quidquid natum est, id interit. Animus natus est ergo animus interit.

2. Quidquid dolet, id aegrum esse potest. Animus dolet ergo animus aeger potest.

3. Quidquid aegrum esse potest, id poterit. Animus aeger esse potest ergo animus interit.

<sup>163</sup> Cic., *Tus., Disp.*, 79

söz edilince, gerilim, öfke ve zevk duyguların yer aldığı kesimlerden değil de, düzensiz dürtülerden her zaman bağımsız olan akıldan (*mens*) söz edildiğini sanıyor, onun eleştirdiği Platon ise, buraları (gerilim, öfke zevk) akıldan uzak ve soyutlanmış şeyler olarak düşünür.”<sup>164</sup>

Cicero'nun sürekli olarak değindiği bu önemli öğretiyi Platon, *Devlet* adlı yapıtında ele almış ve orada ruhu üç kesime ayırarak ve bunu bir örnekle açıklamıştır: “Peki bazen susadığı halde içmek istemeyen kimseler yok mudur?” olmaz olur mu, çok görürüz böylelerini.

-Peki, bunlara ne diyelim? Ruhlarından bir yandan içmeyi buyuran bir kesim, öte yandan içmeyi yasak eden bir kesim yok mudur? İçmeyi engelleyen kesim içmeyi buyuran kesimden ayrıdır, ona hakimdir diyemez miyiz?

-Bence diyebiliriz.

-Öyleyse bu gibi engellemeleri yapan şey akıldan gelmez mi? Oysa ruhu çekip sürükleyen güç içteki duygulardan ve hastalıklardan gelir, değil mi?

-Tabii.

-O halde bunları birbirinden ayrı iki kesim olarak kabul etmek yerinde olur. Bunlardan birine akıl kesimi diyebiliriz: Ruh bununla akıl yürütür. Ötekine de akıldışı, arzulayan kesim diyebiliriz: Birtakım zevklerin, doyumların yoldaşı olan bu kesimle ruh; sever,susar, acıkır,başka arzulara kapılır.

-Evet bunu kabul etmek yerinde olur.”

Platon, ayrıca ruhun üçüncü kesiminin, öfkenin ve arzuların yatağından ayrı bir şey olduğunu; ve akılla tutkular arasında bir çelişki çıktığında, akıldan yana bir tavır aldığını belirtir.<sup>165</sup>

<sup>164</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 80

<sup>165</sup> Platon, *Phaedon*, 439d;440c

Fakat Stoacı Khryrispos, böyle bir ayrımı kabul etmez ve ruhun bir bütün olduğu görüşünü savunur. İnsan bütün ruhuyla (*hegemonikon* kısmıyla) hisseder, arzu eder ve bilir. Bunların yanı sıra, Platoncu ruh teorisine dönüş yapan Orta Stoacı Posidonios tarafından bu teori reddedilmiştir, fakat Khrysispos'un bu "bütünlük" teorisine olasılıkla Aristoteles'in iki kısımlı ruh kavramını izleyen Panaetios çok büyük ilgi göstermiştir. Daha önce dediğimiz gibi bu konuda Cicero, Platon'dan yana bir tutum sergiler ve ruhun basit, katışıksız bir şey olduğu görüşüne katılır.

Panaetios'un ruhların bedenle birlikte doğduğu teorisine ise, ruhlarında akıldan eser bulunmayan hayvanların birbirlerine benzemesinin daha belirgin olduğu; fiziki benzerliğin akıl ve karakter yani ruh benzerliği gerektirmediği; bedende ortaya çıkan doğal durumlar aklın mizacını etkiliyorsa, bu fiziki benzerliğin ruhun doğmasını gerektirmediği biçimindeki bir eleştiri getirir. Bunun yanı sıra Cicero, daha basit olarak ünlü Romalı ailelerin torunlarının görünüş olarak atalarına benzese de huy olarak onlara hiç benzememelerini, örnek göstererek Panaetios'un bu teorisini çürütmeye çalışır.<sup>166</sup>

Stoacılar ruhun cisimsel bir şey olduğunu, bedenle birlikte doğup yok olan ılık bir nefes olduğunu düşünmektedirler ve benzerliğin ve benzememenin, cisimsiz (zaman,boşluk vs.) bir şeye değil de maddesel bir şeye (ruh) özgü bir özellik olduğunu savunurlar. Onlara göre ruh bedenle beraber hemen yok olmasa da, evrensel yangında yok olacağı için ölümlü bir şeydir. Ölümlü olması ise, Cicero'nun bu teoriyi reddetmesi için yeterli bir nedendir.

Platon'un *Phaedon* adlı yapıtının büyük bir bölümü bu tartışmayla ilgilidir. Aynı şekilde filozof bu dünyada geçek bilgiye kavuşamayacağına göre ve bunu elde

---

<sup>166</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 81

etmek için kendisini bedenden kurtarması gerektiği için, ölümü yaşamın bütün kötülüklerinden bir tür kurtulma yolu olarak düşünmesi gerekir. Halk hiçbir zaman böyle bir ayrımı yapamayacağı için, Platon, kendini gerçekten felsefeye adanmış birisiyle yani filozofla ile halk arasına kesin bir çizgi çeker ve gerçek yaşamın ölüm ve sonrası olduğunu bilen filozof ölümün kendisi için kurtuluş olduğunu da bilir. Ancak Platon'dan farklı olarak Cicero, belki devlet adamı kimliğinden belki de halka kendisini sevdirmek ve iletişim kurarak onlara bir şeyler öğütlemek niyetinde olduğu için halk ile filozof bilgi ve bilinçlilik farkını gösterecek arasına böylesi belirgin bir perde koymaz.<sup>167</sup>

Cicero, ünlü ozanların ve filozlardan yaptığı birçok alıntı göz önünde tutulursa, *Tusculanae Disputationes*'i diğer felsefi eserlerinden farklı bir konumdadır. Bu yapının özellikle ikinci kitabında şiir alıntıları oldukça çok yer tutar. Doğal olarak bu dizeleri düşüncesini desteklemek amacıyla bir mantık çerçevesi içerisinde kullanır. Bu kitabında da, ölüme karşı tutumlarıyla efsaneleşmiş Theramenes'i ve Sokrates'i örnek gösterir. “Ne denli büyük zevk alırım Theramenes'ten!, o denli yüce ruhlu bir insandır! Okurken, gözyaşı dökmeme rağmen, yine de değerli bir adam ölüyor ama bu hiçte acınacak bir şekilde değil: Theramenes, otuz tiranın emriyle, hapishaneye atılmıştı ve susamış bir adam gibi zehri içtikten sonra, kalan küçük bir kısmını yerde şapırdasın diye kadehten sıçratıp serpmiş<sup>168</sup> ve çıkan sese gülererek, “Şerefine bunu içiyorum” demiş “ Dürüst Kritias'ın sağlığına”, yani kendisine karşı son derece kötü davranan bir adama.”<sup>169</sup>

<sup>167</sup> Cicero'nun belki bu eserinde bu ayrım yoktur fakat bazı pasajlarda sıradan cahil (*vulgus*) halktan nefret ettiğini belirten sözleri var.

<sup>168</sup> Atina'da şenliklerde oynanan bir oyun. Konusu, şarabın kalan küçük bir kısmını belirli bir yere fırlatmak ve bu şekilde ses çıkarmak. Hedef, bir su kasesinin içinde yüzen küçük bir tabak veya özel bir aparatın çubuğuna tutturulmuş bir tabak. Theramenes, buna kadeh kaldırmayı da koydu.

Cicero'nun ikinci örneği ise Sokrates'in konuşmasıdır. Onun, yargıçlar önündeki savunmasının son kesimini biraz kısaltarak aktarır: “Sayın yargıçlar, ölüme gönderilmemin benim için iyi bir şey olacağı konusunda büyük umutlarım var; zira mecburen şu iki sonuçtan biri ortaya çıkar; ya ölüm bütün duyguların hepsini alıp götürür ya da ölümlerle, bu yerlerden başka bir yere göç edilir. Bu nedenle eğer duyular tamamen yok oluyorsa ve ölüm, bazen en hoş dinlemeyi sağlayan, kabussuz bir uykuya benziyorsa, tanrılar aşkına, ölüm ne yararlı bir şeydir! Böyle bir geceye tercih edilebilecek, kaç gün bulunabilir, eğer bu gece izleyen zaman zincirinin sonsuzluğuyla özdeş ise<sup>170</sup> benden daha mutlu kim olabilir? Fakat söylenenler doğru ise, yani ölüm bizi bu dünyadan, ölüp gitmişlerin oturduğu o yerlere götüren bir göçse, bu tabii ki daha da çok mutluluk edicidir. Kendilerini yargıç zanneden şu adamlardan kurtulduğunuz, gerçek yargıç diye nitelendirilen Minos, Rhadamanthos, Aelakos ve Triptolemos'un huzuruna çıktığınızı, adaletli ve doğru yaşamış insanlarla bir araya geldiğinizi düşünün: Bunu normal bir yolculuk gibi görebilir misiniz? Orpheos, Musalar, Homeros ve Hesiodos ile gerçekten sohbet etme ayrıcalığına ne değer biçiyorsunuz? Sözümler ettiğim bu şeylere kavuşma ayrıcalığı için, eğer olacaksa diye, birçok kez yürekten ölmeyi istedim. Şimdi, Palamedes, Ajax, ve haksız cezayla yıkılmış (ölmüş) diğerleriyle tanışacak olmak benim için ne büyük bir zevk! Son derece büyük askeri güçleri Troya'ya sevk eden yüce hükümdarın, Odysseus'un ve Sisyphos'un bilgeliklerini, burada yaptığım gibi sorular sorarak sınavabileceğim, sorguladığım için de ölüm cezasına çarptırılmayacağım. Beraatım için oy kullanan yargıçlar, siz de ölümden korkmayın.

---

Theramenes ılımlı görüşleri olan bir devlet adamıydı, bu yüzden ona “nabza göre şerbet veren” lakabı takılmıştı. Kritias'ın başını çektiği otuz tiran, İ.Ö. 490 yılında onu ölüm cezasına çarptırdı

<sup>169</sup> Cic., *Tus., Disp.*, 1.96

<sup>170</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması* 40c

Çünkü İyi bir adamın başına ne sağken, ne de ölüyken kötülük gelebilir, ne de ölümsüz tanrılar onun dertlerini görmezden gelir, ne de benim kendi kaderim bir rastlantıdır. Beni suçlayanlara da, mahkum edenlere de kızmam için, bana zarar verdiklerine inanmaları dışında, bir neden görmüyorum.” Sokrates, bunun gibi gerçekten bir çok şey söyledi, fakat hiçbiri şu son sözünden daha iyi değildi: “ Artık vakit geldi.” dedi, “Ben buradan ölmek için ayrılıyorum, siz ise yaşamınız sürdürmek için. Hangisinin daha iyi olduğunu ölümsüz tanrılar bilir; hiçbir insanın bunu bildiğini sanmıyorum.”<sup>171</sup>

Cicero, ölümün iyi bir şey olduğunu desteklemek için, verdiği bu iki ünlü örnekten sonra, halk arasında daha az bilinen örnekler aktarır. Bunlarla, ruhla bedenin ayrı şeyler olduğunu ruhsuz bir bedenin duygusuz bir taştan farkı olmadığını kanıtlamaya çalışır.<sup>172</sup>

Cicero, buraya kadar yaptığı bütün konuşmayla tezat oluşturan bir düşünceyi aşağıda açıklayacağımız gibi savunmaya başlar: “Anaksagoras, Lampsakos’ta ölüm döşeğinde yatarken, arkadaşları ona, eğer gerekirse, memleketi Klazomena’ya götürülmek isteyip istemediğini sorduğunda, onlara şu ünlü sözleri söylemişti: ‘Gerek yok’ dedi “ Nereden gidersek gidelim, yeraltına giden yol aynı uzaklıktadır.” Buna göre, bedeni toprağa gömmenin tüm amacından tek bir sonuç çıkar, yani ruh ister yok olsun, ister yaşasın gömü yalnız bedenle ilgili yapılması gereken bir şeydir. Yine de, ruh hiç olduğunda ya da bedenden kurtulduğunda, bedende duyumdan hiçbir iz kalmadığı açıkça bellidir.”<sup>173</sup> Cicero, ölümle birlikte, bedende hiçbir duyum kalmadığını kanıtlamak için başka örnekler de verir.<sup>174</sup>

<sup>171</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.97-99

<sup>172</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I.100-104

<sup>173</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 104

<sup>174</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 105-108

Cicero'nun yukarıdaki “ruh yok olduğunda, bedende duyumdan hiçbir iz kalmaz.” biçimindeki kesin önerisinin, *ruhun bedenle birlikte yok olacağını bu yüzden ölümden korkmamak gerektiğini savunan* Epikuros okulunun bu konudaki düşüncesine ne kadar benzediği açıkça görülüyor. Buna karşın Cicero, ruhun doğası konusundaki düşünceleri yüzünden Epikuros felsefesini alaycı bir dille eleştirmektedir. Kitabın girişindeki konuşmacı A ile olan tartışmalar sırasında, Cicero bu görüşü belki de farkında olmadan desteklemiştir. Ancak Cicero, burada, Epikuros'un felsefesinin bu öğretisini bilerek destekleyip, bundan yararlanır. Bu durum bir kez daha gösteriyor ki Cicero, bazen tutarsızlığa düştüğünü bile bile, kendi düşüncelerini desteklemek için bütün felsefe okullarının öğretilerinden bir şekilde faydalanmıştır.

Cicero, bu kitabın sonunda, insanları ölüm korkusundan kurtarmak için, genel olarak Sokrates'in hem son konuşmasını hem de *Phaedon*'da savunduğu Pythagoras kökenli teorileri izlemelerini öğütler: “ Zira, eğer son gün hiçlik değil de bir mekan değişikliği getirirse, daha ne istenebilir ki? Diğer taraftan, bu son gün tümüyle yıkım ve yokluk getirirse, yaşamda işkenceler yer alırken, bunların ortasında uykuya dalmaktan, gözlerini kapatıp, sonsuza kadar süren huzurlu bir uykuda kalmaktan daha iyi ne olabilir?..... Bize gelince, eğer bu dünyadan ayrılmamız için tanrılardan emir gelirse, eğer bu gerçekleşirse, mutlu ve minnetle boyun eğelim, (*nos vero..... pareamus*) ve besbelli bizim olan, sonsuz evimize geri göç etmek için ya da bütün endişelerden ve dertlerden kurtulabilmemiz için, bunun bir tür tutsak evinden kaçış ve zincirlerinden kurtuluş olduğunu düşünelim.<sup>175</sup> Diğer tarafında, eğer tanrılardan böyle bir emir gelmezse, yine şu zihniyette olalım: başkalarına korkunç

---

<sup>175</sup> Platon, *Phaedon*, 66

gelen o son günün bizim için hayırlı olduğuna inanalım, ölümsüz tanrıların ya da her şeyin anası Doğanın kararlaştırdığı hiçbir şeyi kötü saymayalım. Yaradılışımız ve doğumumuz kör bir şans ya da kaza değildir; kesinlikle insan soyuyla ilgili plan yapıp karar alan bir tanrısal güç vardır.”<sup>176</sup>

Cicero, “Gerçekten Platon ve Pythagoras’ın düşüncesinin herhangi bir şekilde doğru olamayabileceği konusunda aklıma hiçbir neden gelmiyor. Zira, Platon dikkatlice düşünülmüş kanıt ileri sürmemesine rağmen, -ona dizdiğim övgüyü unutma- bizzat otoritesinin (*auctoritate*) beni etkiledi. Diğer taraftan, o kadar çok kanıtlar öne sürmüştür ki, diğer insanları ikna etmek istediği görülüyor, kuşkusuz bizzat kendisi ikna etmek istemiş görünüyor.” sözleriyle, Platon’a üstü kapalı bir eleştiri getirmiştir. Fakat bu kitabında, Cicero düşüncelerini desteklemek için o kadar çok kanıt ileri sürmüştür ki, bunların çoğu yeterince açıklamamıştır bile. Bu sebepten kendisinin ikna gücünün de biraz zayıf kaldığını söyleyebiliriz.

---

<sup>176</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, I. 117-118

## 6. Tusculanum Disputationes Kitap II:

### “Bedensel Acıları Küçümseme Üzerine”

Beşinci kitabın küçük bir bölümü olarak da sayılabilecek ikinci kitapta ele aldığı ana konu, “bedensel acılar küçümsemeli ve bunlara sızlanmadan cesurca katlanılması gerekir” düşüncesidir. Cicero’nun bu kitapta, Peripatetiklerin ve Platon’un görüşlerini desteklediği açıkça görülür. Zira, özellikle, “acıya cesurca katlanmak gerektiği” düşüncesini açıklarken, Platon’un üç kesimli ruh teorisinden önemli ölçüde yararlanır. Buna karşın, “acının tanımı ve acı karşısında ne yapılması gerektiği” konusunda Epikuroşuların ve Stoacıların teorilerini onaylamayıp eleştirdiği görülür.

*Tusculanae Disputationes*’teki beş kitabın içeriğine bir bütün olarak baktığımızda, Cicero’nun amacının, diğer birçok filozof gibi<sup>177</sup> “insanları, ruh dinginliğini bozan korkulardan, endişelerden, ruhsal ve bedensel acılardan kurtarmak ve mutlu bir yaşam sürmelerini sağlamak” olduğu görülür. Bu amaç doğrultusunda, birinci kitabında, “insanı ölüm korkusundan kurtulması gerektiği” düşüncesine yer vermektedir. Bu kitapta ise, ikinci basamak olarak, “bedensel acılara sızlanmadan cesur bir adama yakışır şekilde katlanmak gerektiği” düşüncesini tartışır.

Giriş kısmında, acının tanımını yapar ve daha önceki filozofların bu konu üzerine, görüşlerini kısaca verir. Cicero, fikirlerini desteklemek için, mitolojik şiirlerden birçok alıntı yapıp bu dizeleri diyaloglar arasına yerleştirerek, konuşmasını

daha da renklendirir.<sup>178</sup> Bu yazın biçimini, Akademialı filozof Philon'dan öğrendiğini ve hayran kaldığını kitapta belirtir.<sup>179</sup> Aynı şekilde, bir günün, sabahını retorik, öğleden sonra ise felsefe tartışmalarıyla geçirme yöntemini de Philon'dan örnek aldığını söyler.<sup>180</sup>

Cicero, ana tartışma konusuna girmeden önce, kendisinin neden bu kadar çok felsefi eser vermeye giriştiğini hoş bir öyküyle açıklar. Anekdotta, Ennius'un bir tragedyasında kahraman Neoptolemus kendisinin biraz felsefe yapması gerektiğini, bütünüyle yaparsa can sıkılacağını söylemiştir. Buna karşın, Cicero hep felsefeyle uğraşmak zorundadır çünkü yapabileceği, dertlerini hafifletebilmek için yararlanabileceği, daha iyi bir şey bulamaz. Ayrıca bu düşüncesini, “felsefede, az bilgiye sahip olmak diye bir şey olmadığı, çünkü felsefe konusunda biraz bilgi edindiğinde, insanın daha fazlasını öğrenmeye büyük bir arzu duyacağını” öne sürerek destekler. Bunun yanında, felsefeyle uğraşmaktan elde edilecek yarar az olsa bile, buna değeceğini düşünür ve “Neoptolemus'un askeri yaşamı gibi fazla uğraşların olduğu bir hayatta, felsefeden edinilecek küçük bir kazanımın, bazen bizi stresten, korkudan ve aşırı zevkten kurtarabileceğini”<sup>181</sup> söyler. Ancak, Cicero'nun kendisi, gençlik yıllarında kısa bir süre felsefe ile ilgilenmiş ve politikadan uzak durmak zorunda kalıncaya dek, uzun yıllar felsefe konusunda bir çalışma yapmamıştır. Buradan yola çıkarak, Cicero'nun İ.Ö. 73-49 arası yaşam biçiminin, kitabında açıkladığı öğretileriyle çok fazla örtüşmediğini söyleyebiliriz.

---

<sup>177</sup> Amaç aynı ama yaklaşım ve metotları farklıdır.

<sup>178</sup> Cic., *Tus.,Disp.* II. 19-24;

<sup>179</sup> Cic., *Tus.,Disp.* II. 26; Bu anlatım biçimi, Philo'nun başını çektiği Akademia'nın Cicero üzerindeki etkilerinden yalnız birisidir.

<sup>180</sup> Cic., *Tus.,Disp.* II. 9

<sup>181</sup> Cic., *Tus.,Disp.* II. I.2

Platon da, *Gorgias* adlı yapıtında, Sokrates'in benzer bir düşüncesini eleştirmiştir ve “..İşte gerçek budur, felsefeyi bir kenara bırakıp daha önemli işlerle uğraşırsan, sen de bu gerçeği görebilirsin. Felsefeyle gençlikte uğraşmak güzel şeydir, Sokrates; ama, üstünde gerektiğinden fazla durulursa, insan için yıkım olur. Çünkü insan ne kadar iyi niteliklerle bezenmiş olursa olsun, eğer yaşlanıncaya dek felsefeyle uğraşırsa, üstün ve saygı değer bir insan olmak için öğrenilmesi gerekli şeylerden habersiz kalır...”<sup>182</sup> der.

Cicero, kitabın giriş bölümünde, kendinin uzmanlık alanı olan hatiplik sanatının Roma'da düşüşe geçtiğini ve doğal olarak her şey gibi onun da bir gün yok olacağını önceden gördüğünü belirtmektedir.<sup>183</sup> Atalarının bu sanatı yücelttiğini hatırlatarak, Yunanistan'da düşüşe geçen felsefede de aynı başarıyı gerçekleştireceklerine inandığını söyler. Bu şekilde halkını felsefeye ilgi duyması için yüreklendirir. Ancak, felsefeyi körü körüne taklit ederek, Roma'ya getirmek yerine, anlatma ve öğretebilme yetisi olan kişiler tarafından, felsefenin eski popülaritesinin Latin dilinde geri kazandırmak gerektiğinin önemine vurgu yapar; Yunan felsefecilerin çalışmalarının birebir Roma'ya getirilmesinin, Roma'daki felsefeye katacağı bir şey bulunmadığını, buna karşılık bu çalışmalarının, ancak özgür eğitim almış kişiler tarafından felsefi tartışma metotları içinde tartışılmasının daha başarılı olunacağını söyler.<sup>184</sup>

Cicero bu kitapta felsefe okulları arasından kendisine en yakın hissettiği Akademia şüpheci akımının, doğruyu bulmak için kullandığı yöntemleri açıklar ve bunlardan övgüyle söz eder. Zira, Akademia felsefesinin bu yöntemleri, Cicero'nun

<sup>182</sup> Platon, *Gorgias*, 484c

<sup>183</sup> Burada Cicero dolaylı yoldan Caesar'a onun tek adam yönetimini eleştirmektedir: Konuşma ve rekabet hakkı ve eleştiri özgürlüğü tanınmayan bir yerde hitabetin gerileceğini belirtir (*Tus.,Disp.* I.5:)

<sup>184</sup> Cic., *Tus.,Disp.* II. 5-6

felsefi eserlerinde her zaman izlediği, vazgeçilmez bir özellik olmuştur: “Çünkü belirli ve bazı sabit düşüncelerin sanki bağımlısı olmuş, onlara kendilerini kutsanmış ve genelde onaylamadıkları şeyleri kararlı görünme amacıyla savunmak zorunluluğunu duyacak kadar eli kolu bağlanmış kişiler (eleştiriye) soğukkanlılıkla katlanamaz: Buna karşın “olasılıkların” ardından giden ve “gerçeğe yakın görünen” den başka bir şeye doğru ilerlemeyen bizler ise, serbestçe fikir çürütmeye fikrimizin çürütülmesine kızmadan hazırız.”<sup>185</sup>

Akademia felsefesinin bu yöntemi, ilk olarak, karşıt savların çelişmesi yüzünden yargıda bulunmaktan kaçınan (εποχή ) Orta Akademia'nın kurucusu Arkesilaos<sup>186</sup> tarafından ortaya konulmuştur. Yine O ilk kez Platon'dan süregelen sisteme değişiklik getirmiş; bir sorun iki açıdan ele alınmış ve daha canlı bir tartışma biçimi olan soru-yanıt yöntemi yeğlenmiştir.<sup>187</sup> Hatta, her konuda yargıda bulunmaktan kaçındığı için, kitap dahi yazmamıştır.<sup>188</sup> Arkesilaos hakkındaki en geniş bilgiye, Cicero'nun Yeni Akademia'nın epistemolojisini sunduğu, *Academica* adlı yapıtından ulaşabiliyoruz.<sup>189</sup> Cicero burada, kesin bilgiyi elde etmenin imkansızlığını ve şüpheli yargının yalnız mantıklı bir adım olduğunu söyleyen kişinin açıkça Arkesilaos olduğunu aktarmıştır. Fakat, Arkesilaos'un saf bir diyalektikçi olduğunu söyleyen Coissin, ona böylesi bir atfı kabul etmemiştir.<sup>190</sup>

Arkesilaos, Platon hakkında kapsamlı bilgi sahibi biri olarak, Academia felsefe okulunun uzun yıllar bir üyesi olarak kalmıştır. Bir Platoncu olarak, onu ardından gelenlerin sert skolastikliğinin tersine, gerçek felsefe mirasının koruyucusu

<sup>185</sup> Cic., *Tus., Disp.* II. I.4

<sup>186</sup> İ.Ö 318-243

<sup>187</sup> Diog., Laert., IV.28,

<sup>188</sup> Diog. Laert., IV.32

<sup>189</sup> Cic., *Acad.*, I.43-45

<sup>190</sup> R.J.Hankinson, *Sceptics*, London;New York:Routledge, 1995.

olarak sunmuştur. Arkesilaos, felsefe işlerinde bir kısmı Pyrrhos'a ait olan Diodoros'un diyalektiğini kullanmıştır.

Aslında, Platon'un sonraki diyaloglarına bakan bir kişi, onun şüpheli olduğunu göremeyebilir. Fakat, Arkesilaos'un Metrodorus'y izleyerek yaptığı gibi, Sokrates'in cahilliğini (hiçbir şey bilmediğini) itiraf eden ünlü sözlerini göz önünde bulundurlarsa, onun şüpheciliğini anlayabilirler.<sup>191</sup> Ayrıca, Platon'un ilk diyaloglarına bakıldığında, Sokrates'in saf çürütme yöntemini kullandığı görülür. İlk diyaloglara örnek olarak, *Kharmides*, *Lysis*, *Lakhes* ve *Euthyphron* gösterilebilir. Bunlar, hiçbir sonuca varmadan (aporetik), sırasıyla, ölçülülüğün, dostluğun, cesaretin ve dindarlığın tanımlarını vermek için farklı savları çürüten, konuşmacıların yer aldığı diyaloglardır. Cicero, Arkesilaos için, kendi yargılarını öne sürmeden önce, karşısındaki konuşmacıların tanım ve savlarını kesince saptayan, ve daha sonra onlara karşı tartışan Sokrates'in yöntemini benimsediğini belirtmiştir.<sup>192</sup> Elbetteki diyaloglarda, Sokrates, kendisini, Pythagorasçılar gibi, sabit bir şekilde doğrunun peşinde koşan ve başka şeylere ilgisiz biri olarak resmeder ve Cicero da bunu doğrular.<sup>193</sup>

Cicero, Arkesilaos'un bu özelliğini, Sokrates'e ve Platon'a borçlu olduğunu vurgular ve "Arkesilaos, Platon'un çeşitli kitaplarından ve Sokrates'in konuşmalarından o denli güçlü şekilde bu özel dersi aldı ki artık hiçbir şey kesin değildir"<sup>194</sup> der.<sup>195</sup>

II. Kitapta, bugünkü tartışmanın ana konusuna girmeden önce, sonucundan memnuniyet duyduğu dünkü tartışma ile ilgili birkaç hatırlatma yapar; bir önceki

<sup>191</sup> Cic., *Acad.*, 2.73

<sup>192</sup> Cic., *Acad.*, 1.12

<sup>193</sup> Cic., *Acad.*, 2.76-77

<sup>194</sup> "Artık her şey şüphe götürür oldu" anlamında

tartışmada, “kaçınılmaz sonu bilerek yaşayan insan kesinlikle mutsuz olmaz, bundan korkan kişi hiçbir zaman iç huzuru yakalayamaz. Bunu bilerek yaşayan kişi de bütün korkularından ve acılarından kurtulmuş demektir” sonucuna varıldığını hatırlatır.<sup>196</sup> Cicero’ya göre, bu düşünceyi kavrayabilmemizi sağlayan ruh doktoru felsefedir. Çünkü felsefe insanı boş korkulardan kurtarır, tutkulardan arındırır ve toprak nasıl işlenmeden verimli olamazsa, ruh da öğrenme olmadan işlevsel ve etkili olamaz. Ruhun işlenmesi felsefe ile mümkün olur. Felsefe, ruhun kusurlarını çekip alır ve yeni tohumları kabul etmesi için insanı uygun bir şekle sokar.<sup>197</sup> Cicero’nun, burada, yeni bir düşünce ileri sürdüğü söylenemez, çünkü bütün felsefe okulları, felsefenin ve filozofların insanı cahillikten kurtarmak ve erdemli kılmak için çalıştığını süslü bir anlatımla dile getirmiştir.<sup>198</sup>

İkinci kitabın ana tartışma konusu, konuşmacının basit bir yargısıyla açılır. Her felsefe okullardan bu görüşü destekleyenler çıkmasına karşın, bu özellikle Epikuroşçuların savlarından biridir: “Acı bütün kötülüklerin en büyüğüdür.”<sup>199</sup> Fakat konuşmacı, Cicero’nun “utançtan da mı büyük?” sorusuyla ileri sürdüğü düşünce ve de yanıt vermeyerek “O kadarını söylemeye cesaret edemiyorum ve ortaya koyduğum bu düşünceden bu denli çabuk saptırılmama utanıyorum” demiştir.<sup>200</sup> Cicero, “o düşüncede ısrar etseydin şimdi daha çok utanç duyacaktın” diyerek onun şaka yollu alay eder. Ciddi değildir kendi istediği doğrultuda yani “acı utançtan ve işlenen suçtan daha kötü değildir” savını destekler. A!yı en büyük kötülükten “utanç” ve utanç verici şeyden kurtarmış olur. Cicero’nun felsefe eserlerinde sıkça

<sup>195</sup> Cic., bk. *De Orat*, 3.67; *De Fin.*, 2.2; *De Deo. Nat.*, 1.11

<sup>196</sup> Cicero, *Tus.,Disp.* II.10

<sup>197</sup> Cicero, *Tus.,Disp.* II.11

<sup>198</sup> Platon, Aristoteles

<sup>199</sup> *Dolorem existimo maximum malorum omnium.*Cic., *Tus.,Disp.*, II. 14

<sup>200</sup> Cic., *Tus.,Disp.* II.14

karşılaşılan, çok kısa süren diyaloglardan sonra, “karşısındaki konuşmacının ileri sürdüğü fikrin üzerinde duramayıp, konuşmasını farklı yönde geliştirmesi” kitaptaki tartışmanın felsefi boyutunun da yüzeysel olduğunu gösterebilir.

Cicero “insanın bedensel acılardan kaçmasının, insana utanç getireceğini” ileri sürer ve daha sonra, birinci kitapta olduğu gibi, ele aldığı bu tartışma konusu hakkında farklı ekollere mensup filozofların görüşlerini kısa kısa açıklar: “İlk önce bunların arasında yetkinlik ve eskilik bakımından en önde gelen Sokratesçi Aristippos<sup>201</sup> acının en büyük kötülük olduğunu söylemekte tereddüt etmemiştir. Ondan sonra Epikuros itaatkar bir şekilde bu zayıf ve kadınsı düşünceye uydu; Rodoslu Hieronymus, acıdan yoksun olmanın en büyük iyilik olduğunu söyledi. O da acıda en büyük kötülük olduğunu düşündü. Zenon, Ariston ve Pyrrhon dışında geri kalanlar senin az önce belirttiğin görüşü kabul ettiler, örneğin herkesin kabul ettiği gibi acı kötü bir şeydi, fakat ondan daha başka kötülüklerin olduğunu da savundular.”<sup>202</sup>

Burada, Cicero tarafından çok kısa anlatılan Epikuros’un “acı ve haz” teorisinden biraz bahsetmek gerekir. Zira, üçüncü ve dördüncü kitapta, Platon’un acı ve haz teorisine değindiğimizde, aslında, ikisinin de birbirlerine benzer şeyler söylediklerini rahatlıkla fark ederiz. Epikuros’a göre, her canlıda haz ve acı olmak üzere iki duygu vardır: Biri doğaya uygun, diğeri ise yabancıdır. Seçme ve kaçınma eylemi bunlara dayanılarak belirlenir.<sup>203</sup> Haz bizim ilk ve doğuştan iyi bir duygumuz olduğu halde, biz her hazzı seçmeyiz, onlardan büyük sıkıntı getirenleri, tercih etmeyiz, eğer uzun zamanda acılar daha büyük zevkler getirecekse, acıları zevklere

<sup>201</sup> Sokrates’in öğrencisi ve anlık zevkin en büyük iyi olduğunu söyleyen Kyrene okulunun kurucusudur.

<sup>202</sup> Cic., *Tus., Disp.* II. 15

<sup>203</sup> Diog., Laert., X. 34

üstün tutarız. Bu yüzden bütün hazlar doğal olarak iyi iken, bunlar her zaman tercih edilecek diye bir şey yoktur, aynı şekilde, bütün acılar kötüdür ve her acıdan kaçınılmazdır diye bir şey yoktur. Buradaki tercihe uygun ve uygun olmama durumuna bakılır ve buna göre karar veririz. Bazen iyiye kötü, kötüye de iyi davranırız.<sup>204</sup>

En büyük iyiyi erdem olarak gören Cicero'nun, bu kitapta, en çok eleştirmek istediği filozoflar, "acının en büyük kötülük olduğu" düşüncesine sahip olan filozoflardır. Bunun sebebi olarak da, acının en büyük kötü şey olduğuna inanmış bir insanın, kesin olarak utanç verici bir duruma düşeceğine inanmış olduğunu belirtir ve "Hangi görev, şan, ve itibar, böyle bir kişi için o denli değerli olacak ki, bir kere acının bir kere acının en büyük kötü olduğuna inanmışken, bunları bedensel acı ortamında elde etmek istesin? Dahası da bu adam, eğer acının en büyük kötülük olduğuna karar vermişse, acıdan kaçınmak için hangi utanç verici duruma, hangi rezilliğe katlanmaz ki ? Eğer acı en büyük kötüyü içeriyorsa, şiddetli acıların saldırılarına maruz kalan birisi yalnızca o anda değil, acıya maruz kalacağı olasılığının bilincinde olduğu zaman da kendini zavallı hissetmez mi? Ve bu durum kimin başına gelemez ki? Bunun sonuç hiç kimse tam mutlu olamaz. Şüphesiz Metrodorus,<sup>205</sup> her zaman hoşlanacağı iyi bir bedensel yapıya ve bunun sürekliliği konusunda güvene sahip birisinin tam mutlu olacağını düşünüyordu: Fakat böylesi bir güvenceye sahip olabilecek kim vardır?" diye sorar.<sup>206</sup>

Cicero, Roma'daki Epikurosçu filozofların gençlere kötü örnek olan zevk düşkün ve dejenere olmuş yaşam tarzlarından dolayı eleştirmiştir. Fakat, Epikuros,

<sup>204</sup> Epikuros, *Meneksenos'a Mektup*.

<sup>205</sup> Epikuros'un öğrencisidir ve Cicero, *De Finibus*'da ondan "hemen hemen diğer Epikuros" diye bahseder.

<sup>206</sup> Cicero, *Tus., Disp.* II.16-17.

bizzat, ölmeden önce kendi haz teorisinin yanlış anlaşıldığını düşünerek, dostu Meneksenos'a bir mektupta bunu açıklama gereği duymuştur: “Böylece hazzın erek olduğunu söylerken, bununla öğretimizi bilmeyen, bizimle aynı görüşte olamayan yada yanlış anlayan bazı kimselerin düşündüğü gibi, yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazlarını söylemiyoruz, tersine bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz.” Cicero, bu açıklamaya ikna olmaz, çünkü Yunanistan'da bulunduğu sırada, Epikuroşçuların “acının en büyük kötü” olduğunu anlattıklarını kendisinin duyduğunu söyler. Bunun yanı sıra, Epikuros'un ölüm döşeğindeyken, acının hoş bir şey olduğunu söylemesini de hiç gerçekçi bulmaz, çünkü acının katlanması gereken bir duygu olduğunu, ancak yine de hoş bir duygu olmadığını düşünür. Zira, acının, rahatsız edici, nefret verici, doğaya aykırı bir şey olduğunu, ancak kötü bir şey olmadığını söyleyen Stoacılar bile, acının tatlı bir şey olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmemişlerdir. Çünkü, onlara göre, sadece utanç verici şeyler kötü olarak tanımlanır. Dolayısıyla, Cicero, Epikuros'un bu görüşünün acının özü gereği çok abartılı bir görüş olduğunu ve bilgeliğe böylesi bir güç atfetmenin yanlış olduğunu düşünür. Cicero acıyı kötü, melankolik, rahatsız edici, doğaya aykırı, katlanması zor bir durum kabul eder ve ne bilge adamdan ne de halktan, Epikuros gibi, acının tatlı bir şey olduğunu söylemelerini beklemez. Cicero'ya göre, böyle bir durumda yapılması gereken şey basittir: “Bilge adam acıya katlanmak için cesur ise, ödevini yerine getirmiş sayılır.”<sup>207</sup> Cicero, tipik bir Romalı olarak, burada, Stoacıların temel öğretisi olan *ödevler (officium)* öğretisini destekler.

