

FELSEFE DÜNYASI

2012/1 Sayı: 55 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 20 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

BİLGELİK UĞRAŞI OLARAK FELSEFE

Lokman ÇİLİNGİR*

Özet

Bu çalışma, bilgeliğin ne olduğunu; bilgeliğin bilgi ve davranış temellerini; insanı bilgece bir yaşama sevk eden nedenleri; farklı bilgelik çeşitlerini; bilgeliğin uygulanabilir bir modelinin mümkün olup olmadığını ve nihayet *felsefi yaşam tarzından* ne anlamamız gerektiğini izah etmeyi amaçlamaktadır. Felsefe tarihinde bilgeliğin yeri ve önemi konusunda hala bir belirsizlik mevcuttur. Kaldı ki tarihsel olarak bilgeliğe yüklenen anlam, özelde felsefenin ne olması gerektiğine dair bir tercihi de beraberinde getirmektedir. Öte yandan, “bilgelik-sevgisi” olarak felsefe bilgeliğin yalnızca bir türüdür. Bu yüzden bu yazıda öteki bilgelik türleri ile felsefi bilgelik arasındaki benzer ve farklı yönler ortaya konularak, bunların günümüz insanı açısından taşıdığı önem belirtilmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: *Bilgelik, bilgelik olarak felsefe, anı yaşamak, sade yaşam.*

Abstract

This study aims at exploring the meaning of the following questions: What is being wise? What is intellectual and behavioral basis of being wise? What is the reasons for living wise? What is the difference between several modes of living wise? Is being wise a model for other humans to be applied in their life contexts? There is a common debate around the meaning of living wise in the history of philosophy? The meaning settled for the concept of ‘wise’ reveals also preferred meaning of philosophy. Since philosophy as love for wisdom represents merely a form of living wise, there is a task for comparing and contrasting philosophy with other forms of living wise.

Key words: *Being wise, philosophy as living wise, living the present moment, simple life*

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

I. Giriş

Felsefe, akıl, sezgi ve insani tecrübe temelinde hayatı, varlığı ve özellikle varlık karşısında insanın konumunu anlamaya yönelik bir uğraştır. Buna karşın *bilgelik* derken (bu kavramların felsefe tarihinin başlangıcında eş-anlamli kullanıldıklarını unutmadan) daha ziyade “iyi, olgun bir insan” ve “iyi bir yaşam” ideali etrafında şekillenen bir yaşam pratiğini anlıyoruz. Bilgelikte bilginin yanında, belki ondan daha çok kişisel tavır ve erdemler etkin bir rol oynamaktadır. Keza *bilge* olmak *bilgili* olmaktan başka bir şeydir. Bilgelik, bilgisiz olmaz elbet, ancak tek başına bilgi asla insanı bilge yapmaz. Bilgelik bir bakıma hem bilme hem de doğru olanı yapmadır.

Genelde felsefe yapmanın üç farklı şekilden söz edilir: *Dünya-bilgeliği* olarak felsefe, *yaşam tarzı* olarak felsefe ve *bilim* olarak felsefe¹. Dünya-bilgeliği olarak felsefe, Kantçı bir ifadeyle, “herkesin ilgilendiği” problemlere yönelik felsefi meşguliyettir. Burada zamanın problemlerini felsefenin yöntem ve bakış açısıyla ele alış söz konusudur. *Yaşam tarzı* olarak felsefe bir *bilgelik öğretisidir*, gerçi özel olarak Avrupalı gelenekte, yani *bilgi* ve *bilinçlilik* üzerinden yürüyen bir bilgelik etkinliği olarak. Bilim olarak felsefeden ise, akademik öğretim ve araştırma alanlarında olduğu gibi, genelde günümüz felsefesinin ana temaları anlaşılıyor.

Biz burada fazla ayrıntıya girmeden bir bütün olarak *bilgelik* ile bir tür bilgiye dayalı bilgelik olan *felsefi bilgelik* arasındaki geçişleri tarihsel süreci göz önünde bulundurarak ortaya koymaya çalışıp, felsefenin çoğu zaman ihmal edilen bu yönünün önemi ve işlevini belirteceğiz. Antikçağ bu bağlamda ilk durağımız olacaktır. Çünkü Antikçağ gerek kadim Çin, Hint, Mısır ve Mezopotamya kültürleriyle genel bilgeliğin gerekse Milet ve Atina kaynaklı bilgiye dayalı felsefi bilgeliğin çıkış ve serpilme noktasıdır. Ancak medeniyetler üzerinden farklı bilgelik türlerini tasvir etmeyi başka bir çalışmanın konusu yapmayı, bunun yerine burada öncelikli olarak felsefi bilgeliğin ortaya çıktığı Antik dönemde etik okulların sorunu ele alış ve çözme uğraşlarında üzerinde durdukları temel kavram ve sorunları tespit etmeyi, doğrudan “bilgece bir yaşam tarzı”nı çözümlemeyi ve mümkün merteye örnekler üzerinden konuyu aydınlatmayı uygun gördük.

II. Bilgece Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe

“Bilgiyi elde etmeye çabalama” felsefenin yalnızca bir boyutudur. Felsefe kavramı, “bilgelik sevgisi” veya “bilgeliğe çabalama” olarak da tanımlanabilir. Felsefenin bu iki esaslı yönü (*bilgiye çabalama* ve *bilgeliğe çabalama*) günümüzde olduğu gibi, düşünce tarihinin çoğu döneminde de birbirinden kopuk hatta kar-

1 Bkz. Gernot Böhm, *Einführung in die Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1994, s. 13.

şı karşıya gelmiş bir görünüm arz etmektedir². Felsefe yapmanın tümüyle farklı algılanan bu iki boyutunu bariz bir şekilde şu örneklerde görmek mümkündür: Yazıya dökmeden veya seminer faaliyetlerinde bulunmadan profesyonel anlamda felsefe yapmak imkânsızdır. Buna karşın felsefenin ilk temsilcileri, sözgelimi Sokrates, tek satır bile yazmamıştır.

Şimdi bu ön hatırlatmadan sonra, genel olarak bilgelikten ne anlaşılıyor? Acaba her zaman geçerli bir bilgelik tanımı ortaya konulabilir mi? Bilgeliğin bilgi ve davranış temelleri nelerdir? Yahut insanı bilgece bir yaşama sevk eden nedir? Bilgelik ne işe yarar? Bir söz veya davranışı bilgece kılan şey nedir yahut bilgeliğe eşlik etmesi gereken unsurlar hangileridir? Farklı bilgelik çeşitlerinden söz edilebilir mi? Bilgelik her yaşta ve çağda peşinden koşulması bir erdem midir? Dahası bilgeliğin çağdaş bir modeli mümkün müdür? Ve nihayet *yaşam tarzı* ve özelde *felsefi yaşam tarzı* ne demektir?

Bilgelik, insan, toplum ve evren hakkında kazanılan bilgiye uygun bir yaşam tarzını gerektirdiğinden sanatı, bilimi, felsefe ve dini de içine alan ortak insani tecrübedir. *Yaşam tarzı olarak felsefe* bu bağlamda bilgeliğin çeşitli yollarından yalnızca biridir. Bilgide kişisel dönüşümü başlatan bir etki söz konusudur ve bilgiden hareketle eylemde bulunularak fiziksel bir duruma erişilir. Yani bu yolda bilgiyle ilişki asla öğrenmenin bir göstergesi değildir, o daha ziyade *bizzat kendini eğitmenin* bir yoludur. Bu yüzden bu tarzda felsefe yapmak için *özel eğitimler*, bilhassa “ruhsal alıştırılmalar”³ gereklidir. Erişilmesi gereken durum veya kişisel seviye, klasik olarak *özerklik* (içsel özgürlük), *dinginlik* ve *bağımsızlık* (autarkeia, ataraxia ve autonomie) diye adlandırılan hallerdir. Erdemliliğin nihai hedefi şüphesiz *insanın* tam bir *özgürleşmesidir*.

