

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ESKİÇAĞ DİLLERİ VE KÜLTÜRLERİ ANABİLİM DALI
LATİN DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

CICERO VE DE OFFICIIS ESERİNDE ROMALI
ERDEMLERİ

ABRİM GÜRGEN

2502080327

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. BEDİA DEMİRİŞ

İSTANBUL, 2016



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Abrim GÜRGEN Numarası : 2502080327
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Danışmanı : Prof.Dr.Bedia DEMİRİŞ
Tez Savunma Tarihi : 21.12.2016 Saati : 15:30
Tez Başlığı : "Cicero ve de Officiis Eserindeki Romalı Erdemleri"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Prof.Dr.Bedia DEMİRİŞ		KABUL
2-Prof.Dr.Çiğdem DÜRÜŞKEN		KABUL
3-Prof.Dr.Mustafa HAMDİ SAYAR		KABUL
4-Prof.Dr.Hakan POYRAZ		KABUL
5-Doç.Dr.Erdal YILDIZ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Doç.Dr.Çiğdem MENZİLCİOĞLU		
2-Doç.Dr.Ferit BAZ		

ÖZ

CICERO VE DE OFFICIIS ESERİNDE ROMALI ERDEMLERİ

ABRİM GÜRGEN

Bu çalışmada Marcus Tullius Cicero'nun **De Officiis** adlı eserinde bahsi geçen belli başlı temel Romalı erdemleri, Cicero'nun felsefî görüşleri doğrultusunda incelenmiştir. Bu inceleme yapılırken eserin planı ve konusu, eserde yer alan başlıca erdemlerin açıklanması ve birbirleriyle olan ilişkileri, Roma toplumundaki erdem anlayışı ve Cicero'nun erdemlere bakışının ve buna bağlı olarak da felsefî görüşünün ana hatları ortaya konmuştur. Ayrıca Cicero'nun Eski Yunan felsefe kavramlarını Latinceye çevirmesi ve edebi yetkinliği de ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cicero, Roma, Eski Yunan, Erdem, Bilgelik, Sağuy, Adalet, Cesaret, İlmîlilik, Ölçölülük

ABSTRACT

ROMAN VIRTUES IN CICERO AND HIS WORK OF OFFICIIS

ABRİM GÜRGEN

In this thesis, with respect of Cicero's philosophical thoughts, Roman virtues which had been mentioned in Marcus Tullius Cicero's work of **De Officiis** have been examined. While this investigation is underway; plan and subject of the work, explaining of the basic virtues which take places in work and their interrelationship, the understanding of virtue in Roman society and outlines of Cicero's point of views towards these virtues and according to this, his philosophical thought have been put forth. In addition, Cicero's translating of the philosophical concepts in Ancient Greek to Latin language and his literary competence have been discussed.

Keywords: Cicero, Rome, Ancient Greek, Virtue, Wisdom, Prudence, Justice, Fortitude, Temperance, Moderation.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Marcus Tullius Cicero'nun felsefi düşüncesinde önemli bir yer tutan **De Officiis** adlı eserini ve bu eserde yer alan başlıca Romalı erdemlerini tezin temel araştırma alanı olarak belirledim. Bu seçimimde, hem lisans hem de yüksek lisans eğitimimde ağırlıklı olarak Roma düşünce ve kültür dünyasına ilişkin merak ve araştırmalarım büyük ölçüde etkili oldu. Diğer yandan, genel olarak Eski Roma, özel olarak da Cicero'nun düşüncesinde temel rol oynayan erdemleri bir kez daha belirgin bir şekilde ortaya koyma isteği beni motive etti. Bu erdemlerin, dönemin düşünsel, sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik yapılarıyla olan ilişkisi, bu yapıların ve erdemlerin birbirlerini etkilemesi ve dönüştürmesi ve tüm bunların gösterilmesi bir yanıyla da erdemlerin nasıl vücut bulduğunu ifade etmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla asıl amacım, tüm bu araştırmalarımın hareketle Roma'da erdem, düşünme ve toplum ilişkisinin nasıl olduğunu Cicero'nun eseri vasıtasıyla Roma toplumunda incelemek ve bu erdemlerin günümüz dünyasındaki izdüşümlerinin anlaşılmasına yardımcı olmaya çalışmaktır. Roma'nın, bireylerin erdemlerinden ziyade toplumun ortak paydası olan erdemlere ve ahlaki değerlere önem verdiğini de göstermektir.

Burada özellikle; yapıcı ve yönlendirici eleştiri ve değerlendirmeleri ile tezime katkı sağlayan tez danışmanım Prof. Dr. Bedia Demiriş'e, tez boyunca birçok noktada bana yardımcı olan Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken'e, Doç. Dr. Çiğdem Menzilioğlu'na, Prof. Dr. Hakan Poyraz'a, Doç. Dr. Erdal Yıldız'a ve sevgili öğrencilerim Özgür Köse ve Engin Yurt'a gönülden teşekkürlerimi sunarım.

İstanbul 2016

Abrim Gürgen

İÇİNDEKİLER

ÖZ	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1
I. ESKİ YUNAN FELSEFESİNDE ERDEM ANLAYIŞI.....	3
A. Septisizm (Şüphecilik).....	9
B. Epikourosçuluk.....	12
C. Stoacılık.....	16
D. Akademiacılık.....	22
E. Eklektisizm (Seçmecilik).....	27
II. MARCUS TULLIUS CICERO.....	28
A. Cicero ve Dönemi.....	28
B. Cicero'nun Felsefi Düşüncesi ve Eserleri.....	64
III. DE OFFICIIS.....	81
A. Cicero'nun Felsefi Eserleri içinde De Officiis 'in Yeri ve Önemi.....	81
B. Eserin Konusu ve Planı.....	83
1. 1. Kitap.....	85
2. 2. Kitap.....	89
3. 3. Kitap.....	95
IV. DE OFFICIIS'TE YER ALAN BAŞLICA ROMALI ERDEMLERİ.....	97
A. Sapientia (Bilgelik).....	99
B. Prudentia (Sağduyu).....	104
C. Iustitia (Adalet).....	113
D. Fortitudo (Cesaret).....	121
E. Temperantia (İlımlılık).....	129
F. Erdemlerin Birbirleriyle Olan İlişkisi.....	136
SONUÇ.....	143
KAYNAKÇA.....	150
ÖZGEÇMİŞ.....	156

GİRİŞ

İnsan toplumlarının tarihine, uygarlıkların yükseliş ve çöküşlerine, düşünsel yapıların toplumlar için yeri ve önemine bakıldığında, karşılaşılan hemen hemen her şeyin, “erdem” adı verilen etkinlikle doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak ilişki içinde olduğu görülür. Toplumların gelişiminde ve bu toplumsal yapıların kurumsal olarak gelişip ortaya çıkmalarında, insanın yapıp-etmeleri ve düşünmesi sonucunda geliştirmiş olduğu erdemlerin payı oldukça fazladır. Bu payın çoğalması, genellikle toplumları ahlaksal ve düşünsel olarak ileriye, azalması ise, toplumları geriye ve hatta çöküşe götürmektedir. İnsanın insanla, insanın toplumla ve insanın doğayla kurduğu ilişkiden ortaya çıkan şeylerin bütününe en genel anlamıyla kültür adını veriyoruz. Bu kültürün işlenip geliştirilmesi, gelecek kuşaklara aktarılması açıktır ki hem kültürün hem de uygarlığın gelişimi açısından önemlidir. Ancak bu gelişimin sağlıklı bir biçimde yapılabilmesi, elde ettiğimiz ve aktardığımız kültürün erdemler ile işlenmesiyle mümkündür.

Bu işlenişin, yani insanın yapıp-etmeleri ile erdemlerin birlikteliğine hem insanlık tarihinden hem de düşünce tarihinden çeşitli örnekler mevcuttur. Kültür ve erdem arasındaki ilişkiye dair en belirgin örnekler Eski Yunan ve Eski Roma dünyasından verilebilir. Biz, Roma düşüncesi, yapısını Eski Yunan düşüncesinden aldığından, tez boyunca bu durumu gözeterek, Eski Roma dünyasına yoğunlaşmak istiyoruz. Bilindiği gibi Eski Roma dünyasının siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve düşünsel yapılarını belirleyen ana özellik eklektik ve faydacı olmasıdır. Bu faydacılığı Roma düşünce dünyasında ve konumuz özelinde, Marcus Tullius Cicero’nun eserlerinde de görmek mümkündür. Bu genel belirlemelerden hareketle biz de Roma dünyasının düşünsel ve ahlaksal yapısının ortaya koyulmasında kendimize Cicero’yu ve onun eserlerini temel aldık. Cicero’nun düşünceleri, Roma dünyasının genel karakterini birebir yansıtır niteliktedir. Eski Roma dünyasının erdem anlayışı, Cicero’nun erdem ile ilgili eserlerinin incelenmesi ile açığa çıkarılabilir. Cicero’nun erdem üzerine geliştirdiği eserleri birden fazladır. Biz onun erdem ile ilgili diğer eserlerini de göz ardı etmeksizin kendimize hareket noktası olarak **De Officiis** eserini seçtik.

Dört ana bölümden oluşan tezimizin ilk bölümü Eski Yunan Felsefesinde Erdem Anlayışı başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Eski Yunan’daki erdem anlayışı, öncelikle temel erdemlerden başlayarak; **sophia**, **phronesis**, **dike**, **andreia** ve **sophrosyne**’nin Eski Yunanca

etimolojik incelemesi yapılacak ve sonra da bu erdemlerle ilişkisi içinde felsefi ekoller ayrıntılı olarak işlenecektir.

Tezimizin **Marcus Tullius Cicero** adını taşıyan ikinci bölümü ilkin, Cicero'nun içinde yaşadığı dönem ve bu dönemin toplumsal ve siyasi yapısı, Cicero'nun almış olduğu felsefe eğitimi, bu dönemde üstlenmiş olduğu idari görevler, Cicero'nun yazmış olduğu felsefi eserler ve felsefi düşüncesinin ana hatlarından oluşmaktadır. Cicero'nun yaşadığı dönemin Roma'sının tarihi ve siyasi arka planı ayrıntılarıyla verilecektir. Cicero'nun konsüllük döneminin öncesi ve sonrası, sürgün yılları, iç savaş, Caesar'ın diktatörlüğü ve öldürülmesinin ardından Roma'da yaşanan gelişmeler incelenerek Cicero'nun Roma'da üstlendiği siyasi görevler ortaya konulacaktır. Bunun yanı sıra ağırlıklı olarak Cicero'nun içinde yaşadığı dönem ve bu dönem içinde geliştirmiş olduğu felsefi düşünceleri de bir sonraki bölüme bir temel oluşturması bağlamında göz önünde bulundurulacaktır.

Tezimizin **De Officiis** adlı üçüncü bölümünde ise kendimize hareket noktası olarak kabul ettiğimiz Cicero'nun **De Officiis** eseri bütün yönleriyle ele alınacaktır. Cicero'nun felsefi eserleri içinde **De Officiis**'in yeri ve önemi ortaya konacak, eserin konusu ve planı verilecektir. Üç kitaptan oluşan bu eserin her bir kitabı ayrıntılı bir biçimde ele alınacak, her kitapta Cicero'nun kendisine inceleme konusu yaptığı erdemler ve bu erdemlere ilişkin örnekler önce açıklanacak sonra da felsefeye yorumlanmaya ve tarihsel arka planları gösterilmeye çalışılacaktır.

Tezimizin **De Officiis'te Yer Alan Başlıca Romalı Erdemleri** adlı dördüncü ve son bölümünde ise Cicero'nun **De Officiis** eserinde geçen **sapientia, prudentia, iustitia, fortitudo** ve **temperantia** adlı erdemler ilkin etimolojik olarak incelenecektir. Daha sonrasındaysa bu erdemlerin kitap boyunca nerede ve nasıl, hangi bağlamlarda kullanıldığı, son olarak da bu erdemlerin birbirleriyle karşılaştırılması ve birbirleriyle olan ilişkisi açık kılınmaya çalışılacaktır.

Sonuç bölümünde de ortaya koyulan dört bölümün ulaştığı bilgilerin ışığında, Cicero'nun erdem anlayışına son bir bakış ve bu bakıştan hareketle erdem toplum ilişkisinin günümüz dünyasında yeniden, bir kez daha kurulup kurulamayacağı, sorgulanacak ve erdemlerin düşünme ve eylem için zorunluluğu gösterilmeye çalışılacaktır.

I. ESKİ YUNAN FELSEFESİNDE ERDEM ANLAYIŞI

Felsefe tarihinde çoğu düşünürün ve filozofun -her ne kadar özgün olurlarsa olsunlar- kendilerini, düşüncelerini, söylediklerini diğer düşünür ve filozoflar ile özsel olarak bağlayan, ilişki içine koyan yerleri vardır. Felsefe tarihi kendi içinde düşünsel olarak kopuşlara, kırılmalara, sıçrayışlara sahip olsa da, genellikle kendisinden öncekileri de içererek bu öncekilerin üzerine bir şeyler koyarak gerçekleşen bir ilerleme sürecine sahiptir. Bu yüzden “Kant’ı anlamak için Hume’u okumuş olmak gerekir”, “Hegel’i anlamak için Spinoza bilmek olmazsa olmazdır”, gibi basmakalıp sözler söylenir ve bu tutum her ne kadar eskilerden kalma olsa da, doğru bir noktaya işaret eder. Felsefe tarihinde kimse yoktur ki, onun düşüncelerini anlamak; felsefe tarihinde kendisinden öncekilere ne kattığına, kendisinden sonrakilere hangi kapıları nasıl açtığına bakmadan mümkün olsun. Söz konusu Cicero ve Cicero’nun erdem ile ahlak anlayışı olduğunda -Cicero’nun bu konuda ne kadar eklektik bir yapı ortaya koyulduğu göz önünde bulundurulduğunda- bu düşünürün felsefe tarihindeki yeri daha önemli hale gelir. Zira Cicero’nun erdem ve ahlak anlayışını anlamak, Stoacılıktan Epikourosçuluğa kadar geniş bir yelpazede hem Eski Yunan’da hem de Cicero’nun yaşadığı dönemdeki Eski Roma’da etkin ya da mevcut olmuş olan bir dizi ahlak anlayışını bilmeyi gerekli kılmaktadır. Cicero’nun hem ahlak anlayışının arka planını oluşturan hem de kendi ahlak anlayışını kurmakta kullandığı bu söz konusu ahlak anlayışlarının ayırt edici, mutlak özelliklerini ortaya koyabilmek ve böylece bunların Cicero’nun ahlak ve erdem anlayışı ile ilişkilerini gösterebilmek, bu anlamda, hem Cicero’nun ahlak anlayışını anlamakta hem de onun felsefe tarihindeki yerini ve önemini daha iyi idrak etmekte önemli bir noktadır.

Her ne kadar doğrudan olmasa da, Cicero’yu kendi ahlak anlayışını şekillendirmesinde etkileyen ilk isimlerden biri belki de Sokrates’tir. Cicero’nun yaşadığı dönemde Romalıların sadece söyleme ve diyalektiğe dayalı uzun, felsefî ve soyut tartışmalar yapmak yerine hayatın akışında daha pratiğe dönük ve faydacı bir tutum sergilediği göz önünde bulundurulduğunda, Cicero ve Sokrates arasında bir bağ kurmak zordur. Gerçekten de Sokrates, içinde yaşadığı Eski Yunan toplumuna uygun olarak, felsefî, soyut, çoğu zaman bir sonuca bağlanmayan konuşmaların, retoriğin bir insanıydı. Ancak bu iki düşünürü birbirine bağlayan öge, onların erdeme ve bilgiye attettikleri yüksek değerdir. Hem Sokrates hem de Cicero için erdemli olmak (elbette ki bunun nerelerde nasıl gerçekleştirildiği iki düşünürde farklılıklar gösterse de) peşinden koşulması gereken, aranması, uyulması gereken bir şeydi. İki düşünür de erdemli

bir hayat yaşamanın savunucusuydu. Sokrates her iyiliğin erdemden geldiğine inanırdı (Timuçin, 2015: 184) ve Cicero için de erdemli bir hayat sürmek her bir bireyin gerçekleştirmek için uğraşması, çalışması gereken bir şeydi. Her ne kadar bu erdemlilik anlayışı Sokrates'te daha öznel (Sokrates'in doğru olanı yapmasını kendisine telkin eden **daimon**'ları vardı) Cicero'da ise daha toplumsal (Cicero için erdemli bir birey olmak en başta düzgün ve görevlerini yerine getiren bir vatandaş olmaktan geçiyordu) bir yapıdaysa da, iki düşünürün de birey ve erdem arasında kurduğu özsel ve olumlu bir bağ olması ve her ikisinin de bir üst ide, ulaşılacak nokta olarak "mutluluk" kavramında bu bağı gerçekleştirmeyi amaçlaması, onları bu anlamda ortak paydada buluşturmaktadır.

Sokrates ve Cicero için erdem ile bilgi arasındaki özsel ilişki, felsefenin çalışılmasında ve öğrenilmesinde yatar: "...Benzer bir şekilde, Cicero da, bir konuşmacının nihai olarak başarılı olması gereken hitap sanatının; derin bir felsefe, özellikle ahlak felsefesi çalışması yapmadan üstesinden gelinemeyeceğini düşünüyordu. Ahlak felsefesine dair temel ve kapsamlı çalışması **De Finibus** bile, Cicero'nun akılsal ve ahlaki olarak daha kabul edilebilir gözüken felsefi görüşleri inceleyip tartıştığı teorik ve diyalektik bir tarzda sunulmuştur" (Cooper, 2012: 27-28).

Cicero'nun ahlak ve erdem anlayışını etkileyen bir diğer düşünür (eğer tarihsel sıralama takip edilecek olunursa) Platon'dur. Platon'un ahlak anlayışı, gençlik yıllarında hocası Sokrates'in ahlak anlayışına benzer olsa da ve olgunluk döneminde de Sokrates'ten izler taşısa da, bazı önemli noktalarda farklılıklar gösterir. Bu noktalardan en önemlisi (Platon'un ayrıca Cicero ile ahlak konusunda paralellik gösterdiği ögedir bu) Platon için ahlakın ve erdemin, toplum ve kent devleti ile doğrudan ilişkisi olmasıdır. Platon'a göre ahlak bireysel değil toplumsaldır çünkü Platon öğretisinde bireylerin değil toplumun ahlakından söz edilir (Timuçin, 2015: 216). Platon için, bireyin yaşamı, bireyin ait olduğu kent-devleti ile doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda, bireyin devletteki, toplumdaki rolü ve yeri, onun kim olduğunun önemli bir parçasıdır. Bu nokta, Platon ve Cicero'yu bir araya getirir, zira Cicero için de kişinin ahlak ve erdem anlayışı, asla içinde bulunduğu toplumdan (söz konusu olan Eski Roma'dır) ayrı bir şekilde oluşup gelişemez. Bir insan olarak kişi ve erdem arasındaki ilişki, bir vatandaş olarak kişi ve devletin belirlediği ve toplumun tüm (ya da çoğu) bireylerinin uyduğu erdem ve ahlak anlayışına doğrudan bağlıdır. Bireyin toplum için ve toplumun da birey için karşılıklı olarak bu denli özsel ve kritik bir noktaya koyulması (elbette ki ağır basan, daha önemli olan taraf toplum/devlettir) Platon ve Cicero'nun genel-geçer kabul

gören bir toplum ahlakı anlayışını savunmalarında ortakdır: Sokrates'in görüşlerini savunanların arasında, kanıtlar gösteriyor ki, felsefeyi bir yaşama şekli olarak görme konusunda Sokrates'i takip eden Platon'un kendisidir; gerçekten de, daha önce de bahsettiğim gibi, onun [Platon'un] Sokrates'i, Platon'un kendi Sokratik diyaloglarında ortaya koyduğu Sokrates, bu görüşün fikir babasıdır. Ama önemli farklılıklar da vardır. Platon'un felsefesinde birisinin insani iyi'nin ne olduğu konusunda tüm hakikati bilebileceği ve ideal koşullar altında siyasi ufak bir yönetici gruba bunu öğretebileceği ve böylece bunların [yöneticilerin] da bu hakikati bilebileceği görüşü ile karşılaşyoruz (Cooper, 2012: 62).

Burada bahsedilmesi gereken bir diğer isim, Aristoteles'tir. Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Aristoteles de, Platon gibi, bireyin ahlak ve erdem anlayışının içinde bulunduğu toplum ile doğrudan bağlantılı olarak oluştuğunu düşünüyordu. Yine Platon ve Sokrates'te olduğu gibi, Aristoteles'te de mutluluk-iyi-erdem arasında bir bağıntı vardır. Aristoteles ile Cicero arasında erdem ve ahlak anlayışı arasında kurulabilecek en bariz bağlantı (bahsi geçen diğer iki Eski Yunan düşünürü ile kurulabilecek olanlardan farklı olarak) Aristoteles için de söz konusu ahlak ve erdem olduğunda, diğer faktörlerden daha önemli olan faktör; soyut fikirler ve kavramlar değil ama hayatın içinde gerçekleşen, olan şeyler ve olaylardır. Erdem araştırmasını daha derinleştirebilir daha geliştirebiliriz. Ancak hiç unutulmaması gereken bir nokta var: Aristoteles kavramsal çerçevede bir erdem araştırmasına yönelmez, yalnızca erdeme giden yolları belirlemeye çalışır. Onun için somut yaşam koşulları önemlidir, uygulama önemlidir. Hangi eylemleri nasıl gerçekleştirmemiz gerektiği sorunu önemlidir (Timuçin, 2015: 242-243). Burada Aristoteles ve Cicero arasındaki benzerlik her ikisi için de erdemin ve ahlak anlayışının şekillenmesinde, aktif olarak yaşanan, gerçekleşen hayatın ağırlıklı ve önemli oluşudur. Cicero'nun ahlak anlayışı her ne kadar belli soyut kavramlar üzerine kurulmuş olsa da, pragmatik bir karaktere sahiptir. Günlük hayatta bir karşılığı olmayan, devletin ve toplumun düzeninin sağlanmasında bir işlevi bulunmayan soyut kavramlara, ahlak anlayışında yer verilmesi beklenemezdi. Cicero'nun önemseddiği her soyut kavramın [**sapientia** (bilgelik), **prudentia** (sağduyu), **iustitia** (adalet), **fortitudo** (cesaret) ve **temperantia** (ılımlılık) vd.] teorik çerçevede onun ahlak anlayışının en önemli öğelerini oluşturması, bu kavramların o dönemde yaşanan hayatta karşılığını bulması ve toplumun yapısını iyi yöne doğru değiştirmeye yönelik gücünün olması sayesinde. “Aristoteles'in **Ἠθικὰ Νικομάχεια** (**Ethika Nikomacheia**) **Nikomakhos'a Etik** eserinin 9. Kitabında söylediği şeyi kontrol eden iki temel fikir vardır. İlki, onun [Aristoteles'in]... özsel olarak teorik ya da derin soyut düşünme sonucu bir karakterde olmayan etik ve siyasi bilgiye dair

anlayışı ile ilgilidir. Pratik bilgiyi amaçlamış olan Aristoteles'in ahlak felsefesine dair bu görüşü, özel bir anlamda, Aristoteles'in metninde açık bir şekilde görülmektedir (Cooper, 2012: 273). Pratik hayatta karşılığı olmayan ahlaka dair bir kavramın -düşünsel olarak ne kadar önemli olursa olsun- ne Aristoteles'te ne de Cicero'da kritik bir öneme sahip olması pek mümkün değildir.

Felsefe tarihinde, Cicero'nun ahlak ve erdem anlayışını etkileyen önemli bir düşünce akımını Septikler (Şüpheciler) oluşturur. Cicero ile Septisizm (Şüphecilik) arasındaki ilişkiye bakıldığında her ne kadar onun doğrudan ahlak üzerine görüşlerini değil ancak daha çok bilgi anlayışını şekillendirmiş olduğu görülse de, bu ilişkinin Cicero'nun genel olarak görüşlerini ve düşüncelerini etkilemiş olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şüpheciler, "ne güzel ne çirkin ne doğru ne yanlış vardır" yönündeki görüşlerini "ne iyi ne kötü, ne haklı ne haksız vardır", şeklinde açık bir şekilde genişletmemiş olmakla birlikte, bireylerin ya da toplumların ahlak yapılarının tözsel ve metafizik bir yapıda olmadığı; insana, doğaya, devlete aşkın bir karakter taşımadığı görüşünü benimsemişlerdir (Timuçin, 2015: 259). Burada Şüphecilikte ahlakın ve erdem temelinin insana ve topluma içkin bir yapıya bürünmüş olması, insan ve toplumu dışardan yönlendiren bir faktör değil de insan ve topluma içkin bir halde, insan ve toplum için olan şeklinde düşünülmüş olması Cicero için de geçerlidir. Cooper'a göre, erken dönem modern felsefe uzmanları; Descartes'ın ve yazılarında şüpheciliği ön plana çıkaran diğer erken dönem modern filozofların, bunu asıl olarak iki Eski Şüpheci yazarın, Cicero ve Sextus Empiricus'un, yazılarını temele alarak yaptıklarının farkındadırlar (Cooper, 2012: 277). Cicero için de ahlak anlayışı ve erdem, insan ve topluma dair olarak, tözsel anlamda bir evrensellik iddiasında bulunmayacak şekilde (yani Cicero'nun ön plana çıkardığı ahlak ve erdem anlayışının Eski Roma'ya uygun ve ait düşünüldüğü söylenebilir) var olmuştur.

Burada bahsedilmesi gereken bir diğer düşünce akımı Akademiacılıktır. Platon'un kurduğu okuldan ismini alan bu akım sonraları Platon'un bazı düşüncelerinden uzaklaşmış olsa da, özellikle bilgi anlayışı konusunda Cicero'yu derinden etkilemiştir. Bazı bilim adamları tarafından üç (eski-orta-yeni), bazısı tarafından ise iki (eski-yeni) kısma ayrılan Akademiacılık'tan, Cicero'nun en çok etkilendiği dönem Platon'un bilgi kuramının ve parçası olduğu diyalektik geleneğin kuşkucu bir şekilde tekrar ele alınıp eleştirildiği Yeni Akademiacılıktır. Yeni Akademiacılığın bilgiye bu eleştirel ve şüpheci yaklaşımı, Cicero'nun da toplumsal konuları ilgilendiren bilgilerde tözsel, metafiziksel ve sorgulanamayan bir aşkın

otorite yerine, insanlar arasında eşitlikçi ve uzlaşma dayanan bir toplum kültürünü benimsemesine katkıda bulunmuştur.

Cicero'nun görüşlerini etkileyen bir diğer akım ise Epikourosçuluktur. Hatta denilebilir ki, şu ana kadar bahsi geçen tüm akımlar ve filozoflar içerisinde Cicero'yu ve Roma dünyasını en çok etkileyen akımdır Epikourosçuluk. Epikouros'un görüşleriyle özellikle Romalılar çok yakından ilgilendiler. Roma kültür dünyasının bir yüzünde Stoacılık varsa diğer yüzünde de Epikourosçuluk vardır (Timuçin, 2015: 261-263). Cicero ve Epikourosçuluk arasındaki ilişki, diğer akımlar ve filozoflar ile olan ilişkilerin aksine pozitif olduğu kadar negatif yönde de eleştireldir. Cicero, Epikourosçuluğun bazı yanlarına küçümseyici bir tarzda bakmıştır. Bunun temel sebebi, Epikourosçuluk ile birlikte, daha önce bahsedilen mutluluk-iyi-erdem ilişkisine bir dördüncü öge olarak "haz" kavramının eklenmiş olmasıdır. Epikouros Aristippos'un izinde erdem kavramıyla haz kavramını birbirine yaklaştırır, hatta bu iki kavramı özdeşleştirir. Bugün Epikouros'un ismini bilen herkes, Epikouros'un, haz kavramına yüksek bir değer verdiğini bilir. Aslında, onun da düşünmüş olduğu gibi, deneyim bize insan hayatında kendi içinde değeri olan tek şeyin haz olduğunu öğretir. Haz, kendi doğası gereği ve kendi doğasında, iyi bir şey olan tek şeydir. Bu yüzden Epikouros ahlak teorisi açısından bir hedonistti. Cicero, Epikouros'un etik doktrininin başlangıcını kendi ünlü 'beşik argümanı' olarak bildirir. Bu argümandan, hazzın en yüksek ve öze dair olan tek şey olduğu sonucu çıkmaktadır. Cicero'nun daha sonradan bu argümana dair söyledikleri, Epikouros'un aslında bunu, bu sonuca götüren sağlam bir argüman olarak belirtmediğini düşündürür (Cooper, 2012: 229-230). Ancak o Aristippos gibi yapmaz, dolaysız hazlardan uzak durur, dolaylı hazları öne çıkarır, buna göre şimdinin hazları değil yaşanmışın verdiği hazlar önemlidir (Timuçin, 2015-271). Burada Epikourosçuluğun -her ne kadar bedensel değil ama ruhsal olan hazlara yönelse de- ahlak ve erdem anlayışı, Cicero'nun bir anlamda "topluma karşı görevinin ne olduğunun bilincinde olup ona göre eyleme" tarzında olan ahlak ve erdem anlayışıyla doğrudan örtüşmediğinden, Cicero tarafından eleştirilmiştir.

Epikourosçuluktan sonra gelen ve en az onun kadar Roma dünyasını (ve doğal olarak Cicero'yu) etkilemiş olan diğer akım ise Stoacılıktır. Aslına bakılırsa, ahlak ve erdem anlayışı açısından düşünülürse, ne kadar uzun soluklu olduğu ve ne kadar geniş bir alanı kapsadığı göz önünde bulundurulduğunda, şu ana kadar bahsi geçen filozofların görüşleri ve akımlar, Stoacılıktan bir adım geride kalır. Timuçin'e göre, Stoa felsefesi uzun süreçler boyunca gelişmiş, çok uzun süre etkili olmuş hatta bütün ağırlığını günümüze kadar duyurmuş bir

felsefedir. Stoa felsefesi Aleksandros (Büyük İskender) İmparatorluğu'nun sonlarıyla Roma İmparatorluğu'nun çöküş dönemi arasında kalan zamanın en etkili felsefesi olmuş ve yüzyıllar boyu önemini korumuştur. Felsefe tarihinde hiçbir okul Stoacılık kadar uzun soluklu olmamış, sonraki zamanların insanlarını özellikle ahlak açısından o ölçüde derinden etkilememiştir (Timuçin, 2015-293-294). Stoacılık ile Cicero arasındaki ilişki ise, ayrı bir sorunsal olarak durur. Bu sorunsal, Stoacılığın tarihsel olarak üç ayrı döneme ayrılmış olması ve Cicero'nun bu dönemlere karşı (kendisinin ikinci ya da üçüncü döneme ait olduğuna dair farklı savlar olsa da) tavrının değişiklik gösteriyor olmasıdır. Ancak Stoacılık genel olarak üç bölüme ayrılmakla birlikte (imparatorluğun erken, orta ve geç dönemi) bu üç dönemin de paylaştığı ve Stoacılığın genel karakterini oluşturan noktalar vardır. Bu noktalardan en önemlileri, Stoacılığın maddeci ve panteist (özellikle erken ve geç dönemde) bir düşünce akımı olarak anılmasını sağlar. Bu anlamda denilebilir ki, Stoacılığın bilgi ve evren anlayışı ile ahlak ve erdem anlayışı arasında bir bağlantı vardır.

Maddesel dünyanın varlığı ve insan yaşamının evrenin akılsallığıyla uyumlu olması, insanın doğaya uygun yaşamaya yönelmesi, Stoacılığın ahlak anlayışının da genel hatlarını belirler. Yine Timuçin'e göre, Stoa filozofu ahlak alanında iyi-kötü karşıtlığı üzerine kurmuş olduğu bir şemaya göre düşünür. Doğada bir iyi şeyler, bir kötü şeyler, bir de ne iyi ne kötü şeyler yani ortalama şeyler vardır. Bu ortalama şeyler istenir şeyler değildirler ama istenmez şeyler de değildirler. Ne iyi ne kötü olanı iyi'nin yerine koyamayız, kötünün yerine koyabiliriz (Timuçin, 2015: 308). Cicero'nun ahlak ve erdem anlayışının öncülü olan düşünce akımlarından Stoacılık'ta böylece insanın doğaya uygun bir şekilde yaşamını kuran iki önemli yön vardır: İnsanın akılsallığı ve toplumsallığı. Bu akılsallık ve toplumsallık sayesinde insan, hazlarından kendisini tamamen soyutlamasa da, onların kölesi olarak yaşamaktan kurtulur. “Duygular için stoacı ‘çare’; intikam ve dövünme, sevinme ve kin besleme, hor görme ve nefret, sevgiden mest olma ve keyif ya da korkma ya da [birisine] acıma eylemlerinin neden tamamen haklı kılınamayacağının ve üzerinde düşünmeden doğruymuş gibi kabul edilemeyeceğinin arkasındaki sebepleri anlamaktır” (Cooper, 2012: 165).

Burada kısaca açıklandığı gibi, bu ahlak ve erdem anlayışlarının tamamı doğrudan ya da dolaylı olarak, güçlü ya da az bir şekilde Cicero'nun ahlak ve erdem üzerine görüşlerini etkilemiştir. Elbette Cicero'nun görüşlerinin arka planını ve içeriğini oluşturan bu akımları ve filozofların söylediklerini düşünürken, Cicero'nun ahlak ve erdem anlayışı konusunda eklektik bir tavır sergilediği, bunların her birinden belli parçaları kendisine uygun bir şekilde

alarak kendi düşünce sistemi içinde yerli yerine koyduğu ve sonra da bunları içinde bulunduğu Eski Roma'daki toplumun düşünce yapısı ve yaşantısına uyumlu hale getirdiği unutulmamalıdır. Cicero'yu sadece kendisinden önceki felsefi geleneği iyi bilen, okumuş ve bunlardan parçalar alarak birleştirmiş ve onlara hiçbir şey katmamış biri olarak görmek yanlış olur. Cicero'nun eklektik anlayışı ve hem de bu kendisinden önceki ahlak ve erdem anlayışlarından aldığı parçaları Eski Roma'nın kültürel potasında nasıl eritip ona nasıl katacağını bilmesi Cicero'yu başlı başına özgün bir düşünür kılmaktadır.

Cicero'nun felsefi düşüncesinin ana hatlarını görebilmek için öncelikle Roma'nın Cumhuriyet Dönemi'ndeki felsefi ekolleri ve bu ekollerin kökenlerini incelemek gerekir. Antik felsefenin Aristoteles'in ölümünden ilköağın sonuna kadar olan gelişmesi Helenizm - Roma felsefesi adı altında incelenir. Çünkü bu felsefe bir taraftan Helenistik çağın bir ürünüdür; öbür taraftan da bir bölümü Roma döneminde ve Romalı düşünürler tarafından işlenmiştir. Büyük İskender'in seferleriyle Yunan kültürünün Akdeniz ve çevresine yayılarak, buralardaki doğulu (Mısır, Mezopotamya, İran, Anadolu vb.) düşüncelerle karşılaşp kaynaştığı ve karma bir uygarlık meydana getirdiğı, Helenizm, Yunan kültürünün özellikleriyle Akdeniz çevresindeki Yunan olmayan kültür değerlerinin bileşimidir (Zeller, 2008: 293-294).

Başlıca ahlak sorunları üzerinde durulan Helenizm-Roma felsefesinin ilk döneminin üç büyük ekölü vardır: Şüphecilik, Epikourosçuluk, Stoacılık. Yunan felsefesinin çeşitli düşüncelerinden hareketle ve ondan etkilenecek kendi düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Bu üç felsefe ekölü için de felsefe, mutluluğa götüren yolun ne olduğunu araştırmaktır. Bütün ayrılıklarına karşın, üçü de aynı sonuçta birleşirler: Mutluluk bilginin ulaştığı, yaşayışında gerçekleştirdiğı o gönöl dinginliğidir (Cevizci, 2009: 142).

Yukarıda belirtilen üç ekölün dışında ayrıca Akademiacılık ve Eklektisizm (Seçmecilik) ekolleri de Eski Roma'nın felsefe düşüncesini şekillendirmiş felsefe ekolleridir. Şimdi de sırasıyla bu saydığımız beş ekölün felsefi düşüncelerini daha ayrıntılı bir biçimde ele almaya çalışalım.

A. SEPTİSİZM (ŞÜPHECİLİK)

İlk olarak Septisizm (Şüphecilik) ile başlayacağız. Şüphecilik, daha çok bir düşünce biçimi olarak Antik çağın sonuna kadar sürer. Şüphecilik, kendisini kurumsal bir biçimde yani

eskilerin deyişiyile bir okul etrafında toplamamış ama bütün felsefe okulları üzerinde zaman zaman az ya da çok etkili olmuştur. Dilimize Fransızcadan geçtiği şekliyle Septisizm sözcüğünün kökeni Eski Yunanca **σκέπτομαι**: gözlemliyorum, dikkatle düşünüyorum fiilinden türemiş **σκεπτικοί** yani gözlemleyenler, dikkatle düşünenler sözcüğünden gelmektedir (Pillon, 1872: 1199).

Bu düşünce, özellikle bilginin mümkün olduğu konusuna şüphe duyulması ile ön plana çıkmıştır. Bu düşünceye göre insanın duyuları ve bunlar aracılığıyla edinilen bilgi insanı yanıltır. Bu durumda şüpheciler özellikle sağlam olarak ve hakikati koruyarak varlığını sürdürebilen şeylerin olup olmadığı konusunda da şüphe duymuşlardır. Şüpheciler, gerçeğin peşinden giden araştırmacılar olarak tanımlanabilir (Cevizci, 2009: 155).

Şüpheciliğin, yargıda bulunmaktan kendini sürekli uzak tutan bir yapısının olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu düşüncede kesin, açık ve net olana yer yoktur. Bunun sebebi gerçeği reddeden bir tavır değil; gerçeğin özünün bilinemeyeceğini ileri süren tavidir. Bu anlamda Şüpheciliğin Sofizmin devamı olduğu yönünde görüşler de vardır. Şüpheciliğin başlıca temsilcilerini sıralayacak olursak akla ilk gelenler şu düşünürlerdir: Pyrrhon, Timon, Protagoras, Arkesilaos, Karneades.

Ekolün kurucusu Pyrrhon'un (İ.Ö. 365-İ.Ö. 275) başlıca bilmek istediği, bilgide mutluluğa ulaştıracak bir gücün olup olmadığıdır ve ona göre bilgide bu güç yoktur; dolayısıyla yapılacak şey yargıdan kaçınmaktır, bilgiden vazgeçmektir, yargının askıya alınmasıdır (**epokhe**). Ancak şüpheci felsefe bizi kuruntulardan, hiçbir gerçeğe dayanamayan korkulardan kurtarmakla mutluluğu sağlayabilir.

Pyrrhon'daki şüphe öyle bir haldeydi ki bu Akademia'nın Şüphecilik anlayışında radikal değişimlere yol açmıştı. Buna göre, şeylerin gerçekliği hakkında kati surette hiçbir şey bilemeyeceğimiz kanaatini güçlendiren şüpheci anlayış kök salmaya başlamıştı. "**Phaenomenon**'lar, her halleriyle özneldirler", sonucu Şüphecilerin ilk görüşlerinden biri olmuştu.

Pyrrhon'daki şüphe, her zaman olumsuz anlamda değildir. Pyrrhon, şüpheyi olumlu anlamıyla da ele almaya çalışıyordu, hatta ona yakıştırılan etik şüpheci tanımlaması onun olumlu şüpheciliğine atıfta bulunuyordu. Buna göre şüphe bize, egolarımızın ve sosyal çevremizin baskısından kurtulma hususunda yardım etmelidir. Nihayetinde arta kalan uygun ve dingin bir ego olmalıdır. (Hirschberger, 1958: 262)

Pyrrhon'un takipçileri, ilerlemenin en ateşli taraftarları, kendi bilincini eleştirme gücü olan, felsefi soruşturmayı elden bırakmayan ve mümkün merteye akılcı olan grup olarak kabul edilirler. (Cooper, 2012: 286)

Cicero, Pyrrhon'u bir Şüpheci olarak görmüyordu. Onu daha çok bir ahlakçı olarak tanımlıyordu. Ahlaki konularda vaaz veren, birbirinden farksız sonsuz şeylerin uygulamaları hakkında fikir beyan eden biri olarak görüyordu. (Copleston, 1993: 414)

Pyrrhon'un bir öğrencisi olan Timon şüpheci felsefeyi şu üç kavramda özetlemiştir: “kavranamazlık” (**akatelepsia**), “yargısızlık” (**epokhe**), ve ölümden sonraki hayat hakkındaki tedirginliklerden kurtaran “gönül dirliği” (**ataraksia**). Bunların demek istediği, kavranamaz olan konularda yargıdan kaçınmamız gerektiği, bunu yaparsak ruh dinginliğine, dolayısıyla mutluluğa ulaşacağımızdır. Burada “yargısızlığı” özellikle davranışlar bakımından anlamak gerekir. Yani nesnelerin değeri için kesin bir şey söylememek, böylece nesneler karşısında her türlü istek ve duygudan kaçınmak. Bu görüşlerin dayanağı “Hiçbir şey yoktur, olsa da bilinemez, bilinse de anlatılamaz”, diyen sofistlerdir. (Gökberk, 2008: 85-86).

Şüphecilere göre aynı şeylerin görüntüsü başka başkadır. Her insana değişik görünür ve bizler hangisinin doğru olduğunu ya da olmadığını bilemeyiz. Bazı iddialara, karşı iddialarla muhalefet edeceğimiz zaman dayanağımız karşı iddianın dayanağına eşit ve aynı temelde olmalıdır. Akıllı insan yargıda bulunmaz. Bulunacağı sırada da kendisine hâkim olur. O ancak o şeyin kendisine öyle göründüğünü söyleyebilir. Görüldüğü üzere kesinliğin tahakkümünden ısrarla bir kaçış vardır. Şüphecilerde, bir şeyin kendisine izafe edilen güzellik, çirkinlik, doğruluk, yanlışlık ve benzerleri yok hükmündedir. Hayatımızdaki tüm sonsuz şeyler aslında farklı değildir. Akıllı insanın yegâne amacı ruh dinginliği olmalıdır. Yani ilk görev sükûnet bulmuş ruhun bu durumunun korunmasıdır. Yaşamın uygulamasında bu durumu bozacak her türlü davranış ve eylemden kaçınır. Akıllı insan, makul fikirlerin, alışkanlıkların, kanunların takipçisi olacaktır. Saf ve mutlak gerçeğin ele geçirilemeyeceğinin de bilincindedir. (Copleston, 1993: 413)

Şüpheciler, kendi inanışlarının, hoşnut oldukları davranışlarının; kabul edilmiş değişmez, standart ahlaki huylarının, saygı ritüellerinin devamı konusunda pek hassastırlar. Soru sorulmadan, uysal bir biçimde bunların takip edilmesi onlar için önemlidir. Diyebiliriz ki eylem birliği değer verdikleri bir kavramdır (Cooper, 2012: 298). Ahlak ve diğer değiştirici şeyler konusunda kararlı değildirler. Onlar davranışlarına etkisi olan ahlaki ve dini değerleri,

aklın emrettiği ya da edebileceği ilkelerle değiştirme hususunda ısrarcı değildirler. Çünkü bir şey hatalı ya da yanlış ise şimdinin uygulamasında öyledir. Yani tüm zamanları bağlayacak bir durum ortada yoktur. Bu sebeple bu türden değer ve inanışlara müdahil olmazlar (Cooper, 2012: 297).

B. EPİKOUROSÇULUK

Ele alacağımız Helenizm-Roma felsefesinin başlıca ekollerinden ikincisi olan **Epikourosçuluk** da ana tutumu bakımından bir ahlak felsefesidir. Helenistik felsefenin üç büyük ekolünden Epikourosçuluk Roma'da özellikle yukarı sınıflarca benimsenmiştir. Bu ekolü Roma'da yayıp yerleştiren filozof-şair Titus Lucretius Carus'tur (M.Ö 96-55). Bu öğretiyeye göre felsefe, mutluluğa (**eudaimonia**) yani bu en yüksek değere ulaştıracak yolların aranmasıdır. Bundan dolayı bilgi ve metafizikle ilgili kuramsal sorunlar, ancak ahlaka bir giriş olabilirler. Samos Adası'nda İ.Ö 342'de doğan, ahlak ve doğa filozofu Epikouros, çocukluğunda Platon'u izleyerek Pomphilos'un öğrencisi olmuştur. Atina felsefe okulunun merkezini İ.Ö 307/6 yılında kurmuştur. Epikouros, insanın ve ruhun ölümlü olduğunu, evrenin tesadüf eseri olduğunu, öngörülü bir tanrı bulunmadığını ve iyi yaşamın ölçütünün zevk olduğunu öğretmiştir. Epikouros, felsefesini Demokritos'un atom teorisi üzerine kurmuştur; gerçek evrenin sayısız maddesel atomlardan oluştuğunu ve bu atomların yerçekimi sayesinde oluştuğunu ve boşlukta hareket ettiğini ileri sürmüştür. Evrendeki Atomlar şans eseri bir araya gelip başka varlıkları oluştururlar. Epikouros, tanrıları kabul etmiştir, çünkü tüm insanlar onların yararlı olduğuna inanmaktadır, kimi insanlar da onları görmüştür ve tüm duygular gerçektir, duygularla karşıtlık içinde değilse tüm inançlar da doğrudur. Tanrılar da her şey gibi, şans eseri bir araya gelmiş atomlardan oluşmuşlardır. Algıladığımız her şey gibi tanrıları da bedenlerinin yüzeylerinde salınan ve bizim beynimizdeki atomlara çarpan atomlar sayesinde algıladığımızı söylemiştir. Epikouros tanrıların evreni yönettiklerini savunmuş ancak insan işlerine asla karışmadıklarını düşünmüştür. Ona göre Tanrılar, dünyalar arasındaki boş bir alan olan **intermundia**'da yaşarlar.

Epikouros'un felsefesi üç bölüme ayrılır: (1) Kanonik (mantık), (2) Fizik ve (3) Epikourosçu Törebilim. Şimdi bu üç bölümlmeden ilki olan mantığa biraz daha yakından bakalım: Epikouros'un mantığı ya da kanonîği bilgi ilkeleri ya da kanonları ile ve gerçeklik ölçütü ile ilgilenir. Temel gerçeklik ölçütü algıdır ve bundan açık olana erişiriz. Yanılgı ancak yargı yoluyla oluşur.

Epikouros'un felsefesinin ikinci bölümü olan Fizik görüşüne göre: Felsefe, insanı mutlu yapabilmek için onu her şeyden önce temelsiz korkulardan kurtarmalıdır. Bunu da ancak "doğaya dayanan" -fiziksel- bir dünya görüşü sağlayabilir. Bu doğal dünya görüşünü de Epikouros, Demokritos'un atomculuğunda bulmuştur. Ona göre de asıl gerçek, maddi nitelikte olan atomlardır. Yalnız, Epikouros bu doğa tasarımı içine Aristoteles'in "rastlantı" kavramını sokmakla, Demokritos'un doğa anlayışındaki sıkı belirlenimciliği bozmuştur. Epikouros, Tanrıların varoluşunu kabul ederken, onların insanların işlerine karışmadıklarını ve insanın bu yüzden tövbe ve dua gibi boş inançlarla uğraşmaması gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Epikouros, yokluktan yokluğun geleceğini, var olmayandan hiçbir şeyin gelemeyeceğini söylüyordu. Ona göre deneyimimizin cisimleri önceden var olan atomlardan oluşur ve yok oluşları onları oluşturan kendiliklere çözümlerinden başka bir şey değildir. Evrenin en son bileşenleri atomlardır. Bu atomlar büyüklük, biçim ve ağırlıktan değişirler, bölünmezdirler ve sayıca sonsuzdurlar. Tanrılar insan şeklindedir çünkü onlar da atomlardan oluşmuşlardır. Onların mutlu koşullarının bilgisine akıl (**logos**) yoluyla erişilir. Bilge insan, ölümden korkmaz çünkü ölüm yalnızca yitıştır; tanrılardan da korkmaz çünkü onlar yüksek nitelikte atomlardan meydana geldikleri için insanların işleriyle ilgilenmezler.

Epikouros felsefesinin son bölümü olan Epikourosçu Törebilim'e dair olarak da şunlar söylenebilir: Epikouros hazzı yaşamın amacı yapmıştır. Her varlık haz peşinde çabalar ve mutluluk hazdan oluşur. Epikouros'un düşündüğü haz iki çeşitti: İlki bireysel duyumların geçici hazları değil ama bir yaşam boyu süren hazdı. İkincisi de, acının yokluğundan oluşan hazdı. Epikouros tarafından haz üretme gücüne göre saptanıyor olsa da erdem, ruhun dinginliğinin (**ataraksia**) bir koşuludur. Epikouros'a göre dostluk üzerine vurgunun kendisi bencil kaygılar üzerine dayanır. Dostluk olmaksızın bir insan dingin ve güzel bir yaşam süremez ayrıca dostluk haz da verir. Bu bencil kaygılar, insanın ruh dinginliğini bozduğu için kendini politikaya karıştırmayacağı yönündeki öğretisinde de açıkça görülür. Ancak bununla birlikte iki kural dışılık da vardır: Birincisi kendi kişisel güvenliğini sağlama alabilmek için politikaya gereksinim duyan insanın durumunda ikincisi ise dinginliğin tamamen imkânsız olacağı bir yolda politik etkinlik itkisi ile dolu bir insanın durumunda (Copleston, 1996: 27-36).

Epikouros'un atomculuk anlayışında evrende tanrı da dâhil var olan her şey atomlardan oluşmuştur. Tanrı evrenin dışında bir yerdedir ve evrenle ilgilenmez. O halde tanrıdan korkmaya gerek yoktur; çünkü o, dünyevi işlere ve insanlara karışmaz. Epikourosçu

kurama göre kaderden de korkmaya gerek yoktur, çünkü atomlar zorunlu olarak değil de rastgele hareket etmektedirler; bu nedenle de özgürce birleşip ayrıldıkları için zaten kader diye bir şey olamaz. İnsan özgürdür. Epikourosçu kuram insanın acıdan uzak, haz temelli mutlu bir yaşam sürebileceğini öne sürer. Böyle bir yaşamı da kendi oluşturdıkları bahçe içinde toplum ve devlet işlerinden uzak bir biçimde gerçekleştirmişlerdir. Fakat Epikourosçu hazcı yaşamın bedensel hazlara değil de, ruhsal hazlara değer verdiğini göz önünde tutmak gerekir; çünkü acıdan uzak durmak ve hazzı tatmak ancak ruhsal bir duygudur. İnsan ancak bu sayede kendi bedenine ve ruhuna egemen olabilir (Gökberk, 2008: 87-90).

Epikourosçulara göre, iyunin orijinal anlamı, bilinen, çok bilindiğı şekliyle ideal veya gerçek olanla ya da her ikisiyle her zaman uyum içinde değildir. Onlar iyiyi tanımlarken “zevk veren, zevke ulaşmamızı sağlayacak nedenler iyidir”, der. Bunun aksine, hoşnutsuzluğa, can sıkıntısına sebep olan şeyler kötüdür. Aslında bu konuda Aristoteles ile aynı fikirde olduklarını görebiliyoruz. O da iyi olan şeyin zevk verdiğini söylemiştir. Ama Epikourosçular, mutlu bir hayatın başının da sonunun da zevk olduğunu söyleyerek zevki hayatın gerçek anlamı, özü haline getirirler. Epikouros'un, Menoikeus'e yazdığı mektuplarda şu anlama gelecek şeyler söylediğini görüyoruz: “Tüm seçim ve gayretlerimizin nihai amacı, bedenimizin sağlığına ve ruhumuzun dinginliğine hizmet edecek, mutlu bir yaşama yönelik olmalı. Mutsuzluktan ısrarla kaçınıp, bu ruh dinginliğine kavuşacağız” (Hirschberger, 1958: 254).

Epikourosçuların yazışma ve fragmanlarında dikkat çeken bir organ vardır. Bu organ midedir. Mide, iştahın, hevesin merkezi olarak görülür. Hatta tüm iyiliğin kaynağı, kökü, tüm hikmet ve ruhsal yüceliğin indirgendiğı organ olarak tabir edilir.

Epikouros'un zevk anlayışı başına buyruk, hesapsız kitapsız bir hedonizm değildir. Menoikeus'e yazdığı bir başka mektupta, mutlu yaşam için iki önemli temelden bahseder. Bu temeller akıl ve sağduyudur. Bu iki önemli şey ve erdem olmadan ne mutlu bir yaşamın ne de zevkin olamayacağını söyler. Sağduyuyu felsefeden daha üstün, değerli gördüğünden bahseder. Mektubun bir yerinde hazla, zevkle dolu bir yaşamın; onursuz, haksız, sağduyusuz var olmayacağına ve bunları erdemlerden ayırmanın imkânsız olduğuna değinir (Hirschberger, 1958: 255).

Mutluluğu bulmak için gözlerini yükselere dikmezler. Onlar için mutluluk küçük şeylerde, inzivada, özenle seçilmiş arkadaşlarda ve (kişinin kendisiyle) benzer ruh yapısına

sahip insanlardadır. Stoacılar gibi halkın içine karışıp, gürültü kopartmaktan ısrarla kaçınırlar. Politik durumların, onları zorlaması hoşlarına gitmez. Bireycidirler ama egoist değillerdir. Epikourosçular için, insan arkadaşları için yaşar ve harcama yapar, yapmalıdır. Epikouros bir mektubunda, bu konu hakkında, mutlu bir hayat için en büyük katkıyı yapanın arkadaşlık olduğunu ve arkadaşlıktan daha değerli, kazançlı şeyin olmadığını söyler. (Hirschberger, 1958: 257-258).

Eğer gerçekten mutlu, keyifli, halinden pek memnun kimseler görürseniz, bilin ki kesin bir şekilde **phronesis**'e sahip kimselerdir, onlar. Bir kimse **phronesis**'e sahip **phronimos** ise erdem sahibidir. O kimse ona mutluluk sağlayacak şeylerin kaynağını da pekâlâ sezebilecektir. Epikouros, sonsuz mutluluk için en gerekli şartın erdem olduğunu ifade eder (Copleston, 1993: 410).

Epikouros, gerçeğin ölçütü olarak özellikle üç kavramdan bahseder. Bu kavramların empirik hiçbir tarafı yoktur. Duyular, önyargılar ve tutkular bize gerçeklik yolunda kılavuzluk edecek olan kavramlardır (Copleston, 1993: 403).

Bedeni, acılardan korumanın, ruhun dengeli bütünlüğü için şart ve elzem olduğunu söyleyen Epikourosçular, “insan için iyinin başının zevk olduğunu belirtip, biz size zevkin insanı saptırdığından falan bahsetmeyiz, size bundan bahsedenler var ise onlar bizim fikirlerimizi anlamamış, cahil kimselerdir”, derler (Copleston, 1993: 407).

Epikouros, akıllı kimselerin, ihtiyaçlarını sürekli azaltan kimseler olduğunu söyler. Çünkü ona göre ihtiyaçların artması demek acıların kaynağının artması demektir ki bu tür bir davranış kadar büyük bir hata yoktur (Copleston, 1993: 408).

Epikouros, Aristoteles ve Platon gibi ılımlılık ya da ölçülülük **sophrosyne** kavramı ile karşılaşmaz. Onun yerine bağımsız olmak anlamına gelen **autarkia**'yı kullanmayı yeğler. Epikouros'un **autarkia**'dan anladığı şudur: Güç bela geçinenlerin, azla yetinenlerin, nimet karşısında duyduğu hazzın; bunlara fazlasıyla sahip olanların ya da hiç ihtiyacı olmayanların duyduğu haza oranla büyük olmasıdır. (Sponville, 2004: 45)

Yukarıda bahsettiğimiz tüm kavramların kökeni olan erdemler ne kadar basit ve sade görünürse görünsünler; örneğin ılımlılık, uyumluluk gibi, bunlar zevk ve mutluluğa kaynaklık eden şeylerdir. Dizginlenmemiş lüksten, israftan ve ateşli tutkulardan çok daha evladlılar (Copleston, 1993: 409).

Tüm bu hazcı görüşlerine rağmen erdemi hayatın temeline koyan Epikourosçular için ölüm de umursanmaya değecek bir şey değildir. Uzun bir hayat yaşarken ölüm olmayacak, o kapıyı çaldığı vakit ise biz burada olmayacağız, derler. Epikourosçular için Venüs bu konuda semboldür. Varlığımızın, bereketli, esrik mutluluklarımızın ve yaratıcı hayat sevgimizin sembolüdür. Sadece kendi varlığımız bize bu hediyeleri verebilir, o halde yapılacak şey her günü, ölüm tasasından uzak bir şekilde dolu dolu yaşamaktır (Hirschberger, 1958: 256-257).

Epikourosçular, faydasız olduklarını, gerçekte örtüşmediklerini düşündükleri bilimsel araştırmalardan yahut matematik bilimlerden ya sırt çevirmişlerdir ya da bunlardan pek az yararlanmışlardır (Çetinkaya, 2010: 265).

Epikourosçular toplum için tehlike arz etmiyorlardı. Onlar nasıl yaşamaları gerektiğini bilen insanlardı. Becerikli, maharetli oldukları alanlar vardı. Örneğin; hitabet konusunda epey başarılıydılar. Aynı şekilde çok başarılı oldukları diğer bir dal ise yazıydı. İhtişamlı, süslü ve epey edebi dille yazılmış eserler kaleme almışlardı. Serzeniş, şikâyet onlara göre değildi. Hallerinden her halükarda memnundular. Felsefelerinde melankoliden eser yoktu. Ağır, hantal, fazlasıyla teorik-kurgusal olandan şiddetle kaçınırlardı (Hirschberger, 1958: 253).

C. STOACILIK

Üçüncü sırada ele alacağımız ekol, Helenizm – Roma felsefesinin en önemli, en yaygın ve en çok tutulan ekolü Stoa’dır. Stoa’nın aşırı sert ahlak öğretisi, sıkı düzen ve göreve büyük önem veren eski Roma karakterine çok uygun düşmektedir. “Stoa, Helenizm’in tipik felsefesi sayılır; Çünkü Atina’da Doğu’dan gelmiş kimseler tarafından Attika felsefesinin ana düşünceleriyle işlenmiştir. Başka bir özelliği de, Roma İmparatorluğunda en yaygın felsefe oluşudur (Gökberk, 2008: 92).

Stoa Okulunda etkin üç dönem bulunmaktadır. Eski Stoa adıyla anılan dönemde başlıca Zenon’un, Kleantes’in ve Krisippos’un öğretileri ön plandadır. Orta Stoa’da ise Panaitios ve Poseidonios’un öğretileri etkindir. Roma Stoası’nın temsilcileri ise başta Cicero olmak üzere Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius’tur.

Eski Stoa adıyla anılan dönemin başlıca temsilcisi ve aynı zamanda da ekolün kurucusu Kıbrıslı Zenon M.Ö (336-264) öğretilerine çıkış noktası olarak **Κυνικοί** yani Kiniklerin felsefesini alır, ancak bu felsefede köklü değişiklikler de yapar. Kinik anlam olarak

köpeksi demektir. Kinizm bir tür felsefi okul oluşturmamış bir yaşam biçimidir. Maddi ve lüks bir yaşam yerine çok sade bir yaşam tazını benimseyen kinikler, hiçbir mal ve mülk edinmeden köpeksi bir yaşam sürmeyi tercih ederler (Hançerlioğlu, 1993: 88-89).

Kıbrıslı Zenon, Stoa Okulunun temelini oluşturarak, Stoa görüşünün şekillenmesini sağlamıştır. Kendisinin felsefeyi mantık, fizik ve etik diye üç bölüme ayıran ilk kişi olduğu söylenmektedir. Pasif bir kozmoloji yerine aktif bir kozmolojiyi benimsemiş ve kozmolojisindeki aktifliği yalnız bir madde yerine maddenin bir görünümü olarak kabul ettiği güç anlayışına da bağlamıştır. Zenon bu gücü doğanın içerisindeki akıl olarak da tanımlar. Bu tanımıyla birlikte Zenon, Tanrı anlayışının doğaya içkin bir şey olduğu ve doğaya akıl ilkelerinin egemen olduğu düşüncesine varmamızı sağlar. Bu görüşü Stoa Kozmolojisine varmamıza yardımcı olur. Zenon, duyguların, muhakeme ile ilişkisini, yani birbirlerine karşı durumunu açıklarken şu minvalde şeyler söyleyecektir: Duygular, muhakemeyi peşi sıra takip ederler. Bu muhakeme kaybolduğunda eylemler sapkınca olur ve toplum kabullerinin dışında kalır. Zenon'a göre insan eti yeme, enest ve eşcinsellik yanlış davranışlardır. Bu eylemi yapanlar önce kendilerine zarar vermektedirler. Bedenin isteklerine göre eylemde bulunmak ahlaki maraza yol açar. Ahlaki marazlar, insanın istekleri ve amaçlarından doğarlar (Copleston, 1993: 396).

Stoacılar, soylu duyguları sıraya koyarlar. Onları tutkuların karşısına dimdik, sağlam bir kale misali yerleştirirler. Basit duyguların ve iyi isteklerin maraza dönüşmemesi için akıl ile tahkim edilmesinin iyi olacağı kanısını taşırlar. Stoacı psikoloji, etik değerler tarafından idare ve sevk edilirler (Hirschberger, 1958: 229).