Cicero, mitolojik dizeleri uzunca aktararak, ozanların kahramanlarını acı çeken birisi gibi göstermelerini, acıya katlanmada insanları yanlış yola sevk edeceği

---

<sup>207</sup> Cic., *Tus., Disp.* II.18

için eleştirmiştir. İnsanların, yalnız okuyarak değil yürekleriyle dinledikleri şairlerin, cesur kahramanları, acı çeker biçimde karakterize etmelerinin, gençlerin akıllarında kötü imaj bıraktığına bu durumun insanların ruhlarını güçsüzleştirdiğine ve bir de buna kötü aile eğitimi ile kadın gibi saklanarak geçen bir hayat eklendiği zaman, erkeklik diye bir şey kalmayacağına inanmıştır. Bunun yanı sıra, Platon'un *Devlet* adlı yapıtında toplum için en iyi ahlakı ve en iyi örnekleri ararken, onun ozanları hayali devletinden uzak tutmasını da haklı bulur. Platon, *Devletinde*<sup>208</sup> Homeros dahil onu izleyen şairlere yer vermez: "Öyleyse görünüşe göre her kılığa girmesini, her şeyi taklit etmesini ustaca beceren bir ozan sitemize gelip de şiirlerini okumadaki hünerlerini halka göstermek isterse; kutsal, şaşılacak, hoş bir varlık olarak önünde yerlere kapanırız. Ama sitemizde onun gibi adam bulunmadığını, bulunmasının da yasak olduğunu söyleriz; sonra da başına kokular döküp, yün sargılardan bir çelenk takıp başka bir siteye göndeririz onu. Yerine de, ruhumuzun selameti için, daha kuru da olsa, ağır başlı bir ozanı, bir masalcıyı seçeriz; yeter ki yalnız dürüst, iyi adamın sözlerini taklit etsin; daha başta askerlerimizin eğitimini ele aldığımız zaman, koyduğumuz kurallara göre<sup>209</sup> söz söylesin."<sup>210</sup> Platon, Homeros gibi ozanları neden devletinde istemediğini bu yapıtının onuncu kitabında, Cicero'nun yukarıda açıkladığı düşünceye benzer bir nedenle açıklamıştır. Platon'a göre böylesi şairler ruhun kötü yanını uyandırmakta ve beslemekte, akıllı yanını ise çökertmektedir. Şairlerin bunu nasıl gerçekleştirdiklerini de şöyle aktarır: "Dinle içimizden en iyilerinin haline bak! Homeros'u yada başka bir tragedya ozanını dinleyip de onun acı çeken, ağlayıp sızlamaları arasında uzun uzun konuşan, ya da bir yas havası

<sup>208</sup> Cic., *Tus., Disp.* II.27

<sup>209</sup> Platon, *Devlet*, 379A. Çev: Hüseyin Demirhan Sosyal Yayınlar 2002. Platon'a göre devletin kurucularının şiir yazmalarına gerek yoktur, fakat bunun nasıl yazılacağını bilmelidir, özellikle ozanların tanrılar hakkında yoldan çıkarıcı şiir türlerine izin verilmemelidir.

tutturup göğsünü yumruklayan bir kahramanı taklit edişini duyduğumuz zaman bilirsin, zevk duyarız bundan; onun duygularına katılır, biz de coşarız ve bu duyguları içimizde en yüksek ölçüde kabartan ozanı çok iyi bir ozan diye överiz.”<sup>211</sup>

Cicero’ya göre, yukarıda sözü edilen ozanların yanı sıra, Epikuros, ayrıca utanç verici ve aşağılık bir şey dışında hiçbir şeyin kötü olmadığını söyleyen Stoa felsefesinin kurucusu Zenon gibi filozoflar da insanları yanlış yönlendiriyorlar. Çünkü Zenon’a göre acı içinde olmak ya da olmamak hiç önemli değildir. İnsan yalnız erdemi izlediği sürece mutlu bir yaşamı elde edebilir ve sürdürebilir. Yine de, Zenon’un, acıyı, iğrenç, doğaya aykırı, katlanması zor, melankolik ve zalimce bir duygu olduğu için, kaçınılması gereken bir şey olarak düşünmesi Cicero’yu biraz sinirlendirir.<sup>212</sup> Zenon’un onurlu (*honestum*) olan dışında hiçbir şeyin iyi olmadığını, utanç dışında hiçbir şeyin kötü olmadığını söylemesinin, Cicero’ya göre hiçbir yararı yoktur; buna karşın Platon, Aristoteles ve bunları izleyenlerin, doğanın reddettiği şeylerin kötü, kabul ettiği şeylerin ise iyi olduğunu söylemelerini daha iyi ve doğru bulur.<sup>213</sup> (*Nihil bonum nisi quod honestum, nihil malum nisi quod turpe: optare hoc quidem est, non docere. Illud et melius et verius, omnia, quae natura aspernetur, in malis esse: quae asciscat, in bonis.....*)

Platon, acı ve haz konusundaki görüşlerine *Yasalar* adlı yapıtında yer vermektedir ve bu görüşlerinin, yukarıda açıkladığımız Epikuros’un öğretileri ile benzerlikleri olduğu görülmektedir: “Hazlar, acılar ve tutkular yapısı gereği, insana özgüdür, her ölümlü canlı bunlara zorunlu olarak bağlıdır ve en önemli uğraşlarında bunlarla koşullanır; en güzel yaşamı övmek gerekir, yalnızca dış görünüşüyle iyi bir

<sup>210</sup>Platon, *Devlet*, 398a-b, ,

<sup>211</sup>Platon, *Devlet*, 605b-d D

<sup>212</sup>Cic., *Tus., Disp.* II. 29

<sup>213</sup>Cic., *Tus., Disp.* II. 30

ün kazandırdığı için değil aynı zamanda insan gençliğinde bundan kaçmayıp denemek isterse, şu hepimizin aradığı, yaşam daha çok zevk alıp daha az acı duymayı da sağladığı için..... Hazzı isteriz, acıyı ise ne yeğleriz ne de isteriz; daha büyük bir haz getirecekse, küçük bir acıya razı oluruz; daha büyük bir acı getirecekse, küçük bir haz yeğlemeyiz, her ikisinin de eşit olduğu bir durumu istediğimizi açıkça kararlaştıramayız. İşte bütün bu durumlar, çokluğu büyüklüğü, yoğunluğu ve eşitliği ve bunların karşıtlarıyla seçimimizi etkiler yada hiç etkilemez. Böylece bunların zorunlu bir düzeni bulunduğuna göre, her ikisinin de çok, büyük ve yoğun olduğu ama hazzın yoğun olduğu bir yaşam isteriz,tersi olursa istemeyiz; ve her ikisinin de küçük,az ve seyrek olduğu ama acının ağır bastığı bir yaşamı istemeyiz, tersini yeğleriz..... Bütün yaşamımızın doğal olarak bu koşullara bağlı olduğunu, ayrıca bunlardan hangisini doğal olarak istediğimizi düşünmemiz gerekir; eğer bunlar dışında bir şey istediğimizi söylersek, bunu ancak yaşamın gerçekleri konusundaki bilgisizliğimiz ve deneyimsizliğimiz yüzünden söylemiş oluruz.”<sup>214</sup>

Platon, acıları iki kısma ayırmıştı ve Epikuros gibi acı ve haz kavramının durumdan duruma değiştiğini söylemiştir: “Sokrates: acılar da aynen böyle; kimisi iyi, kimisi kötü değil midir? Kallikles: Evet. Sokrates: Tercih edilmesi gerekenler de, iyi zevkler ve iyi acılar değil midir?”<sup>215</sup>

Bu bilgiler ışığında, Platon’un acı ve haz tanımıyla, Cicero’unki arasındaki farklılığı görebiliyoruz. Cicero, acının, ahlaki açıdan kötü bir şey olarak tanımlanmaması gerektiğini söylerken, Platon acının doğuştan gelen bir içgüdüyle tercih edilmeyen bir şey olduğunu söyler. Zaten Cicero’un “daha iyi ve daha doğru

---

<sup>214</sup> Platon, *Yasalar*, 732e-733d

<sup>215</sup> Platon, *Gorgias*, ,499e

olur” cümlesi bu görüşe tam olarak katılmadığını gösterir. Bu teori, Platon ile Cicero arasındaki ayrılıklardan birisidir.

Cicero'nun, bu yapıtındaki amacının, acı çeken ruhları tedavi etmek olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu doğrultuda, Stoacı Zenon'un görüşlerinin soruna pratikte hiçbir çözüm getiremeyeceğini düşünmüştür. Cicero'ya göre, Zenon, acıya nasıl katlanılacağı ve onu nasıl gidereceğinin yollarını göstermekten çok, acının sadece tanımını yapmakla yetinmiştir. Zira, Cicero pragmatik birisidir ve felsefenin teoriden çok uygulamadaki çözümleri ile ilgilenir. Bunun yanında, Stoacıların, acıyı yalnız doğaya aykırı, katlanılması zor ve melankolik kötü bir şey olarak tanımlamalarını ise aptalca bulmaktadır. Cicero'ya göre, Stoacıların, erdem in iyiliği ile beden in ve talih in iyilikleri karşılaştırıldığı zaman, beden in ve talih in iyiliğinin, erdem in yanında küçük ve değersiz bir şey olduğunu düşündükleri gibi, bütün kötü şeylerin hepsi bir araya gelip toplansa bile utancın kötülüğüyle karşılaştırılmayacağını da düşünmeleri gerekir.<sup>216</sup> Görüldüğü üzere, Cicero'nun, Stoacıların acının tanımına ilişkin düşüncelerini tam olarak kabul ettiğini söyleyemeyiz.

Cicero, acının teorik olarak tanımını yaptıktan sonra, insanın acıya karşı neler yapması gerektiği konusunda öğütler verir:“Sonuç olarak daha açılıştaki kabul ettiğ in gibi, utanç acıdan daha büyük bir kötüyse, açıkçası acı hiçbir şey değildir. Zira acıyla sızlanmanın, bağırıp çağırmanın, ağlamanın, kendini dağıtmanın ve cesaretini kaybetmiş olmanın bir erkeğe yakışmayacağını ve bunun utanç verici bir şey olduğunu düşündüğün sürece; onur, saygınlık ve değer senin yanında olduğu ve gözünü bunlara çevirip kendi kendini kontrol ettiğ in sürece, kesinlikle acı erdeme yenik düşecek ve aklın önderliğinde şiddetini kaybedecek; zira ya erdem hiç

---

<sup>216</sup> Cic., *Tus.,Disp.* II.31

sayılmalıdır ya da bütün acılar küçümsenmelidir.”<sup>217</sup> Cicero’nun pragmatik özelliği, burada, bir kez daha karşımıza çıkar.

Teoride, Cicero ile Platon arasında ayrılık olsa da, pratikte sundukları çözümler benzerdir. Zira, Platon, bir insanın, bedensel acılara maruz kaldığında, üstün yanının (akıllı kısım) köle olan kısmına (akılsız) egemen olmasını tercih etmesi gerektiğini söyler. İnsan, ancak bu şekilde, asıl değerli olanın peşinde koşar, bedensel olan yani değersiz olanları ise yeğlemez. Fakat, övgü toplayan çilelere, korkulara, acılara ve üzüntülere karşı direnip savaşmadığı ve kendini bıraktığı zaman, onursuz sayılır ve ruhunu değersiz kılar.<sup>218</sup>

Platon, dört önemli erdem teorisini ilk ortaya atan filozoftur. Bunlar, bilgelik, yüreklilik, ölçülülük ve adaletli olmaktır. Diğer erdemlerin de, bu dört ana erdemden türediğini düşünmüştür. Bu dört önemli erdem, birbirinden ayrılamayacağını ve birine sahip olanın, hepsine sahip olacağını ve kısacası, erdem tek olduğunu düşünmüştür: “Pekala! tartışmanın bizi getirdiği bu gözlem yerinden bakılınca, benim gözüme erdem bir tek,ama kötülük bin bir çeşit görünüyor.....”<sup>219</sup> Platon, *Devlet* adlı yapıtının dördüncü kitabında, bu konuya geniş yer verir. Daha sonra gelen Stoacı okul bu öğretiyi benimseyip, geliştirmiştir.

Cicero da, benzer şekilde, dört önemli erdem birbirinden ayrılamayacağını ve birine sahip olanın, hepsine sahip olacağını düşünmüştür: “Gerçekten erdem anlamını tam olarak kavrayabilmemize yardımcı olan öngörünün varlığına inanıyor musun? O halde nasıl oluyor ? Sonra öngörülülük<sup>220</sup>, herhangi yarar elde etmeden boşu boşuna çabalayarak bir şeyi yapmana ve izin verir mi? veya ölçülülük senin

<sup>217</sup> Cic., *Tus.Disp.* II.31 “zıt şeyler olduğuna göre, biri iyiyse öbürü kötüdür.” düşüncesi hakim.

<sup>218</sup>Platon, *Yasalar*, 727a-d

<sup>219</sup> Platon, *Devlet*, 445d

kendini kontrol etmeden bir şeyi aşırı yapmana izin verebilir mi? Acısının şiddeti yüzünden kendisine emanet edilen sırları açığa vuran, sırdaşlarına ihanet eden, birçok görevine sırt çeviren birisi tarafından adalet uygulanabilir mi? Sorarım, cesaret ve ona eşlik eden ruh yüceliği (*magnitude animi*), ciddiyet, katlanma (*patientia*) ve insan yaşamının kusurlarını küçümseme konusunda iddialarına nasıl yanıt vereceksin?” ezilmiş ve yere serilmiş bir şekilde yatarken, acı acı kaderine ağlarken, sana “vay ne cesur adammış” mı diyecekler? Seni böylesi zor bir durumda gören birisi sana adam bile demeyecek. Dolayısıyla ya cesaretin elden çıkarılması ya da acının bir mezara gömülmesi gerekir.”<sup>221</sup>

Cicero, acının varlığını ve önemini kabul eder, ancak, felsefe ve cesaret ile bunun üstesinden gelinebileceğini söyler. Retorik bir soruyla da görüşünü savunur: “Acının gerçekliğini inkar etmiyorum –ama cesaret başka ne için istenilir ki? Fakat ben, eğer katlanmanın bir ölçüsü varsa, onun katlanma yoluyla üstesinden gelinebileceğini söylüyorum.”<sup>222</sup>

Cicero, yapıtın tümünde, kendi kendisini iyileştirmeye çalışan bir ruh doktoru olarak karşımıza çıkar. Daha önceki kitaplarında da sık sık yaptığı gibi, felsefeyi ruhun ilacı olarak görür ve insanlara, daha mutlu bir yaşam için felsefe ile ilgilenmeleri gerektiğini öğütler.<sup>223</sup> Zira, kendinden önce gelen, Platon, Stoacılar ve Epikuroşçular da, insanların ruhlarını iyileştirmek ve onları daha mutlu kılmak için, felsefenin tüm nimetlerini büyük bir hevesle sunmuşlardır.

İkinci kitabın ana konusu “bedensel acılara katlanmak gerekir” düşüncesidir ve bu düşünceyi savunurken, Yunanistan’da, zor ve acımasız bir eğitim biçimine

---

<sup>220</sup> Stoacılar göre bu dört erdem diğerlerinden daha önce gelir. öngörülülük (*prudentia*), ölçülülük (*temperantia*), cesurluk (*fortitudo*) ve adaletli olmak (*iustitia*)

<sup>221</sup> Cic., *Tus., Disp.* II. 31-32

<sup>222</sup> Cic., *Tus., Disp.*, II. 33

sessizce katlanmakta ünlenmiş ve hayranlık uyandıran Spartalı gençleri örnek verir<sup>224</sup>. Aynı şekilde, Platon da, Sparta'nın askeri ve idari yönetimini eserlerinde takdir etmiştir. Kitapta, Cicero'nun savunduğu ana fikir, bedensel bir acıya karşı en iyi çözüm, insanın acıya cesaretle katlanması gerektiği ve bunu, ancak bedenini aç ve zorluklarla pratik bir eğitimden geçirerek elde edeceği bir alışkanlığa dönüştürmesiyle gerçekleştirilebileceği düşüncesidir ve Spartalı gençlerin eğitimi, savunduğu düşünce için yerinde bir örnek olmuştur. Kitapta verdiği örneklerle, Lycurgos yasalarının, gençleri, çeşitli zorluklara katlanarak avlanmaları için, koşmaya, düşmeye, sıcağa ve soğuğa dayanmak için eğittiğini belirtir. Bu tür zorluklar acıya da acıya katlanmaya da neden olur. Bunun yanı sıra, Spartalı gençler, ölümle bile sonuçlanabilen çetin bir bedensel eğitimden geçmelerine rağmen, herhangi bir tepki göstermediklerini aktararak insanları bu konuda yüreklendirmeye çalışır.<sup>225</sup>

Cicero, bedensel acı, zahmet ve sıkıntı arasındaki ilişkiyi iyi analiz eder ve bunlar arasındaki benzer ve farklı yönleri dile getirerek, zahmetin acıya kattığı faydaları açıklar: “ Zahmet ile acı arasında bazı farklar vardır; onlar genel de birbirlerine çok yakındır, fakat bir fark vardır: zahmet her zamankinden daha sert bir işin veya görevin fiziksel veya zihinsel ifasıdır; diğer taraftan acı ise hislerimize aykırı bedende istenmeyen harekettir.” Fakat bunların arasında bir benzerlik olduğunu da saptar ve sürekli zahmete katlanan birisinin acıya daha kolay katlanacağını ileri sürer.<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> Cic., *Tus.,Disp.* II. 11, 2.43, 3.84, 4.58, 4.83-84

<sup>224</sup> Cic., *Tus.,Disp.* II. 46

<sup>225</sup> Cic., *Tus.,Disp.* 36

<sup>226</sup> Cic., *Tus.,Disp.*,II. 35

Cicero, kitabın ilerleyen bölümlerinde, bedensel acıya katlanmak için insanları yüreklendirmeye devam eder ve bunun için cesaret erdemini özelliklerini ön plana çıkarır: “Sadece eğitimli kişilerce değil, eğitimsiz insanlar tarafından da evrensel olarak kabul gören bir şey vardır: Acıya sabırla katlanmak cesaretli insanların, yüce ruhlu, sabırlı, insana özgü zorlukları yenen erkeklerin karakteristik bir özelliğidir. Ve böylesi bir ruhla katlanmış bir adamın övgüye layık olduğunu düşünmeyen kimse yoktur. Bu nedenle cesur kişilerden beklenen ve gerçekleşince de övülen o dayanıklılık mı, yoksa gelecek olan acıdan ölürcesine korkmak yada onun varlığına katlanamamak mı utanç verici bir şeydir?”<sup>227</sup>

Platon da, aynı şekilde, *Meneksenos* adlı yapıtında, savaşta cesaret gösteren ve aldığı yaralara erkekçe katlanan kişilerin, her zaman övüldüğünü, bundan kaçanların, ayıplandığını ve utanç verici bir duruma düştüklerini söylemiştir. Hatta, bu cesur insanların, fakir bile olsalar, cenaze törenlerinin en güzel şekilde yapıldığını yazmıştır. Zira, Platon, özellikle, savaşlarda gösterilen cesaret erdemini, ruhun dayanıklılığı ve güçlülüğü olarak gördüğü için, sürekli övmüştür.<sup>228</sup> Platon’un yüreklilik tanımı ise, yine üç kısımlı ruh teorisiyle paraleldir. Ona göre ruhun akıllı kısmı ile öfkeli kısmı bir arada bulunabilir. Buna göre, yürekli insanın tanımını şöyle yapar: “Demek ki, insana yürekli dedirten, ruhunun öfkeli kesimidir; bu kesimin, korkulacak ve korkulmayacak şeyler üzerinde aklın koyduğu kuralları acı içinde de, zevk içinde korumasıdır.”

Cicero, bu kitapta, felsefe terminoloji bilgisini öne çıkarır ve “erdem” sözcüğünün yapısında *vir* kökü olduğu için (*vir-tus*) tüm erdemlerin erkekliği öne

---

<sup>227</sup> Cic., *Tus., Disp.*, II 43

<sup>228</sup> Platon, 193c, *Lakhes*

çıkardığını söyler: “Fakat aklın tüm sağduyulu meziyetlerine<sup>229</sup> erdem denilmesine rağmen, bu terimin bütün erdemlere uygun olmadığını bil, buna karşın diğerlerinden üstün olan tek birinden hepsine “erdem” denmiştir. Nitekim “erdem” (virtus)<sup>230</sup> erkek (vir) sözcüğünden türemiştir. Çünkü cesurluk özellikle erkeğe özgü bir özelliktir. Cesaretin de en büyük iki niteliği vardır ölümü küçümsemek öteki ise acıyı küçümsemektir”<sup>231</sup>

Üç kısımlı ruh teorisi, Platon’un en ünlü teorilerinden birisidir; bu teoriye göre, ruh kimi yerde üç kısıma, kimi yerde ise iki kısıma ayrılrsa da, öfkeli kısım, ruhun kesimleri arasında çelişki olduğu zaman, akıldan yana tavır alacağı için, bu kısım, net olarak ayrı bir kısım gibi ayırt edilemez. Ruhumuzun bir yanıyla (akıllı kısmıyla) öğreniriz, diğer yanıyla öfkeleniriz, üçüncü kısmıyla da yeme içme vb. arzularımızı ve tutkularımızı gideririz.<sup>232</sup> Platon bu teoriyi şöyle açıklar: “Şurası apaçık ki, aynı varlık, kendisine ait aynı parçada, aynı şeyle ilişkili olarak, aynı anda birbirine karşıt eylemler yapamaz ya da böyle eylemlere uğrayamaz. Öyle ki, ondan böyle karşıt haller görürsek, ortada bir değil, birden çok varlık bulunduğunu anlayacağız<sup>233</sup> ..... Örnek olarak susadığı halde su içmek istemeyen insanın, ruhunda bir yandan içmeyi buyuran kesim ile içmeyi yasak eden kesim vardır. İçmeyi yasaklayan kesim, içmeyi buyuran kesimden ayrıdır, ve ona hakimdir. Bu engelleme de akıldan gelir, onu içmeye iten kesim ise aşağı kesime ait duygulardır.

<sup>229</sup> Rectae animi adfectiones, Cic., *Tus., Disp.*, II. 43

<sup>230</sup> Latince’de erdem kelimesinin karşılığı *virtus*’tur. Bu sözcük de vir yani erkek, güç, kelimesinden türemiştir.

<sup>231</sup> Cic., *Tus., Disp* II.43

<sup>232</sup> Platon, *Devlet*, 436b

<sup>233</sup> Platon, *Devlet*, 436c

Bunlardan birisi akıl kısmı diğeri ise akıldışı, arzulayan kesimdir ki, bu kesimle ruh, susar, acıkır ve başka arzulara kapılır.”<sup>234</sup>

Platon, ayrıca, ruhun kesimlerinin fonksiyonlarının sınırlarını da çizmişti: “Şunu da hatırlatalım öyleyse: bizim içimizdeki her kesim de kendi görevini yaptığı zaman, biz de kendi görevini yapan doğru insanlar oluruz

-Evet bunu da unutmayalım.

-Böyle olunca, bilge olan ve bütün ruhu gözetme işini üzerine alan aklın görevi yönetmek, öfkenin göreviyse buyruğa uymak ve akla yardımcı olmak değil midir?

-İşte böyle yetişen, görevlerini gerçekten iyi öğrenen ve yapmaya alışan bu iki kesim, ruhta en büyük yeri kaplayan yaratılışı gereği doymak bilmez, para, mal hırsı taşıyan arzu kesimine kumanda edeceklerdir; onun yalancı beden zevkleriyle boğazına kadar doyup büyümesine, güçlenmesine; kendi işiyle uğraşacağına, kendisini köle etmeye, yönetmeye kalkmasına engel olacaklar; yoksa,doğanın ve yetkisinin dışında olan böyle bir işe kalkışıp hepsinin hayatını allak bullak eder.

-Çok doğru. dedi.

-Böylelikle, biri karar vererek, öbürü onun buyruğu altında savaşıp onun tasarladığı işleri yılmadan yerine getirerek, bu iki kesim, bütün ruhu ve bedeni dış düşmanlara karşı da en iyi biçimde korumazlar mı?”<sup>235</sup>

Cicero, utancın, acıdan daha büyük bir kötülük olduğunu kanıtlamak için, Platon’un bu ruh teorisine başvurmaktadır ve kitabın ilerleyen bölümlerinde de bu teoriden sıkça yararlanmaya devam eder: “Ruh iki kısma ayrılmıştır, birisi akılla ödüllendirilmiş diğeri ise ondan yoksun bırakılmıştır”<sup>236</sup> ..... Bir insanın görevi, ruhunun akıllı kesiminin, boyun eğmesi gereken diğer kesimi üzerinde egemen

<sup>234</sup> Platon, *Devlet* 439d-e

<sup>235</sup> Platon, *Devlet*, 442b-c

olmasını sağlamaktır. Bu nasıl yapılacak? Diyeceksin. Efendinin kölesi üzerindeki ya da generalin askeri üzerindeki, ya da ailenin çoğu üzerindeki gibi. Kaypak(mollis) diye tanımladığım o kesim Eğer, utanç verici bir şekilde davranırsa, kendini kadınca kederlenmeye ve ağlayıp sızlamaya verirse, dostların ve akrabaların gözetim ve korumasıyla sıkıca zincirlenip bağlansın.”<sup>237</sup>

Cicero'nun yukarıda belirtmek istediği, savaşta yaralanan bir askerin, bu yarısından dolayı acıyıp sızlanması yerine, şeref ve onuru aklına getirerek, buna katlanmayı bilmesi gerektiğidir.<sup>238</sup> Bunun da, ancak, Platon'un dediği gibi, ruhun akıllı kısmının kaypak kesime egemen olması ile gerçekleşebileceğini söyler. Platon, bedensel acı karşısında insanı ağlayıp sızlanmaya iten tarafın ruhun akıllı olmayan kısmı; bağırıp ağlamak yerine, ruhumuzu bu yarayı iyileştirmeye yönelten tarafın ise akıllı kısmı olduğunu söylemişti.”<sup>239</sup>

Görüldüğü gibi, bu kitapta, Platon'un üç kısımlı ruh teorisi önemlidir. Cicero, aynı şekilde ruhun tutkularını incelediği üçüncü ve dördüncü kitabında da bu teoriden oldukça çok yararlanmaktadır.

Cicero, tartışma konusu olarak belirlenen sorun karşısında, pratik çözümler üretmeye çok önem verir ve akli tümüyle kusursuz bir insan henüz bulunmamasına karşın, felsefecilerin idealindeki böyle bir insanın acı karşısında nasıl davranması gerektiğini de öğütler: “Böyle bir insan düşmanıya nasıl yüzleşirse, acıya karşı koymak içinde kalkacak, harekete geçecek ve kendisini hazırlayıp, silahlandırıp bekleyecek. Gereksinim duyduğu silahlar nedir? Bunlar, kendisiyle mücadele etmek,

---

<sup>236</sup> Aslında Platon'un her bir bölümü kendi içinde bir kumanda yetkisine sahiptir. Platon, *Devlet* 580d

<sup>237</sup> Cic., *Tus., Dis* II.47-48

<sup>238</sup> Cic., *Tus., Disp.*, II. 48

<sup>239</sup> Platon, *Devlet*, 604c-d

kendisini güçlendirmek. Kendini iğrenç, utanç veren ve erkekçe olmayan her şeyden uzak tut,diyerek kendi kendini uyarmaktır.”<sup>240</sup>

Her türlü acıya ve işkenceye, utanca düşmeden cesurca katlanmış olan filozofların akıllarda kalan öykülerini aktarır ve insanların böyle filozofların yaşam biçimlerini örnek alarak cesur olmalarını öğütler: “Tiranı devirmek için işbirlikçilerini ele vermektense her şeye katlanan Elealı Zenon’u<sup>241</sup> göz önüne getir. Demokritos’un felsefesini izleyen ve Kıbrıs’ta Kral Timokreon’un eline düşmüş olan Anakharkhos’tan ders al.”<sup>242</sup> O Anarkharkos ki, işkencenin her türüsüne katlandı ama yalvarmadı. Caucasus’un (Hindu Kush) dağlarının eteğinde doğmuş, cahil bir barbar olan Hintli Kallanus, kendi özgür iradesiyle canlı canlı yandı, biz ise ayağımı ya da bir dişimizin ağrısına katlanamıyoruz. (farz et ki bütün vücudumuz acı içerisindedir, o zaman ne yapacağız?)”<sup>243</sup>

Yukarıdaki örneklerden de görüleceği gibi, acının kötü bir şey olduğunu, kesin olarak söyleyemeyiz, zira, “acı” kavramı herkese göre değişebilir. Birisine göre katlanılmaz bir acı, diğerine göre acıdan bile sayılmayabilir. “Bütün bu örneklerden sonra, kötü dediğimiz şeyin (acı) aslında gerçek doğanın (*natura*) değil de sadece düşüncenin bir ürünü olduğunu görüyor musun?”<sup>244</sup>

Cicero, Platon’un ruhun akıllı kısmına atfettiği özellikleri tekrarlar ve her zaman erdemin peşinden gitmemiz gerektiğini vurgular. Ona göre aklın önderliğinde,

<sup>240</sup> Cic., *Tus., Disp.*, II.51

<sup>241</sup> Elealı Zenon stoacı kurucusu ile karıştırılmamalıdır. Diogenes Laertios (IX. 26) bize bu olayı detaylı bir şekilde anlatır: “ Herakleides’in Satyros’un Özeti’nde söylendiğine göre, tiran Neatkhos’u –kimilerine göre Diomedes’i- devirmek isterken yakalandı. Bunun üzerine sorgulanırken işbirlikçileri ve Lipara’ya getirdiği silahlar sorulunca, tiranı yapayalnız bırakmak için, onun bütün dostlarını ele verdi. Sonra da, bazı kimseler hakkında onun kulağına söyleyecekleri olduğunu belirtti ve kulağını ısırdı: Tiran öldüren Aristogetion ile aynı kaderi paylaşıp, öldürülünceye kadar da kulağı bırakmadı.”

<sup>242</sup> Trakyalı, Büyük İskender’in arkadaşıydı, onun ölümünden sonra Kıbrıs Kralı Timokreon tarafından öldürüldü.

<sup>243</sup> Cic., *Tus., Disp.*, II. 52

<sup>244</sup> Cic., *Tus., Disp.*, II. 53

kendi kendisini yönetebilen insan hem sabırlı, hem cesaretli ve hem de ruh yüceliğine yakışır şekilde davranır, aynı zamanda bu özelliklerinden dolayı bedensel acıları önemsemez ve böylece acısı hafiflemiş olur. Sonuç olarak erdem yolundan giden insan, hem akıllı, bilinçli hem de cesaretli ve bilgece bir yaşamın nasıl olduğunu bilir ve buna göre yaşamını sürdürür.

Cicero, felsefeyi politik düşünceleri için kullandığını daha öncen söylemiştik. Askerlerin savaştan kaçmaması ve ölüme cesurca gitmeleri gerektiği uyarısını yaparken, aklında hala Pompeius'un Caesar'a yenilgisi olduğu düşüncesini :“Cesur adam savaşta alacağı yaraları düşünmez ve hissetmez ya da onları hissetse de fakat erdem belirlediği noktadan bir adım geri gitmez.”<sup>245</sup> Tümcüsüyle bizde uyandırmaktadır.

Platon, da *Meneksenos* adlı yapıtında, Atina uğruna yaşamını feda eden kahramanları şerefli ölümü, şerefsiz bir yaşamdan üstün tutmalarından dolayı övmüştür. Platon'a göre erdem olamayınca, ne elde edilirse edilsin, ne yapılsa yapılsın, hepsi boştur, hepsinin sonu utançtır ve kötülüktür demiştir

Acının bağırarak, ağlayarak açığa vurulmasına karşıdır. On iki Tablette cenaze törenlerinde böyle davranılmamasını buyuran bir maddenin de bulunduğunu belirtir.<sup>246</sup>

Cicero, bedensel acılara katlanmayla ilgili olarak ünlü filozofların yaşamlarından alıntılar yaparak anlatımını süsler. Cicero, Heraklea'lı, StoacıDionysios'un acıya katlnama konusunda Zenon'dan ders aldıktan sonra, böbrek taşlarının acısına dayanamayıp ağladığını ve bu olaya karşısında şaşırın

---

<sup>245</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, II. .59

<sup>246</sup> Cic., *Tus. Disp.* II.55

öğrencisi Kleantes'e<sup>247</sup> şöyle dediğini aktarır: “Eğer ben kendimi ve bütün ilgimi felsefeye verdikten sonra, acıya katlanmanın dayanılmaz olduğunu ispatladıysam, bu acının kötü bir şey olduğuna yeterli bir kanıttır.”<sup>248</sup> Öte yandan Posidonios çok ağır acı çekerken bile acının en büyük kötülük olduğunu reddetmiştir: “ Ey acı! Boşuna uğraşıyorsun, büyük bir dert olmana karşın, senin kötü olduğunu kabul etmeyeceğim.”

Cicero, kitabın sonuna doğru, artık bedensel acı karşısında ne yapılması gerektiğini öğütler; ona göre insan bilinçli olmalıdır ve kendisine önder olarak felsefeyi seçmelidir. Bedensel acıya cesurca katlanan insan, bunu kalabalığın övgüsü veya şan, şöhret için değil de erdem için bunu yaparsa, esas o zaman değerli olur, zira halkın beğenisini kazanmak için yapılan işlerin pek fazla önemi yoktur. Bedensel acılara katlanma ruhun yoğun çabasıyla birlikte her zaman, her alanda gösterilmelidir. Bazı cesur adamlar, şan ve özgürlük için büyük zahmetlere katlanmışlardır, fakat bu aynı zahmeti, bedensel bir hastalık karşısında gösterememişlerdir. Cicero, bu durumun nedeninin, bu tür kişilerin kendilerine felsefeyi değil de yalnız şan ve şöhreti önder almalarından kaynaklandığını savunur.<sup>249</sup>

Cicero, bu yapıtın beş kitabında Epikuros felsefesini sürekli eleştirmiştir. Epikuros, insanın her zaman sakınmaya çalıştığı acının en büyük kötülük, her zaman elde etmek istediği hazzın ise en büyük iyilik olduğunu düşünmüştür. Ancak Epikuros'un buradaki haz teorisinin iyi anlaşılması gerekiyor, zira Cicero'nun

<sup>247</sup> Kleantes, İ.Ö. 330 yılında Assos'ta doğmuştu ve 99 yaşında İ.Ö. 230 yılında da ölmüştür. Diogenes Laertios, (VII. 176) onun ölümü şöyle aktarır: “ Ölümü şöyle oldu: Diş etleri şişmişti; hekimler yemek yemesini yasaklayınca, iki gün yiyeceklerden uzak durdu. İyileşince hekimler onun her zamanki beslenmesine izin verdiler;ama o, b unu kabul etmedi ve artık epeyce yol aldığını söyleyip, bundan sonrasında da yemek yemeyerek, kimilerine göre, Zenon gibi seksen yaşında öldü, on dokuz yılı Zenon'un öğrencisi olarak geçti.”

anladığı gibi bu haz, zevk, lüks yaşam, içki şölenleri vb. gibi şeylerden alınan haz değildir, bu haz, acısız olma durumudur yani ruhun devinimi değil dinginliğidir, acı ise doğası gereği kötü bir şeydir. Cicero, bu kitabında, bedensel acılara cesurca katlanmayı övmüştür ve Epikuros'un bu teorisinin, kendi görüşleriyle çeliştiğini düşünerek, onu sürekli eleştirmiştir. Bütün bunlar göz önüne alındığında, Cicero, acıya cesurca katlanmayı, ölümden hiçbir zaman korkmamayı, onu önemsiz bir şey olarak düşünmeyi ve insanın dostları için seve seve ölüme gitmesi gerektiğini öğütleyen Epikuros'u, haksız yere eleştirdiği açıkça görülür.

Cicero kitabın sonunda, bir insan dayanılmaz bedensel acılara direnemiyorsa, çünkü tartışmanın sonucu olarak, ölümün, onun için bir kurtuluş olacağını ileri sürer: "Eğer her şeyi utançtan kaçmak ve onurumuzu korumak için yapacak olursak, özellikle böylesi bir sığınma yeri bize çünkü tartışmanın sonucunda hazırlandığına göre, sadece acının iğnelerini değil kaderin neden olduğu felaketleri de küçümseme imkanımız olacaktır. Zira bir tanrı, korsanların kovaladığı bir denizciye şunu derse: 'Kendini gemiden at; orada ya Methymna'lı Arion'un durumunda olduğu gibi orada seni kurtaracak bir yunus hazırdir ya da Neptun'un, Pelops'a yardım eden ve dalgalar üzerinden uçarcasına arabayı çekip götürdüğü söylenen o ünlü atlarından birisi seni alacak ve istediğin yere götürecektir.' (Gemici) Bütün korkularından kurtulacak; aynı şekilde dayanılmaz ve nefret verici şiddetli acılar üstüne geldiği zaman ve katlanılamayacak denli iseler, nereye sığınman gerektiğini görüyorsun."<sup>250</sup>

Cicero, erdemli yaşamak için elinden gelen her şeyi yapmış bir insan, yine de erdemi kaybetme durumuyla karşılaşacak olursa, onun için ölümün bir kurtuluş olduğunu söylemiştir. Bu Stoa felsefesinin öğretilerinden birisidir; Eğer bilge kişi,

<sup>248</sup> Cic., *Tus. Disp.*, II. 60

<sup>249</sup> Cic., *Tus., Disp.*, II.65

haklı nedenleri varsa, örneğin yurdu ve dostları uğruna, ya da dayanılmaz ağrıları varsa, yaşamını sürdüremeyecek kadar sakatsa, yada kurtuluşu olamayan bir hastalığın pençesinde ise, tıpkı ideal bir Romalı karakteri yansıtan Stoacı Cato gibi yaşamına son verecektir.<sup>251</sup>

Platon, *Phaedon* adlı yapıtında baldıran zehrini içmek üzere olan Sokrates, kendisini öldürmesi için tanrının emrettiğini, yoksa varlığımızı tanrılara borçlu olduğumuz için, tanrı buyurmadıkça insanın kendini öldürmeye hakkı olmadığını ileri sürmüştür.<sup>252</sup> Fakat böyle bir neden dışında, insanın kendisini öldürmesini kaderin önünü kesme olarak nitelendirip, yasaklamıştır. Dolayısıyla Akademia felsefesi, Stoa felsefesi ve Cicero zorunlu durumlarda insanın ölümü tercih etmesini savunmuştur.<sup>253</sup>

### **7. TUSCULANUM DISPUTATIONES KİTAP III:**

*“Ruh sıkıntısının dindirilmesi üzerine”*

Cicero, *Tusculanae Disputationes*'in üçüncü ve dördüncü kitabında, insana özgü tutkuların doğası ve yönetimi üzerine insanın kendi kendisine yetebildiği bir öğretiyi sunmaktadır. Üçüncü kitapta, ruhun acısı için ve dördüncü kitapta, genel tutkulardaki ödevler için örnek olarak kendisini sunmaktadır. Üçüncü ve dördüncü kitaplarda, bütünlüğüne ve mantıklı tanımlarına hayran olduğu için çoğunlukla Stoacıları desteklemektedir. Bu kitaplar Stoacıların bu konudaki düşüncelerini

<sup>250</sup> Yani Tanrının armağanı= Philosophia=kurtarıcı (at gibi yunus gibi) Cic, *Tus. Disp.*, II.67

<sup>251</sup> Diog., Laert., VII.

<sup>252</sup> Platon, *Phaedo*, 62b-c

<sup>253</sup> Platon, *Yasalar* IX. 873b-c

araştırmak isteyen için bütün olarak bakabileceği en eski belgedir ve bunun yanında, Epikuroşçuların, Peripatetiklerin, ve diğer Yunan filozofların görüşlerine de fazlaca yer verir.

Cicero bu kitapta, , hayatta en çok sevdiği ve değer verdiği kızının doğum sırasındaki amansız ölümünden duyduğu acının etkisini derinden hisseden bir bilge adam olarak, bu ruhsal acıyı felsefeyle teselli etmeye çalışır. Bu acıların tanımı, doğası ve tedavi yöntemleri, kitabın, önemli başlıklarını oluşturur.

Kitabın esas amacı, ruhun çektiği acının doğasını tanımlamak, ve tedavi ve teselli yollarını doğru bir şekilde saptayıp, insanları bu üzüntüden kurtarmaya çalışmaktır. Kitapta, hasta olanın da, tedavi etmeye çalışanın da Cicero'nun bizzat kendisi olduğu görülür. Kitabın felsefi tartışma konusu “bilge ruhsal sıkıntılara maruz kalır mı?”sorusuyla ele alınır.