Yaşam tarzı, hayata bakış açımız, hayatı anlama ve yorumlama biçimimiz, sosyo-kültürel tercihlerimiz ve bunları ortaya koyma şeklimizdir. Yaşam tarzları veya biçimleri genelde kültürel şartların çerçevesini, psikolojik kavrayışı ve doğal biyolojik atmosferi belirtir ki bunlar da her zaman değişime açıktırlar. Daha ziyade tüketim alışkanlıkları boyutunda ve sosyolojik açıdan gündeme gelen “yaşam tarzı” kavramını David Chaney, “insanların neler yaptıklarını, niçin yaptıklarını ve bunu yapmanın kendileri ve başkaları için ne anlama geldiğini açıklamaya yardımcı olan davranış dizgesi” olarak tanımlar⁴. O yaşam tarzını, “yeni toplumsal kimlikler” kavramıyla açmaya çalışır. Buna göre toplumsal kimliklerin

2 Bkz. Böhme (1994), s. 20.

3 Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und Moderne Exerzitien der Weisheit*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 2005, ss. 18-23; ayrıca bkz. Pierre Hadot; *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, Dost Kitabevi Y., Ankara 2011, s.15.

4 David Chaney, *Yaşam Tarzları*, İrem Kutluk (çev.), Dost Kitabevi Y., İstanbul 1999, s. 13.

seçiminde grup üyelerinin değer yargıları, davranış biçimleri ve beğenileri belirleyicidir ve bu seçim de esaslı olarak kültürel bir zeminde gerçekleşir⁵. Yaşam tarzları kitle toplumunda ortaya çıkan sosyal belirsizlikler üzerine bir çeşit düzenli denetim görevi yapan bir beklentiler dizisidir. Tüketim toplumu içerisinde yaşam tarzı insanın bireysel yaklaşımını ve kendiliğindenlik bilincini dile getirir. Ancak biz burada yaşam tarzı kavramını ağırlıklı olarak felsefi, pratik boyutuyla ele almaya çalışacağız.

Felsefi yaşam tarzının hedefi bizzat *yaşamın biçimidir*; onun ötesinde kalan ve onun ürünü veya sonucu olan bir şey değildir. Felsefi bir hayatın amacı olarak bilinçlilik öncelikle varoluş üzerine bina edilir. “Bilinçli bir şekilde insan bir nesnenin karşısına konulur ve bu şekilde *Ben* ile *Ben-olmayan* arasındaki fark ortaya çıkar. Kendinde bilinç olarak bilinç refleksiftir; o, içsel-benliğin dolayım-sızlığını, insanı bizzat kendinden ayırt ederek ve kendi kendisini konu yaparak kırar. Nesne ile özellikle kendi duygulanımlarıyla araya mesafe koyuş, eylemin özgürleşmesini mümkün kılar”⁶. Bu yol üzerinde eylemler anlamlandırılır ve hedeflere yönlendirilir. Ancak Sokrates’te olduğu gibi, refleksiyonda nesnel bilgi nihai bir istikamet değildir. Önemli olan kişisel dönüşümdür ki bu ancak, Sokratik diyalog tekniğinde olduğu gibi, ruhsal bir *talim* neticesinde kazanılabilir: Bu talim, değişimi mümkün kılan bir bilinçlilik veya içsel bir uyanıklık halidir ve öncelikle içsel kontrolü tesis etmeye yarar. Bilinçlilik bu şekilde içsel bir aydınlanma veya sürekli bir uyanıklık durumudur. Her ne kadar bilinç önce ayırım ve refleksiyon ile kazanılıyorsa da o tekrar dolayım-sızlığa akar. Amaç, “varlığı bilince getirmek değil, bilinci varlığa getirmektir”⁷.

Felsefenin ortaya koyduğu yaşam tarzı yalnızca belli bir ahlaki tavra karşılık gelmez, aynı zamanda o *her an* yaşanması ve bütün hayatı değiştirmesi gereken bir *varoluş biçimini* ortaya koyar. Böhme’den hareketle *felsefi bir hayat* sürmenin veya felsefi varoluşun klasik idealinin üç temel özelliğinin var olduğunu söyleyebiliriz: Bunlardan *ilki*, refleksiyon veya bilinçte bulunur. Filozof, düşünce vasıtasıyla hem kendisiyle hem de dünyayla arasına bir mesafe koyar. Bu her şeyden önce, günlük yaşantının tutkularından, arzularından ve toplumsal bağlarından çözülmek anlamına gelir. Bu şekilde *öznelliğin aşılması* mümkün olur. Şeylere ve kişinin kendisine bakış nesnel ve her şeyi içine alan genel bir bağlantı içerisinde düzenlenir, sonra da neticeler bir bir *şimdiki zamanda* veya kişisel bağlamda değerlendirilmeye tabi tutulur.

İkinci özellik, felsefi yaşam tarzıyla gösterilmiş olan, hükmedici *içsel* bir *merciin* inşasıdır. Kendine hükmedebilme felsefi varoluşun en önemli gösterge-

5 Chaney (1999), s. 26.

6 Böhme (1994), s. 206.

7 Böhme (1994), s. 207.

sidir. Eylemin kaynağı olan içsel merci ruh, irade, akıl, Ben veya vicdan olarak adlandırılır. Bu mercii eğitilmesiyle insan, onu sıradan olmaya zorlayan zarif veya cesurca davranışların çeşitliliğinden çözümler ve kendi eylemlerinin kaynağı oluverir. Bu ise kişinin “kendini bilme” yolunda bedenine hâkim olması anlamına gelir.

Klasik felsefi idealin *üçüncü özelliği* “normal insani yaşam”dan kaynaklanıyor olmasıdır⁸. Filozoflar için ne itibar ne onur ne de zenginlik ve güç değerlidir, onların esas amaçları yalnızca iyi olmak ve bilgece bir yaşam sürdürmektir. Uç noktada formüle edildiğinde felsefi yaşam *ölüme* yönelik bir yaşamdır, yani dünyevi olandan esaslı bir uzaklaşmadır. Ancak bu zevkten tümüyle uzaklaşmayı gerektirmez. Tersine filozof, kanaatkârlık sayesinde doyumun yüksek bir seviyesine erişebilir, çünkü o *fazlasını* ummamaktadır. Belki de bilge, fazlasını istemeyerek zevke en fazla sahip olan kişidir.

Yaşam tarzı olarak felsefe her şeyden önce bireysel yetkinlikle dolu bir varlığa erişme yolunda “kişisel bir bakım”dır. Bu doğal olarak refah ve saygınlığa karşı ilgisizliği yani toplumsal, siyasi, ekonomik kayıtsızlığı öngörür. Öte yandan filozof, insani varlığın somut gerçekliğiyle arasına koyduğu mesafeden ötürü, başka insanlar için iyi bir öğütçü olabilir. Platon’un, “toplumu yöneten ve yönlendiren kişi filozof olmalıdır” argümanı da filozofun bu özelliğinden güç alır. Ancak bilgenin yaşam tarzı ve dünyaya karşı takındığı tavır, ister istemez günlük hayatın veya maddi ihtiyaçların yönlendirdiği halkın tavrıyla örtüşmez ve sonuçta da yaşam tarzları arasında bir *çatışma*⁹ kaçınılmaz olur.