Acı, endişe, tutkular, şehvet ve benzeri duygular, aptallığın, deliliğin bir çeşit formlarıdır. Bunlar aklın çarpıtılmasına, bozulmasına neden olurlar. Bu çeşit davranış biçimleri, düşüncesizliğin temsilcileri ve teşhircileridir. İnsanın açığa vurulmasına sebep olan anlama eksikliğinin göstergeleridir. Bu duyguların genel adı “güçlü delilik”tir. Örneğin acı; güçlü bir deliliktir ve musibetin var olmasına sebep olur. Yine şehvet, güçlü bir deliliktir ve bir iyiliğin ortadan kalkmasına vesile olur. Akıl bu güçlü deliliklerin sönmesinde, giderilmesinde, zaman ile birlikte başrolü oynayacaktır (Hirschberger, 1958: 228).

Stoa'da insan denen varlık yalnızca bedenden ibaret değildir. O, aynı zamanda bir ruha da sahiptir. Ruh'u burada çıkış yollarının bir türü olarak da anlamak mümkündür. Aslında burada ruh tek başına bir şey olarak düşünülmez. Aristotelesçi ve Platoncu düşüncedeki

bitkisel, duygusal, akli melekelerden oluşan üçlü yapının yerini Stoa'da “beden, ruh ve akıl”dan oluşan üç katmanlı bir yapı almıştır. Stoa'da bu üç kısmın amiri konumunda “akıl” bulunur. Ayrıca ruh genel kullanım itibarıyla kolektif bir isim kimliğindedir, tüm eylemlerin ahenginin ve bütünlüğünün bir nevi simgesi pozisyonundadır (Hirschberger, 1958: 227).

Krisippos ise, duyguları, muhakeme ile birlikte tanımlamanın daha uygun olduğunu söyler. Akıl duyguları alıkoyduğu vakit, dizginleyip onu kendi tahakkümü altına aldığı anda, ruhun hareketleri, eğilimi olumlu yönde değişim gösterecektir (Hirschberger, 1958: 228).

Zenon için de felsefenin başlıca konusu ahlaktır. Bilgi ve varlık konularındaki çalışmalar, ancak ahlak üzerindeki araştırmaları desteklemeye yararlar ve felsefenin bu temel koluna bir hazırlık anlamındadırlar. Zenon için erdem ve ahlaklı olmak, akla ve doğaya uygunluktur. Bunu da en iyi Sokrates ile Kinizmin kurucularından Antisthenes somut bir hale getirmiştir. Akla uygun bir yapısı olan doğanın yasasına uymak Stoa ahlakının temel ilkesidir. Bu uyma eylemi de bilge için bir görevdir, dolayısıyla bilgede kötülük bulunamaz. Çünkü kötülük, ruhun birliğinin güçlü bir duygu ile sarsılıp bozulmasıdır. Oysa bilge kişi duygusuzluğa, tutkulardan arınmışlığa, bu mutluluk durumuna ulaşmış olan kimsedir.

Hakikatte Stoa'da bilge insan, her türlü güçsüzlüğün, zayıflığın üstündedir. Böylesi bir insanı sadece kurallar ve akli yetiler; özgür, objektif, doğru kılacaktır. Hayat değerinin apaçık kanıtı, bu tip fikirlerdir ki onlar “sonsuz bilgelik sevgisi” (**philosophia perennis**) den beslenirler. Stoacıların geleneksel çıkış yolu, bir kişinin duyguların girdabına düşmekten onu kurtaracak ilkeyi edinebilmesidir. Bu ilke hem ikaz niteliği taşır hem de yeterince didaktiktir. O deyiş “akla uygun ol”dan başkası değildir (Hirschberger, 1958: 229).

Şimdi de, Stoacılığın bölümlerinden bir diğeri olan Orta Stoa dönemini ele alalım. Bu dönem, milattan önce II. ve I. yüzyıllarda görülür. Bu dönemdeki en büyük farklılıklardan birisi Platon ve Aristoteles'in dönemin temsilcileri üzerindeki etkisidir. Bu etkiyle birlikte Zenon dönemindeki Stoa görüşlerinin ahlak alanındaki anlayışları daha hoşgörülü ve keskin olmayan bir hale gelmiştir, teorik olana ilgi artmıştır. Bu temsilcilerden Panaitios ve onun öğrencisi olan Poseidonios bir süre sonra Cicero başta olmak üzere Roma felsefesini etkileyecek ve görüşlerinin oraya da yansımaları sağlayacaktır (Gökberk, 2008: 103). Bu dönemin temsilcilerinden Panaitios ve Poseidonios'a kısaca göz atalım.

Panaitios, Şüpheli Karneades'in etkisinde kalarak Stoa öğretisinde rasyonalist bir değişiklik yapmıştır. Bununla beraber Eski Stoa'da önemli bir yer kaplayan kâhinlik

düşüncesi, ruhun ölümsüzlüğü gibi pek çok konudaki düşünceleri kabul etmeyerek Aristoteles'in evren görüşüne katılır. Kendisi Stoa düşüncesindeki hâkim din görüşünü de eleştirerek politik bir önemi olduğunu düşünmüştür.

Panaitios'un öğrencisi olan Poseidonios ise Panaitios'un tersine daha gerçekçi bir görüş sergilemiştir. Poseidonios tıpkı Aristoteles gibi organizma merkezli bir anlayıştan yanadır. Ama onun için, organizma, bir kavram olmaktan çok, doğrudan doğruya kavranmış olan kuvvetlerin canlı bir birliğidir (Gökberk, 2008: 104). Bu organizmacı görüşünün yanı sıra kâhinliğe de inanmasıyla Panaitios'tan ayrılır.

Poseidonios'un Eski Stoa görüşünde en farklı düşündüğü konu ahlak alanındadır. Ona göre “ruhun akıllı yönünün (**logistikon**) akıllı olmayan yönü (**alogistikon**) üzerinde egemenlik kurmasıyla insan erdemli, dolayısıyla mutlu olur. Duygulanımlar (**pathoslar**), Eski Stoa'nın düşündüğü gibi yanlış yargılardan doğmazlar; bunların kökü ruhun akıllı olan değil, olmayan yetisindedir; bu sonuncusu akıllı yönü çığner, ezer, böylece onu alıtmış olduğu yargılardan uzaklaştırır. Yapılacak şey: **Logistikon**'u (akıllı yönü) bu gibi ezilmelerden kurtarmak, akıllı olmayan yetileri ona bağımlı kılmaktır. Ruh bedene yabancı bir şey olarak, asıl yerinden, yukarılardan gelip girmiştir, dolayısıyla ruh önceden vardı; ölümden sonra da var olmakta devam edecektir; evrenin yanmasına kadar var olacak, sonra kaybolacak, ama yeni evrenin oluşmasıyla yeniden ortaya çıkacaktır. Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra önce yeryüzünde bir temizlik geçirir, sonra da yukarılara yükselip burada her şeyin tam bilgisini edinmiş olarak mutlu bir hayat sürer” (Gökberk, 2008: 104-105).

Stoa anlayışının üçüncü ve son dönemi olan Roma Stoası düşünürlerinden Epiktetos ve Marcus Aurelius Antonius ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Epiktetos azatlı bir köledir. (İ.Ö. 50-130), Eski Stoa ahlakının sert tutumunun temsilcisidir; felsefesi tümüyle Eski Stoa'ya dayanır. Orta Stoanın seçmeciliğini, uzlaşmacılığını bir sapma sayar. Eski Stoa anlayışına uygun düşünmüş ve yaşamıştır. Roma Stoasının üçüncü temsilcisi Marcus Aurelius Antonius (121-180) ise bir imparatorudur. O da Epiktetos'un yolunda ve tavrındadır. **Τα Εἰς ἑαυτόν (Ta Eis Heauton) Kendime Düşünceler** adlı yapıtı, insanın kendisine her gün hesap vermesini, kendisini yapıp ettikleri bakımından yargılamasını isteyen Stoa ahlakının bir yansımasıdır.

Stoa anlayışını bölümler halinde ele aldıktan sonra, şimdi toparlayıcı olması adına genel olarak Stoacılık düşüncesini açıklamaya devam edelim. Özetlemek gerekirse Stoacılar, mutlu olmak için erdemın tek başına yettiğini ifade ederler ancak çıkış noktaları olan Kinikler

gibi uygarlık değerlerini büsbütün yadsımaya da kalkmamışlardır. Yaşamak, sağlık, maddi gücün olması gibi doğal olarak istenen şeylere tamamen ilgisiz kalmamak, ancak gerektiğinde bunlardan vazgeçmeyi bilmek gerektiğini düşünürler. Stoacıları Kiniklerden ayıran en önemli özellik Stoacıların bilimsel araştırmaya verdikleri önemdir. Felsefenin asıl amacının insanın ahlakına etki etmek olduğunu düşünmekle beraber, gerçek ahlakın bilgidен yoksun bir şekilde gerçekleşemeyeceğini savunurlar (Zeller, 2008: 296-297).

Stoacıların hayatın gayesi (**telos**) için erdem bahsi üzerinde durdukları açıktır. Bunun için şu sorunun cevabını bulmaya çalışırlar: Ahlaki iyi nede meydana gelir? Bu soruyu Kleantes “doğa ile uyumlu“ bir hayat yaşama nosyonunu geliştirerek cevaplamaya çalışır. Erdem, bu uyumu sağlayacak şeydir. Erdem için bir kaç tanım ortaya konulur. Örneğin; Erdem, doğru, sağlam akıldır ya da erdem, öngörüdür gibi (Hirschberger, 1958: 230).

Καθήκον (kathekon) yani uygunluk kavramı insan doğasının doğal bir açıklamasıdır. İnsan, doğası gereği uygun ve elverişli davranabilen bir varlıktır. **Κατόρθωμα (katorthoma)** yani doğru eylem ve görev bilinci kavramı, insanın doğasının temelinde doğru eylemde bulunmak olduğunu söyler. Bulunacağımız eylemler çevremizi, ama önünde sonunda bizi etkileyeceklerdir. (Hirschberger, 1958: 231-232).

Stoacılar başkaları gibi hayattan izole olmak gibi bir anlayış yoktur. Hayatın akışından vazgeçmek Stoacıların tercihi değildir. Eğer erdemli olmayı istiyorsak faal yaşamın telaşesinin ve bin bir türlü koşuşturmasının içine kendimizi atmak zorundayız. (Hirschberger, 1958: 237).

Stoacılar duygu insanıdır. Onların zevkin baştan çıkarıcı çağrısına kayıtsızlığı, bundan habersiz oluşları ile ilgili değildir, zevk ile aralarına koydukları mesafenin, ondan hoşlanmayışlarıyla ilgisi vardır (Hirschberger, 1958: 238).

Stoacılar göre bilge insanın erdem sahibi olması ve tüm erdemler ile donatılmış olması lafta değil gerçeklik düzleminde. Bilge insan, kendisinden, dokunaklı bir mest oluşla, övgüye değer bulunan insandır, derler. Bilge insan tüm erdemlere sahiptir. Eylemleri, hal ve hareketleri dosdoğru ve yanlışsızdır. (Hirschberger, 1958: 239).

Yukarıda andığımız bu üç Stoa döneminin filozoflarının öne sürdükleri düşüncelerindeki temel nokta insanın ancak kendi gücüyle erdemli, yani mutlu olabilmesidir. Erdem de insanın doğaya uygun yaşaması, kendisine aklı egemen kılmasıdır. Bu durum tanrısal yasaya da uymak demektir. Çünkü tanrı her şeyi kapsayan doğa yasasıdır. İnsan

dünya düzeninin bütününü içindeki yerini doldurmak, dünya planında kendisi için öngörüleni gerçekleştirmek, sonra da yerini başkasına bırakmak için yaşar. Marcus Aurelius bu düşünceyi şu sözleriyle ifade eder: “Yaşadığın şu zaman aralığını doğaya uygun olarak yaşa; sonra ondan üzüntüsüz ayrıl, tıpkı olgunlaşmış bir yemiş gibi. Yemiş olgunlaşınca, yere düşer, kendisini yaratmış olan toprak ile ağaca gönül borcu duyarak” (Gökberk, 2008: 109-111).

Başlıca erdemler olan; öngörü, ılımlılık, cesaret ve adalet şaşmaz bir biçimde birbirleriyle bağlantılıdır. Bu erdemler birlikte ayağa kalkarlar, birlikte düşerler. Her kim ki bu erdemlerden birisine sahiptir aslında tümüne sahiptir (Copleston, 1993: 397).

Stoacılar kendilerini belli bir bölgeye ait hissetmezler. Onlar için anayurt, vatan tüm dünyadır. Epiktetos'un kendisini kozmopolit olarak gördüğünü, tanımladığını biliyoruz. Stoacılar bu görüşten dolayı öğretilerinin sınırlarını, pratik evrensel hayırseverlik, iyilik, merhamet, nezaket ve sabırla çizmiş, belirlemişlerdir (Hirschberger, 1958: 233).

Stoacı ahlakın giysisi Eudaemonistik terminolojiyle bezelidir. Buna göre, doğa ile uyumlu yaşam yasalar ve akıl yoluyla düzenlenirse, insanlar mutluluğa kavuşacaklardır. Gerçek ve nihayetsiz mutluluk ise erdemde aranmalıdır. Erdem; yasaya bağlılık, kişinin ödevinin bilincinde olması, otokontrolünün sağlam olması; aşağılama, kibir, onur kırıcı davranış, acımasız, haşin, sert mizacın aksi yönünde davranış ve eylemlerde bulunmasıdır. Zevk, şehvet, tutku, arzu ve kişisel refahta erdeme dair şeyler bulamayız. İnsan, ilişkileri ve iç dünyası tarafından “sonsuz yasa” tarafından dikkatlice sorguya çekilir, muhasebesi yapılır. Bu muhasebe sonucunda erdem sahibi insanın doyuma ulaşmış olması ve kendine yeterli olması yeter şarttır. (Hirschberger, 1958: 235).

Stoacılar gerçekçidirler ve pratik yaşam için neyin önemli olduğunu biliyorlardır. Erdemli bir yaşam için insanlara, güçlü yaklaşımı, iradeli davranışı ve sabrı tavsiye ederler. Seneca'nın “bilge insan acıyı hisseder ve üstesinden gelir. ... bilge insan kendi kendine yetendir. ...” anlamındaki sözleri, Stoacılar için tutarlı olmanın önemini gözler önüne sermektedir (Seneca, **Epistulae Morales** I, 9, 3, Çev. T. Uzel, 1992: 39).

Stoacılar ahlaki yasalarının; öfke, elem, endişe, haz, nefret, kibir, aşk, güven, kıskançlık, eğlence, acıma gibi duyguların tüm çeşitleriyle zehirlenmesine razı olmazlar. Onlar bu tip duyguları reddederek bu duyguların sebep olacağı kötülük ve tahribatlara ve bunların reaksiyonlarına karşı bir set çekmiş olurlar (Cooper, 2012: 162-164).

Onların inançlarına göre her türlü acı ve ölüm doğaldır ve doğal karşılanarak bunlara boyun eğilmesi gerekir. Bu davranış ve düşünce tarzıyla hareket eden kişi doğru düşünen kişi olmuş olur ve böylelikle doğalaşmış hatta tanrılaşmış kişi niteliklerini taşır. Eğer “insan doğal düzene boyun eğerse, dünyanın gidişini olduğu gibi benimserse, kendisini gereksiz sıkıntı ve tedirginliklerden kurtarır. İnsan için yapılması gereken şey, akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında, bağımsızlığını kazanmaktır. Bu bağımsızlığa giden yol ise, bilgelikten geçer. İnsan kendisini bu olumsuz duygulardan kurtarabilirse ya da Stoacıların **apathia** adını vermiş oldukları duygusuzluk haline ulaşabilirse, bilge insana özgü olan huzur ve mutluluğa kavuşabilir. Zira yalnızca bilge insan, rolünün ne olduğunu bilebilir” (Cevizci, 2009: 1462).

Romalı düşünürler, Stoacılığı reddetmek yerine onun radikal taraflarının törpülenmesi yoluna gitmişlerdir. Stoacılıktan yararlanmak Roma İmparatorluğu'nun lehine olan bir şeydi, yalnız bu saf hali biraz fazlaydı. O yüzden seyreltilmesi gerekmekteydi. Mesela yöneticilerin şahsi iyiliklerini yüceltmemesi takdire şayan bir davranışken, toplumun sosyo-ekonomik durumunun göz ardı edilmesi kabul edilecek bir şey değildi. İşte bu tip eksiklikler ya da aşırılıklar revize edilerek, Stoacılığın toptancı erdem anlayışının sınırları daha uygun hale getirilerek, işlerlik kazandırılıyordu. Stoacılığın ahlak felsefesinin tümüyle tutarlı olmadığını söyleyebilmemiz İmparatorluğun tasarruflarının yerindeliğini kanıtlar niteliktedir. (Çetinkaya, 2010: 251-252)

Şimdi de Roma düşüncesini büyük ölçüde şekillendirmiş bu üç ekol dışında hem Roma düşüncesini etkilemiş hem de Cicero'nun felsefi anlayışını belirlemekte önemli bir rol oynamış olan diğer iki felsefi ekole (1) Akademiacılık ve (2) Eklektisizm (Seçmecilik) ekollerine daha yakından bakalım.

D. AKADEMİACILIK

Ele alacağımız bir diğer ekol olan Akademia adını Atina'daki Akademos tepesinden alır, İ.Ö. 385 yılında Platon tarafından kurulmuştur. Mekânsal olarak geniş bir alana kurulmasıyla, mimarisiyle, bahçesi ve öğretim tarzıyla günümüzde bilinen üniversitenin ilk örneği olarak görülebilir (Güçlü-Uzun, 2003: 43).

Öğrenci kabul etme konusunda örgütlenmiş ilk enstitü olarak sayılabilir. Kütüphane, ders salonu, odalar vb. felsefe derslerine yeni bir karakter kazandırmıştır. Okul belli bir programa göre çalışır ve dersleri izlemeye her yerden öğrenci gelir. Akademia'dan mezun

olan öğrenciler Platon'un düşüncelerini yaymaya başlarlar, özellikle de siyasi düşüncelerini yayarlar (Brun, 2007: 17).

Akademia adına, sürekliliğini korumuş felsefi bir gelenekten söz edilemezse de şu ya da bu şekilde kendilerini Platon'un ardılı olarak gören farklı düşüncedeki pek çok filozofun Platon'un yapıtına saygıda kusur etmeyip onu selamlaması ve onun üzerine çalışması ortak payda olarak düşünülebilir. Akademia uzun tarihi boyunca, Platon'la anılan fakat diyaloglarında tam anlamıyla, yeterince açıklanmayan öğretileri aydınlatmaya hemen her zaman özen göstermiş; bu yazıya dökülmemiş öğretileri dillendirmeye, onları kuşaktan kuşağa aktarmaya çabalamıştır (Güçlü-Uzun, 2003: 43).

Akademia varlığını yaklaşık M.S. 529'a kadar sürdürmüştür. Doğu Roma İmparatoru I. Iustinianus'un baskıcı tutumuyla etkinliği tümüyle son bulmuştur. Kimi felsefecilere göre Akademia'nın tarihi iki ana bölüme ayrılır: Eski Akademia (Platon, Speusippos, Ksenokrates ve bunların takipçileri) ile Yeni Akademia (İ.Ö. III ve II. Yüzyılların Şüpheci Akademiası). Bazıları ise Akademia'nın beş aşamadan oluştuğunu söylerler: Eski (Platon, Speusippos, Ksenokrates); Orta (Arkesilaos); Yeni (Karneades); Dördüncü (Larissalı Philon); Beşinci (Askalonlu Antiokhos). Biz Eski Akademia'dan başlayalım:

Platon'un ölümünden sonra Akademia'nın başına yeğeni Speusippos geçer. Formlar Kuramı'nı terk etmiş olsa da diğer Platonculara oranla matematiksel alana daha fazla ilgi göstermiştir. Onun yöntemi altında Akademia soyut matematiksel çalışmalara yönelmiş, uygulamada matematiğe en az felsefe kadar yer verilmiştir. Yazılı çalışmaları kaybolmuş olsa da Speusippos'un belli başlı konular üzerinde görüşleri, kısa alıntılarla da olsa çağdaşları tarafından kaydedilmiştir.

Speusippos'un ardından Akademia'nın başına Ksenokrates (İ.Ö. ykl 396-314) geçmiştir. Kendisinin eserleri de elimize ulaşmamıştır. Dönemin diğer filozoflarının hakkında yazdıklarından kendisi hakkında bilgi edinebiliyoruz. Formlar kuramının Pythagorasçı yorumunu geliştiren Ksenokrates, bir yandan da felsefeye soruşturmanın klasik sınıflandırılması olan mantık, fizik ve etik üçlüsünü kökleştirmeye çalışmıştır.

Ksenokrates'in ölümünün ardından Akademia'nın başına, M.Ö 314'ten 267'ye kadar, Polemon geçer. Öğrencileri tarafından bu filozofun çok iyi ve ılımlı bir karakteri olduğu söylenir. Hatta Stoacıların "kendini onaylama" kavramını Polemon'un yaşam öğretisinden türettikleri düşünülür (Güçlü-Uzun, 2003: 44).

Şimdi de Yeni Akademiacılığa bir göz atalım. Eski Akademia gerçeğin ifadesi gibi ortaya çıkan bir öğretiyi yorumlamaya çalışıyordu fakat Yeni Akademia ise bu gerçeği tartışmaya açarken eleştirecektir. Yeni Akademia bu özelliği dolayısıyla septisizm eğilimi gösterir (Brun, 2007: 18).

Yeni Akademia, Arkesilaos'un İ.Ö. 265 yılında okulun yönetimine geçmesiyle başlar. Arkesilaos, Krates'in ölümünden sonra okulun yönetimini almıştır. İ.Ö. 315'te Pitane'de doğmuştur. Öğretilerini yazıya geçirmediği için kendisi hakkında kesin bilgiye sahip değiliz. Arkesilaos Septisizm'in kurucularından Pyrrhon'u ve Megaralı Diodoros'u tanımıştır. Kendisi tüm dogmalara ve özellikle de Stoacı fizik ve teolojiye karşı çıkmıştır. Zenon'un kavramsal tasarım teorisini eleştiren Arkesilaos'a göre Stoacılar, kesinliği ya da bilimi anlaşılabilir bir tasavvura dayandırmazlar. Bilge kişinin yapması gereken tek şey yargılamaktan kaçınmaktır, çünkü duyular da akıl da gerçeğe ulaşamaz; dolayısıyla, bilge gerçek arayışından vazgeçmeli ve her zaman kuşku duymalıdır. Arkesilaos'a göre sorun buradadır ve pratik yaşamın ölçütü mantıktır. Arkesilaos'un bu anlamda söylemek istediği, kendi içlerinde uyumlu olan, tutarlı bir bütün oluşturan ve doğrulanabilecek eylemlerdir. Akla uygun eylemlerde bulunabilmek için, pratik hayat için en yüksek ölçüt olan olasılığı izlememiz gerekir (Zeller, 2008: 333-334).

Arkesilaos da Pyrrhon'un düşüncelerinden yanaydı. Yargıda bulunmaktan kaçınmak, onun için ilkece en başta gelen şeylerdendi. Bu konuya dayanak olarak Sokrates'in eylemlerini ve örneklerini öne sürüyordu. Arkesilaos, Stoik epistemolojiyi kendisini savunma aracı olarak kullanıyordu. (Copleston, 1993: 414)

Bu tarihten sonra Akademia Platon'un temel öğretilerine bağlı kalmayarak önce kuşkuculuğa, sonradan da yavaş yavaş dogmacılığa doğru yol alır. Cicero'nun **Akademia** adlı eseri Yeni Akademia hakkında bilgi vermektedir. Yeni Akademia'da Platon'un diyalektik geleneği kuşkucu bir yaklaşım ile yeniden ele alınır. Bu dönemde Yeni Akademia ile Stoacılar arasında tartışmalar baş göstermiştir. Bu tartışmada Akademia'nın tarafında olan en tanınmış kişi Karneades'tir. Karneades, İ.Ö. 219'da Kirene'de doğdu. 156'da Babilli Diogenes ve Kritolaos'la birlikte Roma'ya elçi olarak gönderildi. Konuşmada usta zeki bir adam olan Karneades'in öğretisi Akademik Septisizm'in doruk noktasıdır. Karneades tıpkı Arkesilaos gibi Stoacıların dogmatizmine karşı çıkmış, bilginin olabilirliğini sorgulamıştır. Mümkün olan her türlü kanıtlama yöntemini reddetmiştir. Gerekçesi de kanıtlamanın ancak kısmen **petitio principis** (yanıltılı uslamlama yöntemi) ile yapılabileceği, kısmen de kanıtın

öncüllerinin de kanıtlanmasını gerektireceği içindir. Karneades'e göre bu durum **ad infinitum** (sonsuz kadar) devam eder. Akademia'nın doğaya uygun yaşama ilkesine ve erdeme iyyinin peşinden giderek ulaşılabilceği görüşüne bağı kalmıştır. Yazılı hiçbir eser bırakmamış, argümanları Cicero ve Sextus Empiricus aracılığıyla günümüze ulaşmıştır (Zeller, 2008: 334-335).

Karneades, kanıtı reddediyordu. Çünkü ona göre sebep ve gerçek çok ayrıntılı şeylerdi. O, işe gereksiz ayrıntılar ve hatırı sayılır derecede şüpheli olan şeylerle başlar. Bunu yaparken geleneksel mantığın yöntemlerini de göz ardı etmez.

Stoacıların tanrının adaleti, öngörüsü, varlığı ve yargılayıcılığı hakkındaki araştırmalarına karşı akılcı ve gerekçeli bir yöntem ile karşılık veriyordu. Aslında bunu kanıtlamaya ihtiyacı yoktu, çünkü kendisi bir tanrıtanımazdı. Ama onun amacı, basit bir şekilde bilimin bu konuda henüz söz söylemekten aciz olduğunu göstermekti. Karneades, doğuştan zaaf ve güçsüzlüğün geçmişin geleneksel görüşü içinde yer bulunduğunu vurguluyordu. (Hirschberger, 1958: 261)

Karneades, tanrı konusundaki ikircikli tutumunu hak ve ödev konusunda da gösterir. Siyasi bir görevle bir gün Roma'ya giden Karneades, orada adalet ve ödev hakkında infial yaratan iki söylev verir. İlk söylevinde lehine konuştuğu adalet ve ödevi ikinci söylevinde yerden yere vurur. Karneades'in ahlaktaki tutumu da tıpkı tanrı görüşünde olduğu gibi mutlak kesinliği olmayan bir tutumdur. (Çetinkaya, 2010: 231)

Orta Akademia'da gerçek konusunda şüpheli tavrı hala devam etmektedir. Sadece olabilirlik söz konusudur. Bu olabilirliğin birçok versiyonu ve derecesi vardır. Olabilirler; inanılanlar ve kabul edilenler şeklinde iki kısma ayrılırlar. Ama ister inanılanlar ister kabul edilenler olsun, tüm olabilirlerin kanıt ile desteklenmesi şarttır. (Hirschberger, 1958: 261)

Yeni Akademia'da Karneades'ten sonra okulun yönetimini eline alan Larissalı Philon, Eski ve Yeni Akademia'nın düşüncelerini birbiriyle uzlaştırmayı amaçlar. Philon'un öğrencisi ve eski kuşkucu olan Antiokhos ise bu görüşe sıcak bakmaz ve öğretmeninden ayrılarak Eski Akademia'yı yeniden kurmaya uğraşır. Onun bu hareketi Orta Dönem Platonculuğu da başlatmış olur. (İ.Ö. 80-İ.S. 220). Orta Dönem Platonculuk, Speusippos ile Ksenokrates'in temel düşüncelerini yeniden canlandırır, Stoacı ve Yeni Pythagorasçı kavramlara da başvurur (Güçlü-Uzun, 2003: 44) .

Larissalı Philon, İ.Ö. 45'e doğru İskenderiye'de doğmuş ve 24 yaşında Atina'ya giderek Klitomakhos'un öğrencisi olmuştur. Roma'da hoca olarak büyük şöhrete ulaşmıştır ve öğrencileri arasında Cicero da vardır. Larissalı Philon'un hiçbir eseri elimize geçmemiştir ancak Cicero, Stobaios ve Aziz Augustinus onun yetenek ve başarısından övgüyle söz etmişlerdir. Philon gerçeğin var olduğuna inanmış ama insanın kesinliğe ulaşabileceğini söyleme hakkına sahip olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre gerçek asla bilinemeyen bir olgudur. Gerçek, doğa tarafından gizlenmiştir. İnsan ona ulaşamaz ama yaklaştırmaya çabalaması gerekir. Zıt düşünceler ileri sürerek yaptığımız tüm tartışmaların tek amacı gerçeğe yaklaşabilen bir kıvılcım çıkarmaktır. Philon gerçeğin var olduğunu söylerken büyük olasılıkla Karneades'ten uzaklaşıp Platon'a yaklaşmaktadır (Brun 2007: 24). Philon'a göre filozof, hastayı ilaç almaya ikna eden hekime benzer. Filozof kişiye mutluluğu sağlayabilecek en etkin yolları gösterir. Filozofun amacı, kendisini mükemmellik düzeyine yükseltmeyen kişiye öğütler vererek onun doğru yargılara, doğru tavır ve düşüncelere ulaşmasında yardımcı olmaktır (Brun, 2007: 25) .

Philon'un amacı bir yandan Platon'un kuşkucu okunmasını özendirmek, bir yandan da Yeni Akademia'nın kuşkuculuğunu yumuşatmak ve bu sayede Eski ve Yeni Akademia'yı uzlaştırmaktır. Buna içerleyen öğrencisi Antiokhos, Philon'dan ayrılır ve İ.Ö. yaklaşık 87'de Eski Akademia'yı yeniden temellendirmeye girişir. Bu girişim Orta Dönem Platonculuk'un başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Yeni Akademia'nın modern felsefenin gelişiminde büyük bir etkisi olmuştur (Güçlü-Uzun, 2003: 1593).

Larissalı Philon İ.Ö. 85'e doğru ölmüştür; Philon'dan sonra Cicero ve daha sonra Cotta gibi bazı Romalılar Akademia'yı Roma'da canlandırmışlar ve İskenderiye'de Surlu Herakleitos ve İskenderiyeli Eudoros gibi bazı yandaşlar bulabilmişlerdir (Brun 2007, 25). Bir yerden sonra Akademiacılık her ne kadar Platonculuğun merkezi olarak kalmış ve Yeni Platoncu Proklos liderliğinde önemli işler yapılmış olsa da, artık Akademia Platoncu felsefenin bir bölümü olarak kalacaktır. (Güçlü-Uzun, 2003: 45). Karneades'ten sonra, yeni Akademia şüpheciliği yerini orijinal bir eleştirici eklektisizme bırakmıştır. Cicero bu düşüncenin en belli başlı Romalı temsilcisidir (Weber, 1991: 100).

E. EKLEKTİSİZM (SEÇMECİLİK)

Helenizm-Roma düşüncesini etkileyen son ekol Eklektisizm yani Seçmeciliktir. Eklektisizm sözcüğünün kökeni, Eski Yunanca **ἐκλέγω**: seçiyorum fiilinden türemiş

ἐκλεκτικοί: seçenler sözcüğünden gelmektedir. Her düşünce sisteminden bir öğreti seçen filozofların oluşturduğu ekoldür (Pillon, 1872: 406).

Seçmecilik, Akademia'nın kurucusu Platon'un ölümünün ardından ortaya çıkar. Akademiacı ve ardılı Yeni Akademiacı filozoflar Arkesilaos, Karneades ve Larissalı Philon, Orta Stoa'nın temsilcileri Panaitios ve Poseidonios Eski Yunan dünyasının ilk seçmecileridir. Orta Stoa filozofları da Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini kendi düşüncelerine katmıştır. Roma Felsefesi de Seçmeciliğin tam merkezindedir. Cicero ve Seneca gibi filozoflar, Peripatetik ve Stoacı görüşlerini Yeni Akademia öğretileriyle birleştirmişlerdir (Güçlü-Uzun, 2003: 1289-1290).

Bu tavırda anlaşıldığı gibi farklı görüşlerden bir seçme eylemi söz konusudur. Zaten görüşün adı bu sebeple seçmecilik anlamına gelir. Seçmecilikte önemli olan, bir görüşün, düşünce sisteminin karşıt düşünce sisteminin gerçek değerlerini görmektir.

Romalılar, Eski Yunanlardan aldıkları ve kendi kültürleriyle harmanladıkları Stoacılık, Epikourosçuluk, Platonculuk, Aristotelesçilik ve Şüphecilik gibi felsefe ekollerinden kendileri için yararlı gördükleri kısımları seçip almak istediler. Bunu yaparken de tipik bir Romalı tavrıyla yani faydacı bir şekilde davrandılar (Störig, 1994: 329) .

Orta Akademia'nın Şüphecileri olasılığı en iyi gerçeklik ölçütü olarak kabul ediyorlardı. Stoacılar da **consensus gentium**'u (insanların ortak görüşü) tercih ediyorlardı. Cicero ve başka Romalı filozoflar bu görüşe doğuştan düşünceler kavramını da eklediler. Cicero, ahlak konusunda Stoacı özdenetim ile Peripatetik mutluluk görüşü arasında kararsız kaldı. Siyasi felsefede de Platonculuk, Aristotelesçilik ve Stoacılığın görüşlerini harmanladı. Tüm seçmeciler gibi eskinin düşüncelerini yeniden ele alıp felsefeye özgün düşünceler katamadı (Sahakian, 1995: 55).

II. MARCUS TULLIUS CICERO

A. CICERO VE DÖNEMİ

Roma Cumhuriyeti'nin son dönemlerini, yaşanan siyasi olayları ve dönemin felsefi düşüncesini anlayabilmek için Cicero'nun hayatını, görmüş olduğu öğrenimi ve Roma'da üstlendiği siyasi görevleri incelememiz gerekir.

Romalı filozof, hatip ve devlet adamı Marcus Tullius Cicero, İ.Ö. 3 Ocak 106 tarihinde Arpinum'da dünyaya gelmiş ve 7 Aralık İ.Ö. 43'te Roma'da öldürülmüştür. Hayatı, Roma Cumhuriyeti'nin yıkılış dönemine denk gelmiş ve kendisi bu dönemin en önemli siyasi figürlerinden biri olmuştur. Yazdıkları, Cumhuriyet Dönemi'nin son demlerine ilişkin bilgiler içeren çok önemli bir kaynak niteliğindedir. Cicero'nun siyasi kimliğinin yanı sıra hatip, hukukçu ve filozof kimliği de vardır. Roma'da siyasetten men edildiği dönemde kendisini felsefi çalışmalarına adanmıştır. Almış olduğu hukuk ve felsefe eğitimi doğrultusunda, siyasi çalışmalarını da felsefe üzerine temellendirmiştir. Her ne kadar Romalılara ait özgün bir felsefe akımı yoksa da Cicero, Stoacı ve Akademiacı eklektik felsefesiyle Roma felsefesi için bir mihenk taşı olmuştur.

Cicero, Yunanistan'da felsefe öğrenimi görmüştü. Yeni Akademia'da Karneades'in öğrencisi olmuş, Phaedros ve Zenon'dan Epikourosçuluk, Rodoslu Diodotos ve Poseidonios'tan Stoacılık ve Larissalı Philon ile Anthiokhos'tan Akademia dersleri almıştı. Larissalı Philon, Cicero'nun Yeni Akademia'ya geçmesini sağlamıştır. Akademialı Eklektik (Seçmecî) Antiokhos ve Stoacı Eklektik Poseidonios'un da kendisi üzerinde etkisi büyüktür. Böylece Şüphecilikten Seçmeciliğe geçmiştir. Cicero'nun felsefesi, Stoik, Peripatetik ve Akademik kaynaklardan beslenmiştir. Epikourosçuluğu ve Kinikleri ise küçümseyen bir tavır takınmıştır.

Romalılar Eski Yunanlar gibi felsefe yapmaktan hoşlanmayan, pratiğe dönük ve faydacı insanlardı. Bir Romalı olan Cicero için de felsefenin ilk amacı bilmek değil uygulamaktı. Felsefeyi hitabet yeteneğini artırmak ve yaşamındaki başarıyı en üst düzeye çıkarmak için kullanmıştır. Doğaya ve evrensel akla uygunluğu amaçlayan Stoa felsefesi tipik bir Romalı olan Cicero'nun hoşuna gitmiş, bu sebeple de Stoa felsefesinin ahlaki kurallarını da özümseyip hayatına geçirmiştir.

Cicero'nun yaşadığı dönemde Roma'da yüksek siyasi konumlara seçimle geliniyorsa da bu konumlar uzun zamandır zengin aristokrat ailelerin kontrolündeydi. Cicero, atlı sınıftan gelen bir aileye mensuptu. Ailesinden yüksek dereceli devlet görevinde bulunan kimse olmamasına rağmen siyasi başarısı tamamen kendi hırsı ve yeteneği sayesindeydi.

Siyasi hayata atılmadan önce Cicero hukuk alanında çalışmayı seçmiştir. Hukuk, hitabet ve felsefe öğrenimi gören Cicero, pek çok davada avukatlık yapmıştır. İyi bir hukukçu olması ve davalarda gösterdiği hitabet yeteneği kendisine siyasetin yolunu açmıştır. Yapmış olduğu savunmalarla hitabet deneyimi kazanmış ve üst sınıfların dikkatini çekmiştir. Mükemmel bir hatip ve hukukçu olarak başladığı yola başarılı bir siyasetçi olarak devam etmiştir. **Quaestor** (maliye bakanı), **aedilis** (devlet binalarının yapılması ve halk festivallerinin düzenlenmesi ile ilgili ödeneklerden sorumlu) ve **praetor** (adalet bakanı) ve **consul** gibi pek çok üst düzey devlet görevlerinde bulunmuştur. Devlet görevlerinde bulunması kendisine Roma **Senatus**'unun da kapılarını açmıştır.

Şimdi Cicero'nun Roma siyasetinde üstlendiği görevleri ve dönemin siyasi ortamını ayrıntılarıyla inceleyeceğiz. Bu incelemeyi yaparken en yakın dostu ve sırdaşı Atticus'a yazdığı mektuplardan da yararlanacağız. Tarihi belge olarak okunabileceği açık olan bu mektuplar aynı zamanda edebi metinlerdir. Cicero, çok uzun yüzyıllar hem tarihçilerin hem filologların hem de edebiyatçıların ilgisine mazhar olmasının nedenini mektuplarıyla ortaya koymaktadır. Şimdi Cicero'nun yaşamından kesitleri, konsül seçilmesi ve sonrasında yaşananları, sürgün edilişini, Caesar'ın diktatörlüğünü ve Cicero'ya karşı tutumunu ve bu olayların geçtiği Roma'nın siyasi yaşamını ele alalım:

Atina'da İ.Ö. 77 yılında gördüğü felsefe eğitiminin ardından Roma'ya dönen Cicero, hukuk alanında çalışmaya başladı ve ardından **Senatus** üyesi oldu. **Quaestor** seçilerek İ.Ö. 75 yılında Sicilya'ya gitti. Sicilya valisi Verres'in yolsuzluk nedeniyle İ.Ö. 70 yılında yargılanmasında Pompeius'un teklifi ile davaya katıldı. **In Verrem** adlı savunmasıyla hitabetteki gücünü gösteren Cicero, bu sayede siyasetteki yerini sağlamlaştırarak İ.Ö. 66 yılında **praetor** seçildi.

Cicero'nun bundan sonraki hedefi konsül seçilmektir ancak kendisini zorlu bir süreç bekliyordu. Cicero için İ.Ö. 65 yılında en önemli konu konsül seçimleridir. Cicero 41 yaşındadır. Roma'da 43 yaşında konsül olunabilir kuralı mevcuttur ve Cicero'nun seçim

kampanyasını yürütmek için 2 yılı vardır. Cicero çalışmalara başlamıştır (Sarıgöllü, 1971: 35-36).

Cicero endişelidir ama aynı zamanda ümitlidir de, çünkü onu destekleyenler de vardır. **Tribunus** seçimlerinde Mars meydanında seçim kampanyasını başlatacaktır. Roma siyaset sözlüğünde üç anahtar sözcük göze çarpar: Arkadaşlık, minnettarlık ve sorumluluk. (Stockton 1971: 66).

Roma siyasetinin bir başka meşhur sözü “Diğer el yıkar öbürünü” de siyasi atmosferin karşılıklı menfaate dayandığının göstergesidir (Stockton 1971: 67).

Cicero rakiplerinden korkmamakta bilakis onları hafife almaktadır. Diğer hamlesi, henüz desteğini alamadığı bazı asilleri kazanmaya çalışmasıdır. Bu arada eski destekçilerini de elinde tutmaya çalışır. Cicero herkesle arasını iyi tutmaya yönelik siyasi tavırlar da sergilemeye başlamıştır. Örneğin Atticus’un dayısı Caecilius, haklı olduğu bir davada, Cicero’dan Caninus Satyrus’a karşı kendisini savunmasını ister ama Caninus Satyrus Cicero’nun iyi anlaştığı ve yardımını gördüğü birisidir. Ayrıca Caninus Satyrus konsül seçiminde Cicero’nun en güvendiği, nüfuzlu bir kişi olan Domitius’un da yakın arkadaşıdır. Cicero bunları münasip bir dille hem Atticus’a hem de dayısı Caecilius’a söyler fakat Caecilius kendisine darılır. Atticus’a durumu detaylarıyla bir mektubunda anlatan Cicero, böyle davranmaya mecbur olduğunu, şartların ona başka türlüünü yapmaya izin vermediğini, peşinde olduğu şeyin önemsiz bir şey olmadığını, asıl hedefinin konsüllük olduğunu yineler ve anlayış bekler (Sarıgöllü, 1971: 37).

Atticus’a yazdığı bir başka mektubunda gelebildiği kadar erken Roma’ya gelmesini salık verir. Atticus’un arkadaşları olan ve kendisine karşı görünen asillerin kendi tarafına kazandırılması için Atticus’tan yardım ister (Stockton, 1971: 73).

Konsül olabilmek için şartları zorlayan Cicero, Catilina’nın kesin haksız olduğunu bildiği halde, seçim kampanyasında kendisine yardım edeceğini umarak bir davada onu savunmayı düşünür (Sarıgöllü, 1971: 37).

Ama bu tavır dönemin temayüllerine uygundur, çünkü avukatlar savundukları müvekkillerinin haklı ya da haksız olduklarına bakmaksızın onların temize çıkmasını sağlamakla yükümlülerdi. Cicero’nun zoruna giden, gönlünce davranması için şartların ona izin vermeyişiydi. En yakınlarını savunamadığı bir menfaat çemberinin tam ortasındaydı, bir hukuk ve siyaset adamı olarak eli kolu bağlıydı.

Cicero'nun da aralarında bulunduğu hukukçular Romalı vatandaşların önde gelen küçük bir sınıfıydı. **Senatus**'ta özel bir yerleri vardı ve Roma hukukunun bilgisine derinlemesine sahiptiler. Romalı hukukçuların faaliyetleri Cicero tarafından “**respondere** (cevap vermek), **agere** (davranmak) ve **cavere** (sakinmek)” ile tanımlanıyordu. Hukukçuların toplum içinde ayrı bir sınıf teşkil etmediği, kanuni uygulamalar ve siyasetten uzak olmadıkları savunuluyordu. Fikirlerine büyük değer veriliyordu, çünkü onlar **Senatus**'ta Roma'nın anayasal yapısının en güçlü parçasıydı (Tellegen-Couperus, 1990: 60).

Cicero'nun bu şekilde yararlandığı hukuku destekleyip en iyi açıklayan üç faktörün birincisi: Halkın savunmasının doğası, ikincisi İ.Ö. I. yüzyılda Roma hukukunda bulunan çeşitli belirsizlik ve karanlık noktaların neden olduğu tartışma sahası ve üçüncüsü de Cicero'nun iddia ettiği üzere dava kazanmada hukuk bilgisinin hitabet yeteneğinden daha az önemli oluşuydu. Bunların çoğunu **De Oratore** adlı eserinde göstermişti (Powell-Paterson, 2004: 148).

Cicero, İ.Ö. 63 yılında çok istediği konsüllük görevine seçilmişti. Konsüllüğe gelmesini sağlayan guruplar demokratlar (**plebs**), atlılar (**equites**) ve asillerdi (**patricii**). Roscius davasından beri kendisine sempati ile bakan demokratların, bir karışıklık olur da mal varlıkları ellerinden gider diye korkan ve mevcut düzenin bozulmasından çekinen atlıların ve desteklerini almak için epey ter döktüğü asillerin oluşturduğu koalisyonun desteği ile Cicero çok istediği konsüllüğe kavuşmuştu. Onu konsüllüğe getiren şartlardan bazıları şunlardı: Kumandan Pompeius Pontus Ermenistan Kralları ile yapılan savaşı idare ediyordu ve ülkeden uzaktaydı. Bundan faydalanmak isteyen kötü niyetli kimseler idareyi devirip iktidarı ele geçirme hesapları yapıyorlardı (Sarıgöllü, 1971: 38). Catilina'nın liderlik ettiği bu kişiler isyan planlıyorlardı. Paralarını sefih âlemlerde harcayan asiller, bu isyanı borçlarını örtecek iyi bir bahane olarak görüyorlardı. Asil soydan gelmesine rağmen legal yollarla konsüllüğü kazanamayacağını anlayan haris ve ahlak yoksunu Catilina'nın etrafında toplanmışlardı. Catilina, o kadar düşük bir kimseydi ki kendi kızıyla cinsel ilişkiye girecek, kendi öz kardeşini öldürecek kadar gözü dönmüş bir haindi (Rifat, 1936: 29).

Cicero, **Senatus**'un elindeki güçle, devlet için tehlike arz eden vatandaşlara karşı normal prosedürlerin askıya alınmasına karar vermesini, kamu güvenliğinin bunu gerektirdiğini, özetle bu tip vatandaşların imhasının kanuna uygun olduğunu savunuyordu (Mitchell, 1971: 53).

Senatus'un kendisine verdiği yetkiye dayanarak, isyan tertibini hazırlayan Catilina ve yandaşlarından birkaçını idam ettiren Cicero, **In Catilinam Oratio** (Catilina'ya Karşı Söylev) adlı eserinde ayrıntılarıyla bahsettiği bu başarısı ile **Pater Patriae** (Vatanın Babası) ünvanını almıştır. Kamu düzenini sağlamak ve devleti korumak adına yaptığı bu savunmayla isyan tertibine katılanların bazılarının mahkemeye dahi çıkarılmadan idam edilmesini sağlamıştır. Bu durum kendisine büyük ün kazandırdıysa da gelecek yıllarda yaşanacak siyasi çalkantılar bu ününü düşüşe geçirecektir. Catilina tertibini, önlemedeki başarısıyla **Senatus** ile kendi mensubu bulunduğu **equites** (atlı sınıfı) arasında **concordia ordinum** (sınıfların uyumu) yaratmayı arzu etmiştir. Ancak bu arzusu hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. (Erim, 1987: 88)

Tehlikeyi sezen dürüst, vatansever kişiler ve halk Cicero'yu işte bu şartlarda seçmişti. Cicero'nun başarısı sadece çarpıcı değil eşsizdi de. Sadece ilk "**Novus Homo**" değil aynı zamanda soyunda konsül olmayıp konsüllük seçimini "**suo anno**" kendi yılında kazanan Roma tarihindeki ilk kişiydi. Cicero'ya olan güvenin ve sevginin bir işaretiydi bu. Cicero gururluydu ama aynı zamanda artık hayatının rahat, sorunsuz devresinin sona erdiğinin de farkındaydı. Bu arada Atticus, İ.Ö 65-62 yılları arasında Roma'da olduğu için Cicero'yla mektuplaşmaları bu süre içinde durmuştu (Stockton, 1971: 71).

Konsüllüğü sona eren Cicero'nun prosedür gereği bir eyalete prokonsül olarak gitmesi gerekiyordu. Ama Cicero bunu istemiyor Roma'da kalmaktan yana olduğunu her fırsatta dile getiriyordu. Cicero'nun yerine, İ.Ö. 63 yılında **praetor** görevini üstlenen Metellus Celer prokonsül olarak Cicero'nun görev yerine gitti (Stockton, 1971: 148).

Cicero kendince konsüllük görevini başarıyla ifa etmiştir. Büyük bir vicdani tatmin içinde oluşu, etrafı tozpembe görmesine sebep olur. Fakat işin kısa zamanda hiç de öyle olmadığını görür. Halka hitap etmek isteği Caesar ve Metellus Nepos tarafından engellendiğinde herkesin ona minnettar olduğu vehmine kendisini fazla kaptırdığının farkına varır. Bu duruma çok içerleyen Cicero, **Senatus**'taki yakın arkadaşlarını kışkırtarak **tribunus** Metellus Nepos'u ve **praetor** Caesar'ı görevlerinden azil kararı aldırır (Sarigöllü, 1971: 51).

Zaten o sıralarda **Senatus**'ta Pompeius'u geri çağırma konusu görüşülüyor ve bu teklif oldukça büyük bir hararete sebep oluyordu. Metellus Nepos'un kardeşi prokonsül Metellus Celer İ.Ö. 62 yılında Cicero'ya bir tehdit mektubu yazar. Bu mektuba aynı üslupla karşılık vermeyen Cicero, aksine itidal çağrısı yapar. Metellus Celer **Senatus**'ta Cicero'nun ondan beklediği övgü dolu konuşmayı yapmaz. Oysa Cicero, Metellus Celer'in kendi yerine

prokonsül olarak görev yapmasını çok istemiştir. Bunun sebebini Caesar olarak gören Cicero Metellus Celer ile arasının kötü olmasını istemiyordu. Bu yüzden çoğu zaman sağduyulu davranıyordu (Sarigöllü, 1971: 51).

Cicero, siyasette aklın görevinin yalnızca farklı durum ve olayları anlamak değil aynı zamanda ileride olabilecek değişimleri önceden görebilmek ve oluşacak duruma göre konum almak olduğunu düşünüyordu. İyi bir hatip olmasının yanı sıra deneyimli bir siyasetçi olduğundan daima itidalli davranıyor, kızıp köprüleri kolayca atmıyordu. Ancak Cicero'ya kırılanlar sadece Metellus Nepos ve Metellus Celer değildir. Cicero'nun Pompeius ile de arası iyi değildir (Nicgorski, 2012: 24-25).

Pompeius da tıpkı Cicero gibi başarılarından dolayı tebrik ve övgü bekleyen bir karaktere sahiptir. Pompeius **Senatus**'a yazdığı resmi mektupta ve Cicero'ya yazdığı özel mektupta ona teşekkür etmez. Ama buna rağmen Pompeius'un Roma'ya döndüğünde barışın hüküm sürmesini istediğini belirtmesi Cicero'yu mutlu eder (Sarigöllü, 1971: 52).

Cicero, Pompeius ve diğerlerinin takdir ve övgü beklentileri yüzünden kendi mevcut durumlarını koruyamadıklarına ve geleceklerini kurtaramadıklarına Roma'da pek çok kez şahit oluyoruz. Cicero yaşadığı olumsuzluklardan dolayı inancını kaybetmiştir ve Pompeius'a güvenmektedir. Pompeius ise artık kendisinden pek haz etmemektedir (Stockton, 1971: 152).

Cicero'nun o dönem inancı odur ki Roma'nın siyasi dünyası içinde büyük bir siyasi kişi olarak her zaman kalmaya devam edecektir. Bu hayale kendisini fazlasıyla kaptırmıştır. Bu hayali için gerekli olan çevre şartlarını düzenlemeye başlar. Roma'nın en nezih yerleşim yeri Palatinum'dan oldukça gösterişli bir ev satın alır. Bu ev için epey borçlanır. Borçlandığı kişi P. Sulla'dır. Peki, bu kişi kimdir? Catilina isyanına katılmakla itham edilen bir yakın akrabasıdır. Cicero onun savunmasını yapmıştır. İşte Cicero "kim ne der", diye aldırmandan gelecekte olmasını umduğu hayatı için akçeli işlere girmekten pek imtina etmez (Stockton 1971: 158).

Asya savaşının ardından (İ.Ö. 62) mağrur ve haklı gururuyla Roma'ya dönen muzaffer komutan Pompeius İ.Ö. 61 yılında Brundisium'a gelir. Cicero, Pompeius'un Roma'nın yeni efendisi olacağını düşünmekte ve kendisiyle çıkar ilişkisi kurmayı hesaplamaktadır. Pompeius şaşırtıcı bir zafer kutlamasından sonra askerlerini terhis eder. Askerlerine arazi sözü vermiştir ancak durum hiç de umduğu gibi olmaz. **Senatus** askerlerine arazi vermeyi kabul etmez, dahası Asya'da yapılan işleri dahi onamaz. Ne var ki ordusunu zaferin sarhoşluğu ile

erkenden terhis eden Pompeius'un dünyası başına yıkılmıştır. Çünkü elindeki tek yaptırım gücünü kendi eliyle yok edip müşkül duruma düşmüştür (Clemens Bosh, 1940: 93-95; Sarıgöllü, 1971: 55).

Peki, durum gerçekten bu kadar kötü müdür? Hayır, çünkü hala ismi birçok kişi için çok şeyler ifade etmektedir. Pompeius Cicero'ya yakınlık gösterir, ama Cicero'nun onunla işbirliği yapma umutları artık iyice azalmıştır. Daha önce yaşadıkları sürtüşmeler tamiri pek kolay olmayacak kadar ilişkilerini yıpratmıştır. Öte yandan Cicero, Pompeius'u yerse ve beğenirse de onun tarafından beğenilmek ve takdir görmek arzusuyla doludur. Çünkü Pompeius Cicero'ya uyacak fikirler söylemektedir ve siyasi açıdan onun tasvip edeceği argümanları yinelemektedir. Örneğin, **Senatus**'un otoritesinden ve aldığı kararlara saygılı olunması zorunluluğundan bahsetmesi gibi (Sarıgöllü, 1971: 56).

Yani aslında Cicero'nun ona karşı sevimsiz bir tutum takınmasının başka bir sebebi yoktur. Cicero kendini haklı ya da haksız olarak beğenmek hastalığına düşmüş birisidir. Roma üzerinde hakkı olduğuna inanır ve kıymetinin bilinmediği hissiyle doludur. Onun için de hakkı olduğuna inandığı ilgi ve takdiri beklemektedir. Sürekli takdir ve övgü beklemesi maalesef yanlış hareket etmesine sebep olacak ve düşüşünü hızlandıracaktır.

Bu arada İ.Ö. 60 yılı için konsüllük yarışı başlamıştır. Lucceius, Caesar, Pompeius ve Bibulus konsüllük için adaylıklarını koymuşlar ve seçim kampanyalarına seçmenlere saçıkları paralarla devam etmektedirler (Stockton, 1971: 162).

Cicero, Roma'da rekabetin doruğa ulaştığı böylesi bir ortamda ayağını basacak sağlam bir zemin aramaktadır. Kendi geleceği için sürekli temaslarda bulunup siyaset arenasında tekrar etkin olabilmek için Pompeius ile arasını düzeltmenin peşindedir. Yakın dostu Atticus'un uyarıları onu kendine getirmiştir. Artık eskisi gibi kırıp döken, kıyıcı konuşmalar yapmaktan bir süreliğine vazgeçmiştir.

Senatus'un gücünü kaybetmemesini sağlamaya ve hep uyum içinde olmasını istediği atlı sınıfının da **Senatus**'tan kopmamasına çalışmaktadır. Cicero iyi biliyordu ki **Senatus** zaafa uğrarsa kendi nüfuzu ve saygınlığı da zaafa uğrayacaktır. Kendi dirliği için **Senatus**'un ayakta kalması lazımdır. Caesar ve Pompeius ile arasını düzeltirse gelecek günlerdeki tehlikeleri bertaraf edecektir ama bu içine sinmemektedir. En büyük gayesine, ilkelerinden vazgeçerek değil vatan için mücadele ederek ulaşacağına inanmaktadır (Sarıgöllü, 1971: 62).

Caesar İ.Ö. 59 yılında konsül olmayı hedeflemektedir; 60 yılında İspanya’da askeri başarılar kazanmıştır. Pompeius ve Crassus ile bir araya gelerek yeni bir ittifak kurar: Bu, Birinci **Triumvir**’liktir (Atlan, 1970: 151).

Diğer taraftan asiller de diğer konsüllük makamını ele geçirmeye çalışırlar, adayları Bibulus’tur. Cicero için inandığı cumhuriyet tasfiye olmuştur. Geri çekilip ailesine ve kitaplarına kendini adamayı kafasına koymuştur. Çünkü siyasi mecra onun inandığı ilkeleri savunabilecek fırsatı ona verememektedir. İ.Ö. 59 yılının konsül seçimlerinden en güçlü adaylar olarak ikisi konsül olmuştur: Bir yanda **Senatus**’a karşı Caesar diğer yanda Bibulus (Cowell, 1948: 187).

Caesar, İ.Ö. 59 yılında konsül olunca en yakın ortağı olan Pompeius’a istediklerini vermeye başlar. Toprak kanunu çıkartılır ve Pompeius’un emekli askerlerine, fakir vatandaşlara Campania bölgesi hariç devletin bütün arazilerinden toprak dağıtılır. Bu kanunların çıkarılış maksatlarından birisi de oligarşi idaresini zayıflatmaktır (Atlan, 1970: 152).

Caesar ve Pompeius istedikleri gibi davranmaya başlamışlardır. Cicero, Roma’da değildir ve o yüzden duruma muhalefet etmesi mümkün değildir. Cicero, Caesar ve diğerlerinin, siyasi düşmanlarından korunmak için ne pahasına olursa olsun gücü ele geçirmeye kendilerini mecbur hissettiklerini görmektedir. **De Officiis**’in ikinci kitabında siyasi gücü sağlama aracı olarak korkunun yetersizliğini tartışacaktır (Barlow, 1983: 87).

Pompeius’un Caesar’ın kızı Iulia ile evlenmesi dolayısıyla artık işin içine bir de akrabalık bağı girmiştir. Bu sırada Cicero’nun siyaset sahnesindeki öneminden bahsetmek neredeyse imkânsızdır. Caesar Roma’nın tek hâkimidir ve Cicero siyasetin dışına itilmiştir; İ.Ö. 59 yılının Nisan ayında Antium’a çekilir, **triumvir**’lerin yanında siyaset yapamayacağını artık anlamıştır. Bir ara Tigranes’e elçi olmak istemişse de bu görev ona verilmemiş, o da Atticus’un önerisiyle coğrafya kitabı yazmayı aklına koymuştur (Sarıgöllü, 1971: 67).

Cicero ne yaparsa yapsın siyasete, daha doğrusu Roma’da olup bitenlere bir türlü ilgisiz kalamamıştır. Atticus’a yazdığı mektuplarda kendisine Roma hakkında haberler ulaştırmasını ister. Felsefeye ve yazı yazmaya bir türlü odaklanamamış, siyasi düşüncesinden bir türlü uzaklaşamamıştır. Caesar’ın konsüllüğünün bitmesini beklemiştir. Halkın **triumvir**’lerin diktatörce tavırlarından yaka silktiğini duydukça keyiflenmiştir çünkü kendi

konsüllüğü ile kıyas edildiğinde gözler onu arayacaktı. Cicero Temmuz ayında Roma'ya döner. Caesar kendisine **legatus**'luk teklif eder.

Cicero'nun daha önce aleyhinde bulunduğu Clodius adında biri İ.Ö. 59 yılının Aralık ayında **tribunus plebis** olur ve Caesar ile anlaşarak programını uygulamaya koyulur. Muhafazakâr parti zayıflatılacak, partisi olan demokrat parti kuvvetlendirilecektir. Cicero'nun en yakınlarından Cato'ya İ.Ö. 56 yılına kadar Kıbrıs adasını bir eyalet haline getirme işi verilir ve Roma'dan gönderilir. Böylece Cicero'nun bir mevzi daha kaybetmesi sağlanır (Atlan, 1970: 153).

Clodius, Catilina suikastında suç ortaklarını mahkemeye çıkartmadan öldürten Cicero'yu da içine alacak bir kanun çıkarttırır. Konsüller Piso ve Gabinius da bu kanunu destekler. Tek başına Pompeius, Cicero'ya sürgün yolunun açılmasını engelleyemez. Konsüller Piso ve Gabinius'un da eli kolu maddi menfaatler nedeniyle bağlanmıştır. Caesar, daha önce Cicero'ya teklif ettiği **legatus**'luk görevinin kabul edilmeyişine ve pek nazik olmayan bir biçimde reddedilmesine içerlemiştir, o yüzden yardım etmek niyetinde değildir (Sarıgöllü, 1971: 75-76).

Zaten Cicero gibi usta bir hatibin Roma'da kalması onun da canını sıkan bir şeydi. O halde Cicero'nun sürgünü Caesar için o kadar da kötü bir şey olmayacaktı. Cicero kendisine yardım edecek kimsenin olmadığını artık idrak etmeye başlamıştı. Aslında beklediği desteği göremeyince epey üzülmüştü. Ama şartlar hep aleyhine işliyordu. Daha önceki hizmetlerinden dolayı kendisine yardım geleceğini zannediyordu. Kanunu duyar duymaz endişeye kapılan Cicero, **triumvir**'lerin kapısını çaldı ama kimse oralı olmadı.

Kızı Tullia aracılığıyla Piso'ya bile müracaat etti fakat durum iç açıcı değildi. Cicero kanunun oylanmasını beklemeden, çareyi 19 Mart gecesı sürgüne çıkmakta buldu. Sürgün yolunda aklından neler geçiyordu? Onca uğraşısının, devlete hizmetinin, cumhuriyete olan bağlılığının ve yararlarının karşılığı bu mu olacaktı? Cicero, kırıgın ve üzgündü. Hatta intiharı düşündüğü bile söylendi. Onu avutan ve sabır telkin eden tek ve gerçık arkadaşısı Atticus'tu. Cicero istemeyerek de olsa sürgün yoluna çıkıyordu.