Cicero'nun bu kitaptaki duruşu, genel olarak, Yeni Akademia'dan yanadır. Fakat O, Stoa felsefesinin “bilge adam her türlü tutkulardan uzaktır” teorisini hem bu kitapta hem de dördüncü kitapta büyük ölçüde desteklemiştir. Bununla birlikte, Stoacı Kleanthes'in görüşlerini reddederken, yine aynı okulun önemli temsilcisi Khryssippos'un görüşlerini, uygulamadaki bazı eksikliklerine karşın, destekler. Dördüncü kitapta olduğu gibi, Peripatetiklerin, iki uç arasındaki ortanın en iyisi olduğu biçimindeki teselli yöntemini reddeder. Epikuros'un acıdan kurtulmak için “aklımıza güzel şeyleri getirmemiz gerektir” öğüdünü ise saçma bulur. Küniklerin, aniden ortaya çıkan kötü bir şeyin acıya neden olduğunu düşünmelerini, doğru bir saptama olarak kabul eder, fakat bunun, uygulamada yetersiz kaldığını düşünür.

Cicero, *Consolatio*<sup>254</sup> adlı yapıtını yazarken, teselli üzerine düşüncelerini açıklamış olan bütün Latin ve Yunan kaynakları geniş bir şekilde kullandığından, bu kitabı yazmak için, elinde büyük bir kaynak malzeme vardı. Fakat bu malzemelerden yararlanırken, kendi yargısını ve hayal gücünü de kullanmıştır.

Cicero'nun üçüncü ve dördüncü kitapta savunduğu Stoacıların ruhsal acı teorisini genel olarak incelemeyen önce, Stoacılar için önemli olan, Platon'un diyalogunda Sokrates ile Alkibiades arasında geçen şu konuşmayı bilmek gerekir: “Dostlarım, ben kendi hesabıma, size zil zurna sarhoş görünmekten korkmasam, bu adamın sözleriyle ne hallere düştüğümü, hala da düşmekte olduğumu anlatır, inanmazsanız, yemin ederdim. Onu her dinleyişimde, yüreğim yerinden oynar, Korybant'lardan beter olurum, sözleri yaşlar akıtır gözlerimden. Nice insanların da benim duyduklarımı duyduğunu gördüm. Perikles'i dinledim, başka büyük hatipleri dinledim. Sözlerini beğendim beğenmesine, ama hiçbir zaman böyle hallere düşmedim, hiçbiri içimi öylesine allak bullak etmedi, hiçbiri kölelik zincirleri içinde yaşama öfkesini duyurmadı bana. Bu Marsyas'ı dinledikten sonra, kaç defa hayatı benim yaşadığım gibi yaşamamalı dedim kendi kendime”<sup>255</sup>

Stoacılar, insanların düşünceleri üzerinde bu denli büyük etki yaratmasının sebebi ne olursa olsun, ortaya çıkan bu sonucu<sup>256</sup> alkışladılar ve kabul ettiler. Onların görüşüne göre, hiçbir tutku, en azından acı veren hiçbiri iyi değildir. Stoacı bilge adam, arzu, korku, zevk gibi doğuştan gelen aşırı tutkuların mantıklı formlarını yaşar, şöyle ki “merak, sakınma ve sevinç gibi “değişmez duyguları”, ( *εὐπάθειάι, constantiae*) yaşar fakat bunların hiçbiri acıyla karşılaştırılmaz. Bu düşüncenin

<sup>254</sup> İ.Ö. 45 yılında yazdığı bu eser, çok sevdiği bir kişiyi kaybeden bir insanın nasıl teselli edilmesi gerektiği üzerinedir.

<sup>255</sup> Platon, *Şölen*, 215e-216a

amacı, erdemi öne çıkararak ve ödevleri yerine getirerek, acının engellenebileceğini pratik olarak öğütlemiştir.<sup>257</sup>

Stoacılar insanın başına hangi felaket gelirse gelsin ve şartlar ne olursa olsun, hiçbir zaman üzülmememiz gerektiğini düşünmüşlerdir, çünkü mutluluk tamamen erdeme dayanır, geniş çaplı bir felaket veya kişinin ölmesi dışında talihin hiçbir cilvesi erdemi yaralayamaz, görüşünü savunmuşlardır.

ACI DOĞAL BİR ŞEYDİR, DOLAYISIYLA

KÖTÜ BİR ŞEY DEĞİLDİR BİZ KÖTÜ SANIYORUZ.

Zenon ve Eski Stoacıların görüşü, kötü bir şeyin varlığı yada oluşumu sonucu acı çekildiği düşüncesine karşı yanıt olarak kullandılar, çünkü gerçekten kusur dışında hiçbir şeyin kötü olmadığını savundular. Onlar acı çekmenin, kötü şeylerin meydana geldiğine inanmaktan kaynaklandığını bu yüzden de hiçbir talihsizlik kötü olmadığı için, acı çekmenin de insanın yanlış sanılarından kaynaklandığını iddia ettiler. “Bilge adamdan başka hiçbir kimse tüm kusurlardan arınmış olmadığı için, yalnız o “kötü şeylerin var olduğuna inanılmasının yanlış olduğunu bilebilirdi.” onların çağdaşları tarafından düşüncesi paradoks olarak değerlendirildi.

Okulun daha sonraki başkanı, Khrysippos dinginliğin insanlar her zaman için en iyi şey olduğu ilkesinden vazgeçmeden bu paradokstan nasıl kurtulabileceğini göstermiştir. Girişte açıkladığımız, Alkibiades davasında Zenon’un analizindeki bir kusuru ortaya çıkardığını düşünerek, ruhsal acı çekmenin daha karışık sanılara bağlı olduğunu ileri sürmüştü. Bunun devamında duygusal yarayı tedavi etmek için yeni bir tedavi yöntemi geliştirmiştir.

---

<sup>256</sup> Sokrates’in Alkibiades’e kendisinin düşündüğü gibi erdemli birisi olmadığını kanıtlamıştı sonuç olarak ona herhangi bir at arabacısından farkı olmadığını söylemiştir.

Stoacılar kendi öğretilerini her zaman duygusal ve akıl sağlığı için anahtar olarak görüyorlardı. Eski Stoacılar tutkularından kurtulmak için önlemler almaya odaklanmışlardır, acı çeken bir insana yardım etmekten çok yaşamın cilvelerine karşı insanları güçlendirmeyi amaçlamışlardır. Özellikle etik yöntemleri öğretmek ve yakınıni kaybeden birisini yatıştırmak için hiçbir farklı yöntem kullanmadıkları için, dar bir çerçevede kaldıkları görülür, Zenon'un analizinde kötü hiçbir şeyin olmadığını ve "kusur dışında kötü diye hiçbir şey yoktur" öğretisini sürekli olarak öne sürdüler. Fakat Khrysispos, ise insanları değerlerinin hepsinin yanlış olduğuna hemen inandırmaya çalışmadan önce onları daha yumuşak bir şekilde teselli edecek bir tür tutku analizini kullanmıştır. Stoacıların psikoloji teorisine düşman ve Platon'u desteklemek amacını güden pek çok kaynağın,<sup>258</sup> Khrysispos hakkındaki yazdıkları güvenilir değildir. Bunun yanı sıra onun psikiyatri üzerindeki etkisini değerlendirmek için, sorunun önemini ve tesellideki etkisini iyi anlayan Cicero'nun bu eserine bakmak doğru olur. Sonuç olarak Cicero, bu kitapta büyük ölçüde tedavi edilebilen ruhsal hastalığın kaynağı ve tedavi yönteminde Khrysispos'un veya onun temsilcilerinin görüşlerini izlediği görülür.<sup>259</sup>

Cicero'nun bu konuda düşüncelerini genel olarak benimsediği Stoacı Khrysispos'un görüşleri üzerinde Platon'un etkisine bakmak da yararlı olacaktır; Khrysispos'a göre acı, eylem karşı tamamlanmış fiziksel hareketlerin sonucu olan arzuların gerçekleşmiş bir çeşididir. Bu tanım, stoacılar ve birçok Yunan okulu tarafından genel olarak kabul gören bir düşünce olmuştur. Platon ve Aristoteles'in de bu düşünceyi benimsememesi için hiçbir sebep yoktu, Onların kabul edemeyeceği tek şey, İnsanların doğrudan isteyerek yada koşullanmış olarak acı duyduklarını ve

---

<sup>257</sup> Cicero and Therapists

<sup>258</sup> Galen: *Platon ve Hippokrates'in Doktrinleri üzerine (De Placitis Hippocratis et Platonis)*

bunun fiziksel bir eyleme dönüştüğünü söylemesiydi. Çünkü onlara göre acı, ruhun akıldan uzak bir kesimine aitti ve insanlar kendi içindeki duygusal hareketleri isteyerek (iradeli bir şekilde) yönetebilmesine karşın aslında akıl onların bu hareketlerini kontrol eder ve düzenlerdi.<sup>260</sup>

Cicero'ya göre, genelde tutkular da olduğu gibi, üzüntü de kafa karıştırıcı bir fenomendir. Problemlerden bazıları terminolojiktir, bu yüzden tutkuları tanımlamak için kullanılan Yunanca terimlerin nasıl çevrileceği üzerinde durur, çünkü Cicero ruhsal rahatsızlıklardan kurtulmak için öncelikle onların ne olduğunu tanımlamak gerekir. Böylece bedeninin doktorları hastalığın nerede olduğunu bulunca, tedavi nasıl kolaylaşırsa, ruhsal hastalığın ne olduğu net olarak bilinince de, felsefenin tedavi gücü daha da artar. Cicero, bu teknik karşılaştırmasıyla bir bakıma kendi felsefi düşüncelerini de şekillendirir.

Esas felsefe tartışmasına girmeden önce, girişte hemen hemen bütün kitaplarda yaptığı gibi<sup>261</sup> bu yapıyı da Brutus'a adar. Daha sonra ruhların ilacı (*animi medicina*) felsefe ile beden tedavi sanatı olan hekimlik (*corporis curandi*) arasındaki ayırımı daha az önemli olmasına rağmen insanların ikincisinden yana daha fazla ilgi gösterilmesinden yakını: “Brutus, ruh ve bedenden oluştuğumuza göre bedeni korumak ve onu sürdürmek için ne diye bir zanaata ihtiyaç duyulmuş, ve bunun faydasının, ölümsüz tanrıların onu bulmasıyla kutsallaştırılmış olmasının, ruha yönelik bir iyileştirme sanatının bulunmasından önce bu denli arzu edilmemiş, bulunduktan sonra da bu denli işlenmemiş, çoğu kişi tarafından hoş karşılanmamış

---

<sup>259</sup> Powell, J.G.F, “*Cicero and Therapists*”

<sup>260</sup> Sihvola, J. & Engberg-Pedersen, T., *The Emotions In Hellenistic Philosophy*, “John M.Cooper, Posidonius on emotions,” Kluwer Academic Publishers, Dordrecht ;Bost, 1998. John M.Cooper, Posidonius on emotions,

<sup>261</sup> *Cic., De Fin., Tus.Disp. De Deo., Nat.*

ve onaylanmamış çok daha fazla kişi tarafından ise kuşkuyla karşılanmış ve nefret edilmiş olmasının konusunda ne düşünsem?”<sup>262</sup>

Cicero ilk önce insanı ruhsal sıkıntıya düşüren nedenleri ele alır, daha sonra bu ruhsal bunalımdan kurtulmak için tedavi yöntemlerini sıralar. Bu bağlamda *Hortensius*'tan bir alıntı yaparak, teselli yönteminde ruh doktoru diye tanımladığı felsefeyi över: “Eğer doğa bizi, onu ve onun mükemmel kılavuzluğunda yaşam döngüsünü tamamladığını gözlemleyebilecek ve inceleyecek yetenekte dünyaya getirseydi, kimsenin yöntemli ve mantıklı bir yapıya ihtiyacı olmazdı. Şimdi doğa bize ufak kıvılcımlar vermiştir; kötü alışkanlık ve düşüncelerle yoldan çıkmış olduğumuzdan, bunları o kadar çabuk söndürürüz ki, doğanın ışığı ortaya çıkmaz. Zira yaradılışımızda erdem tohumları bulundururuz; eğer bunların olgunlaşmasına müsaade edersek, bizzat doğa bizi mutlu bir yaşama götürür”<sup>263</sup>

Felsefenin ruhun tedavisi olduğu düşüncesi beşinci yüzyıla kadar gider. Demokritos felsefeyi bir ilaç olarak görür. İlaç bedenin hastalıklarını tedavi eder, bilgelik de ruhu tutkulardan kurtarır. Demokritos'un çağdaşı Antiphon ise, kendisinin verdiği acıyı ortadan kaldıran dersleri sayesinde hiçbir acının akıldan çıkarılamayacak kadar ağır olmadığını söyler.

Platon'un ruhun tedavisi konusundaki düşünceleri özellik bakımından biraz farklıdır çünkü öncelikle ruhu en çok da kusurları iyileştirmekle ilgilenir, yalnız ikinci derecede ruhun mutsuzluğuyla ilgilenir, bunu teselli biçiminden çok politik bir sanat olarak nitelendirir.

Platon, *Gorgias*'ta iki görev ve sanat olduğunu ileri sürer: “.....Nasıl ki iki töz varsa ben de iki sanat vardır diyorum. Biri ruhla ilgilidir: Bunu siyaset diye

<sup>262</sup> Cic., *Tus., Disp.*, III. 1

<sup>263</sup> Cic., *Tus., Disp.*, III. 1-6 ve 58; Galen *PHP* 5. 2.22-4, Khryrispos'u kasteder.

adlandırıyorum. Öteki ise bedenle....”<sup>264</sup> Stoacı Khryisppos ise bedeninkine eş değer olan, hasta ruhu iyileştirmek için bir sanatın var olduğunu söylemiştir.

Cicero, insanların ruh sağlığının bozulmasına dış etkenlerin de neden olduğunu savunur; zira sütannelerimiz, ebeveynlerimiz, öğretmenlerimiz, ikinci kitapta detaylıca açıkladığımız gibi şairler, ve iyi insan olmak yerine devlet işlerinde ve toplumda üne değer veren halk da büyük pay sahibidir. Bunun sonucu olarak da “Bütün soylu insanlar ünün çekiciliğine kapılıp, yalnız doğanın bahşedeceği o şanı ararken, kendisini son derece büyük ve boş bir kibirin içinde bulur ve mükemmel bir erdem görünümünü değil, isi gibi bir şeref görüntüsünün peşinden koşar”<sup>265</sup>.”<sup>266</sup>

Cicero, olasılıkla kızının ölümünden duyduğu acının da etkisiyle ruh hastalıklarının bedensel hastalıklarından daha kötü olduğunu ileri sürmüştür: “Oysa ruhun hastalıkları bedeninkinden hem daha tehlikeli hem daha fazladır. Zira ruha sızdıkları ve onu sarstıkları için nefret edilirler, ve hasta bir ruh Ennius’un dediği gibi:“*hep yanlış yöne gider, ne muktendir olabilir ne de katlanabilir: arzu etmekten asla vazgeçmez.*” Diğerlerini bir kenara bırakırsak hangi hastalık bu iki hastalıktan yani ruh sıkıntısı (*aegritudine*) ve tutkudan (*cupidates*) daha ağırdır.”<sup>267</sup>

Ruhsal acıların bedensel acılardan daha ağır olduğu konusunda, Cicero belki de farkında olmadan Küniklerle aynı düşünceyi paylaşır. Zira onlar da bedensel acıların ruhsal acılardan daha ağır olduğunu, ne olursa olsun suçlularının bedensel acılarla cezalandırılması gerektiğini savunmuşlardı. Epikuros da ruhsal acıların bedensel acılardan daha ağır olduğunu düşünür; bunun nedeni de insan teni, yalnızca içinde bulunduğu anın acısıyla altüst olur, ruh ise hem geçmişteki, hem o andaki,

<sup>264</sup> Platon, *Gorgias*,464C

<sup>265</sup> Burada Cicero’nun aklında muhtemelen Caesar vardır.

<sup>266</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, III. 3

<sup>267</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, III. 5

hem de gelecekteki acıyla sarsılır.<sup>268</sup> Cicero, tartışmasının gelişiminden gidişinden dolayı Epikuros’la da aynı düşünceyi paylaşmış olur ki paylaşmasa ikinci kitabında savunduğu düşünceyle çelişecektir.

Üçüncü günün tartışma konusu yani bilge adamın bütün acı verici ruh hallerine maruz kalıp kalmayacağı sorusu, esas konuşmacının çürüteceği ybir argıyla açılır: “Bence ruhsal üzüntü bilge kişinin başına da gelir.”<sup>269</sup> Cicero ise karşısındaki konuşmacının ileri sürdüğü düşünceyi çürütmek için kendi savlarını ortaya koymaya başlar. Bu iddiaya karşılık, genel olarak Stoacı bir paradoks olan “bilge adam her türlü ruhsal rahatsızlıktan uzaktır” teorisini savunacaktır.

Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, Cicero’ya göre tutkuları açıklamakta bazı sorunu vardır. Yunanca bilgisine güvenen Cicero, ruhsal acı çekme sorununu buradan çözmeye başlar. Aralarında kesin bir ayırım olmamasına karşın üzüntü ( $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ <sup>270</sup>) terimini kapsamlı bir şekilde çevirmek için *morbus*<sup>271</sup> terimini kullanmayı yadsır, onun yerine daha yumuşak *perturbatio* (düzenin bozulması, allak bullak olma durumu) terimini kullanır: “Peki ya geri kalan ruhsal çöküntüler, yani korkular, zevkler, öfke krizleri? Zira bunlar Yunanlıların *παθῶν* dedikleri genelde duygular sınıfına aittir. Ben bunları hastalıklar (*morbi*) diye adlandırabilirim ve kelimesi kelimesine uyar fakat Latince kullanıma uygun düşmez. Zira acımak, kıskanmak, aşırı sevinmek, neşelenmek bütün bunlara Yunanlılar, hastalık (*morbus*) der yani akla uymayan ruhun hareketleri. Biz ise, bence haklı olarak, rahatsız olmuş ruhun sarsıntularına düzenin bozulması demeliyiz, sizin başka bir fikriniz yoksa, normal

<sup>268</sup> Diogenes Laertos, X.

<sup>269</sup> “Videtur mihi cadere in sapientem aegritudo.” Buradaki *aegritudo* kelimesi Yunanca’da  $\lambda\omicron\pi\eta$  (üzüntü, keder) karşılığıdır.

<sup>270</sup> Birinci anlamı, katlanma, maruz kalma, diğeri ise heyecan, üzüntü.

<sup>271</sup> Latince hastalık anlamına gelir.

konuşmada hastalık demeyelim.”<sup>272</sup> Bu iki kelime arasındaki fark çok azdır ve açıkça bu terimler de önyargılı bir şekilde kullanılmıştır, çünkü kullandığı her iki terim de Stoacıların, tutkuları sadece yatıştırmaktan çok tamamen kökünden çıkarılıp atılması gereken bir duygu olduğu iddialarıyla biraz çelişmektedir.

Cicero, Stoacıların Sokrates’ten aldıkları tutkulu olma halini akılsızlık olarak nitelendirmelerini onaylar: “Akıldan yoksun olan ruh durumuna akılsızlık ve ayrı biçimde akıl kaçkınlığı adını vermeleri de daha az zekice değildi; böyle durumlara bu adı koyan adamlar, Stoacıların Sokrates’ten alıp özenle sürdürdükleri şu fikri kavramışlardı: Tüm akılsızlar ruhen sağlıklı değildir. Zira ruhu herhangi bir hastalık durumunda olan ruh, -bu çalkantılı hareketlere ise, söylediğim gibi, felsefeciler hastalık diyor. hastalıklı olan bir bedenden daha sağlık değildir- Sonuç olarak akıl ruh sağlığıdır, akılsızlık ise bir tür sağlıksızlıktır ki, buna delilik ve ayrı biçimde çılgınlık da denir.”<sup>273</sup>

Cicero’nun yukarıdaki onayladığı düşünce, Platon’un görüşleriyle benzerlik göstermektedir; aslında bu benzerliğin Khryssippos ile Platon arasında da olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Khryssippos’a göre sadece zamana karşı tutarlı ve kararlı olduğumuz sürece erdemi elde etme gerçekleşebilir, erdemli olmayan diğer tüm durumlar ise az çok heyecanlı ve uyumsuzdur..<sup>274</sup> Platon *Devlet*’ kuralcılıktan, tiran ruhlu olmaya aşamalı geçişin, ruhsal uyumun ve tutarlılığının aşamalı olarak bozulması sonucunda gerçekleştiğini belirtilir.<sup>275</sup> bununla bağlantılı olarak,

<sup>272</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, III. IV. 7-8. Dördüncü kitapta da var olan *νοσος* kelimesi Latince’de *morbus* kelimesinin karşılığıdır ve *πάθος* kelimesi de *perturbatio*’nun.(tıbbi anlamda rahatsızlık, düzenin bozulması, çalkantı). İkinci kitaptaki hatanın aynısını Latince’yi savunmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Cicero’nun kendisi de birinci kitapta Yunanca’nın soyut kelimeleri açıklamada daha iyi olduğunu kabul etmişti. Cicero *pathos*’u *morbus* olarak çevirmesinden dolayı eleştirilmiştir. Dördüncü kitapta bu yanlışını bırakıp *pathos* olarak çevirmiştir.

<sup>273</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, III.10

<sup>274</sup> Galen, PHP 4.6.7-11; 5.1.3-7

<sup>275</sup>Platon, *Devlet*, 549b 554d-e, 561c-e, 572e-573b, 573de

Stoacıların açıkça belirttiği gibi, insanın mantıksız tutkular ve istekler tarafından yönetilmesi bir tür deliliktir ve bu durumda olan kişi de tiran ruhludur zira yalnız bilge kişinin tutku ve aşırı isteklerden uzak olduğunu vurgular.<sup>276</sup>

Felsefe alanında Latince kavramların, Yunanca kavramlardan daha yeterli ve üstün oldukrını düşünür: Zira ona göre sorunun özü ve anlamı en uygun kelimenin gerçek gücüyle açıklanmalıdır çünkü akılları, hastalık gibi bir sarsıntıyla altüst olmayanların sağlıklı (*sanus*), tersi bir durumdan rahatsız olanlara ise sağlıklı (*insanus*) demek gerektiğini söylemiştir. Bu yüzden öfke veya zevk yüzünden kontrolsüzce hareket edenlere Latince akıl gücünü yitirmiş (*exisse potestate*) demenin en doğrusu olduğunu söyler.

Cicero'nun bu düşüncesi, felsefeyle, bu kadar içli dışlı olmuş Yunanlıları aklını kaybetmiş bir ruh haline karşılık olarak dillerinde birçok terime sahip oldukları için, doğru değildir. Ancak O, bu yanlışında ısrar eder ve hala Yunanlıların öfke ile akılsızlığı doğru bir şekilde tanımlayacak terimlere sahip olmadığını söyler: “Her ne kadar bizzat öfke tutkunun bir parçası olsa da, sonuçta öfke öç alma hırsı olarak tanımlanır: Bu nedenle soğukkanlılığını yitirdiklerini söylenen kişiler, böyle tanımlanır çünkü doğanın, ruhun tümünü yönetmesi için akla verdiği egemenlik altında değildirler. Yunanlıların ise neden *μávia*<sup>277</sup> terimini kullandıklarını kolayca söyleyemeyeceğim. Yine de bu düzensizlik durumunu onlardan çok daha iyi ayırt ediyoruz; zira aptallıkla bağlantılı olduğu ağaçık olan bu akılsal sağlıksızlığı aşan öfkeden ayırt edebiliriz. Yunanlılar da doğrusu böyle bir ayırım gözetmeyi istiyor

<sup>276</sup> Sihvola, J. & Engberg-Pedersen, T., *The Emotions In Hellenistic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht ;Bost, 1998 Christopher Gill, Platonic and Stoic Thinking on emotions.

<sup>277</sup> Yunanca kelime anlamı deliliktir.

ama kelime eksikliği yüzünden başarılı olamıyorlar.Bizim çıldırma,aşırı öfke (*furor*) dediğimiz şeye onlar *μελάγχολάν*<sup>278</sup> der.”<sup>279</sup>

Cicero'nun “ruhun tümü üzerinde otorite verilen akıl” tanımı , ikinci kitapta detaylıca açıkladığımız Platon'un ruh teorisini onaylandığının kanıtlarından biridir.

Cicero'nun acı konusundaki düşünceleri Akademia ile Stoa öğretisi arasında kalıyor gibi görünse de seçimini Stoa öğretilerinden yana kullandığı söylenebilir. Çünkü bu hastalığın vücuttan tamamen sökülüp atılması gerektiğini düşünür: “Zira bir kayadan doğmadık, fakat doğamız gereği ruhumuzda fırtına benzeri bir hastalığın sarsabileceği nazik ve yumuşak bir özellik var. Bizim Akademia'daki seçkinliğiyle en önde bulunan o ünlü Krantor, saçmalamıyordu: Benim bilmediğim şu duygusuzluğu büyük bir gayretle övenlere “*Hiç katılmıyorum*” diyordu; bunun ne olması mümkün ne de gerekli. Hasta olmayayım, eğer olursam, ister bedenimden bir şey kessinler isterse koparsınlar, önceden var olan duyum yine de bende kalsın, Zira işte bu hiç acı duymama durumu (*nihil dolere*) büyük bir bedel ödenmeksizin ulaşılamaz; ruhta vahşilik, bedende duygusuzluk varken. Fakat zayıflığımıza iltifat eden ve nazikliğimizi mazur görenlerin konuşmasının bu tür olmamasına dikkat edelim. Biz ise yalnızca acizliğin dallarını budamaya değil,bütün liflerini kökünden söküp atmaya cesaret edelim.....”<sup>280</sup>

Cicero, yukarıda Akademialı Krantor'un bu görüşünü kabul etmekten kaçınır, çünkü tutkuların tamamen kökünden sökülüp atılmasını savunduğu için, stoacıların “bilge adam her türlü aşırı duygulanımlardan uzaktır ve etkilenmez” düşüncesini destekler.

<sup>278</sup> Delilik.

<sup>279</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, III. 11.

<sup>280</sup> Cic., *Tus., Disp.*, III. 12

Bu kitabın tartışma konusu olan ruhsal acı ve tutkular, Cicero'ya göre psikolojik bir rahatsızlıktır, ruh sağlığının bozulmasıdır. Bu hastalığın tedavisi bilinçli bir şekilde felsefeyle tedavi edilmelidir, zira bu hastalıktan başka türlü kurtulmak olsaı değildir. Bu tedaviyi bizzat kendisi ilk olarak Stoacı tarzda, daha sonra gerektiği yerde başka okullardan yararlanarak yapacağını söyler. Bu ruhsal düzensizliklerin tedavisinde Stoacıların “bilge adam hiçbir aşırı duyumun etkisinde kalmaz.” görüşünü benimsemesiyle onların bu konudaki özlü söz geleneğini izleyerek, bilge adamın karakteristik özelliklerine konu dışı olanlarla beraber genişçe yer verir.<sup>281</sup> “Cesur insan aynı zamanda özgüvenlidir, çünkü kendine güvenen,(*confidens*) konuşmanın yanlış bir kullanma alışkanlığından dolayı, kötü bir anlamda kullanılmaktadır oysa bu sözcük bir övgü kavramı olan “güven duymak” (*confidere*) kelimesinden türetilmiştir; öz güvenli insan tümüyle korkmayan insandır. Güvenle korkaklık arasında bir fark vardır. Ruhsal bunalıma maruz kalan insan korkuya da maruz kalır. Zira varlıklarıyla rahatsızlandığımız şeylerin yaklaşmasından ve ulaşmasından korkarız. Sonuç olarak üzüntü ile güç birbiriyle bağdaşmaz. O halde rahatsızlığa uğrayan insanın, aynı ölçüde korkuya maruz kalacağı, hayal kırıklığına uğrayacağı ve ruhsal çöküntü geçireceği gerçek gibi görülmektedir. Böyle duygulara maruz kalan insanda boyun eğme hissi ortaya çıkar, fırsat geldiğinde kendisinin yenik düştüğünü itiraf eder. Bunları kabul eden insanın korku ve korkaklığa da kabul etmesi gerekir. Bunlar cesur adamların başına gelmez; bu nedenle hasta da düşmezler. Oysa güçlü değilse, kimse bilge olamaz: dolayısıyla bilgenin başına hastalık gelmez. Ayrıca cesur insanın yüce ruhlu olması gerekir; yüce ruhlu insan boyun eğmez; boyun eğmeyen insan, insana ait sorunları küçümser

---

<sup>281</sup> Cic., *Tus., Disp.*, III. VI.14

ve onları alt edebileceği türden sayar.Fakat ruhsal hastalığa yakalanabilmesine neden olabilecek sorunları hiçbir kimse aşağı göremez; bundan cesur adamın ruhsal rahatsızlığa asla yakalanmayacağı anlamı çıkar; bütün bilgiler ise cesurdur: o halde bilge ruhsal rahatsızlığa uğramaz. Böylece bozuk bir göz görevini nasıl görevini yerine getiremeyecek kadar etkilenmişse ve diğer organlarımızın ya da bütün bedenimizin tümünün yapısı bozulunca, iş ve görevlerini nasıl yapamazsa, işte , düzeni bozulan ruh da kendi görevini yapmaya, uygun durumda değildir. Ruhun görevi ise mantığı iyi kullanmaktır ve bilgenin ruhu her zaman öyle donanımlıdır ki, mantığı son derece iyi kullanır; o halde asla altüst olmaz; oysa ruhsal rahatsızlık ruhun hastalığıdır: o halde bilge her zaman bundan uzaktır..... ölçülü insan (*frugalitas*) sakin olması gerekir, sakin olan dingin olur, dingin olan her çeşit kargaşadan uzaktır dolayısıyla ruhsal rahatsızlıktan uzak olur. Bu özellikler bilge adama hastır ve ruhsal rahatsızlıklar ise bilge kişiden uzaktır.”<sup>282</sup>

Cicero, Homeros’u, Akhilleus’u aşırı öfkeli bir ruh durumunda göstermesini eleştirir;çünkü öfkeli bir insanın hiçbir zaman doğru karar veremez. Bu örnekle birlikte, Stoacıların bilge adamının özelliklerini uzunca aktarmaya devam eder: “Bilge insan öfkeye kapılmaz, çünkü öfkelenmek kusurdur ve bu bilge insana yakışmaz. Öfkeye kapılırsa, ihtirasa da kapılır. Öfkenin kötü yanı ise, kendisini incittiğini düşündüğü insanı mümkün olan en büyük acıya uğratmak da onun işidir. Eğer bunu başarmışsa, büyük bir haz duyması gerekir: bundan onun başkasının talihsizliğine sevindiği sonucu çıkar; bilge insan bu duyguya maruz kalmayacağına göre, öfkeye de kapılmaz. Bundan uzak olduğuna göre, ruhsal rahatsızlıktan da uzaktır. Bilgenin ruhsal rahatsızlığa yakalanması mümkünse, merhamete de

---

<sup>282</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, III. 14-15

kapılabilir. O halde aynı kişi hem merhamete hem kıskançlık hissine kapılır; zira başkasının felaketi karşısında acı duyan insan, başkasının iyi talihi karşısında da acı hisseder.”<sup>283</sup>

Cicero, stoacıların yukarıda betimlenen duygusuz bilge adam tipini desteklemiştir. Platon da tıpkı Akademialı Krantor gibi tutkuların yönetici akıl tarafından düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur. Bu düşünceden Aristoteles’in “makul olan” teorisinin çıktığını söyleyebiliriz. Cicero, bu teoriyi son üç kitabında kesin bir şekilde eleştirmiştir. Platon, üç bölümlü ruh teorisinde yöneten akıl olduğu sürece, diğer iki kısmın tüm istekleri yeterli ve en iyi şekilde sağlanacağını söylemiştir.<sup>284</sup> Platon’a göre ruhta bir çatışma olduğu zaman, öfkenin mantıksız olan iştahın yerine akıllı kısmın yanında yer alacağını düşünmüştür.<sup>285</sup> Bu durumda öfkeli kısmı belli bir ölçüde yararlı gördüğü açıktır. Bu konu dördüncü kitapta daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Platon, erdemli insan düzelebilir, kusurları olan insanlara karşı öfkeli olmamamız gerektiğini, öfkemizi bastırıp anlayışlı olmamızı söylerken, kesin ve düzeltilemez kusurları olan insanlara karşı öfkelenmemiz gerektiğini düşünmüştür. Sonuç olarak Platon, stoacıların bu duygusal olmayan bilge adamına karşı insanın bilinçli bir şekilde hem yumuşak başlı hem de öfkeli olması gerektiğini öğütlemiştir.<sup>286</sup> Yukarıda da görüldüğü gibi eğer Cicero Akademia felsefesinin ruhun düzensizlikleri üzerine görüşlerini destekliyor ise, kesinlikle Platon’dan farklı düşünüyor demektir.

Cicero’nun bu kitaptaki tartışma konusunu işlemesi için yukarıdaki Stoacı paradoksu destekleyici bu tanımlamaları yeterli olacaktı fakat daha sonra konu

---

<sup>283</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, III. 19

<sup>284</sup> Platon, *Devlet*, 586d-587a

<sup>285</sup> Platon, *Devlet*, 441a

<sup>286</sup> Platon, *Yasalar*, 731d-e

genişler ve aslında çok az kişinin bilge olduğu tanımlaması ile, acı çeken tüm insanların tedavi edilmesi gerekir gibi daha geniş bir tartışmaya dönüşür: “Bunlar Stoacılar tarafından söyleniyor ve ortaya anlaşılması güç bir sonuç çıkıyor; fakat bunun biraz daha geniş ve farklı bir biçimde ifade edilmesi gerekiyor, yine de temelde son derece cesurca, güçlü, şöyle söyleyeyim, doğru mantık ve fikirlerden yararlanan, konuya hakim düşünürlerin yargılarından yararlanmak gerekir.”<sup>287</sup>

Cicero, tutku ve erdem konusunu içeren, dördüncü ve beşinci kitapta en çok eleştirdiği Peripatetiklerin bu konu hakkında ileri sürdüğü ılımlı görüşleri de kesin bir şekilde reddetmiştir: “Zira, kimseden daha üretken, daha eğitilmiş, daha ciddi olmayan, Peripatetikler ruhun hastalık yada düzensizliklerinin, makul hallerini (*μέσοτητές*) bana kanıtlayamazlar. Çünkü kötü olan her şey ölçülü olsa bile kötüdür; biz ise bilge de bunun olmaması gerektiğini tartışıyoruz. Zira bedeninin orta derecedeki hasta olmasına karşın, sağlıklı olmaması gibi ruhtaki ölçülü durum da sağlıktan yoksundur.”<sup>288</sup>

Peripatetikler, tutku teorisiyle ilgili olarak Aristoteles’in iki aşırı uç arasında denge “makul olan ” doktrinini kabul ettiler. Aristoteles’e göre her etik erdem eksiklik ve aşırılık arasında bir durumdur. Erdemin pratik yetenekten farklı olmadığını düşünür. Her yetenekli işçi aşırılıktan ve eksiklikten kaçınmasını bilir ve bu iki uç arasındaki bir durumdur. Örneğin cesaretli birisi hangi tehlikeyle karşılaşmak ve karşılaşmamak gerektiğine karar verebilir yani cesaret, korkaklıkla atılganlık arasında bir durumdur. “makul olan”(ortada olan) teorisi doğru ile yanlış arasındaki kesin ayırmadan daha çok uyum oranındaki erdemdir. Aristoteles’e göre bu oranın (makul olan) varlığındaki erdem kusurdan tamamen uzaktı. Erdem ile

<sup>287</sup> Cic., *Tus., Disp.*, III.22

<sup>288</sup> Cic., *Tus., Disp.*, III.22

kusur arasındaki fark teorisi Cicero'nun sandığı gibi kötü anlamda değildi.<sup>289</sup> Ayrıca şiddetli bir hastalık veya önemsiz bir rahatsızlık gibi durumlarda iyi olan diye bir ayırım olmadığını düşünmüştür.<sup>290</sup>

Cicero, yine felsefe terminolojisi bakımından Yunanlılardan üstün olduklarını örneklerle kanıtlamak ister. Yunanca'daki *σωφρων* kelimesi bazen ılımlılık, ölçülülük ve ihtiyatlık anlamına gelebileceğini, fakat bunun asıl anlamının yararlılık, verimlilik olduğunu, buna *χρήσιμοι* yararlı dediklerini ve çok dar bir anlamda kullandıklarını söyler. Ancak Latin dilinde verimlilik anlamına gelen *frugalitas*<sup>291</sup> sözcüğü, bütün erdemlerde ortak bir görünüş olmasına karşın, üç erdemi, güç, adalet ve ihtiyatı kapsamıştır. Hepsi birbirine bağlı ve ilişkidir. Dördüncü erdem olarak da bizzat *frugalitas*'ı sayar. Dolayısıyla bu erdem (*frugalitas*) ruhun arzu eden ve coşkun yanının isteklerini yöneten ihtirasın tersi olan ölçülülük erdemiyle bağdaştırılır.

Cicero, ruhun düzensizliklerini tedavi ederken, öncelikle kullanmak istediği yöntem araçları erdemlerdir. Biz erdemleri gözettiğimiz sürece ruhsal ve bedensel acılara katlanabiliriz. Genel olarak bakıldığında zaman bu düşünce Platon'a da dayandırılabilir. Çünkü onun okulu, insanların her zaman erdemleri izlemelerini öğütlemiş ve onları bu açıdan yönlendirmeye çalışmıştır.

Cicero'nun felsefe yapıtlarının bizim açımızdan felsefe çalışmalarına en büyük katkılarından birisinin dönemin entelektüel dünyasını en güvenilir şekilde aktarması olduğunu daha önce belirtmiştik. Yukarıdaki bilge adam tanımlaması ve

<sup>289</sup> Sorabji, R., *Emotion And Peace Of Mind : From Stoic Agitation To Christian Temptation*,

<sup>290</sup> Aristoteles, *Ethica*, II. 6.17

<sup>291</sup> *Frugi*, *Frugalitas* kavramı, Eski Romalıların erdemlerini tanımlayan kelimedir. *Frugi* kelimesi verimli olduğunu açıklar; insana uygulandığı zaman, dürüst, enerjik, ihtiyatlı, bütün yaptığı işlerde doğru ölçüyü ayarlayabilen kendini kontrol etme anlamına gelir. *Frugalitas*'ın esas anlamı ise

aşağıdaki görüleceği gibi dördüncü kitaptaki tutku tanımlaması bunun en iyi örneklerinden birisidir. Cicero, Stoacıların tutkuların ne olduğu ve neden kaynaklandığını konusunda yaptıkları sınıflandırmaları geniş bir şekilde aktarır: “Öyleyse, yalnız ruh rahatsızlığının değil, geri kalan tüm rahatsızlığın nedeni de düşüncededir bunlar ana tür olarak dört ama alt sınıf göz önüne alındığında ise pek çoktur. Zira gerek akılsızlık gerek ise akli hor görü yada akla uymama olsun her sarsıntı bir ruh hareketidir. Bu hareket iyilik yada kötülük düşüncesiyle harekete geçer. Sarsıntılar eşit olarak dörde ayrılmıştır: iyilik düşüncesinden doğanlar iki tanedir. Biri mevcut olan büyük bir iyilik düşüncesinden doğan aşırı zevk, yani ölçünün ötesinde coşkun sevinçtir. Ötekisi ise beklenen büyük bir iyi şey için duyulan ölçüsü arzudur, bu akla boyun eğmez buna doğru olarak tutku yada şehvet denilebilir. Mantığın söz geçiremediği diğerine ise doğru olarak tutku yada şehvet denilebilir. Zira korku, yaklaşan ve tehdit eden büyük bir şeyin beklentisidir, hastalık ise mevcut olan büyük bir kötülük düşüncesidir ve doğrusu son zamanlarda gelişmiş öyle bir kötülük düşüncesidir, onda ıstırap duymak için haklı bir neden olduğu açıktır; bu ise acı çeken adamın acı çekmesi gerektiğine inanmasıdır.”<sup>292</sup> Bundan böyle bu iki tür, aşırı arzu ve tutku (şehvet) iyi şeylerin beklentisiyle, geri kalan ikisi ise yani korku ve bunalım kötü şeylerin beklentisiyle harekete geçirilirler.