8 Bkz. Böhme (1994), ss. 24–25.

9 Yaşam tarzları sürekli değişiklik içermektedir ancak onlar rölâtif de olsa belli bir sabit çerçeveye sahiptirler. Biz genelde iki farklı tasavvur üzerinden yaşam tarzından söz ediyoruz. İlki, insanın kendi bakış açısını böylece de bireyin dünyadaki varlığını açıklamak durumunda olan *bireysel yaşam konsepti*dir. Böyle bir yaşam taslağı yaşam biçimini esaslı olarak tekil tarzda belirler ve çevresindeki yaşam tarzlarından kısmen bağımsızdır. Ötekisi ise yaşam tarzının kolektif konseptini oluşturur. Bu daha çok, çeşitli yaşam biçimlerinin iç içe geçtiği *sosyal boyuttur*. Bu sonuncusu toplumsal pratikte *geleneksel* ve *çağdaş* olmak üzere iki ana kategoride karşımıza çıkar. Ancak dışa yansımaları homojen görünse de her bir kategori ilkin kendi içerisinde sonra da birbirleriyle *çelişik-çatışmalı* bir durum arz etmektedir. Öte yandan, geleneksel yaşam tarzı, hem doğal kültürel akış hem de küreselleşme gibi hızlandırıcı faktörlerin etkisiyle modern yaşam tarzına doğru bir dönüşüm içindedir. Özde toplumumuzdaki yapıya göz atacak olursak, ülkemizde geleneksel ve çağdaş yaşam tarzının birbirine karşı konumlandığını görürüz. Bunlar çoğu zaman sembol ve sloganların arkasında bir birine geçmiş karmaşık bir yapı oluştururlar. Ancak biraz daha yakından bakıldığında bu temel ayrımın zamanın ideolojik ve kültürel akımlarına bağlı olarak farklı şekillerde adlandırıldığına şahitlik ediyoruz, aynen son dönemlerde *seküler yaşam tarzı* ile *dini-muhafazakâr yaşam tarzı* adlandırılmasında olduğu gibi. Keza bu genel kategorilere ekonomiden bilime kadar pek çok faktörün kendi tercih alanlarını da dâhil etmek gerekir. Geniş bilgi için bkz. Burkhard Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit - Differenz – Gewalt*, Akademie Verlag, Berlin 2001; ayrıca Chaney (1999).

Bu son noktayla ilgili olarak klasik felsefede çeşitli alternatiflere rastlamak mümkündür. Örneğin Aristoteles felsefi yaşam tarzından (*bios theoretikos*) söz ediyor. Onun için bilimsel çalışmaya hasredilmiş bir hayat ve ruhsal bakış, mutluluğun gerçek adresidir. Stoahılar varlığın doyurulmasını bizzat iyi’de tecrübe ediyorlar yani onlara göre *sarsılmazlık* ve *özgürlük* duygusu insanı içsel bir kurtuluşa vardırır. Epikürcüler ise *şimdiki an*’a yoğunlaşarak geçmiş ve geleceğin kaygılarından uzak kalmaya çalışırlar.

Yaşam tarzının Antikçağda ne anlama geldiğini daha iyi kavrayabilmek için Stoahıların “felsefe üzerine söylem (diskurs)” ile “bizzat felsefe” arasında yaptıkları ayrımı bakmak lazımdır. Stoahılara göre felsefenin bölümleri yani *fizik*, *mantık* ve *etik* bizzat felsefenin bölümleri değildirler, tersine yalnızca *felsefi söylemin* bölümleridirler. Şunu kastediyorlar: Eğer felsefe öğretimi söz konusuysa, mantık kuramı, fizik kuramı ve etik kuramı gündeme gelir. Söylemin talepleri, bunlar aynı zamanda mantıksal ve pedagojik bir yapıdadırlar, bu tarz bir ayrımı zorunlu kılarlar. Ancak *bizzat felsefe*, felsefi yaşam tarzı, daha fazla parçalara bölünebilir bir kuram değildir, aksine bütüncül bir faaliyettir; bu içinde, mantığı, fiziği ve etiği de içeren bir yaşantıdır. Bu durumda bir mantık kuramıyla doğru düşünme ve konuşma yöntemi ortaya konulmuyor, aksine insan doğru düşünüyor ve doğru konuşuyor; insan bir doğa kuramı oluşturmuyor, aksine büyüleyici kozmosu gözlemliyor; insan bir etik kuramı tasarlamıyor, aksine doğru ve haklı davranıyor¹⁰. Gerçek felsefi yaşam, felsefi söylemden tümüyle farklı bir gerçeklik alanına sahiptir. Kısaca, felsefe üzerine söylem bizzat felsefe değildir¹¹. Bu farklılaşma teorik ve pratik felsefe ayrımının da temelini oluşturur.

Teorik felsefe ile (felsefe yapmak anlamında) pratik felsefe arasında bir uçurumun olduğunu görüyoruz. Benzer bir durum sanat sahasında da fark edilebilir. Sanatçılar, kuralların kullanımından memnun gibi görünüyorsa da, soyut sanat kuramları ile sanatsal ürünler arasındaki derin uçurumdan şikâyetçidirler. Helen ve Roma felsefesi belli bir yaşam tarzı, bir yaşama sanatı ve varoluş biçimi olarak ortaya konulur. Gerçekte antik felsefe, en azından Sokrates’ten beri bu yöne ağırlık vermektedir. Bu bağlamda Sokratik bir yaşam stilinden söz edilebilir.

Sokratik yaşam tarzının ifadesi olan *Sokratik diyalog* belli bir *alıştırma* tarzını ortaya koymaktadır. Temelde “iyi ve erdemli bir hayat” üzerine muhatabını soru sormaya zorlayan ve böylece kişinin kendi kabul ve söylemlerine dik-

10 Bkz. Hadot (2005), s. 167.

11 “Bir kimsenin bir tutkusunu tedavi etmeyen filozofun sözünün hiçbir anlamı yoktur” demekle Epikürcüler de sessiz bir şekilde bu ayrımı kabulleniyorlar. Epikürcülerin felsefe anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Hadot (2011), s. 117 vd.

kat kesilip bilinçlenmesini sağlayan bir yöntemdir bu. Felsefenin bir yaşam tarzı ve içsel bir özgürlük arayışı olarak *Sokratik yöntem*¹² çağdaş eğitim anlayışının da ayrılmaz bir parçasıdır. Keza Platon felsefeyi, “ölümü tecrübe etme” olarak tanımlarken aynı yaklaşımı sergilemektedir. Her ne kadar Aristoteles’in saf bir kuramcı olduğu iddia edilse de onun için felsefe yapma sırf felsefe üzerine bir söylem olarak kalmaz veya yalnızca varlık ve olgulara dair bilgilerin toplanması değildir, aksine felsefe onda aynı zamanda ruhun kalitesini açığa çıkaran ve içsel bir dönüşümü mümkün kılan bir etkinliktir¹³. Şimdi ilk defa yaşam tarzını etiğin konuları arasına dâhil eden İlkçağın iki büyük sistemci filozofu Platon ve Aristoteles’in yaşam tarzı kavramından ne anladığına biraz daha yakından bakalım.

Antik çağda, *zevkî*, *pratik/politik* ve *teorik/felsefî* olmak üzere üç farklı yaşam tarzından söz ediliyordu. Platon bu üç yaşam tarzı arasında, onların doğal düzenine uygun bir harmoni oluşturmayı denedi. Ona göre toplum veya devlette olduğu gibi insanın içinde de üç ayrı bölüm ve bunlara karşılık gelen üç farklı