Clodius Cicero'nun kaçıışından dolayı mutluydu ve kendisine güveni yerine gelmişti. Hatta Cicero'nun adını vererek (**Lex Clodia de Exilio Ciceronis**) bir kanun çıkardı. Bu kanuna "İtalya sahillerinden en aşağı 500 mil mesafede bulunmasını" gerektirecek bir maddeyi koydurttu. Öyle ki Cicero'ya yardım edenler bile başlarını derde sokacaklardı.

Atticus'a daha sonra bir mektup yazan Cicero hayal kırıklığına uğradığını gizlemez ve ailesini ona emanet eder (Sarıgöllü, 1971: 77).

Cicero kendine üzüldüğü kadar ailesine de üzülmemektedir, hatta kölelerinin durumuna da endişelenmektedir. Karısı ve kızının maddi durumlarının akıbeti onun en büyük derdidir. Kölelerinin esir pazarında satılmasını engellemek için beraat tezkerelerini imzalayıp karısına teslim etmiştir (Sarıgöllü, 1971: 78).

Cicero Karadeniz sahilinde bir yere yerleşmeyi tasarlıyordu. Ama Selanik'e geldikten sonra Makedonya **quaestor**'u Plancius'un onu himaye etmesiyle orada 6 ay kadar kaldı. Bu arada Atticus Roma'da Cicero için seferber olmuştur. Nüfuz sahibi insanlarla temasa geçip onları ikna etmeye çalışmaktadır. Clodius ile Pompeius'un arası açılmıştır. Atticus bunu fırsat bilir, Pompeius'un yanına gider ve onu etkilemeye çalışır.

Cicero Pompeius'a da bir mektup yazar. Kendisini yukarıdan aşağı düşmüş biri gibi hissettiğini söyler. Roma'dan kaçtığına pişman olmuştur. Ulaştığı herkese kendisini bu durumdan kurtarmaları için sürekli duygusal baskı yapmaktan kaçınmaz.

Bu arada Roma'da Cicero'nun lehine bir hava esmektedir. Cicero'nun tarafında yer alan **tribunus** Ninnius Cicero'nun geri çağırılmasını teklif eder. Ama Aelius Ligus adındaki **tribunus** bunu veto eder. Bu karşıtlık forumda da sürer. Sokak kavgaları çıkar. Şehirdeki siyasi hava gittikçe kötüleşmeye başlar (Cowell, 1948: 192).

Clodius iyice güçlenmiştir. Pompeius'u bir köle tutarak öldürtmeye kalkışır, Pompeius evinden çıkamaz hale gelir. Elindeki silahlı güçle Caesar'a bile kafa tutmaya başlar.

10 **tribunus**'tan 6'sı 29 Ekim'de Cicero'nun yurda dönüşü hakkında kanun tasarısını öne sürer, İ.Ö. 57 yılının konsülü Lentulus da onun geri gelmesini desteklemektedir ama konsüller ve Lisus kanunun oylanmasına müsaade etmezler (Sarıgöllü, 1971: 80).

Clodius'un her fırsatta Cicero için açılan geri dönüş kapısını hızla geri çarptığını görüyoruz. Roma'da tarifi kolay olmayan bir şiddet havası hüküm sürmektedir. Halk **tribunus**'u Milo, Clodius'un adamları ile çarpışır. Bu olayların birinde halk **tribunus**'u Sestius yaralanır. Pompeius tekrar sahneye çıkar, olaylara müdahale etme hakkını kendinde görür. Pompeius, övgüyle bahsettiği Cicero lehine, 416 senatörün oy kullandığını görünce sevinir. Cicero için umut ışığı yanmıştır artık. Roma'ya dönüşü en nihayetinde mümkün olacaktır (Sarıgöllü, 1971: 82).

Cicero'nun aylar süren sürgünü nihayet sona eriyordu. Roma, ailesi ve yakınları gözünde tütüyordu. Evet, şimdi dönüyordu ama Roma'da onu neyin beklediğini ve Roma'nın yeni halini, sürgünden dönüşüne kadar geçen sürede değişen Roma'yı çok merak ediyordu.

Cicero İ.Ö. 57 yılının başında nihayet Roma'ya dönmüştür. Brundisium'da ve Roma yolunda halk onu sevgi ile karşılamış ve bağrına basmıştır. İki parlak konuşma yapar, birincisi senatörlere şükranlarını bildirdiği ve cumhuriyete bağlılığıyla alakalı olan (**Post Reditum Ad Senatum**) diğeri ise vatandaşlara duyduğu minnettarlığı dile getirdiği (**Post Reditum Ad Quirites**) konuşmalardır (Stockton, 1971: 194).

Cicero'nun içini yeni bir heyecan ve çalışma arzusu kaplamıştır. Tekrar Roma'da olmak onu kendine getirmiştir. Ama bazı sıkıntılar ve zorluklar daha Roma'ya girer girmez kendisini karşılamıştır. Bu sıkıntıların en büyüğü maddi olanlardır. Karısı evi maddi açıdan iyi yönetememiştir. Etrafa birçok borcun birikmiş olduğunu öğrenir. Clodius'un Palatinum'daki evini yıkıp yerine hürriyet anıtı yaptırdığını gören Cicero, bunun üzerine bir dava açar ve kazanır (**Pro Domo**). Fakat aldığı tazminat komik ve temsildir. Rahipler ve **Senatus** Cicero'nun yanındadır. Cicero'nun evlerinin iadesine karar verilince Clodius iyice ölçüyü kaçıır; işi kaba kuvvete başvurmaya kadar vardırı. Cicero'nun yardımına Flaccus yetişir ve Clodius'a bir nebze olsun geri adım attırır. Cicero mevcut durumdan memnun değildir. Roma'ya dönerken daha güzel bir atmosfer hayali kurup durmuştur ama sonuç tam bir hayal kırıklığıdır (Sarıgöllü, 1971: 88).

Siyasetten uzak durmak istediğini söylese de gerçek bu değildir. Cicero, en küçük bir fırsatta kendini siyaset sahasına sokmaya yeltenir. Caesar'ın konsüllüğünde çıkan kanunları değiştirmeye çalışması üzerine Pompeius, Caesar'ın ağzından kardeşi Quintus'a Cicero için uyarı niteliğinde bazı ihtarlar bulunur. Cicero'ya iletilecek olanlar, "Cicero unutmamalıdır ki Caesar sayesinde dönebilmiştir", anlamında sözlerdir. Sadece Caesar'ın işlerine karışmaması yetmemekte ayrıca onu desteklemesi de gerekmektedir. Cicero, Clodius'un, optimatların ve asillerin ona köstek olmasından ve yüz ekşitmesinden bıkmıştır. Hayatının en kritik ve onun için en acı siyasi manevrasını yapıp aslında hiç tasvip etmese de Caesar'ın yanında yer almaya hatta ona sürekli destek olup övmeye kadar işi ileriye götürür (Sarıgöllü, 1971: 89).

Cicero için bu durum yüz kızartıcıdır ama sürgün denilen cehennemi bir kere tatmış olmak onu böylesi bir ilkesizliğe mecbur bırakmaktadır. Cicero, Roma'dan ayrılır ve Antium'a gider.

Atticus'a yazdığı mektuplarda derin bir manevi acı içinde olduğu görülür. Antium'da vakit geçirmek için kütüphanesini yeniden düzenlemeye kalkar. Çok ehemmiyetli olmayan ufak tefek işlerle zaman öldürmeye çalışır. Çünkü Cicero'nun inancı odur ki o övülmek ve kendisinin önemli olduğuna dair sürekli iltifat duymak için yaratılmıştır.

Ne yazık ki Cicero'nun içinde bulunduğu toplumda kadir kıymet bilmezler çoğunluktaydılar. Emniyeti ve huzuru için siyaseten riya yapması Cicero'yu çok yaralar ama başka bir seçeneği yok gibidir. Cicero'yu en çok bu yalnızlığı üzüyordu. Oysa kendini adadığı davanın birçok taraftarı olması gerekmez miydi? Evet, onun inancına göre gerekirdi.

Aradığını bulamamak onu kahrediyordu. İşte bu sebeple kahramanca davranmaya gerek yoktu. İktidarın karşısına dikilip muhalefet etmek isteği körelmişti. Yolsuzluğa ismi karışan Balbus vakasında onu beraat ettirmesi Cicero'nun pekâlâ akıllandığını gösteren bir emareydi! O artık **triumvir**'lerle arasını iyi tutması gerektiğini öğrenmişti. En azından Roma'da işlerin artık böyle yürüdüğünü acı tecrübelerle idrak etmişti. İşte bu ve bunun gibi birkaç davada Caesar ve Pompeius cephesine yaranmaya çalışan bir Cicero ortaya çıkmıştı.

Cicero'nun içinde bulunduğu siyasi tavrı, mecburiyetleri şekillendirmeye başlamıştır. Birçok düşmanı olduğu için Caesar ve Pompeius gibilerle güçlü dostluklar kurarsa onu sevmeyenlerin hışmından korunacağına inanmaktadır. Kardeşine yararı olacak diye Clodius'u bile bir mevzuda desteklemeye başlamış, karşılıklı menfaat ilişkilerine kendisini iyice kaptırmıştır. Onu artık sadece başkalarının kendisi hakkında kötü şeyler düşündüğü düşüncesi üzmektedir (Sarıgöllü, 1971: 92-94).

Roma'nın bayağılaşmış zevklerine istemeyerek de olsa katılır. Çünkü Pompeius ve diğerleri öyle istemektedirler! Uyduruk tiyatro eserleri, atletler ve gladyatörler... Bunlar canını sıkan, onu mutsuz eden şeylerdi ama maddi ihtiyaçlar nedeniyle yapmak zorundaydı. Cicero, bezgin ve yılgın bir haldedir. Katlanmaktan başka çaresi yoktur ne yazık ki.

Catilina suikastı zamanında arasının bozulduğu Crassus ile de arası düzelmeye başlamıştır. Bununla birlikte bir ara bir sürtüşme yaşasalar da Caesar ve Pompeius araya girip Cicero'ya yapması gerekeni usulca söylemişlerdir. Caesar artık Cicero'dan nasıl

faydalanacağını anlamış, ona ve kardeşine maddi menfaatler sağlayarak bu dostluğu pekiştirmiştir (Sarıgöllü, 1971: 96).

Cicero da Caesar'a artık daha farklı bakmaya, ona güvenmeye başlamıştır. Kardeşi Quintus, Caesar'ın yanına **legatus** olarak gider. Caesar bundan pek memnundur. Caesar, Cicero'nun hoşuna gidecek bir işte Oppius ile beraber onu da memur eder.

Roma'nın imarı ile ilgili çalışmalara da nezaret edecektir. Cicero özellikle Iulius forumunun inşaatıyla ilgileneceği için son derece sevinçlidir. Ama ne yazık ki hep gurur duyacağı işlerle görevlendirilmemektedir. Eski bir davada yerle bir ettiği Vatinius'un avukatlığını yapmak zorunda kalması, içinde bulunduğu durumun acı tarafıydı.

Cicero Caesar'ın dostluğu sayesinde hem kendini hem yakınlarını emniyete almış, yakın çevresine de bu yakınlık sebebiyle faydalar sağlamaya başlamıştır. Cicero tüm olanlara rağmen kardeşine yazdığı bir mektubunda “hiçbirimizde haysiyet diye bir şey kalmadı”, diyecek kadar da işin özünden haberdardır (Sarıgöllü, 1971: 98).

Cicero, devlet yönetiminde oynanan oyunların farkındadır. Roma hiç de iyi durumda değildir. Diktatörlüğe doğru hızla gittiği gözünden kaçmaz. Seçimlerde yapılan sahtekârlıklar ve çıkan skandallar onu siyasetten nefret eder hale getirmiştir. Özgürlük ve cumhuriyet kavgası yapacak gücü yoktur artık. Bu yüzden kendisini kitaplara vermiştir. İstemeyerek de olsa arada Caesar'ı öven şiirler de yazmak zorunda kalır. Ama esas uğraşı olan kendisinin ilk felsefi eseri olarak bilinen **De Re Publica**'yı yazmaktadır. Bu eseri siyasi bir eser olarak tanımlamaktadır. Bu kitabı yazmak için yoğun bir okuma programı hazırlayıp onunla oylanmaktadır. **De Re Publica** gerçekten de siyasi bir eserdir. Cicero bu eserinde birçok devlet biçimlerini masaya yatırmış ve onlar hakkında yargılarını yazmıştır. Cicero bu yönetim biçimlerinin hepsinde kusur bulunduğu sonucuna vardığını belirtir. Ona göre krallık, oligarşi vb... diğer yönetim şekilleri, içinde hep olumsuz bir biçimi taşımaktadır. Cicero'ya göre en ideal yönetim biçimi Roma Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki idari biçimdir. Cicero bunu söyleyerek açıktan yapamadığı muhalefeti yapma fırsatını bulmuşçasına seviniyordu. Çünkü bu yargı şimdiki Roma'nın önceki Roma'dan kötü olduğu anlamına geliyordu. Cicero, **De Re Publica**'da kendi siyasi anlayışını temellendirmeyi amaç edinmiştir. Roma'da ilginç siyaset rüzgârları esmeye başlamıştır. **Triumvirlik** çökmeye yüz tutar hale gelmiştir. Crassus Partlarla yaptığı savaşta ölünce bu çöküş hızlanır (Stockton, 1971: 218).

Caesar'ın başına buyruk tavırlarına içerleyen Cicero, Caesar tarafından hayata geçirilen, üstün siyasi patronların yükselişine karşı Roma Cumhuriyetinin gerçek bir savunucusuydu. Cicero, Roma devletinin mükemmel şekliyle, kendi yaşamından önce, İ.Ö. II. yy.da var olduğunu düşünüyordu (Garrett, 2003: 2).

Bu sırada Caesar'ın kızı ve Pompeius'un eşi olan Iulia ölür. Roma'da artık tam bir diktatörlük havası egemendir, iç karışıklık ayyuka çıkmıştır. Pompeius artık niyetini pek gizleyememektedir. Diktatör adaylarından birinin kendisi olduğunu tavırlarıyla göstermeye başlamıştır. Zira prokonsülü olduğu eyalete gitmeyip Roma'da kalması bunun açık bir işaretidir.

Cicero, İ.Ö. 52 yılı konsüllüğü için Milo'yu desteklemektedir. Tüm umutlarını ona bağlamıştır. Çünkü işler Roma'da iyice çığırından çıkmıştır. Diktatörlüğün önünü kesmek için cumhuriyetin dirilmesi gerektiğine inanan Cicero, bu iş için Milo'yu gözüne kestirmiştir. Tabii ki vefa borcu için de bunu yapar. Milo ona sürgünden dönüşünde en çok yardım eden kişidir.

Roma artık eski Roma değildir. Cicero, umudunu yitirdiğini yazdığı birçok mektubunda bunu artık açık açık dile getirmeye başlamıştır. Cicero'nun konsül adayı Milo ve Clodius karşı karşıya gelmişlerdir ve sonunda Clodius'un öldürülmesiyle biten kanlı mücadeleye girişmişlerdir (Collins, 1871: 63).

Clodius, en sonunda hırslarının kurbanı olmuştur. Milo güç kullanmak suçu ile (**de vi**) itham edilerek mahkemeye verilir. Birçok yerde kanlı kargaşalar baş göstermiştir. Caesar'ın bu durumdan epey canı sıkkındır. Bu arada halkın bir süredir sevdiği Pompeius için gün doğmuştur adeta. **Senatus** onu tek konsül ilan etmiştir. Bu bir nevi diktatörlüğün provasıdır. Cicero Pompeius'un tarafını tutsa da inandığı cumhuriyete benzemediği için durumdan rahatsızdır. Milo'nun mahkemedeki savunmasını Cicero yapacaktır. Cicero Milo'yu savunur ama onun suçu diğer herkes nazarında pek çirkin görülür (Cowell, 1948: 195).

Pompeius askeri kuvvetleri ile her tarafa gözdağı vermektedir. Cicero durumun vahametinden korkarak geri adım atmış ve istediği savunmayı yapamamıştır. Milo Marsilya'ya sürgüne gönderilir. Cicero bu durumdan kendini sorumlu tutar (Collins, 1871: 67).

Yeni siyasi ortam kolaylıkla kan dökülebilecek bir durumdadır. Cicero **Pro Milone** adlı nutkunu yazar. Milo, savunmasında içinde kalan, söyleyemediği şeylerin kâğıda

dökülmüş halidir bu eser. Bu sıralarda **De Re Publica**'yı henüz bitirememiş olsa da **De Legibus** adlı bir eser kaleme almıştır. Tabii ki bu eserin de konusu kolayca tahmin edilebileceği gibi kanunlardır. Cicero, eserinde kanunların felsefe ile şekillendirilip insanların aklına uygun kurallarla bezenmesi gerekliliğini savunur. Adalet eksikliğini, devlet idaresinin marazlı olmasının en büyük işaretlerinden biri sayar. Aslında Cicero bu eserinde de **De Re Publica**'da yapmak istediğini yapmıştır. Yüksek sesle dile getiremediklerini kâğıdın sessiz, beyaz koynuna dökmüştür. Bu, vicdani bir sorumluluğun gereğidir ona göre (Sarıgöllü, 1971: 139).

Cicero'nun yazdıkları dönemin siyasi şahsiyetlerini etkilemekten çok uzaktır. Cicero içinde büyüttüğü acizliği ve çaresizliği bu eserleri yazarak bir nebze olsun dindirmenin peşindedir. Roma'nın üzerine çökmüş olan kasveti ortadan kaldıracak güçte olamayışı Cicero'yu kahretmektedir. Yeni devlet düzeninde Cicero'ya tabii ki yer olmayacaktır. Peki, Cicero bu sinik, çekinik kişiliği yüzünden kınanabilir mi? Hayır çünkü halkın, optimatların, senatörlerin ve önde gelen tüm şahsiyetlerin ağzını bıçak açmazken Cicero'nun çıkıp kendini feda etmesi ateşe atlamak kadar saçma bir şey olurdu.

Cicero, buna rağmen döneک sıfatıyla nitelendirilmiş olmaktan dolayı üzgündür. Şartların zorlaması ve sürekli aleyhinde esen ters rüzgârların zararlarından emin olabilmek adına inancından taviz veriyordu. Hem Roma'da herkes ahlaklı davranıyordu da bir o mu ahlaksız ve dönekti? Hayır, belki kendi acizliklerinden sıyrılmak için Cicero'yu günah keçisi ilan ediyorlardı. Cicero artık Platon'un tavsiyesine uymaya karar vermişti. Bundan sonra siyasi faaliyetleri, vatandaşlara kabul ettirebileceği esaslara göre ayarlamak ilkesini düstur edinecekti (Sarıgöllü, 1971: 105).

Eğer başka türlü davranmak mümkün olabilseydi o türlü davranabilirdi. Ama bu pek mümkün değildi. Kaldı ki o kimseye yaranmaya çalışmamıştı. Caesar bile onunla dost olmak için ona ve kardeşine cömert biçimde lütuflarda bulunmuştu. Pompeius ona Clodius tehlikesi mevcutken elinden geldiğince kol kanat germişti. Peki, şimdi onu döneکlikle suçlayanlar onun zor gününde neredeydiler?

Cicero diktatörlüğe doğru yelken açan Roma'da barınamayacağını biliyordu. Yeni yönetim onu bir şekilde Roma'dan uzaklaştıracaktı. Tabii ki bu onursuzca bir kovma ve sürgüne mahkûm edilme biçiminde olmayacaktı.

Pompeius İ.Ö. 52 yılının Şubat ayında tek başına konsül olmuştur. Hemen yeni kanunlar çıkartmış ve Roma'ya yeni bir düzen verme çalışmalarına başlamıştır. Mart ayında (İ.Ö. 51 yılı) daha önce konsül ve **praetor**'luk görevinde bulunanlara yeni bir memuriyet kapısını açan yasayı **Senatus** onaylar (**consul sine collega**) (Atlan, 1970: 161).

Cicero'ya da bir nevi sürgün yolu görünmüştür. Yeni görevi prokonsüllük olan Cicero'nun görev yeri ise Cilicia'dır. Pek istekli değildir ama bunu yapmaya mecburdur. Yine istemeden Roma'yı terk etmektedir. Onun için önemli olan Roma'dır ve Roma'nın siyasi atmosferidir. Bundan başka hiçbir görev ve şehrin pek kıymeti yoktur nazarında. Bir yıl bu duruma dayanmak zorundadır ancak Cicero yeni görev yerine elinden gelenin en iyisini yapmak için gidecektir.

Cicero İ.Ö. 51 yılının Temmuz ayında Cilicia eyaletinin Laodicea isimli şehrine ulaşır. Yeni işini sevmediğini, bu göreve katlanmak zorunda bırakıldığını her fırsatta dile getirdiğini mektuplarından anlıyoruz. Yakınlarına ve dostlarına yazdığı mektuplarında Roma'nın siyasi ortamı ile kıyasladığında bulunduğu yerin ve görevinin son derece sönük olduğundan yakınır (Stockton, 1971: 227).

Prokonsüllük Cicero'ya gerçekten de uygun bir görev değildir. Çünkü bu görevin askeri bir tarafı da mevcuttur. Eğer gerekirse askeri kuvvetlerin başında, emrinde bulunanlara kumanda etmek hatta savaşmak zorundaydı. Belki başkası için onur verici bir görev olabilecek prokonsüllük Cicero'nun canını sıkıyordu.

Eyalette problem çıkmasını engellemek için elinden gelenin fazlasını yapmaya çalışıyordu. Aynı zamanda eyaleti vali gibi yönetmek ve muhtelif davalarda hâkimlik yapmak gibi önemli sorumlulukları vardı (Sarığöllü, 1971: 113).

Cicero'nun akli fikri Roma'daydı. Roma'da öyle bir atmosfer ortaya çıkacağına inanıyordu ki herkesin başı kendisine çevrilecek ve aranan, istenen adam olacaktı. Bunlar sadece Cicero'nun düşleriydi.

Cicero, Atticus, Marcellus, konsül Lucius Paullus, Caelius ve **tribunus** Scribonius Curio gibi devrin önemli şahsiyetlerine görevinin uzatılmaması için rica mektupları yazmaya devam etmektedir. Nihayet beklediği haber gelmiştir. Ağustos'ta Roma'ya dönüş yolculuğuna çıkar.

Cicero'nun belki de en kötü özelliği fazla övgüye değer bulmasıdır kendisini. Cicero sanki görev süresinin uzamaması için yalvar yakar olan kendisi değilmiş gibi Roma'ya dönüşünün kendi başarısı olduğunu düşünmeye başlar. Tehlike geçer geçmez farklı konuşması onun gibi bir adama ne kadar da yakışmaz bir davranıştır oysa (Sarıgöllü, 1971: 117).

Roma'ya döndüğü vakit veremeyeceği hiçbir hesabının olmadığını görürüz. Çünkü Cicero prokonsüllük görevini layıkıyla yerine getirmiştir. Cicero'nun görev yeri Cilicia eyaletine dair hiçbir şeyi yazmaması orada bulunmaktan hiç de memnun olmadığına işarettir. Aksi takdirde Cicero gibi usta bir yazarın bir yıl yaşadığı ve görev yaptığı yerden hiç bahis açmaması mümkün değildir.

Roma'daki arkadaşları Cicero'yu **triumphus** (zafer töreni) için kışkırtmışlardır. Cicero da böylesi şeyleri yaşam sebeplerinden yaptığı için bu fırsatı kaçırmak istemez. Fakat Roma'nın en son düşüneceği şeydir, Cicero'ya zafer töreni yapmak. Çünkü çok önemli gelişmeler yaşanmaktadır. Caesar ile Pompeius'un arası iyice açılmış, sınırlar gerilmiştir. İç savaş kaçınılmazdır (Sarıgöllü, 1971: 124).

Pompeius, şansının ve aklının yardımıyla Roma'yı kendi tekelinde bir yere dönüştürmeyi başarmıştı. Clodius öldürülmüş, Milo sürülmüş, Cicero bir görev bahanesiyle siyasetin dışına itilmiş, **Senatus** Pompeius'a itaat eder hale getirilmiş ve çok istediği İspanya Başkumandanlığı bir kez daha beş yıl uzatılmıştı. Caesar Gallia'da büyük başarılarla imza atmış, dönme vakti yaklaştıkça Roma'da yeni vazifesinin ne olması gerektiğine karar vermeye çalışsa dursun Pompeius hiç de ona istediğini vermeye hazır görünmemiştir. Oysa Caesar rüşvet dâhil her türlü yolu kullanarak hakkı olanı almak istiyordu (Atlan, 1970: 161-162).

Kendi başarılarına bakınca Caesar'ın buna hakkı olduğuna, inanmaması için hiçbir sebep yoktu. Caesar konsüllüğe talipti. İşler çetrefilli bir hale gelmeye başlamıştı. Cicero Roma'yı umduğu gibi bulamamış, Cilicia'dan döndüğüne pişman olmuştu. Şimdi kimin yanında yer almalıydı? Ona ve kardeşine birçok faydası olan askeri bakımdan da kuvvetli olan Caesar'ın mı yoksa çok sıkıntılı anlarında bir şekilde ona kol kanat geren ve fikirleri kendi fikirlerine yakın olan Pompeius'un mu?

Cicero Caesar'ın fiziki şartlar bakımından üstün olduğunu düşünüyordu. Ama gönlü, Pompeius kaybedecek bile olsa onun yanında yer almaktan yanaydı. Atticus'un ona Roma Cumhuriyeti'nin sonunun geldiğini yazması Cicero'yu taraf tutmaya mecbur bırakıyordu.

Cicero'nun asıl düşüncesi Caesar ile Pompeius'u uzlaştırmaktır. Ama **concordia ordinum** artık olabilecek gibi görünmüyordu. Cicero Pompei'de Pompeius ile görüşür. İç savaşın artık geldiğini idrak eder. Pompeius Cicero'ya zafer töreni dâhil isteklerinde yardım vaadinde bulunur. Cicero barıştan yanadır çünkü olası savaşın en nihayetinde bir diktatör yaratacağının farkındadır. Ama **Senatus** dâhil hiçbir yapı ve kişi Caesar'a istediğini vermeye razı değildir. Kendisine kalsa barış için Caesar'a istediklerinin verilmesinden yanadır, ama **Senatus**'ta ne düşündüğü sorulunca tercihini Pompeius'tan yana kullanır. Cicero Pompeius'un emellerini sezmektedir, ancak ona sözünü geçireceğini düşünmektedir.

Peki ya Caesar'a sözünü geçirebilir miydi? Aslında bu pek mümkün olmazdı. Caesar daha sert bir despot olurdu. Caesar'ın zafer törenini engelleme düşüncesine mi üzülmeliydi yoksa Pompeius'un onu Sicilya'ya prokonsül yapmak istemesine mi? Şimdi düşündüğü buydu Cicero'nun. Pompeius ile bir kere daha görüşür ve nihai kararını verir. Pompeius'un yanında yer alacaktır. Bu kararı almasındaki tek neden zafer töreni vaadi değildir. Roma'da durum belirsizdir ve Cicero bunun cumhuriyete ve kendi saygınlığına karşı görevi olduğunu düşünür (Brunt, 1986: 15-16).

Caesar, elindeki büyük askeri kuvvete rağmen uzlaşmak ister gözükmektedir. **Senatus**'a bazı fedakârlıklarda bulunacağına dair sözler verir ve karşılığında konsüllüğü ister ancak Caesar'ın bu teklifi reddedilir. Caesar kendisine başka bir yol bırakılmadığını anlar; İ.Ö. 50 yılının Aralık ayında İtalya'nın hudut üzerindeki şehri Ravena'ya gider. Artık az bir zaman içinde fırtına kopacaktır, bu belli olmuştur.

Cicero İ.Ö. 4 Ocak 49'da Roma'ya gelir. Caesar'ın tehdit mektubunu görmüştür, anlaşılan o ki Caesar köprüleri atmıştır. Eski **tribunus** Curio Roma'dan ayrılır ve Caesar'ın yanına gider. Kısa zaman sonra Caesar icraata başlar Rubico nehrini aşp Ariminum'u ele geçirir. Bu sırada güzel bir karşılama ile Roma'ya ayak basan Cicero, artık barışın imkânsız olduğunu anlar (Sarigöllü, 1971: 127-128).

Caesear'ın haberleri Roma'ya ulaşınca Pompeius Roma'nın boşaltılması talimatını verir. Kendisi de 17 Ocak'ta Roma'dan ayrılır. Cicero Pompeius'un arkasından yola çıkar. Çıkar çıkmasına ama Pompeius'un endişeli hali Cicero'nun canını sıkır. Caesar korkusuzca ve fütursuzca hareket ederken Pompeius'un Roma'yı bu kadar kolay boşaltması Cicero'da bazı soru işaretleri doğmasına neden olur. Öte yandan Caesar'ın kayınpederi Piso'nun ve komutanı Labienus'un Caesar'ı terk etmeleri kendisini biraz olsun umutlandırıyordu.

Caesar'dan bazı haberler gelir. Pompeius, işgal ettiği yerleri bırakıp Roma'ya gelmesi halinde problemleri çözebileceklerini söyler (Brunt, 1986: 31).

Cicero da barıştan yanadır ama tersini daha çok arzu etmektedir. Onlara göre bu bir tuzaktır. Caesar onların savaş hazırlıklarını baltalamak için böyle bir şey düşünmüştür. Labienus Pompeius'un saflarına geçer. Orduyu takviye etme çalışmaları hız kazanır. Caesar Cicero'ya davet gönderir. Cicero ise Pompeius tarafında önemli bir işi olmadığı, arazisinde kaldığı cevabını verir ona. Cicero Caesar'ı terslemez, çünkü Roma'da geçerli durum sürekli değişim göstermektedir. O yüzden Cicero temkinli hareket eder, kimseyle arasının kötü olmasını istemez. Capua'da yapılan bir toplantı sonucunda barış şansının kalmadığını anlar. Cicero Formiae'de kalmaya devam eder, çünkü Pompeius'un kararsızlığı ve davranışları onun moralini bozmaktadır. Caesar ise durmaksızın asıl hedefine doğru yaklaşmaktadır. Damadı Dolabella Caesar taraftarı olduğu için, Cicero Pompeius'un yanında aktif görevler üstlenmez (Sarigöllü, 1971: 131).

Caesar'ın kuvvetlerinin galip geleceğinden emin gibidir. Cicero'nun baştan beri bir umut deyip barış aracı olmak istemesindeki sebep, kendini ne Caesar'a ne de Pompeius'a çok yakın hissetmesiydi. Ama Roma onu karar vermeye zorluyordu. Yine kim kazanırsa kazansın Cicero hiçbir tarafı kızdırmadan bu işten kurtulmayı planlıyordu. Bir yandan da onurunu nasıl kurtaracağını düşünüyordu. Çünkü geçmişte yaşadığı sapmalar onun insanların gözünde sürekli küçük düşmesine sebep oluyordu. Aynı hatayı tekrar etmek istemiyordu.

Domitus Pompeius'a yardım edeceğini bildirerek kuvvetleri ile birlikte Pompeius'un yanında yer alır. Cicero kendi durumunu muhakeme etmektedir, çünkü bir an için gelen bu askeri desteğin etkisiyle Pompeius'a bağlılık bildirisinde bulunur. Hatta işi özür dilercesine mektuplar yazmaya, faal görev almak isteğine kadar vardırır. Maalesef bu, Cicero'nun sürekli sergilediğini gördüğümüz bir davranış biçimi olarak taraf değiştirmesinin ya da hangi tarafta olacağına karar verememesinin sonucudur. Pompeius onu, güvenli olduğunu söylediği Luceria'ya davet eder. O güvenlikten ziyade devlet menfaatlerini düşündüğü şeklinde cevaplar verir. Oysa çok geçmeden anlar ki Pompeius bu işi becerebilecek yetenek ve güçten yoksundur. Caesar Corfinium yakınlarında ordugâhını kurar. Pompeius Cicero'yu mücadele için yanına çağırır, ama Caesar'ın kuvvetleri ile çarpışan Domitus'a yardım etmez. Cicero bunu duyunca bir korkağın yanında olduğunu anlar, ancak çok geçtir (Sarigöllü, 1971: 135).

Domitus teslim olur, Cicero'nun Cumhuriyeti savunacağını sandığı kişiler birbiri ardına Caesar'a yenilmektedirler. Cicero ne yapacağını bilemez bir halde Formiae'de bulunup Brundisium'dan haber beklemenin en doğru olan şey olduğu kararına varır. Pompeius'un çağrısına uymamış yanına gitmemiştir. Ona bir mektup yazarak durumunu mazur gösterecek şeyler yazar.

Bu sıralarda Caesar, Brundisium'a doğru ilerlemektedir. Caesar, Cicero'ya barış için çalışmasını istediği yollu bir haber gönderir. Belli ki Pompeius'a katılmasını önlemek için böyle bir şeyi yapıyordu. Caesar daha sonra Cicero'ya bir mektup yazıp tarafsız kalmamasını, kendi saffında mücadelede yer alması gerektiğini söyler. Roma'da kendisine yardımda bulunabileceğinden bahseder. Caesar akıllı davranıp Pompeius'un bazı taraftarlarını da aynı yöntemle yanına çağırması ve onları kendi saffına katmayı başarmıştı. Cicero'yu durduran belki de Pompeius'un sürgünden kendisini vatanına getirmesindeki yardımlarıydı. Ona karşı vefasızlık yapmak istememektedir. Cicero, sürekli kararsızlık sarmalında dönüp durmaktadır. Ne yapması gerektiği konusunda hiçbir fikri yoktur. Evet, barış yanlısıdır ama cumhuriyeti de savunmak istemektedir. Bir de vefa duygusunun baskısı altında ezilip durmaktadır. Cicero için durum gerçekten çok zordur. Pompeius'a acımaktadır, çünkü Caesar'ın onun için iyi şeyler düşünmediği açıktır. 12 Mart günü Pompeius ve 30.000 askeri denize açılır (Sarıgöllü, 1971: 139).

Cicero, ailesine ve dostlarına uyup bu kabileye katılmadığına çok pişman olur. Kendini Pompeius'a ihanet etmiş gibi hisseder. 22 Mart günü Caesar Formiae'ye gelir. Cicero ile görüşecektir. Cicero ona karşı kendini zavallı gösterecek davranışlar göstermekten kaçınır. Cicero, Caesar'ın **Senatus**'a katılma davetini her şeyi söylemek şartı ile kabul edebileceğini söyler. Caesar üstü örtülü bir biçimde onu tehdit eder ama Cicero'nun içi rahattır.

Caesar, yeni bir mektup yazar ve onu tarafsız olmaya ve bir köşede sessiz sedasız oturmaya davet eder ve bunun, onun için en hayırlı şey olduğunu söyler. Cicero ise İtalya'yı ardında bırakmayı çoktan aklına koymuştur. M. Antonius ona Pompeius'un yanına gitmemesini salık verir. Ona Malta'ya gideceğini, hiçbir şeye karışmayacağını söyler. Kendince şerefli sayılan yolu seçtiği için huzurludur. Caesar'ın kimsenin yurttan dışarı çıkmasını istemediği haberini veren Antonius'a rağmen Cicero kararlıdır. Yunanistan'a gitmek istemektedir. Cicero, bir müddet daha beklemek zorunda kalır, çünkü kızı Tullia erken doğum yaparak bir bebek dünyaya getirmiştir. Onunla bir süre ilgilenir ve aklına koyduğu şeyi yapıp cumhuriyete sahip çıkma zorunluluğuna boyun eğmiş olmanın haklı gururunu

yaşamak istemektedir. Öyle de yapar. İ.Ö. 7 Haziran 49'da kardeşi, oğlu ve yeğeni ile birlikte Pompeius'un saflarına katılmak için gemiye binip hareket ederler. Damadı Caesar yanlısıdır. Ailesi için endişelenmesinin gereksizliğine karar verir, vicdanı rahat biçimde Pompeius'un yanına doğru harekete geçmiştir (Brunt, 1986: 25).

Pompeius cephesi Cicero'yu pek öyle şaşaa ile karşılamaz. 58 yaşında bir adam için ağır olan askerlik vazifesi de ona pek uygun görülmez. Pompeius ona öyle önemli bir görev vermez. Cicero Selanik'te toplanan **Senatus** çalışmalarında daha çok yer alır.

Bu, Roma devletinin iki ayrı hükümete sahip olduğunu gösteren bir durumdu. Cicero kendini sandığı kadar iyi hissetmez çünkü burada ona göre pek bir şey yoktur. Oysa daha farklı düşüncelerle gelmiştir buraya hiç şüphesiz. İtalya'dan gelen haberler canını sıkır. Ailesi perişan haldedir. Caesar taraftarları malına, mülküne el koymaya teşebbüs edip durmaktadır. Kendisi de maddi yokluk içindedir çünkü elinde avucunda ne varsa orduya bir katkısı olsun diye Pompeius'a vermiştir. Kızı ile ilgilenmesi için Atticus'a ricacı olmuştur. Pompeius İ.Ö. 9 Ağustos 48'de Pharsalus'ta Caesar'a yenilir. Mısır kralına sığınmak için gemiye biner ve kaçar. Pompeius için kaçınılmaz son gelmiştir. Pompeius'un sığındığı kral Ptolemaeus Caesar'dan korkmaktadır. Mısırlılar sınırlarında başkalarının savaşını istememektedirler. Kral Ptolemaeus ve onun kız kardeşi Cleopatra onlar için yeterince sorun teşkil etmektedir (Cowell, 1948: 198).

Pompeius, başına geleceklerden habersiz Kahire'ye ayak basınca öldürülür. Başsız cesedi Mısır sahilinde yatmakta olan, büyük Pompeius'tur (Collins, 1871: 71).

Caesar bu zaferden sonra İskenderiye'ye gider. Roma için M. Antonius'u görevlendirir. Kendisine süresiz diktatörlük, 5 yıllık konsüllük ve hayat boyu **tribunus**'luk verilir. Ptolemaeus'un tahttan kovduğu kız kardeşi Cleopatra'yı Mısır tahtına ortak eder. Caesar Mısır'dan üç ay boyunca ayrılmaz. Onun yardımıyla Mısır'da yeni bir yönetim kurulacaktır. Mısır'dan ayrılmasından kısa bir süre sonra Cleopatra'nın bir oğlu olur ve adını Caesarion koyar (Cowell, 1948: 198).

Pompeius öldürülmüştür ama taraftarları onun tasarılarını gerçekleştirmek için mücadeleye devam etme kararı alırlar. O ölünce, başkumandanlık görevini Cicero'ya teklif ederler ama Cicero kabul etmez ve İtalya'ya dönmeye karar verir. Cicero'nun kardeşi ve yeğeni de Caesar'ın tarafına geçerler. Cicero Pharsalus Savaşı sırasında hastalık bahanesiyle

savaşa katılmamayı başarmıştı. Şimdi artık tek isteği Caesar ile karşılaşp onun iznini alarak Roma'ya dönmektir. Caesar'ın kendisine husumet beslemediğini öğrenmişti.

Cicero bir kez daha utanç içinde hisseder kendini. Ayrıca kızı hastadır, bu da onu perişan etmektedir. Sadece bu değil kardeşi de kendi canını kurtarmak için kabahati Cicero'nun üzerine attığını her yerde dillendirir. Caesar'ın öfkesini bir nebze olsun dindirmek için önden yeğenini yollar. Çok sevdiği kardeşi şimdi aleyhinde çalışıyordu. Cicero'nun maddi ve manevi sıkıntılarla nasıl bir cenderenin içinde olduğunu görmek zor olmasa gerek (Brunt, 1986: 24-25).

Caesar, İ.Ö. 47 yılının ilkbaharında çeşitli yerlerde askeri operasyonlar yapar. Bu operasyonların bazılarıyla, Pharnaces ve Nikaia'daki işleri yoluna koyar. Pompeius taraftarları artık Afrika'da toplanmaktadır. Komutanlıklarını ise Pompeius'un kayınpederi Metellus Scipio yapmaktadır.

Cicero, İ.Ö. 47 yılının 9 ayı Brundisium'dadır. Yine sefil bir haldedir. Kardeşi hala aleyhinde çalışmaktadır. Maddi imkânsızlık ve gelecek korkusu da tüm benliğini sarmıştır. Antonius'un da arkasından hiç iyi şeyler söylememesi onu iyice bunaltır. Roma'da havanın onun için iyi olmadığı yönündeki kanaati günden güne güçlenmektedir. Cicero, yine o bilinen tavrını sergilemekte, bir yandan Caesar yanlısı olmuşken diğer yandan Pompeius taraftarlarına katılmayı düşünmektedir. Çünkü Pompeius taraftarları güçlenmeye başlamışlardır.

Caesar'ın durumu da gün geçtikçe bozulmaktadır. Taraftarlarının sefihliği ve azgınlıkları halkı canından bezdirmiştir. Ama Caesar kendisinden af dileyenleri affediyordu. Bunu duyunca Roma'ya dönme umudu artar Cicero'nun. Cicero, İ.Ö. 25 Eylül 47 tarihinde Brundisium ile Tarentum arasında bir yerde Caesar ile karşılaşır. Caesar, Pompeius taraftarı olmasına rağmen Cicero'yu affeder ve Roma'ya dönmesine izin verir. Ancak tek bir şartla: Cicero her türlü siyasi faaliyetten uzak duracaktır. Böylece Cicero, hayatının geri kalanını felsefe çalışmalarına ve yazılarına adanacaktır. Ancak yaşanacak gelişmeler şartların değişmesine yol açacaktır (Sarigöllü, 1971: 149-154).

Caesar, savaştan yılmış lejyonları yatıştırarak işe başlar. Çünkü artık en azından bir süre için savaş istememektedirler. Ama Caesar'ın planları vardır, öncelikli hedefi Afrika'dır. O yüzden lejyonlara kendilerini terhis edeceğini fakat ganimetten bir şey beklememelerini söyler. İşin içine maddi menfaat girince lejyon askerleri geri adım atar (Sarigöllü, 1971: 157).

Caesar sonunda Cicero'ya bir mektup göndermiştir, mektup oldukça dostane bir dille yazılmıştır. Cicero nihayet özgürdür (Cowell, 1948: 198).

Caesar arkasına aldığı bu ekip ile Afrika'ya doğru yol alır. İ.Ö. 47 yılının Aralık ayında şaşırtır herkesi ve Hadrumentum'a çıkarma yapar. Başlarda Labienus'a karşı istediği stratejiyi uygulayamaz ve mağlup olur ama kendini toparlar ve İ.Ö. 46 Nisan'ında Thapsus'ta kesin zaferini ilan eder. Bu arada Galya savaşından beri savaşın tüm yükünü sırtlarında hisseden ve zor şartlar altında mücadele veren Caesar'ın askerleri esirlere zalimce davranırlar. Labienus ve Sextus Pompeius kaçarlar. Cato Utica da bu davranışlara tahammül edemez ve intihar eder (Cowell, 1948: 199).

Caesar Cumhuriyetçilerin çoğunu idam eder. Roma'ya döndüğü İ.Ö. 46 yazında Galler, Pontus kralı Pharnaces, Luba ve Mısırlılara karşı kazandığı zaferler için 4 büyük zafer alayı (4 **triumphus**) tertip eder ve halk için eşi benzeri görülmemiş bir eğlence düzenler (Atlan, 1970: 169).

Caesar'ın yeni amacı anayasaya dayanarak istediği kanunları çıkartmaktır. İsteddiği gibi hareket edebileceği bir Roma'nın tasarımını yapıp kendi diktatörlüğünü kurmak hedefindedir. Caesar'a artık 10 yıllık diktatörlük verilmiştir sonra bu ömrü boyunca olacaktır. Caesar'ın bu inanılmaz hâkimiyet sevdasını bilen ve diktatörlük hevesini öngören Cicero'ya göre de Caesar bunu başarmıştır (Cowell, 1948: 199) .

Diktatör Caesar henüz Doğu'da iken yetkilerini kullanmaya başlamıştı. M. Antonius'u kendisine **magister equitum** olarak tayin etmişti. Daha Roma'ya dönmeden Roma'yı emirleriyle biçimlendiriyordu. Caesar Roma'ya dönünce bazı kanunlar çıkartarak yeni bir dönemin işaretini veriyordu. Çıkardığı yasalardan bazıları şunlardı: Paralı sınıflara lüksü yasaklıyor, devletten bedava buğday alımını azaltıyordu. Örneğin Caesar öncesi dönemde bedava buğday alımından 320 bin kişi yararlanırken bu yasayla beraber bu sayı 150 bine düşer. İş olanağı yaratıp istihdam sağlar, yargıya da el atar, mahkeme üyelerini artık yalnızca senatörler ve atlı sınıfından ibaret yapar. Ülke nüfusunu artırmayı da planları arasına alan Caesar bu konuda da şunu yapar: İtalya nüfusunun azalmaması lazımdır. Bu yüzden 20-40 yaş aralığında olanlar 5 yıldan fazla yurtdışında kalamayacaklardır (Atlan, 1970: 171).

İspanya'ya firar etmiş olan Labienus ve Sextus Pompeius İ.Ö. 46 yılı sonuna doğru tekrar Cumhuriyetçileri etraflarına toplamışlar ve Caesar'ın valisini kovmayı başarmışlardı.

Caesar bunu duyar duymaz tekrar harekete geçer. Roma'yı ardında bırakarak İspanya'ya doğru yol alır. Tüm kış boyunca Cumhuriyetçilere karşı birçok savaşa girer.

Cicero 5 yıl süren uzun hasretini artık dindiriyordur. Dönüyordur ama Cicero'yu Roma'da gül bahçesi beklememektedir. Hasta ve kahırlı kızı Tullia, boşamak istediği karısı ve hayırsız oğlunun dertleriyle yüz yüze geleceği bir Roma'dır onu bekleyen. Cicero'yu avutan tek şey Caesar'ın affıdır. En azından Roma'da yaşama hakkı kendisine verilmiştir. Cicero, 60 yaşındadır. Sağlığı çok iyi değildir, maddi ve manevi bir sarsıntı içindedir. Yalnızlığın ve terk edilmişliğin kederini yaşamaktadır (Sarıgöllü, 1971: 158).

Cicero artık çok özlediği kitaplarına geri dönmek istemektedir. Roma onu üzüntüye boğuyordu, o da teselliyi kitaplarda arayacaktır. Ara sıra Tusculum ve Cumae'ye gidip Roma'nın onu boğan siyasi havasından uzaklaşmayı kendisine mükâfat olarak beller. Arkadaşı M. Terentius Varro ile tutacakları yol kitapların yoludur. Çünkü giden cumhuriyet için yapabilecekleri fazla bir şeyin olmadığı malumdur. Zaten Cicero, ne Caesar ne de Pompeius yandaşlarına yaranamamıştır. O yüzden evinde oturup kendini okumaya ve çalışmalarına vermeye karar verir. Roma'da yaşamayı bu sayede kendine mümkün kılacağını hissediyordu. Kitaplar onun soluğu olacaktı.

Yaşadıklarından birçok sonuç çıkarmış olan Cicero olgunlaşma evresindedir ve bu durumun meyvelerini dermek istemektedir. Cicero kendisini bu kadar mağlup ve bitkin hissetse de şu unutulmamalıdır. Caesar ile karşılaştığı zaman yaptıklarına rağmen hiç onursuz bir karşılık bulmamıştır, hatta o kadar ki neredeyse bu durum dostluk nişaneleriyle doludur. O yüzden hain vb... kötü sıfatları gerçekten hak etmiş olsaydı Cicero'ya bunu ilk yaftalayacak olan Caesar olurdu hiç şüphesiz. Siyasi meşguliyetleri elinden giden Cicero için artık zihinsel çalışmaları ve kitapları vardır (Collins, 1871: 72).

Cicero mahrumiyet hayatından bunalmıştır. Doğru dürüst kimse ile görüşemiyor, rahatça mektuplaşamıyordur. Belki mekânsal olarak bir gurbet yaşamamaktadır ama ruhen gurbette olduğu aşikârdır. Cicero cumhuriyetin güzel günlerini hasretle yâd etmektedir. Caesar taraftarları ile mecburi bir dostluk kurmaya devam eder. Çünkü aksi onun hakkında söylenen kötü sıfatlara davetiye çıkartmak olur. Görüştüğü insanların arasında, Atticus'a nefretle bahsettiği Hirtius ve Balbus gibi dünyevi hırs ve menfaatlerle dolu olan insanlar da vardır ne yazık ki! Caesar Afrika'da zafer kazanmıştır, beklenen olmuştur. Şartların hep

aleyhine işlediği bir ortamda Cicero için yapılacak en iyi şey ortama uymaktır (Sarigöllü, 1971: 162).

Caesar inanılmaz yetki ve sıfatlarla donatılmıştı. Munda savaşıdan sonra (İ.Ö. 17 Mart 45) **pontifex maximus**'luğun ilk olarak verildiğini görüyoruz. Thapsus savaşıdan sonra kendisine 10 yıl için verilen diktatörlük artık ömrü boyunca geçerli olacaktı. Yani **dictator perpetuus** unvanını alacaktı. Her sene yeniden konsül seçilecekti. Üstüne üstlük **Senatus** ona **imperator** unvanını da vermişti. Bu unvanı özel ad gibi kullanma hakkına da sahipti. Halk **tribunus**'unun hak ve yetisi de ona bağlanmıştı (**tribunicia potestas**). Bunun anlamı istemediği kanunları engelleyebilmesi demekti. Son olarak bir de **pater patriae** unvanını da almıştı. Caesar artık Vatanın Babası idi (Atlan, 1970: 171-172).

Cicero'nun kazanılan zaferlere ve verilen payelere karşı tutumu nasıldı peki? Caesar'ın tüm bu başarılarına ve maharetlerine karşı son derece kayıtsızdı. Caesar'ın Roma'yı cumhuriyetten diktatörlüğe çevirdiğini üzüntüyle izliyordu (Cowell, 1948: 201).

Cicero eserleri için çalışmalarına hız vermiştir. En nihayetinde Roma'nın mevcut siyasi durumundan sorumlu tutulamayacağını düşünmektedir ve suçu Pompeius yandaşlarına atmaktadır. Çünkü onlar böyle olsun istemişlerdir. O zaman Caesar'dan yakınmanın da onu kötülemenin de bir anlamı yoktur. Caesar bu dönemde Cicero'ya hiç karışmaz. Caesar taraftarlarında da Cicero'ya karşı bir yumuşama başlamıştır. Bazıları Cicero ile dost bile olmuştur. Evine girip çıkmaya ve dertleşmeye başlamışlardır. Anlaşılan Cicero temkinli davranmayı öğrenmiştir. Hirtius, Dolabella gibi sefih adamlara dahi tahammül edebilmektedir.

Cicero bunlardan bazılarını hitabet dersi vermeye başlamıştı. Cicero'yu bilgili bulmaları ve ona akıl danışmaları ise Cicero'nun egosunu okşamaktadır. Cicero'nun sağlığı düzelmeye başlamış, işlerini hale yola koymaya girişmiştir. Cicero, Pompeius yandaşlığında bulunan fakat şimdi pişman olan ve vatana dönmek isteyen arkadaşları için de kollarını sıvar. Bu arkadaşları için temas kurabildiği nüfuz sahibi kimselere gidip ricacı olur. Onlara yazdığı mektuplarda teselli edici bir tavır takınır. Kesin olarak dönüşlerini vaat etmemekle beraber onlar için çalışacağını söyler (Sarigöllü, 1971: 164).

Arazisine, malına, mülküne, şerefine, yakınlarına kast etmemiştir, Caesar. Aslında sadece bunlar bile Caesar'a saygı ve sevgi göstermesine yetecek şeylerdir. Roma'ya dönme hayalleri kurduğu zamanlar daha kötü şartların olabileceğini düşünmüş olması elbette uzak

ihimal değildir. Oysa Caesar pekâlâ isteseydi Cicero'ya çok ağır bedeller ödeatabilirdi. Kim bilir belki Caesar da böylesine akıllı ve zeki bir adamı gözden çıkarmanın iyi bir şey olmayacağını düşünmüştür. Hatta zamanla onu yanına çekmenin, onu kazanmanın ve ondan yararlanmanın daha akıllıca bir hareket olacağını hesaplamıştır. Cicero'nun içten içe Caesar'a minnettar olduğunu söylersek yanılmış olmayız. Caesar son olarak arkadaşı M. Clodius Marcellus'u da affetmiş ve itibarını iade etmiştir. Cicero bunu görünce sevinci artmış ve sürgündeki diğer arkadaşlarına da vaatler vermeye başlamıştır. Cicero, bu konuda Caesar'ın yakınlarından değil doğrudan doğruya Caesar'dan ricacı olur. Bu ricaları çoğu zaman olumlu cevaplandırılır. Bu durumlar yüzünden Cicero devlet baskısının hafıflediğini, özgürlüğün geldiğini hisseder (Sarıgöllü, 1971: 168).

Cicero'nın sevgili kızı Tullia hamiledir ama çok zamandır onu ihmal eden kocası Dolabella'dan ayrılmıştır. Tullia'nın bir oğlu olur fakat uzun yaşayamaz. Tullia da İ.Ö. 45 yılının Şubat ayında ölür. Cicero'nun üzüntüsünün tarifi yoktur. Onu ne arkadaşlarının ne de kitaplarının teselli etmesi mümkün değildir (Stockton, 1971: 275).

Cicero en sevdiği varlığı yitirmenin acısını yüreğinin en derininde hisseder. Bir müddet önce boşandığı karısı umurunda değildir ancak evladını kaybetmek onu yıkmıştır. Cicero kendisini 30 günlüğüne dış dünyaya kapatır (Collins, 1871: 72).

Cicero bu ölümden çok etkilenmiştir daha sonra söyleyecekleri patetik içeriklidir. Bunlar yetmiyormuş gibi hayırsız oğlu ile de uğraşmaktadır. Kızı ölmeden önce birçok kişi Cicero ile evlenmek ister. Bunların çoğu genç kızlardır. Cicero en sonunda Publilia adlı genç bir kızla evlenir. Bu evliliği borçlarını kapatmak ve borçlarının uyguladığı tazyikten kurtulmak için yapmıştır. Ama bu evlilik kısa sürer. Çünkü Cicero karısı Publilia'nın kızı Tullia'nın ölümünden gizlice sevinç duyduğundan şüphelenir ve onu boşar. İ.Ö. 45 yılı Cicero için karanlık, kötü bir yıl olmuştur (Stockton, 1971: 276).

Caesar İ.Ö. 45 yılının ilk iki ayını İspanya'da Cumhuriyetçileri yok etmekle geçirip Munda'da son bir çarpışma yaparak tüm düşmanlarını ortadan kaldırır. Caesar iç savaşı bitirip hızla bir takım reformlar yapmaya koyulacaktır. Roma'ya dönünce ilk icraatları kendisini temsil eden sekiz valinin görevlerini kendisi üstlenir ve yapar. Senatörlerin sayısını 800'e çıkarır. Azatlı köleleri **Senatus**'a sokar. İşsiz kalan işçilerin haklarını koruyan kanunlar çıkarır. İmar işlerine ağırlık vererek buralarda işsizlere istihdam sağlar. Kültür faaliyetleri için Romalı olmayan hâkimlere ve öğretmenlere vatandaşlık hakkını sağlar. Ama bunların

yanında Roma'da yoğun bir sansür kendisini gösterir. Özgürce yazı ve konuşma ortamı büyük darbe alır. Caesar gücünü halkın her kademesine ağır bir biçimde hissettirmeye başlar (Sarigöllü, 1971: 171).

Caesar Roma'yı şekillendirmeye, kendi arzularına göre davranmaya tüm hızıyla devam eder. Roma'da yaşayan fakat başka ülkelerin mensubu bazı meslek gruplarını da, Roma'daki nüfus fazlalığını gerekçe göstererek başka eyaletlere yerleştirmeye başlar. Bu uygulamadan emektar askerler de nasibini alacaktır. Gallia ve İspanya'da yaptıklarını Afrika ve diğer eyaletler için de gerçekleştirmek isteyen Caesar, koloniler ve **municipium** kurmak telaşındadır (Atlan, 1970: 173).

Municipium'la, Caesar'ın amaçladığı şudur: Oy verme hakkına sahip olmayan ama Roma vatandaşlığı elde edebilen şehirler kurmak. Caesar ömür boyu diktatörlük yetkisini Şubat İ.Ö. 44'te almış ve yapacaklarının ve yapmak istediklerinin yalnızca kendi istediği biçimde olması gerekliliğini herkese hissettirmişti. Yeni Roma, tamamen Caesar'ın amaç ve arzuları ile şekillenecekti (Cowell, 1948: 200).

İç savaş Roma ekonomisini felce uğratmıştı. Caesar'ın bu sorunu çözmek için yaptığı somut bir çalışma yoktu. Çare olarak sadece borç faizlerinin, ödemelerin sonunda uygulanmasını ve faiz oranlarının eski seviyede kalmasını emrediyordu. İ.Ö. 48'de **praetor** M. Coelius Rufus sırf (Halk Meclisine) borçların silinmesini önerdi diye görevinden alınıp, Roma'dan sürülmüştür. Sadece bu tavrı bile Caesar'ın eleştiriye ve öneriye zerre ihtiyaç duymadığının en iyi göstergesidir (Diakov-Kovalev, 2008: 209).

Caesar toplumun ve **Senatus**'un seslerini duymaya pek istekli değildir. Ona onun kanunlarıyla yönetilecek Roma lazımdır. O yüzden her şeye el atarak kendi düşüncelerini hızla uygulamaya ve önüne çıkanlara da şiddet kullanmaya başlamıştır. **Senatus**'un üye sayısı 900'e yükseltilmişti, koloniler kurulması hızlandırılmıştı, Roma yeniden imar faaliyetlerine konu olmuştu. Anadolu'daki ilk Roma kolonileri de Caesar döneminde kurulur. Bu koloniler şunlardır: Colonia Gemina Lampsacus (Lâpseki), Colonia Iulia Concordia Apamea (Mudanya), Heraclea Pontica (Karadeniz Ereğlisi), ve Colonia Iulia Felix Sinope (Sinop) dir (Tekin, 2008: 215).

Caesar tam bir icraat adamıdır. Sadece savaş konusunda değil, siyasi otorite olarak da başarısı inkâr edilemeyecek tarihi bir figürdür. Caesar eyaletlerde yaşayan insanlar tarafından da sevilme istiyor ve bunun için de çalışıyordu. Roma vatandaşlığı hakkını bir hayli

kolaylaştırıp, bu konudaki zorlukların yolunu açtı. Mesela Gallia Cisalpina halkı bu sayede birdenbire Roma vatandaşı oluverdi. Gallia Transalpina halkı da Latin halkı oldu. Askeri koloniler **municipia** oldu. Monarşik iktidar zorunluluk olarak merkezileşme ve yönetsel bürokrasiyi de elbette dayatıyordu. (Diakov-Kovalev, 2008: 210)

Cicero, Caesar'ın Cumhuriyeti yıkacağını daha iç savaş olmadan önce anlamıştı. Cicero'nun ikircikli ruh hali boşuna değildi. Cumhuriyet için Pompeius'un mu yoksa Caesar'ın mı daha büyük dert olacağını düşünüyordu. Cicero kimin tarafında olursa olsun kaybetmeye mahkûm gözükiyordu. Çok hızlı yükseldiği şöhret ve itibar basamaklarını aynı hızla inmeye başlamıştı. Talihi bir türlü yaver gitmiyordu ve gitmeyecek gibi de gözükiyordu. Cicero'yu yalnızca Roma'nın durumu değil, paramparça olan özel hayatı da kahrediyordu. Ölüm, ihanet, sadakatsizlik, maddi yoksunluklar ve vefasızlık peşini bırakmıyordu. Hayat onu çok ama çok kısa bir süre mutlulukların zirvesine çıkartmış şimdi hızla yere çalıyordu. Cicero yeniden bir çıkış yolu arıyordu.

Peki, Caesar gerçekten Cicero'nun dediği gibi Cumhuriyet düşmanı mıydı? Onun cevabını Suetonius'un aktarımıyla bizzat Caesar'dan alalım. Caesar “Cumhuriyet, gerçekliği olmayan bir isimden başka bir şey değildir ve... benim sözlerimi birer yasa sayıyorlar”, diyordu (Suetonius, **De Vita Caesarum**, Divus Iulius, 77).

İşte böyle düşünüyor ve gereğini de yapıyordu, kendi adamlarıyla donattığı idareyi istediği gibi biçimlendirmekte hiçbir sakınca görmüyordu. **Praetor**'ların sayısını 16'ya, **quaestor**'ların sayısını 40'a, **Senatus**'un üye sayısını da 900'e çıkararak işlerini kolaylaştırıyordu. Diktatör Caesar, artık her yerdeydi. Tek yasal geçerliliği olan (**aereus**) yeni bir altın para bastırdı ve zamanının çok ötesinde gelişmiş bir takvim yaptırdı. Astronomi bilginleri kurulu toplandı ve takvim reformunu gerçekleştirdi (Diakov-Kovalev, 2008: 211).

Peki, yeni takvim ile önceki takvim arasındaki fark neydi? O zamana kadar 355 günden oluşan ay yılının yerine, Mısır'da kullanılan 365 ¼ günlük güneş yılı temel alınır ve uygulamaya konulur. Bu sisteme göre Şubat ayına her dört senede bir gün ilave ediliyordu. Iulius Takvimi adı verilen bu takvim İ.S. 1582'de Papa 13. Gregorius tarafından tekrar düzenlenir ve günümüzdeki şeklini alır (Atlan, 1970: 174).