Stoa felsefesi okulunun filozofları tutkuların kaynağı konusunda aralarında farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan, Platon’un ruhun üç kısımlı ruh teorisine sıkı bir şekilde bağlı kalan ve tutkuları ruhun mantıkdışı bölümüne ait davranışlar olduğu fikrini savunan Posidonius ile Platon’un tersine monist bir psikolojiyi savunan’un görüşleri çatışır. Cicero’nun bu konuda kendisini daha yakın

---

σωφροσύνη (bilgelik) dir. Çünkü bu erdem bize üstlendiğimiz bütün işlerde doğru akli kullanmamızı emreder ve ölçülülük, kendini kontrol etme, ılımlılık, azimlilik ve süreklilik vurgusu yapar.

gördüğü Khryssippos tutkuları şöyle açıklamıştır: “ruhsal üzüntü akıldışı bir daralmadır veya kötü bir şeyin var olduğuna dair yeni bir düşüncedir ki insanlar bunu depresyona girmek için haklı bulurlar. Korku ise akıldışı bir nefrettir veya beklenen bir tehlikeden sakınmadır. Aşırı istek ise, akıldışı bir istektir veya beklenen iyiyi elde etmedir. Haz ise akıldışı bir coşmadır veya hoş bir şeyin var olduğuna dair yeni bir düşüncedir ki insanlar bunu coşkun olmak için haklı bulurlar.<sup>293</sup> Bu yüzden Stoa felsefesi filozofları yukarıda görüldüğü gibi, bu konuda aralarında anlaşma olmadığı için, filozofların bireysel düşüncelerini açıklamak daha doğrudur.

Khryssippos, yanlış değer yargısının güvenilir bir türünü onaylamanın insanı böylesi tutkulu bir duruma soktuğunu, bir şeyi elde etmek veya sakınmak için aşırı dürtü olduğunu söyleyerek konuya bir açıklama getirir. Aşırı dürtü derken, bir insan, yürürken elde etmek istediği şeyi arayabilir, fakat böyle bir insanın isteklerini koşarak elde etmeye çalışması ise aşırılıktır ve bu hareket beden hareketlerini kontrol edememesine neden olur. Dürtü veya istek, eğer aklın doğal kontrolünün ötesine geçerse, bu aşırıdır. Dürtüler de, bilinçli bedensel hareketlere neden olan sakınması veya elde etmesi gerektiğini buyuran yargıları oluşturan ruhun yönetici kısmının hareketleridir. Dürtülerin böyle olması konusunda herhangi bir mantıksızlık yoktur; irade de aklın doğal ve gerekli bir işlevidir: Tutkuları, aklın doğal sınırlarını aşan dürtüleri tanımlamak için “mantıksız” diye nitelendirmiştir. Onların doğal olmayışı ve mantıksızlığı, hareketlerinin ölçsüz oluşundandır. Bunun yanı sıra ona göre zevk ve üzüntü insanın halihazırda deneyim yaşadığı iyi veya kötü şeyler hakkındaki elde ettiği yeni sanılardır.<sup>294</sup> Bununla birlikte Khryssippos, tutkunun insanın en iyi yargısına karşı içsel bir çatışma olduğunu iddia eder yani duygusal

<sup>292</sup> Cic., *Tus., Disp.*, III.24

<sup>293</sup> Long, A. A., *Hellenistic Philosophy : Stoics, Epicureans, Sceptics*,

durumda olan bir insan, aslında en iyi kararı verebilecekken, bu ruh halinden dolayı veremez. Fakat bu içsel çatışma Platon'daki gibi ruhun bölümleri arasında değildir.<sup>295</sup> Khrysippos'a göre ruhun hareketleri bir bütündür, tutkular akıldan ayrı değildir; ikisi arasında ihtilaf veya çarpışma yoktur, fakat değişme hızından ve keskinliğinden dolayı fark edemediğimiz tek bir aklın her iki yönde bocalamasıdır. İştahın, isteğin veya öfkenin ya da korkunun doğal vasıtasını kavrayamayız; haz tarafından yanlışa hareket ettirilenle, hareket ederken kendi kendisini yeniden bulan, ruhun aynı kısmıdır, çünkü iştah ,öfke ve korku ve bütün bu tür tutkular bu biçimde bozulmuş düşünceler ve yargılardır.

Khryssippos, insanın tutkularının ve isteklerinin bir şeyin iyi ve elde etmeye değer olduğu şeklindeki sanılarından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu düşünceyi, Platon'un *Devlet*'indeki ruhun iki kısmı arasındaki çatışmasına benzetebiliriz. Öreneğin demokratik kişiliğin gelişiminde, gerekli olanların yerine gereksiz isteklere önem verilmesi, neyin erdemler ve kusurlar olarak sayılması gerektiği konusunda sanıların ve tartışmaların değişmesi sonucunda çelişki ya da çatışma ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde tiransı ruh halinin ortaya çıkması da çocuklukta aklına sokulmuş ve yalnız uykularında görünen ve bastırılan sanıların yer değiştirmesi sonucunda olur.<sup>296</sup> Diğer karakter ise , neyin iyi ve seçilmeye değer olduğu konusunda yarışan sanılar arasındaki çatışmadan ortaya çıkar.<sup>297</sup> “Şimdi de derim, “bir oligarşi adamını demokrasi adamı haline getiren değişime gelelim. Bence bu değişme çoğu zaman şöyle olur.”

“nasıl?”

<sup>294</sup> Long, A. A., *Hellenistic Philosophy : Stoics, Epicureans, Sceptics*,

<sup>295</sup> Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*

<sup>296</sup> Platon, *Devlet*, 549e-560c-560d, 559d-561e; 573b; 574d-e; 571b-572b.

<sup>297</sup> Platon, *Devlet*, 549e-550b; 553a-d, 559d-561d, 572c-573a, 492a-e

“Demin söylediğimiz gibi, bilgisizlik ve cimrilik içinde yetişmiş bir genç, erkek arıların yediği baldan tadıp ta kendisine bin bir çeşit zevki sağlayabilen bu korkunç ve azgın böceklerle düşüp kalkmaya başladı mı, bil ki, içindeki yönetim oligarşiden demokrasiye geçmeye başlamıştır.”

“Nasıl ki, sitenin içindeki taraflardan biri kendine benzeyen bir yabancı güçten yardım gördüğü zaman, yönetim biçiminde değişiklik oluyorsa, bu gencin içindeki bazı arzular dışından gelme, aynı soydan, aynı nitelikteki arzulardan destek gördüğü zaman, ahlakı değişir. Öyle değil mi?”

“Şüphesiz.”<sup>298</sup>

“Bu arada ruhundaki oligarşik taraf da babasının yada yakınlarının uyarıları ve azarları sayesinde oluşan bir karşı güçle karşılaşır, o zaman içinde ikili bir çatışma ve iç savaş patlak verir.”

Aristoteles ise bu karşıtlıkları aynı orana sahip fakat birbirinden siyahla beyaz gibi ayrılmış iki özellik olarak tanımlar.<sup>299</sup>

Cicero’nun da doğru olarak kabul ettiği, Stoacıların tutkuları bu şekilde sınıflandırmasının, Platon *Yasalar* adlı yapıtında işlediği düşüncenin kuramsallaştırılmış bir hali olduğunu söylenebilir: “Atinalı: İçimizde haz ve acı dediğimiz birbirine karşıt ve akıldışı iki farklı dürtü vardır, değil mi? Klenias: Bu da doğru. Atinalı: -Yine bu ikisinin yanında, gelecekteki şeylere ilişkin olduklarından ortak adları “beklenti” olan sanılar vardır; kendilerine özgü adları da, acı beklentisi “korku,” öteki de “güven” dir: Bütün bunların üstünde de neyin daha iyi ve daha kötü olduğunu ayırt etmek için uslamlama vardır....”<sup>300</sup>

<sup>298</sup> Platon, *Devlet*, 559d-560a

<sup>299</sup> Aristoteles, *Metaph.* 10. 1054 32-1055 16

<sup>300</sup> Platon, *Yasalar*, 644 c-d

Platon görüldüğü gibi ruhu bölümlere ayırmıştı. Bunun sonucu olarak bu bölümlerin sınırlarını belirtmişti; Bu ayrımı yapmasının nedeni, aynı şey hem iyi şekilde var olup hem de kötü şekilde var olamayacağı yani karşıtların aynı anda olamayacağındandır. Örneğin çok susamış bir insan, zehirleneceğini bildiği bir içkiyi içmek isteyebilir ve aynı zamanda da içmek istemeyebilir. Bu aynı içkiye karşı aklın çarpışmalarıdır, bu yüzden aynı anda farklı istekler aynı şeyden çıkmış olamaz. Bundan hareketle ruhun üç bölümlü olmasından kaynaklandığını savunur; Buna göre birinci bilge adama has olan akıllı kısım, ikinci bir ölçüde makul gördüğü öfke ve yiğitlik kısmı ve üçüncü doğal fakat zapt edilmesi gereken iştah kısmıdır. Bununla birlikte, Platon, *Phaedon* adlı yapıtında üç kısım yerine ruh ile bedeni sadece birbirleriyle çatışan iki unsur olarak ele almış ve ruhu bütün olarak tanımlamaya tedavi etmeye çalışmıştır. Fakat *Devlet* adlı kitabının sonunda ruhu yine üç tür kesime ayırır.<sup>301</sup> Daha sonra *Timaieus*<sup>302</sup> adlı yapıtında ruhu üç kesimli olacak şekilde beden farklı yerlerine yerleştirmiştir.

Cicero'nun Roma'da tanıştığı Platon'un öğretilerini yeniden yorumlayan ünlü Stoacı filozof Posidonius ise tutkuların ruhun akıldışı bölümüne ait hareketler olduğu görüşünü desteklemiştir. O, dürtünün kaynağında akıl veya tutku olan zihinsel bir davranış olduğunu ileri sürer. Khryispos'un, tutkuların aşırı dürtülerden kaynaklanan davranışlar olduğu teorisini kabul etmemiştir. Aşırı dürtü olamaz çünkü akıl kendi sınırını ve kapasitesini aşamazdı; dolayısıyla tutkuların, aşırı dürtülere neden olan, akıldan yoksun başka bir yeti olduğunu düşünmüştür.<sup>303</sup>

Stoa okulunun kurucusu Zeno, tutkuların bazı sanılara karşı fiziksel bir tepki olduğu düşüncesiyle bunları bir ölçüde eşit tutarken, Khryispos tutkuları sanıların

<sup>301</sup> Platon, *Devlet*, 439e;440e.

<sup>302</sup> Platon, *Timaieus*. 69c-72d

bizzat kendisi olduğunu düşünmüştür. Buna göre Stoacılar acıya neden olan sanılar doğasına göre ikiye ayırırlar; biri var olan diğeri de zihinde tasarlanan. Peripatetikler ve Akademi okulları ise onlardan biraz farklı olarak bu tür duyguların özünde doğal olduğunu fakat bunları mantığımızı kullanarak bastırmamız gerektiğini düşünmüşlerdi.

Cicero'nun bu kitaptaki esas amacı, ruh sıkıntısı çeken insanları bu acıdan kurtulmaktır bu yüzden tanımlamalardan ziyade tedavi yöntemlerini üzerinde daha çok durur; Aptallıktan kaynaklanan bu ruh sarsıntısının, tıpkı doktorların bedendeki rahatsızlığı bulduğu zaman, tedavisini de bulacaklarına inandıkları gibi, doğasını ve sebebini araştırıp bulduktan sonra bütün gücümüzle ve çabamızla bu başımıza gelen acıya karşı direnmemiz gerektiğini öğütler. Bunun yanı sıra ruhsal üzüntü iğrenç, acınacak ve berbat bir sarsıntı durumuna geldiğinde, ve ruh dinginliğini yakalamak için, onu bütün gücümüzle kökünden söküp atmaya çalışmamız gerektiğini düşünür.<sup>304</sup>

Cicero'ya göre ruhun tesellisi ve tedavisinde en kötü yöntem Epikuroşçuların izlediğidir. aittir. Kendisi üzüntünün doğaya aykırı, iradeye ait bir durum olduğunu düşünen tersine, Epikuros'un, kötü şeyler düşünmenin doğal hastalık ve gerekli olduğunu öğütlemesini yani kötü düşünce sonucunda oluşmuş var olan acıdan kendimizi geçmişteki ve gelecekteki zevkleri düşünerek çekip almamızı öğütlemesini yok sayar: "Zira bizi kötülükleri düşünmekten geri durmaya çağırırken, Epikuros'un uyguladığı sakınma diye bir yöntem yoktur; zira kötü olduğunu düşündüğümüz, sıkıntı verici durumlarda unutmak yada olmamış gibi davranmak bizim elimizde değildir: Çünkü koşullar bizi parçalar, sıkıntıya sokar, ateş gibi yakar, rahat bir nefes

---

<sup>303</sup> Long, A. A., *Hellenistic Philosophy : Stoics, Epicureans, Sceptics*,

almamıza izin vermez. Ey Epiküros, Sen acıyı unutmamızı buyuruyorsun, bu doğaya aykırı bir şeydir; Sen, uzun sürecek acıya karşı doğanın bahsettiği yardımı elimden koparacak alacak mısın? Zira yavaş iyileştiren ama önemli bir ilaç var; uzun zaman ve geçen günler.”<sup>305</sup>

Cicero’ya göre Epiküros’un acının en büyük kötülük olduğunu söylemesi zaten en büyük kötülüktür, ve çünkü acı verici durumun sadece kötü hissettirdiğini bunun gerçekten çok kötü bir şey olduğunu kabul ettikten sonra, ona dayanacak gücümüzü yitiririz.<sup>306</sup> Biz acıyı kazara atlatarak ya da kendimizi bundan bilinçli olarak çekip alarak ruhumuzu acı verici bir durumdan kurtarabiliriz, fakat var olan bir şeyin kötü olduğuna inandıktan sonra, acının arkasından gelmesi kaçınılmazdır. Bu da yardım edilmesi daha zor olan bir durumdur.

Cicero’ya göre, ruhsal üzüntünün kaynağını tanımlama konusunda Küniklerin düşüncesi doğru bir saptamadır. Onlar acının her türlü kötülükten değil sadece beklenmeyen ve öngörülmemiş kötülüklerden kaynaklandığını düşünmüştür. Çünkü insanlar aniden ortaya çıkan talihsizliklere kendilerini hazırlayamazlar dolayısıyla başına gelen talihsizliklerde kendini önceden buna hazırlayan birisinden daha fazla acı çekerler. Bu görüşün tersine, Epiküros, herhangi bir insanın, bir başkasının başına gelen kötülüğün kendi başına gelebileceğini gözlediği zaman, bu rahatsızlığa maruz kalacağını savunur; Ona göre ister öngörülmüş olsun, isterse aniden başa gelsin başa gelmesi berbat bir şeydir; belki hiçbir zaman başımıza gelmeyecek bir kötülüğü düşünmek ise aptallıktan başka bir şey değildir. böylece bir insan ya kötülüğe uğrayarak yada onu düşünerek kendisine işkence eder.

---

<sup>304</sup> Cic., *Tus.Disp.*, III.25

<sup>305</sup> Cic., *Tus.Disp.*, III. 35

<sup>306</sup> Cic., *Tus.Disp.*; III .35

Cicero, Küniklerin bu teorisini, uygulamadaki eksikliğine karşın, en doğru saptama olduğunu kabul eder. Kendisini teselli ederken, her türlü yöntemi denediğini, fakat diğer insanların nasıl talihsizliklerle karşılıklılaştıklarını göz önüne getirdiği zaman, acısının hafiflediğini ve acıya dayanmak için cesaretinin arttığını söyler.<sup>307</sup> Bu yüzden acıya karşı silahını Küniklerden aldığını hemen belirtir. Ayrıca nesnelerin doğasını, yaşamın kusurlarını, kötü yanlarının olduğunu ve insanın zayıflığını düşündüğümüz zaman, en iyi tedavi yolunun endişeleri bir kenara atmaktır. Ona göre aslında bu bir çeşit görevdir; (felsefenin) insanın katlanmadaki cesaretini arttırması özel bir görevidir. Her şeyin ötesinde kusurdan başka hiçbir kötülük olmadığını düşünmek ve insanın kontrol edebileceği olayların dışında hiçbir kusur olmadığını düşünmek gerekir. Bu ise stoacı öğretisidir.

İnsanın büyük talihsizlik sayılabilecek bir olay karşısında nasıl davranması gerektiği konusunda, Anaksagoras'ın oğlunun ölümü karşısında metanetini kaybetmeden, başsağlığı dileyenlere “ölümlü birisini dünyaya getirdiğimi biliyordum” yanıtını vermesi Cicero'nun bu kitapta vermek istediği derse için en iyi örnektir.<sup>308</sup> Beşinci yüzyıl Sokrates öncesi yaşamış filozof Anaksagoras tutkularından (duygusallıktan) kurtulmak için onun izlediği ilk modeldir; Sokrates de ondan sonra gelir.<sup>309</sup> Stoacılar bu örneği, Küniklerin yaptığı gibi yalnız insanları böylesi felakete hazırlamak için kullanmadılar, aynı zamanda böylesi olayların bir felaket olmadığını, sadece aldırılmaması gereken meseleler olarak görmelerine yardımcı olamaya çalıştılar.

Bu olay, Cicero'nun teselli yönteminin gelişmesine gerçekten önemli bir etki yapar: “bu öngörü ve tahmin acının azaltılmasında çok etkili olduğuna göre, insanın

---

<sup>307</sup>Cic., *Tus., Disp.*, 76-79

<sup>308</sup>Cic *Tus., Disp.*, III.30

başına gelebilecek her türlü insanlık hali akılda bulundurulmalıdır. Bu üstün ve tanrısal bir bilgeliktir ve insanlık hallerinin tümüyle anlaşılması ve üstünde kafa yorulması demektir, başa gelince hiçbir şeye şaşmamak, kötünün olmadan önce olmayacağına hükmetmemek demektir.”<sup>310</sup>

Platon ve Cicero'nun aklın yolundan gitmek gerektiği konusu üzerine görüşleri benzerlikler gösterir. Platon, *Devlet* adlı yapıtında ruhun akıllı olan bölümünü izleyen bir insanın, en sevdiği varlığı kaybetmesine ölçülü bir şekilde katlanacağını belirtir. Böyle bir insanın bir felaket karşısında acı duymasının normal olduğunu, fakat ruhun akıllı kesimi sayesinde bu acısını bastırabileceğini düşünür:“O zaman demiştik ki, bir felakete uğrayan, örneğin oğlunu yada çok değerli bir şeyini kaybeden akli başında bir adam bu felakete başkalarından daha kolay katlanır.”

“Elbette”

“Şimdi şunu inceleyelim; Hiç acı duymaz mı bu ada, yoksa böyle bir şey imkansız olduğuna göre, acısında ölçülü mü davranır?”

“İkincisi olur” dedi. “<sup>311</sup>

İnsanın ruhsal üzüntüye ve tutkulara maruz kalmaması için yapması gereken, talihin tüm kötülükleri karşısında ölçülülüğünü yitirmeden dingin ruh durumunu korumaktır. Cicero'nun böyle bir insan için gösterilebilecek en iyi örnek Sokrates'tir ve onun bu özelliğine saygı duyar. Sokrates'in karısı Ksantippe onun yüzündeki ifadenin hiç değişmemesinden şikayet etmiştir, çünkü evden çıktığında da geldiğinde de yüzünde hep aynı tebessüm vardır; Cicero'ya göre ise bunu başka bir deyişle ruhu şekillendiren akıl hiçbir değişime uğramamıştır. Bu dingin karakter ve

<sup>309</sup> Platon, *Symposium*, 216e-221b.

<sup>310</sup> Cic., *Tus. Disp.*, III.30

<sup>311</sup> Platon, *Devlet*, 603e

hiçbir olay karşısında sallanmayan ruh hali, övülmesi ve elde edilmesi gereken bir özelliktir.

Epikuros, katlanma olasılığı bulunan acıyı önceden uzun süre düşünmenin bir faydası olmadığını, aksine acıyı daha da artırdığını söylemişti. Cicero da acının tanımını olarak Küniklerin tarafında yer alarak Epikuros'un bu düşüncesini de eleştirir, ayrıca bu kitapta savunduğu temel tedavi yönteminin yararlarını açıklar: “Öncelikle gelecekteki olayların önceden düşünülmesini, (*praemeditatio*) yanlış yere yadsıyorlar. Zira başa gelmeyebilecek hiçbir şey olmadığını bütün yaşam boyunca sürekli düşünmekten, insani durumumuzu düşünmekten, yaşam yasası ve ona uymaya kafa yormaktan daha iyi, rahatsızlığı hafifletecek ve ortadan kaldıracak hiçbir şey yoktur; bunlar bizim her zaman üzülmemizi değil, asla üzülmememizi sağlar. Zira varlıkların doğasını yaşamın değişkenliğini, insan türünün güçsüzlüğünü düşünen bir kişi, bunları düşündükçe üzüntüye kapılmaz, fakat bilgelik görevini layıkıyla yerine getirmiş olur. Böylece iki sonuç ortaya çıkar: insanlık hallerine kafa yormakla felsefenin kendine has görevinden zevk alır ve talihsiz durumlara kafa yormakla da üç tür teselliyle sağlına kavuşur. İlk olarak başına gelebilecek şeyi uzun süredir düşündüğü için, sadece bu düşünce bütün sıkıntıları en iyi şekilde hafifletir ve azaltır; ikinci olarak insanının başına gelen şeylere insana yakışır bir biçimde katlanması gerektiğini anlar; sonuncusu ise suç dışında hiçbir kötülük olmadığını ve kimsenin garanti veremeyeceği bir şey olduğunda ortada bir suç olmadığını görür.”<sup>312</sup>

Cicero'a Epikuros'a eleştirilerini yöneltmeye devam eder; onun acıyı en büyük kötülük, acıdan yoksun olmayı da en büyük iyilik olarak görmesi Cicero

---

<sup>312</sup> Cic.*Tus.Disp.* III. 34,

açısından kabul edilemez bir düşüncedir; ve bunun, ele aldığımız soruna hiçbir faydası olmayacağını savunur. Onun için, böylesi filozofları dinlemek yerine, Platon'un kitaplarını izlemek her zaman daha iyidir: "Ağır ruhsal üzüntüsünden çökmüş bir yakınına, Sokrates'in bu konudaki teknik yapıtı denemesi yerine mersin balığı mı vereceksin? Platon'un sesini yerine bir su organın sesini mi dinlemesini öğütleyeceksin? İzlesin diye çeşit çeşit çiçekler mi koyacaksın önüne, Onun burnuna bir demet gül mü tutacaksın? güzel kokulu tütsüler mi yakacaksın? kafasına gül ve taç takmasını mı buyuracaksın? Gerçekten başka bir şey mi.....,<sup>313</sup> o zaman açıkça bütün kederlerini atmış olacaksın."<sup>314</sup> Cicero, Epikuros'u bu denli ağırca eleştirmesine rağmen neyin iyi olduğu konusunda anlaşabilirse, "bunalımdan çıkmak için insanın aklına iyi şeyler getirmesi" düşüncesine dönme konusunda onunla ortak bir noktaları olabileceğini ileri sürer. Onun bedensel zevkleri en iyi olarak kabul etmiş olması yine anlaşmazlık çıkarır. Ayrıca bu sebepten dolayı, Epikuros'un erdemleri savunmuş olmasının da hiçbir önemi olmadığını, çünkü sözlere değil eylemlere bakmak gerektiğini düşünmüştür.<sup>315</sup>

Cicero, Khrysippos'un da onayladığı Küniklerin "beklenmedik olayların acıya neden olduğu" düşüncesini incelemeye alır ve bu teorinin uygulamadaki eksiklerini ortaya koyar: "Önceden öngörülmeleyen olay daha şiddetli meydana gelir: fakat her şey bunda saklı değil.....Eğer beklenmedik olayların sebebini ve doğasını açıklarsak, aniden meydana gelen olayların büyük görünmesi dışında başka bir şey yoktur. Bu da iki sebepten dolayı böyle düşünülür. Birincisi meydana gelen olayın ne kadar büyük olduğunu değerlendirebilecek bir ölçü verilmediği için, ikincisi ise olay önceden görülseydi, sakınılması mümkün oldurdu düşüncesinden, ortaya çıkan

<sup>313</sup> Cicero burada Epikuros'un diğer zevklerini de vurgulamaktan kaçınır.

<sup>314</sup> Cic., *Tus.,Disp.*,III. 43

kötülük, sanki bir kabahatmiş gibi ruhsal acıyı daha da keskinleştirir. Bunun böyle olduğunu günler gösterir, günler ilerledikçe rahatsızlık öyle hafifler ki, hastalık, o acıların sürmesine karşın, yalnızca hafiflemez, fakat çoğu insanda ortadan kalkar.”<sup>316</sup>

Cicero, geleneklerin de insanların üzüntüye katlanmasına yardım eden ya da durumu kötüleştiren etkenler arasında olduğunu önemli bir rolünün olduğunu vurgulamıştır. Buna bir örnek, kendi yakınından birisinin ölümünü dinginlikle karşıladığı için, övülen bir insanın, başkasının ölümünü aynı dinginlikle karşılaması nedeniyle ayıplanmasıdır. Bu çok tutarsız bir durumdur. Çünkü bir insanın başkasını kendisinden daha fazla veya eşit derecede sevmesi olanaksızdır. Ona göre insan ancak en çok değer verdiği insanı kendiyle eşit derecede sevebilir, daha fazla sevmesi imkansızdır.<sup>317</sup>

Burada belki biraz konu dışı olsa da, Platon *Yasalar* adlı yapıtında bu konu hakkında Cicero’dan farklı düşünüyor: “Bütün kötülüklerin en büyüğü birçok insanın doğasında yaradılıştan vardır: herkes bu kötülüğü hoş görüp bundan bir kaçış yolu aramazlar; “her insan kendini sever, böyle olması da gerekli ve doğrudur” denmesi de bunu gösterir. Aslında bütün yanlışlarımızın nedeni, her zaman insanın kendini fazla sevmesidir. Çünkü seven sevdiğine karşı kördür, böylece adil, iyi ve güzel şeyleri yanlış değerlendirir; doğru olan şeyden önce hep kendine değer vermek gerektiğini düşünür.”<sup>318</sup>

Cicero, bu konuyu tartışırken, kaderimize ne çıkmışsa, ona erdemli bir şekilde katlanmayı bilmemizi ister: “Eğer bir zamanlar talihli olan birinin kaderine şimdi ruh çöküntüsü çıkmışsa, eskinin o ünlü filozoflarında çare aranmalıdır, bu zevk

<sup>315</sup> Cic.*Tus.Disp.*, III. 46 ve 48

<sup>316</sup> Cic., *Tus., Disp* III. 52-53

<sup>317</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, III. 73

<sup>318</sup> Platon, *Yasalar*, V. 732a.

düşkünlerinde<sup>319</sup> değil....”<sup>320</sup>

Girişte de belirttiğimiz gibi Cicero'nun gerçek düşüncelerini bazen paragraflar aralarına sıkışmış cümlelerden çıkarabiliyoruz. Yukarı da Cicero'nun açıkladığı biraz kaderci doğrultuda olan bu düşünce Platon'ununkiyle benzerlikler gösterir. Platon, *Devlet*'te şöyle demiştir: “Zar oyununda olduğu gibi, bu konuda kaderimize ne çıkmışsa ona göre davranarak işlerimizi, aklın bize gösterdiği en iyi çareler uyarınca yeniden düzenlememiz gerekir.”<sup>321</sup>

Acının ve hastalığın değmediği hiçbir ölümlü yoktur;

Birçoğu çocuklarını gömmek zorunda kalır,

Yeniden doğmak için, ölüm herkes için sondur.

İnsan soyu boşuna bunlara canını sıkır.

Toprak yeniden toprağa dönecek: o zaman yaşam

herkesten tıpkı ekin hasatı gibi toplanacak. *Necessitas*'ın buyurduğu gibi.<sup>322</sup>

Cicero, Karneades ve Antiochos'un yaptığı gibi, Euripides'in her şeyin gereklilikten kaynaklandığını anlattığı bu dizeleri övmekle Küniklerin görüşünü onaylamış olan Khyrispos'u hatırlatır.<sup>323</sup> Karneades'in , Khyrispos'un ve kendisinin bu konudaki düşüncelerini aktararak tartışmayı genişletir: “Karneades, bu türden bir savın ruhsal rahatsızlığın hafifletilmesiyle ilgili olduğunu tümüyle kabul etmez: çünkü böylesine zalim bir gereklilik içine düşmemizin acı gerektirdiğini

<sup>319</sup> Epikuroşular

<sup>320</sup> Cic. *Tus., Disp.*, III. 40

<sup>321</sup> Platon, *Devlet*, 604c

<sup>322</sup> Kayıp olan Hypsipyla oyunundan. Latince *Necessitas* (gereklilik,zorunluluk), Yunancası ise *ἀνάγκη* dir ki bu her şeyin tanrıların veya insanların istediğinden bağımsız olarak meydana gelen veya doğanın sabit düzenin gerekliliğiyle meydana gelmesi gerekir.

söylüyordu. Çünkü başkalarının katlandığı felaketlerin hatırlatılmasından oluşan bu konuşma tarzı yalnız kötü insanları teselli etmeye uygundur.” Cicero bu konuda Karneades’ten farklı düşündüğünü açıklar, dolayısıyla Khryispos’la aynı fikirdedir; Çünkü Ona göre bu düşünce, büyük bir acıyı hafifletir ve verilen bir dizi örnek, Karneades’in düşündüğü gibi kötü niyetli insanların ruhlarını neşelendirmekten ziyade üzüntü içindeki insanların, pek çoklarının ılımlı ve sakin bir şekilde katlandığını gördüğü şeye kendisinin de katlanması gerektiğini düşünmesini sağlar.<sup>324</sup>

Karneades’in, Khryispos’u bu dizeleri övmesini eleştirmedeki sebep, eğer biz acının kaçınılmazlığını översek, acının bizzat kendisi olur ve bu ortadan kaldıramayız. Bu yüzden Karneades’in sadece Künik görüşe yani ansızın gelen acı getirir teorisine bağlı kalmadığını gösterir.

Karneades’in tutku(*pathe*) konusu üzerine düşüncelerini öğrenmemize yardım eden yalnız üç kısa paragraf kalmıştır ve bu paragrafların birinde, Stoacılarla bu konu üzerine bir tartışmaya girdiği açıkça anlaşılmaktadır. O, günümüze kalan bu parçacıklarda tutkuları özellikle yanlış sanıların belli bir türü olarak düşünmez, bunun yerine tutkuların nedenleri ve tedavileri üzerinde durur. İlk olarak Plutarkhos’ta<sup>325</sup> değinildiği gibi Karneades’e göre olayın ansızın olması acının ve kederin tam nedenidir. Aslında Cicero tarafından Küniklere atfedilen bu görüş Karneades’inkinin hemen hemen aynısıydı.<sup>326</sup> Ayrıca tutkuların meydana gelici , ansızın olmasının rolüyle konusunda Stoacılar da ilgilenmiştir. Cicero yukarıda Künik görüşleri vurgularken, Khryispos’un farklı bir görüşü savunduğunu, ansızın

<sup>323</sup> Cic., *Tus.Disp.*, III.59

<sup>324</sup> Cic., *Tus.Disp.*, III. 60

<sup>325</sup> Plutarch. *De Tranuilitate Animi* 474e-f

<sup>326</sup> Cicero, *Tus.,Disp.*, III. 3.28,31,52,59,76

ortaya çıkmasının acının etkisini daha da kötüleştirdiğini, fakat acının tek nedeni olmadığını aktarmıştır.<sup>327</sup> Sonuç olarak, Karneades'in düşüncesinin amaçları doğrultusunda Künik bir savıve dolaylı olarak Stoacılar'ın görüşüne yakın bir şeyler aldığını söyleyebiliriz.<sup>328</sup> Akademiacılar, Stoacılar da betimlenen "bilge adam" kavramını kabul etmeye hazır değildiler. Fakat Karneades, Stoacıların "bilge adam her türlü tutkudan uzaktır" savıyla ilgilenmiştir. Sonuç olarak Karneades, bu konuda Stoacıların bu paradoksunu kabul etmek yerine Künik görüşleri desteklemiştir. Böylece Cicero'nun, Küniklere ve Karneades'in düşünceleri arasındaki benzerliğin nedenleri daha iyi anlaşılmaktadır.

Akrabaların yada dostların ölümüne ağlamak ve üzülmek bir görev sayılırsa, acı daha da artar. Bunun nedenle ise insanlar kendilerini, daha fazla acı çekmeleri konusunda telkin ederler. Dolayısıyla acı çekme insanın kendi iradesiyle ve rızasıyla yaptığı bir şeydir. Acıdan kurtulmak da insanın kendi elindedir. Kısacası Cicero, üzüntü verici bir olay karşısında doğanın değil, insanın kendisini acı çekmesi gerektiğine inandırması sonucunda acı çekildiğini ileri sürer. Cicero bu iddiasıyla, acıların bozuk yargılardan kaynakladığını ileri süren Stoacı Khyrisppos'u desteklemektedir, hiç kimsenin kendi iradesiyle bile bile acı çekmek istemeyeceğini düşünen Platon'dan da ayrılmaktadır.

Cicero, ruhsal acının doğadan değil insanın düşüncesinin bir ürünü olduğunu kanıtlamaya devam eder. Bu düşünceyi önce mitolojiden trajik öykülerle<sup>329</sup> destekler: "Konsüllük yapmış oğlunu toprağa veren Q. Maximus'e, birkaç gün içinde iki oğlunu da kaybeden L.Paullus'a, praetor seçilen oğlunun ölümünden sonraki Cato'ya ve bunun gibi diğer örneklere *Consolatio* adlı yapıtımda yer verdim.. Bu

<sup>327</sup> *Cic., Tus., Disp., III. 52*

<sup>328</sup> Richard Bett, *The sceptics and the emotions*

insanları yatıştırır tek şey, üzüntü ve kederin bir adama yakışmadığını düşünmekten başka ne olabilir ki? Bazıları ruhsal acılara kendini teslim etmenin doğru olduğunu düşünürken, bu insanlar neden bunun çirkin bir davranış olduğunu düşünüp kaçınmışlardır? Çünkü ruhsal acının doğada değil insanın sadece düşüncesinde olduğu iyi bilinmektedir.”<sup>330</sup>

Cicero, ruhsal sıkıntılara neden olan olayların yapısı hakkındaki savları gereksiz bulur ve bu konuda detaylı bir inceleme yapan Stoacı Zeno’un görüşlerini tekrarlar: “O halde “beklenmedik” böyle olayların, ruhsal rahatsızlığı kendi kendilerine çıkaracak denli gücü yoktur; zira belki daha ağır bir darbe indirirler, ama meydana gelen olayın daha ciddi görünmesine neden olmazlar; yakın zamanda oldukları için daha ciddi ve etkili görünürler, “aniden” olduklarından değil.”<sup>331</sup>

Cicero, insanın yapması gereken tek şeyin mantığın gösterdiği şekilde bu felaketlerin normal oluşunu kabul etmesi gerektiğini söyler ve başkası böyle olaylara katlanabiliyorsa, bizim de katlanabileceğimizi ileri sürer.<sup>332</sup> Ayrıca eğer insanlar aklını kullanmayıp yargılama yoluyla bunların üstesinden gelemezse, doğanın verdiği ilaç olan zamanın bu acıyı hafifleteceğini savunur.<sup>333</sup> Bu hastalığın kaynağı bunaltıcı, büyük bir kötülük inancı ve düşüncesinden başka bir şey değildir.<sup>334</sup> Eğer biz bu düşünceyi bir kenara bırakabilirsek, acı ya da kapılmayabiliriz; aksi durumda irademizle ve inancımızla ruhsal rahatsızlığa kapıldığımızı itaraf etmeliyiz.<sup>335</sup> Bunlar Khryssippos’un tutkuların yanlış sanılardan kaynakladığı öğretisini destekleyen

<sup>329</sup> Agamemnon, Bellerophon, Niobe, Hecuba.

<sup>330</sup> Cic., *Tus.Disp.*, III.70-71.

<sup>331</sup> Zenon’a göre ise umulmayan olaylar acının kendisinden çıkacak kadar güçleri yoktur. Olaylar kötü görünürler aniden (repentina) oldukları için değil de yeni (recentia) ortaya çıktıkları içindir.

<sup>332</sup> Cic., *Tus.Disp.*, III. 54

<sup>333</sup> Cic., *Tus.Disp.*, III.58

<sup>334</sup> Cic., *Tus.Disp.*, III.61

<sup>335</sup> Cic., *Tus.Disp.* III..67

düşüncelerdir. Platon, iradenin zayıflığını eleştirir ve böyle bir şeyi kabul etmez, çünkü insan yaptığı şeyin kendisi için en iyisi olduğuna inandığı için yapar; hiç kimse kendisine zarar gelecek bir şeyi bilerek veya isteyerek yapmaz. Cicero ile Platon arasındaki bu görüş ayrılığı dördüncü kitapta daha detaylı olarak ele alınacaktır.

Cicero, Platon'un görüşlerini savunan Akademiacı Krantor'un teselli yöntemini de, acının doğal bir şey olduğunu öğütlediği için eleştirir: “Bunlara karşı şunlar söyleniyor: Kim kendi iradesiyle acı çekecek kadar aptaldır? “Acıyı doğa verir” diyorlar ve sizin Krantor da da, buna boyun eğilmesi gerektiğini düşünüyor. Yoksa ezer ve bunaltır, karşı konulmazmış.”<sup>336</sup> Cicero, Krantor'un bu fikrini ise şöyle çürütür: “ Bunları tartışmakla hiçbir şeyin doğaya karşı gelemeyeceğini göstermeye çalışıyorlar: Buna karşın insanların doğanın zorladığından daha ağır ruhsal rahatsızlıklara kapıldığını kabul ediyorlar.”

Krantor, hayatımızın acı verici ve zorluklarla dolu olduğunu ve doğamızın bununla baş edecek güçte olmadığını ileri sürmüştür. Ölümlü doğamızdan dolayı, yargılarımız bozuktur, ve hastalıklar, kederler, ve tümü bu tür öldürücü nedenler insanoğlunu güçsüzleştirir. Akademiacılar ve Peripatetikler ruhsal üzüntünün doğal, farkına varılmaz bir sertlikte ve vahşi bir şey olduğunu söylemiş, Peripatetikler “makul olan ” (iki ucun ortası) teorisi çerçevesinde insanların ne duyarsız ne de aşırı duygulu olmasını öğütlemişlerdir.