12 “Sokratik yöntem” veya “Sokratik felsefe yapma”nın yöntemi esas olarak *sözel*, *kavram analizi* ve *belli ilkelere* göre yönlendirilen bir konuşma veya diyalogu içerir. *Diyalog*, muhatabın örtülü bir şekilde sahip olduğu bilgiyi açık kılmaya, keşfetmeye yönelik sistematik sorulardan oluşur. Sokratik diyalogda iki temel strateji takip edilir: Bir yandan haklılaştırma talebi, bir yandan da “x nedir?” sorusuna alınacak cevap. “x nedir?” sorusu, reel tanıma karşın adsal tanıma erişmeyi amaçlar. “x nedir?” veya “Adalet nedir?” soruları erdem ve adaletin nerede bulunduğuna dair içeriksel bir belirlemeyi (talep ederler. Haklılaştırmaya yönelik talep, *logon didonai*, soru ve cevapla ilerleme, Sokrates’in yalın sanıyı veya doğru sanmayı, gerçek bilgiden ayırt etmesine yarayan bir *yöntem* idi. Sokratik felsefe yapmayı *biçim* ve *içerik* açısından ele alıp inceleyebiliriz: Biçimsel açıdan Sokratik yöntemde *üç nokta* ön plana çıkıyor: *İlkin* bu yöntemde, yorum ve teorik açıklamalardan çok somut olgulardan, *fenomenlerden* hareket edilir. *İkinci* olarak, *tecrübelerin gündeme taşınan yorum örneklerinin anlaşılması ve aydınlatılmasını* amaçlayan *hermeneutik* yöntem izlenir. *Üçüncü* olarak, *somut diyalog*, *argümentatif konuşma*, *karşı konuşma*, *aporetik* çıkışlar (çıkamazlara yol açan iddialar) şeklinde gelişen diyalektik yöntem uygulanır. İçeriksel açıdan Sokratik yöntemde *tanımlayıcı/kurucu* önermeler değil, daha ziyade *genel*, somutlaşmış *temel kanaatler* (Kantçı anlamda “düzenleyici ideler”) kullanılır. Bu bağlamda, Sokratik felsefe yapmanın hedefi mümkün olan “*en iyi hayat*” veya “*en doğru yaşam tarzı*”na dair *gerçek kanaatler* üzerine inşa edilen bir *yönelim* var etmektir. Geniş bilgi için bkz. Detlef Horster, *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*. Opladen: Leske und Budrich, 1994; Leonard Nelson, *Die sokratische Methode*, Kassel 1996; Holmer Steinfath, “Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis, in: *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt/M 1998; Jens Peter Brune, “Bildung nach Sokrates: Das Paradigma des Sokratischen Gesprächs”, in: Karl-Otto Apel, Holger Burckhart (Hrsg.): *Das Prinzip Mitverantwortung*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, ss. 271-298; Böhme (1994), s. 22.

13 Bkz. Douglas J. Saccio, *Felsefeye Giriş. Hikmetin Yapıtaşları*, K. K. Karataş (çev.), Kaknus Y., İstanbul 2010; Hadot (2011).

yaşam tarzı vardır¹⁴. İnsanın bilgiyi isteyen, irade eden (öfkelenen) ve arzulayan yanlarıdır bunlar. “İşte onun için başlıca üç çeşit insan vardır deriz: Bilgisever, ünsever ve parasever insan”. Her üç insanın hayata bakışı ve ondan aldığı zevk farklıdır. “Demek oluyor ki, sözünü ettiğimiz üç çeşit zevkin en hoşu, bilgi edinen tarafımızın zevkidir ve bu tarafı başta gelen adam en hoş hayatı sürer”¹⁵. Platon’un, sonuncusunun varlığın tacını oluşturduğu yönündeki vurgusu, geniş kapsamlı bir değerler felsefesine yol açtı.

Platon insan ruhunun bu üçlü yapısını *Phaidros* diyalogunda açıklığa kavuşturuyor. Burada ruhun yapısı, iki güçlü at tarafından çekilen bir at arabasına benzetiliyor. Bu ruh arabasını çeken atlardan biri çirkin ve inatçı (yağız at) öteki ise asil ve usludur (beyaz at)¹⁶. Arabanın sürücüsü atların dizginlerini hangi istikamete yönlendireceğini biliyor. Benzetme Platon’un nereye varacağını bize gösteriyor: İnsan ruhu bir değerler yapısına sahiptir. Ruhun en kötü bölümünü itkiler/iştahlar oluşturur ve bu bölüm her halükarda dışta tutulmalıdır; buna karşın uysal bir şekilde başa (yönetime) itaat eden taraf iyidir. Ancak en iyi taraf insan ruhunun hem baş olan hem de ruhsal olan (yönetici-ruh) yönüdür.

Ruhun bir savaş arabası şeklinde canlandırılmasına paralel olarak *Devlet*’te müteakip benzetmeler ortaya konulur. Mesela, insan ruhunun iyi bir çoban veya başarılı bir köpek olarak koyunları yabancı hayvanlardan koruması gibi. Platon için önemli olan, bu üç yaşam tarzının insan gurupları olarak kendine özgü bir yapı dâhilinde ortaya çıkması ve bunda her birinin belli bir amaç ve zevke yönelmiş olmasıdır. Bu üç grubun temsilcisi olarak üç insandan veya bunların temsil ettiği yaşam tarzlarından hangisinin daha tercihe şayan olduğunu sorar Platon. Böylece o hayatı üç yaşam tarzı dahilinde bölümlenmiş bir dünya olarak kabul eder¹⁷. Bununla birlikte aşağı katmanlar, üstün bilgi ve tecrübeye sahip yukarı katmandakilere güvenmeli ve onlara tabi olmalıdır. Ancak bu şekilde, yani herkesin üzerine düşeni yapmasıyla *adalet* güvence altına alınmış olur.

Platon’un teleolojik bakış açısı burada kendisini belli eder. Bununla o tümüyle Sokrates’in öğretisine tabi gibidir yani ruhsal düşüncenin baskın gücünü

14 Çok yakın bir benzetmeyi eski Hint kaynaklarında da bulmak mümkün. Geniş bilgi için bkz. Hellmuth Dempe, *Philosophie als Lebensform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens*, Hrsg. Frieder Löttsch, Lit Verlag, Berlin 2006, s. 36.

15 Platon, *Devlet*, S. Eyüboğlu/M. A. Cimgöz (çev.), Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, 583 a/270.

16 Bkz. Platon, *Phaidros*, Hamdi Akverdi (çev.), MEB Y., İstanbul 1997, 246 b/51 vd.

17 Platon’un temel yaklaşımını hayat dâhilinde yorumlayan cesur bir genelleştirmeyi *Devlet*’in 4. Kitabı’nda (435 a/125) buluyoruz. Burada üç insani yönelim çeşitli halk toplulukları üzerinden örneklendirilerek etkili bir tarzda dile getirilir: Güney halklarından Fenikeliler ve Mısırlılarda kazanma ve duysal zevkler; kuzey halkları Trakyalılar ve İskitlerde savaşçı ruh; Helenlerde ise ruhsal tecrübeye yönelik sevgi yani felsefe ön plandadır.

kabul eder. Ancak Sokrates'e karşılık Platon temelde her zevke kuşkuyla bakar¹⁸. Her ne kadar Platon saf katışıksız zevke bilgi sahasında yer verse de, siyasi eylemin var ettiği zevki güvensizliğin vesilesi sayar¹⁹. Burada Platoncu felsefenin asketik eğilimi kendini gösterir. Bütün duyusal yani saf olmayan karmaşık zevkler kötüye hizmet etmektedir, bu yüzden insan onlardan uzak durmalıdır. Platon felsefi yaşam tarzını, adaletsizliğe hizmet eden diğer iki yaşam tarzıyla tam bir karşıtlık içerisinde görür. Bu iki farklı yaşam tercihi arasında karşılıklı bir ilişki veya anlayış söz konusu olamaz, tersine kaçınılmaz bir tarzda, her birinin temel ilkeleri ve kabulleri birbiriyle çelişir. Bu şekilde Platon sonunda ruhu ikili bir bölümlenmeyle *insani* ve *ilahi doğa* diye ikiye ayırır²⁰. Şan şeref peşinden giden, zenginlikte kendini bulan duyusal zevklere dayalı yaşam tarzı geçici dünyevi iyiliklere, felsefi yaşam tarzı ise dünyayı aşan değişmeyen hakikatlere yönelir.