Caesar iç savaş sonrası giriştiği hamlelerle Roma'nın çehresini değiştiriyordu. İmar faaliyetlerinde müthiş bir atılım gerçekleştiriyordu. Aslında birçoğu tamamlanamayacaktı ama yapılması planlanan işler şunlardı: Forum, Curia binası, tiyatro, Eski Yunan ve Latin edebiyatı

eserlerinin toplanacağı kütüphane, Concordia Mabedi, Pomptinae Paludes bataklıkları ile Fucinus gölünün kurutulması, Ostia limanının tamamlanması ve Korinth kanalının açılması... (Atlan, 1970: 173)

Caesar çok ilkel bir propaganda yöntemi izliyordu. Yanında birkaç siyasi ajan, buna ek olarak yakın arkadaşları ve lejyonları vardı. Caesar, hepsinin Yeni Roma'nın yeni efendisini koşulsuz destekleyeceklerinden emindi. Ancak hesaba katmadığı çok şey vardı. (Cowell, 1948: 203)

Caesar Mısır'da süren Helenistik monarşiden çok hoşlanmıştı, yetkisi sonsuz, yarı tanrı krallık tam ona göredir. Görkemli saraylar ve bol miktarda yandaş bürokrasi. Giyside, tavırlarda abartı tam onun arzularına göredir. Ailesinin Venüs soyundan gelmesiyle övünmekte, bu yüzden sürekli olarak tanrısal soyundan bahsetmektedir. Tanrısal Iulius ya da Iuppiter Iulius'a adanmış bir tapınak yaptırır. Özel olarak kurulan Pontifex Kurulu kendisi için tapınma törenleri düzenler. Mısır Kraliçesi Kleopatra daveti üzerine Roma'ya gelir ve Caesar ile birlikteliği başlar. Ama Caesar, hayalindeki monarşi için halkın hazır olmadığının farkındadır. Kamuoyu bu fikre hazır olana kadar kendisini kral ilan etmeme kararını almıştır (Diakov-Kovalev, 2008: 211).

Bu arada Cicero'nun inzivası devam etmektedir. Gelişmeleri izler ve dostlarıyla mektuplaşır. Cicero diktatörlüğe katlanmak zorunda kalmıştır. Cumhuriyetin üzerine kâbus gibi çöken Caesar yönetimi onu bunaltmaktadır ama elinden de bir şey gelmemektedir. Politikadan elini ayağını mecburen çekmiştir. Oysa cumhuriyet döneminde ne çok seviyordu politikayı Cicero. Eski günlerinin özlemi bu tarihlerde onun için inanılmaz derecede zordur. Baskı, zorbalık, sansür her yere hâkim olmuştur.

Cicero'ya göre Roma'ya, politikaya, hitabete dönüşü **De Divinatione**'de aylar önce dile getirdiği kehanetlerini yerine getirme şansını kendisine tanıyacaktı ama Caesar'ın diktatörlüğü bunların tam tersini yapmaya mecbur bırakmıştı. Cicero, hiç istemese de siyasi mecburiyetlere boyun eğmek zorunda kalır (Butler, 2002: 112).

Cicero kızının öldüğü ve karısından boşandığı o dönemde dostu Atticus'a sığınır. Atticus onu evinde ağırlayıp, teselli eder. Cicero içinde bulunduğu matem havasını dağıtmak için bol bol okuyup, bir şeyler yazmaya çalışır. Cicero şu haliyle dostlarında hiç iyi etkiler bırakmaz. Yaşama isteği sönmüş, dibe vurmuş, umutsuz bir adam görüntüsü çizer. Dostları onu böyle görünce üzürlüler ama Cicero'nun itibar sahibi olduğu günlerden sonra bu hale

gelmesini de olağan karşılarlar. Kim olsa Cicero'nun yerinde onun gibi olacaktır. Üstüne üstlük maddi sorunlarla da uğraşmaktadır. Cicero Roma'ya işi olmadıkça gitmez, gittiğinde ise işi biter bitmez geri döner. Çünkü Roma'nın atmosferi onu ürkütmektedir. Onu sürekli tedirginliğe sürükleyen bir ortam vardır.

Caesar, Munda muharebesinden sonra kendisini yeni hak ve yetkilerle donatır. Thapsus savaşından sonra aralarının düzeldiği Cicero, Caesar'ın hükümetinin tiranlıktan farksız olduğunu pekâlâ bilmektedir. Pharsalos'tan sonra Caesar tarafına geçen M. Iunius Brutus da, Munda zaferinden sonra tek kişilik hâkimiyete doğru yol alan Caesar'a tavır alır ve karşı tarafa geçer (Atlan, 1970: 174).

Caesar için kötü günler başlamıştır. Hem çevresindekiler, hem halk hem de ordu tepki göstermeye başlamıştır. Kendisi için son yakındır ama Caesar bunu bir türlü görmez. Halkı krallığına alıştırmak istiyordu, bunun olacağı günün gelmesini iple çekiyor ve de bunun olması için elinden geleni yapıyordu. İ.Ö. 44 yılında Roma'da halk Lupercalia denilen eski bir çoban bayramını kutlamak üzere Forum'a gelmiş, Caesar krallık diademini ona uzatan M. Antonius'a iade etmek zorunda kalmıştır. Çünkü halk bunu hiç hoş karşılamadığını hareketleri ile göstermiş, o da geri adım atmıştır (Atlan, 1970: 175).

Munda zaferinden sonra **Senatus** da Caesar'a çeşitli unvanlar verir. Onun tanrısal bir varlık olduğunu kabul eder. Caesar artık “daimi diktatör” (**Dictator Perpetuus**) yazılı sikkelerle her alandadır. Heykelleri tanrıların heykelleri arasında yer almaktadır. Memurlar görevlerine başlarken onun adına yemin etmektedirler. İşte tüm bunlar yakın gelecekte ilan etmek istediği krallığının işaretleridir (Sarıgöllü, 1971: 182).

Caesar'ın gözü öylesine körelmişti ki çok yakın olan felaketi göremiyordu. Caesar doymak bilmeyen hırsının kurbanı olacaktır. Onun idaresinden bıkmaya başlayanlar birlikte harekete geçip, dinmeyen hırslarının önüne geçmeye karardır. Caesar'ın artık Roma için zararlı olduğu fikrinde ortaktırlar. O ise hiçbir şey yokmuş gibi Parth savaşlarına hazırlanmaktadır. Yeğeni Octavius'u hazırlık yapması için Apollonia'ya göndermiştir. Kendi planı da İ.Ö. 18 Mart 44'te oraya gidip ordunun başına geçmektir. En azından bunu ummaktadır ama oraya gitmeden önce İ.Ö. 15 Mart 44'te **Senatus** toplantısına katılması gerekmektedir. Krallık işini de halletmek istemektedir. Roma ve İtalya içinde diktatör, İtalya dışında ise kral unvanı taşımak niyetindedir. Caesar'ı yok etmeden cumhuriyetin kurtulamayacağına kanaat getirenler birleşmişlerdir. Bunların arasında Caesar'ın kız

kardeşinin kocası C. Cassius Longinus, D. Brutus, G. Trebonius, Casca Kardeşler (P. Servilius ve C. Servilius Casca) vardır. Brutus hareketin başına geçmiştir (Atlan, 1970: 175).

Caesar, karşıtlarıyla barışı sağlayabilecek zamanı hiç yaratmamış ve yeterince tepki toplamakta sakınca görmemiştir. Roma'da ondan önce hiçbir yönetici tahammül sınırını onun kadar aşmamıştır (Cowell, 1948: 205).

Çünkü Caesar eski Roma krallarını bile kısıktırca bir soya sahip olduğuna inanıyordu. Onun için haddi aşmak diye bir şey yoktur. Venüs'e uzanan çok soylu bir şecereye sahiptir. Caesar belki bu yüzden de mütevazı bir soya sahip olan Cicero'yu görüş alanı dar olarak görüyor ve fikirlerini de hor görüyordu (Stockton, 1971: 305).

Cicero, fikirlerinin hor görüldüğünün farkında olduğu için kendini yazı işlerine vermiş, Caesar döneminde iyice inzivaya çekilmiştir. Yıkılan cumhuriyet için üzülmemektedir ancak elinden bundan fazlası da gelmemektedir. Cicero bu dönemde diktatörlük döneminde sessiz kalıp olası tehlikelerden uzak kalmıştır. Kendini çok ama çok mühim addeden birisi için kenara çekilmek hafife alınacak bir şey değildir. Hele bu Cicero gibi geçmişi başarılarla dolu insanlar için ölüm gibidir. Cicero belki de yazarak ölmediğinin ya da en azından yaşama bu sayede tutunduğunun bilincindeydi.

Caesar'a komplo kuranlar Parth savaşlarından sonra başlarında kral istememektedirler. Cumhuriyet için bir şeyler yapmanın inancındadırlar. Caesar'ı **Senatus** toplantısında öldürmeyi akıllarına koyarlar. Böylece İ.Ö. 15 Mart 44'te **Senatus** Mars meydanındaki Pompeius tiyatrosu salonunda toplantıda iken Caesar'ın çevresi birden sarılır ve 23 yerinden hançerlenerek öldürülür (Atlan, 1970: 176).

Bu 23 hançer darbesi Roma tarihinin en dramatik sonlarından birine imza atmıştır ve Caesar bu 23 hançer darbesiyle **Senatus**'tan da, Roma'dan da alaşağı edilmektedir. Ölümüyle, kendi elleriyle şekillendirmek istediği Yeni Roma'nın da sonu gelmiştir (Cowell, 1948: 205).

Caesar, göstermiş olduğu diktatörce tavırlar nedeniyle bazı tarihçiler tarafından imparatorluk rejiminin hazırlayıcısı olarak kabul edilmektedir. Suetonius'un on iki Caesar'ın hayatlarını ele alan eserinde de kendine ilk sırada yer bulur (Tekin, 2008: 215).

Caesar eserini bitiremeden, arzu ettiği monarşik ve askeri imparatorluk düzenini Roma'ya kabul ettiremeden, cumhuriyeti de geri dönülemez biçimde yıkarak hayat sahnesinden ayrılmıştır (Diakov-Kovalev, 2008: 212).

Cicero ise bu işe elbette sevinenlerdendir. Onun için İ.Ö. 15 Mart 44 tarihi politikaya geri dönme fırsatının açıldığı bir milattır. İ.Ö. 17 Mart'ta **Senatus**'ta bir konuşma yapar. Fakat yine de İ.Ö. 44 yılının Ağustos ayına kadar Roma'dan uzak kalacaktır. Cicero ihtiyatlı davranmayı öğrenmiştir. Çalışmalarına ve felsefi yazılarına devam eder. Roma'nın siyasi havasını gözlemler (Cowell, 1948: 205).

Gerçekten de Roma Caesar'ın öldürülmesinden sonra oldukça karışmıştır. Caesar'ı öldürenler için af çıkmıştır ama Brutus ve işin başını çekenler bir anda Roma'da barınamaz olmuşlardır. Fırsattan istifade eden Antonius konsül elbiselerini giyerek ortaya çıkmıştır (Sarigöllü, 1971: 187-188).

Roma'da herkesi bir belirsizlik havası sarıp sarmalamıştır. Brutus Lanuvium ve Antium'daki evlerinde saklanmaktadır. Bu arada Cicero, 7 Nisan'da Roma'dan ayrılmak durumunda kalır. Roma yeni bir krizin eşiğindedir. Caesar'ın ortadan kaldırılması bütün sorunları bir anda çözmemiştir. Şimdi Roma'nın esas sorunu şudur: Caesar'dan sonra Roma'nın yeni aktörleri kim ya da kimler olacaktır?

Bu yılın **preator**'ları ve Caesar'ı ortadan kaldıran ekibin başında bulunan Cassius ve Brutus Roma dışına kaçmışlardı. Aslında bu organizasyonu hazırlayanlar Caesar'dan haz etmeyen büyükler ve soylu sınıftı. Amaçları tiranı öldürmek ve cumhuriyeti yeniden kurmaktı (Diakov-Kovalev, 2008: 212).

İ.Ö. 44 yılının konsülleri Caesar ve Antonius'tu. Caesar'ın yerine konsül olarak Dolabella gelmişti. M. Antonius ilk icraat olarak Caesar'ın ilan ettiği diktatörlüğü kaldırır. Otorite boşluğunu doldurmak için elini çabuk tutması gerektiğini bilecek kadar Roma'yı tanıyordu. O sırada Caesar'ın 18 yaşındaki yeğeni C. Octavius (bilinen adıyla Octavianus) Roma'ya gelir. Caesar'ın tek varisi odur (Tekin, 2008: 216).

Bu otorite boşluğuna sebep olan şey Caesar'ın devlet içindeki mevkiini yalnızca kendi için tahsis etmesindendi. Onun ölümü ile mutlak hükümet de son buluyordu. Bu tarihte 62 yaşına ulaşan Cicero isyan hareketini uzaktan uzağa tasvip etmekteydi. İşin başına geçen M. Antonius da Caesar gibi eski aristokrat bir aileden geliyordu. Caesar'ın katıldığı savaflara katılmış ve kendini ispat etmiş başarılı bir komutandı. Bir ara Caesar Doğu'ya Pompeius'u takibe çıktığı vakit onu İtalya'da vekili olarak bıraktığında araları açılmış olsa da sonra tekrar dost olmuşlardı (Atlan, 1970: 177-178).

Liberalia festivali yapılır. **Senatus** Cicero'nun evinde toplantı yapar. Amaç

Cicero'nun taraftarları ile suikastçıları barıştırmaktır. Bu gelişme bir genel affa, diktatörlüğün kaldırılmasına ve Caesar'ın kanunlarının onanmasına kılavuzluk eder. (Lintott, 2008: 440)

Senatus İ.Ö. 17 Mart 44'te duruma el koyar, Caesar katilleri için genel af çıkarır. Bu olaya karışanların memuriyetlerine zarar gelmeyeceğinin garantisi verilir. Caesar'ın çıkarttığı kanunlara ilk başta dokunulmaz ve bu karar gereği Antonius da konsüllüğe devam eder. İ.Ö. 20 Mart 44'te Caesar'ın cenaze töreni yapılır. Antonius bu törende biraz heyecanlı konuşunca katiller galeyana gelen kitlelerin ve Caesar yanlılarının hışmından kurtulmak için Roma'yı terke mecbur kalırlar. Antonius akıllıca davranır, kimseyi korkutmak niyetinde değildir. Caesar'ın dul karısı Calpurnia'dan aldığı Caesar'ın evrakları ve senetleriyle duruma hâkim olur. Bu arada birçok vatandaşı senatör yaparak kendisini destekleyen bir grubu da oluşturmaya başlamıştır. İ.Ö. 43 yılının Nisan ayında konsüllükleri bitince kendisine Makedonia, arkadaşı Dolabella'ya ise Suriye eyaleti valiliğine atanma imkânını sağlamıştır (Atlan, 1970: 177-178).

Cicero İ.Ö. 7 Nisan 44'te ayrıldığı evinden epey bir süre ayrı kalacaktır. Çünkü Roma o kadar belirsizliklere gebedir ki gereksiz yere kaza kurşunlarının hedefi olmak istemez. Cicero'nun yaşlılığa ilk adımını attığı bu yıllarda onu gözü pek olmamakla suçlayamayız. Roma'nın şiddet potansiyelini en iyi bilen kişilerden biridir.

Roma'daki yeni yönetim Caesar'ın eski memurlarına dokunmamakta, mecburen görev sürelerinin bitmesini beklemektedir. Kimseyi korkutmamak şimdilik esastır. Cicero, Brutus'un bu kadar kolay kenara çekilmesine üzülmemektedir. Atticus'a zaman zaman yazdığı mektuplarda Brutus'un bir şey yapmamasına ve Roma'ya dönmemesine şaşıtına ve hayıflandığına tanıklık ediyoruz (Sarigöllü, 1971: 188).

Caesar devrilince Cumhuriyet dirilecek diye bekleyip, umut edenlerin başında yer alan Cicero, fırsatın heba edildiği düşüncesindedir. Caesar'a cenaze töreni düzenlenmesine bile içlerimdedir. Octavius'un dönüşünden sonra Caesar'ın mirasını istemesi Cicero'yu memnun eder, çünkü bu sayede Antonius ile karşı karşıya gelecekler ve Caesar taraftarı kim varsa yok edilecek diye düşünmektedir (Sarigöllü, 1971: 189).

Cicero haksız sayılmaz ama Roma dinamiklerinin de çoğu kez Cicero'nun isteklerine göre şekillenmediği ortadadır. İ.Ö. 43 yılı için seçilen konsüller Pansa ve Hirtius da birer Caesar taraftarıdır. Caesar'ın düşmanları ile Caesar taraftarı kim varsa o ya da bu şekilde birbirlerine tavizler vererek Roma'ya şekil vermeye başlamışlar ve mevki kapma

mücadelesine girişmişlerdi. Bu kavganın sebebinin Cumhuriyet olmadığı su götürmez bir gerçektir. Cicero'nun kurduğu düşlerden bir an önce ayılması gerekiyordu. Bu arada kendisine Makedonia eyalet valiliğini isteyen Antonius, durumu incelemiş ve Gallia Cisalpina eyaleti valiliğinin onun geleceği açısından daha hayırlı olduğuna karar vermişti. Bu kabul edilmiş ve Antonius 5 yıllığına bu göreve getirilmişti.

Apollonia'dan dönen Octavius büyük dayısının ismini almıştır. O artık Caesar Octavianus'tur. Octavianus gelir gelmez Antonius'un Caesar'ın servetine el koyduğunu öğrenmiş ve Antonius ile mücadeleye girişmenin zorunluluğunu fark etmişti. Fakat öncelik kendi güvenliğiydi, hesap sonra nasılsa görülebilirdi. Octavianus bu düşüncelerle İ.Ö. 44 yılının Ekim ayında Roma'dan ayrıldı (Atlan, 1970: 180).

Belli ki işler Roma'da epey karışacaktır. Bir tarafta Cumhuriyetçiler, diğer yanda Caesar taraftarları ve ne olduğunu pek kestiremeyen halk vardır. Herkes bu garabet bulutunun dağılmasını bekliyor gibiydi. Bu sayede yeni dönem için konumlanabileceklerdi. Görünen oydu ki Antonius Roma'nın yakın geleceğinde muhtemel söz sahiplerinden biriydi. Octavianus kendi yanına taraftar toplamak için para dağıtıyordu. Bu hareketi görünürde işe de yarıyordu. Antonius'un Makedonia'dan getirdiği askerlerin bazılarını bile kendisine bağlamıştı. Octavianus Antonius karşısında konumunu kuvvetlendiriyordu. Antonius için aynı şeyi söylemek mümkün değildi, çünkü D. Brutus valisi olduğu Gallia Cisalpina'yı bırakmak istemiyordu. Antonius'un tek düşündüğü bu değildi, cumhuriyetçiler de ona karşı kımıldanmaya ve memnuniyetsizliklerini yüksek sesle dile getirmeye başlamışlardı. Cicero ilk günden beri beklediği, Roma'daki cumhuriyetçi mücadelenin yakında olduğunu seziyordu. Doğu'ya gitmekten vazgeçen Cicero, **Senatus**'ta verdiği Antonius aleyhtarı söylevleriyle (**Orationes Philippicae**) cumhuriyetçilere ilham vermeye başlamıştı. Söylevlerine bu adın verilmesinin sebebi, Yunan hatip Demosthenes'in Atinalıları Makedonya kralı Philippos'a karşı kışkırtan söylevlerini kendine örnek almasıdır. Cicero da bu söylevlerinde **Senatus** ve Antonius'u yenmesi için genç Octavianus'a yardım etmeye çağırmaktadır (Atlan, 1970: 180).

Cicero nihayet siyaset sahnesine çıkıyordu. Tek istediği Roma'nın yeni cumhuriyetinde, tıpkı eskisi gibi söz sahibi, saygın birisi olmaktır. Cicero, iç savaşı göze alacak kadar cesaret sahibi ve her şeyi yapabilecek kuvvette hissettiği dönemdedir. Oğlu o sırada Yunanistan'da olan Cicero tekrar tereddüt içine düşecektir. Ya oğlunun yanına gidip onun tahsil hayatı ve yaşamıyla ilgilenecek ya da yeni filizlenen bu cumhuriyetçi akımın içinde olup mücadeleye katılacaktır (Sarıgöllü, 1971: 190).

Cicero'ya göre tiran ölmüştür; evet sevindirici bir durumdur bu, ama bunun hiçbir anlamı yoktur. Çünkü sadece efendi değişmiştir. Cicero bu sıralarda edebi çalışmalarına da devam etmektedir. İki yeni eser kaleme almış ve bunları Atticus'a yollayarak onun eleştirilerini istemektedir. Çalışmalarından birisinin adı **De Temporibus Suis** diğerinin ismi ise **De Senectute**'tir. **De Senectute**'de yaşlılığın kötü bir şey olmadığı tezini işlemiştir (Sarıgöllü, 1971: 192).

Cicero'yu siyasetten uzaklaştıran siyasetçi ve devlet adamları onu edebiyata, yazıya, felsefeye de bir o kadar yaklaştırmıştır. Cicero uzaktan uzağa siyasi atmosferi izlerken hayatının körelen kısmını başka büyük bir uğraşla yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Despotik dönem onun eserlerini kaleme aldığı, verimli bir dönem olmuştur. Cicero, Brutus ve Cassius ile Antium'da görüşür. Roma hakkında tartışır. Cicero bu iki isimden ümidini keser gibi olur ve Octavianus'un Antonius'un karşısına çıkabilecek en ideal lider olduğunu iyiden iyiye düşünmeye başlar. Cicero İtalya'yı terk etmekten vazgeçer. Onu vazgeçirenler ise Cassius ile Brutus'tur. Bir taraftan Brutus, Cassius ve Sextus Pompeius diğer yandan da Octavianus Antonius'a karşı savaşa hazırlanmaya başlamışlardır (Bossier, 1941: 367).

Octavianus, Cicero'ya Roma'ya gitmesini ve mücadeleye katılmasını söyler. Cicero başta yaşı dolayısıyla ona güvenmeyince alınır ama Octavianus'un Brutus'la ortak harekât planını da beğendiğini belli eder (Cowell, 1948: 207).

Octavianus, Caesar'ın bıraktığı servet dışında da zengin bir aileye sahiptir. Kurnazlık ve sinsilik kişilik özelliklerindendir. Cicero'yu, biraz da ikiyüzlü davranarak etkilemeyi başarmıştır. Cicero her zamanki gibi övgüye mazhar olduğunu zannettiği anda kendisini vatanın savunucusu görür. Antonius'a karşı plebin hoşnutsuzluğundan yararlanan Octavianus halkı da kışkırtır. Zengin akrabalarından aldığı yardımlarla çok sayıda asker toplar.

Senatus, Antonius, Decimus Brutus'u cebren Gallia Cisalpina'dan kovmaya kalkınca "vatan haini" ilan eder. Octavianus bunu fırsat bilir ve kendi birliklerini **Senatus**'un emrine verir. Yeni konsüller Pansa ve Hirtius ile işbirliği yaparak Antonius'u Mutina yakınlarında yener. Antonius'u Gallia Cisalpina'ya çekilmeye mahkûm eder. Cicero, **Senatus** ve halk meclisinde Antonius'a yüklenir. Octavianus'un ordusu, **Senatus**'tan komutanları için konsüllük ister, **Senatus** bunu reddedince askerler Campus Martius'ta savaş düzenine girer. Ama araya giren yeni konsül Caesar'ın katillerine bağışlanan affi iptal eder ve cumhuriyetçilerden bazılarını idam ederek askerlere de yine para dağıtarak sükûneti sağlar

(Diakov-Kovalev, 2008: 214-215).

Roma’da işler hiç umulmadık şekilde ilerlemeye devam eder, ama Cicero dâhil bazı kimseler sonlarının yakın olduğu gerçeğini fark edemezler. Caesar taraftarlarının üç büyüğü İ.Ö. 43 yılının sonbaharında Rhenus adasında bir araya gelirler. Üç gün süren görüşmelerin ardından İkinci **Triumvir**’lik kurulur. Antonius, Lepidus ve Octavianus askeri yenileme konusunda hemfikir olmuşlardır. Bu anlaşma ortaklaşa diktatörlükten başka bir şey değildir. İ.Ö. 1 Ocak 37’de sona erecek bir anlaşma yaparlar. Yani 5 yıl süreli mutlak bir iktidar üzerinde taraflar anlaşmış gözüküyorlardır. **Triumvir**’ler Roma’yı işgal ederek akıllarındakini hemen eyleme dökerler. Elleri yasal dayanak geçirmek için **Lex Titia**’yı Halk meclisinde onaylatırlar. Böylece İkinci **Triumvir**’lik resmen kurulmuş olur. (Diakov-Kovalev, 2008: 216)

Bu üç devlet adamı Caesar’ı öldürenlere karşı savaş başlatır. Aslında daha doğrusu tüm İtalya kana bulanır. Caesar’a karşı olanların adları listeler halinde ilan edilerek (**proscriptio**) listede yer alan isimlerin para karşılığı öldürülmesi istenir. Listedeki tabii Cicero da vardır. Cicero, Antonius’a karşı kurduğu ittifakın ihanetini canıyla ödemek zorunda kalacaktır (Tekin, 2008: 217).

Doğu Makedonia’daki Philippi mevkinde İ.Ö. 42’de yapılan savaşta Octavianus ve Antonius, Caesar’ın katilleri olarak bilinen Cassius ve Brutus’u yenerler. Önce Cassius sonra da Brutus intihar ederek hayatlarına son verirler. 300 senatör ve 2000 atlı yargısız infaz edilerek öldürülürler. Bunun yanında birçok zengin de öldürülür. Bu listede bulunanların başına 25.000 drahmilik ödül konduğu için askerler öldürdükleri kişilerin başlarını Roma’ya getiriyorlardı. Efendisini öldüren köleler azat ediliyordu. Yağma ve talanın haddi hesabı yoktu. İş çığırından çıkmıştı, öyle ki **Triumvir**’ler mallarına el koymak için kendi akrabalarını dahi listeye eklemişlerdi. İtalya’nın en gelişmiş 18 kenti Capua, Venusia, Beneventum askeri birliklere teslim edildi. Yağmacılar inanılmaz şekilde zenginleştiler. O şehirlerde yaşayan halk sürüldü, malları ellerinden alındı (Diakov-Kovalev, 2008: 216).

Cumhuriyeti yeniden kuracak kadro eşi benzeri görülmemiş zulümlere imza atıyordu. Cicero da bu ölüm listesindeydi yine yanlış kişinin tarafında olmuş ve kaybetmişti, ama bu sefer canını da kaybedecekti. Cicero da hiç savunma hakkı verilmeden bu kıyımda kurban edilecekler arasındaydı. **Triumvir**’ler düşmanlarından kurtulmayı amaçlamaktadır. Antonius, özellikle kendisine karşı olan Cicero’yu ve ailesini öldürtmek istemektedir. Octavianus ise

elde ettiği başarıyı Cicero'nun söylevlerine borçlu olmasına rağmen, onu ve ailesini korumayı istemez. Bu olumsuz gelişmeler üzerine Cicero, kardeşi ve yeğeni Roma'dan kaçmaya çalışırlar. Cicero, Antonius'un askerleri tarafından İ.Ö. 7 Aralık 43'te Formiae'de ele geçirilir. Başı ve elleri kesilerek Roma'ya götürölür ve **Senatus**'taki kürsüye çakılır. Bu aynı zamanda diğer muhaliflere de uyarı niteliğindedir (Erim, 1987: 90).

Roma, acımasız ve vahşetin sıradanlaştığı bir yere dönüşmüştü. Cicero da kararsızlığının ve çıkar hesaplarının kurbanı olarak bu acımasızlıktan payını almıştı. Hitabet ve hukukta gösterdiği keskin zekâsını siyasi alanda maalesef kullanamamıştı.

B. CICCERO'NUN FELSEFİ DÜşÜNCESİ VE ESERLERİ

Marcus Tullius Cicero, Atina'da hatip olmak için eğitim gördüğü sırada felsefe öğrenimi de görmüştür. Cicero bilgi anlayışında kuşkuculuğu, öğretisinin tümünde ise daha çok, titiz, kolay beğenmeyen, güç memnun olan bir tavrı benimsemiştir. Kendisini Akademia şüphecililiği'ne bağlı sayar. Yunan felsefesinin ekollerini çok iyi özümsemiş ve bunları vatandaşlarına tanıtmayı kendisine görev edinmiştir. Bu bağlamda Latince özgün felsefe terimlerini yaratmıştır. Kurucu öğelerinde pek özgün olmasa da kendine has özelliği olan, her şeyden önce de Romalı olan bir dünya ve yaşam görüşü oluşturmuştur. Ona göre, insanın kendisini ve doğayı bilmesi erdeme götüren yoldur. Ancak insan bu dünyada bilmek için değil eylem için bulunmaktadır. Felsefe de bu bakımdan başlı başına bir amaç değil araçtır. Cicero için de felsefe kişiye mutluluğa götüren yoldur. Gerçek mutluluğun tek kaynağı da erdemdir. (Gökberk, 2008: 107-108) Cicero bir yönüyle Stoa'ya bağlıydı ama Stoa Felsefesi Roma'da başlı başına bir ekol olmuştur. Roma Stoası'nın diğer önemli temsilcileri Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'tur. Her üçünün de ortak görüşü, ahlakın felsefenin temeli olduğudur. Uzun zaman imparator Nero'nun çevresinde bulunan bir yazar olan Seneca (İ.Ö. 4 – İ.Ö. 65) Roma'nın yüksek tabakalarındaki yozlaşmayı yakından görüp üzüldüğünden, felsefesi ile hep ahlak bakımından bir etkide bulunmayı amaçlar.

Bu genel belirlemelerden sonra ilk olarak Roma dünyasının felsefe iklimini ana hatlarıyla ortaya koyarak daha sonra da Cicero'nun o dönemde bulunan felsefi ekoller ile ilişkisini gözeterek felsefi düşüncesini açıklamaya çalışalım.

Romalılar, Roma felsefesi üzerinde Yunan felsefesinin etkili olduğunu öne sürmüştüler. Roma'nın II. Kralı Pompilius'un, Pythagoras'ın öğrencisi olduğu iddia edilir. İtalya'nın güneyindeki Yunan şehirlerinde yaşamış olan filozoflar aynı zamanda o şehirlerin

politik hayatı içerisinde de önemli yere sahiptiler. Cicero, **Tusculanae Disputationes**'ın 4. kitabının önsözünde bu iddiayı daha ileriye götürür, Roma şiir ve müziği üzerinde bile Pythagoras etkisinin görüldüğünü iddia eder.

Romalılar Epikourosçuluktan Pyrrhus savaşı döneminde haberdar oldular. Roma'nın Helenistik kültür dünyası üzerinde etkisini gösterdiği dönemlerde, filozofların Yunan şehirlerindeki hayatlarının özellikleri kolayca görülebilir.

Filozoflar ve retorikçiler İ.Ö. 161'de Roma'dan dışlanmıştı fakat bunun politik yönü ile ilgili elimizde çok az bilgi bulunmaktadır. Bundan 6 yıl sonra İ.Ö. 155'de, 4 büyük felsefe okulunun üçünü temsil eden 3 filozof Atinalılar tarafından seçilip Roma'daki meclise gönderildiler. Bunlar Akademiacı Karneades, Peripathetik Kritolaos ve Stoacı Diogenes idi. Powell'a göre bu adamlar politikacı değildiler. Bu filozoflar Roma'ya halka açık derslerdeki yeteneklerinden dolayı gönderilmişti. Özellikle Karneades, adaletin toplumdaki yeri ile ilgili söylediklerinden dolayı Roma'da büyük etki yaratmıştı. Karneades bunu yaparak Cato'nun hatalarını da ortaya koymuştu. Cato, bu filozofların Atina'ya bir an önce dönmeleri için resmi işlemlerin halledilmesi konusunda **Senatus**'u ikna etmeye çalışıyordu. Aslında Cato, Atina'nın düşmanı değildi hatta bazı yazılarında Yunan edebiyatına aşina olduğu görülmüyordu. Ancak Yunan argüman tekniklerinin halk tarafından kabul görmesini geleneksel Roma kültürüne tehdit olarak görüyordu (Powell, 1999: 11-14).

Roma'da nesillerin birbirini izlemesiyle beraber felsefeye olan ilgi artmıştı. Helenistik kültür ve edebiyatın diğer türleri ile beraber, bazı Roma soylularının felsefeyi gerçek anlamda himaye altına almalarının ilk örneklerini görüyoruz. En meşhur örnek Scipio Aemilianus'un, Rodoslu Stoacı Panaitios'a yardım ve ev sahipliği yapması ve Panaitios'un birçok çağdaş Romalı gence ders vermesidir. Tiberius Gracchus'un, Tarsuslu Antipater'in yanında Stoa felsefesi çalışmış Kyme Blossius ile olan birlikteliğini de hatırlamalıyız. Scipio ve Gracchus'un politikalarının filozoflarla birlikteliklerinden etkilendikleri görülmektedir. Cicero, Tiberius Gracchus'un politik eylemlerinin suçunu Blossius'a yıkmaya çalışmıştır. (Powell, 1999: 15).

Romalılar ve filozoflar arasındaki himaye ilişkisi yanlış anlaşılmamalıdır. Roma dünyasındaki bütün ilişkilerde olduğu gibi bu ilişki de karşılıklı çıkar üzerine kuruludur. Roma'daki aileler ise yabancılara karşı alınan politik kararlara karşı korunurlar. Romalı hamiler, Yunan dünyası ile ilişkileri sayesinde kendi itibarlarını artırdılar. Çeşitli konularda

filozofların görüşlerine danışma fırsatını da elde ettiler. İkinci yüzyıl ile beraber soylular doğal bilimlere kucak açtılar. Sonraki dönemlerde ise tarih, coğrafya gibi birçok bilim iç içe geçmiş durumdadır. Tarihçi Polybios’a filozof Panaitios kadar saygı duyulmuştur.

Romalılar, felsefi metinlerde açıkça yazılmış olmasına rağmen, filozofları kendilerine sistematik konuları öğretmekle görevlendirdiler. Filozoflardan ders alanlara **auditor** yani dinleyici denirdi. Cicero gibi, filozoflarla olan birlikteliklerinden büyük yarar sağlayan Romalılar da vardı. Romalılar için felsefe, görevlerden arta kalan zamanı değerlendirme ve hoşça vakit geçirme aracıydı.

Roma, İ.Ö. I. yy.’ın başlarında Yunan entelektüellerine ev sahipliği yapar hale gelirken politik sorunlar filozofların Atina’dan ayrılmasına neden oluyordu. Önemli sayıda filozof bu dönemde Roma’ya göç etmiştir. Bu durum Romalılar arasında felsefeye ilginin artmasına yol açan önemli bir faktördü. Cicero’nun diyaloglarının arka planına baktığımızda bu döneme değindiğini görebiliriz. Bu dönem Roma’nın kültür dünyasında büyük bir yükselişe neden oldu. Cicero gençliğinde iki Epikourosçu ile tanışmıştı. Bunlardan biri Phaidros diğeri ise Sidonlu Zenon idi. Diodotos da Cicero’nun tanıdığı simalardan biriydi. İ.Ö. 88 yılında Larissalı Philon Atina’dan Roma’ya gelmiş ve Cicero onunla birlikte Septik Akademik felsefe ile tanışmıştır. Philon beraberinde Ascalonlu Antiokhos’u da getirmişti, Lucullus onu kendi himayesi altına almıştı. Antiokhos, Varro ve Brutus gibi iki önemli desteğe sahipti. Antiokhos’un etkisi Cicero üzerinde de görülmektedir. Aynı dönemde Peripathetikler de varlık gösteriyordu. İ.Ö. 44 yılında Cicero, kendi oğlunu öğrenim görmesi için dönemin Atina’daki en önemli filozoflarından Kratippos’a gönderecektir. (Powell, 1999: 16-17).

Şüphesiz, Akademia’nın ve Peripathetik filozofların yaptığı en önemli işlerden biri de Platon ve Aristoteles’in yazılarının yorumlanması ve yaygınlaştırılmasıdır. Fakat bu yazılar elden ele geçerek okunuyordu. Cicero’nun yazılarından da açık bir şekilde, Platon ve Aristoteles hakkında bilgiye sahip olduğu görülüyor. Söylendiğine göre Aristoteles’in bu ezoterik çalışmaları, Roma’ya İ.Ö. 84 yılında Sulla tarafından getirilmiştir. Cicero açık bir şekilde Peripathetik katkıyı kabul ediyor ve Aristoteles’in konu başlıklarını da biliyordu. Cicero, Aristoteles’in bir doktrininin çeşitli yönlerine de aşinalığını gösteriyordu (Powell, 1999: 18).

Şimdi, tezimizde daha önce bahsettiğimiz felsefi ekoller ile Cicero'nun ilişkisini, bu ekollerden etkilenip oluşturduğu felsefi görüşünü ve bu ekollerin Roma düşünce dünyasındaki izdüşümlerini ana hatlarıyla incelemeye çalışalım.

Roma'nın kendine özgü bir felsefesi yoktur. Felsefesinin her alanında Yunan Felsefesi'nin etkileri görülmektedir. Öncelikle Yunan Felsefesi'ndeki doğa anlayışı hüküm sürmüş, daha sonraları ise bir takım akımlarla birlikte Platon ve Aristoteles etkili olmuştur. Cicero'nun felsefesinde de Stoacılık'la birlikte Şüphecilik önem kazanmıştır. Cicero'nun felsefesinde yeri olan Epikourosçuluk ise Roma imparatorluğunun zevk ve eğlenceye düşkün olan sınıfları tarafından benimsendiği için, Stoacılık akımı kadar yaygın olmamıştır.

Roma'da Stoacılık, toplumun saygı duyduğu, Roma düzenine uygun düşünceler içeren bir ideoloji halini alır. Stoacılar toplumsal uzlaşıya ve hâkim düşünceye son derece uygun hareket ediyorlardı. Roma'da genel olarak felsefe, yaşama yön veren olmaktan ziyade belli düzeydeki kişilerin merak nesnesi haline gelmişti (Aries-Duby, 2006: 243).

Cicero ahlaki yönden Stoacılığın etkisinde kalmış, ancak bilgi anlayışında ise Akademia Şüpheciliği'ne bağlı kalmıştır. Son yıllarında Yunan felsefesini Latince olarak dile getirirken, ilk eserlerinde pratik sorunlarla ilgilenmiştir. Siyaset alanından çekilişinde ise kızı Tullia'nın ölümü gibi olaylar etken olurken felsefenin tesellisini aramaya yönelerek Yunan felsefesini kendi dönemine tanıtmayı amaçlamıştır.

Cicero felsefesinde genel olarak hâkim olan görüş Akademiacılık ile yorumlanmış bir Stoa öğretisidir. Kendisinin bu görüşü, dogmatikliği hafifletirilmiş olan Orta Stoa dönemiyle oldukça yakındır. Bu iki akımla iç içe olan filozofun bu etkilenimleri eserlerinin konularında ve anlatılış biçimlerinde açıkça görülmektedir. Felsefe, Cicero'nun özel yaşamında rol oynamamış, sadece entelektüel yaşamında var olmuştur (Aries-Duby, 2006: 243).

Cicero, felsefenin dogma değil de düşünme yöntemi olduğuna inanmıştır. Hocası Larissalı Philon'un ve onun bağlı bulunduğu Yeni Akademia'nın ılımlı yanılabilirciliğini benimsemiş ve Akademia'nın sorunlarını tartışma geleneğine devam etmiştir. Cicero, doğruya giden en güvenilir yolun zıt düşüncelerin ve akıl yürütmelerin dikkatli bir biçimde değerlendirilmesinden geçtiği düşüncesini kuşkuculuğunun temel dayanağı yapmıştır (Güçlü-Uzun, 2003: 287).

Cicero, İ.Ö. 45'te **Akademia** adlı eserinde bilginin doğasını, olanaklılığını ve olasılığını tartışarak bilgi kesinliği gerektirse de, kesinliğin yaşamın yürütülmesi için zorunlu

olmadığını savunur. Cicero'ya göre eylemlerimizi yönlendirirken diğerlerinden daha ikna edici bazı izlenimlere başvurabiliriz (Güçlü-Uzun, 2003: 287).

Helenistik felsefenin İ.Ö. 2. ve 1. yüzyıldaki gelişmesinin başlıca özelliği karşıt anlayışların birbirlerine yaklaşması, bir uzlaşmaya doğru gidilmesidir. Şüpheci Akademia'da Philon ve Antiokhos Şüpheciliği yumuşatmışlar, Philon septik görüşlerinde değişiklik yapmıştır, Stoa okulu ise Eski Stoa dogmatizmini gevşetip eklektizme yol açmışlardır. Bu sıralarda Yunan felsefesinin temsilcileri ilk defa Romalılarla doğrudan doğruya karşılaşmışlardır. Şüpheci Philon, Roma'ya gelip burada kalmış, Cicero'nun üzerinde en çok etkisi olan hocası olmuştur. Böylelikle Yunan felsefesi artık sadece Yunanların kendi aralarındaki bir iş olmaktan çıkmıştır. Yani Romalıların öğretmenleri olmuşlardır. Bu dönemde felsefede bulunan eklektizmin de, Romalıların Yunan felsefesiyle tanışmalarında bir payı olmuştur.

Romalılar felsefede hep Yunanların öğrencileri olarak kalmışlardır, kendilerine yabancı olan bir düşünce hayatının tarihini öğrenip yetişmekle yetinmişlerdir. Yunan felsefesinin klasik dönemi düşünürlerine büyük saygı duyan, bu büyük örneklerin yaratıcıları olmayan ardılları olmaktan ileri geçememişlerdir.

Felsefeyle uğraşan aydın Romalı örneği olan Cicero'yu ele alırsak, karşısında hazır bulduğu Yunan felsefesinin ekolleri arasındaki çekişmede şu ya da bu yanı tutmayı görev bilir. Bütün tartışmalarını, yine hazır bulduğu, kendisine öğretilmiş kanıtlarla yapar.

Epikourosçuluk, Stoacılık ve Septisizm'in bu dönemde (İ.Ö. 2) Roma'da benimsenmiş etkileri, Cicero, Horatius, Seneca gibi büyük Romalı düşünürler üzerinde görülebilir (Gökberk, 2008: 104-105).

Cicero'nun arkadaşları ve diğer muhatapları da kendi diyaloglarında genellikle mevcut felsefe okullarından sayılıyordu. Genç Cato ve Balbus Stoacılık taraftarıydı, Velleius ve Atticus ise Epikourosçuydular. Varro, Brutus ve Piso Eski Akademia'nın duruşunu savunuyor, ancak Cotta ve Cicero da Yeni Akademia'nın öğretilerini yorumluyorlardı (McKeon, 1950: 63). Roma'da Şüphecilik, temsilcisini Stoa ahlakını iyi karşılayan ama bilgi anlayışında kendisini Akademia şüpheciliğine bağlı sayan Marcus Tullius Cicero'da bulmuştur. Cicero, Atina ve Rodos'ta Yunan felsefesinin her ekolünden filozofları dinlemiş ve okumuştur. Hayatının son yıllarında Yunan felsefesini Latince ile dile getirmek işine giriştiği zaman elinde pek zengin malzeme bulunuyordu.

Cicero büyük bir ustalıkla, ayrıntılarında hiç de özgün sayılmayacak, ama bütün olarak kapalı bir dünya görüşü meydana getirmiştir. Kendisini bağlı saydığı Akademia şüpheciliği içerisinde, bu şüpheli temel üzerinde pozitif bir felsefe geliştirmeye çalışmıştır (Gökberk, 2008: 104-105). Cicero içten ve zarif bir filozof olmasına rağmen kendine özgü öğretileri olan bir filozof değildi. Onun felsefi çalışmaları alelacele yazılmıştı. Cicero kendisinin de yaptığı bir hata olan aceleyle kurgulanıp bir araya getirilen materyallere, diğer filozofların yazdığı eserlerde de rastlamıştı (McKeon, 1950: 57).

Cicero'nun retorik çalışmalarında başka dilden alınan sözcüklerinin sayısı felsefi çalışmalarına göre daha azdı, ancak mektuplarındakilerden ve söylevlerindekiplerden de daha fazlaydı. Cicero'nun söylevlerinde duygusal sözcük tercihleri daha çok göze çarpar. Felsefi çalışmalarında ise söylevlerindekiplere nazaran duygusal sözcükler daha az kullanılır (Albrecht, 2003: 49).

Cicero kendisini Akademia'ya bağlı sayar ve hocası Philon'un değil de Karneades'in Akademia şüpheciliğinden yana olduğunu söyler, ancak o da Philon gibi düşünüp eski Akademia ile Orta Akademia arasında pek bir düşünce ayrılığı olmadığına inanır. Cicero Akademia'yı tutar ama öğretisi yine de eklektik niteliktedir. Akademiacı filozofu üstün görüp sempatik bulmasının nedeni ise bir sisteme körü körüne bağlanmaması, kesin karar verip her yerde olası olanı seçmesidir. Cicero'nun Akademia'da edindiği başlıca kanı insan için ancak olasılığın var olduğudur, ama buna inanmak insanın hakkıdır. Canlılıklarıyla bize kendilerini kabul ettiren algılar olasıdır; doğanın bize yerleştirmiş olduğu, dolayısıyla bütün akıllı varlıklarda hep bir biçimde bulunan bilgiler de, nesnelerin kavramları da olasıdır. Burada dogmatizmi yumuşatılmış Orta Stoa öğretisi etkileri görülüyor.

Cicero için felsefe mutluluğa götüren yoldur, gerçek mutluluğun birinci kaynağı da erdemdir. Eski Stoa'ya göre erdem “iyi olan şey”dir yani doğadır. Cicero'ya göre; haz, sağlık, zenginlik, saygınlık gibi dış değerler erdem karşısında ikinci planda kalırlar. İnsanın kendi benliğinin olgunluğu insanın kendisiyle ve doğanın gerçek tanrısal özüyle uyumlu olması, böyle yaşaması erdemdir. İnsanın kendisini bilmesi erdeme götüren ilk yoldur; ama doğaya uygun yaşamak (**secundum naturam vivere**) insanın kendisini bilmesinin bir parçasıdır. Doğa bize tanrısal akıllı (**ratio universalis**) öğretir. Felsefe başlı başına bir amaç olmayıp kişinin eğitilmesine yardım eden bir araçtır. Felsefe sayesinde insan etkin ve şerefli bir hayatın anlamını kavrayabilir. İnsan için felsefe beden ve ruh acılarına karşı direnç sağlayan bir teselli aracıdır (Gökberk, 2008: 104-105).

Felsefe sayesinde insanın şerefli bir hayatı amaçlayacağını düşünen Cicero'ya göre kişisel avantaj ve kar önem bakımından ilk sırada değildir. Eğer bizim dışımızdakilere zarar veriyorsak kişisel karımız avantaj olmayacaktır. Cicero'ya göre insanlar sosyal bir çevrede hayatlarını sürdürürler ve bu sosyal çevre onları karşılıklı işbirliğine zorlar. Sivil toplumun bir parçası olan bireyler birbirlerine sıkıca bağlıdır. Kısa vadede karlı olduğunu sandığımız eylemlerin uzun vadedeki sonuçları bize ve toplumsal bağımıza zarar verebilir. Bu anlayış kişiye rehberlik eder ve onu iş ilişkilerinde ahlaka uygunluğa zorlar (Richards, 1995-1997; 1)

Septik Akademia'dan kesin olarak ayrıldığı nokta ise erdemin pratik hayatta özellikle devlet hayatında mutlak değeri olduğu anlayışıdır. Çünkü Cicero'ya göre insan beden ve ruhtan kurulmuş bileşik bir varlıktır, ancak ruhta tanrısal akıl (**ratio universalis**) bulunduğu için ruh bedenden üstündür. Olgunluk çerçevesinde pratik yetkinlik, sosyal bir erdem olan adalet ayrıca üstündür. Cicero böylece, Platon'da olduğu gibi sosyal nitelikte bir ahlaka ulaşmış oluyordu. Cicero'ya göre bilimsel çalışmalarını toplum ve devlet yararına göre ayarlayabilen filozofun hayatı en iyi yaşayıştır. Onun düşünceleri burada Platon'un ideal devletine benzer. **De Re Publica** adlı eserinde Roma vatandaşlarını devlet işlerine katılmaya çağırır ve onlara ideal devleti resmetmeye çalışır. Bu ideal devlete örnek olarak Eski Roma Cumhuriyeti'ni verir (Gökberk, 2008: 104-105).

Marcus Tullius Cicero, hukuk ve felsefe öğrenimi gördüğü dönemden itibaren, Epikourosçu Phaedros, Zeno, Akademialı Philon, Antiokhos, Stoacı Poseidonios ile Diodotos'tan aldığı derslerle felsefe alanında eserler meydana getirmiştir. Öğrenimini farklı filozoflardan almış olması onun felsefi hayatındaki geçişlerin nedeni olmuştur. Felsefesi, tek bir ekolün öğretilerinden ibaret değil; Stoacı, Epikourosçu ve Akademiacı öğretilerin birleşiminden meydana gelmiştir.

Cicero'nun desteklediği düşünce akımlarından biri de Şüphecilik. Fakat diğer düşüncelerinde olduğu gibi Şüphecilikte de sebat etmemiş ve ardından Seçmecilik düşüncesine geçiş yapmıştır. Biz de ilkin Cicero ile ilişkisi bağlamında Şüpheciliği ele alalım.

Cicero, başlıca felsefe eserlerini yazdığı sırada, Larissalı Philon'un derslerini takip ediyordu. Cicero okulunun en büyük tartışmalarından birisi, onun Şüpheci ve Philon'un takipçisi olup olmadığı veya Ascalonlu Antiokhos'a bağlı olup olmadığıdır. Ancak, Cicero'nun Philon'a bağlılığı belki de doğrudur. Philon, Şüpheci felsefenin, III. yy.'daki Arkesilaos'tan beri en önemli temsilcisidir. Philon'un fikirlerinin Cicero'daki

yansımlarından ziyade, Philon'un kendi fikirlerine bakmak daha doğrudur. Bu davranışın iki sonucu vardır. Birincisi Cicero tarzı Akademiacı incelemelerden sonra şöyle bir sonuca ulaşılabilir: **De Natura Deorum**'un sonunda Cicero, delilleri ve dayanakları göz ardı etmeden, Stoacı düşüncenin kendisine daha doğru göründüğünü söylüyordu. Bununla beraber Skeptik Akademia'nın doktrinine göre, mutlaklık aranamaz sadece mümkünlük olabilir. Cicero bu görüşü **De Officiis**'in giriş bölümünde dile getirir. Şüpheci görüş bize kişinin bugün makul bulduğu şey hakkında, sonrasında bulacağı yeni kanıtlarla fikrini değiştirebileceğini söyler. İkinci sonuç ise şudur: Akademiacılar, bu açıdan Sokratik geleneğe bağlı olanların tartışma uygulaması üzerine önemli bir vurgu yaparlar. Amaçları olumsuz olarak, tek bir varlığın yeterli olmadığını göstermektir. Olumlu olarak da elimizde bulunanlar arasından en mümkün olan düşüncenin keşfedilmesidir. Doğal olarak filozoflar ders vererek soruları yanıtlar ya da karşıtları ile tartışır. Fakat Akademiacılar bunu daha ileriye götürerek tartışma uygulamasını iki açıdan da geliştirmeye çalışırlar. Cicero, **Tusculanae Disputationes**'te bu uygulamayı Aristoteles'e kadar götürüp, bunu Akademia'ya ve Peripathos'a dayandırır. En önemli örneklerinden bir tanesi Karneades'in ahlak konusu üzerindeki çalışmasıdır.

Akademiacılar ve Peripathetikler retorik ile diğer okullara nazaran daha çok ilgiliydiler. Larissalı Philon açık şekilde felsefenin yanında retorik de öğretiyordu. Dönemin Akademiacı faaliyetlerinin bu özelliği Cicero'yu etkilemişti ve Cicero, Epikourosçuların bu kaba ve edebi olmayan yazılarını eleştirmişti. Ayrıca retorikçilerin kendileri de felsefi sorunlar üzerine konuşmaya ayrı bir önem atfetmişlerdi. İ.Ö. II. yy.'da Yunan retorik hocaı Hermagoras hem ahlak hem de doğa felsefesi ile ilgili tartışmalar hakkında sorular yöneltmişti. Bu konu hakkındaki tartışmaya tez deniyordu, bu tarz Cicero'nun **Paradoxa Stoicorum** adlı eserinde ele alınıyordu. Bunlar retorik çalışmalarıydı, bu tezlerin yapısı hem hitabet uygulamasında hem de Cicero'nun kendi yazılarında etkisini göstermiştir.

Bu tartışmaların Akademiacı uygulaması Cicero tarzı diyalogun karakteristik yapısında bir ilerleme sağlamıştır. Bu Cicero tarzı diyalog içerisinde karşı görüşler karşı konuşmalar içinde sunulmaktaydı. Bu yöntem mahkemelerde yapılan savunmaları hatırlatabilir. Cicero'nun kendisi de çoğu zaman bu yöntemi kullanmıştır. Örneğin **Hortensius** diyalogunda bir saldırı üzerine felsefenin savunması Catulus tarafından yapılırken, Hortensius'u kendisi konuşturur. Bunun benzeri **De Finibus** kitabının 1. ve 3.

bölümlerinde görülür. Torquatus ve Cato sırasıyla Epikourosçu ve Stoacı görüşleri dile getiriyorlar ancak her birine de Cicero tarafından karşı çıkılıyor.

Cicero'nun Şüpheciliği tüm olumlu doktrinin tamamından elini çekmiyor. O daha çok ahlaki mükemmelliğe ya da erdeme ulaşmayı asıl amaç olarak gören idealist bakış açısına yöneliyor. Bu açıdan zaman zaman dogmatik bir Stoacı olarak görülebilir. Burada oldukça önemli iki gözlem yapmak gerekir: birincisi, Cicero'nun Stoacı düşünceleri hakkında tartışırken, bunlar Cicero'nun kendi görüşü olarak ele alınmamalıdır. İkincisi, burada güncel Stoacılığın, Cicero'nun karşıt olarak bazı açılardan yaklaştığı bileşenleri de mevcuttur. Cicero'nun bazı Stoacı düşünceleri olumlu görmesi onun bütün sistemi kabul ettiğini göstermez. Onun düşünceleri, etik olarak kendisine aittir. Bu düşünce bizi Roma dininin içindeki inançlara da götürebilir. Hepsinden öte, bu diyalogları çevreleyen bağlamlara dikkat edilmelidir. Tekrar eden konu başlıkları ve argümanlar bağlam ve sonuçlara göre değişebilecek şekillerde görünebilirler. Cicero'nun avukat gibi davranmasından ve herhangi bir yerleşik dogmayı reddetmesinden dolayı felsefi kişiliğinde belirsizlik görülmektedir. Cicero'nun mümkünlük doktrini ve retorik gayreti her iki yöneme de sahip olmak adına yapılan bir dalavere olarak görülebilir ya da dogmatizmin avantajlarından yararlanırken Skeptik olduğunu iddia etmek olarak da adlandırılabilir (Powell, 1999: 18-22).

Cicero, daha önce benimsediği ekolden kolayca vazgeçen karakteri nedeniyle, daha önceki düşüncelerini bir kenara itip bambaşka bir düşünce alanına girmiştir. Onun bu alana girmesinde etkili iki filozof vardır. Bunlar, Antiokhos ve Poseidonios'tur. Cicero büyük ölçüde onların takipçisi olmuştur. Aslında Cicero bir ekol düşünürü değil, daha çok o ekolü belli süreliğine takip eden bir filozoftur. Eğer öyle olmasaydı, düşünce hayatında bu kadar fazla geçişler olmazdı. Cicero, farklı düşünceler içinde kendine en uygun olan düşüncelyi aramıştır.

Ahlak görüşü bakımından Stoacı, bilgi anlayışı bakımından Akademia Şüpheciliği'ne bağlı olan Cicero, Roma'da Şüpheciliğin temsilcisidir. Cicero şüpheci temel üzerinde pozitif bir felsefe geliştirmeye çalışmıştır (Gökberk, 2008: 107).

Cicero'yu gerçeğe giden yolun Şüphecilikten geçtiği fikrine yönlendiren ve tezimizde daha önce bahsettiğimiz iki filozofu, Cicero ile ilişkisi bağlamında daha ayrıntılı bir şekilde ele almak ve tanımak gerekir. Bunlardan ilki Antiokhos'tur. Kendisi Askalonlu olup Akademia filozoflarındandır. Atina, İskenderiye ve Roma'da büyük bir başarıyla felsefe

dersleri vermiştir. Cicero da derslerini dinlemiştir. Antiokhos, hocası Philon'dan ders almıştır. İşte bu dönemlerde Şüpheciliğe ilgi göstermiştir. Antiokhos, üstadı Philon'un yerine akademinin başına geçince o zamana kadar savunduğu düşünceleri bir kenara bırakmıştır. Ne şüphecilik ne olasıcılık ne de Epikourosçuluk'la uyuşmadığını anlamıştır. Bu çıkış yolunu Stoacılıkta görüp felsefesini Platon ve Aristoteles yönünde değiştirmiştir. Görüş bakımından hocası Philon'un tam zıttı olmuş; bunu **Sosus** adlı eserinde açıkça belirtmiştir. Cicero ise hem şüphecilik görüşünde hem de diğer değişik görüşlerde Antiokhos'un etkisinde kalmıştır. Antiokhos'un en güçlü yanı eleştiriciliğinde ve kısmen şüpheciliğinde gizli oluşudur.

Cicero'nun etkilendiği bir diğer filozof da Poseidonios'tur. Kendisi Panaitios'un öğrencisidir. Cicero, Poseidonios'un derslerine İ.Ö. 78'de katılmıştır. Poseidonios, genellikle Stoacı olarak bilinse de onun en azından belli süre Şüphecilik görüşünü desteklediğini söyleyen görüşler de vardır. Sonraları çağdaşı olan Antiokhos ile aynı görüşü benimsemiştir. Poseidonios, felsefeyi tanrısal ve insani şeylerin ve bunların nedenlerinin bilgisi olarak tanımlamıştır. Cicero da onun septik yönünden etkilenmiştir. Cicero'nun septik görüşü her tür bilgi savını kuşkuyla karşılayan ve bu savların kesinliğini sorgulayan bir anlayıştır. Cicero'nun sözlerinde şüpheli olmanın gerçeğe ulaştıracağı iddiası bazılarına göre kuşkuculuğa terstir. Bazılarına göre de burada Cicero'nun bahsettiği gerçek, mutlak gerçek değildir. Ancak Cicero'nun septik anlayışı zamanla değişmiş ve adeta septisizmin kendisinden şüphe duyar hale gelmiştir. Cicero, septik tutum yerine erdemin mutluluğa yetecek olduğunu iddia etmiş ve düşünsel değil de pratik erdem üzerinde daha çok durmuştur. Artık septisizmin tersine bazı şeylerin varlığı ve onlar aracılığıyla bilgi edinme, o bilgilerin doğruluğu konularında şüphe etmemiştir. Bu durumda yeniden arayışa koyulan Cicero, Eklektisizm (Seçmecilik) düşüncesine geçmiştir (Zeller, 2008: 338-340).

Şimdi de, Cicero'nun etkilendiği diğer ekollerden Stoacılık ve Epikourosçuluğu, hem Roma düşünmesini hem de Cicero'nun düşüncelerini etkilemesi bağlamında, daha yakından inceleyelim.

Stoacılar ilk olarak, Panaitios'tan hatta belki de daha öncesinden beri felsefenin Romalı bakış açısında önemli bir yer tutmuştur. Cicero, Romalı hatiplerin Stoacı diyalektiğinden faydalandığını belirtmiştir. Cicero'ya göre eski Stoacılar “**asperiores, duriores et oratione et moribus**”, yani “hem konuşmada hem de geleneklerde sert ve katıydılar”. Stoacıların bu tanımının felsefenin modern Romalı bakış açısında kalıcı hale

geldiği açıktır. Murena'yı savunmasında, Cicero, Cato'yu aynı bu davranışları gösteren bükülmez sertlikteki, insancıl erdemden uzak, paradoksal ve gerçekdışı doktrinlere bağlı kalan bir Stoacı olarak tanımlar. **De Finibus**'un bir bölümünde, Cicero Cato'ya öğretilerinde daha nazik ve insancıl olan, diyalektik keskinliktense belagati izleyen, tavırlarında Stoacı seleflerinden daha çok Akademiacı ve Peripathetikleri temel alan Panaitios örneğini takip etmesini önerir. Cicero'nun gençliğinde Stoa'nın en önde gelen Yunan temsilcisi olan Poseidonios için de aynısı söylenebilir. Poseidonios Suriye'nin Apamea kentinin yerlisiydi. Roma'ya yalnızca kısa süreliğine gelmişti ama evlat edinildiği memleketi Rodos'ta Cicero ve Pompeius tarafından ziyaret edilmişti.