Zenon'un acı tanımını, acının en son talihsizliklerden ortaya çıktığını, veya en azından en son yargılardan kaynaklandığını belirtir. Zenon'a göre, yargıların gücü açıkça geçici etkenlere bağlıdır, zaman geçtikçe, bu yargının gücü azalır ve üzüntü

---

<sup>336</sup> Cic., *Tus.Disp.*, III. 71.

de hafifler bununla birlikte her bir yargının tazeliği kesildikten sonra üzüntü de biter. Cicero'ya göre ise geçen zaman iyileştirmek için ne gerekli ne de yeterlidir. İyileşmenin tek yolu, felsefedir, bu bir terapidir. Fakat onun bu metaforu neden bazı insanların çok çabuk iyileştiğini yada hala olayın ardından uzun zaman geçmesine karşın üzüntüsünün devam ettiğini açıklamakta başarısız olur, Neden bazı düşünceler tazeyken diğerleri sönmüştür?<sup>337</sup>

Khrysispos, Zenon'un analizine ağırlık vererek bu oluşumlarla ilgili teoriyi bir adım ileri götürmeyi denedi. Temelde acıya neden olan düşüncenin üçüncü bir etken olduğunu önerdi. Onların taze kalmasını sağlayan şey bir insanın üzgün olması gerektiğine dair inanç ya da düşüncedir. Bu Cicero'nun da önerisiyle yani " Ruhsal üzüntü bir insanın acı çekmesinin gerekli olduğuna dair o kişide var olan kötülük hakkındaki düşüncedir" görüşüyle uyum gösterir. Zenon'un dediği gibi acıya neden olayın kısa bir zaman önce meydana gelen şeyi değil de düşüncede varlığını ne kadar sürdürdüğüne göre acıya yeni denildiği konusunda da uyarır. Konuyu Cicero'nun da aktardığı bir örnekle daha net bir şekilde açıklayalım: Karia Kralı ünlü Mausolos'un karısı Artemisia, kocasının ölümünden sonra hayatının sonuna kadar onun üzüntüsüyle eriyip gittiğini aktarır. Onu kaybettiği düşüncesi her gün hafızasında tazelandığı için, sürekli olarak acısını yenilemiştir. Khrysispos'un teorisine göre, onun üzüntüsünün üç nedeni vardır, birincisi Mausolos ölüydü, ve onun ölümü kötü bir şeydi ve onun karısı ölümüne üzülmesi gerektiğine inanıyordu.<sup>338</sup> (syllogizm)

Eski psikiyatri geleneği, teori ve pratik arasındaki çelişki sayesinde gelişmiştir. Soyut konuları tartışmak bir yana bırakıldıktan sonra, Helenistik filozoflar teorilerini insanın günlük yaşamda karşılaştığı sorunları ve onları etkileyen

<sup>337</sup> Powell, J.G.F. (Ed.), *Cicero The Philosopher, Twelve Papers*

<sup>338</sup> Powell, J.G.F. a.g.e.

spesifik talihsizlikler üzerine kurdular ve bunları uygulamaya çalıştılar. Cicero, fakirlik, sürgün, kölelik, felaket denilebilecek her türlü kötü talih üzerine denemeler yazmıştır. Farklı iyeleştirme yöntemleri, farklı teoriler gerektirdi. Farklılığı göstermek için, teselli yöntemleri farklı olan filozof ve okulların görüşlerini listeler. O halde teselli edenlerin görevleri şunlardır: hastalığı kökünden yok etmek, yatıştırmak, mümkün olduğunca çok azaltmak, gelişimini durdurmak, çok uzun kalmasına olanak vermemek, yada başka bir yere çekmek.<sup>339</sup>

Cicero, Stoacı teselli yönteminde esas problemin, Zenon'un ikircikli konuşması olduğunu düşünür. "Zenon ya "kusurun tek kötü şey" olmadığını itiraf etmeli yada sert, doğal olmayan üzüntü verici şeyden acı çekmeliyiz" der Stoacıların tanımlarının ve öğretilerinin ruhsal acı çeken bir insan üzerinde etkili olabileceğini öngörmez.

Kleanthes'in düşündüğü gibi, teselli etmeye çalışan bir kişinin tek görevinin, kötü diye bir şeyin hiç olmadığını kanıtlamak olduğunu düşünenler vardır. Cicero'ya göre Zenon ve Kleanthes bu teorilerinde haklı olsalar bile, onların tesellileri yalnız acının artmasını durdurmaya yeter, tedavi etmeye değil. Çünkü kötü bir şey olmadığını ancak bilge insan bilebilir ve bilge insan da teselliye gereksinim duymaz. İkincisi, bu direk yaklaşımın acı çeken birisine acı diye bir şey olmadığını söylemenin etkili bir yöntem olmadığını savunur. Üçüncüsü ise, eğer bir kişi bu yöntemden hiçbir fayda olmadığını anladığı zaman, üzüntüden mahvolan kişiye boş sözler söylemek çok saçmadır: "Kleanthes"<sup>340</sup>, teselliye gereksinim duymayan bilge insanı teselli ediyor; zira utanç verici olmaması koşuluyla hiçbir şeyin kötü olmadığı

<sup>339</sup> Cic. *Tus. Disp.* III. 76

<sup>340</sup> Kleanthes, stres durumunun gerçek olmadığını göstererek teselli eder, çünkü utanç verici şey yalnızca kötüdür. Fakat utanç verici bir şey yapmayan bilge adama bunu öğütlemek zaten gereksizdir.

konusunda üzüntü duyan birini ikna edersen, sen bu adamdan acıyı değil aptallığı uzaklaştırırsın. Bunu gösterme zamanı değildir. Yine de bence Kleantes, kendisinin en büyük kötülük olarak tanımladığı şeyden bazen hastalığın doğabildiğini yeterince görmemiştir. Bildiğimiz kadarıyla insanlıktan nasibini almadığı, en yüksek soylular katmanında doğmuş olmasına karşın, onunla herhangi bir at arabacısı arasında bir fark olmadığına Sokrates tarafından ikna edilmesi üzerine, Alkibiades'in sarsılmasına ve gözyaşları içinde kendisine erdem bahşetmesi ve ahlaksızlığını uzaklaştırması amacıyla, Sokrates'in ayağına kapanmasına göre ne diyebiliriz Kleantes? Yoksa ona böylesi üzüntü veren şeyde hiç kötülük bulunmuyor muydu?...O halde Alkibiades'in üzüldüğü şey ruhundaki kötülük ve kusurlardan gelmemiş miydi?"<sup>341</sup>

Cicero'nun *Consolatio* adlı yapıtı kayıptır, fakat orada denediği terapi yöntemlerini genel olarak aktarır: "Bazıları teselli eden birisi için sadece bir görev olduğunu düşünürler: Kleantes'in düşündüğü gibi aslında kötü bir şeyin hiç var olmadığını öğretmek. Peripatetikler gibi bazıları vardır ki, kötülüğün o denli büyük bir şey olmadığını düşünür. Bazıları vardır ki, Epikuros gibi dikkatimizi kötü şeylerden çekip, iyi şeylere yöneltir. Bazıları vardır ki Künikler gibi, beklenmedik bir şeyin meydana gelmediğini göstermenin yeterli olduğunu düşünür. Khryispos ise, Eğer biri kendisinin doğru ve zorunlu bir görevi yerine getirdiğini sanıyorsa, teselli ederken böyle bir kötülük düşüncesini, üzüntü çekenin zihninden uzaklaştırmasının, başlıca önlem olduğunu savunur. Bazıları da vardır ki, tıpkı benim "*Consolatio*" da

---

Bu acı çeken insandan acısını çekip almaz ve onlara sadece yanlış bir zamanda kederlenmenin aptalca bir şey olduğunu gösterir.

<sup>341</sup> Cic. *Tus. Disp.* III.77.; Bu hikaye Platon'un Şölen adlı yapıtında anlatılır. (215E) Sokrates, Alkibiades'e aptallığından dolayı zavallı olduğunu gösterdi. Onun gibi soylu birisi ile bir at arabacısı arasında hiçbir fark olmadığını söyler ve bu yüzden Alkibiades acı çekiyordu ve Sokrates'e kendisini

tek bir teselli yazısına neredeyse tüm türleri toplamam gibi, bütün teselli türlerini bir araya getirirler. Zira ruhum altüst olmuştu ve her türlü tedaviyi deniyordum o durumda.”<sup>342</sup>

Bu beş durum acı çekmeyi azaltmak için üç önemli yöntem sunar. İlk iki öğretici nitelikli yöntemle kötü diye bir şeyin var olmadığı ya da en azından hiçbir şeyin kötü olmadığına üzüntü çekenleri ikna etmeye çalışır. Diğer ikisi, hastayı içinde bulunduğu kötü durumlardan geçmişteki ya da gelecekteki daha iyi durumlara çeker. Sonuncu ise ikisinin birleşimi olarak düşünülebilir ve başımıza gelen kötülükler acı çekerek, kederlenerek katlanmanın uygun bir karşılık olmadığını ikna etmeye çalışır. Cicero, yukarıda açıkladığımız son iki teselli yöntemini desteliyor olmasına karşın, işe yarayan her türlü yolu kullanacağını belirtir.<sup>343</sup>

Cicero, listelediği tüm teselli yöntemleri içinde Khryispos’un teorisinin doğruluk bakımından kendisinininkine en yakın olduğunu, fakat bu yöntemin de üzüntü çeken bir hastaya sen kendi kararınla üzüntü çekiyorsun demenin çok önemli ve zor bir iş olduğunu dolayısıyla hastalık sırasında fazla etkili olamayacağını söyler. Ayrıca kişiye göre ayrı bir tedavi yöntemi sunulabileceğini de tavsiye eder.<sup>344</sup>

Sonuç olarak, Cicero’ya göre acı doğanın değil insanın kendi düşüncesinin ürünüdür, zaman geçtikçe acının azalması, herkesinin aynı acı karşısında aynı tepkiyi vermemesi bunun en büyük kanıtıdır. Dolayısıyla insanların yapması gereken, başımıza nasıl bir kötülük gelmiş olursa olsun, kötülük diye bir şey olmadığını ve bunların herkesin başına gelebileceğini aklımızdan çıkarmadan ve sızlanmadan buna bilinçli ve mertçe katlanmaktır. Platon gibi Cicero da mantığımızın ve erdemimizin

---

erdeme yöneltmesi ve bu adı karakterden kurtulması için yalvarır çünkü Cleantes’in en büyük kötü dediği rezil durumuna düşmemeyi istediği için üzülmişti.

<sup>342</sup> Cic., *Tus. Disp.* 75-76

<sup>343</sup> Powell, J.G.F. a.g.e. “*Cicero and Therapist*”,

acılarla baş etmek ve onlardan kurtulmak için başvurulması gereken en doğru yöntem olduğunu düşünür. Cicero, bu tartışma konusu üzerine, her ne kadar Platon'un kitaplarını okumayı en doğru uygulama olarak görse de, Karneades'in ve Khryssippos'un felsefesine yakın olan görüşleri de kabul etmiştir. Fakat bu durum en iyi filozof diye nitelendirdiği Platon 'undan uzaklaşmasına neden olmuştur.

Üçüncü kitabın sonunu tıpkı dördüncü kitaptaki gibi, felsefenin insanı ruhsal acılardan ve diğer tutkulardan tedavi yoluyla kurtarabileceğini öğütleyerek kapatır: “Biz felsefenin verdiği tedaviyi kabul ettiğimiz sürece bütün bu rahatsızlıklardan kurtulabiliriz.”

Dördüncü konun tartışma konusuna kısaca değinerek üçüncü kitabını bitirir: “Tüm hastalıkların özü tek, isimleri ise çoktur. Zira kıskanmak da bir hastalık türüdür, rekabet etmek acılamak, canını sıkmak,üzülmek, sarsılmak, acı çekmek, umutsuzluğa kapılmak.”

---

<sup>344</sup> Cicero, *Tus.Disp.* III. 79

## 8. TUSCULANUM DISPUTATIONES KİTAP IV:

“Ruhun geri kalan bütün düzensizlikleri üzerine”

Bu kitapta, Stoacıların ruhun geri kalan tüm düzensizliklerini (*animi perturbationes*) tanımlamaları ve ayrıca bunların nasıl tedavi edileceği geniş yer tutar. Cicero, bu konuda uzman olan Stoacıların düşüncelerini hiç değiştirmeden aktarır. Cicero bu kitapta ruhu akıllı ve akıllı olmayan diye iki kesme ayıran Platon’un görüşleri ile Stoacı görüşleri birleştirerek uzlaştırmaya çalışmıştır. Fakat bunda başarılı olamamıştır. Cicero, Stoacıların katı bir şekilde tutkuyu tümüyle yasak eden teorisinde ısrar eder bunun yanında öteki okulların daha ılımlı tutku teorilerini görmekte başarısız kalır.<sup>345</sup>

Cicero, üçüncü kitabın sonunda şöyle bir sonuç çıkarmıştır: Ruhsal acı doğadan değil insanın kendi yargısından ve yanlış sanılarından kaynaklanır, bunun sonucu biz bu duyguları (acı, öfke, kıskançlık vb.) hissetmemiz gerektiğine karar veririz<sup>346</sup> (*Id decreverimus ita fieri oportere*). Eğer tamamen bizim kontrolümüz altında olan bu düşünce ortadan kaldırılsa, üzüntüden ve genel olarak acı çekmekten kurtulmuş oluruz.

*Tusculanae Disputationes*’in dördüncü kitabında bu düşünce çizgisini geliştirir. Peripatetiklerin, bütünüyle tutkusuz olma durumu yerine ılımlı olmayı öğütleyen düşüncelerini uzun uzadıya eleştirdikten sonra, bilge olmayan kişileri bu ruhsal hastalıklardan kurtarmanın daha acil ve yararlı bir iş olacağı düşüncesi üzerinde durmayı yeğler. Stoacılar “bilge adam hiçbir zaman acı çekmez”

<sup>345</sup> Annas, Julia, *Hellenistic philosophy of mind*,

düşüncesinde haklı olsalar bile, acı çekmeye korunaklı olmayan geri kalan insanların bir tür tedaviye ihtiyaçları vardır: “Fakat senin kadar bilge olmayan insanlar hakkında fazla soru sorduğundan şüphe ediyorum; Çünkü sen öyle olmasını istediğin için, o adamın da bütün tutkularından uzak olduğuna inanıyorsun. Bu yüzden felsefenin birçok psikolojik rahatsızlığı tedavi ettiğini görmeliyiz. ....sen bilge adam hakkında araştırma yapıyorsun gibi davranıyorsun, ama beklide kendin hakkında araştırıyorsun, bu nedenle tüm konuşmamı sana doğrultuyorum.”<sup>347</sup>

Üçüncü kitabında faydalandığı Khryispos’un analizinden burada da yararlanır; Bu teoriye göre, insanlar talihsizlikle yıkıldığı zaman, kişi onun etkilerini iki şekilde, ya bireysel olarak yada genel olarak tedavi edebilir. Bu yöntemin kişisel felaket, fakirlik, aileden birisi öldüğü zaman, büyük bir etkisi olur, çünkü o var olan durumu tedavi ettiği gibi, gelecek olan acıyı da tedavi edecektir. Eğer başarılı olursa, sadece var olan üzüntüyü gidermekle kalmayıp, bu acının kaynaklandığı yanlış yargı ve düşünceleri de düzeltir.<sup>348</sup> Bunun genelde kişiyi kendisini kontrol etmeye yöreklendiren geniş bir yaklaşım olduğunu düşünür ve bunun iki nedeni vardır. Birincisi, basit olarak bu teori bir çok insan için uygulanabilir, daha etkili bir yöntemdir; ikincisi ise, durumunun kötü olduğuna ikna olmuş insanlar üzerinde bile etkili olabilir. “Öreneğin yas tutup yakınan birini kadın gibi yufka yürekli olmakla suçladığımız zaman ve insan başına gelen felaketlere mertçe katlanan kişilerin kararlılığını ve ağırbaşlılığını (*gravitatem constantiamque*) övdüğümüz zaman, derdin de hafiflediğini görürüz. Bu aslında, talihsizliklerini genelde kötü olduğunu

---

<sup>346</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, III.82-83

<sup>347</sup> Cic. *Tus.,Disp.*, IV.58-59

<sup>348</sup> Cic. *Tus.,Disp.*, IV.60

sanan (ama hala kötü şeylerin ağırbaşlılıkla taşınması (*ferenda*) gerektiğini düşünen) kişiler üzerinde bile etkili olur.”<sup>349</sup>

Buradaki tartışma metodu, üçüncü kitapta tartışılan *exempla*'nın retorik kullanımınıdır. Bu yöntem ayrıca iki etkiyi aynı anda amaçlar, ağırbaşlılığın mümkün olduğunu kanıtlamak ve onu arzu edilebilir bir şey olarak göstererek teşvik etmektir. Dahası durumun öneminden çok, bizzat üzüntünün üzerine yoğunlaşarak, acıya neden olan sanılardaki üçüncü etkiye hitap eder ve ikincisini yok sayar. Daha sonra genel yaklaşım sergiler Khryssippos tarafından savunulan dolaylı metotları uyarlar ve onun üç türlü tutku analizine güvenir.

Bu kitaptaki amacı insanları ruhun tüm düzensizliklerden (ruhsal rahatsızlıklardan) kurtarmaktır. Bu durum için Stoacıların, “insan ancak erdemli olduğu sürece bütün tutkuların uzak kalır ve mutlu olabilir.” görüşü hala önemli bir tedavi yöntemi ağır basmaktadır.

Cicero tüm kitaplarının açılışında, konuyla ilgili farklı sorunlara değinir. Burada ise kitabını Brutus'a adadıktan sonra, İtalya'da yaşamış olan Pythagoras'ın felsefesine ve bilgeliğine övgüde bulunur. Bu öğretinin yayıldığını ve Roma devletine yerleştiğini; Ayrıca İtalya'daki güçlü Yunan kentlerinde de kendisini Pythagorasçı diye nitelendiren filozofların bu yayılmada önemli katkıları olduğunu söyler. Devlet yapısında çok önemli başarılar elde ettiklerini; bunun yanı sıra atalarının çok büyük başarılar kazandığı alanları da vurgulayarak aynı başarının felsefede de gösterilmesi için yüreklendirici sözler yazar.<sup>350</sup>

Roma'daki felsefenin geçmişinden kısaca söz eder; Pythagoras'ın Roma şiir ve müzik sanatını etkilediğini, fakat Scipio ve Aemilianus'a gelinceye dek felsefe

<sup>349</sup> Cic. *Tus.,Disp.*, IV.60

<sup>350</sup> Cic. *Tus.,Disp.*, IV. I.2-3

dalında başarılı kişilerin çıkmadığını aktarır, Bunun nedeni olarak da, onların gençliğinde Roma'ya Atinalılar tarafından, elçi olarak gönderilmiş Stoacı Diogenes ile Akademialı Karneades'ten hiçbirinin farklı ülkeden geldikleri için, devlet görevinde bulunmamış olmasını, o zamanın felsefeyle ilgilenmiş Roma'nın ünlü kişileri olmasa, asla, bu iş için çağrılmayacaklarını aktarır. Bu iki filozofun bir çok konularda yazmış olmasına karşın, toplum yaşamını düzenleyici kurallar, ve söylevler ve atalarının anıları üzerine etkileyici konuşmalar yaptıklarını aktarır.<sup>351</sup>

Sonuç olarak, Cicero'ya göre doğru ve gerçek felsefe Sokrates'le başlar, Peripatetiklerle de o güne kadar gelmiştir. Stoacı Zenon'u ise aynı şeyi farklı bir biçimde söylediği için suçlar. Fakat tüm bunlar bir yana, Epikürosçu Amafinius'un öğretilerinin bütün İtalya'yı kasırğa gibi kasıp kavurduğunu kabul etse de, Epiküros felsefesinin herkes tarafından hemen anlaşılabilir ve derinliği olmayan bir öğreti olmasının bunda önemli bir katkısı olduğunu düşünür.<sup>352</sup>

Cicero, Şüpheli Akademia'cılar doğruyu bulmaya çalışırken gibi kesin olandan çok olasıyı (doğruya en yakını) bulmaya çalışacağını yineler: "Fakat herkes kendi düşüncesini savunsun, çünkü yargı özgürdür. Ben ise , kendimi bağlı kalmakta zorunlu hissettiğim tek bir düşünce okulunun yasalarına bağlı kalmadan kendi kuralıma bağlı kalacağım, her zaman her sorunda en olası doğruyu (*maxime probabile*) bulmak için araştıracağım."<sup>353</sup>

İlk üç kitapta felsefe konulu tartışmaların açılışında olduğu gibi, Cicero'nun tamamen çürüteceği yada tersini kanıtlayacağı bir öneriyi ileri sürerek tartışmayı başlatmakla yükümlü olan Konuşmacı A burada da aynı şekilde davranır: "Bilge

---

<sup>351</sup> Cic. *Tus.,Disp.*IV.5

<sup>352</sup> Cic. *Tus.,Disp.* IV. 6

<sup>353</sup> Cic. *Tus.,Disp.*IV. 7

adamın ruhunun bütün düzensizliklerinden bağımsız olabileceğini düşünmüyorum.”<sup>354</sup>

Cicero isedüncü tartışmada bu konun üzerinde fazlasıyla durduğunu söyleyerek, konuşmacının bu düşüncesini kısaca çürütür. Konuşmacı A., bu açıklamalardan hemen etkilenerek temel ikna olur. Bunun yanı sıra kendisini artık önemli bir düşünür olarak görmektedir çünkü Konuşmacı A. Cicero’dan bu sorunu Yunanların yaptığından daha açık ve net bir şekilde anlatmasını ister.<sup>355</sup>

Cicero, ilk olarak ünlü Pythagoras’ın, ondan sonra da Platon’un ruhu iki bölüme ayırdığını aktarır. Bunun yanı sıra bu teorinin kendisi için çıkış noktası olacağını belirtir: “Onlar birisine akıllı nitelerler, diğerini ise nitelemezler; akıldan pay alan kısmına her zaman sakin ve dingin bir ruh hali olan huzurluluğu yerleştirirler. Öteki kısma ise aklın tersi ve düşmanı olan hem öfke hem de arzunun simgesi fırtınalı tutkuları yerleştirirler. Bu çıkış noktamız olsun; fakat yine de ruhun düzensizliklerini açıklarken, bana göre bu problemle uğraşırken en çok göze çarpıcı giriş yapan Stoacıların tanımlarını ve bunların bölümlenmelerini uygulayalım”.<sup>356</sup>

Genel olarak Platon’a atfedilen bu teorinin, özünde Pythagoras’a ait olduğunu Diogenes Laertios da belirtir: “insan ruhu akıl, mantık ve tutku olmak üzere üç bölümlüdür. Akıl ve tutku öteki canlılarda da vardır, ama mantık sadece insanlarda vardır. Ruhun egemenliği yürekte beyne kadardır; ruhun yürekteki bölümü tutkudur, beyindeki bölümleri ise akıl ve mantıktır.”<sup>357</sup>

Yukarıdaki bu bölümlenmenin sınırları Platon’la çizilmiştir ve bu teori Cicero’dan önce hem Stoacılar hem de Aristoteles için çıkış noktası olmuştur. Platon

<sup>354</sup> Cic. *Tus.,Disp.* IV. 8 “*Non mihi videtur omni animi perturbatione posse sapiens vacare.*”

<sup>355</sup> Cic. *Disp.* VI. 10

<sup>356</sup> Cic., *Disp.*, VI. 11

<sup>357</sup> Diog., Laert., VIII. 30

*Devlet* adlı yapıtının birçok yerinde ruhu mantıklı, öfkeli ve arzu eden kısım olmak üzere üç kısma ayırmıştı:

“-Ama şunu anlamak biraz zor: Acaba bütün davranışlarımızı bir tek yanımızla mı yaparız, yoksa davranışlarımızdan her birini ayrı ayrı üç yanımızla mı? Yani biriyle öğrenir, öbürüyle öfkelenir, üçüncüsüyle de yeme içme, çiftleşme benzeri zevkleri duymak mı isteriz; yoksa giriştiğimiz davranışların her birini bütün ruhumuzla mı yaparız? İşte bunu tam olarak belirtmek güç.

-Bana da öyle geliyor.

-Bu üç unsurun birbiriyle aynı mı yoksa farklı mı olduğunu şöyle belirtmeye çalışalım.

-Nasıl ?

-Şurası apaçık ki aynı varlık, aynı parçasında, aynı şeyle ilişkili olarak, aynı anda birbirine karşıt eylemler yapamaz yada böyle eylemlere uğrayamaz. Öyle ki ondan böyle karşıt haller görürsek, ortada bir değil, birden çok varlık bulunduğunu anlayacağız.”<sup>358</sup>

Cicero, *Tusculanae Disputationes*'in hiçbir yerinde Platon'un yukarıda yaptığı şekilde ruh bölümlerinin sınırlarını çizmemiştir. Stoacılar da tutkuların akıldışı, mantığa aykırı olduğunu söylemiş ama ruhu tek bir varlık olarak düşünmüşlerdir. Bu yüzden tutkuları tanımlama konusunda Stoacıların Platon'u izlediklerini söyleyebiliriz.

Cicero, ilk olarak, Platon'un ahlaki öğretilerini izleyen ve onun bu öğretilerine hiçbir şey eklememekle, yalnız uyarlamakla suçladığı Zenon'un tutkunun ne olduğu tanımına yer verir: “Sonra Zenon'un, πάθος (hastalık,tutku) diye

---

<sup>358</sup> Platon, *Devlet*, IV, 436b-c

adlandırdığı düzensizlik, doğru akla ters ve doğaya aykırı ruhun sarsılmasıdır.”<sup>359</sup>

Daha sonra genel olarak Stoacıların ruhun düzensizliğini açıklayan tanımlamalarına genişçe yer verir: “Bazı filozoflar daha kısa bir biçimde, ruh düzensizliğin aşırı arzu olarak tanımlarlar, fakat bu aşırılıkla dengeli bir ruhun kaldırabileceğinden daha fazla bir arzuyu kastediyorlar. Dahası onlar düzensizliğin toplamda dört olmak üzere, iki beklenen iyi ve iki beklenen kötünden ortaya çıktığını savundular: iyi olanlardan haz (*libido*) ve sevin. (*laetitia*), sevinç var olan iyiden, haz ise beklenen iyi şeyden ortaya çıkar; kötülerden ise korku ve ruh çöküntüsü yani, var olan kötü şeyden ruh çöküntüsünün,, gelecek kötü şeyden ise korkunun oluştuğunu düşünürler. Ayrıca gelecek olmalarından korkulan şeyler, geldiklerinde ruh çöküntüsüne neden olurlar. Haz, iyi görülene cezp olup onun ateşine diğer taraftan sevinç ve şehvet umulan iyi düşüncesine dayanır ve sevinç birlikte olmayı çok istediği bir şeyi sonunda elde ettiği zaman ortaya çıkar.”<sup>360</sup> Doğal olarak herkes iyi görünenleri izler ve kötü görünenlerden sakınır.

Platon’un birçok yerde listeli bir şekilde açıklamasına ek olara, eğer aşağıdaki pasajlarına bakacak olursak, Stoacıların bu dört tutkuyu onun düşüncesinin etkisinde kalarak ve daha da kuramsallaştırarak uyarladıklarını açık bir şekilde görürüz: “...Böyle bir kurtuluşa gelmemek gerektiğine inanarak, gerçek filozofun ruhu zevklerden, tutkularından, keder ve korkulardan gücü yettiği kadar kendisini uzak tutar.”<sup>361</sup> Aslında yukarıda düşünceye baktığımız zaman, bunun içinde hem sorunun kendisini hem de çözümü olduğunu görürüz. Çünkü Stoacıların *bilge adam her türlü tutkularından uzaktır* düşüncesine temel olan bu dört tür tutkudan uzak kalmaktır.

<sup>359</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV. 11; Diog., Laert., VII. 110. “...Sahtelik zihni bozar,bunun sonucunda bir sürü tutku ruhun akıldışı ve doğaya aykırı devinimidir yada aşırı bir dürtüdür.”

<sup>360</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV.11-12

<sup>361</sup> Platon *Phaedon*, 83b; *Lakhes*, 191d; *Şölen*, 207e; *Devlet* 429c-d; *Theaetetus*, 156b

Platon bunu zaten aynı şekilde daha önceden söylemiştir. Yukarıdaki bilgiler ışığında , bu düşüncenin Platon'u izleyen Stoacılar üzerindeki etkisinin, Cicero'nun bu konuda Stoacıları izlediğini düşünecek olursak, dolaylı olarak onun üzerinde görülebileceğini ileri sürebiliriz.

Platon, ayrıca tutkularla ilgili düşüncelerini *Yasalar* adlı yapıtında da açıklamıştır; buna göre acı ve haz, ölçülü bir şekilde sahip olduğunda insana mutluluk getirir : “Şimdi bu öyküyü bir yana bırakalım; yasalar üzerine çalışan kişilerin neredeyse tüm araştırmaları kentsel ve bireysel alışkanlıklardaki haz ile acı durumlarıyla ilgilidir; bunlardan gerektiği yerde, gerektiği zaman, gerektiği kadar alan, devlet olsun, birey olsun, her canlı varlık mutlu olur, buna karşılık bilinçsizce ve zamansız alan, mutsuz yaşar.”<sup>362</sup> Burada da görüldüğü gibi Platon, Cicero ve Stoacılar gibi tamamen duygulanımdan uzak bir yaşam öğütlememiştir. Üçüncü ve dördüncü kitapta Akademia felsefenin öğretisi ile Cicero'nun düşüncesi arasındaki önemli farklardan birisi de budur. Çünkü Cicero, Stoacılar gibi bu konuda katıdır. Bu iki kitapta onların bütün duygulardan uzak ve kendini tutkulardan arındırmış olan *bilge adam* öğretisini desteklemiştir.

Cicero, Stoacıların tutkunun nedenlerine ve sınıflandırmasına getirdiği açıklamaların değerli bulur ve bunların Latince karşılıklarını bulmayı da ihmal etmez :“Doğa gereği tüm insanlar kendilerine iyi görünen şeyi elde etmeye çalışırlar ve onun tersinden kaçınırlar. Bu yüzden iyinin benzeri görünen herhangi bir şey kendini onlara sunduğu zaman, bizzat doğa onları, ona sahip olmak için harekete geçer. Eğer bu dengeli ve bilgece gerçekleşirse, Stoacılar bu tür bir arzuya βουλήσις derler, biz

---

<sup>362</sup> Platon, *Yasalar*, 636d-e

ise buna istek (*voluntatem*)<sup>363</sup> demeliyiz. Onlar bunun sadece bilge adamda bulunduğunu düşünürler ve bu şekilde tanımlar. İstek (*voluntas*) herhangi bir şey için mantıklı bir arzulamadır. Bununla birlikte istek akla ters ve aşırı derecede ortaya çıktığı zaman, zevktir yada tüm aptallarda var olan dizginlenmemiş istektir. Ayrıca iyi bir şeye sahip olmaktan memnun olduğumuz zaman, bu iki şekilde ortaya çıkar: Ruh bu hoşnutluğa akıllı ölçülü ve sakin bir biçimde sahip olduğu zaman, buna sevinç<sup>364</sup> (*laetitia*) denir; öte yandan ruh anlamsız bir aşırılık içinde ise, bu hoşnutluk, fazla veya ölçüsüz diye nitelendirilir ve bunu ruhun mantıksız coşkusu olarak tanımlarlar ve biz nasıl doğal olarak iyiyi arzularsak, aynı şekilde kötüden de kaçırız. Böylesi bir sapma mantıklı olduğu zaman buna sakınma<sup>365</sup> (*cautio*) denilmeli, sonuç olarak bu sadece akıllı insanlarda bulunur; fakat bu akıldan ayrıldığı zaman, değersiz ve onursuz ödeklilikle birleştiği zaman, bunun adı korku olur; bu nedenle korku akla aykırı bir sakınmadır. Bununla birlikte bilge adam, var olan kötü şeyin etkisine maruz kalmayacaktır. Aptallar ise üzüntüye maruz kalacak ve yüzünde beklenen kötü şeyin etkisini hissedecektir. Onların ruhları da acı içine girer ve akla itaat etmeme yönünde etkilenirler. Sonuç olarak acının (*aegritudo*) ilk tanımı ruhun akılla çatışma içine girmesidir.<sup>366</sup> Bu yüzden acının karşıtı dengeli bir durum<sup>367</sup>

<sup>363</sup> Diog., Laert., VII. 116. “Stoacılar göre, üç tane de hoşlanma durumu vardır: sevinç, sakınım ve istek. Sevinç akla uygun bir coşku olduğu için hazzı karşıtır; sakınım da akla uygun bir kaçınma olduğu için, korkuya karşıtır. Nitekim, bilge kesinlikle korkmayacak, ama sakınacaktır. İstek ise, akla uygun bir iştah olduğu için, arzuya karşıtır. ....”

<sup>364</sup> Diog., Laert., VII. 114. Haz seçilmeye değer sanılan şeylerin gerçekleşmesinden duyulan akıldışı coşkidur: çeşitleri şunlar: büyülenme, haince zevk, keyif ve zevkten çıldırma. Büyülenme, kulakları büyüleyen hazdır; haince zevk, başkalarının felaketinden duyulan hazdı; keyif, ruhun yönelir gibi, gevşeme dürtüsüdür; zevkten çıldırma ise erdemin yok olmasıdır.

<sup>365</sup> Diog., Laert., VII. 116. Sevinç akla uygun bir coşku olduğu için hazzı karşıtır; sakınım da akla uygun bir kaçınma olduğu için, korkuya karşıtır. Nitekim bilge kesinlikle korkmayacak sakınacaktır.

<sup>366</sup> *Contractio*. I.90 sevinç genişleme, keder ise daralmadır.

<sup>367</sup> Yunanca’da *εὐπάθειά*

(*constantiae*) olmadığı için, dört çeşit düzensizlik, üç çeşit de dengeli durum vardır.  
„<sup>368</sup>

Stoacıların istekler arasında yaptıkları bu ayrımın aynısını Platon'da da görüyoruz. Platon *boulesis* terimini, şan-şeref için kullanılan öfke (*thumos*) teriminin karşıtı olarak, iyi makul (mantıklı) bir arzu için kullanmıştır. Zevk için olan istek de ruhun aşağı kısmının davranışlarından sorumlu olan *epithumiadır*.<sup>369</sup> Platon da Stoacılar gibi *boulesis*'in ruhun akıllı kısmına ait olduğunu söylemişti.<sup>370</sup>

Stoacıların belirttiği gibi, Platon insanların görünüşte iyi olan bir şeyden hoşnut olacağını düşünür: “Peki şunu da açıkça görmüyor muyuz: insanların çoğu gerçekten doğru ve güzel olanı değil, doğru ve güzel görüneni seçer, onu yapmak, onu elde etmek, onunla ün kazanmak ister; oysa kimse iyi görünenle yetinmek istemez, herkes gerçekten iyi olanı arar, bu alanda görünüşe değer veren kimse yoktur?”

-gerçekten öyledir dedi.”<sup>371</sup>

Platon'un *istek* kavramı biraz tutarsızdır. Platon, mantıkla, makul isteği birbirinden kesin olarak ayırmadığı için, Aristoteles tarafından suçlanır<sup>372</sup> Fakat, Platon gene de istek gücünün işlevini yüksek ruhlu, öfkeli (*thumos*) insana atfeder: *Thumos* (öfke), istek (*boulesis*) gibi akıldan ayrıdır, fakat Platon'a göre bir istek her zaman akılla beraberdir ve iştahlara karşı savaşıırken, kimi zaman akla karşı çıktığı bazı yerlerde gösterilmiş olsa bile, genelde ona karşı çıkmaz. Platon *Devlet*'te bu konudan bahseder: “Peki şu kaçınılmaz bir şey değil mi: Bir insan öfkelenen yanının

<sup>368</sup> Cic.*Tus.*, *Disp.*, IV. 13; Diog.,*Laer.*,VII. 111 “ Stoacılar göre tutkular birer yargıdır: Khryssippos *Tutkular Üzerine* adlı eserinde öyle söyler, nitekim açgözlülük paranın güzel bir şey olduğunu saymaktır sarhoşluk, azgınlık ve başka şeyler de öyle. Acı ruhun akıldışı sıkışmasıdır;acı çeşitleri şunlar: acıma kıskançlık, imrenme, çekişme, baskı, sıkıntı,tasa,üzüntü ve dalgınlık.....”

<sup>369</sup> Platon,*Kharmides*, 167E

<sup>370</sup> Platon,*Yasalar* 863b;904b-c, Richard Sorabji, s.322

istediğini sonuna kadar yapar da şeref hırsıyla kıskançlığa, yenme arzusuyla zorbalığa düşer, sertliği hırçınlığa vardiırırsa, bu hırslarını düşüncesizce, akılsızca doyurmaya çalışırsa, o zaman aynı durum bu öfkelenen yanı için de söz konusudur.

-Evet dedi,

-o zaman aynı durum bu yanında da ister istemez meydan gelir.”<sup>373</sup>

Cicero, Stoacıların tutkuların bizim kendi yargımızdan ve sanımızdan kaynaklandığını söylemelerini doğrular; bunların yalnız yanlış değil ayrıca bizim kontrolümüz altında olduğunu ileri sürmelerini değerli bir saptama olarak kabul eder.<sup>374</sup> Cicero'nun bu iki kitaptaki ruhun düzensizlikleri konusundaki düşüncesi tam anlamıyla budur.

Stoacı ve Platoncu psikoloji arasında fazla fark olmadığı düşünülür. Cicero, Khryssippos'a göre tutkuların ve isteklerin direk olarak belli bir tür sanılara bağlı olduğunu söyler, örneğin; neyin iyi yada iyi ve kötü olan bir şeyin etkisine (*impression*) tepki vermekte önyargılı hareket eden sanılar. Daha önce de açıkladığımız gibi Platon, *Devlet*'te sanılar (mantıklı), tutkular, istekler ve arzular arasında çok yakın bir ilişki kurmuştur ve ruhun üç ayrı kısmına ait olan bu duyguların işlevlerinin hükmeden kısım (akıl) tarafından yönetilmesi gerektiğini düşünür.

Stoacıların tanımladığı bu duyguların akılla çatışması nasıl gerçekleşiyordu? Khryssippos'a göre ruhsal çatışma, daha iyi olanla daha kötü olan arasındadır, yani sanılarla, tutkular arasında gerçekleşir. Platon *Devlet*'in sekizinci ve dokuzuncu kitabında dört tür kusurlu karakter gelişiminde bunları açıklamıştır. Khryssippos

<sup>371</sup> Platon, *Devlet*, 505d

<sup>372</sup> Richard Sorabji. *Emotion and peace of mind*

<sup>373</sup> Platon, *Devlet*, 586c-d

<sup>374</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV. 14

kendi savlarını geliştirmek için Platon'un bu konudaki düşüncelerinde önemli ve benzer malzemeler bulmuş olabilir. Önce, bir kişinin duyguları ve arzuları, neyin iyi ve elde etmeye değer konusunda önyargılı sanıların direk yansıması sonucunda oluşur. Örneğin, demokratik bir karakterin gelişimi neyi erdem neyi kusur saymamız gerektiği konusundaki sanıların ve sözlerin yer değiştirmesi sonucu gerçekleşir. Böylece bu demokratik karakterdeki bir insan gerekli olan istekleri yerine gereksiz olanlara yer vermeyi tercih eder; tiranca bir ruh da aynı şekilde çocuklukta yerleşen iyi ve geçmişte bastırılan ve sadece rüyalarda görünen şeyin utanç verici bir şey olduğu konusunda sanıların yer değiştirmesi ile ortaya çıkar. Sonuç olarak Platon bu karakterlerin ve diğerlerinin neyin iyi ve kötü olduğu konusundaki sanılar arasındaki çelişkiden kaynakladığını belirtir.