Aristoteles, yaşam biçimlerinin bizi iyiye ve mutluluğa vardırان yollar olduğunu belirttiikten sonra hocası Platon gibi, üçlü bir ayrım yapar: “Belli başlı yaşam biçimleri üç tanedir: Bu sözünü ettiğim [haz] yaşam[ı] ve siyaset yaşamı, üçüncüsü de teoria yaşamı”²¹. Sonra Aristoteles bunlardan, teorik yaşam tarzı (bios theoretikos) ile politik yaşam tarzı (bios politikos) üzerinde ayrıntılı olarak durur. Her iki yaşam tarzını birbiriyle karşılaştırdıktan sonra, bütün çabaların nihai hedefi olan mutluluk açısından teorik yaşam tarzının politik yaşam tarzından daha yüksek bir dereceyi oluşturduğu sonucuna varır. İnsan için mutluluğun ne olduğu insanın *ergon* 'unun, işinin veya işlevinin ne olduğu tam olarak belirlendikten sonra açıklığa kavuşabilir. Buradan hareketle Aristoteles erdemi, “ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği”²² diye tanımlar. Böylece, ahlaki iyinin erdeme sahip olmada değil, *etkinlikte* aranması gerektiğinin altı çizerek, yaşantı ve eylemin önemine vurgu yapar. Erdemin içeriğine göre yaşam tarzının istikametini belirleyen Aristoteles erdemi, alışkanlıkla oluşan *karakter (ahlaki)* erdemleri ve eğitimle edinilen *düşünce (dianoetik)* erdemleri diye iki kategoride ele alıp inceler²³. Teorik yaşam düşünce erdemlerinin ürünü olup, insanı ilahi bir mutluluğa erdıştirebilecek yegâne yaşam tarzıdır.

18 Hellmuth Dempe, *Philosophie als Lebensform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens*, Hrsg. Frieder Löttsch, Lit Verlag, Berlin 2006, s. 38.

19 Platon, *Mektuplar VII* de belirttiği gibi, hayatı boyunca yaşadığı acı siyasi tecrübeler onun iktidar ve itibar hırsının ifadesi olarak algıladığı politik yaşam tarzına olumsuz yaklaşmasına neden olmuştur. Bkz. Hans Joachim Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, N. Epçeli (çev.), Say Y., İstanbul 2011, ss. 143–144.

20 Dempe (2006), s. 39.

21 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, S. Babur (çev.), Ayraç Yayınları, Ankara 1998, I. 4-5.

22 Aristoteles (1998), I. 7.

23 Aristoteles (1998), II. 1.

Atina ve öteki şehir devletçikleri sırayla Makedonların ve Romalıların eline geçmiş olsa da buralardaki felsefi ve bilimsel hayat ana hatlarıyla varlığını devam ettirmiştir. Genelde felsefe tarihçileri Antikçağın belli bir yaşam tarzı oluşturduğunu fazla dikkate almazlar. Onlar felsefeyi daha ziyade *felsefi* bir *söylem* olarak algılıyorlar. Bunun nedeni diyor Hadot, felsefenin Ortaçağ ve Modern çağdaki gelişiminde aranmalıdır²⁴. Dini ve mistik akımlar bu süreçte önemli bir rol oynar.

Hıristiyanlık din Batıda II. asrın başlangıcından itibaren bir felsefe veya Hıristiyanca bir yaşam tarzı olarak ortaya konulmaya başlanır. Bunu tersinden okuduğumuzda, eğer Hıristiyanlık bir felsefe olarak sunulabiliyorsa, bu felsefenin Antikçağda bir yaşam tarzı olarak kavranabileceğinin de bir kanıtıdır. Felsefe ile Hıristiyanlık dini karşılaştırıldığında, eğer inanç mutlak aklın yasalarına uygun olarak sürdürülen bir hayatta vücut buluyorsa, bilge bir Hıristiyan aynı zamanda bir filozof olarak da görülebilir. Çünkü o, logosun yasalarıyla, ilahi akıl ile uyum içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Hıristiyanlık, felsefe olarak geçerli olabilmek için bundan başka Antik felsefeden borç aldığı bazı elementleri de kendisine dâhil etmelidir. Yani Hıristiyanlık vahyin aklını Stoacıların kozmik akli ve Aristoteles'in zekâsı ile uyumlu hale getirmelidir. Ayrıca bir kısım ruhsal talimlerin Hıristiyanlıkça benimsenmesi şarttır. Böyle bir uyuma yönelik tavır İskenderiyeli Clemens'te açık bir şekilde görülür ve manastırlarda geliştirilerek uygulanır²⁵. Manastırlarda Plâtoncu ve Stoacı alıştırmalar bariz bir şekilde kendini gösterir: Kendi varlığına ve nefesine dikkati yoğunlaştırma, derin düşünme ve vicdan geliştirme talimleri, ölümü tecrübe etme eğitimi, keza ruhsal huzura ve sarsılmazlığa verilen önem hep bu çerçevede düşünülmelidir. Nihayet Ortaçağda manastır hayatı, Hıristiyanca yaşam tarzı olarak Hıristiyanlık felsefi konseptine dâhil edilir. Bütün bunlar o dönemde felsefenin bir bilgi teorisi olarak değil daha ziyade yaşanan bir bilgelik, akla uygun bir yaşam tarzı olarak algılandığı anlamına gelir.

Ama belli bir süre sonra aynı Ortaçağda üniversitelerde, inanç üzerine bina edilen teoloji ile akıl üzerine bina edilen geleneksel felsefe arasındaki geçiş ve dönüşümlere son verilir. Felsefe artık daha fazla "en yüksek bilim" değildir, aksine teolojinin hizmetçisi konumundadır; teoloji felsefeyi kavramsal, mantıksal, doğa bilimsel ve metafiziksel materyal olarak kendi kullanımına sunar. Sanat ve edebiyat fakülteleri ilahiyat fakültelerine hazırlıktan başka bir işlev görmezler. Eğer manastırlardaki felsefi faaliyeti bir kenara koyarsak, felsefe Ortaçağda saf kuramsal ve soyut etkinlik olarak şekillenmeye başlar; artık o daha fazla bir

24 Bkz. Hadot (2005), s. 170.

25 Bkz. Hadot (2005), s. 170.

yaşam tarzı olarak kavranmaz. Antik felsefedeki ruhsal talimler felsefenin bir bölümünü oluşturacak yerde Hıristiyan ruhsallığının bir parçası olur.

Yeni Plâtoncu mistisizmin Hıristiyanlık mistisizmine tesir ettiğini görüyoruz, özellikle Meister Eckhart'a.²⁶ Antik dönemle karşılaştırıldığında felsefenin içeriğinde çok esaslı bir dönüşüm gerçekleşir. Öte yandan teoloji ve felsefe, Ortaçağ kilisesi tarafından kurulan üniversitelerde öğretilmeye başlanır. Ancak her ne kadar Antikçağın öğretim mekânları üniversite olarak gösterilmek istense de (Antikçağın başlangıcında Doğuda ortaya çıkan istisnai uygulamalar hariç tutulduğunda) bu gerek kavramsal gerekse kurumsal bazda hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez. Üniversitenin önemli bir karakteristiği, profesörlerin istihdam edilmesi, kalıplaşmış bir eğitim verilmesi ve branş elemanlarının meslek erbabı tarafından yetiştirilmesidir. Öğretim, doğrudan insan eliyle insanın eğitimini temele alan, insana yönelik bir etkinlik değildir; aksine belli meslek erbabını yetiştirmek için seçkin insanlar tarafından sunulan, öğrenciyi değil öğretmeni temele alan, mutlak doğruluk iddiasında olan, ezberci bir niteliğe sahiptir. Aslında bu Antik dönemin sonuna doğru ortaya çıkan, Ortaçağda geliştirilen ve günümüz felsefesinde de izlerine rastlanılan “skolâstik tavır” diye adlandırdığımız yöntem veya bakış açısından başka bir şey değildir.