Stoacılık tarzı Panaitios tarafından icra edilmiş ve Poseidonios tarafından ulaşılamaz olan erdemli ve bilge insana değil de gerçek hayattaki en yakın yaklaşımına uygulanmıştır. Diğer Stoacılar günlük olaylar hakkında tavsiyeler vermeyi reddetmiyorlardı; Panaitios ve Zenon ya da Khrysippos arasındaki fark temel doktrin üzerine değil, davranış ve vurgu üzerineydi. Ama Stoacı davranışın uygulanmasında daha uygulamaya yönelik bir tutum görülüyordu. Panaitios "sıradan bağlamdaki doğru davranışı" yazmıştı ve Cicero onu **De Officiis**'te konu açısından takip etti. Bunun da ötesinde, Cicero'nun aracılık ettiği Stoacılık; doğanın kutsallığına, ilahi takdirin mucizevîliğine ve yaşayan her şeyin ilişkisine önem veriyordu. Licinius Balbus'un tanrısallığın doğasına Stoacı bakışı Cicero'ya oldukça kolay gelmişti ve okuyucu bunu yazarın kendisine ait sanabilirdi. **De Legibus**'teki doğal kanunun açıklanması, **De Amicitia** ve **De Officiis**'teki doktrini ve **Tusculanae Disputationes**'teki bazı ahlaki argümanlar açıkça Stoacı olarak görülmez ve Peripathos ve Akademia'ya karşı durduklarını gözlemleyebiliriz. Her halükarda bu okullar arasında epeyce fikir alışverişi oluyordu. Bu durum Antiokhos'un üç okulun temel kimlikleri konusundaki tartışmaları nedeniyle karmaşık bir hal almıştı.

Cicero'nun kendisinden daha genç olan birkaç çağdaşının da Stoacı fikirlere sahip olduğu görülür. Cicero'nun kardeşi Quintus da Stoacı muhatap olarak göreve getirilir. Ama Genç Cato bu kuşağın Romalı yandaşlarının en ünlüsüdür. Cicero, **Pro Murena**'da Genç Cato ile alay ettiği zamanlarda onun Stoacılığı çoktan dile düşmüştü. Tabii ki bu konuşmadan değil Cato'nun, Cicero'nun da tutumunu tam olarak anlayamayız. Daha ilginç olan ise o çağın Romalıları hakkında bizlere sağladığı kanıtlardır. Cicero jüri karşısında uzman gibi görünmekten kaçınır ve gerçekten de seyirciler okulun kurucusu Zenon'un ismini daha önce

hiç duymamışlar gibi konuşur. Bu durumdan, o dönemde bazı Romalıların Stoacılığı hatta genel olarak felsefeyi hala biraz yabancı ve şüpheli gördükleri sonucunu çıkarabiliriz.

Cicero, Gençliğinde Yunan öğretilerine olan aşırı coşkusu yüzünden alay konusu edilmiştir. Epikourosçuluğun etkisi altındaki zevk düşkünü Romalıların durumundan şikâyet etse de Cicero'nun **In Pisonem** ve **Post Reditum in Senatu**'sundaki, Piso'nun Epikourosçuluğu açıkça görülmektedir. Romalılar bazen onların felsefi öğretileriyle alay etmeyi bir gereklilik saymışlardır. Bu gerçek ise Cicero tarafından, diyaloglarındaki bazı karakterleri (**De Oratore**'deki Crassus ve Antonius, kendi ismini taşıyan kitaptaki Lucullus) gerçek hayatta sahip olduklarından daha fazla öğretilerden beslenen konuşmalarıyla kendini haklı çıkarmada kullanılır. Ondan birkaç yaş büyük ve konsül olmasına rağmen Cato, Cicero'nun davranışlarına fazla güvenmiyor gibi gözüktür. Cicero sonunda bunun tam bir edebi telafisini yapsa da, bu ancak Cato'nun ölümünden sonra olmuştur. Cato Utica'da intihar ettikten sonra, Cicero onun hayatına ve karakterine övgüler yazmıştır. Cicero'nun **De Finibus**'undaki Stoacı temsilcisi Cato çekici biriyken, **Paradoxa Stoicorum** Cato'nun felsefi görüşlerine bir saygı niteliğindedir ve **Pro Murena**'da karikatürize edildiğinden çok daha farklıdır. Muhtemelen Cato'nun kişiliği ve koşullar onun Stoacılığa bakışını belirlemiştir. Cato'nun karakterindeki ve Stoacılığındaki çatışma, ahlaki sertlik ve Cumhuriyetçilik o felsefenin Roma bakış açısında önemli bir etkiye yol açmıştır; fakat biz daha sonraki Romalı Stoacılığın karakterini, daha yeni sayılabilecek Cumhuriyet Stoacılığına karıştırmamalıyız. (Powell, 1999: 23-26)

Şimdi de, Cicero'nun düşüncelerini etkilemesi bakımından biraz da onun Epikourosçuluk ile ilişkisinden bahsedelim. Cicero bize bir zamanlar, kendi gençliğinde hatta daha da öncesinde İtalya'da bir Epikourosçuluk modası olduğunu söyler ve bunun sebebi de Yunancadan daha çok Latince yazılan eserlerin ulaşılabilirliğidir. Lucilius'ta, Atina'da sürgündeyken Epikourosçuluğa başlayan T. Albicius'un hicvini buluruz. Cicero Epikourosçuluğun kurallarından olan siyasetten uzak kalmaya itaat etse hiçbir zaman sürgün edilmeyebileceğini söyler. Cicero'nun kendisi de başlarda Epikourosçuluğu incelemiş ancak daha sonra bu görüşü terk etmiştir. Onun diyaloglarındaki Epikourosçu muhataplar, L. Manlius Torquatus ve C. Velleius doyumsuz öğrenciler olarak resmedilirler. Cicero'nun daha sonraki döneme ait bir yazışması, aralarında komplocu Cassius'un da bulunduğu birkaç Epikourosçunun, İ.Ö. 49 yılı civarında Epikourosçu olduklarını gösterir.

İlk yüzyıl Epikourosçuluğunun günümüze kadar gelmiş olan en belirgin hali, bu dönemdeki felsefi şiir tarzındaki denemelerden biri olan Lucretius'un **De Rerum Natura** adlı şiiridir. Hem Lucretius'un **De Rerum Natura** adlı eseri hem de çağdaşlarının diğer şiirleri eskilerin fizik dediği felsefenin bir parçasıydı ve Lucretius'u ilk kez okuyan biri onu bir bilim adamı olarak görebilirdi. Epikourosçular doğru bilimsel inançlara sahip olmanın, mantıksız korkulardan arınmak için vazgeçilmez olduğuna inandılar ve bu anlamda Lucretius'un yazılarının aynı zamanda ahlak ile ilgili olduğu kabul edilebilirdi. Ancak Lucretius'da Epikourosçu ahlaki doktrinlerin pek az olduğu görülür ve bu konularda bilgi edinmek için Yunan kaynaklarına veya Cicero'daki Epikourosçuluğun açıklamalarına bakmamız gerekir. Lucretius hakkındaki kaynaklar kesin değildir. Kendisinin sosyal konumu, kökeni ve bağlantıları (müşterisi olan Memmius dışında) kesin olarak bilinmemektedir. Cicero'nun, Lucretius'un şiirini okuduğunu biliyoruz, onun ölümünden sonra da şiirin yayınlanmasında rol oynamış olabilir. Cicero, şiirin felsefi içeriği hakkında hiçbir şey söylemez. Epikourosçulukla alay etmeye öylesine meyillidir ki bu durumda alay etmemesi oldukça dikkat çekicidir. Şiirin alıcısı olan Memmius'tan, Lucretius tarafından ciddi bir felsefe öğrencisi olarak bahsedilmiştir. Memmius'un, yeni binaların yapımı için Epikouros'un Atina'daki evinin yıkılacağını anladığında, okulun kurucusuna saygısızlık yaptığına dikkat çekilmiştir; ama bu bina planının ne olduğu hiçbir zaman anlaşılamamıştır. Belki bu bölgeyi kendisine daha büyük ve daha iyi bir Epikouros bahçesi yapmak için seçmişti. Belki de bu okulda öğrenim görmüş kişiler, İ.Ö. ilk yüzyıl Epikourosçuluğunun Roma dünyasının bakış açısını etkilemişlerdir. Örneğin Caesar'ın, Epikourosçuluğu sistematik olarak incelediği belli değildir ama Catilina tertibine katılanlar hakkındaki söylevinde ölüm hakkında açıkça Epikourosçu görüşleri kullanmıştır. Cicero genç Trebatius'a Epikourosçuluğa yenik düşmesi hakkında takılırken, Caesar'ın Galya kampında Epikourosçu etkinin var olduğunu ima eder. Cicero'nun arkadaşı Atticus'un Epikourosçuluk hakkında bilgisi vardı ama okula üye olmamıştı ve aynı zamanda Antiokhos'un da derslerine katılmıştı. Cicero, bu dönemde felsefe çevresi tarafından filozoftan ziyade filozofların söylediklerini uygulayan biri olarak görülmüştür. Napoli bölgesinde, Romalılar Philodemus, Siro ve genç Vergilius'un öğrencileri olduğu Epikourosçu derslere katılabiliyorlardı.

Epikourosçuların, insanın nasıl yaşaması gerektiği konusunda geleneksel Romalı bakış açısını kötü etkileyebilecek iki belirli doktrini vardı: Zevk iyilerin en büyüğüydü ve akıllı olan insan politikadan uzak durmalıydı. Her ne kadar bu doktrinin gerçekte önüne geçilemez bir

lüks tutkusunu emretmediği ve gerçek zevkin yolunun erdemlerin uygulanması olduğu açıklanmaya çalışılsa da, bunun tam tersini yorumlayacak olanlar da vardı. Buna rağmen Epikourosçuluk eğitimi almış olanlar arasında politikada rol alanlar bulunuyordu. Atticus gibi politika arenasından çekilmeyi tercih edenler, Epikourosçuluğun “politika yapma”, kuralını kullanarak kendilerini haklı çıkartabiliyorlardı. Epikourosçuluk böylece, Cumhuriyetin geleceğinin şüpheye düştüğü zamanlarda rahatına düşkünlük ve gerçeklerden kaçma felsefesi olarak görünüyordu. Bundan dolayı Cicero da, ilk büyük felsefi yapıtı **De Re Publica**’nın önsözünde, kendi politik kariyerinin tam anlamıyla bir özetini yapar ve Epikourosçulara katılımcı olamayan doktrinleri nedeniyle saldırır. Cicero’nun kendisi Epikourosçuları daima eleştirmiştir ve onları başlıca felsefi rakipleri olarak görmüştür. Buna rağmen, onlara karşı sistematik bir rekabeti reddetmiştir (Powell, 1999: 26-30).

Şimdi, şu ana kadar bahsettiklerimizin ışığında, Cicero’nun Roma düşünce dünyasına yapmış olduğu katkılarına ve toparlayıcı olması adına bahsi edilen ekollere dair görüşlerine ve eleştirilerine yer verelim.

Epikourosçuluk’ta olduğu gibi Cicero’nun felsefi eserlerinden önce Stoacılığı Latince olarak Romalılara tanıtmaya denemelerinin yapılmış olması mümkündür. Ancak Cicero kesin olarak Akademia felsefesini Latince olarak sunan ilk Romalıdır. Onun şüpheli metodu ve diyalog tarzını benimsemesi rakip doktrinleri açıklamasına olanak sağlamıştır. Bu şekilde felsefeyi önceden sindirilmiş doktrinler olarak değil, hepsinin üstündeki bir faaliyet olarak göstermiştir. Cicero’nun çalışmaları, okuyucunun hangi görüşün daha makul olduğunu değerlendirmesi açısından özgün bir denemedir.

Cicero’nun Platon diyaloglarına öykünerek kaleme aldığı diyalogları Latince bir yenilikti. Diyalog şeklindeki ilk eseri olan **De Oratore**’de, M. Brutus (komplocunun babası) sivil yasa hakkındaki didaktik bir tez için bu tarz bir diyalog kullanmıştı. Cicero **De Re Publica** ile başarı kazandıktan sonra diyaloglarındaki farklı özellikler için Aristoteles’e ve Pontuslu Heraklides’e başvurdu. Edebi **aemulatio** (öykünme) kuşkusuz onun yazı alanında büyük bir motivasyon kaynağıydı. Diyaloglarının pek çok özelliğinin Yunan felsefesinde örnekleri olmasına rağmen, Cicero Atticus’a olan bir mektubunda **Academica Posteriora** gibi Yunan tarzı bir eserin olmadığını iddia eder (Sarigöllü, 1971: 198).

Dönemin hâkim felsefesi Epikourosçuluktur; Cicero Epikourosçu sistemi Roma için kabul edilemez buldu ve mantıklı bir alternatif sunarak etkisine karşı koymak istedi. Felsefede

Cicero bir şüpheli olabiliirdi ama gerçek hayatta devlete ve Romalı erdemlerine inandı. Bunlar Epikourosçu bir toplumdansa Romalı aristokrasinin, onun felsefi fikirlerini onaylamasıyla kalıcı olacağa benziyordu. Ama belki de çalışmalarının her zaman uygulamaya yönelik ve politika eğilimli olmasını ummamak gerekirdi. Cicero aynı zamanda felsefi araştırmanın değerine inanmasaydı ve felsefecilerde, bilginlerde, edebiyatçılarda yaygın olan daha basit ve genel aydınlanmayı insanlarla paylaşma tutkusuna sahip olmasaydı, yazdığı gibi yazamazdı.

“Impellimur autem natura ut prodesse velimus quam plurimis, inprimisque docendo rationibusque prudentiae tradendis; itaque non facile est invenire, qui quod sciat ipse non tradat alteri”. (Cicero, **De Finibus Malorum et Bonorum**, 3, 66)

(Yapabildiğimiz kadar insana yarar sağlamak için doğa tarafından yönlendiriliriz, özellikle de öğretmede, bilgeliğin ilkelerini dağıtmada ki bu yüzden bildiğini bir başkasına geçirmeyecek olanı bulmak kolay değildir.)

Cicero sadece felsefi işlerinin kabul görmesinden değil, aynı zamanda çağdaşlarının da felsefi eserler yazmaya cesaret bulmalarından hoşnut olduğunu söyler. Cicero daha büyük eserlerine girişmeden önce **De Virtute, De Patientia, De Officiis** gibi ahlak felsefesi üzerine denemeler yazmaya devam etti. Varro, bugün kayıp olarak bilinen **De Philosophia**’yı yazmakla 288 muhtemel felsefi sistemi ayırt etmiş ve aralarından Ascalonlu Antiokhos’u en iyi olarak seçmiştir; Cicero’nun bu eser hakkında bir şey söylememiş olması gerçeği, belki de Cicero’nun yaşadığı dönemde yazılmadığını gösterir. Hem Yunanca hem de Latince resmi ve gayri resmi felsefi tartışmalar buzdağının sadece görünen kısmıdır. Ancak felsefe, bu iki dilin felsefe tartışmalarının da çok ötesindedir. Cicero ve çağdaşları mektuplarından ve resmi yazışmalarından açıkça görüldüğü üzere zengin bir entelektüel yaşam sürmekteydiler (Powell, 1999: 30-32).

Cicero ailesine, kölesine, arkadaşlarına ve devrin önemli siyasi figürlerine kadar birçok insana gönderilmiş yüzlerce mektup kaleme almıştır. Bu kadar geniş bir insan yelpazesi tabii ki de bu mektupların yazılış dilini, yazıldığı insana göre biçimlendirir. Öyle de olmuştur. Karısı Terentia’ya yazdığı mektuplarda Cicero, ümitsizlikle, acıyla, şefkatle dolu bir Cicero’dur. Arkadaşlarına yazdıklarında bazen neşeli ve bazen de didaktik tavrıla dolu bir Cicero figürü çıkar karşımıza. Diğerlerinde ise iş takibi yapan, fikir alış verişine önem veren ciddi bir adamdır Cicero. Ama şu bir gerçek ki bu mektuplar uzun uzadıya düşünülerek değil, oldukça içten bir dille yazılmış mektuplardır. Böyle olunca günlük dilin ağırlıkla

şekillendirdiği metinler olmuşlardır. Cicero'nun anlaşılır, sarıh dille yazdığı bu mektuplar için Cornelius Nepos şöyle der: "Roma Cumhuriyetinin yıkılış tarihini bilmek için, Cicero'nun mektuplarını okuyan bir kimsenin başka kitapları karıştırmasına lüzum yoktur". [(Atticus, 16) (Sarigöllü, 1971: 13)]

Tarihi belge olarak okunabileceği aşikâr olan bu mektuplar aynı zamanda edebi metinlerdir. Cicero, çok uzun yüzyıllar hem tarihçilerin hem filologların hem de edebiyatçıların ilgisine mazhar olduğunu bize mektuplarıyla kanıtlamıştır.

Şimdi de son olarak, yukarıda az önce bahsettiğimiz mektupların yanı sıra, tezimizin konusuyla da ilgili olduğundan Cicero'nun felsefe eserlerini kısaca belirtelim. İlk felsefi eseri İ.Ö. 46 yılında yazdığı **Paradoxa Stoicorum** adlı eseridir. Eserde Stoacıların paradokslarını işler. Cicero ilkin daha çok pratik sorunlarla ilgilenmiş, Yunan filozoflarının özellikle sosyal politik öğretilerini halk için değerlendirmek istemiştir. **De Re Publica** (Devlet Üzerine) ve **De Legibus** (Yasalar Üzerine) adlı yapıtları bu dönemde yazılmışlardır. Siyasetten kesin olarak çekildiği yıllarda da (İ.Ö. 45-44) siyasi hayata yine değer vermekle birlikte felsefeden kızının ölümü dolayısıyla uğradığı felakete teselli arar; felsefenin bir işe yaramasını ister; Yunan felsefesinin değerlerini vatandaşlara tanıtmakla kendisi de değerli olmaya çalışır. Kızının ölümü üzerine yazdığı **De Consolatione** (Teselli Üzerine), **Hortensius**, **Academica**, **De Amicitia** (Dostluk Üzerine), **De Senectute** (Yaşlılık Üzerine), **De Natura Deorum** (Tanrıların Niteliği Üzerine), **De Divinatione** (Kâhinlik Üzerine), **De Finibus Bonorum et Malorum** (En Yüce İyi ve Kötü Üzerine), **Disputationes Tusculanae** (Tusculum Tartışmaları) ve Cicero'nun din ve felsefe bakımından inançlarını açıkladığı **De Fato** (Yazgı Üzerine) adlı eserleri, Cicero'nun belli başlı felsefe çalışmaları olarak Roma düşünce tarihine damgasını vurmuştur (Erim, 1987: 95-96).

Bu yapıtlar gösterir ki, Cicero çok fazla sayıda okumuştur ve ele aldığı sorunların durumlarını çok iyi bilir, kanıtlar. Ama bununla birlikte kitaplarında Yunan felsefi eserlerini örnek almış ve geleneğe bağlı kalmıştır, sadece Romalıların anlayabileceği duruma getirmiştir. Yunan felsefesinin terimlerini karakteristik bir biçimde ve başarıyla Latinceye çevirir. Bu terimler Latince terimler sistemine dayanan felsefe dillerinin bugün de hala temelidirler. Biz de buradan hareketle, Cicero'nun felsefi görüşü ve Latinceye kazandırdığı felsefi terminolojinin ışığında, tezimizin merkezini oluşturan ve üç kitaptan oluşan **De**

Officiis adlı eseri bütün yönleriyle ele alıp ayrıntılı bir biçimde açıklayıp anlamaya çalışacağız.



C. DE OFFICIIS

A. CICERO’NUN FELSEFİ ESERLERİ İÇİNDE DE OFFICIIS’İN YERİ VE ÖNEMİ

De Officiis, Marcus Tullius Cicero’nun Akademia temelli Stoacı ahlak anlayışını, bu anlayış doğrultusunda başlıca erdemlere (**virtutes cardinales**) ve erdemin kendisine bakışını en açık şekilde temellendirdiği eseridir. Bu eser, Cicero’nun sağlığında değil ölümünden sonra (**postumum**) yayınlanmıştır. Amacımız, **De Officiis** adlı eserinde bahsi geçen Romalı erdemlerini, Cicero’nun felsefî görüşleri doğrultusunda incelemektir. Bu incelemeyi yapabilmek için Latince **officium** ve Eski Yunanca **το καθήκον**’un etimolojisine göz atalım:

Officium sözcüğünü incelediğimizde **ops** sözcüğüne ulaşırız. Bu durumda, öncelikle **ops** sözcüğünü incelememiz gerekir. **Ops**, **opis**, güç, kuvvet, yetenek, beceri, yardım anlamlarına gelmektedir. Çoğul hali olan **opes**, mali kaynaklar, varlık, servet demektir.

Ops’tan türemiş isimlere, **opulentitas** (zenginlik, bolluk), **copia** (bolluk, bereket), opus (iş, eser), **opifex** (zanaatkâr, işçi), sıfatlara **inops** (güçsüz, çaresiz), **opulentus** (zengin, varlıklı), **officiosus** (işine saygılı) örnek verilebilir. **Ops** ismi ve **facio** (yapmak, meydana getirmek) fiilinin birleşiminden **opificium** (iş, faaliyet, üretim), **opificina/officina** (atölye, çalışma yeri) isimleri ve **oppificio** (imal etmek, üretmek) fiili türemiştir. Tezimizdeki temel kavramlardan biri olan, ödev, görev, iş, hizmet, sorumluluk, zorunluluk anlamlarına gelen **officium** da **ops**’tan aynı mantıkla türemiş isimlere örnektir. Yukarıda gösterdiğimiz sözcüklerin başındaki –op önekinin, –off şekline dönüştüğü açıkça görülmektedir. **Officium** da yine **ops** ve **facio**’nun birleşmesinden oluşan **opifacium**’dan gelmektedir. **Officium** sözcüğü halk dilinde, yüksek dereceli devlet memurlarının görevini ya da bir görevin yükümlüğünü ifade eder. Felsefede ise Cicero’nun da kullandığı gibi Eski Yunancadaki **το καθήκον**’un karşılığı olan ödev anlamındadır. (Vaan, 2008; Breal-Bailly, 1914; Ernout-Meillet, 1951; Charlton, 1879)

Eski Yunancada **το καθήκον**, **ἔκω** (gelmek, varmak, ulaşmak) fiilinin **κατά** (aşağı, alt) önekiyle birleşmiş halinden isim olarak kullanılan bir sıfat fiildir. Aynı anlama gelen **ἔκω** ve **ἰκνέομαι** fiilleriyle de ilişkilidir. Kişinin üstüne düşen, yapması gereken yerde yapmakla yükümlü olduğu şey anlamındadır (Chantraine, 1968; Pillon, 1872). Bu anlamın ardında yine Stoacıların doğaya uygunluk ideası yatmaktadır. Doğa, insanları hayatın içinde kendisine

tanımlanan görevleri elinden geldiğince yapabilecek şekilde yaratmıştır. Bunun yanı sıra insanın hayatı da doğaya yani evrensel akla uygun olmalıdır. Doğaya uygun şekilde yapılan eylemler insan hayatına da uygun olurlar. Erdemli insan ancak evrensel aklın emrettiği uygun eylemleri yapan insandır. Stoacılar, **καθῆκον** kavramıyla felsefeye ahlaki ödev ideasını getirmişlerdir. En yüce iyiye ulaşmak ve erdemli bir hayat sürmek ancak ahlaki ödevleri yerine getirmekle olur. (Cooper, 2012, 202-203)

Caesar'ın, cumhuriyeti koruma amacı güden senatörlerin suikastı sonucu İ.Ö. 44 yılında öldürülmesinin ardından Cicero Arpinum'daki evine çekilmiştir, kendisini felsefi çalışmalarına vermiştir. Üç kitaptan oluşan **De Officiis** adlı eserini Atina'da Peripatetik Krattipos'un yanında felsefe öğrenimi görmekte olan yirmi bir yaşındaki oğlu Marcus'a hitaben yazmıştır. Marcus'un kendisini içkiye ve eğlenceye verdiği için öğrenimini aksattığı haberi Cicero'ya ulaşınca, oğlunun nezdinde tüm Romalıları hitaben hayattaki görevler ve erdemler üzerine bu eseri yazmaya karar verir. Eserinde sözünü ettiği başlıca erdemler (**virtutes cardinales**) **prudentia** (sağduyu), **iustitia** (adalet), **fortitudo** (cesaret) ve **temperantia** (ılımlılık) ve tüm bu erdemlerin en üstünde gördüğü **sapientia** (bilgelik)'dir.

Cicero'nun felsefi düşüncesi, daha önce de belirttiğimiz gibi Stoik, Peripatetik ve Akademik kaynaklardan beslenmiştir. Epikourosçuluğu ve Kinikleri ise küçümseyen bir tavır takınmıştır.

Felsefesini Eski Yunanlıları izleyerek oluşturan Cicero, **De Officiis** eserinde de Rodoslu Stoik Panaitios'un **Περὶ Καθῆκοντος (Peri Kathekontos)** adlı eserini temel almıştır. Cicero, eserinde Eski Yunanca felsefi kavramların hepsine ustaca Latince bir karşılık bulmayı başarmış, kendi anadilinde felsefe yapmayı istemiştir. Eski Yunan felsefesinin öğretilerini Romalıların hoşuna gidecek şekilde düzenlemiş, ahlaki görevlerin temel ilkelerini ve pratik kurallarını sunmuştur.

Cicero'nun **De Officiis** adlı eseri, Cicero'nun içinde yaşadığı dönemin ahlaki ve siyasi anlayışlarına yönelik hem güçlü bir eleştiriyi hem de yeni bir erdem ve görev anlayışını içermesi bakımından oldukça önemlidir. Cicero, bu kitabı görünüşte oğluna hitaben yazmasına rağmen, aslında Romalıları yönelik yeni bir ahlak, erdem ve görev anlayışının ana hatlarını da sunuyor gibidir. Cicero'nun bu eserinin etkisi daha sonraki yüzyıllarda da başka filozofların eserlerinde açık ya da örtük olarak kendini gösterir.

Cicero'nun felsefi düşünceleri, 18.yy.'dan itibaren dönemin filozoflarını ve düşünce akımlarını, özgürlük, sorumluluk, erdem, ödev, ahlak gibi kavramları yeniden düşünüp ele alma konusunda etkilemiştir. Bu etkileri Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi'nde ve Haklar Beyannamesi'nde ve ilk Fransız Millet Meclisi'nin programında görmek olanaklıdır. Başta Voltaire olmak üzere, birçok Fransız ve İngiliz filozofu (en başta Locke ve Hume), Cicero'dan etkilendiklerini açık bir biçimde ifade etmişlerdir. Özellikle Hume, bütün eserlerinde **De Officiis**'i her zaman dikkate aldığını söylemiştir (Erim, 1987, 95-96).

Marcus Tullius Cicero'nun **De Officiis** adlı eserinin ilk kitabı oğlu Marcus'a seslenmesiyle başlar. Marcus Atina'ya, dönemin en önemli filozofu Krattipos'un okulunda felsefe ve hukuk öğrenimi görmeye gitmiş ancak kendisini eğlence hayatına vermiştir. Cicero, eserinde Marcus'un şahsında tüm Romalı gençlere seslenmektedir. Şimdi **De Officiis**'in konusu ve planına göz atalım. Tezimizin bu bölümünde, esere atıf yaptığımız kısımlar **Cic. De. Offic.** şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.

B. ESERİN KONUSU VE PLANI

Üç kitaptan oluşan **De Officiis**'in Birinci Kitabı'nda Cicero, Eski Yunan ve Latin öğretisinin harmanlanmasının öneminden, kendi felsefesinden ve görevlerin sınıflandırılmasından bahseder. Bunu yaparken insan ve hayvanlar arasındaki en önemli farkın akıl (**ratio**) olduğunu belirtir ve sadece insanda güzellik (**pulchritudo**), cazibe (**venustas**) ve uyum (**convenientia**) gibi kavramların bulunduğunu da ekler. Cicero'ya göre başlıca dört erdem **prudentia** (sağduyu), **iustitia** (adalet), **fortitudo** (cesaret) ve **temperantia** (ılımlılık)'dır. Bunların yanı sıra **beneficentia** (lütuf), **liberalitas** (cömertlik), **benignitas** (iyilik) ve **dignitas** (itibar) erdemlerinden bahseder. Cicero, toplum yaşamında üstlendiğimiz **civitas** (vatandaşlık), **propinquitias** (akrabalık), **amicitia** (dostluk), **amor patriae** (yurt sevgisi) görevlerinin toplum yaşamında nasıl uygulanacağı ve bunların kişiye sağlayacağı faydalar üzerinde de durur. Tüm bu erdemlerin karşıtları olan **ambitio** (hırs), **iniustitia** (adaletsizlik), **iniuria** (haksızlık) ve **amor sui** (bencillik) kavramlarının da kişiye ve topluma getireceği zararları açıklar. Kişilerin özel hayatlarında ve yer aldıkları kamu görevlerinde bencillik, particilik, öfke ve intikam duygularından arınmış olması gerektiğini belirtir.

Cicero, bahsettiği tüm bu erdemlerin birbirleriyle ilişkili olduğunu, birbirinden bağımsız olamayacaklarını belirtir. Örneğin, adaletten yoksun bir cesaret son derece yıkıcı ve

zalim olur. Savaşta gösterilen cesaret, fiziksel ve ruhsal cesaret de adaletsiz olmamalıdır. Bu nedenle adalet diğer erdemlerin başında gelmektedir. Doğası gereği **decorum** (uygunluk) da başlıca erdemlerden ayrılamaz çünkü uygun olan ahlakidir ve ahlaki olan da uygundur.

İkinci Kitap ahlaki eylemlerin (**honestas**) kişisel çıkara yönelik eylemlerden (**utile**) ayrılmasını konu alır. Cicero'ya göre görevi sürdürmek için beş temel ilke vardır. Bunların ilk ikisi **decus** (uygunluk) ve **honestas** (dürüstlük), diğer ikisi de hayatın gerekliliği olan **copiae** (varlık) ve **opes** (nüfuz)'dur. Beşinci ilke **eligendi iudicium** (uygun seçim)'dir. İlk dördü sonuncusuyla çatışmaktadır ancak Cicero ahlaki olanların faydacı olanlardan ayrılmasını son derece yanlış bulur. Cicero, ahlaki olan eylemler ile çıkar amaçlı eylemler arasında bir ayrım yapmanın, bu iki eylem prensibine zarar veren bir tutum olduğunu söyler. İkinci Kitap, erdem ve çıkarın bir arada olduğunu, erdem olmaksızın elde edilen çıkarın son derece değersiz olduğunu vurgular.

Üçüncü Kitap, ahlaki (**honestas**) ve faydacı (**utile**) davranışın bir arada olabileceğini gösterir. Cicero'nın İkinci Kitap'ta da belirttiği üzere bu ayrım zararlıdır. Cicero, ahlaki davranış kişisel çıkar ile çatışma yaşasa da bunun sağduyu ile ortadan kaldırılabileceğini kabul eder. Üçüncü Kitap'ta bu duruma örnek olarak bir buğday tüccarı ile evini satan adam verilmiştir. İlk örnekte Rodos'ta kıtlık yaşanmaktadır ve buğday son derece pahalıdır. Bir buğday tüccarı İskenderiye'den Rodos'a buğday satmak üzere yelken açmış, yolda arkasından pek çok tüccarın da buğday satmak üzere Rodos'a gelmekte olduklarını görmüştür. Cicero, bu durumda tüccarın ne yapması gerektiğini sorar. Başka tüccarların da geleceği bilgisini kendisine saklayıp, buğdayını yüksek fiyattan mı satmalı yoksa durumu anlatıp makul fiyata satarak belki de zarara mı girmelidir? İkinci örnekte evini satmak isteyen bir adam verilmiştir. Adam, evi ile ilgili kimsenin bilmediği bir şeyi (örneğin evde haşereler olduğunu, evin çürük malzemeden yapıldığını vb...) bilmektedir. Bu bilgiyi kendisine mi saklamalı yoksa satın alacak kişiye söylemeli midir? Her iki örnekte de satıcının davranışının ahlaki olup olmadığı sorgulanmaktadır. Cicero, hiçbir şey söylememenin ve yapmamanın da ahlaksızlık olduğunu belirtir. Her iki örnekte de ahlaki davranışın kişisel çıkardan üstün gelmesi gerektiğini savunur.

Toparlayacak olursak, **De Officiis**, temel olarak, erdemlerin birbirleriyle olan ilişkilerini, birbirlerinden bağımsız olamayacaklarını hatta birbirlerini destekler nitelikte olduklarını göstermeye çalışır; erdemler ile insan ve toplumların ilişkisinin nasıl kurulması

gerektiğini hatta erdemlerin, bu ilişkinin merkezine alınması gerektiğini bütün kitap boyunca ortaya koyar.

1. BİRİNCİ KİTAP

Cicero, **De Officiis**'in birinci kitabının başında oğluna, Eski Yunanca ve Latince çalışmalarını bir arada yürütmesi gerektiğinin faydalarından bahseder. Hocasından gördüğü öğrenimin yanı sıra kendi eserlerini de okumasının Latince anlatım gücünü artıracığını söyler. Felsefe alanında kendisinin en iyi olduğunu iddia etmese de hem hitabetteki hem de felsefedeki başarısından dolayı Cicero kendisini övmektedir.

Cicero'ya göre felsefede ele alınabilecek en uygun konu ödevdir. Ahlak üzerine, filozofların, sayısız eserleri bulunur. Çünkü yaşamın hiçbir alanında görevden ve ahlaktan bağımsız olunamaz. Görevleri yerine getirmek yaşamın bütün güzelliği, onları yok saymak ise çirkinliktir. En büyük iyinin erdemle hiçbir ilişkisinin olmadığını düşünen kişi ne dostluğun ne doğruluğun ne de cömertliğin kıymetini bilebilir. Acıyı (**dolor**) en büyük kötü sayan kişi cesur olamaz, keza zevki (**voluptas**) en büyük kötü sayan kişi de ölçülü olamaz (Cic. **De Offic.** 1, 5).

Cicero, görevin tanımını yaparken görevi “kusursuz davranış” (**perfectum**) diye adlandırır. Yunanlar göreve kusursuz davranış anlamına gelen **katortoma**, uygun davranışa da **kathekon** adını verirler. Uygun davranış, akla (**ratio**) uygun davranıştır (Cic. **De Offic.** 1, 8).

İnsanı hayvandan ayıran en önemli unsur, doğanın insana akıl (**ratio**) bahşetmesidir. Hayvanlar içgüdüleriyle yaşamlarını sürdürürken insan akli sayesinde ileride başına gelebilecekleri düşünerek önlem alabilir. İnsan akli ile gerçeği araştırmak (**inquisitio**) ve bulmak (**investigatio**) ister (Cic. **De Offic.** 1, 11-13).

İnsan, doğanın ve aklın gücüyle sözlerde ve işlerde ölçünün (**modus**) ne olduğunu anlar. Bu anlama gücü sadece insana özgüdür. Bu güç sayesinde yakışıksız işlerden kaçınır. Böylece ortaya (**honestum**) onurlu, erdemli kavramı çıkar (Cic. **De Offic.** 1, 14).

Cicero'ya göre **honestum** yani onurlu, erdemli olan şey dört bölümden oluşur: Bunlar, (1) Gerçeği kavrama becerisi, (2) İnsan ilişkilerinde herkesin hakkını verme ve söze bağlı kalma, (3) Yenilmez, yüce ve sağlam ruh büyüklüğü ve (4) İlimli ve ölçülü olma. Bu dört

bölüm birbiriyle ilişkilidir ancak her birinden ayrı ayrı ödev çeşitleri doğar. Cicero, ilk bölümde, **sapientia** (bilgelik) ve **prudentia** (sağduyu) kavramlarını gerçeği kavrama becerisi olarak nitelendirir (Cic. **De Offic.** 1, 15). Diğer üç erdem, insan yaşantısının sürdürülmesi için gereken şeyleri amaçlar. Toplum içinde bir arada yaşayabilmek, ruh yüceliğini insanlara yarar sağlamada kullanmak ve tüm bunları yaparken ölçülü ve ılımlı olmak gerekmektedir (Cic. **De Offic.** 1, 17).

İlk erdem olan gerçeği kavrama becerisi (**sapientia**), insan doğasının en büyük özelliğidir. Her insan bilmek ve öğrenmek ister. Ancak insan bilmediğini biliyormuş gibi yapmamalı ve önyargılardan kaçınmalıdır (Cic. **De Offic.** 1, 18).

İnsanların bir arada yaşamalarını sağlayan ikinci erdemin içinde başta adaletin (**iustitia**) yanı sıra iyilikseverlik (**benignitas**) ve cömertlik (**liberalitas**) de denilen yararlılık (**beneficentia**) vardır. Adalet ilkesine göre hiç kimse kendisine zarar verilmedikçe bir başkasına zarar vermemeli ve kamuya ait olanı kamu yararına, kendine ait olanı da kendi yararına kullanmalıdır (Cic. **De Offic.** 1, 20). Adaletsizlik (**iniustitia**) de kendi arasında ikiye ayrılır. Birincisi adaletsiz davranışta bulunmak ikincisi de elinden geldiği halde yapılan adaletsizliğe engel olmamak. Bu eylemlerin her ikisi de suçtur (Cic. **De Offic.** 1, 24). Bunun yanı sıra servet (**divitiae**) hırsına kapılmak ve servetini artırmak için adaletsizliğe kapılmaktan da kaçınmak gerekir (Cic. **De Offic.** 1, 25). Başkalarını savunmayı ihmal etmek, görevi ihmal etmek, kuşkulu işleri yapmaya kalkışmak adaletsizliktir. Ancak bazı durumlarda dürüst (**iustus**) bir kimse, yarardan çok zarar getirecekse verdiği sözü yerine getirmeyebilir ya da yaptığı anlaşmaya aykırı davranabilir (Cic. **De Offic.** 1, 32). Bazı yasaların kötü niyetle yorumlanmasından ve hilekârlıktan doğan haksızlıklar (**iniuria**) da vardır (Cic. **De Offic.** 1, 33).

Cicero, bize haksızlık edenlere hatta düşmanlarımıza karşı bile görevlerimiz olduğunu belirtir. Öç almanın ve cezalandırmanın bile bir ölçüsü olması gerektiğini, savaşta haksızlık yapıldığında bile onurlu karşılık verilmesi gerektiğini, haksızlığa önce sözle daha sonra kaba kuvvetle karşılık verilmesi gerektiğini söyler (Cic. **De Offic.** 1, 34-35). Toplum içindeki en alt konumda bulunan kişilere, örneğin kölelere bile adaletli davranılmalıdır. Onlara emeklerinin karşılığı verilmelidir. Haksızlık güç kullanarak ya da hile ile yapılır. En kötüsü karşısındakini, iyi görünerek kandırmaktır (Cic. **De Offic.** 1, 41).

İkinci bölümdeki diğer iki erdem iyilikseverlik (**benignitas**) ve cömertlik (**liberalitas**) insan doğasına çok uygundur. Ancak iyilik yaparken kendimize ya da başkalarına zarar vermemeye, imkânlarımız ölçüsünde iyilik yapmaya ve herkese layık olduğu kadar iyilik yapmaya dikkat edilmelidir (Cic. **De Offic.** 1, 42). En büyük iyilik en çok ihtiyacı olana yapılmalıdır. Oysa sırf kendisinden çıkar sağlamak amacıyla, ihtiyacı olmayan birine yardım etmek erdem değildir (Cic. **De Offic.** 1, 49).

En büyük cömertlik bize en yakın olanlara gösterilmelidir. Çünkü ortak bir çevrede yaşadığımız, aynı dili konuştuğumuz, aynı gelenek ve göreneklere sahip olduğumuz dostlarımız, komşularımız ve toplumun ilk temel taşını oluşturan ailemiz için her şey ortaktır. Cömertlik yaparken de öncelik sırası ihtiyaçlara ve şartlara göre değişkenlik gösterir. Vatanımız, ailemiz, akrabalarımız, komşularımız ve dostlarımız bizler için öncelikli olmalıdır (Cic. **De Offic.** 1, 54-59).

Üçüncü erdem olan yüce ruhluluk (**animi elatio**) dört erdem içinde en göze çarpandır (Cic. **De Offic.** 1, 61). Ancak bu ruh yüceliği, kamu yararına değil de kişisel çıkar uğruna kullanılırsa erdem olmaktan çıkar. Stoacılar, cesaretin (**fortitudo**) haklılığı korumak için savaşı bir erdem olduğunu söylerler. Adaletten yoksun olan cesaret asla onurlu (**honestum**) olamaz. Kendi çıkarı için savaşına cesur (**fortis**) değil cüretkâr (**audax**) denir. Yüce bir ruh iktidar hırsına kapılmamalıdır. Başa geçme hırsıyla haksızlık (**iniuria**) yapanlar değil haksızlığa karşı koyanlar cesur sayılmalıdır. Yüce bir ruh sadece onurlu (**honestum**) olanı iyi (**bonum**) saymalıdır. Başkalarına olağan üstü gelen şeyleri küçümsemek, yaşamda başa gelebilecek her türlü acıya katlanabilmek de ancak yüce bir ruhun işidir. Devlet yönetimine talip olanlar da tıpkı filozoflar gibi dünya nimetlerini küçümsemelidir. Yüce ruhtan beklenen cesaret aslında ruhsal güçtür (Cic. **De Offic.** 1, 62-79).

Cicero, Latince **decorum** Eski Yunanca **prepon** denen uygunluk kavramından da bahseder. Saygı (**verecundia**), ölçü (**temperantia**), alçakgönüllülük (**modestia**), durulma (**sedatio**) ve **modus** (ölçü) gibi meziyetleri içeren uygunluk (**decorum**) kavramı dürüstlükten (**honestum**) ayrılmaz (Cic. **De Offic.** 1, 93). Uygunluk, insanın aklını kullanarak her konuda gerçeği araması, eylemlerini ve konuşmalarını düşünerek yapmasıdır. Uygunluk her türlü eylemin de içindedir. Örneğin ruh yüceliğiyle yapılan bir iş erkeğe uygundur ancak tersi son derece çirkindir (Cic. **De Offic.** 1, 94). Uygunluğun (**decorum**) insana yüklediği görev,

doğaya uygun yaşamak, onu bir önder olarak izlemek ve bu sayede cesur olarak toplumla uyuşmaktır (Cic. **De Offic.** 1, 100).

Cicero, gelişigüzel davranmamanın ve akla uygun olmayan şeyleri yapmamanın ödev olduğunu ifade eder. İstekler daima ölçüyü aşmamalı böylece doğa yasası ile egemen olan akla uygun olmalıdır. Ödev konusunda sorun, insanı hayvandan üstün kılan aklın rehberliğiyle hareket ederek, bedensel hazların yok sayılmayıp orta yolun bulunmasıyla aşılr (Cic. **De Offic.** 1, 102-106).

Cicero, gençlerin ve yaşlıların yaşamda farklı görevlere sahip olduklarını belirtir. Gençler, yaşlıların tecrübelerinden yararlanmalı, boş zevklerden uzak durmalı, eğlenmek istedikleri zaman bile ölçülü olmalıdır. Yaşlılar da birikimlerini gençlere aktarmalı, onlara yol göstermelidir (Cic. **De Offic.** 1, 122) .

Memurların ve yabancılardan da farklı görevleri olduğunu ifade eden Cicero, bir memurun temsil ettiği devletin onuruna uygun davranmasını, bir yabancının ise içinde bulunduğu devletin işlerine karışmaması gerektiğini söyler (Cic. **De Offic.** 1, 124-125).

Cicero'ya göre yaşamda farklı koşullara göre farklı ödevler vardır. Konuşma adabının kılık kıyafetin, hal ve tavırların, resmi konuşma ve sohbetin uygunlukları farklıdır. Örneğin hitabetin yeri mahkeme ya da **Senatus** iken, sohbetin yeri dost meclisleridir (Cic. **De Offic.** 1, 126-136).

Dördüncü erdem olarak nitelendirdiği **moderatio** ve **temperantia** erdemlerini incelerken Cicero, bu kavramların Eski Yunanca karşılıklarını da verir. İşlerin uygun zamanda ve bir düzen içinde yapılması anlamına gelen Eski Yunanca **εὐταξία (eutaksia)** kavramı “iyi sıralanma” demektir. Cicero bu kavramın Latincedeki **modestia**’dan farklı olduğunu belirtir. Stoacılar göre her işin uygun zamanda uygun sıra ile yapılması demek olan **eutaksia**, Latince **modestia** ile karşılanabilir ancak bir işin yapılması için uygun olan zaman Eski Yunanca **εὐκαιρία (eukairia)**, Latince **occasio**’dur (Cic. **De Offic.** 1, 142). Yaşam içinde, her türlü davranışta, (örneğin şarkı söylemek, sohbet etmek gibi) yerine ve zamanına göre hareket etmek, uygun ve tutarlı olmak gerekir. Her davranışta belli bir sıra izlenmelidir. (Cic. **De Offic.** 1, 144-148)

Cicero'nun **eutaksia**'nın Latince karşılığı olan **ordinis conservatio**'yu değil de Eski Yunancasını kullanmasının nedeni, bu terimin halk dilinde karşılığının olmayışı ve terim

değeri kazanamayışıdır. Zaten Cicero'dan önce eutaksia'nın Latince karşılığı olan **ordinis conservatio**'ya rastlanmamıştır (Yonarsoy, 1982: 115). Aynı şekilde eukairia'ya **opportunitas** ve **occasio** karşılıklarını önerenin Cicero olması da kuvvetle muhtemeldir. Yalnız **eukairia**'yı **eutaksia**'dan ayıran bir nokta vardır. Bu da **eukairia** kavramının karşılıkları olan **opportunitas** ve **occasio**'nun Roma halk dilinde karşılıklarının olmasıdır (Yonarsoy, 1982: 81).

Cicero, ahlak güzelliği için sıraladığı dört erdemin içinde hangisinin daha önemli olduğu konusunda, toplumsallıktan doğan görevlerin, bilgiden doğan görevlere nazaran insan doğasına daha uygun olduğunu belirtir (Cic. **De Offic.** 1, 152). Yunanların **sophia**, Romalıların **sapientia** dedikleri bilgelik erdeminin, erdemlerin en büyüğü olduğunu söyler. Eski Yunanca **phronesis** Latince **prudentia** denen sağduyu da kaçınılması gereken şeyleri bilmektir. Görevler içinde sıralama yapmak gerektiğinde en başta tanrılara, vatana, aileye ve diğer kişilere olan görevler gelir.

Cicero, eserinin birinci kitabında görevler arası önem sıralamasının nasıl kolayca tespit edilip karara bağlanabileceğinin yolunu gösterir. Bu sıralamayı yapabilmenin, özellikle de ortak noktaları olan alanlarda, kolaylığına dikkat çeker. Cicero görevlerimizi ve önceliklerimizi şu şekilde sıralar: Görevlerimizin ilki ölümsüz tanrılara, ikincisi vatanımıza, üçüncüsü ebeveynimize ve sonuncusu da eğer vakit kalmışsa hayatımızda yer alan diğer kişi ve olgulara karşıdır (Barker, 2001: 94-95).

2. İKİNCİ KİTAP

De Officiis'in ikinci kitabı ahlaki eylemlerin dürüstlüğü (**honestas**) kişisel çıkara yönelik eylemlerden yani yararlı olandan (**utile**) ayrılmasını konu alır. Cicero'ya göre görevi sürdürmek için beş temel ilke vardır. Bunların ilk ikisi uygunluk (**decus**) ve dürüstlük (**honestas**) diğer ikisi de hayatın gerekliliği olan bolluk (**copiae**), varıllık (**divitiae**) ve nüfuzdur (**opes**). Beşinci ilke, uygun seçimdir (**eligendi iudicium**). İlk dördü sonuncusuyla çatışmaktadır, ancak Cicero, ahlaki olanların faydacı olanlardan ayrılmasını son derece yanlış bulur. Bazı filozoflar ahlaki olanın çıkarıcı olmadığını, çıkarıcı olanın da ahlaki olmadığını söyleseler de Cicero bu ayırmadan daha zararlı bir şey olmadığını savunur. İkinci Kitap, erdem ve çıkarın bir arada olduğunu, erdem olmaksızın elde edilen çıkarın son derece değersiz olduğunu vurgular.

Cicero, İkinci Kitabında bilgeliğin (**sapientia**) ve filozofun tanımını yapar. İnsan doğası için en uygun ve en arzu edilen şeyin bilgelik olduğunu, filozofun da bunun peşinden giden kişi olduğunu söyler. Bilgelik, kutsal olanın ve bunları kontrol eden sebeplerin bilgisidir. Zihinsel bir zevk ve rahatlama arıyorsa felsefeden daha fazla insanı mutlu edecek bir uğraş yoktur. Eğer saygınlık, karakterin ve erdemin gücüyle kazanılıyorsa o zaman bu niteliklere ulaşmamızın yolu felsefenin metodudur (Cic. **De Offic.** 2, 5-6).

Cicero, bazı Akademiacıların net olarak her şeyin bilinemeyeceğini belirtmelerine rağmen, kanıtlamayacakları şeyleri söylediklerini, tartıştıklarını söyler. Akademiacılar değil ama diğer okullar bazı şeylerin kesin bazı şeylerin ise kesin olmadığı şeklinde bir sınıflamaya giderler. Akademiacılar ise bazı şeylerin olanaklı bazı şeylerin ise olanaksız olduğunu söylerler. Cicero'nun, olanaklı olan şeyi kabul etmekten ya da olanaklı olmayan şeyi doğrudan reddetmekten ve dogmatizmin cüretinden uzak durmasını sağlayan, gerçek bilgeliktir. Akademiacılar neyin olanaklı neyin olanaksız olduğunu netleştirmek için tüm argümanların her iki yönünü de enine boyuna tartışır (Cic. **De Offic.** 2, 7-8).

Ödevi yerine getirmenin beş ilkesi vardır. İlk ikisi uygunluk (**decus**) ve dürüstlük (**honestas**) ile ilgilidir. Diğer ikisi varıllık (**copiae, divitiae**) ve nüfuz (**opes**) gibi yaşamın dışarıdan gelen etmenleriyle ilgilidir. Beşincisi ise uygun seçim (**eligendi iudicium**) ile ilgilidir. Yararlı (**utile**) sözcüğünün kullanımı anlamından sapmıştır. Ahlaki doğruluk ve yarar (kişisel amaca uygunluk) farklı şeylermiş gibi gösterilmiştir. Genel kanıya göre bir şey ahlaki olarak doğru ama yararsız olabilir. Ya da yararlı ve ahlaki doğruluktan uzak olabilir. Cicero bu ayrımı çok yanlış ve tehlikeli bulur. Aslında bu üç fikir birbirinden ayrılamazlar. Birincisi, yararlı olan ahlaki değildir, ikincisi, görünüşte yararlı olmayan ahlaki olarak doğrudur, üçüncüsü ise görünüşte ahlaki olmayan yararlıdır. Bu üç ayrım da yanlıştır çünkü adil olan her şey yararlıdır ve aynı tavırla ahlaki olarak doğru olan her şey de adildir. Bu durumda ahlaki olarak doğru olan her şey de yararlıdır (Cic. **De Offic.** 2, 9).

Cicero, insan yaşamı için yardımlaşmanın ve insan emeğinin önemini anlatarak sözlerine devam eder. Yaşam için gerekli olan şeylerin hepsi insan tarafından üretilir. İnsanların üretimi olmasaydı tarım, seyahat, beslenme, barınma, ısınma vb... gibi ihtiyaçlar karşılanamazdı ve yardımseverlikten bahsedilemezdi. İnsanlar bu hizmetleri yapmasalardı birçok şeyin yoksunluğunu hissedecektik. Yine insan emeğiyle yaratılan sanat eserleri, hayvanların insan yararına kullanılması, değerli madenlerin işlenmesi yardımseverlik

sayesinde anlam kazandı. Sosyal hayatın bu tür olaylarda kurduğu bağlar bize yardımlaşmayı öğretti (Cic. **De Offic.** 2, 11-15).

İnsan hayatının yararları, nesneleri ya da hayvanları kullanmak, insanların birbiriyle dayanışması, bizim ilgilerimizin ve becerilerimizin gelişmesi ve tüm bu yararlar bilgelik (**sapientia**) ve erdem (**virtus**) tarafından korunur. Erdemin üç özelliği vardır: Birincisi bir şeyin doğru ve gerçek olduğunu anlama yeteneğidir, bunun ilişkilerinin ne olduğunu sonuçlarının ve sebeplerinin ne olduğunu anlamadır (**sapientia**). İkincisi arzuların kontrol altına alınması, güdülerimizin akla uymasındır (**temperantia**) ki Eski Yunanlar buna **πάθη** (**pathe**) derler. Üçüncüsü ise bizim ilişkide olduğumuz kişilere düşünceli ve bilgece davranma becerisidir (**iustitia**) (Cic. **De Offic.** 2, 17-18).

Refah (**res secundae**) ve işlerin ters gitmesi (**res adversae**) talihin (**fortuna**) iki önemli kutbudur. Talih bize kasırgalar, depremler gibi doğal felaketler gönderebilir. Orduların, generallerin kayıpları, halkın nefreti, sürgünler, çöküşler de yaşanabilir. Ancak öbür yandan da başarılar vardır; zaferler, onurlar, bunların hepsi de bir ölçüde talihe bağlıdır. Bu insanlardan kaynaklanan durumlar bizim etrafımızdaki yardımlaşmalarımızdan ve ilişkilerimizden bağımsız değildir. Talihin bize sırtını dönmesinin üstesinden dostlarımızla kurduğumuz dayanışma sayesinde geliriz. İnsanlar ne zaman bir şeyi dostlarına mal etseler, onların yardımlarıyla bulundukları mevkilere geldiklerini söyleseler, bu şu durumlardan kaynaklanır:

İlkin iyi niyet (**benevolentia**) söz konusudur, kişi dostuna düşkün olduğu için bunu söyler. Arada sevgi bağı vardır. İkincisi saygıdır (**honor**), dostunun bunu hak ettiğini düşünür. Üçüncüsü güvendir (**fides**), bu güven uyarınca o kişinin çıkarları ve istekleri doğrultusunda hareket eder. Dördüncüsü onun nüfuzundan (**opes**) korkmaktır. Beşincisi ondan bir şekilde fayda ummaktır (**expectare**). Sonuncusu da bir ödül (**pretium**) veya kazanç (**merces**) sözüyle hareket etmektir (Cic. **De Offic.** 2, 19-22).

İnsanların diğerlerinin gücünü kabul etmesinin en etkili yöntemi sevgidir. Ancak korku yerine sevgi ile kurulan bir düzen çok daha uzun bir şekilde hayatına devam edebilir. Korkuyu yasaklar, sevgiyi ortaya çıkarırsak korkulmak istenen kimse gözünü korkuttuğu insanlardan korkmaya başlayacaktır. Cicero, bu bölümün sonuna kadar korkunun yol açabileceği kötülüklerden, sıkıntılardan örneklerle bahsetmektedir. Dionysius'un usturadan korktuğu için saçını hep kızgın kömürle tıraş ettirdiğini, Makedonyalıların ve Spartalıların

tiranca yönetimlerinin bir sonuca ulaşmadığını, tersine onları başarısızlığa götürdüğünü örnek olarak vermektedir (Cic. **De Offic.** 2, 23-26).

Cicero, bu konuda kendi ülkesinden, Roma'dan da bahsediyor. Romalıların imparatorlukları ayakta kaldığı sürece, hizmet duygusuyla hareket etmişlerdir. Savaşlar Roma'nın ve müttefiklerinin çıkarları için yapılmış ve bu savaşlar ya hoşgörü ile ya da sadece gereği kadar şiddet ile son bulmuştur. **Senatus** krallar için, kavimler ve uluslar için bir sığınma limanı olmuştur. Roma daima adalet ve şeref duygusuyla hareket ettiği için, sömürge gücünden ziyade dünyanın koruyucusu olarak görülebilirdi. Ancak Cicero, Sulla örneğinde de haksız bir zaferin haklı bir durumu nasıl gözden düşürdüğünden bahseder. Yabancı ülkeler ele geçirildiğinde insanların onurlarının kırıldığını, müttefiklere haksızlıklar yapıldığını, ortada bir ödül olduğu zaman iç savaşların biteceğini beklememek gerektiğini belirtmektedir (Cic. **De Offic.** 2, 27-29).

Cicero, şan ve şöret (**gloria**) kavramından şöyle bahseder: En yüksek, en mükemmel şan ve şöret (**summa et perfecta gloria**) üç etmene bağlıdır: sevgi (**dilectio**), güven (**fides**) ve hayranlık (**admiratio**) ile itibar (**honor**).

Öncelikle iyi niyet (**benevolentia**), sonucuna bakılmaksızın iyi bir hizmet ortaya konduğunda açığa çıkar. Sonra insanların sevgisi o kişinin isminden ve onun cömertlikte, şefkatte, adalet, onur ve diğer bütün erdemlerde sahip olduğu ünden çok güçlü bir şekilde etkilenir. Böyle insanları, bu erdemlerin bulunduğu kimseleri sevmemiz doğa tarafından önümüze konan bir zorunluluk gibidir. Bunlar sevginin oluşması için gereken en güçlü etkenlerdendir. İkinci olarak, güven (**fides**) de insanlar bir kişinin pratik bilgeliğin yanı sıra bir adalet duygusuna sahip olduğunu düşündüğünde ve kişi adil ve doğru olduğunda kurulabilir. İnsanların o kişinin dürüstlüğünden ve iyiliğinden şüphe etmemesi gerekir.

Bu iki meziyetten güven duygusu doğurmada en güçlü olanı adalettir (**iustitia**). Adalet bunu bilgeliğin yardımı olmadan yapabilir. Ancak bilgeliğin güven duygusu doğurmada tek başına yetersizdir, adaletin desteğine ihtiyaç duyar. Bu bağlamda pratik bilgelik ile desteklenmiş adaletin istediğimiz güvenin ortaya çıkmasında çok başarılı olacağını, bilgeliğin olmadan adaletin de bu anlamda büyük işler yapacağını ancak adalet olmadan bilgeliğin başarıya ulaşamayacağını söyleyebiliriz (Cic. **De Offic.** 2, 31-35).

Şan ve şöhretin üçüncü etmeni hayranlık (**admiratio**) ve itibardır (**honor**). İnsanlar bir şeye hayranlık duyduklarında aslında bir insanda beklemedikleri bir şekilde gördükleri bir özelliğe hayranlık duymuş olurlar (Cic. **De Offic.** 2, 36-37).

Cicero, insanların yaşamın her alanında adaletten yararlanmasının öneminden bahseder. Satıcılar, müşteriler, işçiler, işverenler, ticari faaliyetlerde yer alanlar için adalet olmazsa olmazdır. Suça bulaşmış insanlarda bile bir nebze adalet duygusu olmalıdır. Şan ve şöhret kazanmak isteyen kişi adaletin gereğini yerine getirmeli ve bunu herkese göstermelidir (Cic. **De Offic.** 2, 40-45).

Şan ve şöhrat kazanma yolunda yararlılık (**beneficentia**) ve cömertliğin (**liberalitas**) de önemi büyüktür. İhtiyacı olana bireysel olarak ya da para ödülü olarak yararlılık gösterilebilir. İkinci yol, özellikle de zengin biri için daha kolaydır. Ancak ilki asıldır, daha onurludur ve çok daha güçlü, yüksek bir adam bunu yapabilir. Ancak para yardımı da küçümsenmemeli, kişi kendi bütçesini sarsmadan yoksullara yardım etmelidir (Cic. **De Offic.** 2, 53-55). Burada savurgan (**prodigus**) ve cömert (**liberalis**) arasındaki farkı da belirtmek gerekir. Savurgan olanlar paralarını halka verilen ziyafetler, insanlara et dağıtma, gladyatör oyunları, vahşi hayvan dövüşleri gibi hafızalarda gösteriş, kibir bırakacak işler için savururlar. Cömert olanlarsa kendi imkânlarını esirleri kurtarmak için kullanır, arkadaşlarının borçlarını üzerine alır, onların kızları için çeyiz hazırlamalarına, mülk edinmelerine ya da sahip olduklarını arttırmalarına yardım ederler. (Cic. **De Offic.** 2, 56)

Açgözlülük (**avaritia**) de kaçınılması gereken bir durumdur. Burada Cicero, devlet yönetiminde bulunmuş bazı kişilerden ve kendisinden örnekler vermektedir. Sonuç olarak halk nimetlerinin savurganca harcanması tümüyle yanlıştır, ancak bazı koşullar altında bunları yapmak gerekli olabilir. O zaman bile bunun bizim kabiliyetimizle oranlanması ve altın ölçü (**mediocritas**) ile düzenlenmiş olması gerekir (Cic. **De Offic.** 2, 58-59).

Yardımseverlik ve cömertlik gereği olarak bizden yardım isteyen hiç kimseden yardımımızı esirgememeliyiz. Bütün sıkıntılarını ortadan kaldırmak yerine, ona daha talihli bir duruma gelmesi için yardım edebiliriz. Yardım bir lütufçasına yapılmalı, yardım edilen kişi ve ailesi de nankörlük (**ingratus**) yapmamalıdır. Çünkü nankörlük cömertliğin önünü kesen en büyük etmendir. Diğer yandan kişi kendi kişisel mal varlığını da korumalıdır. Ama kendi malını korurken hiçbir açgözlülük veya cimrilik (**illiberalitas**) şüphesine mahal

vermemelidir. Varlıklı olmanın en büyük avantajı servetini feda etmeden iyi şeyler yapabilme imkânıdır (Cic. **De Offic.** 2, 60-64).

Misafirperverlik (**hospitalitas**) de övgüye değerlidir. Eğer kişi yurt dışında onurlu ve güçlü politik ilişkiler kurmak isterse, bunu misafirleriyle onları rahat ettirerek geliştirdiği sosyal ilişkiler sayesinde yurt dışında bir etki alanı oluşturarak yapabilir (Cic. **De Offic.** 2, 64).

Maddi hediyelerle değil kişisel hizmetle gösterilen iyilik geniş kitlelere bahşedilirken bazen de bireysel olarak vatandaşlara bahşedilebilir. Bir kişiyi hukuksal hakları açısından korumak (hukuksal açıdan ona yol göstererek), bu tür bilgiyle mümkün olduğu kadar çok kişiye destek olmak, kişinin etkisini ve popularitesini arttıracaktır (Cic. **De Offic.** 2, 65).