Yukarıda hem Platon hem de Stoacılar insanların iyi görünen şeyden etkilendikleri için, ruhun aşırılıklara maruz kaldığını söylemişlerdir. Aslında Stoacılar bu teorinin geliştirmiş hali olan, sanı zayıf bir onaylamadır (*imbecillam adsensionem*) görüşünü ileri sürmüşlerdir.<sup>375</sup>

Stoacılar, tutku içeren bir sanıyı (*doxa-opinio*) yada yargı (*krisis-iudicium*), yargı ve sanı ek bir zihinsel faaliyet içerdiğini düşündükleri için, görünüşle (*phantasia-visio*) ayırt etmişlerdir. Böylece tutku içeren bir sanı ve yargı akıl ve mantık yordamı sayesinde görünüşe bir onaylama (*adsensus*) kazandırır. Onaylama görünüşe bir gerçeklik kazandırır, bu yüzden de görünüşte bir sav vardır.<sup>376</sup> Platon ise görünüşü sadece sanının bir türü olarak tahlil etmiştir. Sanı duyu algısıyla birleşmiştir: “Şu halde ruhta ölçülülüğe karşı bir sanı taşıyan tarafla, ölçülülükle uyumlu bir sanı taşıyan taraf tek ve aynı şey değildir.”

<sup>375</sup> Cic., *Tus.,Disp.*, IV. 15

<sup>376</sup> Richard Sorabji.

-“Evet değildir.

-Ölçüye ve hesaba güvenen tarafısa, şüphe yok ki ruhun en iyi tarafıdır.

-Şüphesiz

-Buna karşıt olan da aşağı bir tarafı olacaktır.

-Zorunlu olarak.”<sup>377</sup>

Platon başka bir yerde de zayıf sanının etkilerini vurgular:“ Peki şimdi, her ruhun ardından koştuğu, uğruna her şeyi yaptığı, ama sadece varlığını sezip gerçekte ne olduğunu şaşkınlık içinde yeterince kavrayamadığı, sağlam bir inançla değil de, öbür şeylerden de beklenen yararı sağlayamamasına neden olan çürük bir inançla bağlandığı bu iyi şey, bu en büyük ve en değerli nimet, her şeyi ellerine emanet edeceğimiz en seçkin yurttaşlar için karanlık mı kalsın?”<sup>378</sup>

Bunun ardından Diogenes Laertios.’ta<sup>379</sup> bazı yerlerinin kelimesi kelimesine aynı olan Stoacıların listelediği tutkuların tanımları geniş bir şekilde aktarılır.<sup>380</sup> Stoacılara göre tür olarak dört çeşit tutku vardır: üzüntü (*aegritudo*), haz (*libido*), korku (*metus*), ve sevinç (*laetitia*). Korku ve istek diğer ikisinden öncedir ve direk olarak iyi ve kötü görünen şeye yönelmiştir. Zevk ve acı ise ikinci sıradadır: diğer ikisini takip ederler. Onlara göre zevk gerçekten varsa, ancak doğa kendi kendine arayıp yapısına uygun olanı bulduğu bir an, yani sonradan oluşur.<sup>381</sup>

Stoacıların bu sınıflandırması diğer bütün okullardan farklıdır. Mesela Aristoteles, korkuyu, ruhsal üzüntüyle birlikte değil de onun bir türü olarak ele alır. Stoacılara göre her tutku iki tür ayırt edici yargı içerir. Birincisi iyi yada kötü bir şeyin olduğu düşüncesi diğeri ise tepki vermeye uygun görülmesidir. Mesela üzüntü,

<sup>377</sup> Platon, *Devlet*, 603a; *Sophist* 263e-264d

<sup>378</sup> Platon, *Devlet*, 505e

<sup>379</sup> Diog., Laert., VII. 111-114

<sup>380</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV. 114

ruhun depresyona girmesi ve gerilmesi yaklaşan bir kötülüğe karşı yeni şekillenmiş bir önyargının sonucudur. Kendinden geçme hissini uyandıran sevinç ise, oluşan iyi bir şeye karşı yeni şekillenmiş bir sanının ürünüdür. Korku ise gelen kötünün tehdit edici ve dayanılmaz olduğu önyargısıdır.<sup>382</sup>

Özellikle Khyrispos'un "insanların daha iyi yargıda bulanabilecek kapasitesi olmasına karşın içinde buldukları durumdan dolayı dengesiz bir ruh durumuna düşerler" biçimindeki savunması, Platon'un, *Protagoras* diyalogunda geçen "irade zayıflığının inkarı" teorisinin kuramsallaşmış bir hali olduğunu söyleyebiliriz.<sup>383</sup> Platon burada insanın, irade zayıflığından dolayı değil, yalnız zevkin iyi bir şey olduğuna inandığı için, bunu elde etmek istediğini söyler. Acı da aynı şekilde açıklanır: İnsan daha az acı verecek bir şey varken, daha fazla zarar verecek olanı seçmez. Bu yüzden insan daha iyisi varken daha kötüsünü seçmez, çünkü zevke düşen böyle insanların ölçü sanatını bilmediklerini söyler.<sup>384</sup>

Cicero, Stoa erdemlerinden ölçülülüğü ön plana çıkarır "Stoacılar tüm düzensizliklerin kaynağının doğru mantığa ve akla aykırı aşırılık yani ölçsüzlük (*intemperantia*) olduğunu düşünürler. Bu durum aklın kontrol ediciliğini tamamen ortadan kaldırır ve o zaman da ruhun aşırı istekleri dizginlenemez. Buna karşın ölçülük (*temperantia*) ise ruhun aşırı isteklerini engeller ve onları doğru mantığa uymaya teşvik eder ve insanın iyice düşünülmüş ve şekillenmiş yargılarda bulunmasını sağlar. Ölçsüzlük ise ruh hallerini, üzüntü, korku ve diğer tüm düzensizliklerini ortaya çıkaracak şekilde ruhu sarsar ve rahatsız eder."<sup>385</sup>

<sup>381</sup> Diog.,Laert., VII. 86 VII. 112

<sup>382</sup> Cic.,*Tus., Disp.*,IV.14-15

<sup>383</sup> Christopher Gill, *Platonic and Stoic Thinking on emotions* s.131

<sup>384</sup> Platon, *Pratogoras*, 353c-360e

<sup>385</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV. 22.

Platon ölçülülük erdemini, daha önce de değindiğimiz gibi, ruhun tüm kesimleri arasındaki dostça bir uyum olarak tanımlamıştır. Cicero'nun da desteklediği bu düşünce aynı şekilde Platon'un birçok felsefe eserlerinde sıkça işlenmiştir. Ölçülü olmak bu erdem her zaman gereğidir. Aristoteles de aklın iştahlı ve öfkeli ruhu kontrol etmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>386</sup> Platon ise acıda ve hazda ölçülü olmayı savunur. Çünkü insan aşırı haz ve acının etkisine kapıldığı zaman, ruh tenin zincirlerine sonuna kadar vurulmuş demektir. Her hazzın ve acının bir nevi çivisi vardır; bununla ruh tene çivilenip çakılır; ruhu tenle ilişkilendirir, tenin ilettiği verilere göre nesnelere doğruluğuna inandırır. Kararların da tene uymasıyla, aynı hazzardan hoşlanmasıyla, ruh aynı eylemlerde bulunmak ve aynı şekilde duymak zorunda kalacaktır. Bu nedenlerden dolayı gerçek filozoflar ölçülü ve yürekli olmak zorundadırlar.<sup>387</sup>

Cicero, ahlaki eksiklik, kusurluluk ile ruhun düzensizlikler arasındaki farkları açıklamaya girişir ve bunları birbirleriyle karşılaştırır: "Beden, hastalığa, yakalanmaya, rahatsızlanmaya ve sakatlamaya nasıl müsaitse, ruh da aynı şeylere maruz kalabilir. Hastalığı (*morbis*) tüm bedenin kırılmasıdır, rahatsızlık ise (*aegritudo*) hastalığa güçsüzlükle beraber katılmasıdır, kusur ise (*vitium*) bedenin parçalarının birbirleriyle uyumlu olmamasıdır ve bundan uzuvların eğriliği, bozukluğu ve çirkinliği ortaya çıkar. Bunlardan ilk ikisi, olan hastalık ve rahatsızlık tüm beden sağlığının sarsıntısı ve bozulması sonucu ortaya çıkar. Kusurun ise, genel sağlık bozulmamış olmasına karşın, kendi kendine çıktığı fark edilebilir. Fakat ruh hastalığını rahatsızlıktan yalnız tanım yoluyla ayırt edebiliriz. Bununla birlikte kusurluluk (*vitiositas*) tüm yaşam boyunca kendi kendine tutarsız veya uyumsuz

<sup>386</sup> Arist., Nikomakhos'a EtikI. 13.1102

<sup>387</sup> Platon, *Phaedon*, 83c-d-e

olan ya bir alışkanlık (*habitus*) ya da huydur (*adfectio*) . Böylece birisinde sanıların bozulması hastalık getirirken, diğerinde tutarsızlık ve uyumsuzluktan rahatsızlık ortaya çıkar. Zira her kusur eşit ölçüde uyumsuzluklar isteği içermez, örneğin bilgelikten fazla uzak olmayan insanların, bilge uyumsuzluğu olmadığı sürece, aslında bizzat kendisiyledir,<sup>388</sup> fakat bu bir çarpıklık veya bozulmuşluk değildir. Bununla beraber hastalık ve rahatsızlık kusurluluğun alt bölümleridir, ama düzensizliklerin aynı sınıfın alt dalı olup olmadığı ise bir sorudur. Çünkü kusurlar, hep aynı kalan davranışlardır fakat düzensizlikler ise değişir, böylece hep aynı kalan eğilimlerin alt türleri olamaz.”<sup>389</sup>

Cicero, beden ve ruh için uyum ne anlama gelir sorusunu genel olarak ele alır. Zira hem bedensel hem ruhsal hastalıkların uyumsuzluktan kaynakladığını savunur. “Nasıl beden için en iyi şeyler, güzellik, güç, sağlık, kuvvet ve çeviklik ise, ruh için de aynı şeyler geçerlidir. Bedenimizi oluşturan farklı parçalarının aralarında uyum olunca, nasıl bedensel güce sağlık denir, iste aynen ruh sağlığı da fikirlerin ve yargıların birbirleriyle uyumlu olma durumu anlamına gelir. Bazılarının sadece ölçülülük dediği ruhun bu tür sağlığı erdemdir, diğerleri ise bunun ölçülülüğün emirlerine uyma durumu olduğuna; onu yakından izlediğini ve kesin bir fark oluşturmadığını; ister biri olsun, ister diğeri olsun sadece bilge adamda var olduğunu söylerler.”<sup>390</sup>

Cicero, Stoacıların erdem teorisine değinir: “Bedenin uzuvlarıyla ve ruhun ise zihinsel faaliyetleriyle uyumlu olma durumu sağlıklı değildir ve bu da erdemdir. Erdem bir uyum durumudur ve erdem kendisi için seçilmelidir, yoksa bir korku, bir beklenti yada dışardan gelen bir dürtüyle değil; mutluluk erdemdedir, çünkü erdem

<sup>388</sup> Khryssippos’un hem ortak doğa hem de bireysel doğayı izlememiz gerekir teorisi savunulur.

<sup>389</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV. 29

tüm yaşamı uyumlu kılmaya yönelik bir tutumdur..... Erdem genel anlamda herhangi bir şeyin, örneğin bir heykelin eksiksiz oluş durumudur. Erdem, sağlık gibi zihinsel olmayan bir kusursuzluk da olabilir, sağduyu gibi zihinsel bir kusursuzluk da olabilir.”<sup>391</sup>

Stoacıların erdem teorisi de sonuç olarak bir uyumdur. Aslında bu düşüncenin özü de yine Platon’dadır. Çünkü Platon’a göre gerçek bir bilge adamın ruhu uyumlu olmalıdır. Bu uyumun, ruhun üç kesiminde, bir yöneten (akıl ) iki yönetilen kısım arasında kimin yöneteceği konusunda bir anlaşmayla gerçekleşeceğini savunmuştur. Aklın yanlış yola sapması, ölçsüzlük işte bu uyumun bozulması ile olur. <sup>392</sup>

Stoacıların ruhun ve bedeninin uyumu teorisinin önemine daha önce Platon da *Devlet* adlı yapıtında ele almıştı: “Sonra, bedenini iyi durumda tutmak ve beslemek için kendini hayvanca ve akıldışı zevklere vermez, hayatta tek düşüncesi bu olmaz; tersine, sağlık kaygısı bile taşımaz, ölçülü olmasına yararı dokunmadıkça,bedence güçlü, sağlam ve yakışıklı olmaya çalışmaz; bedensel düzeni, her zaman ruhunda uyum sağlamayı göz önünde tutarak düzenler.”<sup>393</sup>

Cicero, ruhun düzensizliklerinden kurtulmak için erdemli olmanın yani doğru akla uymanın önemi konusunda durmaya devam eder: “ O halde erdem bulunduğu kişileri övgüye değer kişiler yapan, dengeli ve uyumlu bir ruh halidir. Onun bizzat kendi doğası ve kendisi övgüye değerdir; herhangi bir uygunluk sorusundan başka, bütün iyi yönelimler, düşünceler ve hareketler ondan çıkar; bütün bunları yapan doğru akıldır; aslında bizzat erdeme kısaca en iyi şekilde doğru akıl denilebilir.” <sup>394</sup>

<sup>390</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV. 30

<sup>391</sup> Digon.,*Laert.*, VII.90

<sup>392</sup> Platon, *Devlet*, 442c

<sup>393</sup> Platon, *Devlet*, 591d

<sup>394</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV.34

Cicero burada Stoacıların *erdem iyidir kusur kötüdür* düşüncesini vurgulamayı amaçlar. Hem Stoacılar için hem de Cicero için doğru akıl erdem, bunun tersi ise kusurdur. Kusur akla ters ve aklın dinginliğini bozan, ruhun tedirgin ve rahatsız olmuş hareketleri olarak tanımlanmaktadır ve kusur ruhu derin bir sıkıntıya sokar ve korkuyla ruhu güçsüzleştirir. Bu durum da ruhu kimi zaman zevk kimi zaman arzu ve kendini yönetemeyen ölçsüz dediğimiz istek ve şehvet duyan ruh haline sokar.<sup>395</sup>

Stoacılar, tutkuları, aslında yanlış düşünceler ve inançlar sonucunda ortaya çıkan mantıksız ve belirli sanılar olduğunu kabul ederler. Bununla beraber Stoacıların kendi sanısı, erdemin iyi, kusurun ise kötü olduğudur.

Şüpheli Karneades'in Stoacılarla aynı görüşü paylaşması, bilge adamın tutkulardan uzak olacağı noktasındadır. Bunun dışında Akademiacıların, bu konuda Stoacılar gibi derinlemesine bir incelemesi yoktur. Bunun nedeni de bu alanda kendilerinin Stoacılarından daha iyi olduklarını kanıtlamayı düşünmemiş olmalarıdır. Platon da aynı şekilde tutkuların neden kaynaklandığını açıklar ve bunlar için genel bir tedavi yöntemini salık verip geçer. Cicero'nun yaptığı gibi hastalıkların tedavileri üzerinde ayrıntılı olarak durmamıştır.

Cicero, Stoacıların uzun ve sıkıcı tanımlar yerine kendilerine özgü düşüncelerle sorunu çözmedeki pratik yanlarını ortaya koyar. Tutkulardan uzak durmak için Stoacıların "*bilge adam*" olmak gerektiği düşüncesini savunur, yani ölçülü, cesur, sağduyulu ve öngörülü olmayı öğütler. Dolayısıyla kendisiyle barışık, ağırbaşlı, ölçülü, kendini sınırlayan ve sebatlı birisi olmak gerektiğini; böylece ne korkunun ne de aşırı zevklerin insanı güçsüzleştiremeyeceğini söyler. Buna ek olarak

---

<sup>395</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV.34

üçüncü kitabında ileri sürdüğü ideal tedavi yöntemi şudur: İnsanın başına gelen hiçbir olay bir insanı üzüntüye sokacak kadar dayanılmaz değildir ve hiçbir olayın insanı kendinden geçirecek kadar aşırı sevinç verici olmadığını düşünen ve buna göre davranan kişi bilgedir, dolayısıyla da mutludur. Fakat bunun tersi olduğu zaman yani doğru akıldan uzaklaşınca, sadece ölçülülük kaybedilmez, insanlar akıl sağlığından da olur.<sup>396</sup>

Platon da *Protagoras* adlı yapıtında, akla göre davranmanın ölçülülük, akılsızca davranmak ise ölçüsüzlük olduğunu<sup>397</sup> söyler. Cicero, Stoacılardan aldığı bilgeliğin bütün erdemlerin başında geldiğini belirtir. Stoacıların düşündüğü gibi bilgelik, ölçülülük doğruluk, cesurluk ve dindarlık erdemlerin başında gelir<sup>398</sup> Ayrıca yukarıda Cicero'nun değindiği gibi, ölçülülük insanı görünüşe aldanmaktan kurtarıp, ruhun sağlam bir şekilde gerçeği bulmasına yardımcı olur. Ölçülülük insana acıdan ve zevkten ne kadar pay alacağını gösterir.

Üçüncü kitapta olduğu gibi burada da Peripatetikler erdemle kusur arasında aşamalı bir gelişim oluştururlar ve bu düşünceleriyle Cicero'nun eleştirilerine fazlaca maruz kalırlar. Cicero Stoacılar gibi erdemle kusur arasında ara bir basamağı kabul etmez. Peripatetiklerin, "insanlar zorunlu olarak ruhun düzensizliklere maruz kalır" biçimindeki tutkulara karşı ılımlı yaklaşımı eleştirir ve bunu zayıf ve kadınsı bir tutum olarak kabul eder. Epikuroşçular da Peripatetikler gibi tutkuların kaçınılmaz olduğunu savunurlar.

Cicero, Peripatetiklerin orta derecedeki üzüntü ve sevinç savını bir örnekle çürütmeye çalışır: " P.Rupilius'un kardeşinin konsüllük seçiminde başarısızlığa uğramasından dolayı strese girdiği Fannius'ta kaydedilmiştir. Fakat bununla birlikte

---

<sup>396</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV.37-38

<sup>397</sup> Platon, *Protagoras*, 332b

üzüntüden öldüğü için ölçüyü aştığı görülür. Bu duruma daha ölçülü getirmeliydi. Katlanmalıydı. Fakat, farz etki bu felaket karşısında ölçülülük göstermesine rağmen, buna ek olarak çocuğunu kaybetmiş olsun ne olurdu? Yeni bir üzüntü ortaya çıkabilirdi: ona da ölçülü bir şey bahşet: hala bu sonuca ek bir şey gelebilirdi. Ancak, ardından farz etki şiddetli beden acıları, mülkün yitirilmesi, körlük, ve sürgün gelmiş olsa ne olurdu? Eğer ayrı ayrı her bir kötülüğü eşleştirmek için ek bir üzüntü olsaydı, katlanması imkansız bir toplam olurdu.” Bundan böyle, kötülüğe bir sınır bulmaya çalışan kişi, aynen kendini Leucat uçurumundan atan ve istediği an kendisini kontrol edebileceğini sanan biri gibi davranmaktadır.<sup>399</sup> Böylece Cicero güzel bir benzetmeyle, katlanılmasına da sınır koyulmasını eleştirir “ve her şeyden daha üzüntü verici olan şey şudur ki, zemin kaygan olduğu için, tepeden aşağıya bir kez hızla kaymaya başladıktan sonra, hiçbir şekilde durdurulamaz.”<sup>400</sup>

Peripatetiklerin, tutkulara karşı bu ılımlı yaklaşımlarına en iyi yanıtı Stoacıların verdiğini söyler.<sup>401</sup> Cicero’ya göre ruhun düzensizliğinin tanımını en iyi şekilde Zenon yapmıştır:“ Zenon’un doğru bir şekilde kullandığını düşündüğüm ruhun düzensizliğinin bir tanımı vardır; çünkü onun “ düzensizlik, mantığa ters, doğaya aykırı davranan ruhun bir çalkantısıdır<sup>402</sup>,” veya daha kısaca “aşırı derecede şiddetli bir arzunun saldırısı düzensizliktir.” ‘Daha şiddetli’ derecede derken, doğanın önerdiği dengeli durumundan çok ileri giden arzuyu kastettiği anlaşılır.”<sup>403</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi stoacılar ölçülü olan insanın kendiliğinden tutkulardan ve her türlü ruh çöküntülerinden uzak kalacağını düşünüyorlardı.

<sup>398</sup> Platon, *Protagoras*, 3563;357b

<sup>399</sup> Cic. *Tus.,Disp.,IV*. 41

<sup>400</sup> Cic. *Tus.,Disp.,IV*. 42

<sup>401</sup> Cic. *Tus.,Disp.,Disp.,IV*. 47

<sup>402</sup> Cic. *Tus.,Disp.,IV*.47.Perturbatio sit aversa a ratione contra naturam animi commotio.

<sup>403</sup> Cic. *Tus.,Disp.,IV*. 48

Platon'un *Devlet* adlı yapıtındaki pasajlardan bu düşüncelerin çok fazla değiştirilmeden uyarlanmış olduğunu söyleyebiliriz: “ Peki bir insana ölçü dedirten, önderle iki uyruğunu yönetenin akıl olacağı inancında birleştikleri ve akla karşı bir ayaklanma olmadığı sürece, bütün kesimler arasında süren dostluk ve uyum havası değil midir?”<sup>404</sup> Zenon'un, insanın tutkuya kapılmasının nedenini Platon'dan aldığı burada net bir şekilde görülür: “Eğrilik şundan başka bir şey olabilir mi: Ruhun üç kesimi arasında bir iç savaşın olması; bunların birçok işi üzerine almaya, birbirlerinin işine karışmaya kalkmaları; ruhta egemen kesime yaratılışı gereği köle gibi hizmet etmesi gereken bir kesimin hakkı olmayan bir egemenlik kapmak için ruhun bütününe karşı ayaklanması? İşte eğrilik böyle bir şeydir, yani ruhtaki kesimler arasındaki kargaşalık ve düzensizliktir; arzularını dizginleyememe, korkaklık,bilgisizlik kısacası her türlü kötülük de budur.”<sup>405</sup>

Cicero, verdiği örneklerle öfkeli ve kızgın insanları cesur saymasının nedenini “çünkü aklın olmadığı yerde cesaret yoktur.” cümlesiyle açıklar. Ölümlü hayatın meseleleri küçümsenmeli, ölüme aldırmamalı, bedensel acılar ve sıkıntıların katlanılabilir olduğu düşünülmeli. Böylesi ilkeler yargıyla ve düşünceyle yerleştiği zaman, aradığımız şey kararlı ve güçlü cesaret ortaya çıkar, aksi durumda belki de, şiddetli,keskin ve cesaretle yapılan şeylerin öfkeden yapıldığı gibi bir düşünceye (kuşkuya) kapılırız.<sup>406</sup> Bu karaktere en uygun kişi olarak Scipio'yu gösterir. Bununla Stoa öğretisi “bilge adam görevini asla ihmal etmez” savını doğrularken, Scipio'nun, kendisine yapılan haksızlıklara karşın, Tiberius Gracchus'a kızmamasını örnek gösterir. Kendisi de aynı şekilde “kendim kamu yaşamımda cesaretli davranıp davranmadığımı söyleyemem: Eğer öyle davrandıysam bile, kesinlikle bunu öfkeli

<sup>404</sup> Platon, *Devlet*, 442d

<sup>405</sup> Platon, *Devlet*, 444c

bir şekilde yapmadım. Bunun yanında akıl hastalığına öfkeden daha çok benzeyen herhangi bir şey var mıdır? Cesurluğun öfkeye ihtiyacı yoktur o kendi kendisine yeterince donanımlıdır, hazırlıklı ve silahlıdır.<sup>407</sup> Cicero, cesurluğun tanımını yapmaya çalışır ve bunu üç ayrı biçimde gerçekleştirir. Cesaret, kötülüklerle katlanırken aklın en yüksek yasaya uymasındır, ya da korkunç görünen kötülükleri alt ederken, onlara katlanırken sağlam yargımızı sürdürmektir; ya da ister korkunç ister sevindirici, isterse tümüyle aldırış edilmemesi gereken şeylerin bilgisidir, bu şeyler konusunda sabit yargımızın korunmasıdır.”<sup>408</sup> Cicero, bir insanın akıl düzeninin bozulmadan öfkeli olabileceğini imkansız bulur ve öfkeli olmaktan daha utanç verici bir kusur olmadığını düşünür.<sup>409</sup>

Platon cesareti ruhun öfkeli kısmının bir ögesi ve ne yapması gerektiğini bilen bilinçli ve akıllı bir tutku olarak tanımlar. Ona göre cesaret korkulacak ve korkulmayacak şeyler hakkındaki bilgidir; bu korkulacak ve korkulmayacak şeyler hakkındaki bilgisizliğin tam karşıtıdır.<sup>410</sup> Bunun yanı sıra *Devlet*'te cesaretin ne olduğunu net bir şekilde açıklar: “Demek ki insana yürekli dedirten ruhunun öfkeli kesimidir; bu kesimin, korkulacak ve korkulmayacak şeyler üzerinde aklın koyduğu kuralları acı içinde ya da zevk içinde de korumasıdır.”<sup>411</sup>

Platon'un öfkeli olmayı Cicero kadar büyük bir kusur olarak görmemesinin yanı sıra, üç kısımlı ruh teorisinde öfkeyi makul görülen ikinci kısımda yer alır. Çünkü ona göre bu iki bölüm (öfkeli ve arzu eden kesim) akla uyduğu ve aklın sınırlarını aşmadığı sürece bir sorun yoktur. Platon'un ruh teorisine göre insanın

<sup>406</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV. 51

<sup>407</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV.52

<sup>408</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV. 53

<sup>409</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV. 54

<sup>410</sup> Platon, *Protagoras*, 360d

<sup>411</sup> Platon, *Devlet*, 442c

birinci kesimle bilgiye, ikinci kesimle öfkelenildiğini, üçüncüsüyle de yeme içme ve diğer bütün arzularını gerçekleştirdiğini aktarmıştık<sup>412</sup> Cicero, her ne kadar öfkelenmenin akıldışı bir şey olduğunu söylese de Platon'un yaptığı bu ayrıma değinmez. Platon, başka bir yerde ise yine öfkeyi akıldan pay alan ve onunla işbirliği yapan bir şey olarak düşünür: “Böyle olunca, bilge olan ve bütün ruhu gözetme işini üzerine alan aklın görevi yönetmek, öfkenin göreviyse buyruğuna uymak ve akla yardımcı olmak değil midir?”<sup>413</sup>

Cicero, yeniden, Peripatetiklerin “makul olan ”(*mediocritas*) teorisini eleştirir. Onun burada Stoa okulunun yanında yer aldığını ve kusurlar arasında aşamalı durumu kabul etmediğini daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla bunu çürütmek için farklı kanıtlamalara başvurur: “Eğer birisi şehvetin veya açgözlülüğün içine girerse, şehvetli veya açgözlü olmaması mümkün mü? Kızgın olan birisinin, kolay öfkelenir olmaması, endişeye sığınan birisinin endişeli olmaması, korkuya sığırsa korkak olmaması mümkün mü? Dolayısıyla bilge adamın şehvetli, öfkeli, endişeli ve korkak olmasını mı düşünelim?”<sup>414</sup>

Platon'a göre insanın kendisini zevke kaptırmasının tek sebebi cahillik, kaptırmamasının sebebi de bilgeliktir: “Hoş iyi ise, hiç kimse yoktur ki, yaptığı işten daha iyilerinin bulunduğunu bilsin ya da bunlara inansın, bunları yapmak da elinde olsun ama gene de yapmasın, kendi yaptığıyla kalsın. İşte bir insanın kendisini zevke kaptırması cahillikten, kaptırmaması da bilgelikten gelir.”<sup>415</sup> Ayrıca Platon, bilgeliğin bütün erdemler arasında başta geldiğini ileri sürer.<sup>416</sup>

<sup>412</sup> Platon, *Devlet*, 580e

<sup>413</sup> Platon, *Devlet* 442a

<sup>414</sup> Cic., *Tus.,Disp.*,IV. 57

<sup>415</sup> Platon, *Protagoras*, 358c

<sup>416</sup> Platon, *Protagoras* 330a

Platon ile Cicero arasında bilgeliği tanımı ve etkilerinin kapsamı benzerlikler gösterir: “Bu yüzden, bilge adamın şehvetli, öfkeli, endişeli ve korkak olacağını düşünebilir imiyiz? Aslında onun üstünlüğü konusunda burada istediğin kadar kapsamlı ve adamakıllı söylenebilecek çok şey vardır fakat kısaca tanımlamamız gerekirse; bilgelik tanrı ve insanlarla ilgili şeyleri bilme ve bunların her birinin nedenini anlama olduğu söylenebilir; bundan şu sonuç doğar: bir yandan bilgelik ilahi olana öykünür, öte yandan bütün insana özgü şeyleri erdemce daha aşağı sayar.”<sup>417</sup>

Cicero, üçüncü kitabında, ruhsal üzüntüden kurtulmak için savunduğu Khryssippos’un terapi yöntemini destekleyen düşünceleri bu kitapta da uygulamaya devam eder: “Tüm üzüntüler tek bir metotla hafifletilmez, çünkü acı çekene farklı, merhametli olana başka, kıskanç olan birisi için de farklı tedaviler uygulanır. Örneğin, fakir olduğu için, üzülen bir insana, fakirliğin kötü bir şey olmadığını söylemek mi yoksa insanın hiçbir kötü durumda üzülmemesini öğütlemek gerekir? İşte bunu tartışmalasın.”<sup>418</sup>

Cicero bütün duygulanımların bizim kontrolümüz altında ve tüm yargılarımızın kendi irademizle oluştuğunu söyler. Bunun nedeni ise herkesin iyiyi farklı olarak değerlendirmesidir; kimisine göre iyi hazdır, kimisine göre paradır.<sup>419</sup> Bunun sonucu olarak Khryssippos’un terapi yöntemine benzeyen bir tanım yaratır ve genel olarak tüm filozofların bu tür ruhsal düzensizliklerden kurtulmak için en uygun ve kesin çare olarak kendilerine şunu öğütlemesi gerektiğini söyler: “Ruhun dengesizliğinin doğru akıl yürütmekten uzak, kusurlu davranışlar olduğu tüm filozoflar tarafından kabul edilmeli, böylece, zevke ve sevince neden olan şeyler iyi,

---

<sup>417</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV. 57

<sup>418</sup> Cic.*Tus.,Disp.*, IV. 59

acıya ve korkuya sebep olan şeyler ise kötü olduğu halde; yine de onların meydana getirdiği ruhsal sarsıntıların bizzat kötü olduğu söylenmelidir. Çünkü biz, yüce ruhlu, cesur dediğimiz kişinin kararlı, saygın ve tüm insani kusurları küçümseyen biri olmasını arzularız. Böylesi bir karakter de ne acı çekip yas tutan, ne korkan ne aşırı arzu ve zevk duyan birisi olabilir. Çünkü bu tür şeyler, insan yaşamını ilgilendiren olay ve sonuçları kendi canlarından daha önemli sayan insanların özellikleridir.”<sup>420</sup>

İnsanlar kötü duruma düşmüş birini teselli ederken, *bu olaydan dolayı acı çekmeliyim yerine sakın olmalıyım* düşüncesini aşlamaları gerektiğini savunur. İnsanları Stoacılığa döndürmeden bunun yapılabileceğini savunur. Dahası sorun bizzat kusurun kendisi olduğu zaman bile bu yöntem işe yarayacaktır.

Cicero, stoacıların “*sadece onurlu olan şey iyidir, ve sadece utanç verici olan şey kötüdür*”<sup>421</sup> teorisini aşırılığı gözden kaçırdıkları için eleştirir: “Farz et ki, “iyi” olduğu sanılan şeyler iyidir, örneğin, onurlu görevler, mal mülk, zevkler ve geri kalanlar. Yine de bu aynı şeylerin elde edilmesinde gösterilen aşırı ve ölçüsüz sevinç ve haz utanç vericidir, farz et ki, eğer birisi gülmek için izin alsa bile, yine de kahkaha atması affedilmez.”<sup>422</sup> Çünkü ruhun sevinç anında kendinden geçmesi, acı halinde ise daralması tek ve aynı kusurdan kaynaklanır. Cicero’nun yukarıda, insanlara her zaman dengeli (*constantia*) bir ruh halinde olmayı öğütleyen Stoacıların öğretilerini eleştirmesi mantıklı görülmemektedir.

Platon ruhun bölümleri arasındaki bir ölçülü uyumdan söz eder. örnek olarak öfkeli kısmın aşırıya kaçtığı zaman başına neler geleceğini açıkça gösterir: “Peki şu da kaçınılmaz bir şey değil mi: Bir insan öfkelenen yanın istediğini sonuna kadar

<sup>419</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV. 61

<sup>420</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV. 61

<sup>421</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, II.29

<sup>422</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV..66

yapar da şeref hırsıyla kıskançlığa, yenme arzusuyla zorbalığa düşer, sertliği hırçınlığa vardırırsa, bu hırslarını düzensizce, akılsızca doyurmaya çalışırsa, o zaman aynı durum bu öfkelenen yanı için de söz konusudur.”<sup>423</sup>

Stoacılar ise, doğa gereği insana acı veren şeyin, kötü zevk verenin ise iyi olduğunu savunmuşlardı. Fakat bilge adamı “duygusallıktan arınmış” olarak tanımlayan Stoa okulu kendi karakteristik özelliklerin sınırlarını çok keskin bir şekilde çizmişti ve her türlü aşırılığı reddetmişti.

Cicero da üzüntünün var olan kötülükten, korkunun ise gelecek olan kötülükten kaynaklandığını onaylamakta ve bunların küçümsenmesi gerektiğini söyler. Platon, da korkunun tanımını *Lakhes* adlı yapıtında Stoacılarınkine benzer şekilde yapmıştı: “Korku gelecek bir kötülüğü beklentisidir.”<sup>424</sup>

İyi olduğu sanılan başka bir duygu da cinsel zevk duygusudur. Cicero’nun bu tutkuya yaklaşımı Epiküros felsefesi haricinde farklıdır. Çünkü aşk, hiçbir ölçüsü ve sınırı olmadığı için, endişe ve sıkıntı getirir. Hem eski Yunanlılardaki erkeğin erkeğe olan aşkını, hem de doğanın daha geniş tolerans tanıdığı kadına olan aşkı eleştirir.<sup>425</sup> Epikürosçu Lucretius ise aşık olma durumunun keder, üzüntü ve acı yarattığını çılgınlık ve gençlik gerektirdiğini düşünür.<sup>426</sup> Cicero, önemli filozoflara verilen tüm örneklerde aşkın zevk verici bir şey olarak tanımlandığını ve buna Platon’un da dahil olduğunu belirtir.<sup>427</sup>

Cicero, hiçbir aşkın ölçülü olmadığını ve her aşkın endişe getirici bir şey olduğuna inanır ve bunun tersi olan bir aşkın ise yeryüzünde bulanamayacağını düşünerek, aşkı tümüyle reddeder, ve aşkın kendi başına iğrenç bir şey olduğunu

<sup>423</sup> Platon, *Devlet*, 586c

<sup>424</sup> Platon, *Lakhes* 198b

<sup>425</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV. 71

<sup>426</sup> Richard, Sorabji, *Emotion and peace of mind* s.275

söyler. Bunun sonucunda bizzat kendi hayalindeki, aklın yolundaki aşkın tanımı ise şöyledir:”Eğer gerçek dünyada sıkıntısız, aşırı arzu gerektirmeyen, endişeli, derin ahı vahı olmayan bir aşkın örneği varsa, böylesi olsun. Çünkü böylesi bir aşk aşırı tutkunun hiçbir izini taşımaz.”<sup>428</sup>

Stoacılar birisi saf, diğeri ise kötü olmak üzere iki tür aşk durumu olduğunu söylerler ve bu sayede daha üstün bir aşk türü kavramını yaratmaya çalışırlar; “Bilge, yaratılışça erdeme yatkın görünen gençleri sevecektir ve aşk, dış güzelliğin yardımıyla dostluk kurma çabasıdır: Amaç birleşme değil, dostluktur ve bunun kınanacak bir yanı yoktur. güzellik de erdemın çiçeğidir.”<sup>429</sup> Cicero, bu teoriyi “Dostluk denilen aşk da nedir? Niçin hiç kimse çirkin bir gence veya yaşlı bir adama aşık olmaz?” sözüyle eleştirir. Aristoteles ise bunun nedenini şöyle açıklar: “Aşk bütün bedenın tutkusudur, ve eğer akıl yargısı üstün gelirse dostluğa yönelir, eğer duyu üstün gelirse, cinsel ilişkiye yönelir.”

Görünüşte Stoacıların *bilge adam her türlü tutkudan uzaktır* düşüncesi uyarınca, aşkın da bir tutku olduğu düşünülürse, bundan kaçınılması gerektiğini söylemeleri gerekir. Ancak Stoacılar için aile sevgisi bunlara dahil değildi. Böyle bir aşkı da aile sevgisinden kaynaklanan bir tür istek olarak düşünmüş olabilirler. Çünkü onlara göre aile tercih edilen şeyler arasındadır. Stoacıların aşk teorisi tutku içermez, ayrıca aşk sık sık tutku (*pathos*) yerine bir dürtü olarak tanımlanmıştır.<sup>430</sup>

Platon’un *Şölen* adlı yapıtı bu türden bir aşk üzerine yazılmıştır.<sup>431</sup> Burada Sokrates, Alkibiades’in tüm çabalarına rağmen onunla birlikte olmaz bu Sokrates’in

<sup>427</sup> Platon, *Şölen*, 180c

<sup>428</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV. 72

<sup>429</sup> Diog., Laert.,VII. 129-130

<sup>430</sup> Richard, Sorabji, s.282

<sup>431</sup> Platon, *Şölen* 216e-221B.

ölçülü ve aklın yolundan gittiğini yani tam bir erdemli insan olduğunu gösterir. Platon da bu olaydan övgüyle bahseder.

Platon, diğer bir eserinde<sup>432</sup> ise yönetilmesi zor bir ata benzettiği ruhun tutkulu bölümüne boyun eğen insanın tutkular ve karmaşık duygular yüzünden sevdiği kişi ile bir araya geldiğini ileri sürer. Fakat at arabasının sürücüsüne benzettiği ölçülü ve akıllı insanın Sokrates gibi bu aşktan uzak duracağını söyler. Ona göre felsefeye ve düzenli hayata önderlik eden aklın daha iyi olan kısımlarına göre hareket eden bu insanlar hayatları boyunca mutlu ve uyumlu yaşarlar.