Teolojik anlayışın hükmettiği skolâstik üniversiteler 18.asrın sonuna kadar etkili olmuştur. Bu yüzden olsa gerek 16.yüzyıldan 18.yüzyıla kadar Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz gibi gerçekten yaratıcı filozoflar üniversitelerin dışında yetişmişlerdir. Bu süreç sonucunda felsefe teolojiden bağımsızlığını kazanır ama yaşam tarzı olarak felsefeyi dışlayan skolâstik tavır farklı bir boyutta varlığını devam ettirir. Teorik felsefi söyleme karşı farklı bir teorik söylemle karşı konulur. Yeni felsefi anlayış 18.yüzyılın sonuna doğru Wolff, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel ile üniversiteye taşınır. Felsefe, Nietzsche ve Schopenhauer gibi bir iki istisnai düşünür hariç üniversiteye bağlı kalır. Bergson, Husserl ve Heidegger de bu sonuncu gruba dâhil edilebilir. Bu olgu çok önemlidir. Çünkü felsefi söylem üzerine üretilen felsefe Antik felsefeden farklı bir çevre ve atmosferde gelişmiştir²⁷. Modern üniversite felsefesi (felsefe yapanların kişisel yaşam stilleri hariç tutulması kaydıyla) doğal olarak bir yaşam tarzı veya yaşam biçimi değildir. Resmi eğitim sistemi bu felsefenin ana malzemesi, yaşam alanıdır; filozofların bağımsızlığı sürekli bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Bu bağlamda Schopenhauer'ın üniversite ve üniversite profesörlerine yönelik eleştirilerini hatırlamak yeterlidir.

26 Hadot (2005), s. 171.

27 Bkz. Hadot (2005), s. 172.

Aynı sorun veya tartışma modern felsefede de devam eder. Fakat bu durum modern felsefenin farklı şekillerde antik felsefenin birkaç varlıksal yönlerini yeniden kavramaya çalışmadığı anlamına gelmez. Örneğin Descartes *Meditasyonlar*'da bunu yapıyor. Keza Spinoza'nın *Etik*'i sistematik ve geometrik biçimiyle felsefi söyleme uygundur. Denilebilir ki, onun bu söylemi antik felsefeyle işlenmiş olan insan varlığını radikal tarzda değiştiriyor ve ona mutluluğu kazanmada takip edeceği yolu göstermeye çalışıyor²⁸. Schopenhauer ve Nietzsche'nin felsefesi de yaşam tarzında esaslı bir değişikliği talep ediyor. Bundan başka her iki filozof büyük ölçüde Antik geleneğe tabidirler. Nihayet Hegelci felsefenin etkisi altında genç Hegelciler ve Marx, teori ve praksisin ayrılmayacağı ve dünyaya yönelik aktif insani etkinin temel tasavvurları ortaya çıkardığını iddia ediyorlar. 20. asırda Bergson'un felsefesi ile Husserl'in fenomenolojisi sistemden daha çok yöntem üzerinde durarak, dünya algımızı değiştirmek istiyorlar. Heidegger tarafından başlatılan ve Varoluşçular tarafından geliştiren felsefi hareket, ilkesel olarak özgürlük sorununu ve insan eylemini felsefi sürece dâhil ediyor; gerçekte o ağırlıklı olarak felsefi bir söylem olsa da.

Antik dönemde bir insanı filozof olarak nitelendirmek için onun felsefi söyleminden ziyade yaşam biçimini göz önünde bulunduruyorlardı. Bir başka ifadeyle, felsefi bir yargı ancak belli bir yaşam biçimi olarak ortaya konulduğunda anlam kazanıyordu²⁹. Chrysippos; Epikür veya Stoacılar hep bu çerçevede değerlendirilmelidir. Aynı zamanda bir bilge olarak görülen Utica'lı politikacı Cato, her ne kadar o hiç yazmamış ve bir eğitim faaliyetinde bulunmamış olsa da, tümüyle Stoacılık ilkeleri dâhilinde hayatını idame ettirmiştir. Yine birçok ünlü devlet adamı Stoizmi pratik yaşamlarına uyarlamışlardır. Onlar Stoacılar gibi konuşuyor, hareket ediyor ve onlar gibi bir dünya görüşünü savunuyorlardı; yani onlar kozmik akla uygun bir yaşam sürdürmenin uğraşını veriyorlardı³⁰. Antik felsefe insanlara belli bir yaşam tarzı sunuyor, buna karşın modern felsefe biçim ve yapı olarak yalnızca uzmanların anlayabileceği teknik bir dil ortaya koyuyor. İnsan istediği gibi felsefeyi tanımlama, istediği yaklaşımı seçmede özgürdür. Ancak antik dönemde yapılan ve Descartes ile Spinoza'nın da sadık kaldığı tanım, felsefenin bir "bilgelik talimi" olması gerektiğidir.

Kısaca felsefenin yönlendirdiği asıl insani istikamet bilgelik halidir. Buna göre Antik gelenekte farklı felsefi okullardaki (Sokratçılık, Plâtonculuk, Aristotelesçilik, Epikürcülük, Stoacılık, Kiniklik ve Septiklik gibi) "yaşam modelleri", bilgelige vardiran çeşitli yollardır; düşünce ve kuram dâhilinde oluşturulan ve

28 Bkz. Hadot (2005), s. 172.

29 Bkz. Hadot (1995), ss. 172-173.

30 Bkz. Hadot (2005), s. 173.

buradan da somut insani varlığa, pratik yaşantıya uyarlanan bilgelik arayışının farklı biçimleridir.

III. Geleneksel ve Genel Bilgelikten Özel Bilgelige Geçiş

Antikçağda filozoflar “alim” ya da “bilge” olarak adlandırılırdı. Onlar, başta hayatın anlamı olmak üzere köklü, esaslı sorulara cevap arıyorlardı. Asya’da “bodhisattva”, “yogi” veya “guru” ile “şaman”; Ön-Asya’da “sophos”³¹; Afrika’da “büyücü doktor” *bilge (hekîm)* diyebileceğimiz insanlardı³². Keza vahyi dinlerde “peygamberler”, “hikmet sahibi” insanlar olarak gösterilir. Halk arasında özellikle yaşlı erkekler, “büyük babalar”, “dedeler” ama bazen de yaşlı kadınlar, “analar” (“Ahi Ana” örneğinde görülebileceği gibi) “bilge kişi” imajına sahiptirler. Bilgelğin her toplumda görülen bu şekline “halk bilgeliği”³³ adını verebiliriz. Özellikle halk bilgeliği söz konusu olduğunda bilge, bazen herkesin derdine uygun reçete yazan kişidir. Görünüşte bu görecelik bilgelikle çelişiyor gibi olsa da aslında herkesin derdi farklı olduğundan aynı reçetenin herkese deva olamayacağı aşikârdır.

Çoğu düşünür bilginin bir çeşit “doğru inanç” olduğunu söyler. Buna göre doğru inancı yanlış inançtan felsefi etkinliğin temelinde olan akıl ve tecrübe ayırt eder. Ancak bilgiden farklı olarak inançta bir yargının doğrulanması öznel bir kabule dayanır³⁴. Yani inançta son noktada belirleyici olan, inanan kişinin onun doğru olduğuna dair kanaatidir. Bu yüzden inançta delil getirme zorunluluğu yoktur. Ayrıca bazı inançlar “saf, katıksız inanç” diye adlandırabileceğimiz ve

31 Bu noktada “sofist” sözcüğüne bir parantez açmak gerekiyor. “Sophia” veya “pratik bilgelik”ten türetilen “sofist” sözcüğü başlangıçta aşağılayıcı veya olumsuz bir anlam taşıyordu. Bu ilk kullanımında o, belli bir sanat türüne kâmilan sahip olan kişi için verilen sıfattı. Altıncı yüzyıldan itibaren Antik Yunanistan’da “sofist”, kültürel ve toplumsal sanatlarda pratik veya kuramsal yetkinlik gösteren insanları nitelemek için kullanılır. Bu bağlamda Yedi Bilge’ye, ozanlara, yasa koyuculara, hekim ve sanatkârlara bilge kişiler (Sofisteai) denilmekteydi. Geniş bilgi için bkz. Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, A. Cevizci (çev.), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010.

32 Bkz. Saccio (2010), s. 33.

33 Bazen aynı anlamda “köy bilgeliği” deyimini de kullanılmaktadır. Ancak burada “halk bilgeliği” yaşanılan mekâna veya medenilik seviyesine bağlı bir tespit olmayıp, daha ziyade “yerelliği” vurguladığından onu kullanmayı köy bilgeliğine nazaran tercih ettik.