Cicero, güzel söz söyleme sanatının (**eloquentia**) da şan ve şöhret elde etmekteki öneminden ve dinleyenlerin hayranlığını ve şükranlarını kazandırmasından bahseder. Bu arada güzel söz söylemede uzman kişilerin artık olmayışından yakınırken bu sanatın mahkemelerden ya da kanunlardan öğrenilemeyeceğini de vurgular (Cic. **De Offic.** 2, 67).

Cicero, insanın iyilik yaparken karşılığını alabileceği kişiye içten gelen bir şekilde yöneldiğini, ancak en doğru olanın gerçekten ihtiyacı olana iyilik yapmak olduğunu belirtir. Bu kişi iyiliğin karşılığını kalpten minnet duyarak ödeyebilir. Her şeyini kaybetmiş ama dürüst bir adamı savunan bir avukat, sahtekârların gözünde yükselmenin kalesi gibi görünecektir. İyilik yapılan kişinin mal varlığı değil karakteri belirleyici olmalıdır. Temel kural şudur: kişisel hizmet olarak yapılan iyilikler asla doğrunun karşısında ya da yanlışın savunucusu olmamalıdır. Kalıcı ün ve şöhretin temeli adalettir ve adalet olmadan yapılan hiçbir şey övgüye layık değildir (Cic. **De Offic.** 2, 70-71).

Bireyleri ilgilendiren yardımsever hizmetlerin yanında devlet yapısının tamamına etki edenlere hizmetler de vardır. Bu toplum hizmetleri içerisinde, bazıları tüm vatandaşları diğerleri ise sadece bireyleri ilgilendirir. Bu ikincisi daha çok şükran duygusu yaratır. Mümkünse, her iki tür hizmeti de gerçekleştirmeliyiz. Bireylerin çıkarlarını korumaya dikkat etmeliyiz fakat onlar için yaptığımız şeylerin devlet için de faydalı olmasına, en azından sakıncalı olmamasına mutlaka özen göstermeliyiz (Cic. **De Offic.** 2, 72). İdari görevde olan bir kişinin ilk dikkat edeceği şey, kendisine ait olanlara herkesin sahip olabilmesi ve özel vatandaşların kendi mülkiyet haklarına devlet eliyle bir işgal olmamasını sağlamasıdır. Anayasal bir devlette temel amaç kişisel mülk haklarının garanti altına alınmasıdır.

3. ÜÇÜNCÜ KİTAP

De Officiis'in üçüncü kitabı, ahlaki (**honestas**) ve faydacı (**utile**) davranışın bir arada olabileceğini gösterir. Cicero'nun İkinci Kitap'ta da belirttiği üzere bu ikisi arasında ayrım yapmak zararlıdır. Cicero, ahlaki davranış kişisel çıkar ile çatışma yaşasa da bunun sağduyu ile ortadan kaldırılabilirliğini kabul eder.

Cicero'nun düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Stoacı Panaitios, insanların üzerinde düşündüğü ahlaki sorunları üçe ayırır: Birincisi görevin ahlaki açıdan doğru olup olmadığı, ikincisi yararlı mı yarasız mı olduğu, üçüncüsü de ahlaki açıdan doğru görünen şey yararlı olanla çatıştığında ne yapılması gerektiğidir (Cic. **De Offic.** 3, 7).

Stoacıların inandığı gibi ahlaki doğruluk (**honestum**) tek iyi (**solum bonum**) ise ve Peripatetiklerin düşündüğü gibi ahlaki doğruluk en yüce iyinin (**summum bonum**) içindeyse yararlılık ahlaki doğrulukla asla çatışmaz (Cic. **De Offic.** 3, 11). Uygun ve gerçek olan ahlaki doğruluk, bilginin özel mülkiyetindedir ve erdemden asla ayrı tutulamaz. Ancak mükemmel bilgeliğe sahip olmayan kişiler, sadece onun görüntüsüne sahiptirler. Stoacıların doğru (**rectum**) dedikleri görev mükemmel (**perfectum**) ve kesindir (**absolutum**) ve ancak bilge kişi tarafından anlaşılabilir. Bilgi ve eğitim açısından eksik kişiler ise bir eserdeki eksikliği ve yetersizliği anlayamazlar (Cic. **De Offic.** 3, 14-15).

Her şeyi sadece kişisel çıkar ve avantajlarına göre değerlendiren ve ahlaki doğruluğa göre düşünmeyi reddeden kişiler ahlaki doğruluğun yararlılığına karşı olduğunu düşünürler. Oysa en büyük ahlaki olmayan davranış, ahlaki düzgünlükten ziyade yararlılığı düşünmek ya da bunları birbiriyle kıyaslamaktır (Cic. **De Offic.** 3, 18).

Cicero, tipik bir Stoacı karakteriyle (**secundum naturam vivere**) yani doğaya uygun yaşamak düsturundan hareketle, doğa kanunlarına, ülkelerin, tanrıların ve insanların kanunlarına karşı gelerek haksız kazanç elde etmenin kişiyi ve içinde yaşadığı toplumu felakete sürükleyeceğini, bu davranışın da cezaya tabi olduğunu belirtiyor. Komşusunun malına göz koymak, kanunlara karşı gelmek gibi toplum düzenini bozacak davranışlardan örnekler veriyor. Kişi kendi yararını gözetirken daima toplum yararını da gözetmelidir (Cic. **De Offic.** 3, 21-29).

Cicero, Panaitios'un, ahlaki doğruluğu, tüm yararların üzerinde bir değer olarak gördüğünü söyler. Zenon ve Aristoteles de ahlaki doğruluğun ya tek iyiyi (**solum bonum**) ya da en büyük iyiyi (**summum bonum**) izlediğini söylerler. Sonuç olarak ahlaki açıdan doğru olan aynı zamanda yararlıdır. Bilge kişinin ereği, gerçeği örtmek değil onu ifşa etmektir (Cic. **De Offic.** 3, 35-39).

Cicero, yararlılığın adaletle, kişisel çıkarların toplum yararıyla, görevin dostlara karşı zorunlulukla çatışmalarından da bahseder. Her türlü çatışmada ahlaki doğruluğun öncelikli olması gerektiğini belirtir (Cic. **De Offic.** 3, 42-46).

Üçüncü Kitapta iş ilişkileri ve ticaretteki kişisel çıkar ve ahlaki doğruluk çatışmasına örnek olarak bir buğday tüccarı ile evini satan adam örnekleri verilmiştir. İlk örnekte Rodos'ta kıtlık yaşanmaktadır ve buğday son derece pahalıdır. Bir buğday tüccarı İskenderiye'den Rodos'a buğday satmak üzere yelken açmış, yolda arkasından pek çok tüccarın da buğday satmak üzere Rodos'a gelmekte olduklarını görmüştür. Cicero, bu durumda tüccarın ne yapması gerektiğini sorar. Başka tüccarların da geleceği bilgisini kendisine saklayıp, buğdayını yüksek fiyattan mı satmalı yoksa durumu anlatıp makul fiyata satarak belki de zarara mı girmelidir? (Cic. **De Offic.** 3, 50) İkinci örnekte evini satmak isteyen bir adam verilmiştir. Adam, evi ile ilgili kimsenin bilmediği bir şeyi (örneğin evde haşereler olduğunu, evin çürük malzemeden yapıldığını vb...) bilmektedir. Bu bilgiyi kendisine mi saklamalı yoksa satın alacak kişiye söylemeli midir? (Cic. **De Offic.** 3, 55).

Her iki örnekte de satıcının davranışının ahlaki olup olmadığı sorgulanmaktadır. Cicero, hiçbir şey söylememenin ve yapmamanın da ahlaksızlık olduğunu belirtir. Her iki örnekte de ahlaki davranışın kişisel çıkardan üstün gelmesi gerektiğini savunur. Kurnazlık ve dolandırıcılık yasalara aykırı olduğu gibi bilgeliğe ve dolayısıyla erdemli olmaya da aykırıdır. Ahlaki açıdan doğru olanın aynı zamanda yararlı olduğunu kabul etmeyen kişi her türlü ahlaksızlığa açık demektir. İyi insan (**vir bonus**) haksız kazanç elde etmez ve ahlaki açıdan yanlış olanı asla yararlı olarak kabul etmez (Cic. **De Offic.** 3, 75-77).

IV. DE OFFICIIS’TE YER ALAN BAŞLICA ROMALI ERDEMLERİ

Erdem, Eski Yunanca **ἀρετή** (**arete**), Latince **virtus**, demektir. Romalı için erdem kuvvettedir. Latince **vis,-is, f** sözcüğü güç, kuvvet ve şiddet demektir. Yine Latince **vir,-i, m** erkek, adam demektir. Erdemin Latincesi olan **virtus,-utis, f** sözcüğü de bu köklerden türemektedir. Latince **virtus** erkeklik, yiğitlik, kahramanlık, mertlik, cesaret, erkeksi güzellik, vakar, onur, şeref, haysiyet gibi anlamlara gelmektedir. (Charlton, 1994: 1997). Bu kısa açıklamadan sonra, şimdi ilkin erdem sözcüğünün Eski Yunanca karşılığı olan **ἀρετή**’nin anlam ve kullanım bağlamlarına ve bundan türemiş sözcüklere bir göz atalım.

Ἀρετή kavramı Türkçede anlamca şu sözcüklere karşılık gelir: Erdem, güç, dayanıklılık, cesaret, değer, iyilik ya da iyi nitelik. Özellikle Homeros’a göre **ἀρετή**, mükemmellik anlamında da kullanılır. Herhangi bir tür iyilik, üstünlük, yüksek nitelik, Homeros’ta özellikle erkekçe nitelikler için kullanılır. Daha sonra, tanrılarla ilgili olarak, muhteşem eylemler, harikalar, mucizeler, üstünlük, üstünlük biçimleri, özellikle ahlaki erdem, iyi huy, şefkat, iyilikseverlik, refah, etkin değer, üstünlüğün ödülü, paye, ün anlamlarına da gelir. Bir adamdan, bir savaşçıdan bahsedildiğinde bedeninin ya da yüreğinin niteliği; daha sonra meziyet, değer, genel olarak tanrıların mucizeleri, zafer gibi belirli işlerle; bazen de bir hayvanın, bir ülkenin niteliği gibi anlamlara da gelir. Bu sözcük Eski Yunan düşünce tarihinde büyük önem taşır. Homeros’un kahramanı, belirli bir ideali ve **ἀρετή** sözcüğünü sembolize eden kesin bir üstünlüğü somutlaştırmak için yaşar ve ölür. Fakat bu erdem, Polis’in ortak medeniyeti içinde kendisini ifade eder. Nihayet Platon’la birlikte **ἀρετή**, felsefi ve ahlaki bir sistemin içine dâhil edilir ve filozofun bilgisiyle (**ἐπιστήμη**) ilişkilidir. **ἀρετή** kavramı çok sayıda çalışmada incelenmiştir. Özellikle W. Jaeger’in *Paideia*, H. Marrou’nun *Eskiçağda Eğitim Tarihi*, Adkins’in *Değer ve Sorumluluk*, Eski Yunan Çalışması’nda olduğu gibi.

Eski Yunan’da nadir de olsa **ἀρετή**’den türemiş bileşik sözcükler de bulunmaktadır: Erdemli, yiğit anlamlarına gelen **ἀρέταιχμος** ve **ἀρετηφόρος** gibi. Geç dönemde de, tanrısal mucizelerle ilgili öyküler için **ἀρεταλογία** sözcüğü kullanılmıştır. Diğer yandan **ἐνάρετος** (erdemli), **μισάρετος** (erdem düşmanı) ve **φιλάρετος** (erdemli, erdem seven) da yine **ἀρετή**’den türemiştir. **ἀρετή**’den türemiş olan **ἀρετόομαι** fiili de giderek üstün hale gelmek, iyilik içinde büyümek anlamlarına gelir. Herhangi bir çeşit üstünlük ya da iyilik anlamına gelen **ἀρετή**, üstün demek olan **ἄριστος** ile bağlantılı soyut bir isimdir; **ἀγαθός**’tan gelen

soyut isim **ἀγαθότης** daha sonra ortaya çıkmıştır ve kullanımı nadirdir. **ἀρετή** genellikle Latince **virtus**'dan dolayı **virtue** (erdem) olarak çevrilir. **ἀρετή**'nin karşıtı **κακία**'dır.

Erdem kavramı felsefenin problem alanına dâhil olmadan önce Eski Yunan kültüründe uzun evrimsel bir tarihe sahip olmuştur. **Physis**'i konu alan Sokrates öncesi felsefe **ἀρετή** kavramı ile çok fazla ilgilenmemiştir; Herakleitos'un en yüksek erdem olarak ölçülülüğü seçmesinde ve Demokritos'un **ἀρετή**'nin iç karakteriyle ilgili ısrarında olduğu gibi nadiren bazı düşünceler ileri sürülmüş olsa da Sokrates'in dönemine gelinceye kadar **ἀρετή** felsefeye konu edilmemiştir.

Sokrates'in erdem ve bilgiyi özdeşleştirmesi ardından gelen filozoflar için olağan kabul edilmiştir ve Platon'un 'Sokratik diyaloglar'ı çeşitli erdemlerin tanımlarının araştırılmasına yönelmiştir. Platoncu formlar teorisinde en yüksek noktaya varan bu tanımların temeli olasılıkla bu diyaloglardadır. Platon için **arete**'nin (**Menon** 72c) ve **aretai**'nin (Parm. 130b) çeşitli türlerinin **eidos**'u vardır. **Πολιτεία (Politeia) Devlet** adlı eserinde 442b-d'de Platon ideal devletinde bulunması arzulanan dört ana erdemi tarif eder. Bu erdemlere karşılık gelen devletteki insan sınıfları ve ruhun bölümleri tartışılır.

Aristoteles için erdem bir orta yoldur (**meson**); o ahlaki ve zihinsel erdemler arasında ayırım yapar (**Ἠθικὰ Νικομάχεια (Ethika Nikomacheia) Nikomakhos'a Etik II, 1103a-b**). Erdeme Sokratesçi akılcı yaklaşım hala Aristoteles'te gözlemlenebilir ancak iradeyle ilgili unsurların tanınmasıyla bu akılcı yaklaşım değişmiştir. Stoacı için erdemün özü doğayla uyumlu yaşamaktır (Urmson, 1990; Peters, 1967; Liddell-Scott, 1996; Chantraine, 1968; Pillon, 1872).

De Officiis'te yer alan erdemleri incelemenden önce, erdemün Latince karşılığı olan **virtus** sözcüğünün anlam ve kullanım yönünden etimolojisini inceleyelim.

Latince erdem anlamına gelen **virtus**, erkek anlamına gelen **vir** sözcüğünden gelmektedir. **Vir** sözcüğü, bir adamın erkeksi niteliklerini açıklamada da kullanılan bir terimdir. **Vir**, aynı zamanda koca, eş; hayvanlardan bahsederken erkek anlamına da gelir. Kahraman, asker ve piyade anlamında da kullanılır. **Vir**, eski askeri ve hukuki dilde bölüştürücü bir ifadeye de sahiptir: **vir virum legit** "her asker kendine bir yoldaş seçer", **virilis par, portio** "bir mirasın her bir varisi" örneklerinde bu ifade açıkça görülür.

Vir'den türemiş ve bileşik sözcüklere örnek olarak güçlü savaşçı kadın (**virago, viraginis, f.**), cesur, yürekli (**viratus**), erkeksi (**virilis**), erkeksi (**viriliter**), erkeklik (**virilitas**),

hadım etmek (**eviro**), adambaşı (**viritim**), erkeğe aşırı cinsel istek duyan (**virusus**), erkekçe (**viracius**), adam başı, bireysel (**viritim**) verilebilir.

Virtus sözcüğünün **vir**'den türetilme şekli yaşlıdan (**senex**) , yaşlılığın (**senectus**) ve gençten (**iuvenes**), gençliğin (**iuventus**) türetilme şekliyle aynıdır. Bu iki sözcük de nitelik ve faaliyet belirtir. Cicero da **Tusculanae Disputationes** 2, 18, 43'de sözcüğün anlamını şu şekilde belirtir:

“Atqui vide ne, cum omnes rectae animi adfectiones virtutes appellentur, non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea quae una ceteris excellebat, omnes nominatae sint. Appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo, cujus munera duo sunt maxima, mortis dolorisque contemptio”

(Zihnin tüm doğru hisleri erdem diye adlandırılır. Hepsinin uygun adı bu değildir fakat hepsi adını, diğerlerinden üstün olan erdemden alır. Erdem, adını erkekten almıştır. Erkeğin de kendine özgü en büyük gücü, acıyı ve ölümü küçümseme gibi iki büyük işlevi olan cesarettir).

Virtus, bazen saf ve yalın bir gücü tasvir etmek için de kullanılır. Çoğunlukla cesaret anlamına gelir. **Virtus**'un erdem anlamı, her tür nitelik ve değer için kullanılmıştır. Bitkiler ve cansız nesneler için de kullanılır.

Buraya kadar söylediklerimizden hareketle **virtus** sözcüğünün çeşitli anlamlarını ve kullanım bağlamlarını toparlayacak olursak **virtus**; erkeklik, mertlik, erkeğin tüm fiziksel ve zihinsel üstünlüklerinin zirvesi, güç, dayanıklılık; cesaret, kahramanlık, yiğitlik, yüreklilik, kabiliyet, kapasite, güçlüklerin çözümü, değer, üstünlük, ahlaki mükemmellik ve erdemdir. Mecazi anlamda **virtus**; hayvanlar, bitkiler, cansız ya da soyut şeyler için iyilik, değer, kıymet, güç, dayanıklılık, üstünlük demektir. (Vaan, 2008; Breal-Bailly, 1914; Ernout-Meillet, 1951; Charlton, 1879)

A. SAPIENTIA

Yunancası **σοφία** olan (bilgelik) **sapientia**, anlam olarak **prudentia** (düşünce, akıl, sağduyu) ile benzerdir. Öyle ki Cicero, bu iki kavramın birbiriyle son derece ilişkili olduğunu belirtmiş hatta bazı yerlerde **sapientia**'nın **prudentia**'dan bile üstün olduğunu öne sürmüştür. Bu nedenle, dört ana erdemi incelerken **sapientia**'yı da incelemek gerekir. **Prudentia** ve **sapientia**'yı birbirinden ayırmadan çoğu yerde bir tutan Cicero, **sapientia/sophia**'yı bütün erdemlerin başına koymaktadır. Bu yüzden biz de diğer dört erdemi incelemeyi önce Cicero'nun da en başa koyduğu **sapientia/sophia**'nın etimolojisini gözden geçirelim.

Σοφία’nın etimolojik incelemesini yaptığımızda **σοφός** (bilge) sıfatından türemiş olduğunu görürüz. **Σοφός**, bilge, bilen, özellikle şiirde ve müzikte, aynı zamanda süvarilikte, denizcilikte, sanatta, zanaatkârlıkta ya da teknik alanda ustalığı olan demektir. Öte yandan insanlar için eğitilmiş, zeki anlamına gelirken, yasa, eylem ve davranış gibi soyut kavramlar için de kullanılır.

Σοφός’tan türemiş en çok bilinen isim **φιλόσοφος**’tur. “Bilgeliği, bilimi, bilgiyi seven” demektir. Aynı şekilde türemiş olan **φιλοσοφία**, “bilgelik, bilim sevgisi” anlamına gelir. **Φιλοσοφία**, “araştırmanın, bilimin, belagatin sevgisi, arzusu” için kullanılan bir sözcüktür. Bir tutumu ifade eder, **σοφία**’nın farklı uygulamaları için kullanılır, aynı gücü ve etkiyi gösterir.

Homer’ın destanından sonra **σοφός**’un varlığı, kendisinden türemiş **σοφία** ile kesinleştirilir. İlk örneği **Ilias** destanı 15, 412’de, bir gemi marangozunun karşılaştırılmasında görülür. Sözcük, “yapma, meydana getirme becerisi” anlamında, aynı zamanda bir şair, bilgin, uygulamalı bilgi ve genel bilgi için kullanılır.

Σοφός’tan türemiş olan **σοφίζω** ve **σοφώω** fiilleri, eğitmek, öğretmek, orta çatıdan bir fiil olan **σοφίζομαι** (ustaca konuşmak / davranmak) anlamlarına gelir. Aynı şekilde türemiş olan **σοφιστής** sözcüğü, Attika lehçesinde ve geç dönemde konuşma sanatını öğreten kişiler için olumsuz anlamda kullanılmıştır. **σοφός** ve **σοφία** sözcüklerinin ortaya çıkışları, Eski Yunanların uygulamalı bilgidan felsefi bilgiye nasıl geçtiklerini gösterir.

Yukarıda yaptığımız incelemede **σοφία** szöcüğünün **σοφός**’tan türemiş olduğunu gördük. Şimdi de **σοφία**’nın Eski Yunanca’da hangi anlamlara geldiğine, kullanım şekillerine bakalım.

Bilgelik, öğrenme anlamına gelen **σοφία**, **Ilias** 15, 412’de “τέκτονος, ὅς ῥά τε πάσης εὔειδῃ σοφίης” (her işte yetenekli bir marangoz) örneğinde görüldüğü gibi marangozluk gibi bir zanaatta ya da bir sanatta zekâ ve beceri şeklinde de kullanılmıştır. Aynı zamanda müzikte ve şarkı söylemede beceri, yetenek ve bilgi anlamları da vardır. **σοφία**’nın diğer bir anlamı da genel yaşamdaki beceridir. Tıpkı **φρόνησις** gibi hüküm, zekâ, uygulamalı bilgelik anlamları da vardır. **ἄμαθία**’nın (bilgisizlik) zıt anlamlısı olarak, Platon **Protagoras** 360d’de “ἡ τῶν δεινῶν σοφία” (korkunç şeylerin bilgisi) şeklinde kullanıldığı görülür. (Chantraine, 1968; Liddell- Scott, 1996)

Sapientia, anlam olarak düşünce, akıl, sağduyu (**prudentia**) ile benzerdir. Öyle ki Cicero, bu iki kavramın birbiriyle son derece ilişkili olduğunu belirtmiş hatta bazı yerlerde **sapientia**'nın **prudentia**'dan bile üstün olduğunu öne sürmüştür. Bu nedenle, dört ana erdemi incelerken **sapientia**'yı da incelemek gerekir. **Prudentia** ve **sapientia**'yı birbirinden ayırmadan çoğu yerde bir tutan Cicero, **sapientia**'yı bütün erdemlerin başına koymaktadır. Bu yüzden biz de diğer dört erdemi incelemeden önce Cicero'nun da en başa koyduğu **sapientia**'nın etimolojisini gözden geçirelim.

Bilgelik, akıl, zekâ, sağduyu, idrak, takdir, bilimin ya da bilgeliğin tek bir bölümü, uygulamalı bilgelik, dünyanın bilgisi, felsefe gibi çeşitli anlamlara gelen **sapientia**, Latince iyi tada sahip olmak, bilmek, bilge olmak anlamlarına gelen **sapio** fiilinden türemiştir. **Sapio**, **-ere**, **-ii**: iyi tada sahip olmak; bilge olmak anlamlarına gelen karışık çekim grubundan bir fiildir. Bu fiilden lezzet ve tat anlamlarına gelen **sapor**, **is**, **m**. sözcüğü gelmiştir. Yine **sapere** fiilinden türemiş bir sıfat fiil olan **sapiens**, **-entis** de bilge, akıllı demektir. Bilgelik erdeminin Latince adı olan **sapientia**, **ae**, **f**. sözcüğü de aynı fiilden türemiştir. İyi bir tadı olmak, lezzeti olmak, (parfüm için güzel bir aroması olmak) anlamına gelen bu fiil, cansız şeyler için de kullanılır. İnsanların kişiliğinden bahsederken de anlayışı, sezgisi, bilgisi olmak anlamındadır. Düşünmek, hissetmek anlamındaki **sentire** fiiliyle de ortak anlama sahiptir. Bu fiilin geçişli halinde anlamı, bilmek, anlamak, tanımak olur. **Sapio** fiilinin **Praesens Participium**'u (şimdiki zaman ortacı) akıllı anlamına gelen **sapiens**'tir. Akıllıca (**sapienter**) ve bilgelik, akıl, zekâ (**sapientia**) (Eski Yunancası σοφία) buradan türemiştir. Ennius **sapientia**'yı σοφία'yı açıklamak için özellikle kullanır. Çok akıllı (**persapiens**), akılsız (**insapiens**), akılsızca (**insipientia**) akılsızlık sözcükleri **sapiens**'ten gelmektedir. Savaşta güçlü (**bellipotens**) sıfatına zıt anlamlı olarak akılda, bilgelikte güçlü (**sapientipotens**) bileşik sözcüğünü yine Ennius bulmuştur. Diğer bileşik ve türemiş sözcüklere örnek olarak; akıllı başında olmak (**consipio**) aptalca davranmak (**desipio**), aptallık (**desipientia**), nedenini anlamak, uyanmak (**resipisco**, **ivi** (**ii** ve **resipui**), pişman olma (**resipiscentia**) verilebilir. Öte yandan **resipio**'nun neredeyse sadece tadı olmak, lezzeti olmak anlamı vardır. Lezzet, tat (maddi ve manevi) anlamındaki **sapor** sözcüğü de **saporo**, **-are**, lezzetlendirmek, tatlandırmak fiilinden gelmiştir. Yine bu fiilden lezzetli, çeşnili (**saporosus**) sıfatı ve lezzet (**saporus**) sözcüğü türemiştir. Lezzetli, aromalı (**sapidus**) sıfatı ve bunun zıt anlamlısı tatsız (**insipidus/insipidus**) örnek verilebilir (Breal-Bailly, 1914; Ernout-Meillet, 1951; Charlton, 1879).

Cicero için sağduyu (**prudentia**) ile eşdeğer olan, en önemli erdem bilgelik (**sapientia**)’dır. Bu kavramı kullanırken Yunan felsefesinden ve özellikle Platon’dan etkilenmiş olduğu düşünülebilir. Şimdi de **sapientia** ve **sapiens** (bilge) kavramlarının **De Officiis**’te ne şekilde ele alındığını görelim:

De Officiis’in birinci kitabında **Cicero**, kusursuz ve tamamen bilge olan insanlarla değil, fakat kendilerinde erdem görüntüsü oluşacak diye gösterişli işler yapan insanlarla yaşadığımızdan, kimsenin kendisinde erdem belirtisi var diye yadsınmaması gerektiğini düşünür. İlmîlilik, ölçülülük ve adalet erdemleriyle donanmış kişileri teşvik etmek gerekir. Çünkü ne kusursuz ne de bilge olan kişinin cesur ve yüce ruhu genelde daha tez canlı olur, bu erdemlerin daha çok iyi bir adama yakıştırıldığı da görülür (Cic. **De Offic.** 1, 46).

Cicero’ya göre cesur ve yüce bir ruha sahip olanlar haksızlık yapanlar değil, haksızlığı önleyenlerdir. Ruh yüceliğiyle gerçek bir bilge olan kişi, doğanın en çok istediği ahlaki doğruluğun eylemlerinde yer almasını hedefler; öyle görünmekten ziyade baş olmayı ister. Cahil kalabalığın hatasıyla ödüllendirilen kişi büyük adamlar arasında sayılmamalıdır. Ruhü şöhret arzusuyla doruğa çıkan kişi, haksız işler yapmaya çok kolay sürüklenir. Gerçekten kaygan bir yerdir bu; tehlikeli işleri üstlenip girişen, yaptığı işlerin ödülü olarak şöhreti arzulamayan kişi zor bulunur (Cic. **De Offic.** 1, 65).

Cicero’nun bilgeliği tüm erdemlerin başına koyduğunu söylemiştik. Eski Yunanların **σοφία** dedikleri bilgelik ve yine Eski Yunanların **φρόνησις** dediği sağduyu sayesinde arzu edilmesi ve kaçılması gereken şeylerin bilgisini kavrarız; baş erdem olan bilgelik tanrısal ve insani şeylerin bilgisidir; bu bilgide tanrısal ve insani unsurlar birlik ve beraberlik içindedir (Cic. **De Offic.** 1, 153).

Kendilerini öğretime ve bilgeliğe adayan kimseler sağduyularını, zekâlarını olabildiğince insanlığın yararına kullanırlar. Bu nedenle kişinin belagat olmaksızın uzunca düşünmektense sağduyulu konuşması daha iyidir (Cic. **De Offic.** 1, 156).

Cicero ikinci kitabına “Tanrılar adına bilgelikten daha arzu edilen, daha mükemmel, daha iyi ve yine insan için daha değerli ne var?” sorusunu sorarak başlıyor. Filozofun bilgeliğin peşinden koşan kişi olduğunu, felsefenin de bilgelik hevesinden başka bir şey olmadığını savunuyor. Bilgelik eski filozofların tanımladığına göre, tanrısal ve insani şeylerin ve hatta onları idare eden nedenlerin bilgisidir. Bilgelik hevesini küçümseyen kişi neyin övgüye layık olduğunu anlayamaz (Cic. **De Offic.** 2, 5).

İnsan yaşamına cansız nesnelerden, hayvanların kullanımı ve idaresinden kaynaklanan yararlar, zanaatların işbirliği sonucunda ortaya çıkar. Ancak insanların, çıkarlarımızı yükseltmeye yönelik çabuk ve hazır bilgelik hevesleri, mükemmel kişilerin bilgeliği ve erdemiyle harekete geçirilir.

Cicero, bilgeliğin devlet adamlığındaki izdüşümüne örnek olarak Sikyon’lu Aratos’u verir. Elli yıl boyunca tiranlar tarafından yönetilen kenti kurtaran Aratos, sürgüne gönderilmiş olan altı yüz kişiyi geri getirerek siyasi topluluğu özgürleştirmişti. Daha sonra da vatandaşların malvarlığı konusunu ele almıştı. Malvarlığı ellerinden alınanların yoksul kalmasını adaletsiz bulmuş ancak elli yıldır bu mallara el koyan kişilerin de yerlerinden edilmesini uygun bulmamıştı. Bu sorunu çözmek için para bulması gerektiğinden, İskenderiye kralından para alarak Sikyon’da el konulan malların değerlerini belirlemişti. İnsanların bir kısmı parayı kabul edip kullanım hakkından vazgeçti, bir kısmı da malları geri almaktansa pay edilmesinin daha uygun olduğunu kabul etti. Böylece foruma mızrak konması ve vatandaşların mallarının habercinin sesine teslim edilmesi değil, bilge bir devlet adamı olan Aratos’un vatandaşlar için yaptığı doğrudur. Bilge ve mükemmel bir adam olan bu kişi, herkesin refahını düşünmüştü. Vatandaşların menfaatlerini ayırmak değil herkesi aynı eşitlikle kapsamak iyi vatandaşın bilgeliği ve aklın zirvesidir (Cic. **De Offic.** 2, 81-83).

De Officis’in üçüncü kitabında belirttiği gibi Cicero’ya göre ahlaki doğruluk sadece bilgilerde bulunur ve asla erdemden ayrılamaz. Kendilerinde bilgeliğin tümüyle olmadığı kişilerde ise ahlaki doğruluk tümüyle bulunamaz, bu kişilerde ancak ahlaki doğruluğun görünüşü olabilir (Cic. **De Offic.** 3, 13).

Tüm insanlığın ortak değeri olan erdeme sahip olan herkes erdemin öz nitelikleriyle harekete geçer. Yine iki Decius ya da iki Scipio cesur adamlar olarak anıldığında ya da Fabricius ya da Aristides sadece adil diye adlandırıldığında, onlarda sadece cesaret örneğini, diğerlerinde ise bilge örneğinde olduğu gibi sadece adaleti aramayız, zira bu kişilerin hiçbirini bilmeyi istediğimiz şekilde bilge değildir. M. Cato ve C. Laelius da bilge olmamalarına rağmen bilge oldukları düşünülen kişilerdir. Ortak ödevleri yerine getirdikleri için bu kişilerde bilgeliğin görünüşü vardır (Cic. **De Offic.** 3, 16).

Cicero, yararın ahlaki doğrulukla, dolayısıyla bilgelikle çatışmayacağını şu örneklerle açıklar: Publius’un oğlu Scaevola alıcısı olduğu çiftliğin sahibinden bir fiyat belirlemesini ister, satıcı fiyat belirleyince de daha fazla ettiğini söyleyerek yüz bin sesters ekler. Herkes bu

davranışın iyi bir insanın işi olduğunu kabul eder. Ancak buna karşın insanlar bilge birinin satıcının, malını belirlediğinden daha düşük fiyata sattığında böyle davranacağını inkâr eder. Bu yüzden, insanların iyilerin başka, bilgelerin başka olduğunu düşünmesi tehlikelidir. Çünkü bilgelik, iyilikten hatta En Yüce İyi'den (**summum bonum**) ayrılması mümkün olmayan bir kavramdır. (Cic. **De Offic.** 3, 62) Ancak bir satıcı malındaki kusurları alıcıya açıkça söylemelidir. Bunu yapmadığı takdirde o kusurdan sorumludur. Bu duruma örnek olarak T. Claudius'un sattığı evini örnek gösterir. T. Claudius, Caelium tepesindeki evini Calpurnius'a satar. Ancak satıştan önce evin bulunduğu tepenin bir kısmının **augur**'ların kehanet okumasını güçleştirdiği için yıkılacağı haberini almıştır. Calpurnius'un açtığı dava sonucunda Claudius iyi niyet gereği tazminat ödemeye mahkûm edilir. Satıcı evin kusurunu bildiği halde söylemediğinden, alıcının uğradığı kayıptan sorumlu olmuştur (Cic. **De Offic.** 3, 66).

Bilge birinin iyi niyetle sahte para alınca, hatasını anladıktan sonra iyilik için parayı gerçekmiş gibi kullanıp borcunu ödemesi konusunda Diogenes “evet”, Cicero'nun hemfikir olduğu Antipater ise “hayır” der. Aynı durum şarabın bozulduğunu bilerek satan kişi için de geçerlidir. Diogenes satabileceği, Antipater ise iyi bir adamın bunu yapmayacağı görüşündedir. Bunlar Stoacıların tartıştığı haklar meselesini andırmaktadır (Cic. **De Offic.** 3, 91).

Eserinin her üç kitabında da görüldüğü üzere Cicero **De Officiis**'te **sapientia** ve **prudentia**'yı birlikte ele almış, bu iki erdemin birbirinden ayrılamaz bütünlükte olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle, şimdi de **prudentia**'nın etimolojik incelemesini ve eserde geçtiği bölümleri göstermemiz gerekir:

B. PRUDENTIA

Yunancası **φρόνησις** (phronesis) olan **prudentia**'nın etimolojik incelemesini yaparken Eski Yunancada, tutkuların, düşüncelerin merkezi, istek gibi muhtelif anlamları olan **φρήν** sözcüğü ile anlayışlı olmak, akli başında olmak gibi anlamları olan **φρονέω** fiilinin etimolojik incelemesine bakmak gerekir.

φρήν, **φρενος**, **ή** sözcüğü onomastikte diyafram ya da perikart için kullanılır. Homeros ve diğerleri tarafından bağırsaklar ve sakatat anlamında da kullanılmıştır. Yine Homeros tarafından **Ilias**, 15, 194'te ve pek çok yerde tutkuların merkezi olarak yürek, kalp,

düşüncenin merkezi olarak ruh ve istek anlamında kullanılan **φρήν** sözcüğünün Homeros'ta oldukça geniş bir kullanım alanı vardır.

φρήν denilen organın anatomik tanımı tartışmalıdır ve bu konuda kesin bir fikir birliği yoktur. Homeros'ta kullanılan **φρήν**'in hangi organ olduğu hakkında çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Çoğunlukla diyafram, perikart (kalbin etrafı) ve akciğer anlamlarına gelmektedir. Vücudun üst kısmındaki bir organ olduğu şeklinde pek de kesin olmayan bir sonuca varılmıştır. **φρένες**'in **θυμός** (öfke) ve **νοός** (akıl) ile olan ilişkisi de incelenmiştir. **φρεν(ο)** önekiyle yapılan bileşik sözcüklere **φρενοβλαβής** (ruh hastası, dengesiz); **φρενήρης** (sağduyulu), **φρενοδαλής** (aklını yitirmiş) örnekleri verilebilir. **φρεν(ο)** sonekiyle yapılan bileşik sözcüklere **μετάφρενον** (sırt, sırtın üst kısmı), **ἐπίφρενα** (evham), **ἀφροσύνη** (aptallık, düşüncesizlik), **ἀφρονέω** (aptalca davranmak), **εὐφραίνω** (sevinmek) ve **ἐπιφροσύνη** (sağduyu, akıl) örneklerdir.

φρονέω fiili de yukarıda bahsettiğimiz sözcükler gibi **φρήν**'den gelmektedir. **φρονέω**; bilge olmak, düşünmek, hissetmek, hem düşünce hem de amaç için istekli olmak, anlayışlı olmak, sağduyulu olmak, deneyimle anlamak, iyi bilmek, anlamına gelmek anlamlarına gelir. Aynı zamanda mecbur olmak, bir şeyi yapmaya niyetli olmak anlamları da vardır. **Φρονέω**'nun **ἀ-**, **δια-** ve **κατα-** gibi pek çok önekle birleşmesinden çeşitli fiiller meydana gelir: **ἀφρονέω** (aptalca davranmak), **διαφρονέω** (düşünmek, tasarlamak) ve **καταφρονέω** (küçümsemek) anlamındadır. **Κακοφρονέω** (kötü niyetli olmak), **μεγαλοφρονέω** (gurur duymak, büyüklük taslamak), **ὁμοφρονέω** (aynı fikirde olmak) fiilleri de aynı şekilde **φρονέω**'nun örneklerle birleşerek oluşturduğu fiillerdendir. Bu fiilin zarflarla kullanımına da **εὖ φρονεῖν** (doğru düşünmek, iyi niyetli olmak), **κακῶς φρονεῖν** (kötü düşünmek), **καλῶς φρονεῖν** (iyi düşünmek) gibi örnekler verilebilir.

φρονέω fiili ve türevlerinden sıfat türetme eki olan **-φρων** ile pek çok türemiş sıfat yapılmıştır. Özellikle **εὐφρονέων** (ihtiyatlı) ve **εὐφρων** (mutlu, neşeli) sıfatları Homeros ve diğerleri tarafından sıkça kullanılmıştır. Aynı şekilde **φρόνημα** (akıl, ruh, düşünce, his), Aristoteles ve diğerlerinin kullandığı **φρονηματίας** (gururlu), **φρονηματίζωμαι** (övünmek, kendisiyle gurur duymak) ve **φρονηματισμός** (küstahlık, kibir) sözcükleri de **φρονέω** fiilinden türemiştir. Ion-Attik lehçesinde kullanılan **φρόνιμος** sıfatı da duyarlı, akıllı, akli başında anlamlarına gelmektedir. Bu sıfat, **-ιμος** sonekiyle türetilmiş sıfatlarla aynı gruptandır.

Homeros'ta geçen ve Menealos'un koruması mitolojik kişilik **Φρονίς**'in adından gelen **φρονίς** sözcüğü de bakım, ilgi, endişe, duygu ve düşünce anlamlarına gelir (**Ilias** 17, 40 ve **Odyseia** 3, 282). Bu sıfattan türemiş **φρονίζω** fiili de düşünmek, düşünüp taşınmak ve endişelenmek anlamındadır.

Yukarıda yapmış olduğumuz etimolojik incelemenin sonucunda düşünce, akıl, bilgelik anlamına gelen **φρόνησις**'in de bu şekilde türediğini görüyoruz. **φροεῖν**'den türemiş olan **φρόνησις**, **f.** sözcüğü sağduyu, niyet, amaç, duyu; yargı, hüküm, kibir, gurur, uygulamalı akıl ve devlet işlerinde sağduyu anlamlarına da gelmektedir (Chantraine, 1968; Liddell-Scott, 1996).

Prudentia, Latince sağduyulu, sağgörülü, akliselim anlamlarına gelen **prudens**, **-entis** sıfat fiilinden gelmektedir. Bu sıfat fiil de **providere (prouidere)** fiilinden türemiştir. **Prouidens – Proudens- Prudens** şeklini almıştır.

Prudens sıfat fiilinden türemiş olan **prudentia** sözcüğü geleceği görme, öngörme, bir şeyle tanışıklık, bir şeyin bilgisi, bir konuda ustalık, anlayış, sağduyu, zekâ, sağgörü, nesnel yargı, takdir anlamlarına gelmektedir.

Cicero'nun **De Divinatione** adlı eserinin 1, 49, 111 örneğinde olduğu gibi, “quos prudentis possumus dicere, providentis”, (öngörülü kişilere sağduyulu diyebiliriz). Bu sözcüğün **prouideo** ile ilişkisi açıkça görülmektedir. **Prudentia** ile ilgili bir başka açıklama da Cicero tarafından **De Re Publica** VI. 1'de verilmiştir: “Prudentia... quae ipsum nomen hoc nacta est ex prouidendo” (Sağduyu kendi adını öngöründen almıştır). Çoğu zaman **prudens**, mevcut kullanımda fonetik ve semantik açıdan **prouidere**'den ayrılır. Özellikle “bilen, farkında olan, deneyimli, bilge” anlamlarına gelir. Cicero'ya göre **prudentia**'nın **prouidentia**'dan farkı vardır. **De Inventione** 2, 53, 160'ta: “prudentia tribus partibus constare videtur, memoria, intelligentia, prouidentia”, (sağduyunun üç kısımdan oluştuğu görülür, hafıza, zekâ ve öngörü) ve **De Officiis** 1, 153'te Cicero, “Prudentia, quam Graeci φρόνησις, ex rerum expetendarum fugiendarumque scientia”, (Eski Yunanların **phronesis** dedikleri sağduyu, arzu edilmesi ve kaçınılması gereken şeylerin bilgisidir) demiştir.

Bu sözcükten türemiş bileşik sözcüklere şu örnekler verilebilir: **Prudenter** [zarf] (sağduyulu, ihtiyatlı şekilde); sıfat fiil olan **imprudens** (sağduyulu olmayan, bilmeyen, bilgisiz); **imprudenter** [zarf] (sağduyusuzca, ihtiyatsızca); **imprudencia** (ihtiyatsızlık, sağduyusuzluk) (Ernout-Meillet, 1951; Charlton, 1879).

Kişinin sağduyu sahibi olabilmesi için hayatında bir defa bile olsa her şeyden gücü yettiği ölçüde şüphe etmesi ve bunları araştırma nesnesi haline getirmesi gerekir. Bu elemelerden geçtikten sonra elde kalan şeylerin akla yatkın olması ihtimali çok güçlüdür. Çünkü kişinin kendisini titizlikle eleştiri süzgecinden geçirmesi sağduyu sahibi olmasını sağlar. Bu anlamda Sokrates'in "kendini bil" buyruğu kişinin kendisine rehber etmesi gereken bir savdır. Yine ilkçağ filozoflarından olan Herakleitos, bir fragmanında şöyle der: "Alık insan her söz karşısında heyecanlanmayı sever" (Herakleitos, **Fragman B.87**, Çev: E. Yıldız-G. Şar, 2016: 185).

Bu anlamda, sağduyulu insanlar duydukları sözler karşısında şaşırmaz, akla yatkın olan şeylerin neler olduklarını bilirler. Yine erdemle ilgilenen bütün – özellikle ilkçağ filozofları - filozoflara göre, erdemli olmak için bir insanda bulunması gereken en temel şeylerden biri sağduyudur. Şimdi de Cicero'nun bu filozoflardan feyiz alarak yazdığı **De Officiis**'te **prudentia** kavramını ne şekilde ele aldığını görelim:

De Officiis'in ilk kitabında ifade ettiği gibi Cicero'ya göre dört ana erdem birbiriyle bağlantılı ve iç içe geçmişse de, bazı görev çeşitleri tek başlarına meydana gelir. Tıpkı ilk olarak tanımladığımız ve içine bilgelikle birlikte sağduyuyu da yerleştirdiğimiz durumda gerçeğin araştırılması ve ortaya çıkarılmasının olması gibi. Bu da erdeme özgü bir durumdur (Cic. **De Offic.** 1, 15).

Bir kimse bir konuda en doğru olanın ne olduğunu çok iyi bir şekilde kavlıyor ve bu gerçeğin nedenini büyük bir kesinlik içinde ve hızlı bir şekilde görüp açıklayabiliyorsa, o insan daima en sağduyulu ve en bilge olarak takdir edilir (Cic. **De Offic.** 1, 16).

Cicero, dört erdemden biri olan cesaretin bile temelinde ahlaki doğruluğa ve sağduyuya uygunluk olması gerektiğini söyler. Çoğu kez sivillerin yönlendirilmesiyle bir savaş açılır ya da sonlandırılır. Üçüncü Kartaca Savaşı, M. Cato'nun yönlendirmesiyle açılmış, kendisi öldükten sonra bile otoritesi devam etmiştir. Savaş kararı alan akıl, savaş yapan cesarettenden üstündür. Bunlar sağduyuya ve muhakemeye inanan büyük ve yüksek bir ruhun eserleridir. Ancak mücadeleye hesapsızca atılmak ve düşmanla göğüs göğse çarpışmak vahşice ve hayvanlara özgüdür. Fakat zaman ve zorunluluk bunu gerektirdiğinde kılıç kuşanılmalı ve ölüm, köleliğe ve alçalmaya tercih edilmelidir (Cic. **De Offic.** 1, 79-81).

Cicero, herkesin kendi doğal yeteneğini bilmesi, iyi ve kusurlu yönlerine göre ödevler üstlenmesi gerektiğini sağduyuyla hareket etmeye bağlar. Oyuncular bile sahne yaşamlarında

en iyi oyunları değil kendilerine en uygun oyunları seçerlerken bilge kişilerin sağduyuyla hareket edip hatalardan kaçınması gerektiğini vurgular (Cic. **De Offic.** 1, 114).

Sağduyu toplumdaki ödevlerin dağılımında da temel olmalıdır. Farklı yaş gruplarına farklı ödevler verilmelidir. Yaşlılar için bedensel uğraşların azaltılması ancak zihnin etkinliklerinin artırılması gerektiği görülür. Tavsiyeleri ve sağduyularıyla, arkadaşlarına, gençliğe ve en çok da devlete destek olmaları gerekir. Gençler de yaşlıların deneyimine ve sağduyusuna kulak vermelidir (Cic. **De Offic.** 1, 123).

İnsanlığın ortak birlik ve beraberliğinde, toplum yaşamında pek çok meslek ve zanaat bulunmaktadır. Bunların her birinin ayrı değeri ve önemi vardır. Ancak insanların nefretini uyandıran ve zanaatına değil yaptığı işe para ödenen tüm uğraşlar değersizdir. En değersizleri ise sadece hazzı hizmet edenlerdir. İçlerinde daha büyük bir sağduyunun bulunduğu ya da hiç de vasat olmayan bir yarar beklenen tıp, mimarlık ve doğru şeylerin öğretisi gibi başka ilimler de vardır. Bu ilimler kendi sosyal konumlarına göre uygundur (Cic. **De Offic.** 1, 151).

Cicero, yukarıda **sapientia** erdemini açıklarken de belirttiğimiz gibi tüm erdemler içinde en önemli olanın Eski Yunanların σοφία dedikleri bilgelik olduğunu söyler. Ancak şunu da belirtmeden geçemez: Eski Yunanların φρόνησις dediği sağduyu sayesinde arzu edilmesi ve kaçılması gereken şeylerin bilgisini kavrarız. Başlıca erdem olduğunu söylediği bilgelik tanrısal ve insani şeylerin bilgisidir; bu bilgide tanrısal ve insani unsurlar birlik ve beraberlik içindedir. Bilginin doğru şekilde eyleme geçmesi için sağduyu ile hareket edilmelidir (Cic. **De Offic.** 1, 153).

Kendilerini öğretime ve bilgelığe adayan kimseler sağduyularını, zekâlarını olabildiğince insanlığın yararına kullanırlar. Bu nedenle kişinin belagat olmaksızın uzunca düşünmektense sağduyulu konuşması daha iyidir (Cic. **De Offic.** 1, 156).

İnsan topluluğundaki ortak yaşamda ödevler arasında seçim yapılırken, insan topluluğu tarafından rağbet gören ödev türü öncelik sahibidir. Zaten düşünülerek gerçekleştirilen eylem bilgi ve sağduyuyu izleyeceğinden, düşünerek eyleme geçmek salt sağduyulu düşünmekten daha değerlidir (Cic. **De Offic.** 1, 160).

Cicero, **De Officiis**'in ikinci kitabında insan ilişkilerinin temelini oluşturan güvenin, adalet duygusuyla birlikte sağduyuya da sahip olarak temin edilebildiğini ifade eder. İnsanoğlu kendisinden daha fazla bildiğini düşündüğü, geleceği daha iyi gördüğüne ve tehlike

çıktığında zorlukları aşıp şartlara uygun karar alabildiğine inandığı kişilere güvenir. İnsan bu yararlı hareketin gerçek sağduyu olduğunu düşünür (Cic. **De Offic.** 2, 33).

Bu iki şarttan adaletin güven teminindeki yeri daha büyüktür; zira sağduyu olmadan da adalet yeterince yetki sahibidir; buna karşın sağduyu, adalet olmadan asla güven temin etmeye yaramaz. Nitekim bir kimse dürüstlüğüne şöretinin elinden gitmesiyle, ne kadar zeki ve ince de olsa, yine de nefret edilen ve şüpheyile yaklaşılana biri olur. Bu nedenle zekâyı bütünleşmiş adalet, istenilen güveni tümüyle temin edecektir; sağduyudan yoksun adalet duygusu birçok şey başarabilirken, adaletten yoksun sağduyu hiçbir şeye yaramaz (Cic. **De Offic.** 2, 34).

Üçüncü kitapta sağduyunun iyiyi kötünden ayırmaya yaradığını ısrarla vurgulayan Cicero, bu nedenle her türlü kandırmacanın ve sağduyu gibi görünmeyi isteyen kötülüğün kaldırılması gerektiğine inanır. Ahlaken doğru olan şey sağduyuya uygundur, kötülük ise ahlaken yanlış olanı iyilerin önüne koyar (Cic. **De Offic.** 3, 71).

Cicero, sağduyunun işlevini de sorgulamıştır. Hayatta her şeyin merkezine hazzı yerleştiren Aristippos'un takipçileri Kyrenelileri ve Epikouros'u eleştirir. Hazza hizmet eden erdemın zavallı bir köle haline geleceğini belirtir. Sağduyunun amacının sadece hazları akıllıca seçmek olduğunu savunan görüşleri küçümseyen Cicero, tüm erdemlerin sadece kendileri için aranması gerektiğini, haz ve yarar temelli aranılıyorsa insanlığı bir arada tutan tüm değerlerin yok olacağını savunur (Cic. **De Offic.** 3, 117). Sağduyunun haz sağlayan ve acıları ortadan kaldıran bir bilgi olarak sunulmasını da eleştirir (Cic. **De Offic.** 3, 118).

Sağduyu, erdemler içinde en çok örselenmiş erdemdir. Modern görüşlere göre ahlaktan ziyade psikolojiden, görev ve ödevden ziyade hesaptan kaynak bulur. Sağduyu, ahlaki kökene sahip değildir. Ödev ise mutlaklık ve kesinlik bağlamında sağduyudan ayrılır. Aristoteles, sağduyuyu entelektüel bir eylem olarak niteliyordu. Sağduyu; iyi ya da kötü olanı ayırt edici olup, en sağlam karar vermeyi ve en verimli şekilde davranmayı sağlayan bir erdemdir (Sponville, 2004: 31-33).

Cicero, birinci kitabın altıncı bölümünde, akıl/bilgelik (**sapientia**) ve sağduyudan (**prudentia**) bahsederken. “her insan cahil olmaktansa doğası gereği daha bilgili olmak ister” der (Cic. **De Offic.** 1, 6). Bu ifadeyi daha önce Aristoteles **Meta Psyhsis**’te “İnsan doğası gereği bilmek ister” diyerek kullanmıştır. Cicero burada kaçınılması gereken iki hatayı da söyler. Birincisi olmayan bir şeyi bildiğini varsaymak, ikincisi de birinin zamanını değersiz ve

yararsız bilgi için boşa harcamaktır. Burada erdemlerden sağduyuyu açıklarken insanın bilgi karşısında tutumunun nasıl olması gerektiğini ifade eder.

Cicero yine birinci kitabın on birinci bölümünde, sağduyuyu insanları hayvanlardan ayıran bir özellik olarak görür. Hayvanlar karşılaştıkları durumlarda dürtüleriyle hareket ederken insan “ileride olabilecekleri kestirir, olguların nedenlerini kavrar, bunların gelişimini ve başlangıcını görür; benzer olguları karşılaştırır ve içinde bulunduğu durum ile gelecekteki yaşam arasında sıkı bir bağ kurar”, der (Cic. **De Offic.** 1, 11). Cicero, bahsettiği dört ana erdemin en başına **prudentia**’yı koyarak sağduyu olmadan diğer erdemlerin de anlamsız olacağını bizlere göstermek istemiştir.

Gerçeğin bilgisi veya isteği tüm insanlar için ortaktır. Bunun yanında insan doğası ile de yakından ilgilidir. Bu bizi Aristoteles’in **Meta Physis** adlı eserinde yaptığı tespite, tüm insan cinsinin anlamaya olan tutkusuna atıf yapıldığını gösterir. **De Officiis** insan soyunun gerçeği arama konusundaki önemine dair bize ikinci bir referans olmuş oluyor. Cicero, **De Offic.** 1, 13’de iki şeye işaret eder: Gerçeğe ulaşmak için yapılan araştırmanın doğallığına ve onun önemine (Barlow, 1983: 77-78).

Cicero, erdemlerinin mahiyetinin daha iyi anlaşılması için bazı kere başka kavramları devreye sokmuştur. **Prudentia** erdemini açıklamak içinse çoğunlukla **sapientia** kavramını, işte bu yüzden tercih etmiştir.

“...Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam σοφίαν Graeci vocant...” (**De Offic.** 1, 153) (... Tüm erdemler içinde en önemli olan, Eski Yunanların σοφία dedikleri bilgeliktir...)

Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Cicero, çok eski bir sözcük olan ve bilgelik anlamını kazanmış olan σοφία (**sophia**) sözcüğünün doğrudan kendisini yani Eski Yunancasını da kullanmıştır. **Sophia**, Cicero’dan önce Ennius (**Apud Festum**) ve Lucretius (**De Rerum Natura**) tarafından da bilgelik anlamında kullanılmış, dolayısıyla artık felsefi bir terim haline gelmiştir. Halk dilinde makul düşünüş ve sağduyu anlamlarına da gelen ve **sophia**’nın Latince karşılığı olan **sapientia**, bu yönüyle **prudentia** ile anlamdaştır. Ancak bu parçada anlam yönünden zenginleşmiş ve bilgelik anlamında kullanılmıştır (Yonarsoy, 1982: 40).

Sapientia’nın her düşün dünyasında ortaya çıkıp kendini göstermesinde Platon’un payı vardır. Nitekim Platon’dan yapılan alıntılarla **sapientia** (bilgelik) kavramının ortaya çıktığını biliyoruz (Tanzola, 1975: 23).

Cicero'ya göre gerçeğin keşfi de ancak ve ancak **prudentia** ve **sapientia** birlikteliği ile olacaktır. **Prudentia** ile diğer erdemler **iustitia**, **fortitudo** ve **temperantia**'nın arasında mantıksal bağlantılar kurmaya çalışmıştır Cicero. Ona göre **iustitia**, **sapientia** üzerinden yürütülmelidir. Cicero'nun bu tercihini anlamakta tabii ki zorluk çekmiyoruz. Zaten eserinde **prudentia** ve **iustitia** arasındaki ilişkiyi yeterince temellendiriyor. Cicero, uyanıklık kavramı ile **prudentia** kavramının karıştırılmamasını söyler ve bunların arasındaki farkı sürekli yineler. Bu kavramın, **fortitudo** ve **temperantia**'nın rüşveti olduğunu bildirir (Tanzola, 1975: 26).

Cicero sözde **prudentia** ile gerçek olan **prudentia** ayrımını yaparak bunların ayırt edilmesinin gerekliliğinden bahseder. Peki, bu ayrımı nasıl yapacağız? Cicero için ahlak felsefesi ve ahlaki teoloji buradan bir nevi çıkış kapısı vazifesi görmektedir (Tanzola, 1975: 29).

Cicero'nun erdemlere ilişkin yorumu, Platon'un yorumu ile modern zamanların tarihsel perspektifinin buluşturulması gibidir (Tanzola, 1975: 30).

Cicero'nun Eski Yunan felsefesinden tamamen uzaklaştığını ya da onunla hiç alakası olmadığını söylemek saf dillilik olur. Evet, Cicero uğraştığı kavramları sınıflandırırken Eski Yunan modelini kullanmamıştır, Eski Yunan dünyasından aldığı kavramları Latinceleştirirken hassas davranmıştır ama yine de Eski Yunan dünyasından kesin kopuş olmamıştır. Cicero'nun **prudentia**'yı açıklarken **sapientia**'dan yararlandığını daha önce söylemiştik. Eserinde **sapientia**'dan gerçeğin akılcı gelişimi ve tam algısı diye bahseder. Yine başka bir yerde Cicero bilgelik ve sağduyunun gerçeğin keşfinden sonraki araştırmaya ait olduğunu söyler. **Sapientia**'nın hakikat bilgisi olduğunu, en yakın dokunuşunu da insan doğasına yaptığını söyler. Bu ifadeden insan doğasının kendisini gerçekleştirmek için hakikatin bilgisine ihtiyacı olduğu anlamı çıkmaktadır (Tanzola, 1975: 35).

Cicero, **prudentia**'nın **modestia**'ya olan benzerliğinden bahseder ve bazı bakımlardan **modestia**'nın özelliklerini paylaştığını söyler. Ama bu ikisinin aynı şeyler olmadığını, **prudentia**'nın özü itibarı ile gerçek ve gerçeğin keşfinden sonraki arama olduğunu unutmamamız gerektiğini de söyler. Gerçeğin akıllı kişiyi hızlı ve doğru bir muhakeme ile karakterize ettiğini söyleyen Cicero, gerçeğin dönüştürücü ve kesin özelliğine vurgu yapar. **Sapientia** bir sezgi elemanıdır ve şimdi burada, günlük hayatın içerisinde (Tanzola, 1975: 36).

Cicero, **sapientia** ve **prudentia** kavramlarını ve bu kavramların birbirlerine yakınlıklarını bize kesin bir dille anlatır. **Prudentia** erdemini anlamanın anahtarının **sapientia**

kavramı olduğunu tekrar görmüş oluruz. Birini diğerinden ayırarak anlamının zor olduğu kanaati apaçık ortadadır. Cicero, **prudentia**'nın bir başka tanımını ise şöyle yapıyor eserinde : “Prudentia, aranan, aranılması gereken şeylerin ve kaçınılacak, uzak durulması gerekecek şeylerin pratik bilgisidir” (**De Offic.** 1, 15). Cicero burada **prudentia**'nın faydacı yüzünden bahsetmiştir. Yani faydayı ön plana alan bir erdem gibi göstermiştir. **Prudentia** kavramının mutlak bir karakteri olduğunu da eserinde görmek mümkündür (Tanzola, 1975: 37).

Cicero tüm erkeklerin istisnasız öğrenme ve bilgiyle ilgili olduğunu varsayar ve onların bilgi sahibi oldukça sevineceklerini söyler (Tanzola, 1975: 38). Ama şunu da ekler: Bilinmeyen gibi bilinenin de gözetim altında olması gerekir. Yani dikkatli olmaya çağırır Cicero. Burada tehlike arz eden ve Cicero'nun uyarısına bizi muhatap kılan bilgi muğlak, kullanışsız ve zor bilgidir. Uygunluğun, yerindeliğin **prudentia**'nın egzersizlerindeki düzenleyici olduğunu yineler. Cicero yerindeliği onaylar ve yerindeliğin düzenleyici görevinden bahseder. Cicero, **prudentia**'nın sağlanması için ilk şartın, **sapientia**'nın merkeze alınması olduğunu ifade eder (Tanzola, 1975: 39).

Pratik **sapientia**'nın bir seçim yapmakta olanların emrinde olduğunu söyler. Cicero, **De Offic.** 1, 43, 153'te **sapientia**'yı şöyle tanımlar: “**Sapientia** bütün erdemlerin en önemlisidir.”

Cicero, **prudentia**'yı bilgeliikten ayırmıyor ve onu açıklamak için **sapientia**'dan faydalıyor, demiştik. Peki, ama **prudentia**'nın yeri tam olarak nereye tekabül ediyordu. Bunun cevabını da şu şekilde veriyor: **Prudentia** bilgeliik ile pratik bilgeliğin arasında yer alıyordu ona göre. Pratik bilgeliğin insanlığın tümüne yayılabileceğini de ekler Cicero. (Tanzola, 1975: 42)

De Offic. 1, 153'te Cicero, “Prudentia, quam Graeci φρόνησιν ex rerum expetendarum fugiendarumque scientia”, (Eski Yunanların φρόνησις dedikleri sağduyu, arzu edilmesi ve kaçınılması gereken şeylerin bilgisidir) demiştir. Burada **prudentia** sözcüğünü, önceden görme anlamından ziyade felsefi anlamda anlayış olarak kullanmıştır. Parçada Eski Yunancasını kullanması nedeniyle **prudentia**'nın ilk kez Cicero tarafından felsefi anlamda kullanıldığı kabul edilebilir. Ancak Cicero tarafından akıllı davranış ve tedbirli hareket olarak kullanılması felsefi terim olarak kesinleşmediğini gösterir. **Prudentia** sonradan φρόνησις'in karşılığı olarak felsefi bir terim haline gelmiştir (Yonarsoy, 1982: 49).