Cicero'ya göre kızgın bir adam, kontrolsüz, öngörüsüz, mantıksız ve zekasız birisidir. kendini kontrol etme özelliğini kazanıncaya kadar geri durmalıdır. Öfkenin akla aykırı olduğunu, ama yararlı ve doğal olduğunu söyleyen Aristoteles'e de karşı çıkar. Çünkü akla aykırı olan bir şey doğayla uyumlu olabilir mi sorusunu sorar. Doğal olsaydı bile bir insanın diğerinden daha öfkeli olması mümkün olabilir miydi?<sup>433</sup> Platon'un öfke konusunda Cicero'dan farklı düşüncede olduğunu açıklamıştık. Platon, ruhun bölümleri arasında herhangi bir çatışma olduğu zaman, öfkenin mantığın yanında yer alacağını düşünmüştür. Dolayısıyla öfkeli olmayı, Cicero'nun düşündüğü gibi kötü bir özellik olarak nitelendirmemiştir.

Cicero ruhsal rahatsızlığı olan herkesin tedavi edilebileceği konusunda her türlü düşünceyi destekler ve savunur. Aslında kusurlar doğuştan gelmiş olsa bile, bunlardan kurtulmanın insanın kendi elinde olduğunu düşünür. Doğuştan sinirli, merhametli ya da herhangi bir şey konusunda kıskanç sağlıklı bir ruh durumunda olan kişilerin bile, Sokrates'in durumunda olduğu gibi, tedavi edilebileceğini söyler: "İnsanların görünüşünden karakterinin nasıl olduğunu bildiğini iddia eden Zopyros,

---

<sup>432</sup> Platon, *Phaidros*, 256a

<sup>433</sup> Cic., *Tus., Disp.*, IV. 79

Sokrates'in birçok kusurunu sayıp onu eleştirmiştir, fakat bu kusurları Sokrates'te fark etmediklerini söyleyen diğerleri tarafından alaya alınca, Sokrates'in kendisi Zopyros'un yardımına koşmuştur ve onun doğal olarak saydığı birçok kusura meyilli olduğunu fakat onları aklın yardımıyla söküp attığını söyleyerek kendisini kurtarmıştır.”<sup>434</sup>

Platon ile Cicero arasındaki bu konuyla ilgili benzerlik. genel olarak her ikinin de tutkularını esiri olan insanların mutsuz olacağıdır; fakat Platon, arzularına göre yaşayan insanın öbür dünyada da mutlu olamayacağını ve kanatlı olmadığı için, yukarı doğru uçamayıp yaşamını yer altında sürdüreceğini; akla ve felsefeye göre yaşayan insanın ise hafif olduğu için, kanatlı olacaklarını söyleyerek ruha bir nevi ödül ya da ceza öngörür Cicero ise tıpkı ruhun bölümlerinde olduğu gibi, öbür dünyayla ilgili hiçbir düşünce ileri sürmemiştir.

Akademialı Şüpheciler ise tutkuları tanımlama ve onların işleyişi konusuna duruma Stoacılar'dan daha ılımlı yaklaştılar; onlara üzüntü vermesi olası her ne varsa ya da acı, açlık gibi duyguları hissetmeyi normal saydılar. Stoacılar ise acı, açlık ve doğal olarak kötü sayılan şeyler arasındaki benzerlik ve ek bir sanı olduğunu düşünmüşlerdir. Görüldüğü kadarıyla, Akademialı Şüpheciler de , Platon ve Aristoteles çizgisinde düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bu düşüncelerin birçoğunu Cicero yadsımıştır..<sup>435</sup>

Cicero artık dördüncü kitabın konusuyla ilgili ana görüşünü ortaya koyar.. Ona göre, ruhun tüm düzensizlikleri sanılara dayanan yargılardan ve isteklerden ortaya çıkar. Esas amacı olan ruhsal sarsıntılardan kurtulmanın tedavisini de ekleyerek dördüncü kitabını bitirir: “Ancak hem ruhsal çöküntü hem de ruhun diğer

<sup>434</sup> Cic.,*Tus.,Disp.*, IV.80

<sup>435</sup> Bett, Richard, *The Sceptics and Emotions*

hastalıkları için tek bir iyileştirme yolu vardır, yani hepsi yanlış düşüncemizden ve boyun eğme istediğimizden kaynaklanmaktadır, bu nedenle bu hastalıklara maruz kalıyoruz, çünkü böylesi bir boyun eğmenin doğru olacağı düşünüyoruz.. Felsefe tüm yanlışlığı kökünden tamamen söküp atacağını vaat eder.”<sup>436</sup> Son olarak da biz bu ruhsal düzensizliklerden ve hastalıklardan kurtulmadığımız sürece ne mutlu olabiliriz ne de sakin bir durumda olabileceğimizi söyler. Sözü ettiği bu iyileştirmenin de ancak felsefeyle gerçekleşebileceğini düşür: “eğer mutlu ve iyi bir hayat sürmeyi amaçlıyorsak felsefenin desteğine ihtiyacımız vardır.”

Platon da *Devlet* adlı yapıtında, dolaylı bir şekilde felsefeyi izlemek gerektiğini söylemiş, yani insan içindeki uyumu sağlamak için ruhun felsefi yanını (mantıklı kesim) izlememiz gerektiğini öğütlemiştir: “ o halde ruh bütünüyle filozof yanını izleyip de hiçbir çatışmaya düşmediği zaman, ruhun kesimlerinden her biri kendi görevinin sınırları içinde kalır, doğruluğa uyar ;üstelik kendisine özgü zevklere, tadabileceği en iyi ve gerçek zevklere ulaşır.”<sup>437</sup>

---

<sup>436</sup> Cic.*Tus.,Disp.*, IV 83.

<sup>437</sup> Platon, *Devlet* 586e-587a

## 9. TUSCULANAE DISPUTATIONES KİTAP V:

*“Mutlu bir hayat için erdem tek başına yeterlidir.”*

Beşinci kitap, *Tusculanae Disputationes*'in düşünce bakımından zirve noktasıdır ve yapısal olarak da ustaca işlenmiştir.. Bu kitabın konusu olan *erdem mutlu bir hayat için tek başına yeterlidir* öğretisi stoacılara ait olsa bile, Cicero, onları basit tanımlamalarından dolayı eleştirir.<sup>438</sup> Kendisinden önce, popüler olan bir konuyu inceler. Bununla birlikte kitabın bütünü göz önüne alındığında, Cicero'nun yapmak istediği şeyin, yani farklı okulların karşıt görüşlerini uzlaştırma çabasının doruk noktasına ulaştığı görülür. Cicero, kimilerince yanlış anlaşılan en yüksek zevk teorilerine varırken Epikuroşuların bile geleneksel erdemleri kabul ettiğini; Peripatetiklerin tamamen mutlu bir hayat elde etmek için sağlık ve zenginlik gibi bazı dıştan gelen iyileri kabul etmekle birlikte, onların da Stoacılar gibi aynı yoldan giderek, erdemin bütün diğer iyilerden üstün olduğunu olduğu görüşünü benimsediklerini düşünür. Fakat bu düşüncelerden birisinin üstün olması gerekiyorsa, onun da kesinlikle Stoacılarınkı olduğunu söyleyebiliriz.

Cicero, ölüm korkusu ve bedensel acılara katlanma konusunu işlediği ilk iki kitabında Stoacıların görüşlerini yeterli bulmaz. Öte yandan bu kitaplarda her ne kadar Platon'u izlese de, Stoacıları öğretileri, tutkular üzerine tartıştığı üçüncü ve dördüncü kitaplarda yeterince kullanmıştır ve böylece o denli büyük ruhsal sıkıntı

---

<sup>438</sup> Cic., *Tus., Disp.*, V.13-14

içinde bulunan bir adam için kurtuluş ve huzur sağlayacak olan erdem kavramına bir geçiş yapar.

Kitabın geri kalan kısmında yazar inandırıcı olması için gerek duyduğu fikirleri elinden geldiğince sıkı bir biçimde tartışır. Beşinci kitapta Peripatetiklerin düşüncelerine karşı yeniden ele alınıp işlenen bu sav ise şudur: Bilge adam bütün kötülüklerden tamamen ırak ve arı sayılmalıdır. Başka bir deyişle genel olarak “kötü” diye bilenen şeyler aslında öyle değildir. Hiç kimse acı ve ölümden muaf olamaz, Eğer bunlar gerçekten kötü şeyler olsa, insan için bozulmamış mutlu bir yaşam elde etmek imkansızdır. Aynı zamanda sağlık ve zenginlik genelde “iyi” olarak bilinen şeylerdir ama bunlar geçicidir, en azından sürekli olmaları garanti edilemez; dolayısıyla bunların kesinlikle iyi şeyler olduğu söylenemez. Yalnız erdem, dış etkenlerden ve iyi, kötü talihten muaftır. Yunanlıların söylemekten hoşlandığı şey (erdem) bizim irademizdedir ve mutluluk için yeterlidir. Bu sav birçok Yunan ahlak düşüncesini genelde kapsadığı için yeterince güçlüdür. Birincisi Yunanlılar erdemi (ἀρετή) mükemmel olma durumu olarak açıklar. Erdemle yani doğayla uyum içinde yaşamak olası en mükemmel bir yaşamı ve mutluluğu (εὐδαιμονία) getirecektir. İkinci olarak Stoacılar insan erdemini tanımlarken, bundan başka bir sınırlama yada ayırım yapmadıkları için, farklı bir şey de söylememişlerdi. Hepsi de Platon’da gördüğümüz örneklerin benzeridir. Platon *Devlet* adlı yapıtında idealindeki devleti kurmaya çalışırken, devlette yaşayan herkesin görevlerini belirler. Buna göre bir kişinin üzerine düşen görevi yerine getirmesi onun mutluluğu elde etmesi için yeterlidir. Her nesnenin, her canlının ve her kişinin kendine özgü özel bir görevi vardır. Eğer bu görev ve işlevlerini tümüyle yerine getiriyorsa, sağlıklı, güvenli yani mükemmel demektir. Canlı bir varlık için görev ve işlevini yapmak

demek, iyi yaşamak demektir. İyi bir şekilde yaşamak da mutlu yaşamakla eşdeğerdir. Buna göre görev işlevlerini doğru yapan ruh yani doğru insan iyi yaşar; Bunun tersi biri ise kötü yaşar. İyi yaşayan kuşkusuz ki, mutludur. Aşağıdaki diyaloglarda bu düşünce daha açık bir şekilde görülür: “ ...Şimdi, sonra inceleriz diye geri bıraktığımız bir konuya gelelim: Doğru adam eğri adamdan daha iyi, daha mutlu yaşar, onu araştıralım. Bence şu söylediklerimiz bunun böyle olduğunu apaçık ortaya koydu. Ama gene de işi daha iyi inceleyip derinleştirmeliyiz. Çünkü burada söz konusu olan, önemsiz bir şey değil, yaşam kuralımızın ne olması gerektiği sorusudur.

“İncele bakalım” dedi.

“İnceleyeceğim” dedim. “Şimdi söyle bana: Atın sence bir işi, bir görevi var mıdır?”

“Vardır.”

“Peki sen atın veya herhangi başka bir varlığın görevi diye neye dersin? Yalnız onunla yapılabilen ya da en iyi onunla yapılan işe demez misin?”

“Anlamadım” dedi.

“Anlatayım: Gözlerinden başka bir şeyle mi görür müsün?”

“Tabii ki görmem.”

“Kulaklarından başka bir şeyle işitemezsin değil mi?”

“O da olmaz.”

“Öyleyse bu organların görevi görmek, işitmektir demek doğru olur.”

“Şüphesiz.”

“Peki, bir asma dalını kamayla, kunduracı bıçağıyla, daha bunun gibi birçok araçla budayamaz mısın?”

“Elbette budayabilirim.”

“Ama herhalde en iyisi, bu iş için yapılmış bağ bıçağıyla budamaktır.”

“Doğru.”

“Öyleyse bu işe onun görevi demez miyiz şimdi?”

“Elbet deriz.”

.... “Güzel” dedim kendine özgü bir görevi olan her şeyde bir erdem yok mudur?.....”<sup>439</sup>

Platon, *Gorgias* adlı yapıtında erdem konusunu detaylıca ele almıştır. Platon’a göre ayakkabıcıyı farklı yapan şey ayakkabı yapmasıdır, denizcilik veya doktorluk değildir ve onun erdemi güzel ayakkabı yapmaktır.

Stoacılar ve diğerleri için de, insanları farkı kılan akıldır, bu nedenle onların erdem tanımı, akıl bakımından mükemmel bir insandır. Dolayısıyla onların ideal bilge adamı da teorisi, Stoacılarınkı gibi mükemmel bir insandır. Üçüncü olarak böylesi bir mükemmellik ve onun ardından gelen mutluluk elde edilebilir olmalıdır. Yani herhangi bir kişi ayakkabıcıdan en güzel ayakkabılar yapmasını bekler. Böylece hem ayakkabıcı hem de satın alan mutlu olur. Sonuç olarak en önemlisi, mutluluk her ne is, bu dıştan gelen değişikliğe yada şansa bağlı olmayan sürekli garanti edilebilen bir şey olmalıdır.<sup>440</sup>

Cicero’nun beşinci kitabı düşünce bakımından en yüksek düzeydedir. Zira kendisi de *De Divinatione*’de bunu belirtir: “Beşinci kitapta, tüm felsefe öğretileri arasında en parlak olan üzerinde özenle duruyorum, erdemın tüm yeterliliği.

<sup>439</sup> Platon, *Devlet* 352d-354a,

<sup>440</sup> A.E.Douglas, *Form and Content in the Tusculan Disputations*.

Erdemin, dışardan uygulamalar ve yardımlar olmadan, sonsuz mutluluğumuzu güvence altına alacağını kanıtliyorum.”<sup>441</sup>

Cicero, bu kitabın giriş kısmında,amaçladığı ve tartışacağı ana konunun, yani *erdem mutlu bir hayat için tek başına yeterlidir* düşüncesinin Brutus’un günümüze ulaşmayan *De Virtute* adlı bir yapıtında işlenmiş olduğunu açıklar: “Brutus, tüm konular arasında senin en çok onayladığın bu konu hakkında tartıştığımız bu beşinci gün , Tusculanum tartışmalarını sonlandıracak, zira seninle konuşmalarımın yanı sıra çok özenli bir şekilde yazdığın ve bana adadığın o kitaptan, mutlu bir hayat için erdemin kendi başına yeterli olduğu konusunda sende güçlü bir kanaatin olduğunu anladım.”<sup>442</sup>

Erdem mutlu bir hayat için tek başına yeterli midir yoksa değil midir? sorusu Stoa okulunun en fazla ilgilendiği ahlaki konulardan biridir. Fakat bu konuda da Stoa okulunu izleyen filozoflar arasında görüş ayrılıkları vardır; Khryssippos , Zenon ve Hekaton’a göre erdem mutlu bir hayat için yeterlidir: “Eğer yüce ruhluluk herkesten üstün olmaya yeterliyse” diyor, “ve eğer yüce ruhluluk erdemin bir parçası ise, erdem de rahatsızlık edici şeyleri küçümsemekle, mutluluk için yeterlidir.” Bunun yanı sıra, daha çok Akademia okulunun öğretilerini Stoa öğretilerine uyarlamayı amaçlayan Panaetios ile Poseidonios erdemin tek başına mutluluk için yeterli olmadığını ve dıştan gelen çeşitli etmenlerin de bu konuda etkili olduğunu söylerler: “mutluluk için sağlık, maddi olanaklar ve bedensel güç de gereklidir.”<sup>443</sup>

Cicero, daha sonra dördüncü kitaptaki gibi kısaca felsefe tarihine değinir. Öncelikle Pythagoras’ın ve Arkhelaus’un felsefeye katkılarından övgüyle söz eder. Ardından Sokrates’in felsefeyi gökten indirip insanların evine soktuğunu, yaşam ve

<sup>441</sup> Cic., *De Divinatione*, II.2

<sup>442</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. I.1

ahlaki açıdan neyin iyi ve neyin kötü olduğu konusunda felsefeyi sürekli sorular sormaya zorladığını ve bunun da Platon'un eserlerinde ölümsüzleştiğini aktarır. Ayrıca kendisini felsefeye adanmış bu filozofların tüm zamanlarını mutlu bir yaşamın nasıl elde edilebileceğini bulmaya adadıklarını; bu çalışmaların erdemin da ortaya çıkmasını ve onun mükemmelleşmesini sağladığını belirtir.<sup>444</sup>

Cicero, yaşamının son dönemlerinde tam anlamıyla ilgilendiği felsefeyi coşkulu bir biçimde över: “Ey felsefe, yaşam kılavuzu, erdemin keşifçisi, kötülüklerin kovucusu! Sensiz yalnız ben değil tüm insan hayatı nasıl bir hal alabilirdi? Kentlere hayat verdin, dağınık insanları toplumsal hayatın içine sen kattın, onları ilk önce sen onların evlerde, sonra evlilikle, sonra ortak edebiyat ve hitabette birbirine bağlanmasını sağladın, sen yasaların koyucusu, ve ahlak ve düzenin öğretmeni oldun. Önceden büyük bir ölçüde sana sığındım, şimdi ise tamamıyla ve tümüyle, sana sığınyorum, senden yardım diliyorum, sana kendimi emanet ediyorum.”<sup>445</sup>

Diğer dört kitapta olduğu gibi burada da kitabın tartışma konusu konuşmacının, Cicero'nun hemen çürüteceği yargısıyla açılır: “A. Bana öyle geliyor ki mutlu bir şekilde yaşamak için erdem tek başına yeterli olamaz. M. Fakat, tanrı adına sana güvence veririm ki, dostum Brutus onun yeterli olduğunu düşünüyor, ve izninle, onun yargısını seninkinden daha üstün tutuyorum.”<sup>446</sup> Cicero doğru yaşamak ile mutlu yaşamının arasındaki farkı açıklar ve konuşmacı A'nın düşüncesini çürütmek için bundan faydalanır. Konuşmacı A, erdemin doğru bir şekilde yaşamak için yeterli olduğunu kabul ettikten sonra, Cicero, erdemin aynı zamanda mutlu

<sup>443</sup> Diog., Laert., VII.127-128

<sup>444</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 1-11

<sup>445</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 5

<sup>446</sup> Cic., *Tus., Disp.* V..12 “Non mihi videtur ad beate vivendum satis posse virtutem”

yaşamak için de yeteceğine ikna etmeye çalışır. Mutlu bir yaşamın erdemle gerçekleşebileceğini söyler.<sup>447</sup>

Cicero, dördüncü kitabında ruhun düzensizliklerinin mutlu bir yaşam sürmemize engel olacağını kanıtladığını ileri sürer. Ölüm korkusu ve acı gibi dürtülerin etkisine kapılan insanlar, mantıktan sapıp ruh sarsıntısı içinde olacakları için, mutsuz olacağını ve zavallı durumuna düşerler. Bu aynı kişiler insanların başına sıkça gelen fakirlik, güçten düşme, utanç körlük, kölelikten korkarlarsa, mutlu olamazlar. Aynı şekilde sürgünden ve dertten korkanlar, zevkleri yüzünden tutkulara kapılan insanlar da mutlu olamazlar. Bunun tersi olarak, dördüncü kitapta da detaylıca incelendiği gibi, hiçbir korku dürtüsünden irkilmeyen ve hiçbir aşırı zevkin kışkırtmadığı, başına gelecek olana, insana özgü her türlü korkuya, öfkeye kapılmayacak şekilde katlanan insan mutludur. Bu ruhsal dinginlik durumu da erdem sayesinde ortaya çıktığı için, erdemden kendinden dengeli bir ruh halini getireceğini, dolayısıyla insanların mutlu bir yaşam sürmesi için yeterli olacağı çıkarımını elde eder.<sup>448</sup>

Cicero, erdem nedir? sorusuna da bir açıklık getirmeye çalışır ve bu amaçla kitabının *narratio* kesimini başlatır. İlk olarak Konuşmacı, Brutus'un, Antiokhos<sup>449</sup> ve kardeşi Aristos'un etkisinde kalarak, erdem dışında bazı iyi şeyler olsa bile, mutlu bir yaşamın erdemde bulunduğunu söylemesini aktarır; bu savı da erdem dışında hiçbir iyi olmadığını savunan Cicero'yu, bu konudaki düşüncelerini kabul ettiği dostu Brutus aracılığıyla sıkıştırmaya çalışır. Cicero da Antiokhos'un ve Aristos'un bu bu konudaki düşüncelerine katılmadığını belirtir fakat Brutus, hakkında herhangi

<sup>447</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 13

<sup>448</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 16-18

<sup>449</sup> Aristos, Antiochos'un kardeşi idi. Akademia okuluna bağlıydı ve Cicero'nun arkadaşıydı. Brutus her iki kardeş için büyük bir hayranlık duyuyordu.

bir eleştiri getirmez. Buna karşın, Stoacıların “yalnızca onurlu (*honestum*) olan iyidir” teorisini destekler. Zira onlar, mutlu bir yaşam yalnız erdeme bağlıysa, erdem dışında hiçbir şeyin iyi olmadığı düşüncesini savunur, talihin ve bedeninin iyiliklerini ise tercih edilen şeyler olarak kabul ederler.<sup>450</sup>

Peripatetikler, ruhun, bedeninin ve talihin ayrı ayrı iyi şeyleri olduğunu savunmuştur. Antiokhos, bedensel rahatsızlıkların ve talihsizliklerin bilge adamın başına gelebileceğini ve onu mutsuz yapacağını savunmuştu. Akademialı Antiokhos mutluluğun göreceli olduğunu düşünürken, Cicero, Stoacılar gibi yer alarak, mutlulukta herhangi bir dereceyi kabul etmez. Akademialıların, hastalığı, acıyı, fakirliği kötü bir şey olarak değerlendirmelerini, karşın Cicero, yine Stoacılara özgü bir teoriyi savunarak bunları *tercih edilmeyen* şeyler olarak nitelendirir. Yani Peripatetikler ve Akademialılar gibi bedeninin ve talihin iyilikleri veya kötülükleri olduğu düşüncesini kabul etmez. Şu örnekle de bu görüşünü destekler: “Benim düşüncem şuydu; Kötülükle kuşatılmış hiç kimse mutlu olmazdı, eğer bedeninin ve talihin kötülükleri varsa, bilge adam bunlarla kuşatılabilirdi.”<sup>451</sup>

Cicero, erdem için mutluluk için tek başına yeterli olmadığını düşünen Akademialı Antiokhos’u eleştirir, bunun tersini savunan Stoa öğretisini ise destekler: “Antikohos’un pek çok pasajında sürekli olarak şu sözleri yazmış olduğu söyleniyordu: Erdem sadece tek başına mutlu bir hayat kılabilir fakat en yüksek düzeyde değil; ikinci olarak bir çok şey, küçük bir parçası eksik olsa bile isimlerini büyük parçalarından alırlar, tıpkı güç, sağlık, zenginlik, onur, şan gibi, bunlar sayı olarak değil de tür olarak ayırt edilirler; aynı şekilde mutlu bir hayat, bir parçası kusurlu olsa bile, ismini büyük parçasından alır.”

<sup>450</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 21

<sup>451</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 22

Şimdi onun bu görüşünün tüm detayını açıklamaya gerek yok, fakat durum bana göre tamamen tutarlı değildir. Çünkü hem mutlu olan insanın daha mutlu olması için neye gereksinim duyduğunu anlamıyorum (çünkü eğer bir şey eksikse, o adam mutlu değildir.) hem de ait olduğu büyük bölümden her bir parçanın adını ve imgesini aldığı söylenenlere gelince, bu şöyle bir durumda geçerlidir: Üç tür kötülük olduğunu söylemelerine karşın, bir insan, kaderinde her tür terslik bulunacak kadar tümü tümüne iki tür kötülüğün saldırısına uğrayınca, bedeni her türlü acıyla zayıf düştüğü zaman, böylesi bir kişinin en mutlusu olmasa bile mutlu bir yaşam için çok az bir kaybı mı var diyeceğiz.”<sup>452</sup>

Cicero, yukarıda Antiokhos’un düşüncelerine karşılık, yine Stoacıların görüşlerini desteklemeyi sürdürür; Stoacılara göre en iyi (*summum bonum*) derece ve arada bir şeyi kabul etmez: artmaz veya azalmaz. Eğer mutlu bir yaşam mükemmel olan en iyiye sahipse, o mükemmel bir şekilde mutlu olmalıdır. Cicero, Stoacıların bu teorisini hem Peripatetikler hem de Akademialılara karşı her zaman savunur.

Peripatetikler, ruhun, bedenin ve talihin maruz kaldığı iyi şeyler ve kötülükler olduğunu kabul ettiler. Peripatetik filozof Theophrastus, bütün iyi ve dürüst insanların mutlu olamayacağını, mutlu olmak için bedensel iyiliğin ve iyi talihin de gerekli olduğunu ileri sürer, çünkü kırbaç, işkence, vatanın yıkımı, sürgün, kısırlık hayatı kötü ve zavallı kılmada çok etkili olduğunu düşünür. Cicero talihsel ve bedensel kötülükler nedeniyle acı çeken insanın mutlu olamayacağı görüşünü benimseyen bir filozofu eleştirmeyi doğru bulmaz. Zira ona göre bu tutarlıdır görüştür. Fakat yukarıda da değindiğimiz gibi tüm bu düşüncelere karşı her zaman Stoacı görüş ve tutumunu yer alır ve onları bu düşünceye çekmeye çalışır.<sup>453</sup>

<sup>452</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 22-23

<sup>453</sup> Cic., *Tus., Disp.* V.24-25

Cicero, Epikuroşuların erdem konusundaki düşüncelerini de eleştirir: Acının en büyük kötülük , mutluluğun da sadece zevkte olduğunu söyleyen bir okul her ne kadar onurlu, sağduyulu ve adaletli davransa da sürekli mutlu yaşamasının imkansız olduğunu söyler,<sup>454</sup> mutluluğun ölçütünü hazza göre belirlemesini de tutarsız ve saçma bir söz değerlendirme olarak nitelendirir.

Cicero, Metrodorus'un “ Talih, seni yakaladım, ve senin bütün girişlerini ele geçirdim ve kapattım, böylece bana yaklaşamayacaksın.” sözünü ironik bir şekilde eleştirir: “ Utanç verici bir şey dışında kötü hiçbir şeyi kötü olarak düşünmeyen Stoacı Zenon veya Kios'lu Aristo'nun ağzında asilce söylenmiştir: Fakat sen, Metrodorus, bütün iyilikleri bedeninin etlerine ve kemiklerine doldurduğunu, ve en büyük iyiliği, bedeninin sarsılmaz durumu ve onun süreklilik umudundan emin olma durumuyla sınırlayarak tanımladığını göz önünde bulunduracak olursak, talihin girişlerini engelledin mi ? Nasıl, bu gece böyle bir iyilikten mahrum kalabilirsin?.”

Ayrıca Epikuroşular, yine de, deneyimsiz olanlar bu yargılarından yakalanır, ve bu tür düşünceleri yüzünden, onlarla aynı düşünen bir sürü insan vardır aynı düşünce olarak adlandırır ve eğitilmiş kişilerin onların bu tutarsızlığını yakalayacağını söyler.<sup>455</sup>

Cicero, Epikuros'u eleştirirken tutarlı bir durum sergiler: “Bütün iyilerin hep mutlu olmasını arzu ediyoruz. İyi insanlar diye kimi kastettiğim açıktır; Çünkü biz her türlü erdemle donanımlı ve erdemle üstün insanlara hem bilge hem de iyi deriz. Böylece kimin mutlu olarak tanımlanması gerektiğini ise görüyoruz. Bana kalırsa bunların iyiliklerle çevrili, kötülüklerle ise hiçbir ilişkisi bulunmayan insanlar olduğunu düşünüyorum ve mutlu sözcüğünü kullandığımız zaman, bu kelimenin

<sup>454</sup> Diog., Laert., X.140.

<sup>455</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. .26-27

altında, bütün kötülüklerden uzak, iyilikle dolu anlamından başka hiçbir anlam yatmaz. Erdem bu kavramı izler, bunun dışında bir iyi varsa, erdem onu izleyemez; zira yoksulluk, ün kaybı, önemsizlik, yalnızlık, yakınların kaybı, dayanılmaz bedensel acı, mahvolmuş bir sağlık, kötürüm kalma , körlük, yurdun düşmana yenik düşmesi, sürgün ve son olarak da kölelik gibi daha bir sürü kötülük, eğer bunları kötülük olarak değerlendiriyorsak, başa gelecektir. Biri bilge olabilir. Şans bilgeye de saldırabilir ve bu tür felaketleri onun başına da getirir. Oysa bunlar kötü şeylerse, kim bilge adamın her zaman mutlu olacağını kanıtlayabilir, özellikle bunlardan bir çoğunun aynı anda başa gelebileceğini göz önünde tutarsak?”<sup>456</sup> Cicero bu örnek verdiği şeyleri “kötü” sayan ve bilge adamın her zaman mutlu olduğu düşüncesini benimseyen yakın arkadaşı Brutus’tan, ortak hocalarından ve Aristoteles, Speusippos, Ksenokrates, Polemo gibi eski düşünürlerden ayrılmaktadır. Bu konuda O, bilge adamlar Pythagoras, Sokrates ve Platon’un yanında yer almaktadır. Cicero bu düşüncesini karşı düşünürlerle verdiği şu öğütte açıklar: “Eğer bu görkemli ve güzel, Pythagoras’a, Sokrates’de ve Platon’a son derece layık bu “bilge” sözcüğünden hoşlanıyorlarsa, güç, sağlık, güzellik, varıllık, saygınlık, zenginlik gibi görkeminden etkilendikleri şeyleri küçümseyerek ve karşıtı şeyleri ise önemsemeyecek biçimde düşüncelerini şekillendirsinler.”

Cicero’ya göre Epikuros’un hem acının tek ve en büyük kötülük olduğunu söylemesi hem de bilge adamın acıya maruz kaldığı zaman “bu ne hoş bir şey diyecek olmasını” düşünmesinden daha tutarsızca bir şey yoktur. İkinci kitap 17 ve 18’inci paragraflarda aynı görüşü ileri sürmektedir. Orada Cicero, Epicuros’un tartışma biçiminden bu sonuca vardığını ima eder gibi daha esnek bir tutum sergiler.

---

<sup>456</sup> Cic.,*Tus.,Disp.,*, V. 28-29

Ama burada kesinmiş gibi konuşur. Bu eleştiriyi yaparken, Epikuros'un sözlerini ve tartışma biçimini bize tam ve kanıtlayıcı bir biçimde aktarmaz. Bu Cicero'nun en zayıf yanlarından biri gibi görünmektedir ve mahkeme nutuklarında görüldüğünden daha zayıf ve kendi yorumuna dayanan bir tartışma biçimi sunmaktadır.<sup>457</sup>

Konuşmacı Cicero'nun tutarsızlıktan konuyu açmasını iyi değerlendirerek onu sıkıştırmaya çalışır: "A. Beni, seninle aynı fikirde olmaya yönlendiriyorsun Fakat dikkat et de senin tutarlılığında da bir eksik olmasın.

M. Nasıl yani?

A. Çünkü yakın zamanda senin *De Finibus*'un dördüncü kitabını okudum ve orada Cato'ya karşı tartışırken, benim de onayladığım, Zenon ile Peripatetikler arasında terminoloji dışında bir fark olmadığını göstermek istiyormuşsun gibi göründün; eğer durum böyleyse, mutlu bir yaşam sürmek için erdemde yeterince güç bulunduğunu düşüncesi Zenon'un sistemine oturuyorsa, Peripatetiklerin de aynısını söylemesine izin verilmemesinin sebebi nedir? Zira sözlere değil işlere bakmak gerektiğini düşünüyorum."<sup>458</sup>

Konuşmacının çelişki konusundaki bu örnek kanıtı, Cicero'nun felsefi eserlerinde genel durumdur. Cicero, birinci kitabında da, konuşmacının düşüncelerini çürütmek için ölümün hiçlik olduğunu kabul etmiş daha sonra da bu yargısının tersini kanıtlayıcı düşünceler ileri sürmüştür. Fakat bu özelliğini kendisi de kabul eder: "Doğrusu beni onaylı belgelerle sıkıştırıyorsun, ve bir zaman yazdığım veya söylediğim bir şeyi kanıt olarak ileri sürüyorsun. Ortaya konulmuş yasalarla

---

<sup>457</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 30

<sup>458</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 32-33

tartışanların yolunu tutuyorsun: ben günlük yaşarım; muhtemelen kafamı karıştıran her şeyi muhtemel olarak söylerim<sup>459</sup> ve dolayısıyla tek başıma özgürüm.”<sup>460</sup>.

Genel olarak da beş kitaptan oluşan *Tusculanum Disputationes*'in her kitabında, tartışmanın durumuna göre tek bir okulun görüşüne bağlı kalmaktansa, farklı ekollerin düşüncelerini savunduğunu söylemiştik. Beşinci kitapta ise Akademia'dan ve diğer okullarından biraz uzaklaşarak, Stoa felsefesinin *erdem mutlu bir yaşam için yeterlidir* öğretisini kesin olarak destekler. Stoa felsefesinin ahlak öğretileriyle Platon'unkileri arasında önemli ölçüde benzerlikler olduğunu üçüncü ve dördüncü kitaplarda vurgulamıştık. Cicero, Stoa felsefesini izlerken, bu okulun düşüncelerinin Akademia felsefesi ile benzer yanlarını da belirtmek önemlidir.

Bizim bu tezdeki amacımız Cicero'nun *Tusculanae Disputationes*'teki felsefi düşüncelerin, Akademia felsefesiyle benzer ve farklı yanlarını ortaya çıkarmaktır. Fakat çoğu zaman bizim çabamıza gerek kalmadan, Cicero'un kendisi bu karşılaştırmaları yapar. Burada da Platon'un tüm eserlerinde erdem dışında hiçbir şeyin “iyi” olmadığını sürekli olarak tekrarlamasının bir sonucu olarak, Kitium'lu Zenon'un düşüncelerini bu temel üzerine oturttuğunu ileri sürer. Dolayısıyla kendisi bu kitapta Stoa görüşlerini savunurken, bunların aslında Platon'a özgü düşünceler olduğunu da vurgular.<sup>461</sup> Cicero, mutlu bir yaşamın erdem üzerine kurulması gerektiği düşüncesine Platon'un *Gorgias* ve *Meneksenos* adlı yapıtlarında yer verdiğini aktarır: “Örneğin, *Gorgias*'ta Sokrates kendisine, Perdikkas'ın oğlu olan ve o zamanlar son derece talihli olduğuna inanılan Arkhelaos'un mutlu mu yoksa mutsuz mu olduğu sorulduğunda;

---

<sup>459</sup> Cic., *Tus.*, *Disp.* II.9

<sup>460</sup> Cic., *Tus.*, *Disp.* V. 33

-“Bilmem” der “Zira onunla hiç sohbet etmedim.”

-“Ne diyorsun sen? bunu başka bir yolla bilemez misin? “Hiçbir şekilde “O halde sen Perslerin büyük kralının mutlu olup olmadığını söyleyemeyeceğini mi kastediyorsun?

-“Ne kadar eğitilmiş olduğunu bilmezken, ne kadar mutlu olduğunu bilebilir miyim”

-“Ne? Mutlu bir hayatın buna dayandığını mı düşünüyorsun?-

-“Kesinlikle benim düşüncem budur, iyiler mutludur, adiler zavallıdır.”

- “O halde Arkhelaos zavallı mıdır?”

-“Eğer adil değilse kesinlikle öyledir.”<sup>462</sup>

“Sokrates’in mutlu bir hayatı sadece erdeme dayandığına katılmıyormusun?

“Nasıl? Bu adam cenaze töreninde nasıl konuşuyor?”

“Zira ona bir adam, mutlu bir yaşam sürmeye götüren her şey yalnızca kendine bağlıysa, bu nitelikler başkasının iyi yada kötü talihine bağlı değilse, başka birisinin başarısına bağlı kalıp boşlukta kalıp sallanmaya ve gelişigüzel değişmeye zorlanmıyorsa, en iyi yaşamı sürmenin yöntemini elde etmiştir. Bu adam ölçülüdür, cesaretlidir, bilgedir; bu adam yalnız diğer bütün varlıkları elde ettiğinde ve kaybettiğinde değil, hepsinden önce çocukları doğduğunda ve öldüğünde bile itaatkar bir biçimde bu eski öğretiyeye boyun eğecektir; böylece hiçbir zaman neşeye veya acıyla kendinden geçmeyecektir, çünkü her zaman bütün umudunu kendi içinde oluşturacaktır.”<sup>463</sup>

<sup>461</sup> Cic., *Tus., Disp.* V.34

<sup>462</sup> Platon, *Gorgias*, 470d-e

<sup>463</sup> Platon, *Meneksenos*, 247e-248a; Cicero, *Cic., Tus., Disp.* V. 36;

Cicero, Platon'un yukarıdaki düşüncelerini onaylamakla Akademia felsefesi ile kendi zamanında var olan bir benzerliği yalnız kanıtlamakla kalmaz, kendi düşüncelerini üretmede de Platon'un ilahi bir esin kaynağı olacağını söyler: "Benim bütün konuşmam Platon'un bu doktrininden, sanki kutsal ve mukaddes bir kaynaktan geliyormuş gibi akacak."<sup>464</sup>

Cicero, tüm yaratıkların kendine has özellikleri olduğunu; kiminin denizde, kimin karada yaşadığını aktarır ve buradan da tanrının insanları diğer canlılardan üstün kılan akli bahşettiğine geçiş yapar: "İnsan ruhu tanrısal zihinden geldiği için, bunu söylemek doğru olursa, sadece tanrı dışında başka hiçbir şeyle karşılaştırılmaz. Bu yüzden eğer akli iyi eğitilirse, eğer hatalarla körleşmesin diye muhakeme etme gücüne iyi bakılırsa<sup>465</sup>, sonuç mükemmel bir ruh, (*fit perfecta mens*), yani eksiksiz bir akıl, bu da erdem demektir. (*id est absoluta ratio, quod id est idem virtus*)"<sup>466</sup>

Cicero, yukarıda Platon'la ve Stoacılarla benzer düşünceler ileri sürmüştür. Doğayı tanrı sayan Stoacılara göre, ruhlar tanrısal görünümde, çünkü ondan bir parçadır. Dünya, algılama yeteneği ve ruhu olan bir varlık olarak canlıdır. Nitekim, canlı cansızdan daha üstündür; dünyadan daha üstün olan bir şey yoktur; çünkü dünya canlı bir varlıktır; Bir ruhu vardır: Bunu, onun bir parçası olan kendi ruhumuzdan anlayabiliriz.<sup>467</sup> Platon'un *Philebos*<sup>468</sup> adlı yapıtında Sokrates şöyle der: "Bedenimizin bir ruhu olduğunu söyleyemez miyiz? Protarkhos: açıkçası

<sup>464</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 36

<sup>465</sup> Cici. *Disp., Tusc.*, III.5: *Animi medicina philosophia*

<sup>466</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. XIII.38-39

<sup>467</sup> DL. VII.143

<sup>468</sup> Cic., *Tusc., Disp.*, V.39

söyleyebiliriz. Sokrates: her şekilde daha üstün olan, bizinkilerinki gibi aynı elemente sahip bir bedeni yoksa, evrenin bu ruhu nereden gelmiştir?”<sup>469</sup>

Cicero, Stoacıların *tercih edilen ve tercih edilmeyen* teorisini destekleyen düşünceler ileri sürer: “hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendi türünde bütün ve kusursuz her şey mutluydu, ve eğer bu erdeme özgü bir nitelikse, kesinlikle bütün erdemli kişiler mutludur. Doğrusu bu konuda Brutus’la aynı fikirdeyim yani Aristoteles, Ksenokrates, Speusippos, Polemon ile de .”<sup>470</sup>

Peripatetikler, mutluluğun sadece belirsiz olan beden ve talihin iyilerine bağlı olmadığını kabul etmişlerdi. Cicero, Şüpheli Akademianın da mutluluğu sınıflandırılmış üç tür iyiye bağlı olduğunu düşünmelerini eleştirmeye devam eder: “Fakat bence erdemli insanlar son derece mutludur: çünkü mutlu bir yaşam sürmek için kendi iyiliklerinden emin olan insanın neye ihtiyacı olabilir? Yahut bu güveni olmayan insan nasıl mutlu olabilir? Oysa iyiliği üç türe ayıran bir kişinin mecburen bu güveni olmaması gerekir.”<sup>471</sup>

Buna karşılık olarak Cicero, Stoacılar gibi “sadece onurlu şeyin iyidir” düşüncesini destekler; Zira, ona göre zenginlik, sağlık, güç, güzellik, keskin tam duyu organlarıyla ve hız gibi çeviklik gibi bedene özgü özellikler bunun yanında önemli zenginlik, önemli görevler, yetkiler, mal mülk ve ün adaletsiz, ölçsüz, korkak, kişiliksiz tümüyle aptal zavallı bir insanda bulunabilir ve bunlara tümüyle iyi şeyler diyemeyiz. Dolayısıyla Cicero da Stoacılar gibi bunları *tercih edilebilir* iyi şeyler çerçevesinde düşünür. Bu düşüncesini de stoacı süllogizm yöntemiyle kurar: “Çünkü her ne iyi ise o arzu edilmelidir, arzu edilen şey kesince onaylanmalıdır. fakat onayladığın şey hoş ve benimsenmiş sayılmazdır: O halde buna değer de

<sup>469</sup> Platon, *Philebos* 30

<sup>470</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 40

verilmelidir. Eğer böyleyse takdire şayan olması lazım: dolayısıyla her iyi takdire şayandır; bundan yalnızca doğru (*honestum*) olanın iyi olduğu sonucu ortaya çıkıyor.”<sup>472</sup>

Özet olarak Cicero’ya göre bir insan dıştan gelen ve bedensel avantajlara sahip olabilir, fakat bu insanlar erdemli olmadığı sürece her zaman zavallıdırlar.