34 Kant’ın tanımlamasıyla, bir yargı hem öznel (sübjektif) hem de nesnel (objektif) açıdan yetersizse “sanma”; öznel açıdan yeterli ama nesnel açıdan yetersizse “inanma”; hem öznel hem de nesnel açıdan yeterliyse “bilme”den söz ederiz Kant buradan hareketle inanmayı da üçe ayırır: “Spekülatif dogmatik inanç”, “pragmatik inanç” ve “ahlaki pratik inanç”. Bunlardan yalnızca sonuncusu ahlaki bir değere sahiptir (Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Y., İstanbul 1993, s. 373). Ayrıca bkz. S. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Y., Ankara 1992).

yalnızca “öyle kabul etme”nin yeterli olduğu inançlardır. Örneğin bir insan içinde şeytanın yaşadığına inanabilir. Ancak yine de biz güvenilir inancı güvenilir olmayandan ayırt edebilecek sağlam yöntemler bulmak zorundayız. Gerek teorik gerekse pratik felsefe için bilginin yokluğu düşünülemez; oysa bilgellik boyutunda bilginin yeterli koşul olmadığını görüyoruz. Bilgi, inanç ve pratiğin içerik ve kapsamından hareketle *halk bilgeliğinden evrensel bilgeliğe* kadar farklı bilgellik türlerinden söz etmemiz mümkündür³⁵.

Bilgeliğin bir takım ayırt edici vasıfları vardır. Yani bir insanın bilge olmasının belirli bilgi ve eylem koşulları mevcuttur ve bunların herkesin gözlemleyebileceği bir takım nitelikler olduğu kabul edilir. Ancak farklı kültürlerdeki çeşitli bilgellik figürleri ve bilgeliğin herkes tarafından hemen fark edilemeyecek yönleri bu kabule ihtiyatlı yaklaşmamızı gerektirir. Güney Amerikalı bir bilge ile Hintli veya Çinli bir bilgeden aynı tavırları bekleyemeyiz.

Doğru yaşama ve kurtuluşa yönelme *Hint bilgeliğinin* esasını oluşturur³⁶. Hintli düşünür ve bilgiler hakikate erişme yolunda yaşantı ve sezgiye, akıl ve teoriden daha fazla önem verirler. Özdisiplin, perhiz, sükûnet, tam bir yoğunlaşma gibi *talimlerle* hakikate erişmeye çalışırlar. Budha, metafizik veya teolojik bir sistem inşa etmeyi denemedi. O felsefi bir sistemden ziyade bir hayat tarzı ortaya koydu; anlayışı eylemden, varlığı fiilden ayırt etmeyen, hikmet, doğru davranış ve doğru zihinsel eğitimi içeren bir hayat tarzıydı bu. Budha öğretisini, fiziksel acı ve hastalıklar ile ruhsal endişe ve ıstırapların yol açtığı “acı” kavramı üzerine bina etti³⁷. Budizm’e göre hayat baştan aşağı acılarla doludur. Yaşamak acı çekmektir. Acıların kaynağı doyumsuz istekler ve tutkulardır; bunların nedeni de “bilgisizliktir”³⁸. Her tür istekten, hırstan, nefretten sıyrılabilen aydınlanmış,

35 Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nin “Önsöz”ünde (çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Y., Ankara 2002, ss.2-3), Antik Yunan Felsefesinin *fizik, etik ve mantık* diye üç temel bilimi ayırt ettiğini; bunlardan fiziğe “doğaya ilişkin dünya bilgeliği”, etiğe de “ahlaka ilişkin dünya bilgeliği” denilebileceğini söyler. Kant ikinciye “Ahlaksal Dünya Bilgeliği” veya “Ahlak Metafiziği” olarak da adlandırır. “Sıradan insan akli” veya “sıradan anlama yetisi” seviyesinde sahip olunan bilgi “Yaygın Ahlak Felsefesi”ni oluşturur. Buna göre “Halk Bilgeliği” sıradan akıl seviyesinde sahip olunan bir erdemdir. Ancak Kant *Temellendirilme*’nin “Birinci Bölüm”ünde ahlak konusunda sıradan aklın yargısıyla yetinilemeyeceğini; bu bağlamda *halk bilgeliğinden* (eğilim ve ayartmalardan uzak durmak için) *felsefi bilgiye, dünya bilgeliğine* geçiş yapılması gerektiğini vurgular: Masumiyet, “suçsuzluk olağanüstü bir şeydir, ama ne yazık ki, kendini pek koruyamıyor, kolayca baştan çıkarılıyor. Bundan dolayı, bilgiden çok yapıp etmelerden oluşan bilgeliğin bile bilime gereksinimi vardır” (s. 20).

36 Bkz. Störig (2011), s. 76.

37 Bkz. Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, Fuat Aydın (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 116; ayrıca bkz. Saccio (2010), s. 99.

38 Störig (2011), s. 53.

bilge kişi istencin bu kısır döngüsünden kurtulabilir. Acıların son bulması *yeniden doğumun* aşılmasına bağlıdır. Ancak asıl hedef, hep acı çeken kişinin iyi bir yaşamla daha üst basamakta yeniden dünyaya gelmesi değil, bu doğuş-ölüm zincirinden kurtulmak için çaba sarf etmesidir³⁹. Kurtuluşu seçen kişinin dünya işlerini bırakarak bir köşeye çekilmesi, yaşama isteğini yenmesi, nefsini köreltmesi gerekir. Kurtuluş için bu kadarı da yetmez, derin bir bilgi ve sezgi de bu çabalara eşlik etmelidir.

Çin bilgeliği, Hint düşüncesinden farklı olarak, *dünyaya sırtını dönmeyen* bir anlayışı temsil eder. Bu anlayışın temelinde, gerek bireysel yargı ve eylemlerinde gerekse toplumsal ilişkilerinde etkin bir konumda olan *insan* yahut *bilge* yer alır⁴⁰. Mencius'a atfedilen bir deyişle, "Bilge beşeri ilişkilerin zirvesidir"⁴¹. Aslında bilgeliğin mahareti, bu dünya ile öte dünya düşüncesinin doğurduğu çelişkiyi aşabilmede yatar. Bu sentezi gerçekleştiren insan, "içsel olarak bilgelik ve dışsal olarak da krallık" karakterine sahiptir⁴². Felsefe bu anlayışta yalnızca bilinmesi gereken değil, aynı zamanda kesin olarak *tecrübe edilmesi gereken* bir bilgelik olarak kavranır.

Kadim Çin düşüncesinde hâkim olan üç geleneğe (Konfüçyanizm, Taoizm ve Çin Mahayana Budizmi) göre *hikmet*, insanın elde edebildiği, bu yüzden de aktarılması gereken bir değerdir. Oysa Batı felsefe geleneği hikmeti, "philosophia" bileşik sözcüğündeki vurguya uygun olarak, insani yetersizlik nedeniyle, hiçbir zaman yetkin bir şekilde erişilemeyecek olan, bu yüzden de sevilen, peşinden gidilen, araştırılan bir şey olarak kabul eder. Çin felsefesindeki bu üç gelenek, "bilgi" ve "hikmet" arasında ayırım yapmakla birlikte kısmen hikmeti farklı yorumlar. Diğerlerine nispetle bilgiye daha fazla yer veren *Konfüçyanizm*'e göre hikmet, göksel âleme referansla, kişinin kendisini ve kendi kaderini daha iyi anlama istikametinde kazandığı bilgi ve kavrayışların var ettiği bir yaşama becerisidir. *Taoizm* için hikmet, Tao'nun kurallarını anlama ve izleme noktasında kişinin özgür olması iken; *Çin Budizmi* onu, aydınlanma tecrübesi içinde kişinin kendi Budha tabiatını uyandırması olarak görür⁴³. Genel olarak Çin felsefesi saf kavramsal ilgiden (theoria) uzaktır ve daha ziyade pragmatik güdülerle hareket ederek, insan kaderini yönlendirecek *pratik hikmete* yönelir.

39 Bkz. Hiriyan (2011), s. 127.

40 Bkz. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, Fuat Aydın (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 9.