C. IUSTITIA

Adalet anlamına gelen **iustitia**'nın Eski Yunanca karşılığı olan **δίκη** sözcüğü gelenek, görenek, adet, kullanım şekli, yol, düzen, hak, hüküm, yargı, karar anlamlarına gelmektedir. Homeros'tan sonra **δίκη**, yasal hakları belirlemek için yapılan adli kovuşturma, mahkeme, özel dava, duruşma, davanın sonucu ya da nesnesi, kefareti, ceza anlamlarında da kullanılmıştır. Odysseia'da **θέμις**'e paralel olarak farklı bir kullanımı da vardır. Geç dönem nesrinde görülen bu kullanımı **δίκη** (yoluyla, bir şeyin tarzında, şeklinde) zarfını meydana getirmiştir. Kullanım şekli ve yol anlamları **δίκη**'yi insani bir bakış açısıyla adalet anlamına kavuşturur. Adalet, Hesiodos ve Aiskhylos'ta somut bir şekilde kişiselleştirilir. Özel bir kullanımda adalet anlamındaki **δίκη**, **Ilias** 18, 508'de olduğu gibi doğru ya da çarpıtılmış hüküm anlamına da gelebilir. Attika nesrinde ise **δίκη**, duruşma, kovuşturma, ceza anlamlarında kullanılmıştır. **διδόναι δίκην** (cezalandırılmak), **λαμβάνειν δίκην** (memnun olmak, tatmin olmak) gibi kullanımları da vardır.

Çeşitli örneklerin birleşimiyle **δίκη**'den pek çok sıfat türetilmiştir: **φιλόδικος** (kusur bulan, eleştiren), **ἀνάδικος** (yeniden yargılanmaya tabi olmak), **ἀντίδικος** (mahkemede karşı taraf), **ἐκδικός** (adil olmayan / intikamcı, davacı), **ἐνδικός** (yasal, adil), **ἐπιδικός** (hukuki bir kararın konusu), **κατάδικος** (mahkûm) bu sıfatlara örnektir.

Olumsuzluk öneki **-ᾶ** ile **δίκη**'den türetilmiş isim, sıfat ve fiiller şunlardır: **ἄδικος** (haksız), **ἄδικέω** (haksızlık yapmak), **ἀδίκημα** (suç), **ἀδικία** (adaletsizlik).

Adalet anlamındaki **δίκη**, tanrısallık ve ahlaki yasa kavramı ile kademeli olarak sınırlandırılan **θέμις** ile rekabet halinde bulunur (Liddell-Scott, 1996; Chantraine, 1968).

Eski Yunan dilinde **δίκη** sözcüğünün ilk anlamının yol, patika olduğu bilinir. Sözcüğü Parmenides'e hakikatin yolunu gösteren tanrıça **Dike**, aynı zamanda bu yolu yani patikayı temsil etmektedir. Öte yandan Eski Yunan edebiyatında, **δίκη**'nin bir tür davranış şekli olarak kullanıldığı biliniyor. Örneğin Homeros'un **Odysseia** destanında Penelope, kölelere Odysseus'un ne kadar iyi bir efendi olduğunu, zalimce ya da kibirli olan hiçbir şey yapmadığını, yani köle sahiplerinin **δίκη**'sinde bulunan kötü alışkanlıklara sahip olmadığını hatırlatır (Guthrie, 2003: 13).

Her ne kadar Homeros örneğinde **δίκη**'nin ahlaki olsun olmasın sadece eyleme biçimi anlamıyla da kullanılabildiğini gördüysek de **δίκη**'nin, hak, hukuk, örf anlamlarına da

gelmekle birlikte en temel anlamının adalet olduğunu söyleyebiliriz. Adaletin uygulandığı mahkeme için de, mahkemece verilen hüküm için de **δίκη** sözcüğü kullanılırdı.

Eski Yunan **mythos**'larını çoğunlukla kendilerinden öğrendiğimiz Homeros ve Hesiodos için **δίκη**, belli sınırların ihlalinin karşılığında ödenecek tazminatı belirlerdi. Öyle ki Hesiodos **İşler ve Günler**'in başında şöyle der:

“...Beni gör, duy ve dinle.
Perses'e gerçekleri anlatırken
Sen de kararlarını **Dike**'ye göre ver.”

Burada **δίκη** hak ve hukuk anlamında değil ama karar verilirken göz önünde bulundurulması gereken bir güç, bir tanrı anlamında kullanılmıştır. Hesiodos'un metninde **Dike**'nin insanlar arasında yaşayan ve onların mutluluğunu sağlayan, Zeus tarafından gönderilmiş bir tanrı olarak tasvir edilmesi, doğruluk ve adalet üzerine kurulan bir mitolojiyi gözler önüne seriyor.

Adalet konusunu ayrıntılarıyla incelemiş olan filozof Platon'da ne Hesiodos'un metnindeki tanrısal **δίκη**'nin ne de aynı dönemde yaşayan büyük tragedya yazarları olan Aiskhylos ve Sophokles'teki ceza yağdıran **δίκη**'nin izlerini görebiliriz. “Platonla birlikte **δίκη**, **to dikaion** olarak alınmış, toplum içindeki yeri ve etkisinin araştırıldığı cansız bir felsefe kavramına dönüştürülmüştür.” (Erhat, 2007: 85).

Herakleitos da **δίκη** ile ilgili düşüncelerini zıtlıklar üzerine kurmuş, zıtlıkların birbirini tanımlayabileceği ilkesinden hareketle adalet tanrıçası **Dike**'nin, yaşamda var olan adaletsizlik sayesinde bilinebildiğini iddia etmiştir: “Δίκησ ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν” “**Dike**'nin adı bilinemezdi, eğer bunlar olmasaydı” (Herakleitos, **Fragman B.23** Çev. E. Yıldız- G. Şar, 2016: 185)

Platon, **Politeia** adlı kitabında ruhun üç yanı olduğundan bahseder: Akıl yanı, istek yanı ve irade yanı. Bunlar sırasıyla üç erdemle ilişkilidir. Bilgelik (**sophia**), yiğitlik (**andreia**) ve ölçülülük (**sophrosyne**). Ruhun kısımları her kısmın gereği olan erdemlere ermiş olabilirse, insanın ereği (**telos**) olan mutluluk (**eudaimonia**) vücut bulur

Platon, devleti de yine yapıya göre üç sınıfa ayırır: Yöneticiler, askerler/bekçiler ve vatandaşlar. Yöneticilerin bilge, askerlerin yiğit ve vatandaşların ölçülü olduğu toplumun ise adil olacağını söyleyen Platon, herkesin üzerine düşeni yapması durumunda ortaya çıkacak en

yüksek ve kapsayıcı erdem olarak adaleti (**dike**) gösterir. Bu bağlamda adalet, bir tür **harmonia**'dır: Devletin sınıfları arasındaki bir **harmonia**. İnsanın ereğinin mutluluk olması gibi devletin ereği de adalettir. (Platon, **Devlet**, 432a. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 105)

Platon'un öğrencisi Aristoteles için de adalet bir erdem, erdem ise orta olma (**mesotes**) durumudur. Aristoteles'e göre bütün erdemler bir aradadır ancak adalet en toplumsal ve en politik erdemdir. Yasaya itaat etme bakımından adaleti, dağıtıcı adalet, düzeltici adalet ve değiş-tokuş (ticaret) adaleti olarak bölümlere ayırır (Ross, 1999: 248).

Adalet anlamına gelen **iustitia**; hak, hukuk anlamına gelen **ius** sözcüğünden türemiştir. **Iustitia**'nın etimolojik incelemesini yapabilmek için öncelikle **ius** sözcüğünü ele almak gerekir.

Ius, **-ris**, **n** hukuk, hak, adalet demektir. Bu sözcük, kanun hükmüne sahip dini beyan anlamına da gelmektedir. Özellikle çoğul hali **iura**, (**iura legesque**: hükümler ve kanunlar) şeklinde kullanılmıştır. Adli açıklama yapan kişi anlamındaki **iudex** (yargıç) sözcüğü de yine **ius**'tan türemiştir. Bundan başka hukuka başvurmak (**ius orare**), hak ve tanrısal yasa (**iusque fasque**), yemin etmek, bağlı olunan kutsal hükmü açıklamak (**ius iurare**) gibi örnekler de verilebilir. Yasal evlilik (**iustae nuptiae**) ve hukuka uygun cenaze töreni (**iusta funera**) ifadelerinden de anlaşılacağı gibi dini değerlerin etkisi açıkça görülmektedir. Ancak Latince **ius** ve **iuro** arasındaki anlamsal ilişki pek hissedilmez. **Ius**'un, **fas**'ın zıttı olarak sadece dini olmayan bir anlamı vardır. Cicero'ya göre çoğu kez **ius**, hala din adamlarının yükümlülüğüdür. **De Legibus** 2. 19. 47'de "pontificem bonum neminem esse nisi qui ius civile cognosset" (medeni hukuku bilmeden hiç kimse iyi bir din adamı olamaz) diyerek bu görüşünü açıkça dile getirir.

Ius'tan türemiş sözcüklere örnek olarak Latince **iustus**, **a**, **um**: adil, doğru; **iniustus**, **a**, **um**: haksız; **iustitia**, **ae**, **f.**: adalet; **iniuria**, **ae**, **f.**: adaletsizlik; **iudex**, **-diciis**, **m.**: yargıç; **iudico**, **as**: yargılamak; **iudicium**, **i**, **n.** : yargı; **iuro**, **as**: yemin etmek; **coniuro**, **as**: birlikte yemin etmek; **periuro**, **periero** ve **peiero**, **as**: yalan yere yemin etmek; **periurus**, **a**, **um**: yalancı şahitliğe dayanan; **periurium**, **ii**, **n.**: yalancı şahitlik (suç); **iusiurandum**, **i**, **n.**: yemin sözcüklerinin verildiğini görürüz.

Ius sözcüğünün etimolojik incelemesinin ardından kendisinden türemiş olan **iustitia** sözcüğünün muhtelif anlamlarına ve farklı kullanım şekillerine bakmak gerekir:

Iustitia, ae, f., adalet, eşitlik, dürüstlük, doğruluk, yücelik, tanrısal kanunlarla uyum içinde davranma, merhamet, şefkat ve Adalet Tanrıçası anlamlarına gelir. Çoğul hali **iustitiae**, hükümler, kurallar, yönetmelikler demektir.

Cicero, **De Finibus** 5, 23, 65'te "insan topluluğunu sağlam ve eşit şekilde bağlayan şeye adalet denir. Adalet, dindarlık, iyilik, cömertlik, yararlılık, nezaket, hepsi aynı soydandır", şeklinde adaleti tanımlamıştır (Vaas, 2008; Breal-Bailly, 1914; Ernout-Meillet, 1951; Charlton, 1879).

Platon, adaleti, insanın ve devletin temel davranış kuralı olarak belirlemiştir. Cicero bu düşünceye paralel olarak bu erdemin hakkını vermeye çalışmıştır. Cicero için bu erdem her şeyden önce toplumun dirliği için gerekli ve elzemdir. Bu erdem toplumun ve bireyin yararına ve hayrına ne varsa içinde taşıyan, diğer erdemlerin membaı gibidir. O yüzden bu erdemin Cicero tarafından bu denli önemsenmesinin yadırganacak bir tarafı olmadığını açık bir şekilde görürüz. Şimdi bu erdem hakkında bizzat Cicero'nun eserinde söylediklerine bakalım. Onun bu erdeme nasıl baktığını ve diğer erdemler arasında nereye koyduğunu daha açık bir biçimde görelim.

Eserin birinci kitabında Cicero'ya göre adaletin ilk işlevi, hiç kimsenin haksız yere saldırıya uğramadıkça kimseye zarar vermemesi, ardından da ortak mallara ortak, özel mallara da özel davranmasıdır (Cic. **De Offic.** 1, 20). Adaletin temeli ise güvendir, bu, söylenen sözlerin ve anlaşmaların istikrarı ve gerçekliğidir (Cic. **De Offic.** 1, 23).

Cicero, Romalı atalarının yaptıkları savaşlarda bile adalete bağlı kalıp değer verdiklerini, savaşta yenilen devletleri ve milletleri güven altına alıp töre gereği onların koruyucuları olduklarını belirtir (Cic. **De Offic.** 1, 35).

Savaşta bile adaletin gözetilmesi gerektiğini savunan Cicero, insanın yaşamın her alanında da adaletli olması gerektiğini söyler. Örneğin toplumun en alt tabakasındakilere karşı da adaletin korunması gerekir. En düşük şart ve talih kölelere ait olan şart ve talihtir. Onlara çalışanlarına emrettikleri gibi davrananlar doğru yapar; kölelerden iş istemek ve adil davranmak gerekir (Cic. **De Offic.** 1, 41).

Yaşamda iyilikseverlik yaparken bile adaletli olunmalıdır. Öncelikle iyilikseverliğin hem iyilikseverlik yaptığı görülen kişilerin kendilerine hem de başkalarına zarar verip vermediğine bakılmalıdır. Ayrıca iyilikseverlik, kişinin imkânlarından daha fazla olmamalı ve

kime yapılacaksa layık olduğu ölçüde yapılmalıdır. Bu, her şeyde başvurulması gereken adaletin temelidir (Cic. **De Offic.** 1, 42).

Dört ana erdemden biri olan cesaret bile temelini adaletten almazsa yıkıma yol açar. Bu yüzden cesaret, Stoacılar tarafından eşitlik uğruna savaşıma erdemi olarak adlandırılırken doğru bir tanım yapılmış olur. Nitekim tuzaklarla ve kötülükle cesarettten şan elde etmeyi arayan hiç kimse böyle bir övgüye kavuşamaz, adaletten yoksun olan hiçbir şey ahlaken doğru olamaz (Cic. **De Offic.** 1, 62).

Adaletten yoksun bir cesaret cüretkârlığa dönüşür. Bununla ilgili olarak Plato'nun dediğı gibi sadece adaletten uzakta olan bilime bilgelikten uzak denmekle kalınmaz, aynı zamanda ortak yarar için değil de, kendi arzusuyla tehlikeye atılan ruhun yaptığına da cesarettten ziyade cüretkârlık denir (Cic. **De Offic.** 1, 63).

İnsanlar açısından, adalet ve utanç arasında bir fark olduğuna dikkat edilmelidir. Adaletin görevi insanlara zarar vermemek, utancın görevi de onları incitmemektir, uygunluk en çok burada görülür (Cic. **De Offic.** 1, 99).

Cicero, sağduyuyu açıklarken kişinin kendi öz yeteneklerine uygun olan işi seçmesinden bahsetmişti. Bu nedenle eğer birisi yasal yollarla insanları savunamıyor, yine insanları konuşmaları ile elde edemiyor ve savaş yapamıyorsa, kendi gücünün yettiğı ölçüde, adaletini, inancını, cömertliğini, alçakgönüllülüğünü ve ölçülülüğünü öne çıkartmalıdır; böylece eksik olduğu konularda kendisinden daha az şey beklenir (Cic. **De Offic.** 1, 121).

Tüm bu örneklerden, adaletin insanların yararına ilişkin olduğu ve insan için ondan daha önemli bir şeyin olmadığı, ödevlerin ve çalışmaların önünde yer aldığı anlaşılır (Cic. **De Offic.** 1, 155).

Cicero'nun **De Officiis**'in ikinci kitabında sağduyuyu ele alırken belirttiğı gibi, insan ilişkilerinin temelini oluşturan güven, adalet duygusuyla birlikte sağduyuya da sahip olarak temin edilebilir. (Cic. **De Offic.** 2, 33).

Adaletin güven teminindeki yerinin daha büyüktür olduğunu söyleyen Cicero, zekâyla bütünleşmiş adaletin, güveni temin edeceğini; adaletten yoksun sağduyunun hiçbir şeye yaramayacağını da ekler (Cic. **De Offic.** 2, 34).

İnsan sağduyusu sayesinde hazzı ve acıyı küçümser. Aklın bu küçümseyen tavrı büyük hayranlık uyandırır. İnsanların sağduyu sayesinde iyi olduğunu anladıkları adalet, olağanüstü bir erdem olarak görünür ki bu da haksız bir durum değildir (Cic. **De Offic.** 2, 38).

Cicero, insanın yaşamın her alanında ticaretle, insan ilişkilerinde, köy hayatında bile adalete ihtiyacı olduğunu savunur. Adalet duygusunu yitiren kişi kendisi başkasına haksızlıklar yaparken, haksızlıklara karşı da savunmasız kalır. Hile ve zorbalıkla ganimet elde eden Bardulis ve Viriathus bile ganimeti adaletli şekilde paylaştırdıkları için büyük güç elde etmişlerdir. Adaletin haydutların bile gücünü artırabilecek etkisi olduğuna göre, devlet yönetimindeki etkisi ve önemi yadsınamaz. Herodotos'un söylediği gibi sadece Medler arasında değil aynı zamanda Romalılar nezdinde de iyi ahlaka sahip insanlar, adaletten verim alınması için kral yapılmıştır (Cic. **De Offic.** 2, 41).

Adalet, kalıcı itibarın ve şöhretin temelidir, adalet olmadan hiçbir şey övgüye layık olamaz (Cic. **De Offic.** 2, 71).

Iustitia kavramı Cicero'nun **De Officiis** adlı eserinde karşımıza ilk olarak Cic. **De Offic.** 1, 5'te çıkar. Cicero'ya göre bazı felsefe okulları bu kavramı çarpıtmıştır. Onlar bu kavramı en ileri kötülük ya da en ileri iyilik şeklinde tanımlayıp onu bir cendereye almışlardır. Cicero'nun tüm erdemlere yaklaşımını bir tarafa, **iustitia**'ya yaklaşımını bir tarafa koymak gerekir. Cicero'nun gözünde **iustitia** adeta erdemlerin en büyüğü olmuştur (Tanzola, 1975: 89-91).

Cicero, üçüncü kitapta tek başına adaletin, her şeyin efendisi ve erdemlerin kraliçesi olduğunu ifade eder. (Cic. **De Offic.** 3, 28).

İyi bir insan kendi yararı için yalan söylemez, iftira atmaz ve kimseyi aldatma yoluna gitmez. Bunun tam tersi bir davranış, eğer iyi bir insanın adını alıp götürüyor, güveni ve adaleti ortadan kaldırıyorsa, kendisinden götüreceği şey elde edeceği yarardan çok fazla olacaktır. Ahlaken yanlış olan hiçbir şey doğru ve adil görünemez (Cic. **De Offic.** 3, 82).

Cicero, tüm erdemlerin peşinden sadece kendi öz varlıkları için gidilmesini, hazzı ve faydacı amaç güdüldüğünde insanların bir arada olmasını sağlayan değerlerin yok olacağını ifade eder (Cic. **De Offic.** 3, 117). Bu durumda adalet zayıflar yahut yerle bir olur, insan soyunun birliği ve birliğinde kesin olan bütün erdemler de peşinden yıkılır. Ne iyilik, ne

cömertlik, ne nezaket kalabilir; eğer bunlar kendileri için istenmiyor aksine haz ve yarar amacıyla kendilerine dönülüyorsa artık dostluk da kalmaz (Cic. **De Offic.** 3, 118).

Iustitia Cicero'ya göre örgütlü toplumun korunmasıdır. Toplum bu erdem sayesinde korunacak ve birliğine, ortak inançlarına, ortak yaşam ereklerine, ortak hayat paydalarına zarar gelmeyecektir. Tabii ki bunun için her birey elinden geleni ve sorumlu olduklarını yerine getirecektir ve getirmekle yükümlüdür. Bu erdem sayesinde toplumun ortak prensipleri ayakta kalır. **Iustitia** temelde insanların iyi diye isimlendirdiği şeydir (Tanzola, 1975: 99-100).

Beneficentia (lütuf) o yüzden bu kavrama oldukça yakındır ve Cicero o yüzden bu erdemi **iustitia**'yla aynı potada eritmiştir. **Beneficentia** çoğu zaman adalet kavramının sağ kolu olarak belirir Cicero'da. Bu kavram onu sürekli takviye eder durumdadır. Cicero, erdemlerin hiçbirini, kendi başına, bağımsız, birbirinden kopuk olarak düşünemez. **Iustitia** Cicero'ya göre iyi niyetin de temelidir. **Iustitia**'nın olumsuz versiyonu olan **iniustitia** kavramının da iki boyutlu olduğunu ve bunların aktif ve pasif olarak isimlendirilebileceğini söyler. Aktif ve pasif **iniustitia**'ya göre ayrı ayrı motivasyonların varlığından bahseder bize Cicero ve aktif **iniustitia** için etkin olanın, sorumlu olanın tutkular olduğunu söyler. Pasif **iniustitia** için ise genel bir sınıflandırmayı önerir ve şunların etkin olduğunu ifade eder: (1) Düşmanlık, sıkıntı ve masraf için isteksizlik, (2) İlgisizlik, tembellik ve beceriksizlik, (3) Kişisel çıkar (Tanzola, 1975: 102-103).

Cicero, **beneficentia** sayesinde toplumun ortak paydalarının ve ilişkilerinin gelişeceğine ve en iyi biçime gireceğine inanmaktadır (Tanzola, 1975: 107).

De Officiis'in birinci kitabının 7. bölümü ile 19. bölümü arasında adalet (**iustitia**) konusu incelenir. Yedinci bölümde adaletten ve adaletsizlikten genel anlamıyla bahseder Cicero: adaletin ilk kuralı kimsenin kimseye –yaralanma sonucu kışkırtılmadıkça- zarar vermemesi olarak görünür. Cicero'ya göre **iustitia**'nın ilk görevi şudur: Bir başkası tarafından incitilip, haksızlığa uğratılmadıkça kimseye zarar vermemektir. İlginç biçimde Cicero, birine zarar vermenin ancak kendini koruma halinde ya da düşman karşısındayken onaylanabilecek bir durum olduğunu ifade eder. **Iustitia**'nın diğer bir görevi ise ortak şeyleri ilgili olan ortak şeylerle kullanmak ve birinin iyiliğine olacak şeyin bir diğerinin iyiliği için de olmasını gerekli görmektedir. (Barker, 2001: 27).

İkinci kural ise özel mülkiyetin korunmasıdır. Öte yandan Cicero çıkar uğruna yanlış yapmanın asla hoş görülemeyeceğini ifade eder. Adaletsizliğin ise iki türü vardır: İlki yaralanmaya yol açmak ve ikincisi de yaralanmayı def etmekte başarısız olmak. Cicero'ya göre yöneticinin sahip olması gereken en temel erdem adalettir. “**Summum ius, summa iniuria**” (Aşırı adalet, aşırı adaletsizliktir) sözü ile Cicero'nun, Aristoteles'in orta anlayışı ile benzer diyebileceğimiz bir adalet anlayışına sahip olduğunu görürüz (Cic. **De Offic.** 1, 33)

Önemli bir nokta da yapılan adaletsizliğin anlık ve geçici bir ruh karmaşasından mı kaynaklandığı yoksa planlı mı olduğudur. Kurgu ve planın başat olduğu adaletsizlikler, anlık, hızlı karar mekanizmalarının sebep olduğu adaletsizliklerden daha zorlu ve kısıyıcıdır.

De Offic. 1, 28'de Cicero, “Gerçeği arayan filozoflar beklenti içinde oldukları konulara aşırı odaklanarak uğruna insanların birbirini boğazladığı şeyleri küçümsüyor ve onları birer hiç olarak değerlendiriyor,” der. Bu anlamda da onların yani filozofların tümünün adil olduklarını kabul etmektedir. Bu durumda onlar kimsenin hakkını çiğnemedikleri için adildirler, fakat aynı zamanda adaletsizliğin ikinci türünü yerine getirmiş olurlar. Yani korumaları gereken kişileri korumamakla, adaletsizce davranmış olurlar; böylece onlar adaletin başka bir türünü bozmuş olurlar. **De Offic.** 1, 29'da da, “Adaletsizliğin bir türünden kaçıp diğerine yakalanan böyleleri, yaşamdaki birliktelik duygusunu görmezden gelirler, zira ona ne çalışmalarıyla, ne işleriyle ne de kabiliyetleriyle bir şey katarlar” demektedir, Cicero. Öyleyse kendisine adil diyebileceğimiz bir insan için görevler değerli olmalıdır. Eğer diğer insanları düşünmez, onlar üzerindeki görevleri yerine getirmezse bir insan (tıpkı Platon'un filozoflardan anladığı gibi) tam anlamıyla adil olamaz.

Adalet hiçbir erdemın yerını tutamaz ama bütün erdemleri bünyesinde barındırır. Başlıca erdemlerin içinde, şüphesiz kesin anlamda iyi olan tek erdemdir. Başka bir yüzü yoktur. Cesaret, ölçülülük ve sağduyu ancak iyiliğe hizmet ederlerse erdem olurlar. Fakat onları var eden, aşan, motive eden adalet tek başına bir erdemdir. Kötüye hizmet ettiği zaman diğer üç erdem artık erdem olmaktan çıkar, adalet ise hiçbir zaman kötüye hizmet edemez. Aristoteles'in “eksiksiz erdem” tanımı adaletin önemini çok iyi açıklamaktadır. (Sponville, 2004: 75-77).

Özetle, Eski Yunancada önceleri patika anlamında kullanılan **δίκη**'nin (**dike**) ahlaki eylem anlamına evrildiği, ahlaki eylemin, eylemlerin sorgulayıcısı ve cezalandırıcısı bir Tanrı'ya dönüştüğü, ardından adaletin, tanrısal anlamından sıyrılıp felsefî bir kavram olarak

ele alındığı ve Cicero'yla birlikte adalet kavramının yönetmedeki rolünün önem kazandığı görülmektedir.

D. FORTITUDO

Latince cesaret anlamına gelen **fortitudo**'nun Eski Yunancası olan **ἀνδρεία, ἀνήρ** (erkek, adam) sözcüğünden türemiş bir isimdir. Bu nedenle öncelikle **ἀνήρ**'den ve ondan türeyen **ἀνδρεία**'dan söz etmek gerekir.

Ἀνήρ, ἀνδρός, m. Sözcüğü erkek, adam anlamlarına gelmektedir. **Ἀνδρεία** sözcüğü de **ἀνήρ**'in **-ἀνδρ** gövdesinden türemiştir. Homeros'tan itibaren, kadının zıt anlamı olarak erkeği ifade eder. Özel kullanımda **ἀνήρ**; kocanın adı, erkekliğin tanımı ve cesur, yürekli erkek anlamlarına gelir.

Yunanca'da **ἀνήρ**'in **-ἀνδρ** gövdesinden türemiş pek çok isim, sıfat ve fiil vardır: **ἀνδρεῖος** sıfatı bunlardan biridir. Özellikle giysilerden bahsederken erkeğe ait anlamına gelir. Ancak genel olarak erkeksi, cesur demektir. **Ἀνδρεία** da bu şekilde **-ἀνδρ** gövdesinden türemiş bir isimdir.

Ἀνδρεία, f., cesaret, yüreklilik, erkeklik, erkeksi ruh anlamlarına gelir, **δειλία** (korkaklık) sözcüğünün zıt anlamıdır. Platon, **Νόμοι** (Nomoi) **Yasalar** 922a'da çoğul halini cesurca eylemler anlamında kullanmıştır. Olumsuz anlamıyla **ἀνδρεία**, küstahlık, saygısızlık demektir (Chantraine, 1968; Liddell-Scott, 1996).

Tezimizin konusu olan **De Officiis**'te Cicero'nun cesaret anlayışının nüveleri sayılabilecek Platon ve Aristoteles'in cesaret hakkındaki görüşlerini burada incelemek yararlı olacaktır.

Platon ideal devleti tanımlarken devleti üç bölüme ayırır, bunlar: Yöneticiler, askerler/bekçiler ve vatandaşlardır. Onun devletindeki en önemli kavramlardan biri eğitimidir. Bu üç sınıfın da eğitime önem vermelerini ister:

“Eğitim ve öğretim, dedim; vatandaşlarımızın kafası iyi bir eğitimle aydınlanmışsa, bütün bu meseleleri de çözerler kolayca” (Platon, **Devlet**, 423e. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 113).

“İşte biz de savaşçılarımızı seçerken, onları müzik ve jimnastikle yetiştirirken, yaptığımız işi buna benzeterek düşün. İstedığımız şey nedir? Yüne işleyen boya gibi, kanunlar da

*savaşçıların içlerine işlesin. Tabiatları ve gördükleri eğitimin iyiliği dolayısıyla neden korkup, neden korkmayacakları üzerinde sarsılmaz bir inançları olsun ve renkleri, bütün sodalardan ve sabunlardan daha soldurucu olan acı, korku, hırs gibi hallerde uçup gitmesin. İşte korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak, beslediğimiz inancın sarsılmazlığına yiğitlik diyorum” (Platon, **Devlet**, 430a. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 119).*

Platon insanın eğitim sayesinde ölçülü olabileceğini düşünür. Ondan önceki dönemde, onun döneminde ve ondan sonraki dönemde de ölçülülük kavramı felsefe tarihinde önemli bir yer tutmuştur. Ölçülülük ilk olarak yedi bilgede ortaya çıkmıştı. Delphoi Tapınağı’nın girişinde “kendini tanı”, buyruğu yazılıdır. Platon’un hocası Sokrates “bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir”, dediğinde bir bakıma kendini bil, kendini tanı, ölçünü belirle, ölçülü ol demek istemiştir:

*“Ölçü, dedim, isteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir. Bir insanın içinde iki yan vardır: Biri iyi, biri kötü. İyi yan, kötü yanı buyruğuna aldı mı, buna kendine hâkim olma diyoruz” (Platon, **Devlet**, 431a. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 120)*

Platon, bu üç bölüme ayırdığı ideal devletin halkının erdemlere sahip olmaları gerektiğini ifade eder. Bu erdemler: Ölçülülük, cesaret, bilgeliktir:

*“- Bakalım benim tutacağım yolda, aradığımızı bulabilecek miyiz? Devletimiz iyi kurulmuşsa, her bakımdan iyi demektir, değil mi? /-İster istemez. / - Yani bu devlet bilge, cesur ve ölçülü ve doğrudur. / - Öyle ya! / - Öyleyse, devlette saydığımız bu değerlerden hangilerini buluyorsak, geriye kalanlar arayacağımız değerlerdir.” (Platon, **Devlet**, 428a. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 117)*

Ölçülülük her vatandaşta olması gereken erdemdir. Asker sınıfında ölçülülük yanında cesaret erdemi, yönetici sınıfında da ölçülülük, cesaret ve belki de en önemlisi bilgeliğin olması gerekir. Yönetici cesur olmalıdır; çünkü aklına geleni devletin yararı için her ne pahasına olursa olsun söylemesi gerekir:

*“Şunu da kabul et ki, bu yiğitlik olmadan devlet adamı olmaz insan. Yoksa yiğitlik üstünde durmazdık.” (Platon, **Devlet**, 430c. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 119)*

Asker daima cesur olmalıdır çünkü savaşan ve sınırları koruyan kesimdir, bu iki konuda da cesaretliler ancak savaşıp hayatta kalabilirler:

“- Yiğitliğe gelince, onun ne olduğunu, bir devlete cesur dedirten insanların kimler olduğunu bulmak güç olmasa gerek. / - Nasıl? / - Bir devlete korkak, ya da cesur demek için, onun uğrunda savaşan insanlardan başka kim akla gelebilir? / - Kimse! / - Şehirde onlardan başkaları korkak, ya da cesur olsalar, devlete korkak, ya da yiğit dedirtemezler değil mi? / - Evet, dedirtemezler. / - Demek, devlet yürekli olmasını belli bir parçasına borçludur. Kanun koyucu, eğitim yoluyla, neden korkulup, neden korkulmayacağını aşılamıştır insanlara. Bu azınlığın işi, aşılanan bu değeri her yerde, her zaman korumaktır. Sence de cesur olmak bu değil midir? Cesurluk bir çeşit korumadır.” (Platon, **Devlet**, 429a 429b, 429c. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 118-119)

Platon’da cesaret, toplumu bir arada tutan önemli bir erdemdir. İdeal devletin olmazsa olmazıdır. Platonun idealar yolculuğuna çıkan insanı, mağaradan çıkarak idealar dünyasıyla duygular dünyasının farkını anlamak için cesur olmalıydı. Bu insan cesur olmasaydı o aydınlanma yoluna çıkamazdı ya da hakikati gördüğünde inandığı her şeyin yıkılmasına dayanamazdı.

Aristoteles cesareti bir orta olma durumu olarak anlatır. Orta olma durumu ne iyi, ne kötü olma durumudur. Cesaret korkaklık ve cengâverliğin tam ortasında duran erdemdir. Bunun için ona orta olma özelliği yüklenir. Bunun devamında bir şeyin orta olmasının yolunun akla dayalı olması olduğunu söyler. Çünkü akılla biz duygularımızı dizginler, güvenilir olmayan düşünceleri eler ve en doğru kararı veririz, bu Aristoteles’te orta olmadır. Şeref duygusuyla tehlikelere karşı mantıklı bir biçimde durabilmektir. Aristoteles cesareti beş başlık altında toplar. Bunlardan ilki politik cesarettir. Yani yasayla belirlenmiş olan onuru kazanmak ve küçük düşürülmekten kaçınmak için her türlü tehlikeyi göğüslemektir. İkincisi profesyonel askerlerin gösterdiği askeri cesarettir. Bu cesaret türü deneyim ve bilgiyle sağlanır. Üçüncüsü, hayvanların gösterdiği içgüdüsel cesaret gibi akli kullanma ve akıl açısından erginleşmemiş kişilerde yahut öfke ve acıyla hareket edenlerde görülen cesarettir. Dördüncü cesaret türü, önceki deneyimlere dayanır. Yanlış güdülemeyle ortaya çıktığından, kişi umudunu kaybedince bu cesaret ortadan kaybolur. Sonuncusu da bilgisizlikten kaynaklanan cesarettir. (Ross, 1999: 238-239)

Fortitudo sözcüğü Latince cesur anlamına gelen **fortis** sıfatından, **fortis** sıfatı da şans anlamına gelen **fors** sözcüğünden türemiştir. **Fortitudo**’nun etimolojik incelemesini yapabilmek için öncelikle bu iki sözcüğü ele almak gerekir.

Şans, talih anlamına gelen **fors** sözcüğünün genel olarak sadece **Nom. Sing.** hali **fors** ile **Abl. Sing.** hali **forte** kullanılmaktadır. Cesur demek olan **fortis** sözcüğünün **Abl. Sing.**’i ile karıştırılmaması için **forti** değil **forte** şeklinde yazılmıştır. İsmin diğer halleri, daha uygun bir sözcük olan **fortuna** ile sağlanmıştır. Çoğu kez **fors**, **consilium** (karar) ve **fatum** (kader) sözcüklerinin zıttı olarak **fortuna** sözcüğüne katılır. Cicero’nun **Atticus** 7, 14, 3 “ferat fors, virtute experiamur” (şans getirir, cesaretle deneriz) örneğinde olduğu gibi **fero**, **ferre** (getirmek, taşımak) fiiliyle de bir ilişkisi olduğu düşünülür.

Fors sözcüğünden türemiş sözcüklere örnek olarak **forsitan** (muhtemelen), **fortasse** (belki), **fortassis** (olabilir), **fortuitus** (şans eseri), **fortuna** (şans, talih), **fortunatus** (şanslı), **fortunatim** (iyi ki, neyse ki), **fortunare** (başarılı olmak, zenginleştirmek), **infortunatus** (şanssız), **infortunium** (talihsizlik) sözcükleri verilebilir.

Cesur, güçlü, kuvvetli, fiziksel ve ahlaki güce sahip anlamına gelen **fortis** sıfatı da yine **fors**’tan gelmektedir. Aynı zamanda **fortis**, **dives** (zengin) ve **locuples** (varlıklı) sözcüklerine de yakın anlamda kullanılır. **Fortis**, erkek veya kadın için güzel, hoş anlamına da gelir. Eski Yunancadaki **ὀνδρεῖος** sıfatının karşılığı olarak cesur ve yürekli de demektir. Ancak bu ikincil anlamıdır. Cesaret anlamını **fortitudo** verir. Yine bundan türemiş bir zarf olan **fortiter** de cesurca, güçlü bir şekilde anlamlarına gelir.

Yine **fors**’tan türemiş olan **fortuna** sözcüğünün ilk anlamı Eski Yunancası **τύχη** olan Kader Tanrıçasıdır. İkinci anlamı ise **ratio**’nun (akıl) olarak zıttı ve iyi ya da kötü şanstır (**secunda, prospera**: iyi şans; **adversa**: **kötü talih**). Genellikle hep iyi şansı çağrıştırdığı düşünülse de **fortuna**, sadece iyi şansı ifade etmez. Çoğul hali olan **fortunae** ise servet, zenginlik anlamındadır. **Fortuitus** (şans eseri), **fortunatus** (şanslı), **fortunatim** (iyi ki, neyse ki), **fortunare** (başarılı olmak, zenginleştirmek), **infortunatus** (şanssız), **infortunium** (talihsizlik), **infortunitas** (kötü talih) sözcükleri de yine **fors** ve **fortuna**’dan gelmektedir.

Fors ve **fortis** sözcüklerinin etimolojik incelemelerinin ardından **fortitudo** sözcüğünün anlamlarına ve farklı kullanım şekillerine bakmak gerekir:

Fortitudo, **inis**, **f**, güç, sağlamlık, dayanıklılık, insan ve hayvanlarda bedensel güç, zihinsel, dayanıklılık, katlanılan ya da üstlenilen zorluklarda gösterilen mertlik, cesaret, azim, yiğitlik, yüreklilik, korkusuzluk anlamlarına gelir (Vaan, 2008; Breal-Bailly, 1914; Ernout-Meillet, 1951; Charlton, 1879).

Cicero, eserinin birinci kitabında acıyı en büyük kötülük sayan birinin gerçekten de cesur olamayacağını, ya da zevki en yüce iyi sayan birinin hiçbir şekilde ölçülü olamayacağını ifade eder. (Cic. **De Offic.** 1, 5).

Cicero'ya göre insanları hayvanlardan ayıran en önemli iki unsur konuşma ve akıldır. Hayvanlarda da örneğin atlar ve aslanlarda olduğu gibi çoğu kez cesaret olduğunu söyleriz ama adalet, eşitlik ya da iyilik olduğunu söylemeyiz. Çünkü adalet için gerekli olan akıldan ve konuşmadan yoksundurlar (Cic. **De Offic.** 1, 50).

Cicero'nun dört ana erdemden biri olan adaletin öneminden bahsederken, cesaretin bile temelini adaletten alması gerektiğini ifade ettiğini belirtmiştik. (Cic. **De Offic.** 1, 62).

Cicero, adaletten yoksun bir cesaretin cüretkârlık olacağını, ortak yarar için değil de, sadece kendi kendi çıkarı için tehlikeye atılan ruhun yaptığının cesaret değil cüretkârlık olacağını belirtir (Cic. **De Offic.** 1, 63). Bu nedenle cesur ve yüce bir ruha sahip olanlar, haksızlık yapanlar değil, onu engelleyenlerdir (Cic. **De Offic.** 1, 65).

Cesur ve yüce bir ruh genelde iki yerde görülür, bunlardan biri dışsal nesnelerin küçümsenmesiyle ilgilidir, bu minvalde kabul edilen ise insanın ahlaken doğru ve uygun olmayan hiçbir şeyi sevmemesi, seçmemesi, hedeflememesi ve kimseye, hiçbir ruh bozukluğuna ya da talihe boyun eğmemesi gerektiğidir. İkincisi ise yukarıda bahsettiğim türden bir ruha sahip olup, sadece büyük ve fazlasıyla yararlı olan değil, aynı zamanda bizzat yaşama ve yaşamı mümkün kılan birçok unsura dönük, zahmetli ve tehlikeli olmasından ötürü yüce nitelikli doğurgan işler yapmaktır (Cic. **De Offic.** 1, 66). Bu yüzden sivillerin cesaretleri askerlerinkinden daha önemsiz değildir, hatta bunların içinde diğerlerinden daha fazla çaba ve azim yer almalıdır (Cic. **De Offic.** 1, 78).

Cicero, dört erdemden biri olan cesaretin bile temelinde, ahlaki doğruluğa ve sağduyuya uygunluk olması gerektiğini söyler. Çoğu kez sivillerin yönlendirmesiyle bir savaş açılır ya da sonlandırılır. Üçüncü Kartaca Savaşı, M. Cato'nun yönlendirmesiyle açılmış, kendisi öldükten sonra bile otoritesi devam etmiştir. Savaş kararı alan akıl, savaş yapan cesarettenden üstündür. Bunlar sağduyuya ve muhakemeye inanan büyük ve yüksek bir ruhun eserleridir. Ancak mücadeleye hesapsızca atılmak ve düşmanla göğüs göğüse çarpışmak insanı vahşileştirir ve hayvanlara özgüdür. Fakat zaman ve zorunluluk bunu gerektirdiğinde kılıç kuşanılmalı ve ölüm, köleliğe ve alçalmaya tercih edilmelidir. Savaşmanın mı yoksa

savaşta başka bir yol bulmanın mı daha iyi olduğunu ancak akıl sayesinde anlayabiliriz. (Cic. **De Offic.** 1, 79-81).

Adil olan her şey uygundur, buna karşın adil olmayan yani ahlaken çirkin olan, uygun olmayandır. Cesaret için de aynı mantık geçerlidir. Çünkü erkekçe ve yüce bir ruhla yapılan, insana değerli ve uygun görünür, aksine ahlaken çirkin şekilde yapılan uygun görünmez (Cic. **De Offic.** 1, 94).

Cicero, ikinci kitabın sadece bir bölümünde cesaretin hayırseverliğe olan izdüşümüne değinir. Gençlerin şöhret edinmelerini sağlayan görevlerini açıkladıktan sonra, cömertlik ve hayırseverlikten bahseder. Hayırseverliğin ve cömertliğin iki yöntemi vardır: İlki, insanın muhtaç olanlar için güzel işler yapması ya da onlara para vermesidir. İkincisi, kişinin erdem yönünden hareketle herkese yardım etmesidir. Bu, zengin biri için daha kolaydır fakat ilki açıkça daha görkemli bir iş olmakla birlikte, cesur ve seçkin insanlara daha çok yakışır (Cic. **De Offic.** 2, 52).

Üçüncü kitapta tüm insanlığın ortak değeri olan erdeme sahip herkesin, erdemin öz nitelikleriyle harekete geçtiğini söyler ve şu örneği verir: Yine iki Decius ya da iki Scipio cesur adamlar olarak anıldığında ya da Fabricius ya da Aristides sadece adil diye adlandırıldığında, onlarda sadece cesaret örneğini, diğerlerinde ise bilge örneğinde olduğu gibi sadece adaleti aramayız, zira bu kişilerin hiçbiri bilmeyi istediğimiz şekilde bilge değildir. M. Cato ve C. Laelius da bilge olmamalarına rağmen bilge oldukları düşünülen kişilerdir. Ortak ödevleri yerine getirdikleri için bu kişilerde bilgeliğin görünüşü vardır (Cic. **De Offic.** 3, 16).

Cicero, cesaret örneğini kendi atalarından M. Atilius Regulus'un ikinci konsüllüğü döneminden veriyor. Atilius Regulus, Spartalı kumandan Xantippos tarafından Afrika'da esir edilir. Atilius Regulus, soylu esirlerin Kartaca'ya geri gönderilmesi koşuluyla serbest bırakılarak Roma'ya geri gönderilir. Bu gerçekleşmezse kendisinin Kartaca'ya geri döneceği sözünü verir. Roma'ya geldiğinde, esirlerin geri verilmesinin devletin zararına olduğuna hükmeder. Ülkesinde kalmayı, karısı ve çocuklarıyla birlikte olmayı ve konsüllük görevine devam etmeyi reddederek Kartaca'ya döner. Ruh yüceliği ve cesareti ile ülkesinin yararını gözeterek ölüme gider (Cic. **De Offic.** 3, 99-100).

Tezimizin 108. sayfasında sağduyuyu açıklarken, Cicero'nun sağduyuyu haz sağlayan ve acıları ortadan kaldıran bir bilgi olarak sunulmasını eleştirdiğinden bahsetmiştik. Cicero

hazrı temel alan filozofları cesareti, ölümlü ve daimi acıyı yok sayma mantığı olarak gördükleri için eleştirir (Cic. **De Offic.** 3, 118).

Cicero, **De Officiis** eserinde cesareti, ölümsüz ve yenilmez bir ruh gücü olarak nitelemiştir. Cicero'nun bu eserinde bahsettiği insanların toplum içinde birbirlerine karşı olan görevleri, sahip olmaları gereken erdemler ve uymaları gereken kurallar Platon'un ideal devlet anlayışındaki vatandaş sınıflamasına benzemektedir. İki filozof da erdemli olmayı vurgularlar ve kendilerine yakın gelen erdemleri alıp felsefelerinin temeline yerleştirirler. Cicero, ruh büyüklüğü olarak nitelediği cesareti hayatın tam ortasına koymuş, korkaklığı da onursuzluk olarak nitelemiştir. Tezimizin ilk bölümünde yer verdiğimiz Platon ve Aristoteles'in cesaret hakkındaki görüşleri, Cicero'nun fikirlerini büyük ölçüde şekillendirmiştir.

Cicero'nun cesaret için yapacağı tanım Stoacıların tanımıyla da örtüşür. Cesaret, adalet için savaşma erdemidir. Fakat şan için böyle davrananlar bu erdeme sahip değildirler, böyle bir davranış adaletten yoksundur ve ahlaken doğru bir eylem değildir. Bunun yanında acıdan kaçınan kimse de cesur olamaz. Cesur bir ruh sadece kendi arzusu için cüretkârlık yapmaz, bu cesaret değildir. Bir insan muhtaç olanlar için güzel şeyler yapabiliyorsa, bu cesur bir ruha yakışan bir davranıştır. Savaş zamanında da kendi çıkarlarını gözetip evinde ve ailesiyle kalmak yerine savaşa gitmeyi tercih eden ruh da, cesur bir ruh için güzel bir örnektir. Cesur ve yüce ruhlu insanlar, iyi ve dürüst olurlarsa hakikatin dostu olurlar ve adaletin övgüye değer niteliklerini barındırırlar. Bu yüzden cesaret adaletin peşinde koşmayı da gerektirir. Cesur bir ruh hemen karar vermeyen, sakın ve affedici olmalıdır. Affedici olmak saygın ve asil bir ruhun özelliğidir. (Cic. **De Offic.** 1, 65).

Cicero, iki tür cesur ve yüce ruhtan bahseder: Bunlardan birisi ahlaken doğru olanı seçen ve hiçbir ruh bozukluğuna boyun eğmeyen ruhtur. Diğer ise atılgan olup bu tarzdaki tüm cesur olma özelliklerini barındırandır. Sivillerde ve askerlerde bulunan cesaret birbirinden pek de farklı değildir. Cesur ve yüce bir ruh, diğer insanların değer verdiği önemsiz, ruhu zor duruma düşüren şeylere kulak asmamayı salık verir. Bu ruh, sağlam ve tutarlı bir ruhu da beraberinde getirir. Cesaret ve cüretkârlık birbirinden farklıdır. Örneğin, savaştan kaçınmayı gerektiren bir durumda sağduyuyla karar veren ruh cüretkâr değil, cesurdur (Cic. **De Offic.** 1, 63).

Cicero, **De Offic.** 1, 66'da "**Fortitudo**'nun kendisi, sadece büyük ve yararlı işlerle değil aynı zamanda zor, zahmetli ve tehlikeli işler ile de ilgilidir", der. Yani hal ve şartların dışarıdan baskısı ile boyun eğen bir mizaca sahip değildir bu erdem ve devamlı kendi doğasına uygun davranır. Cicero, **fortitudo**'yu eğilmez ve bükülmez, kendini oluşturan durumlara teslim olmayan bir biçimde tanımlar. **Fortitudo**'yu hiçbir erdemi yüceltmediği kadar yüceltir. Şurası açıktır ki Cicero'nun bu tanımlarından çok kolay çıkartabileceğimiz bir sonuç varsa o da, **fortitudo** erdeminin onun gözdesi olduğudur (Tanzola, 1975: 204).

De Offic. 1, 67'de Cicero ahlaki dürüstlükten bahseder ve şöyle der "Ahlaki dürüstlüğün ilk ölçütü dış koşullara kayıtsız kalıp, yargılama yapılmasıdır". Cicero ahlaki doğruluğu, dürüstlüğü yargılamak için üç norm kullanır. Bu üç normun biri olumsuz diğer ikisi ise olumlu içeriklidir. Bu üç normda şöyle demektedir:

- 1) Değer, popüler ya da çok tutulan bir görüş tarafından kurulacak değildir.
- 2) Korkuya, endişeye sebep olan şeyler onurla karşılanacaktır.
- 3) Arzu ya da zevke sebep olan şeyler için uygun perspektif kullanılmalıdır (Tanzola, 1975: 205-206).

Cicero, **sapientia** ve **fortitudo** arasındaki ayrımı yaparken daha doğrusu birbirleri arasındaki bağımlılığı tanımlarken ideal ve kusursuz **sapientia**'yı gerçekleştirmiş ve başarmış bir insanın hiç düşünmeden **fortitudo** erdemine meyilli olacağını söyler (Tanzola, 1975, 207).

De Offic. 1, 61'de cesaret erdeminin eksikliğinin alay edilmeye yol açacağını belirtir. Devamında da cesaret erdemine sahip olmanın amacının övgüye mazhar olmak olduğunu ekler. Cicero iltifata layık olması gereken iki kategoriden bahseder. Bunlardan ilkinin askeri zaferler olarak açıklar. İkincisi ise Romalıların millet olarak övgüye değer olduğudur. (Tanzola, 1975: 208).

De Offic. 1, 65'te Cicero, **fortitudo**'nun görevlerinden birinin yaralamak değil, yaralanmayı önlemek olduğunu söyler. **Fortitudo**'nun gelecek bela ve hasarları engelleyici özelliğinden bahseder. Aslında bu bir nevi cesaret erdeminin görev tanımı gibidir. Cicero, **fortitudo** erdemi için çok önemseydiği özgürlük ve tutku kavramını sekteye uğratabilecek kavramları açıklayarak, **fortitudo** erdemine giden yolu açmaya çalışmaktadır.

Cicero'nun üzerinde sürekli olarak durduğu bir başka kavram ise dış koşullara kayıtsızlıktır. Cicero insani zaafıların önüne geçmenin formülü olarak da mesleki sorumluluğu

verir. **De Offic.** 1, 72 ve 73'te devlet adamlarının filozoflarla karşılaştırmasını yaparak şöyle der: “Dış koşullara kayıtsızlık devlet adamlarına, filozoflardan daha çok gereklidir”.

De Offic. 1, 74-78'de ise “Medeni cesaret, sivil işlere çok asilce yansıtılır” der. Cicero, **De Offic.** 1, 79-80'de “Fiziksel cesaret, medeni cesaretin yargısının ve aklının eğilimindedir” diyerek bir önceki tanımını tamamlar. Böylece Cicero cesaret kavramını da farklı alanlara dağıtarak açıklamış oluyordu. Fiziksel cesareti medeni cesaretin varlığına bağlıyordu (Tanzola, 1975: 211-212).

Kendisine en çok hayranlık duyulan erdem olan cesaret, kahramanların erdemidir. Ancak salt hayranlık uyandırması onu erdem yapmaz. Erdem, yapısı itibarıyla övgü bekleyen bir şey değildir. Cesaret, hem kötüye hem de iyiye hizmet edebilir. Ama ikisinin de doğasına bir etkide bulunamaz. Cesaretle yapılan kötülük de kötülüğünden bir şey kaybetmez (Sponville, 2004: 53-54).

E. TEMPERANTIA

Temperantia'nın Eski Yunancası olan **σωφροσύνη**, ılımlılık, ölçülülük, ihtiyat vb... gibi anlamlara gelmektedir. **σωφροσύνη**'nin kökeninde **σώφρων** (bilge, sağduyulu, ılımlı), **σῶς** (doğru) ve **φρήν** (tutkuların, düşüncelerin merkezi, istek) sözcükleri bulunmaktadır. Tezimizin 104. sayfasında **φρήν** sözcüğünün etimolojik incelemesini, ilk erdem olan **φρόνησις**'in (sağduyu) etimolojik incelemesini yaparken gösterdiğimiz için şimdi **σῶς** ve **σώφρων** sözcüklerini inceleyelim:

Σῶς: Özellikle Homeros ve Herodotos'ta Attika lehçesinde **σῶς**; **İlias**'tan itibaren destan ve şiirde, aynı zamanda Kıbrıs, Arkadia ve Lakonia lehçelerinde **σάος**; Herodotos, Hippokrates ve Xenophon'da **σῶος**; Herodotos ve destanda **σῶος** şeklinde yazılır. Homeros ve Platon'da bileşik sözcük olarak **σαό-φρων** şeklinde görülür. “Sağlıklı, sağduyulu, ölçülü” anlamlarına gelir. Cansız nesneler için “iyi durumda” bazen de “kesin, emin” anlamlarında kullanılır.

Σῶς'tan türemiş bileşik sözcüklere örnek olarak; özel isim **Σωκράτης** (**Σου-κράτης**), **σωμελής** (organları sağlıklı), **σαόφρων** (**σώφρων**) (aklı başında, akıl sağlığı yerinde / ılımlı, kendine hâkim, bilge), **σαόφροσύνη** (**σωφροσύνη**) (ölçülülük), **σωφρονέω** (aklı başında olmak, ölçülü olmak), **σωφρονίζω** (ılımlı hale getirmek, ahlaki bilgeliğe kavuşturmak)

sözcükleri verilebilir. Yine **σως**'tan türeyen **σώω** ve **σώζω** fiilleri etken çatıda “kurtarmak, desteklemek, gözlemek” anlamlarına, edilgen çatıda “kurtarılmak, iyileştirilmek” anlamlarına gelir.

Σῶς (sağlıklı) ve **φρήν** (tutkuların, düşüncelerin merkezi, istek) sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen **σώφρων**, akli başında, akıl sağlığı yerinde, sağduyulu, ılımlı, ihtiyatlı demektir. **ἄφρων** (kızgın, köpürmüş), **νήπιος** (çocuk, çocuk akıllı), **ἄνότης** (akılsız, aptal) sıfatlarının zıt anlamlısıdır. Özellikle Attika lehçesinde, ruhun arzularını kontrol altında tutan, ılımlı, özdenetimli, iffetli anlamlarına gelir. Bu sıfattan türemiş **σωφρόνως** zarfı da “ölçülü şekilde, ılımlı bir biçimde, doğruca” demektir.

Homeros ve geç dönem şiirinde **σαοφροσύνη** şeklinde yazılan **σωφροσύνη** akıl sağlığı, basiret, takdir, ihtiyat, alçakgönüllülük, ruhsal arzularla ölçülülük, özdenetim ve ılımlılık anlamındadır. Siyasi anlamda da devlet işlerinin ılımlı şekli olarak kullanılmıştır (Liddell-Scott, 1996; Chantraine, 1968).

Ölçülülük İlkçağ Yunan felsefesinde görülen erdemlerden biridir. Yunancası **sophrosyne** ve Latincesi **temperantia** olan ölçülülük, sözcük anlamı olarak, dengeli olma durumu, ılımlı, itidal anlamına gelir. İlk çağ filozofları, ölçülülük ilkesini ahlak felsefesi içerisinde ele almış ve incelemişlerdir. Ölçülü olmayı, erdemli bir insan olmanın vazgeçilmez bir özelliği saymışlardır.

"İnsanın ve yaşamın anlamı nedir?" sorusuna verilen felsefi cevap başlangıçta "erdemli olmak" olarak belirtilmiştir. Örneğin mutluluk yaşamın temel amacıdır ve mutluluğa ulaşmanın yolu erdemli olmaktan geçer. Bu düşünceye göre erdemli olmaksızın ancak bilgi sahibi olmakla mümkündür.

Platon'un (**Politeia**) **Devlet** kitabında aranan erdemlerden üçüncüsü ölçülü olmaktır. Ölçü, öteki değerlerden daha çok bir düzene, bir ahenge benzer. Ölçü kendine hâkim olabilmektir. Platon, (**Politeia**) **Devlet**'in dördüncü kitabında bu konuyu şöyle ifade eder:

“-Bana kalırsa, bu deyim şöyle anlamalı: Bir insanın içinde iki yan vardır: Biri iyi, biri kötü. İyi yan, kötü yanı buyruğuna aldı mı, buna kendine hâkim olma diyoruz. Tersine kötü eğitim görme, kötülüklerle düşüp kalkma yüzünden iyi yan zayıflar da, kötü yanın buyruğuna girerse, böyle birine de kendinin kölesi deriz. Buysa kötüleme olur. / – Olur elbet. / -Şimdi devletimize gelelim: Bu iki yanı onda da göreceğiz. Bizim devletimize kendine hâkim diyeceğiz. Çünkü

onda iyi yan, kötü yanı buyruğu altına almıştır. Ölçülü, kendine hâkim diye buna diyoruz” (Platon, **Devlet**, 431a. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 120).

Platon diyalogun devamında bir toplumda tutkuların, acıların ve zevklerin elbette ki olacağını, ama iyi bir yaradılışla, iyi bir eğitimi birleştirmiş küçük bir azınlığın, akıl ve düşünce yoluyla sade, ölçülü isteklerle yaşayacağını belirtir. (Platon, **Devlet**, 431c. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 120).

Platon’un devletinde yöneten ve yönetilenler, devletin başına kimin geçeceği konusunda anlaşmışlardır. Ölçü yönetenler ve yönetilenlerin her ikisindedir. Platon ölçü hakkındaki düşüncelerini şu saptama ile sonlandırır:

“Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi, toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün vatandaşlar arasında bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz. Bu öyle bir uyuşmadır ki orada iyi yanla kötü yandan hangisinin başa geçeceği bellidir. İster tek insanın içinde, ister toplumun olsun” (Platon, **Devlet**, 432a. Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, 1992: 121).

Platon’un bu diyaloglarında ele aldığı ölçülülük, maddi olana yönelik istek ve arzularında kişinin aşırıya kaçmamasını, hayatı idare ettirme süresince hiçbir zaman ölçüyü kaçırmayıp, gerçek ihtiyaçlarını karşılamasını sağlamaktır. Ölçülülük, arzu ve tutkuların denetim altına alınması, düzene sokulması ve kontrol edilmesidir. Platon’da ölçülülüğe kendine hâkim olma anlamında öz denetim denir.

Aristoteles’te ise ölçülülük, ahlaki erdemlerden biridir. Ölçülülük söz konusu olduğunda, beden ve ruhla ilgili olanları birbirinden ayrı değerlendirmek gerekir. Düşünce alanında ölçsüzlük bulunmaz. Bu nedenle ölçülülükte zihinsel hazlar dışarıda tutulur. Ölçülülük hazlar konusunda bir orta yolu izleme halidir. Aristoteles’e göre ölçülülük, bedensel hazlarla ilgilidir ancak görme, işitme ve koku alma duyularıyla ilgili değildir. Yemede, içmede ve cinsellikte dokunma yoluyla alınan hazlar hayvani hazlardır. Hazların tatmin edilememiş arzularından doğan acılar da ölçülülükle ilgilidir.

Aristoteles’e göre insanların giderilmesi gereken çeşitli arzuları vardır. Ancak bu arzuların giderilmesinde de orta yolu bulmak ve aşırıya kaçmamak gerekir. Orta yolu bulan insanlar, haz sağlayan şeylerden hoşlanır, bunları ister, ancak gerekenden çok hoşlanmadıkları

gibi; elde edemediklerinde de çok acı duymak konusunda aşırılığa kaçmazlar. Bilge ve ölçülü kişi, uygun olan altın ortayı bilen ve buna göre davranan kişidir (Ross, 1999: 242-243).

Temperantia sözcüğü Latince **tempus** sözcüğünden ve bu sözcükten türemiş olan **tempero, are** fiilinden gelmektedir. Bu nedenle ilkin **tempus** ve **tempero**'yu etimolojik olarak inceleyelim.

Tempus, oris, n. zaman, an, sıcaklık demektir. **Tempus**'tan türemiş sözcüklere örnek olarak; **temporalis** (geçici, belli bir süreyi belirten), **tempestas** (uygun zaman, mevsim, hava, fırtına), **tempestivus** (uygun zamanda, hazır, uygun), **tempestus, -utis (tempestas)**, **intempestivus** (yanlış zamanlamalı, kötü zamanlanmış) sözcükleri verilebilir.

Tempus sözcüğünden türemiş bir fiil olan **tempero, are** fiili uyum sağlamak, ölçülü olmak, kendini tutmak, kaynaşmak anlamlarına gelir. Geçişli fiil olan **temperare**, Eski Yunancadaki karıştırmak, harmanlamak, özellikle de şaraba ya da bir sıvıya tatlılaştırmak amacıyla su karıştırmak anlamına gelen **κεράννυμι (kerannymi)** fiiline karşılık gelir. Örneğin; **temperare vinum, pocula** (kadehleri, şarabı karıştırmak) ve **temperare acetum melle** (sirkeyi balla karıştırmak) gibi. Diğer kullanım şekilleri de metale su vermek anlamında **temperare ferrum** (çeliğe su vermek); karıştırmak, birleştirmek, alaşım yapmak ve yumuşatmak, tatlılaştırmak, kıvamına getirmek şeklindedir. **Temporo** fiilinden Participium Perfectum (geçmiş zaman ortacı) **temperatus, a, um** aynı zamanda sıfat olarak, ılımlı, ölçülü demektir (**moderatus** ile ortak anlama sahiptir). **Temperatus**, Cicero tarafından **De Re Publica** 1, 43, 96'da “**meracus**” (saf, karışmamış) sıfatının zıttı olarak kullanılmıştır. “non modice temperatam sed nimis meracam libertatem sitiens haurire” (sadece ılımlı değil aynı zamanda çok saf bir özgürlüğü içmeye susamış).