Stoacılara göre zenginlik, ün, sağlık, güç ve benzerlerinin mutluluğa yada mutsuzluğa bir kesin bir katkısı olamaz, çünkü bunlar olmadan da mutlu olunabilir. Bir değeri olan şeyler seçilmeye değerdir; örneğin ruhsal alanda zeka, beceri, ve ilerleme;bedensel alanda yaşam, sağlık, güç, zindelik, tüm organlarını kullanabilme, güzellik ve benzeri şeyler; dış iyiler alanında da zenginlik, ün,soyluluk ve benzerleri.Buna karşılık, ruhsal alanda yeteneksizlik,beceriksizlik ve benzerleri; bedensel alanda ölüm, hastalık, zayıflık,düşkünlük, sakatlık, çirkinlik ve benzerleri; dış kötüler alanında da yoksulluk, soylu olamama ve benzerleri geri çevrilmelidir. Ama bu iki bölüme girmeyen şeyler de vardır: bunlar da ne seçilir ne de geri çevrilir.<sup>473</sup>

Cicero, bu teoriden hareketle, Eğer biz bu dıştan gelen ve bedensel şeylere iyi dersek, o zaman bilge adamın aptaldan ne farkı olurdu gibi benzer bir mantık yürütür. Ancak, Peripatetiklerin ise, bunlar olmadan mutlu olunamayacağını, olunsa bile, en üst derecede olmayacağını düşünmelerini eleştirir.<sup>474</sup> Sokrates gibi kendilerinin de en üst düzeydeki mutlu yaşamı tercih ettiklerini ve onun çıkarımıyla da bu durumun doğrulandığını ileri sürer: “çünkü bu felsefenin lideri, bir insanın

<sup>471</sup> Cic., *Tus.,Disp.* V. 39

<sup>472</sup> Cic., *Tus.,Disp.* V. 45. Önceki ve ikincisini etkileyen mantık şöyledir: 1- İyi, iyi unsurlardan oluşur. 2- Mutlu yaşam da kendisi gibi onurlu parçalardan oluşması gerekir. 3- Eğer, benzer olmayan parçaların hiçbir onurlu bir bütün oluşamaz. 4- Onurluyu kaldırırsan, onun mutlu olduğu nasıl anlaşılabilir?

<sup>473</sup> Diog., *Laert.*,104,106

yaradılışı nasılsa, kişiliği de öyledir; insanın kişiliği nasılsa konuşması da öyledir; eylemleri konuşmasına, yaşamı da eylemlerine benzedir, demiştir. İyi bir adamdaki ruh yaradılışı övgüye değerdir, ve buna göre iyi adamın yaşamı övgüye değerdir; o halde yaşamı övgüye değer olduğuna göre onurludur. Bu argümanlardan iyi insanların yaşamlarının mutlu olduğu sonucu çıkar.”<sup>475</sup>

Cicero, dördüncü kitaptaki ayrıntılı anlattığı bilge adamın karakteristik özelliklerine burada da kısaca değinmeye devam eder. Çünkü Stoacı bilge adamının özellikleri her zaman elinin altında bir çıkış olarak durur. Zira, Cicero’ya göre ancak bilge adam mutlu olabilir çünkü erdeme sahiptir. Bilge adam ölçülü, korkusuz, huzursuzluğu olmayan, herhangi bir zevke düşkünlüğü olmayan kişidir ve her zaman bu ruh hali içinde bulunduğu için mutludur. Stoacılara göre her şey mutlu bir hayat sürmek içindir ve bu nedenle yapılır; bunun da ancak erdemli bir şekilde yaşanırsa, yani doğayla uyum içinde bulunduğu sürece (*Natura conveniter vivendum est*) elde edilebileceğini savunmuşlardır. Çünkü bizim yapımız evrenin bir parçasıdır bu nedenle erek doğaya uygun yaşamaktır.

Cicero da aynı şekilde mutlu bir yaşam için erdemin tek gerekli unsur olduğu konusunda Stoacılarla aynı düşünceleri paylaşır: “O zaman nasıl iyi adam yaptığı ve hissettiği her şeyi *övgüye değer olan*’ı ölçü olarak değerlendirmeyi başaramasın? Her şeyi mutlu bir yaşamın standardına göre değerlendirir. Mutlu yaşam övgüye değerdir; hiçbir şey de erdem olmaksızın övgüye değer değildir: o halde mutlu yaşam erdem sayesinde elde edilir.”<sup>476</sup>

Erdemin ve kusur kavramlarını dördüncü kitapta detaylıca incelemiştik; Erdem ve kusur gibi aynı mantıkla; erdemin mutlu yaşamı, erdemin karşıtı olan

<sup>474</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 47

<sup>475</sup> Cic., *Tus, Disp.*, V.47

kusurun da zavallı bir hayatın getireceğini söyler. Görüldüğü gibi erdem ile kusur arasında hiç bir şeyi kabul etmediği için, bu konuda Akademia felsefesinden uzaklaşıp, Stoacı çizgisini devam eder.

Cicero, Peripatetik Kritolaos ve Akademialı Ksenokrates'in erdemini doğru bir şekilde saptamalarına karşın, bunların mutlu bir yaşam için erdemini yeterli olmadığını, dıştan gelen ve bedensel avantajların da önemli olduğunu düşünmelerine bir anlam veremez: "Bu noktada, bir kefeye ruha özgü iyilikleri, değerine de beden ve insana dıştan gelen iyilikleri koyacak olsa, yeryüzü ve denizler de eklense, birinci kefenin daha ağır basacağını düşünen Kritolaos'un o ünlü terazisinin anlamını soracağım. O halde hem bu düşünürü hem de, erdemi o denli büyük bir gayretle yücelten ve diğer her şeyi küçümseyen ve reddeden ünlü Ksenokrates'in sadece mutlu yaşamı değil en yüce mutlu yaşamı erdeme bağlı kılmaktan alı koyan şey nedir?"<sup>477</sup> Cicero ise Peripatetiklerin ve Akademialıların bu görüşlerinin tersine, erdemini hem iyi hem de mutlu bir hayat sürmek için yeterli olacağı, görüşünü yineler. Çünkü erdem insana cesaret verir ve eğer insan cesursa, yüce gönüllü olur ve herhangi bir olay karşısında korkuya kapılmaz ve asla yenilmez. Bunun sonucu olarak da, insanda ne pişmanlık ne eksiklik ne de kusur ortaya çıkar. Onda her zaman, refah, mükemmellik, başarı bu yüzden mutluluk vardır.<sup>478</sup> Cicero, burada Stoacı "bilge adam"ı destekleyen düşünceler ileri sürmüştür. Zira Stoacılara göre "bilge adam" asla pişman olmaz, hata yapmaz ve düşüncesini değiştirmez.

Cicero, bilge adamın tersi olan ölçsüz ve tutkulu insanların yaşamda hayatta her zaman mutsuz olacağını düşünür. Syracuse Kralı Dionysos örneğini verir. Bu örneği verirken büyük bir olasılıkla aklında Caesar vardır. Dionysos, en çok sevdiği

---

<sup>476</sup> Cic., *Tus., Disp.* V.48

<sup>477</sup> Cic., *Tus. Disp.*, V.51,52

kişinin kendisine suikast kurduğunu düşünerek, onu idam ettirir ve bu olayın onu hayatında en çok üzen şey olduğunu aktarır. Cicero, zapt olunamaz (*potentium cupiditates*) tutkulara sahip insanların sürekli olarak kendileriyle çatışma halinde olacağını, dolayısıyla mutsuz olacaklarını düşünür.

Cicero erdemın en büyük iyilik ve doğruluk olduğunu kanıtlamak için iki farklı örnek verir. Birincisi tutkularla dolu bir yaşamı olan tiran Dionysos diğeri de filozofların hayatı; Demokritos, Pythagoras ve Anaksagoras gibi filozoflar doğalarının en iyi kısımlarını yani akıllarını kullandılar . Cicero'ya göre, insanın en iyi kısmı aklıdır ve aklın iyiliği de erdemdir. Eğer mutlu olmak istiyorsak, böylesi bir aklın iyiliğinden zevk almalıyız.<sup>479</sup> Daha önce de açıkladığımız gibi ruhu üç kısma ayıran Platon birinci kısmı mantığı koyar ve ruha bu bölüm hakim olduğu sürece insanın bilgece ve mutlu bir yaşam süreceğini söyler ve aklın iyiliklerinin bilge adam için en değerlisi olduğunu savunur.

Cicero, bu kitapta en fazla Peripatetiklerin düşüncelerini eleştirmesinin yanı sıra Epikuroşuların bu konudaki öğretilerini de kabul etmez. Epikuros'un "Bilge adam işkence altında bile mutludur." teorisini alaycı bir dille eleştirir, çünkü daha önce de belirttiği gibi acıyı en kötü ve tek şey olarak tanımlayan birisinin işkence gibi büyük acı veren bir şey karşısında mutlu olacağını ileri sürmesini saçmalık olarak görür. Epikuroşuların insanları acı çektiği zaman aklımıza güzel şeyler getirmemiz gerektiğini öğütlemesinin işe yaramayacağını savunur çünkü o fiziksel acılara katlanmak için hangi özelliklere sahip olmak, neler yapmak gerektiğini şöyle açıklar: " Fakat o acıya katlanmak için kendisine şu çareleri sağlayamadı: ruhun güçlülüğü, alçaklıktan utanma, katlanma deneyimi ve alışkanlığı, cesurluk ilkeleri,

---

<sup>478</sup> Cic., *Tus.,Disp.* V.53-54

<sup>479</sup> Cic., *Tus.,Disp.* V. 67

erkekçe dayanma, fakat o geçmiş zevklerin anımsanmasında huzur bulduğunu söyler, aynen şöyle:eğer biri, sadece şunda olduğu gibi, eğer kavurucu yazın sıcaklığına kolayca katlanamadığı için sıcaktan bunalırsa, kendini bir zamanlar bizim Arpinum'daki ırmakların ferahlatıcı serinliğine bir dalış yapmış olduğunu hatırlamak istemesi gibi. söyler. Ben geçmiş zevklerin, var olan kötü şeyleri yatıştıracağını göremiyorum.”<sup>480</sup>

Cicero, Peripatetikleri ve Eski Akademiacıları da Epikuroşçularla benzer düşünceli paylaşımlarından dolayı eleştirir. Onların savunduğu bu iyilerin, tıpkı Stoacıların “seçilmeye değer” ilkesine benzemesi gerektiğini, çünkü insanı mutlu kılan ve gökyüzüne ulaştıran tanrısal iyilikler (ruhun iyileri) olmadan, sadece beden ve dıştan gelen iyilerle insan küçük duruma düşer. Dolayısıyla bu iki ekolün de dıştan gelen iyilere erdeme verdikleri kadar değer vermelerini eleştirir. <sup>481</sup>

Cicero, bu kitapla ilgili şöyle genel bir çıkarım yapar: “Zira bu hiçbir şekilde mümkün olamaz; Mutlu bir hayat olmadan ne erdemler olabilir, ne de mutlu bir hayat erdemler olmadan mümkün olabilir.”<sup>482</sup>

Cicero, Stoalı bilge adam teorisinin karakteristik özelliklerini, kendi kafasındaki özelliklerle de birleştirerek bu kavramı genişletir:“Zira pişman olacağı ve kendi istediğın zıttı olan hiçbir şeyi yapmamak; her şeyi soylu, kararlı, sabırlı, dürüstçe, sanki kesin bir şey gelmesi zorunluymuş gibi beklemeden yapmak, hiçbir şeyi kesin olacakmış gibi beklememek; olunca da sanki yeni ve beklenmedik bir şey olmuş gibi şaşırıp kalmamak; her şeyi kendi yargı çerçevesinde değerlendirmek ve kendi kararlarına uymak bilge adamın karakteristik özelliğidir. Benim kesinlikle

<sup>480</sup> Cic., *Tus.,Disp.* V..74-75

<sup>481</sup> Cic., *Tus.,Disp.* V. 76

<sup>482</sup> Cic., *Tus.,Disp.* V. 80, Quod tamen fieri nullu pacto potest;nec enim virtutes sine beate vita cohaerere possunt nec illa sine virtutibus.

aklıma gelmeyen bundan daha mutlu ne olabilir? Aslında Stoacılar için sonuç basitti, çünkü onlar sadece bilge adamın görevi değil ayrıca elinde olduğunu görerek mutlak iyilerin görevinin doğayla uzlaşma ve uyum içinde yaşamak olduğunu düşünmüşlerdi. Böylece en yüksek iyiye (*summum bonum*) sahip olan kişinin, mutlu bir yaşam gücüne de sahip olacağı sonucu mecburen çıkar; bu nedenle bilge adamın hayatı her zaman mutludur. ”<sup>483</sup>

Cicero’ya göre, Stoacılar (erdem),Epikuroşçular (haz), Rodos’lu Hieronymos, (acıdan yoksun olmak) ve Karneades (doğanın ilk iyilerinden, hepsinden veya en önemlilerden zevk almak) en büyük iyiinin ne olduğunu tek ve basit bir şekilde tanımlarken, Peripatetikler ve Eski Akademiacıların mutluluğu sınıf üç sınıf iyiye (talih, beden, ruh) göre belirlemişlerdir.

Cicero, Epikuros’un arzuları doğal ve zorunlu olmak üzere ikiye ayırdığını söyler. Bu teori, Diog., Laertios’da ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır: “(XXIX): Arzuların bir kısmı doğal ve zorunludur;bir kısmı doğaldır ama zorunlu değildir; ne doğal ne de zorunlu olmayan arzular boş inançtan<sup>484</sup>kaynaklanırlar.(Epikuros susayınca su içmek gibi, acı giderici arzuları doğal ve zorunlu sayar; pahalı yiyecekler gibi, acıyı gidermeyen, yalnızca hazzı çeşitlendiren arzular ise ona göre doğaldır, ama zorunlu değildir;çelenk alma ve adına heykel dikilme gibi arzular da ne doğaldır ne de zorunlu.) XXX. Doyurulmadıkları takdirde acı vermeyen doğal arzular arasında yoğun bir çaba gerektirenler, boş düşüncelerden kaynaklanırlar, ve geçip gitmemeleri kendi doğal yapıları yüzünde değil, insanın boş düşünceleri yüzündendir.”<sup>485</sup>

<sup>483</sup> Cic., *Tus.*, *Disp.*.V.81-82

<sup>484</sup> Cicero da bunu savunur fakat savunur.

<sup>485</sup> Diog.,Laert.,X.149

Cicero diğerlerinden farklı olarak Epikuros'un acıya, ölüme ve fakirliğe karşı yaklaşımını ve paraya önem vermeyişini takdir eder; aynı şekilde Sokrates'in ve Ksenokrates'in paraya değer vermediklerini kısa anekdotlarla anlatır. Künik filozof Diogenes'in Kral İskender'e "gölge etme başka ihsan etmemem" demesinin de bir erdem olduğunu düşünür. Sonuç olarak bir kralın, filozofa özgü zevklerden hoşlanamayacağını söyler. Bunun yanı sıra Sokrates'in parayı ve mal mülkü küçümsediğini gösteren bir olay aktarır: "Satışa sunulmuş malların çokluğuna bakıp birçok kez kendi kendine " Gerek duymadığım ne çok şey var" demişti. Aşağıdaki dizeleri de dilinden hiç düşürmezdi:

"Gümüş sofra takımları ve erguvan giysiler,  
yaşamda değil, tragedyada işe yarar."<sup>486</sup>

Cicero, insanların çok önemli gördükleri için, değer verdikleri şeyleri sorgular. Ona göre, zenginlik popüler olmama ve onurlardan pay almama, bedensel eksiklikler, sürgün gibi şeyler bilge adamın mutlu olmasına hiçbir zaman engel değildir; Buna kanıt olarak da Demosthenes'in ünlü olmak gibi bir arzunun önemsiz bir şey olduğunu düşünmesini gösterir.<sup>487</sup> Diğer bir küçümsenmesi gereken şey ise sürgündür. Bunda utanç verici bir şey olmadığı için, tümüyle kötü bir şey değildir.<sup>488</sup> Ayrıca birçok filozofun da hayatını dışarıda geçirmek zorunda kaldığını söyler. Dolayısıyla sürgünün bilge adama hiçbir utanç getirmeyeceğini düşünmekte, buna en güzel örnek olarak da Sokrates'e nerelisin diye sorulunca "dünya vatandaşı" diye yanıt vermesini gösterir.<sup>489</sup>

<sup>486</sup> Digo., Laert., II.25

<sup>487</sup> Cic., *Tus., Disp.* V. 104

<sup>488</sup> Kendisi de Kilikya'ya sürgüne gitmek zorunda kalmıştı.

<sup>489</sup> Cic., *Tus. Disp.* V. 109

Epikuros öğretisine göre, insanlar aklını hoş şeylerle meşgul ettiği sürece, ruhun tutkuları, endişeleri ve üzüntüleri azalır. Bu nedenle de Cicero, Epikuros'un bilge adamının, her zaman hoş şeylere sahip olduğu için, mutlu olduğu sonucunu çıkarır. Ardından onun bu öğretisini destekleyici örnekler verir; Bilge adam kör olsa bile her zaman mutludur; Zira Demokritos'un görme kaybına uğradıktan sonra siyahla beyazı birbirinden ayırt edememesi, onun iyi ile kötüyü, adaletli ile adaletsizi, onurlu ile onursuzu ayıramadığı anlamına gelmeyeceğini vurgular buradan da renkleri ayırt edememek değil, doğru fikirlere sahip olamamak insanı mutsuz yapacağı sonucuna varır. Onun yanı sıra, Stoacı filozof Diodotos, ve ozan Homeros'un kör olmasına karşın, en iyi ressamlar olduğunu örnek belirtir.<sup>490</sup> Bilge adam sağır olması da mutlu olmasına engel değildir çünkü birçok filozof daha müzik icat edilmeden önce mutlu bir şekilde yaşamıştır. Ayrıca kör olan duymanın zevklerini yaşayabilir, sağır olanlar da görmenin zevkini.<sup>491</sup>

Sonuç olarak, Cicero, erdem bizzat tek başına mutlu bir hayat için yeterli olmadığını düşünen ve yukarıda sayılan övgüye değer ve onurlu olan şeylerin hepsini birer süs olarak gören fakat yine de bilge adamın her zaman mutlu olacağını düşünen filozofları anlayışla karşılamasına karşın, her zaman erdemi vurgulayan Sokrates ve Platon geleneğinden gelen Peripatosçuların ve Akademiacıların, ruhun en üst iyiliklerini (*in bonis animi*) bedene ve talihe bağlamalarını kabul edemez. Stoacıların ise bu şeyleri iyi olarak bile değerlendirmedeğini ve her şeyi ruhun sorumluluğuna bıraktığını aktarır.

Ayrıca Peripatetikler ile Stoacılar arasındaki anlaşmazlık için herhangi bir neden görmediğini, bu farkın sadece kelimeden kaynakladığını söyleyerek, bu

---

<sup>490</sup> “Gerçek ressam değillerdi ama ressam gibi gerçek yaşamdan saf neler betimliyorlardı.” görüşü ima ediliyor.

okulların farklı öğretilerini uzlaştırmaya çalışır : “Peripatetiklerin “iyiler” (*bona*) dediği şeyleri Stoacılar “yararlı” şeyler olarak (*commoda*) görürler, aslında öğretilerinde Peripatetikler, zenginliklere, bedensel olarak sağlıklı olmaya, bu türden başka şeylere Stoacıardan daha fazla önem vermemişlerdir....”<sup>492</sup>

Bu kitapta, Cicero farklı okulların öğretilerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Konuşmacı Cicero’yu bu konuda tutarsızlığa düşmemesi gerektiği konusunda daha önce uyarmış olmasına karşın, bu hataya düşmüştür. Zira, bütün okullar erdeme önem vermesine rağmen, bundan başka değerleri de ön plana çıkaranlardan uzaklaşarak, Stoa felsefesin düşüncelerine yakınlaşmıştır. Aslında genel olarak *Tusculanae Disputationes*’teki sunduğu teselli yöntemi, erdemli olmak ve mutlu bir hayat için erdemin tek başına yeterli olacağını bilmektir.

Sonuç olarak, beş kitaptan oluşan *Tusculanae Disputationes*’i tıpkı *De Finibus Bonorum et Malorum* da olduğu gibi Brutus’a adar ve bu kitapları da ona göndereceğini belirtir. Gerçekten son derece keskin, çeşitli acılar ve her yandan sel gibi dertler içinde iken, felsefeden başka hiçbir şeyde teselli bulamadığını itiraf ederek konuşmasını ve *Disputationes Tusculanae* yapıtını bitirir.

---

<sup>491</sup> Cic. *Tus.,Disp.*,114-115

<sup>492</sup> Cic. *Tus.,Disp.*, V.120

## 10. SONUÇ

Bu tezin amacı, Cicero'nun *Tusculanum Disputationes* adlı yapıtına Akademia felsefesinin ve öğretilerinin etkilerini araştırmak ve irdelemektir. Bu doğrultuda, Akademia felsefenin kurucusu Platon'un eserleri bu tez çalışmalarına en önemli kaynak olmuştur. Bunun yanında Cicero'nun kuşkucu ve çoktan seçimci tutumu, bunun sonucunda da birçok okulun öğretilerini övme ya da yerme amacıyla kullanması, tek bir görüşe bağlı kalmaması, bu çalışmanın orijinal kaynak alanını genişletmiş, öteki felsefe okullarının öğreti alanlarına da taşımıştır. Böylece karşılaştırma yoluyla Cicero'nun düşünce zincirini daha iyi anlamak ve açıklayabilmek olasılığı doğmuştur.

Cicero bu eserini, edebiyatla ilgilenen, üst düzey birkaç felsefe ustası için değil, felsefe alanında pek fazla bilgisi olmayan okur yazar Roma halkının ilgisini bu alana çekmek, ayrıca akıl yetilerini geliştirmek ve gerektiğinde de gerçek yaşamda sorunlarını çözümlenebilmek için felsefenin hoş bir araç olduğunu onlara kanıtlamak amacıyla yazmıştır. Bu yüzden, esere bütün olarak bakıldığında, yeni ve derin felsefi tartışmalara girmediği görülmektedir. Tartışmak için ele aldığı bir konuyu, felsefe okullarının o zamana dek o konu üzerine geliştirdikleri öğretiler arasında karşılaştırmalar yaparak ve bunlardan birini yeğleyerek ya da amacına göre uyarlayarak bir sonuca bağlar. Böylece okuyucularına daha çok felsefe tarihi alanında ders verdiği söylenebilir. Eser, birbiriyle uyumlu, ama her biri farklı felsefe tartışmalarını içeren beş kitap halindedir. Cicero'nun bu yapıtında kendi fikirlerini

yansıtış şekli ise, bu okulların öğretilerini birbirleriyle karşılaştırırken, bu öğretilere karşı kullandığı ve muhafazakar kişiliğine uygun düşen eleştiri biçimindedir.

Cicero, öteki felsefe eserlerinde görüldüğümüz gibi, bu yapıtta da kendi kafa yapısıyla bağdaşmayan dogmatizmi reddeder; kendisini, hocası olan ve daha ılımlı bir şüpheciliği savunan Yeni Akademia'nın o sırada başkanı olan filozof Philon'un izleyicisi sayar. Bunun yanında bu okulun kurucusu Platon'a her zaman hayranlık duyar. Arkhesilaos ile başlayan Yeni Akademi'nin şüpheci yaklaşımını ve yöntemini izlediğinin en geçerli kanıtı, onun bu beş kitapta da *veri similis* ve *prope* gibi sözcükleri sıkça kullanmasında görülür.

Birinci kitapta, Ruhun ölümsüzlüğüne bağlı olarak, ölümün kötü bir şey olmadığı düşüncesini konu almıştır ve Platon'un *Timaios* ve *Phaedros* adlı eserlerinden ve özellikle de *Phaedon*'dan yararlandığı açıkça görülmektedir. Kitapta; Sokrates ve Platon'u izleyerek, fiziki ölümden sonra, ruhun bedenden ayrılıp kendi başına bir yaşam sürdürdüğünü savunmuştur. Epikuroşçuların ruhun akıbeti ile ilgili olarak ileri sürdüğü *hiç olma* ve Stoacıların *sınırlı var oluş* teorilerini yadsır.

Bedensel acılara erdemli bir şekilde katlanmayı öğütlemek amacıyla yazdığı ikinci kitapta, hem Stoacıların hem de Epikuroşçuların acı kavramlarını acıya karşı yöntemlerini eleştirir ve bu eleştirisini, Platon'un üç kısımlı ruh teorisiyle, başka bir deyişle *akıllı kısmın, akıllı olmayan kısma egemen olması gerekir* savıyla destekler.

Üçüncü ve dördüncü kitapları, tutkularından ya da yanlış düşüncelerinden dolayı ruh düzeni bozulmuş olan insanları tedavi etmek amacıyla yazmıştır. Bu kitaplarda, Stoacıların tutku tanımlamaları geniş yer tutar ve yine, Platon'un üç kısımlı ruh teorisinden büyük ölçüde yararlandığı görülür. Bu tez çalışması sırasında, Platon'un *Devlet* adlı yapıtının belirli kesimleriyle *Disputationes Tusculunae*'ın kimi

paragrafları arasında yapılan detaylı karşılaştırmalar, bu yapıtlarda da bazı düşünce ve konuya yaklaşım benzerliğinin olduğunu göstermiştir.

Cicero beşinci kitapta ise, Stoacıların, erdeme uygun yaşamının mutluluk için tek başına yeterli olduğu öğretisini desteklemiş, Epikuroşuların, Peripatetiklerin ve Akademiacı Antiokhos'un mutluluk teorilerini ise eksik bulup eleştirmiştir. Bu kitapta işlenen Platon'un erdem teorisi ile Stoacıların bilge adam teorisi arasında yaptığımız karşılaştırmalar da bu savların benzer ya da ortak yanlarını ortaya çıkarmıştır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Cicero, misyonuna uygun olarak, bu yapıtta ve neredeyse öteki felsefe eserlerinin tümünde, üzerinde tartışmalar yapılacak kadar derin ve yeni bir öğreti ortaya koymamıştır. Fakat engin felsefe bilgisini ve elindeki malzemeyi en verimli şekilde kullanmış, felsefe okullarının öğretilerini, amacı doğrultusunda detaylı bir şekilde birbirleriyle karşılaştırmıştır. Cicero'nun bu eserde, Roma halkına ağır, sıkıcı ve gereksiz gelecek derin felsefi tartışmalara girme yerine, gerçek yaşamda pratik olarak uygulanabilirlik olasılığı bulunan, bu açıdan alanı daha geniş olan savları; insanın kendisini bilmeye başlamasından bu yana güncel olan sorunları; bunlara çözüm getirecek yöntemleri ve araçları araştıran felsefe konularını tercih etmesinin nedeni, yine halkının ilgisini felsefe alanına çekmektir.

Cicero'nun üçüncü ve dördüncü kitapta sunduğu terapi niteliğindeki yöntemler, aslında özü Platon'a ait olsa da, onun elinde şekillenip gelişmiş ve şu an modern psikolojide uygulanan bir çok yönetime temel olmuştur. Ayrıca, bu eseri yazarken harcadığı çaba boşa gitmemiş, felsefenin geniş kitlelere ulaşmasına katkı sağlamıştır. Özenle seçtiği konular üzerine felsefe okullarının ürettiği öğretiler arasında karşılaştırmalar yaparken bile, kendine özgü bir üslup ve yöntem

geliştirmiştir. Onun bu özellikleri, felsefeyle daha önce hiç tanışmamış birisinin bile bu alana ilgi duymasını sağlayacak bir eseri ortaya çıkarmıştır.

Cicero'nun bu yapıtını günümüz açısından değerlendirmemiz gerekirse, eserdeki sade anlatım tarzını övebiliriz; Eskiçağda yaygın olan felsefe öğretilerini daha iyi anlamamızı sağlayacak önemli ve güvenilir bir kaynak olarak önerebiliriz. Bunun yanında, üçüncü ve dördüncü kitapta kullandığı terimlerin günümüz felsefe terminolojisinde de kullanılması, eserin felsefe tarihine yaptığı önemli katkılardan diğer biridir.

**11. KISALTMALAR:**

Cic. Tusc., Dispt.: Cicero'nun *Tusculanae Disputationes* (Tusculanum Tartışmaları) adlı yapıtı.

De., Fin.,: Cicero'nun *De Finibus Malorum et Bonorum* (Sınırlar Üzerine ) adlı yapıtı.

De Deo., Nat., : Cicero'nun *De Deorum Natura* (Tanrıların Doğası Üzerine) adlı yapıtı

Acad.,: Cicero'nun Akademika adlı yapıtı

Arist., Metaph.,: Aristoteles'in *Metafizik* adlı yapıtı

Diog., Laert., : Diogenes Laertios

## 12.TEZ ÖZETİ:

*Koyuncu, Cemil, Cicero'nun Tusculanum Disputationes adlı yapıtında Akademia Felsefesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Özaktürk, 217 s.*

*Bu tezde, Cicero'nun Tusculanum Disputationes adlı yapıtında Akademia Felsefesinin etkilerini inceledik. Bu etkileri, Platon'un eserlerini inceleyip, karşılaştırmalı olarak gösterdik. Platon'un, Devlet, Phaedros, Phaedon, Yasalar ve Timaos adlı yapıtları bizim için yeterli bilgi sağlamıştır.*

*Cicero ilk olarak Yeni Akademia'nın, veri simile yöntemini her zaman tartışma metodu olarak kullanmıştır. Ancak, özellikle birinci kitapta diyalektiği kullanırken, önemli hatalar yapmıştır.*

*Birinci kitabında, ölümün kötü bir şey olmadığını kanıtlamak için ruhun ölümsüzlüğünü savunmuştur. Burada, Platon'un Phaedon ve Phaedros eserinden bolca alıntılar yapmıştır. Cicero bu kitapta kendi düşüncelerini desteklemek için Platon'un ruhun göç ettiği teorisinden de faydalanmıştır.*

*İkinci kitapta, fiziksel acuları küçümser ve bunlara erkekçe katlanmayı öğütler. Burada da yine Platon'un üç kesinli ruh teorisinden bolca faydalanmıştır. Küniklerin, Epikuroşuların ve Stoacıların görüşlerini eleştirirken, Yeni Akademia'nın görüşlerini ise savunmuştur.*

*Üçüncü kitapta, insanları ruhsal sıkıntılardan kurtarmayı ve ideal bir tedavi yöntemi bulmaya çalışır. Burada, Yeni Akademia'nın görüşlerini savunur. Bunun yanı sıra Stoacıların bu konudaki görüşlerini de genel olarak savunduğunu söyleyebiliriz.*

*Dördüncü kitapta, Daha önceden Stoacıların yaptığı gibi, geri kalan tüm ruhsal rahatsızlıkları bir liste şeklinde sıralar. Burada da Platon'un üç kısımlı ruh teorisinden önemli ölçüde faydalanır. Stoacılar gibi, o da insan ruhundan tüm tutkuların kökünden çıkarılıp atılması gerektiğini savunur. Bu iki kitapta Platon'un Devlet adlı yapıtındaki düşüncelerle benzer olan birçok paragraf vardır.*

*Beşinci kitapta, erdemın mutlu bir hayat için tek başına yeterli olduğunu savunur. Burada, birçok fikir çatışmasına rağmen, Stoacıları desteklediği görülür. Epikürosçuların ve Peripatosçuların görüşlerini ise eleştirir.*

*Cicero, genel olarak beş kitapta da felsefe okullarının düşüncelerini birbirleriyle çatıştırmış ve bunlardan kendi düşüncesine en uygun olanı seçmeye çalışmıştır. Bu paragraftan da anlaşılacağı gibi, Cicero kendisini herhangi bir okulun öğretilerine bağlı kalmak gibi bir zorunluluk hissetmemiştir. Fakat bu durum onun bazen tutarsızlığa düşmesine sebep olmuştur.*

### SUMMARY OF THESIS

*Koyuncu, Cemil, Academy's Philosophy in Cicero's Tusculan Disputaiones, Master's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mehmet Özaktürk, 217 p.*

*In the thesis, we aimed to show Academy's influences in Cicero's Tusculanum Disputations in comparison with Plato's works, especially Republic, Phaedon, Laws Phaedrus, Timaeus.*

*First, he completely follows New Academy's (Sceptic) veri simile method in this books.*

*In first book, he establishes immortality of soul to prove that death is not evil and he also uses. In this book he makes use of Phaedon and Phaedrus. He thoroughly supports Platon's immigration theory. He makes constitutional mistakes using dialectic method.*

*In second book, he despise the physical pain. He make use of Platon's three part of soul theory very much. He refuses Epicureans, Cyreanics and Stoics, and defends New Academy's views. In third book, to remove the mental stress, he intend to find ideal therapeutic method. Again he support New Academy's views and generally Stoics. In the fourth book, he argues the remainig disorders of soul and he lists all sort of these like Stoics. He make use of Platon's three part of soul*

*theory very much. He regards that all emotions utterly must be rooted out like Stoics. In these book, Republic of Platon influences is very much. In the fifth book, he completely supports that virtue is sufficient for happy life. He refuses Epicureans, and Peripatic's views and follows Stoics.*

*Generally, Cicero, doesn't mind bounding himself to defend one school or another. And this caused that he made mistakes.*

### 13. KAYNAKÇA:

Annas, J., *Hellenistic Philosophy Of Mind*, University Of California Press, Berkeley, 1992

Aristoteteles, *Ruh Üzerine* (Çev: Zeki Özcan), İstanbul, Alfa. 2001

Cicero: *De deorum Natura* (Tanrıların Doğası) Çev: F. Gül Özaktürk ve Ü. Fafo Telatar, Dost Kitabevi, Ankara, 2007

Clarke, M. L., *The Roman Mind*, New York, N.N.Norton, 1968

Conte, G. B., , *Latin Literature : A History* (Trans. By Joseph B. Solodow; Rev. By D. Fowler & G. W. Most), Baltimore : Johns Hopkins University Pres. 1994

Gorman, Robert, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Stuttgart: Steiner, 2005

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005

Knapp, Charles, Barnard College, Columbia Univeristy, *An Analysis of Cicero, Tusculan Disputationes Book I*. *Philological Quarterly* 6:1 (1927: Ocak) s. 39

Kranz, Walter *Antik Felsefe*, (Çev: Suad Baydur), İstanbul Sosyal Yayınlar, 1994

Kennedy, E. C. & Davis, A.R., *Two Centuries Of Roman Prose*, Basingstoke, Macmillan, 1972

King, J.E., *Cicero: Tusculan Disputations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy : Stoics, Epicureans, Sceptics*, Duckworth, London, 1986

Long, A.A. & Sedley D.N, *The Hellenistic Philosophers*, New York, Cambridge University Press, ., 1987

Long, A.A., *Stoic Studies*, New York : Cambridge University Press, 1996

Mackendrick, P. L., *The Philosophical Books Of Cicero*, London, Duckworth, 1989

Marcus Tullius Cicero, *Ölüme Övgü*, (Çev:Cana Aksoy) İstanbul Sel Yayıncılık, 2004

Platon, *Devlet*, (Çev: Hüseyin Demirhan), Sosyal, 2002

Platon, *Yasalar* Cilt 1, (Çev: Candan Şentuna), Kabalcı, 1998

Platon, *Protagoras*, (Çev: Nurettin Şazi Kösemihal), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001

Platon, *Phaidon*,(Çev:Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001

Platon, *Lysis, Lakhes*, (Çev: Sabahattin Eyuboğlu-N.Şazi Kösemihal), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001

Eflatun, *Şölen, Lysis*, (Çev: Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu), Remzi Yayınevi

Eflatun II, İstanbul, Hürriyet, 1975

Powell, J.G.F. (Ed.), *Cicero The Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995

Rawson, E., *Cicero : A Portrait*, Cornell University Pres, Ithaca, N.Y., 1983

Sihvola, J. & Engberg-Pedersen, T., *The Emotions İn Hellenistic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht ;Bost, 1998

Sorabji, R., *Emotion And Peace Of Mind : From Stoic Agitation To Christian Temptation*, Oxford University Press, 2000

Spicer, E. E., *Aristotle's Conception Of The Soul*, Ann Arbor, MI:UMI, 1998

Şentuna, C., *Diogenes Laertios: Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003

Thomas Chase, A.M., *Cicero's Tusculan Disputations, Book First; The Dream Of Scipio; And Extracts From The Dialogues On Old Age And Friendship With English Notes*, University Press, Cambridge,

Wood, N., *Cicero's Social And Political Thought*, University Of California Press, Berkeley, 1988

Yonge, C, D, *Academic Questions, Treatise De Finibus, and Tusculan Disputationes of M.T. Cicero with a sketch of the Greek philosophers mentioned by Cicero*, London, 1873

Zeller, E., *Grek Felsefesi Tarihi* (Çev. A. Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001