Temporo'nun ılımlı olmak, sabretmek, sakınmak anlamları da vardır. Bu fiilin **Participium Praesens**'i (şimdiki zaman ortacı) **temperans**, ılımlı, ölçülü demektir. **Temperans** sıfat fiilinden yapılan zarfı **temperanter** (ılımlı şekilde) ve isim şekli ılımlılık, ölçülülük (**temperantia**) sözcükleri de türemiştir. Bunun zıt anlamlılarına da örnek olarak ölçüsüz, taşkın (**intemperans**), ölçsüzlük, taşkınlık (**intemperantia**) verilebilir.

Bu bilgilerin ışığında ele aldığımız erdemlerden biri olan **temperantia, ae, f.** sözcüğünün kökeninin **tempero, as, avi, atum, are** fiili olduğunu görmekteyiz. **Temperantia, ae, f.**, sözcüğünün ılımlılık, ölçülülük, ağırbaşlılık, basiret, aşırıya kaçmama,

ılımanlık, özdenetim anlamları bulunmaktadır. (Vaan, 2008; Charlton, 1879; Ernout-Meillet, 1951; Breal-Bailly, 1914).

Cicero'ya göre birey eylemin hedefini, değerini her daim aklında tutarak, onu gerçekleştirmede ne fazla aşırı ne de az aşırı çaba sarf etmelidir. Cicero düzenin muhafazası olarak tanımladığı Yunancadaki **eutaksia**'nın Latinceye ilkin **modestia** (ölçülülük) olarak çevrilemeyeceğini söyler, ona göre böyle bir çevirinin yapılabilmesi için Stoacıların yaptığı ölçülülüğün söylenen ve yapılan her şeyi yerine göre ayarlama ilmi olduğu tanımı kabul edilmelidir. O halde Cicero'ya göre doğru eylem, Stoacı tabirle, doğru zamanda ve doğru yerde yapılan eylem olur. Cic. **De Offic.** 1, 5'de dediği gibi, acıyı en büyük kötü sayan insanın yürekli olamayacağı gibi, zevke en büyük iyi diyen insan da elbette ölçülü olamaz.

De Officiis'te Cicero, Stoa felsefesindeki dört temel erdemden biri olan **temperantia** (ölçülülük) kavramını görevler üzerinden etraflıca anlatmaya çalışır. Bir görevin başka bir görevden üstün olup olmadığına, görev kavramının insanın sahip olduğu ahlaki doğruluktan ve erdemin her türünden doğduğuna değinir. Ona göre her çalışmanın, her eylemin bir yararı olmalıdır. Yaşamda ahlaken doğru olan her şey görevin yerine getirilmesinden, yanlış olan her şey ise görevin göz ardı edilmesinden kaynaklanır.

Daha önce incelediğimiz diğer erdemlerde de gördüğümüz gibi, kesin sınırlarla, dışarıdaki kavramlardan tecrit edilmiş hiçbir erdem olmadığının tanıklığını burada bir kez daha yapacağımızı şimdiden söyleyebiliriz.

Ölçülülük, sağduyu ya da diğer tüm erdemler gibi haz alma temellidir. Ama bu, ucu bucağı belli olmayan sınırlar anlamına gelmez. Bilakis mevcut sınırlarımıza saygı göstermeyi amaçlar. Duyumun yoğunlaşması, mümkün olan en büyük hazzın kaynağı olacaktır. Yoksa hazzın kaynağı olarak gördüğümüz nesnenin sayıca artışı hazzın ve zevkin kaynağı değildir. İşte ölçülülük bu frendir (**phronesis**) (Sponville, 2004: 45).

Ahlaki doğruluk kişinin gerçekliği kavramasında ve pratik zekâsında, insan toplumunda iş birliğinin gözetilmesinde, insanın kendisini bu birliğe adanmasında ve yaptığı anlaşmalara sadık kalmasında görülür. ılımlılığın ve ölçülülüğün bulunduğu düzende ve ölçüye uygun olarak yapılan ya da söylenen her şeyde adalet vardır (Cic. **De Offic.** 1, 15).

Cicero'ya göre kimse kendisinde erdem belirtisi var diye tamamen yadsınmamalıdır; hatta hoşgörü dolu nitelikleriyle, ılımlılığıyla, ölçülülüğüyle ve hakkında çokça bahsedilen adaletiyle donanmış kişileri de erdem yönünden teşvik etmek gerekir (Cic. **De Offic.** 1, 46).

Cicero, ahlaki doğrulukla ilgili geriye kalan son kısımda, utanma duygusu, yaşamın güzel süsü olan ılımlılık, ölçülülük, ruhun tüm çalkantılarının durulması ve her şeyde ölçü tutturma halinin olduğunu ifade eder. (Cic. **De Offic.** 1, 93).

Uygunluk insanın mükemmelliğine yakışandır ve doğasından ötürü onu geriye kalan canlılardan ayırandır. Bunun altındaki diğer kısmı ise uygunluğun, cömertlik görüntüsündeki ılımlılığın ve ölçülülüğün de bulunduğu, doğayla uygunluk durumu olarak açıklarlar (Cic. **De Offic.** 1, 96).

Doğa tarafından bize istikrar, ılımlılık, ölçülülük ve utanma bahsedilmiştir, aynı doğa bunları göz ardı etmemeyi de öğretir. (Cic. **De Offic.** 1, 98). Bu nedenle eğer birisi yasal yollarla insanları savunamıyor, yine insanları konuşmaları ile elde edemiyor ve savaşları yapamıyorsa, kendi gücünün yettiği ölçüde, adaletini, inancını, cömertliğini, alçakgönüllülüğünü ve ölçülülüğünü öne çıkartmalıdır; böylece eksik olduğu konularda kendisinden daha az şey beklenir (Cic. **De Offic.** 1, 121).

Cicero, ikinci kitabında **temperantia** kavramına değinmemiş, üçüncü kitabında ise kavramdan şu şekilde yer söz etmiştir:

Ahlaki doğruluğun, yüce ruhun büyüklüğünde ve etkisinde, ruhun tutarlılık ve ölçülülükle şekillendirilmesinde ve yönlendirilmesinde görüldüğünü belirten Cicero, (Cic. **De Offic.** 3, 96), bunun ılımlılığı, alçakgönüllülüğü, kendine hâkimiyeti ve ölçülülüğü de kapsadığını ifade eder (Cic. **De Offic.** 3, 116).

Cicero en yüce iyiyi zevke yerleştirenlerin ölçülülüğü övemeyeceğini çünkü ölçülülüğün şehvetin düşmanı, şehvetli arzuların da zevkin ortağı olduğunu söyler (Cic. **De Offic.** 3, 117). Zevkin büyüklüğünü acının ortadan kaldırılmasına bağlayanları da eleştirir (Cic. **De Offic.** 3, 118).

De Officiis 1,, 93'de Cicero, **temperantia**'ya **decorum** (uygunluk) sözcüğüyle yaklaşmayı uygun bulmuştur. **Verecundia** (saygı), **modestia** (alçakgönüllülük), **modus** (ölçü) ve **decorum** (uygunluk) kavramlarıyla bu erdemi biçimlendirmeye ve açıklamaya çalışmıştır.

Temperantia kavramına **De Officiis**'te ilk olarak 1, 5'te rastlarız. Cicero burada filozoflara çatarak onların bu kavramı çarpıtıp zedelediğinden ve yüce iyilik - yüce kötülük kavramlarını kullanarak bu işi yaptıklarından bahseder. Yine aynı bölümde aynı ithamı **fortitudo** için de yapmıştır (Tanzola, 1975: 262).

Cicero, **temperantia** erdeminin, her insanın hayatında tüm zamanlı olarak yer alması gerektiğini söyler ve böylece bir erdeme verilecek en büyük payeyi verir. Cicero, **temperantia**'yı tanımlarken **De Offic.** 1, 15'te onun **modestia** ile arasındaki bağı birbirleriyle telafi edilebilir, dengelenebilirler, diye açıklar (Tanzola, 1975: 266).

Cicero **temperantia**'yı iki alt bölüme ayırır. Birinci kısımda **ordo** ve **modus**, sırasıyla söyleyecek olursak anlamları sıra, düzen, ölçü ve tarz olan kavramlar yardımıyla bu erdeme şekil verir. İkinci kısımda ise tavırda tutarlılık, yerindelik, nezaket ve erdemlerin tümünün boyun eğmesi, buyruğa uyması gibi iddialı tanımlar koyar (Cic. **De Offic.** 1, 17 ve 93).

Cicero, **De Officiis** 1, 15'te **ordo** (düzen) ve **modus** (ölçü, tarz)'ın söylediği ve yaptığı her şeyin **modestia** ve **temperantia** olduğunu ifade eder. **Temperantia**'nın teorik beyan ile uygulama arasındaki ikilemi **fortitudo** üzerinden çözdüğünü belirtir (Tanzola, 1975: 273).

Cicero, **De Officiis** 1, 17'de **temperantia**'yı oluşturan şeyleri açıklar. **Temperantia**'nın içeriği **ordo** (düzen), **constantia** (tutarlılık) ve **modestia** (alçakgönüllülük)'den ibarettir. Bu ifade **temperantia**'yı oluşturan içyapının isimlerini bize verir. **Temperantia**'nın özünü bu üç kavramı anlamadan anlamak mümkün değildir.

De Officiis 1, 93'te Cicero, iyi düşünme ve **modestia**'nın, **temperantia** ile tanımlanabileceğini söyler. **Modestia** (alçakgönüllülük) adeta **temperantia**'nın eşanlamlısıdır. Aynı bölümde Cicero, **decorum** yani uygunluğun ahlaki doğruluktan ayrılamayacağını, uygun görünenin ahlaken doğru, ahlaken doğru olanın da uygun olduğunu söyler. **Decorum** bu işlevi ile adeta bir düzenleyici vazifesi görmektedir (Tanzola, 1975: 276).

De Officiis 1, 96'da Cicero, **temperantia**'nın **decorum** ile uyumunun aynı zamanda doğa ile uyumunun da gereği olduğunu ifade eder. **Temperantia**'yı sık sık uygunluğun denetimine tabi tutar. Uygunluğu tanımlarken de çevremizdeki insanların, arkadaşlarımızın ve yakınlarımızın övgüsünü ve iyi düşünmeyi temel almayı gerekli görür (Tanzola, 1975: 282).

Cicero görünebilir uygunluğu üç dış kavram ile açıklar. Bu üç kavram şunlardır: Güzellik, incelik ve beğeni (Tanzola, 1975: 290). **Temperantia** erdeminin uygunluk

kavramının pek çok yerde sırtladığına şahitlik ediyoruz. **De Officiis** 1, 131-132’de içe bakışın, kendini kontrol etmenin belirli bir uygunluğun konusu olduğunu söyler. Yerindeliği, uygunluğu çok geniş manada kullanır Cicero, öyle ki fiziksel egzersizin cildi güzelleştireceğine, bunun da dış görünüşe yansıtacağına, onun da yerindeliğin konusu olduğuna kadar, çok ama çok geniş bir yorum sahasının kapısını açar (Tanzola, 1975: 292).

De Officiis 1, 138-140’da bunun çok iyi bir örneğini görürüz. Kişinin yaşayacağı evi seçmesinin, evi için yapacağı harcamaların bile ölçülü ve uygun olması gerekmektedir. İşte görüldüğü üzere yaşamın her alanına sokulan bir kavramdır uygunluk-yerindelik kavramı (Tanzola, 1975: 294).

F. ERDEMLERİN BİRBİRLERİYLE OLAN İLİŞKİSİ

Cicero, **De Officiis**’in birinci kitabında söz konusu erdemlerin birbiriyle ilişkisini şöyle ifade etmektedir:

*“Güzel olan her şey, şu dört kaynağın birinden doğar: bu kaynaklar, ya gerçeğin ustaca kavranmasıdır, ya da toplumun varlığını korumak için herkese hakkını verme ve insanlar arası ilişkilerde söze bağlılıktır; ya yüce ve yenilmez bir ruh büyüklüğü ve gücüdür, ya da yapılan ve söylenen her şeydeki düzen ve ölçüdür: ılımlı ve ölçülü olmak da bu demektir. Bu dört bölüm birbirine bağlı ve iç içe geçmiş olmakla birlikte, yine de tek tek her birinden belirli görev türleri doğar” (Cic. **De Offic.** 1, 15).*

Görüldüğü gibi, Cicero **De Officiis** eserinde, günlük hayatın uygulamaya yansıyan ahlaki sorunlarını çözmeye yönelik olarak Eski Yunan’ın dört erdeminden ve bunlara ilave olarak bu erdemlerin başına koyduğu bilgelik erdeminden söz etmektedir.

Cicero, doğal olarak güzel olana erişme arzusu taşıyan insanın, güzele benzer olanı değil de esas güzel olanı, yani iyi, doğru ve aynı zamanda güzel olanı (**summum bonum**) bulabilmesi için bu erdemlere sahip olmaları ve onlara göre eyleimde bulunması gerektiğini söyler. Peki, neden güzel kavramı burada öne çıkmaktadır ve insan niçin güzeli tercih eder?

Eski Yunan’da Platon ile karşımıza çıkan güzel-iyi birlikteliği burada da karşımızdadır. Günümüzde de genel bir alışkanlık olarak güzel olanı iyi olarak nitelendiririz. İyi, bize kendini güzel olarak gösterir; güzel olan şey zaten kendiliğinden iyidir. Platon’un güzel ideası, tek tek güzel duyumları şekillendirendir. İdealar evrenindeki en önemli

idealardandır, başta gelendir. Aynı zamanda, iyi ideası, idealar evreninin birincil ideasıdır. Diyebiliriz ki, güzel, iyi ideasının kendini görülür dünyada ortaya koymasıştır. Cicero'nun güzel dediğinde iyi olanı da kastetmesi, bu erdemlerin aslında insanı iyiye götürmesi nedeniyledir.

Platon'dan Aristoteles'e geçtiğimizde güzelliğin salt arzu edilen olarak açıklandığını görürüz. İnsanın nihai olarak elde etmek istediği ise mutluluktur. Dolayısı ile arzu edilen güzelliğe erişmek insanı mutlu kılacaktır. Güzelin güzellik ölçütünü matematiksel bir oranla açıklayan Aristoteles, insanın mutluluğa erişebilmesinin yolunun da “ölçülülük” olduğunu söyler ve böylece ölçülülük ve güzellik arasında bir bağ kurar. İnsan eylem ve düşüncelerinde ölçülü olmalıdır. Ölçülülük, doğanın kendisinde vardır. Doğal bir canlı olan insan, kendi doğal yasalılığına ne denli uygun davranırsa, mutluluğa erişmesi o denli kolay olacaktır.

Eski Yunan ve Roma'da, bugün anladığımız anlamda bir birey kavramı bulunmaz. İnsan bir **ζῷον πολιτικόν (zoon politikon)**'dur yani siyasi ve toplumsal bir varlıktır. Tek bir insan, toplumu oluşturan bir birey olsa da toplumsallık bağlamının dışında düşünülemez. Yani, üyesi olduğu düzen tarafından belirlenir ve kuşatılır. Bireylerin tüm eylemleri ve tüm görevleri topluluk ya da toplum içindir. Eski Yunan toplumunun insanların günümüzün modern özneleri olmadığı açıktır. Eski Yunan ve Roma toplumunu oluşturan tek tek vatandaşlar kendilerini bilen, isteyen, anlayan bir özne olarak kurmaktan çoğunlukla kaçınırlar, bunun yerine kendilerini daha çok içinde bulundukları klanın, kabilenin, kümenin, grubun üzerinden tanımlamayı tercih ederler. Onların kendilerini sadece kendi yapıp-etmeleri üzerinden değil de aynı zamanda ait oldukları grubun üzerinden de tanımlamaya başlamaları toplumsal yapının gelişimi için önemli erdemlere ve yapıp-etme kalıplarına yol açmıştır. Tam da buradan hareketle Eski Yunan filozofları pratik sorunlar karşısında hayattan soyutlamalar yaparak teorilerini oluşturuyorlardı. Kavramlar da bu şekilde teorize edilerek ortaya koyuluyordu. Adaletsiz işlerden dolayı adaletin, ölçsüzlükten dolayı ölçülülüğün, korkaklıktan dolayı cesaretin fark edilmesi ve negatif olgular karşısında pozitif değerlerin teklifi anlamına gelen erdemler de böyledir. Eski Yunan dünyası kendi **praksis**'ine uygun değerler üretmiştir ve bu değerleri yücelterek onlara erdem demiştir. Toplumsal, tarihsel ve kültürel koşullar nedeniyle zaman zaman bazı erdemler öne çıkmış, önemsenmiş ve onlara değer atfedilmiştir. Henüz daha sitenin tam teşekkül etmediği savaşçılığa dair değerlerin yaşandığı erken dönemlerde cesaret erdeminin öne çıkması doğal bir olgudur. Bunu, Homeros destanlarında rahatlıkla görebiliriz. Cesaret erdemi kendi başına bir erdemdir, cesur kişi kendi

kültürel-toplumsal bağlamında bizim bugün negatif değer atfettiğimiz eylemleri erdemlilik adına yapabilir. Agamemnon'nun iyi bir kral olması, onun krallara özgü bir cesarete sahip olmasından dolayıdır. O, merhametli olmak durumunda değildir. Aynı şekilde Odysseus'un hilekârlığı ahlaki bir düşüklük değildir. Konumlarının getirdiği görevleri en mükemmel şekilde yaptıkları için onlar iyidirler. Erdem sözcüğünün yani **arete**'nin anlamı da zaten budur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, yapılması gereken işi en iyi şekilde yapmaktır. O halde savaşçı bir topluluğun erdeminin cesaret olması doğal olacaktır ve bu durumda cesur birinin adil olması, hatta akıllı ve ölçülü olması da pekâlâ beklenmeyebilir. Kahramanlığa dayalı savaş biçiminden düzenli bir ordu ile yapılan savaşlara ve daha kurumsallaşmış bir site yapısına geçildiği zaman, tek başına cesaret, bu yeni toplumsal yapıları ve ilişkileri bütünüyle düzenleyemez. Ticaretin de gelişmesiyle zenginleşen ve gelişen Yunan site devletleri için, yeni bir erdeme ihtiyaç vardır, bu erdem ölçülülüktür.

Merkezi erdemin cesarettten ölçülülüğe geçişi iki şekilde açıklanabilir: İlk açıklama Jean-Pierre Vernant'ın yaptığı açıklamadır. Vernant ölçülülüğü, cesaretin bir erdem veya değer olarak ortaya çıktığı savaş düzeninin veya savaşma şeklinin değişmesi olarak ifade eder. Vernant, merkezi erdemin cesarettten ölçülülüğe geçişinin nedeninin Yunan ordusundaki yapısal dönüşüm olduğunu söyler. Homerik çağın kahramanları için önemli olan bireysel askeri başarılar ve bunun sonucunda kazanılan ün, şan, şöhetir. Buna karşılık site hayatının ön plana çıkmasıyla **hoplit**'lerin (ağır silahlı piyade) bireysel kahramanlıklarından ve bire bir yapılan savaşlardan ziyade yeni bir savaş düzeni geçerlilik kazanmıştır. Bu yeni düzende **hoplit**'lerin belirli bir sıraya uyarak düzen içerisinde yürümesi, düşmana eşit adımlarla saldırması, savaşta yerlerini terk etmemesi gerekir. Yani **hoplit**'ler, savaş sırasında belirli bir ölçü ile hareket etmelidir. Bu ölçü içerisinde savaşanlar için bireysel kahramanlık yerini ortak kahramanlığa bırakmaktadır (Vernant, 2002: 59).

Ölçülülük, adalet erdeminin de doğuran bir erdemdir. Daha karmaşık siyasi yapılara geçildiğinde ölçülülük, hukuksal form içerisinde hak ve adalete dönüşür. Görülmektedir ki Eski Yunan'ın pratik hayattan devşirip teorileştirdiği erdemler, kendisinden önceki erdemlerin üzerine gelerek bildiğimiz kardinal erdemleri oluşturmuşlardır. Bu erdemlerin varlığı ve bilgisi için bir teorik zemin olmak bakımından da bilgelik erdemi dördüncü erdem olarak eklenir. Aristoteles'in, erdemleri düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olarak bölümlenmesiyle, Cicero'da karşılığını bulduğumuz **prudentia-sapientia** ilişkisi, bilgelik erdemi içerisinde düşünülmelidir.

Cicero Eski Yunan'dan, mutluluğa ve bilgeliğe ancak erdemle doğrudan ulaşılabilceği düşüncesini almıştır. Fakat ona göre, Eski Yunan, erdemlerin uygulama alanını yani gündelik hayatı görmezden gelmiştir. Bir Romalı olarak, tıpkı diğer Romalılar kadar vatansever, toplumuna sadık bir birey olan Cicero, metinde bahsetmiş olduğu erdemlerle hem insanların güzele erişmelerini hem de toplumsal ilişkilerin kuvvetlendirilmesini amaçlamıştır. Eski Yunan'ın pratik hayattan teorileştirerek elde ettiği erdemleri Cicero yendien hayat pratiğine aktarmıştır. Yani Cicero, tipik bir Romalı mantığıyla, yardımseverlik, konukseverlik, dayanışma gibi birçok yan erdemle bir Romalının nasıl iyi bir vatandaş olacağı pratiği üzerinde durur. Bilgelik erdeminin uygulama vasıtası olan **prudentia** burada merkezi bir erdem olarak yer alır.

Prudentia, yani eylemin hakikati anlamındaki sağduyu, kişinin gerçeği elde etmesinin anahtarıdır. Kişi, gerçeği elde ettiği ölçüde mutludur, erdemlidir, toplum için iyi bir bireydir. Diğer üç erdem ise, kişilerin birbirleriyle ilişkilerinde ortaya çıkar. Çünkü insanlar bir arada yaşamak zorundadırlar. Bu da karşılıklı sorumluluklara ve bağlılığa yol açar.

Iustitia, yani adalet, bir arada yaşayan insanların kesinlikle sahip olmaları gereken bir erdemdir. Adaletin olmadığı toplumda, insanlar mutsuzdurlar. Adalet, her şeyin yerli yerinde olduğu bir denge durumudur. Bu dengenin bozulması adaletsizliğe yani zulme neden olur. Zulüm adaletin olmaması halidir ve toplumsal anlamda adalet yoksunluğu bu kaosu doğurur. Adaletli olmak hem insanların bir arada güvenle yaşayabilmelerini, hem de ortak bir şekilde, yaşadıkları toplumun ortak yararını gözetebilmelerini sağlar. Bu da toplumu ve içindeki bireyleri daha iyiye ve daha güzele götürür.

Fortitudo, yani cesaret, Roma toplumunun kültürünün genel bir getirisidir. Eski Yunan'ın erken dönemlerinde öne çıkan cesaret erdemi Roma'nın savaş kültürüyle harmanlanmış olan toplumsal kültüründe yeniden değer kazanmıştır. Daha önce de bahsetmiş olduğumuz gibi, Romalılar ülkeleri için savaşmaya hazır vatansever vatandaşlardır. Cicero da, erdemli insanların, kişisel çıkarları için değil de, yaşadıkları toplum için tehlikeyi göze alabilecek cesarete sahip olmalarını erdemli bir davranış olarak görmektedir. Bu bağlamda erdemlerin birbirleriyle olan ilişkilerini adalet ve cesaret erdemleri örneğinden fark edebiliriz. Tek başına cesaret, adaletsizlik yani zalimlikle sonuçlanabilir. Cicero'nun **De Officiis** 1, 62'de dediği gibi “adaletten yoksun olan hiçbir şey ahlaken doğru olamaz”.

Temperantia, yani ılımlılık, ölçülülük, Cicero'nun Aristoteles'in düşüncesine yaklaştığı bir diğer açıdır. O da tıpkı Aristoteles gibi, erdemliliğin salt akılsallıkla değil, akılsal olanın eyleme dökülmesi ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Bireyin kendisi ve toplumu için yapacağı eylemlerin en doğru olanını ortaya koyması, kişinin orta yolu bularak ölçülülük erdemi doğrultusunda yapabileceği bir şeydir. Ölçülü insan, hem kendisi mutluluğa erişebilir hem de toplumunun mutluluğa erişmesini sağlar.

Cicero'nun ele aldığı erdemlerin en başına koyduğu erdem **sapientia** yani bilgeliktir. Ara bir yargı olarak şunu söyleyebiliriz: Erdemle ulaşılması gereken mutluluğa tek bir erdemle mi yoksa erdemlerin bütünüyle mi ulaşabiliriz? Bu Platon'un **Protagoras** diyalogunda da sorduğu bir sorudur [Platon, **Devlet**, 2001b:34; 329c. (Çötök, 2011: 82)]. Yani tek bir erdemle mi iyi ve mutlu oluruz yoksa erdemlerin bütünüyle mi? Adalet ve ölçülülük arasındaki bağdan yukarıda söz edildi. Peki diğer erdemlerle olan bağlar ve ilişkiler nasıldır? Bilge ama ölçülü olmayan birisinden söz edebilir miyiz? Ölçülü, cesur ve adil birisi bilge değilse ahlaki doğruluk ve bundan dolayı da gerçek ve tam bir mutluluk mümkün müdür? O halde erdemlerin birliğini sağlayacak temel bir erdeme ihtiyaç vardır. Cicero'nun bilgelik erdemini temel erdem olarak kurma nedenini buradan anlayabiliriz.

Sapientia ahlak alanında **prudentia** olarak işler. Aristoteles'in teorik erdemler içerisinde saydığı ve pratik erdemleri düzenleyen **phronesis**'in Cicero'da da benzer şekilde ele alındığı görülür. Çünkü **prudentia**, iyi doğru ve güzele ulaşabilmesi için kişiye rehberlik eden bir erdemdir. Ancak **prudentia**'sı olan birisi diğer erdemlere sahip olabilir. Adalet, cesaret ve ılımlılık, **prudentia** ile elde edilen bilgelikle doğru olarak eyleme dökülebilir. Aklı başındalığıyla, akılsallığıyla birlikte adil, cesur ve ılımlı olan insan erdemli ve mutlu insandır. Bu kişi aynı zamanda, Platon'un ütopya olarak nitelendirdiği, Cicero'nun ise Roma ile hayata geldiğini düşündüğü ülkenin, ideal yöneticisidir.

Bu kadar birbiriyle ilişkili olan ve zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılabilen **prudentia** ile **sapientia** arasında nasıl bir farklılık vardır? İkisi de bilgelik olmak bakımından ortaktır. Peki, niçin Aristoteles teorik bilgelik yani **sapientia** ve pratik bilgelik yani **prudentia** bölümlemesini yapmıştır? Bu sorunun cevabı Cicero'nun da bölümlemesine zemin oluşturmuştur. Sorunun cevabını Aristoteles'ten bulacağımızı düşünüyoruz.

Aristoteles:

“Bilgelik bir bilimdir ve doğa gereği en değerli nesnelerdeki ustur. Bunun için Anaxagoras’a, Thales’e ve böyle kişilere akli başında (**phronimos**) değil, ‘bilge’ diyoruz, çünkü insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendilerine yararlı şeyleri bilmedikleri, büyük, hayranlık verici, zor, Tanrısal ama yararsız şeyleri bildikleri söylenir. Oysa akli başındalık, insansal şeylerle ve üzerinde düşünülüp taşınılacak şeylerle ilgilidir: akli başında kişinin görevi özellikle budur, iyi düşünüp taşınmaktır, diyoruz” demektedir. [Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1997: 120-121, 1141b). (Çötök, 2011: 148)]

Sophia’ya konu olan nesne ile **phronesis** arasındaki fark, **phronesis**’in, her defasında tekrarlanan eylem alanında, kendisini gösteren bir erdem olmasıdır. Fakat Aristoteles için ulaşılması gereken, dünyadaki varoluşsal amacımıza bizi ulaştıracak olan erdem **sophia**’dır ve asıl önemli olan, **sophos** olmaktır. Diğer erdemler, bu asli amaca ulaşmakta bir anlamda tali yerdedirler ki **phronesis** de buna dâhildir. **Phronesis** ahlaki mutluluğa ulaşmak için tümellerin bilgisini sağlar. Diğer bir deyişle, genel ilkenin özel bir duruma uyarlanabilmesi becerisi ya da yeteneğidir [Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1997:129-130, 1145a) (Çötök, 2011: 148)].

Phronesis böylece, karakter erdemleri arasındaki ilişkiyi düzenlemek ve ortayı bulmak açısından önemlidir. Orta, aşırı uçlardan bir kaçınma halidir yani ölçülülük / ılımlılıktır, bu orta ile adalet sağlanır. Hem bireyin kendi iç dünyasının dengesidir, bu denge ile kişi adil olur hem de bireyler arasındaki ilişkiyi düzenler ve adalet tesis edilerek toplumsal mutluluğun zemini sağlanmış olur.

Peki, Aristoteles’in karakter erdemleri, Cicero’nun adalet, ölçülülük ve cesaret adını verdiği erdemlerin hepsi bir kişide aynı anda olabilir mi? Erdemlerin bir kişide mevcudiyeti için temel erdem **prudentia** ve **sophia** olduğu dile getirilmişti. Peki, bu erdemlerden birisi diğerlerine göre eksikse, bu durumda kişinin erdeminin eksikliğinden söz edilebilir elbette, kişinin erdemsizliğinden söz edilebilir mi? Erdemce eksik olan bir kişi bu eksikliğini nasıl gidermelidir? Cicero’nun cevabı şöyledir:

“... Bu nedenle eğer birisi yasal yollarla insanları savunamıyor, insanları konuşmaları ile elde edemiyor ve savaşları yapamıyorsa, kendi gücünün yettiği ölçüde, adaletini, inancını, cömertliğini, alçakgönüllülüğünü ve ölçülülüğünü öne çıkartmalıdır; böylece eksik olduğu konularda kendisinden daha az şey beklenir” (Cic. **De Offic.** 1, 121).

Erdem eksikliği söz konusu olduğunda bu sefer ölçülülük erdemine müracat etmek durumundayız. Kanaatimiz odur ki; **sapientia** ve **prudentia** ile **fortitudo** arasındaki kopmaz

ilişkiye ölçülülük de dâhil olacaktır. Nasıl ki cesaret erdemini zalimlikten kurtaran adaletse, erdem eksikliği konusunda kişiyi dengeye getirecek olan da ölçülülüktür. Cicero'nun söylediği gibi, "... Kuşkusuz acıyı en büyük kötülük sayan biri gerçekten de cesur olamaz, ya da zevki en yüce iyi sayan biri hiçbir şekilde ölçülü olamaz" (Cic. **De Offic.** 3, 5).

Demek ki bütün erdemler birbirlerini doğuran, birbirlerini oluşturan ve birbirleriyle ilişkili olan yapılardır.



SONUÇ

Roma döneminin entelektüel birikiminde Yunan kültürünün bariz bir etkisi bulunmaktadır. Felsefe, edebiyat, sanat ve diğer kültür alanlarında bu etkinin izini sürmek oldukça kolaydır. Roma eğitim sisteminde, ilk okunan metinlerin, Yunan asıllı bir köle olan Andronikos tarafından tercüme edilen Homeros'un destanları olduğu düşünüldüğünde bu durum açıkça görülmektedir. Roma'nın kendine özgü bir felsefesinin olmadığı, bütün felsefe anlayışlarının Yunan ekollerinin devamı olduğu, tezimizin konusu olan Cicero'nun da, Stoa ahlakı temelli Akademiacı bir felsefe anlayışına sahip olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, onun felsefesinde de Yunan kültürü ve felsefesinin etkisi açıktır. Biz de tezimizde bu etkiyi Cicero'nun **De Officiis** adlı eserinde göstermeye çalıştık. İncelememizin sonucunda vardığımız yargı şudur: Cicero'nun bir Romalının sahip olması gereken erdemler olarak sıraladığı erdemler, tıpkı Eski Yunan tanrılarının Roma'ya uyarlanmasında olduğu gibi Eski Yunan erdem anlayışının Roma'ya uyarlanmış biçimidir. Platon'un, Aristoteles'in Eski Yunan erdemleri olarak saydığı dört temel erdem, ana çerçeve itibarıyla Cicero'da da devam etmektedir. Cicero, buna ilave olarak, Aristoteles'in erdemleri sıralarken, bu erdemleri yönetecek akılsal ilkeye yönelik tartışmasını daha da açık hale getirerek, bir erdem olarak bilgeliği, diğer dört temel erdemin başına getirmektedir. Cicero'nun yaptığı aslında, Aristoteles'in yaptığı tartışmayı nihayetlendirmektir.

Tezimizin birinci bölümünde Eski Yunanda erdem ve ahlak anlayışını inceledik ve bu anlayışla ilgili felsefi ekollerin görüşlerine yer verdik. Bu bölümün amacı Roma düşüncesindeki filozofların ve özellikle Cicero'nun bu ekollerden nasıl etkilendiğinin gösterilmesiydi. Cicero'nun, başlıca erdemlerini temellendirirken Eski Yunan'dan nasıl yararlandığı da böylece ortaya konulmuş oldu.

Bu felsefi ekollerden biri olan Şüphecilik'te yargıda bulunmaktan şiddetle kaçınılması gerektiği, gerçeğin ve onu bilme uğraşısının anlamsızlığı temsilcilerinin görüşleriyle ele alındı. Diğer bir ekol olan Epikourosçuluk'ta Roma üst sınıflarının bu görüşlerden nasıl etkilendiğini, mutluluğun en üst değer olarak nasıl ve ne şekilde amaçlandığını, buna giden yolların hangi yöntemle kat edilmesi gerektiğini göstermeye çalıştık. Zevkin körü körüne ulaşılabilir dört başı mamur bir amaç olmadığını, akıldan ve erdemden bağımsız düşünülemeyeceğini Epikourosçuların bakış açısıyla ortaya koyduk. Bunu takip eden üçüncü ekol olan Stoacılık'ta Helenistik Felsefe'nin temellerinin nasıl atıldığına, radikal ahlak

öğretilerine nasıl ulaşıldığına, bunun Roma Stoacılığındaki yansımalarına, ahlak ve muhakemenin bu ekolün öğretilerini nasıl biçimlendirdiğine değindik. Yine doğaya uygunluk kavramının şartlarını ve bunun pratik hayata geçirilişine dair görüşlerini dile getirdik. Dördüncü felsefi ekol Akademiacılık'ta Eski ve Yeni Akademia'nın birbirinden ayrılan yönlerine, kendilerine rehber edindikleri, izinden gittikleri filozoflara, Yeni Akademia'nın septik eğilimlerine, Stoacılara karşı nasıl tezler ileri sürdüklerine ve Stoacıların inanışlarının nasıl çürütüldüğüne dair fikirleri gösterdik. Son ekol olan Seçmecilik'te Platon sonrası Yunan düşünce dünyasının tutumuna ve Seçmecilerin hangi öğretiyi nasıl kabul ettiklerine, bu seçmecilik ile farklı görüşlere nasıl sahip olduklarına baktık.

Tezimizin ikinci bölümünde de ayrıntılı bir şekilde gösterdiğimiz gibi, Cicero içinde yaşadığı dönem ve bu dönemin toplumsal ve siyasi yapısı içerisinde üstlenmiş olduğu görevler, yazmış olduğu felsefi eserler açısından önemli bir figürdür. Roma'nın kültür ve siyaset dünyası içinde felsefe, edebiyat, siyaset, hitabet ve hukuk alanlarında etkili olmuş bir kişiliktir. Bu açıdan bakıldığında onun sadece teorik çalışmalar ortaya koyan bir düşünür olmadığı, toplumsal hayatın içerisinde rol oynayan etkin bir devlet adamı olduğu da görülür. O kadar ki, ölüm nedeni de, düşünce dünyasında gösterdiği değişkenliği siyasi hayatında da göstermiş olmasıdır. Düşünce dünyasındaki eklektik yaklaşımı siyasi tercihlerinde de göstermiştir ya da tam tersi siyasi düşüncelerdeki değişkenlik, düşünce dünyasına da yansımıştır. Bu durum onun hayatına mal olmuş olsa bile!

Yine de açıkça söylemek gerekirse, Cicero, tıpkı diğer büyük filozoflar gibi içinde yaşadığı çağın sosyal, siyasi, kültürel yapılarından etkilenmiş, bu yapıların temel özelliklerini kendi düşüncesine hiç kuşkusuz eleştirerek almış ancak sadece bununla yetinmemiş aynı zamanda aldığı bu düşünceleri işleyip yeniden içinde yaşadığı topluma ve o toplumun yapılarına katmaya çalışmıştır. Bunu yaparken yaşadığı dönemin Roma'sının tarihi ve siyasi arka planını da gözeterek konsüllük yapmış, etkin bir biçimde siyasete katılmış ve ölümüne kadar da bu eylemliliğine devam etmiştir. Bu siyasi eylemliliğini ortaya koyarken bir yandan da bunlara arka plan olsun diye hem içinde yaşadığı dönemin hem de daha önceki Yunan döneminin kendisini ilgilendiren filozoflarının ahlaki, siyasi ve felsefi düşüncelerini çoğu zaman seçmeci bir tarzda alıp kullanmaktan çekinmemiştir. Ancak Cicero sadece bununla yetinmemiş, aynı zamanda bu düşüncelerini hem yazılı hale getirmiş hem de yazılı hale getirdiği bu düşüncelerinden hareketle siyasete, topluma ve siyasi, kültürel, hukuksal ve ahlaki yapıya müdahalelerde bulunmuştur. Böylece tezimizin ikinci bölümünde Cicero'nun

hayatına, onun yapmak istediklerine, Roma'daki cumhuriyet için tasarılarına, siyasi çekişmelerle sürekli kaynayan Roma'nın siyasi ve tarihi arka planına göz atmış olduk.

Cicero'nun Roma'nın ahlaki yapısına müdahale etme biçimlerinden birinin somutlaşmış hali de tezimizin üçüncü bölümünde ele aldığımız **De Officiis** eseridir. Biz de buradan hareketle **De Officiis**'i çalışmamızın temeline koyduk. Göstermeye çalıştık ki, **De Officiis**'i ayrıntılı bir biçimde açıkladığımızda hem Cicero'nun topluma ve onun vatandaşlarına ilişkin ahlaki önerileri ve erdem anlayışı açığa çıkar hem de dönemin toplumunun Cicero tarafından eleştirilen yanları kendini belli eder. Böylece Cicero, oğlu üzerinden bir çözüm önerisini sunar.

Üç kitaptan oluşan **De Officiis** adlı eserini Atina'da Peripatetik Krattippos'un liderliğinde felsefe öğrenimi görmekte olan yirmi bir yaşındaki oğlu Marcus'a hitaben yazmıştır. Marcus'un kendisini içkiye ve eğlenceye verdiği için öğrenimini aksattığı haberi Cicero'ya ulaşınca, oğlunun nezdinde tüm Romalıları hitaben hayattaki görevler ve erdemler üzerine bu eseri yazmaya karar verir.

Burada klasik bir felsefe metnini incelemenin sınırlarını da gözeterek, Cicero'nun oğlu ile olan ilişkisi üzerinden farklı bir yorum yapabiliriz. Felsefe ve düşünme tarihi bize gösteriyor ki, belki bunun yanına dinler tarihi de eklenebilir, baba ile oğul arasında özellikle etik söz konusu olduğunda güçlü bir ilişki, karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen, besleyen ve yönlendiren bir durumun varlığı söz konusudur. Baba çoğu zaman hakikati (**veritas**), oğul ise uygulamayı (**praksis**) temsil eder. Baba varlığı, oğul ise bu varlıktan çıkan praksisi, bu varlığın kendini gösterme, olma, oluşma biçimini ortaya koyar. Sadece bu değil; daha fazlası da var. Baba geçmişi ve şimdiyi, oğul ise açıktır ki geleceği temsil eder. Baba, etik söz konusu olduğunda, Aristoteles'in oğluna hitaben yazdığı (**Ἠθικὰ Νικομάχεια**) **Nikomakhos'a Etik** eserinde verdiği öğütlerde de görüldüğü gibi, düşünce erdemlerinin ya da **sophos**'un, **sapientia**'nın kendisidir ve oğul ise düşünce erdemlerinin yönlendirmesiyle babasının öğüdünü dinleyen karakter erdemleridir, yani **sapientia**'nın uygulama alanı olan **prudentia**'dır. Etik söz konusu olduğunda, etik sözcüğünün etimolojisindeki **ethos**'tan hareketle bu ilişkinin ruhunu görmek olanaklıdır. Biraz daha açmak gerekirse **ethos**'un bulunduğu her yerde, sözcüğün bütün anlamlarını gözeterek, hem gelenek, görenek, adet, terbiye, huy, mizaç, karakter ve bunların aktarılması yani baba, oğul ve kültür gözükür hem de bütün bu gelenek ve görenek kendine bir yer edinir, yer bulur, yerleşir.

Özetleyecek olursak tezimizin üçüncü bölümünde, tezimize adını veren Cicero'nun **De Officiis** eserini bütün yönleriyle, Latin dilinin özellikleri de gözetilerek, onun diğer felsefi eserleri içerisinde **De Officiis**'in yerini ve önemini ortaya koyduk. Cicero'nun felsefi çalışmalarına ve içeriklerine, özellikle de tezimizin konusunu oluşturan **De Officiis**'in içeriğine, bu eserde ele alınan başlıca erdemlerin insan hayatına olumlu katkılarına değindik.

Tezimizin dördüncü ve son bölümünde Cicero'nun Roma düşünce dünyasına dâhil etmeye çalıştığı erdemlerin (**sapientia, prudentia, iustitia, fortitudo ve temperantia**) varlık bulduğu Eski Yunancadaki anlamlarına Latince karşılık bulma çabasını da inceledik. Bunu yaparken, bu erdemlerin Eski Yunancalarının etimolojik incelemesini titiz bir biçimde yapmaya gayret ettik. Elbette ki bu erdemlerin Latincelerinin de etimolojik incelemesine, bu erdemlerin eserin bölümlerinde nasıl yer aldığına ve bu erdemlerin insan hayatındaki önemine ve Tanzola ve Powell gibi pek çok Cicero uzmanının, erdemlerin ayırımına dair yorumlarına yer verdik. **sapientia, prudentia, iustitia, fortitudo ve temperantia** adlı erdemleri ilkin etimolojik olarak inceledik. Yukarıda anılan erdemlerin, Eski Yunancadaki karşılıklarını ve ilişkilerini daha sonrasında bu erdemlerin kitap boyunca nerede ve nasıl, hangi bağlamlarda kullanıldığını, son olarak da bu erdemlerin birbirleriyle karşılaştırılması ve birbirleriyle olan ilişkisini, açık kılmaya çalıştık. Örnek vermek gerekirse, ölçülülük, adalet erdemini de doğuran bir erdemdir. Daha karmaşık siyasi yapılara geçildiğinde ölçülülük, hukuksal form içerisinde hak ve adalete dönüşür. Görülmekte ki Eski Yunan'ın pratik hayattan devşirip teorileştirdiği erdemler, kendisinden önceki erdemlerin üzerine gelerek bildiğimiz kardinal erdemleri oluşturmuşlardır. Bu erdemlerin varlığı ve bilgisi için bir teorik zemin olması bakımından da bilgelik erdemi dördüncü erdem olarak eklenir. Aristoteles'in, erdemleri düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olarak bölümlenmesiyle, Cicero'da karşılığını bulduğumuz **prudentia-sapientia** ilişkisi, bilgelik erdemi içerisinde düşünülmelidir.

Bu bölüme ilişkin söylediklerimizi toparlayacak olursak, **De Officiis**'in temel olarak, erdemlerin birbirleriyle olan ilişkilerini, birbirlerinden bağımsız olamayacaklarını hatta birbirlerini destekler nitelikte olduklarını gösterdiğini; erdemler ile insan ve toplumların ilişkisinin nasıl kurulması gerektiğini, hatta erdemlerin, bu ilişkinin merkezine alınması gerektiğini bütün kitabı inceleyerek ortaya koyduk.

Buradan hareketle, üç kitaptan oluşan **De Officiis**'i incelerken göstermeye çalıştık ki, insan ve hayvanlar arasındaki en önemli fark akıl (**ratio**)'dur ve güzellik (**pulchritudo**), cazibe (**venustas**) ve uyum (**convenientia**) gibi nitelikler sadece insana özgüdür. Cicero'ya göre başlıca dört erdem sağduyu (**prudentia**), adalet (**iustitia**), cesaret (**fortitudo**) ve ılımlılıktır (**temperantia**), ancak bu dört erdem bilgelik (**sapientia**) tarafından yönetilir. Burada Aristoteles'in düşünce erdemleri ile karakter erdemleri arasındaki ilişkide, düşünce erdemlerinin karakter erdemlerini nasıl belirleyip yönlendirdiğinin bir tezahürünü Cicero'da görmek mümkündür. Aristoteles'teki **sophia**'nın muadili **sapientia**'dır ve tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Cicero'da da **sapientia** diğer erdemleri düzene sokmaktadır. Bunların yanı sıra yan erdemler olan lütuf (**beneficentia**), cömertlik (**liberalitas**), iyilik (**benignitas**) ve itibar (**dignitas**) gibi erdemler de ana erdemler ile olan ilişkileri bağlamında ortaya koyulmuştur. Cicero'nun, toplum yaşamında üstlenilen vatandaşlık (**civitas**), akrabalık (**propinquitias**), dostluk (**amicitia**) ve yurt sevgisi (**amor patriae**) gibi **officium**'ların toplum yaşamında nasıl uygulanmasını istediğini ve kişiye sağlayacağı faydaları da göstermeye çalıştık. Tüm bu erdemlerin karşıtları olan, hırs (**ambitio**), adaletsizlik (**iniustitia**), haksızlık (**iniuria**) ve bencillik (**amor sui**) kavramlarının da kişiye ve topluma getireceği zararları yine **De Officiis** üzerinden açıkladık. Cicero'ya göre, kişilerin özel hayatlarında ve yer aldıkları kamu görevlerinde, az önce belirtilen erdem karşıtı niteliklerden arınmış olması gerektiğini de gösterdik.

Şu ana kadar ortaya koyduğumuz dört bölümün ulaştığı bilgilerin ışığında, Cicero'nun erdem anlayışına bakıştan hareketle denilebilir ki Cicero için, erdemler bir toplumda insanların bir arada, ortak yarar gözeterek yaşayabilmeleri için zorunlulukla gözetilmesi gereken değerler ve eyleme biçimleridir. Bu değerler ve eyleme biçimleri olmaksızın ne Romalı vatandaştan, ne siyasetten ne de bir devletten (**respublica**'dan) söz etmek olanaklı değildir. Bu değerler ve eyleme biçimleri olarak erdemler, tüm bu anlattıklarımızın yanında insanların gündelik yaşamlarının ve ekonomik faaliyetlerinin -yani ticaretlerinin- ve bir adım daha ileri gidilerek, bireylerin hatta ülkelerin arasındaki çatışmaların bile **officium** gözetilerek yapılması gerektiğini söyler. Ancak aynı Cicero, karakterinin zaaflarını, yaşadığı birçok olayda bize göstermiştir. İster hırslarının kurbanı oldu, ister mizacının gereği öyleydi, diyelim bu hiçbir şeyi değiştirmez. O tutarsız ve rüzgâra göre yönünü çabucak değiştiren, güçlünün yanında olmak hatta onun yerine geçmek isteyen birisidir. Cicero, fırsatını kollayan, zamanı

gelince harekete geçmeyi, kendisine düstur edinmiş bir yapıya sahiptir. Yani öyle alelacele ve sabırsız bir şekilde eylemde bulunan bir kişi değildir.

Aslında mensubu olduğu sınıftan (atlı sınıfı) yüksek dereceli memuriyete ulaşabilenler oldukça azdır. İşte burada başarı hırsının ve cesaretinin ona pek çok şey kazandırdığını da görebiliyoruz. Şimdi Cicero'nun makam, mevki hırsına yenik düştüğü olayları hatırlayalım:

Halka hitap etme fırsatını engelleyen kimseler olarak gördüğü Caesar ve Metellus Nepos'u, **Senatus**'taki arkadaşlarını kışkırtarak görevden aldırması, önüne çıkan kimselerin aleyhinde kolayca eylemde bulunabildiğinin açık göstergesidir. Catilina isyanına katılan P. Sulla'yı maddi çıkarını gözeterek savunmaya kalkması, Cicero'nun ahlaki doğruluğun peşinde olmadığının bir başka emaresidir. Yine Asya'dan zaferle dönen, ancak işlerin aleyhinde gelişmesi yüzünden mevcut durumunu ve gücünü kaybeden Pompeius'tan yüz çevirmesi, onun Roma'nın geleceğinde olmayacağını düşünmesindendir.

Sürgün dönüşü hayatının en keskin manevralarından birini yaptığına tanıklık ediyoruz. Caesar'ın yanında yer almaya karar vermesi, onu hesapsız biçimde övmeye başlaması tutarsızlık numunesi olarak tarihin kaydına geçmesine sebep olmuştur. Caesar veya Pompeius; isimler Cicero için pek bir şey ifade etmez çünkü o, isimlere onu amacına ulaştıracak vesileler olarak bakmaktadır. O yüzden biriyle barışıp diğeriyle düşmanlık etmesi onun karakterinin gereğidir.

Caesar ve Pompeius'un ordularının karşı karşıya geldiği savaşta, önceleri tarafsız kalan Cicero, harbin seyrini izleyerek galip olanın yanında saf tutmasının akıllıca olduğuna kanaat getirmiştir. Ama Cicero yanlış ata oynamıştır çünkü savaşın ilerleyen safhalarında yanında yer almaya karar verdiği Pompeius, Caesar'a yenilmiştir. Pompeius, Caesar ile karşı karşıya gelmenin bedelini canıyla ödemiş, ama Cicero yine iki ayağının üzerine düşmüş, canı Caesar tarafından bağışlanmıştır. Daha sonra bir süre sessiz kalmış ama Caesar'a karşı girişilen suikastı, için için desteklemiş, Caesar öldürölünce tekrar ortaya çıkmakta bir sakınca görmemiş, yer kapma telaşına düşmüştür.

Cicero'nun her zaman yapmayı istediği Roma'yı yönetmekti. Bu amaçla yaptığı son hamle onun sonunu getirmiştir. Yine ikircikli ve çıkarıcı tutumu, tarafını sık sık değiştirmesi, onun düşlerinin, ebediyete kadar yok olmasıyla sonuçlanmıştır. İkinci **Triumvir**'lik döneminde, önce Antonius'u sonra Octavianus'u desteklemesi, ancak asıl amacının her ikisini

de aradan çıkarıp, Roma'yı yöneten tek kişi olmayı istemesi Cicero'nun hayatındaki gelgitlerin son örneğidir.

Cicero'nun Roma toplumunda gördüğü çeşitli eksiklik ve sorunlara ilişkin olarak geliştirmiş olduğu erdem ve görev anlayışının günümüz dünyasında yeniden, bir kez daha kurulup kurulamayacağı, toplumsal, siyasi ve ahlaki sorunlara yönelik olarak yeni bir erdem ve görev anlayışının üretilip uygulamaya konulup konulamayacağı, erdemlerin düşünme ve eylem için zorunlu olup olmadığı, kanımızca, açık bir soru olarak üzerinde düşünmemizi beklemektedir.

Sonuç olarak, Eski Yunan dünyası kendi **praksis**'ine uygun değerler üretmiştir ve bu değerleri yücelterek onlara erdem demiştir. Yani erdemler, pratik sorunlar karşısında yaşanan durumlardan soyutlamalar yapılarak kavramsallaştırılmıştır. Felsefe, bu kavramsallaştırma işidir. Yunan felsefesinin işi, pratik sorunlara teorik çözümler üretebilmek, bunlara teorik çerçeveden bakabilmektir. Oysa Roma kültür dünyası, pragmatiklik noktasında Eski Yunan'dan ayrılır. Pratik sorunlara teori ne kadar çözüm getirebilir, teoriden nasıl yararlanabiliriz, diye bakar. Cicero'nun erdemlere dair düşünceleri Eski Yunan dünyasında benzer bir şekilde bulunsa da, Cicero bu erdem anlayışını Roma dünyasının politik-sosyal-siyasi durumuna uyarlar. Cicero'nun erdemler ile yaptığı şey Eski Yunan'da başlayan bir çizgi ile birlikte **praksis**'ten **theoria**'ya oradan da tekrar praksise gidiş-geliş olarak okunabilir. Ahlak toplumsal bir olgudur ve erdemler de bu toplumsal olgunun yapıtaşlarıdır. Hangi tarihsel dönem veya kültür çevresi içerisinde olursa olsun... Toplumsal yapının düzenlenişinde, bu erdemler vasıtasıyla toplumsal işbirliğinin de arttığına tanıklık ederiz. Aksi takdirde, toplumsal bütünlük tehdit altında olacaktır. Bu manada erdem, toplumsal yapıya rakip değil, bilakis onun koruyucusudur.

Toplumsal yapıyı yeniden inşa etmeye ve yönetmeye talip olan **Homo Politicus**'un, sadece çıkar temelli, pragmatik ve faydacı bir bakış açısıyla değil, tam tersine aynı zamanda bir **Homo Ethicus** olarak da bilgelik, sağduyu, adalet, cesaret ve ölçülülük erdemlerine sahip olması ve bu erdemlerle yönetmesi, hatta yön-etmesi gerekmektedir. Bu gereklilik, kendini Cicero'nun **De Officiis** eserinde açıkça göstermekte ve bu gözle bir kez daha okunmayı beklemektedir.

KAYNAKÇA

A. Antik Çağ Kaynakları

- Cicero, Marcus Tullius: **De Officiis**; Çev. W. Miller, London, Heinemann, 1961
Volume XXI. **On Duties (De Officiis): De Officiis**
(Loeb Classical Library No. 30), Çev. Walter Miller,
Great Brittain by Woods and Sons, Ltd., London, 1913-
1928
- Cicero, Marcus Tullius: **De Finibus Malorum et Bonorum**, Çev. H. Rackham,
London, Heinemann, 1914
- Herakleitos: **Fragmanlar**, Çev. Erdal Yıldız- Güvenç Şar, Dergah
Yayınları, Şubat 2016, İstanbul
- Platon: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz,
Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992
- Seneca: **Ahlaki Mektuplar Epistulae Morales Kitap I-XX**,
Çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Basımevi,
Ankara, 1992
- Suetonius: **De Vita Caesarum**, Divus Iulius, 77,
http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Julius*.html, (Çevrimiçi)

B. Modern Kaynaklar

- Albrecht, Michael Von: **Cicero's Style A Synopsis**, Brill Leiden, Boston,
2003

- Aries B. & Duby G.: **Özel Hayatın Tarihi 1/Roma İmparatorluğu'ndan 1000 yılına**, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006
- Atlan, Sabahat: **Roma Tarihi'nin Ana Hatları, I. Kısım Cumhuriyet Devri**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1970
- Barker, Scott Thomas: **Wisdom and Power in Cicero's De Officiis**, Book I, B.A. University of Dallas, 2001
- Barlow, James Jackson: **The Roman Gentleman: An Interpretation of Cicero's "De Officiis"**, Claremont Graduate School, 1984.
- Bossier, Gaston: **Ciceron et ses amis: Etude sur la societe romain du temps de Cesar / Marcus Tullius Cicero**, Paris: Libraire Hachette, 1941
- Breal, M., Bailly A.: **Les Mots Latins Groupés d'Après L'Etymologie**, 8. Edition, Librairie Hachette, Paris, 1914
- Brun, Jean: **Platon ve Akademia**, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, İstanbul, 2007
- Brunt, P.A.: "Cicero's Officium in the Civil War", **The Journal of Roman Studies**, Vol. 76, 1986, pp. 12-32, Society for the Promotion of Roman Studies, <http://www.jstor.org/stable/300363>
- Butler, Shane: **The Hand Of Cicero**, Classical Association of Canada, 2002
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2009
- Chantrain, Pierre: **Dictionnaire Eymologique de la Langue Grecque**, Editions Klincksieck, Paris, 1968
- Charlton, T. Lewis: **A Latin Dictionary**, Oxford Clarendon Press, First Edition, New York, 1879

- Collins, William Lucas: **Cicero**, Harward University, William Blacwood and Sons, 1871
- Cooper, John, M.: **Pursuits of Wisdom, Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus**, Princeton University Press, USA, 2012
- Copleston, Frederick: **Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi**, Cilt 1, Ön Sokratikler ve Sokrates, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993
- Copleston, Frederick: **Felsefe Tarihi, Helenistik Felsefe**, Cilt 1, Yunan ve Roma Felsefesi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1996
- Cowell, F. R.: **Cicero and The Roman Republic**, Sir Isaac Pitman & Sons Ltd., London, 1948
- Çetinkaya, Prof. Dr. Bayram Ali: **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, İnsan Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 2010
- Çötok, Tufan: **Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011
- Diakov V., Kovalev S.: **İlkçağ Tarihi**, Cilt 2 Roma, Çev. Özdemir İnce, Yordam Kitap, İstanbul, 2008
- Erhat, Azra: **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007
- Erim, Prof. Dr. Müzehher: **Latin Edebiyatı**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987
- Ernout A., Meillet A.: **Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine**, Librairie C. Klincksieck, 3. Edition, Paris, 1951
- Garrett, Dr. Jean: **The Four Roles We Play: Cicero's On Duties 1.107-115**, (Çevrimiçi) <http://people.wku.edu/jan.garrett/302/4persona.htm>, 10 Ağustos 2003

- Gökberk, Prof. Macit: **Felsefe Tarihi**, 18. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, Eylül 2008
- Guthrie, W.: **Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Phytagorasçılar**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Güçlü, A.-Uzun, E.: **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003
- Hançerlioğlu, Orhan: **Düşünce Tarihi**, Remzi Kitabevi, 5. Basım, İstanbul, 1993
- Hirschberger, Johannes: **The History of Philosophy Volume I**, Çev. Rt. Rev. Anthony N. Fuerst, The Bruce Publishing Company, USA, 1958
- Liddell, H. & George, Scott R.: **A Greek-English Lexicon**, Clarendon Press, 9. Baskı, Oxford, 1996
- Lintott, Andrew: **Cicero as Evidence: A Historian's Companion**, Oxford University Press, USA, 2008
- Mckee, Richard: **Introduction To The Philosophy Of Cicero**, University of Chicago Press, 1950
- Mitchell, Th. N.: "Cicero and The Senatus Consultum Ultimum", sf 53, **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, Vol.20, no.1 (1st qtr.,1971) pp 47-61
- Nicgorsky, Walter: **Cicero's Practical Philosophy**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2012
- Peters, F. E.: **Greek Philosophical Terms A Historical Lexicon**, New York University Press, New York, 1967
- Pillon, Alexander: **Dictionnaire Grec-Français**, Librairie Hachette, Paris, 1872
- Powell, J. & Paterson J.: **Cicero the Advocate**, Oxford University Press, USA, 2004

- Powell, J. G. F.: **Cicero the Philosopher: Twelve Papers**, Oxford University Press, USA, 1999
- Richards, Randy: “Cicero and the Ethics of Honest Business Dealings”, **Online Journal of Ethics**, vol.1, no.2 ISSN 1092-8286 (1995-1997) (Çevrimiçi)
http://www.stthom.edu/Schools_Centers_of_Excellence/Centers_of_Excellence/Center_for_Business_Ethics/Resources_Achievements/Online_Journal/Archives/1995_1997.aqf
- Rifat, Haydar: **Çiçeron**, Vakıf Matbaası, İstanbul, 1936
- Ross, W. D.: **Aristoteles**, Çev: Prof. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoglu, Zerrin Kurtoglu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999
- Sahakian, William, S.: **Felsefe Tarihi**, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1995
- Sarıgöllü, Ayşe: **Cicero’nun Mektuplarında Beliren Şahsiyeti**, A.Ü. D.T.C.F. Ankara, 1971
- Sponville, André Compté: **Büyük Erdemler Risalesi**, Çev. Işık Ergüden, 1. Baskı İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004
- Stockton, David: **Cicero - A Political Biography** / Oxford: Oxford University Press, 1971
- Störig, H. J.: **İlkçağ Felsefesi**, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 1993
- Tekin, Oğuz: **Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş**, İletişim Yay., İstanbul, 2008
- Tellegen-Couperus, Olga: **A Short History of Roman Law**, Routledge, London, 1993
- Timuçin, Avşar: **Felsefe Sözlüğü**, 2.baskı, İnsancıl Yayınları, İstanbul, Ağustos, 1998.

- Tanzola, Rev. Vincent T.: **A Comparative Study of The Cardinal Virtues in Cicero's De Officiis and in Ambrose's De Officiis Ministrorum**, The Catholic University of America, Ph.D, 1975 Literature, General.
- Urmson, J. O.: **A Greek Philosophical Vocabulary**, Duckworth Presse, London, 1990
- Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, Çev. Prof. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 1991
- Vaan, de Michiel: **Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages**, Volume 7, Leiden, Boston, 2008
- Vernant, Jean-Pierre: **Yunan Düşüncesinin Kaynakları**, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2002
- Yonarsoy, Kenan: **Cicero'nun Felsefi Terminolojisi**, Doktora Tezi, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1982
- Zeller, Eduard: **Eski Yunan Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001

ÖZGEÇMİŞ

Abrim Gürgen, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan 1998 yılında mezun oldu. 2007 yılında Plautus'un Komediğinde Kadın Karakterler Üzerine Bir İnceleme adlı yüksek lisans tezini tamamladı. Halen MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakùltesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır.