41 Yu-Lan (2009), s. 10.

42 Yu-Lan (2009), s. 11.

43 Vincent Shen, "Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum" (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, Sayı VI, 2004/3, s. 51.

Grek dünyasında bilgeliğin bir değer olarak oluşmasında en önemli halkalardan biri “Yedi Bilge” dediğimiz düşünürler dönemidir. Bilgeliğin “bilgi” temelli olmaktan ziyade masalımsı ve öğüdümsü bir nitelik taşıdığı bu dönem, bilimin değil pratik hayatın ön plana çıktığı, “Kendini bil!”, “Dürüst olmak güçtür!” gibi doğrudan pratik hayata yönelik ve yaşama sanatı ilkelerinin geçerli olduğu; akıl kadar anlama, hayal etme ve sezginin de rol oynadığı bir yapıya sahiptir.

Başlangıçta, yani Sokrates’te, bilgiye ve bilgeliğe çabalama bir bütünlük arz ediyordu. Bugün felsefe için bu birlik, eğer o bilime karşı bir bilgi formu olarak sınırlandırılırsa mevzubahistir. Herkes bilge olmak ister ve yaşlılık döneminde erişilir görünen bilgelik hali, herkesçe anlaşılırdır. Ancak bütün kapsamıyla ele alındığında bilgelik çok nadirdir ve tek bir ölümlü dahi ona erişebilmiş değildir. Doğaldır ki burada kastedilen “her şeyi bilmek” anlamındaki *ilahi* bilgeliktir. Sokrates bu nitelikte bir bilgeliğin insana değil yalnızca Tanrıya mahsus olduğu noktasında ısrarcı idi. Oysa *insani/beşeri* bilgelik derken, özellikle *halk bilgeliği* anlamında, olgun yaşlarda erişilebilir bir insani varoluşu kastediyoruz.

Genel anlamda bilgelikten söz edildiğinde ondan iki şey anlaşılmalıdır diyor Böhme: Bir yanda “şeyleri aşabilen” bir yetenek, bir yandan “başkalarına öğüt verme” yeteneği⁴⁴. Başkalarına öğüt verebilmek her şeyden önce bilgi temelinde mümkün görünüyor; ancak şeyleri, olayları aşabilme kişisel seviyeyle ve yaşam tarzıyla ilgili bir durumdur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, bilimle ne birinin ne de ötekinin doğrudan bir bağlantısı vardır. Eğer biz bilginin başkalarına öğüt vermeye dâhil olduğunu düşünürsek, o zaman *bilimden* ziyade “yaşam tecrübesi”nden söz ediyoruz demektir. İnsanın eriştiği *kişisel seviye*, insanın neyi bildiğine bağlı değildir. Gerçekten insanın bilim adamı olarak sahip olduğu seviye ile ahlaki nitelikleri dolayısıyla sahip olduğu seviye birbiriyle doğrudan bağlantılı değildir. Biri çok iyi bilim adamı ama kötü bir insan olabilir veya tersi. Buradan hareketle denilebilir ki bilgelik öncelikle *bilginin eğitimiyle* ilgilidir, bilimle doğrudan bir bağlantısı yoktur. Bu tespitten hareketle bilgeliğin başka bir boyutu karşımıza çıkıyor: Avrupalı tarz felsefe veya *felsefi bilgelik*. Hint ve Çin toplumlarının bilgelik öğretilerini felsefe üst kavramı altında toplamak, Avrupa merkezli bir yaklaşımın ta kendisidir. Bugün kullandığımız anlamda felsefe kavramı Greklerin aydınlanma dönemine karşılık gelir ve sonrasında Avrupa’da “felsefe” adı altında gelişen her şey hep bu temel üzerine bina edilir. Whitehead haklı olarak, bütün sonraki felsefeyi Platon’a düşülmüş dipnot olarak gösterir.

Ancak başka kültürlerde de benzer gelişmeler söz konusudur. Yakınlık, felsefe kavramından ziyade ortak bir amaç, yani *bilgelik ideali* sayesinde mümkün olabilir. Buna göre, Taoizm, Hinduizm ve Budizm gibi kadim kültürlerin bilgelik öğretileri “felsefe” olarak değerlendirilebilir demek yanlış bir yaklaşım-

44 Böhme (1994), s. 21.

dır. Çünkü bizzat felsefe, bilgeliğin pek çok yolundan yalnızca biridir. Gerçekten felsefe bilgeliğin özel bir şeklidir. Bu yolun özel oluşu, bilginin buna eşlik etmesindedir; gerçi öyle bilgi ki, bu bilgi ya bizzat bilimdir ya da bilimsel bir niteliğe sahiptir.

Sokrates hem felsefi bir yaşam tarzıyla (hayatında felsefeye vücut kazandırmakla) hem de şu veya bu bilimin değil, bilginin bilimselliğinin ilk vurgulayıcısı olarak kendinden sonrakilerin ana modelidir. Sokratik diyalog ve yöntem, yukarıda da belirtildiği gibi, yalın sanı ile gerçek bilgiyi birbirinden ayırt etme esasına dayanır. Bir şeyi gerçekten bilen bir kişi, buna dair sebepleri de gerekçelendirmiş bir şekilde ortaya koyabilmelidir. Temellendirilmiş bilgi ise *bilim*-dir. Bu strateji ne ölçüde bilgeliğe çabalamaya hizmet ediyor diye sorulduğunda, cevabı Sokrates'in ana parolası verir: Erdem= bilgi. Ancak erdem ne türden bir bilgidir? Çünkü herhangi bir konu veya sanata dair bilgi insanı mutluluğa vardırılmaz. Örneğin, Sokrates öncesi doğa filozoflarının ilgilendiği türden soyut kuramsal bilgi, bireyin yaşamına uygunluğu veya katkısı söz konusu olmadığından mutluluk açısından işlevsel değildir. O zaman insanın kendine has doğasını gerçekleştirmeye yarayan, onu *eudamoniya*ya erdiren, yani insanı iyi kılan biricik bilgi, *iyi* ve *kötün*ün ne olduğunu bize bildiren bilgidir. İşte bu Sokrates'in *phronesis* veya *sophia* adını verdiği bilgidir, yani *bilgeliktir*⁴⁵. Her şeyden önemlisi, bilgelik veya onun esasını oluşturan erdem çalışmayla, alıştırma ve talimle, sıkı bir disiplinle kazanılabilir. Erdem böylece söylemden ziyade eylemin konusudur. Erdemli çabanın sonucu da bilgeliğin hedefi olan esenliktir, mutluluktur. Şimdi Aristoteles'in bilgelik sınıflamasına daha yakından bakalım.

Yukarıda da belirtildiği gibi, mutluluk (*eudamonia*) veya insani iyiyi “ruhun (aklın) erdeme uygun etkinliği”⁴⁶ olarak tanımlayan Aristoteles, bundan sonra da ruhun “akli olan” ve “akli olmayan” iki yönüne binaen iki temel erdem ve bunlara karşılık gelen iki farklı bilgelik türü ortaya koyar. “Ahlaki (karakter) erdemler”e karşılık gelen “pratik bilgelik” ve “entelektüel (*dianoetik*) erdemler”e karşılık gelen “teorik bilgelik”. Bunları “yaşama bilgeliği (*phronesis*)” ve “felsefi bilgelik (*sophia*)” diye de adlandırabiliriz. Her ne kadar *pratik bilgelik*⁴⁷ insanın kendisi

45 Bkz. Versenyi (2010), s. 138 vd.

46 Aristoteles (1998), 1098a.

47 *Phronesis* (*pratik bilgelik*) bir bilim değildir, çünkü yaşam bilgisi başka türlü olması mümkün olabilen nesnelere üzerinde düşünüp taşınırken, *bilim* (*episteme*) konu olarak kendisine başka türlü olması mümkün olmayan nesnelere seçer. *Phronesis*, *tekhne* (*pratik yapabilme/sanat*) de olamaz. Gerçi hem pratik bilgelik hem de sanat (*tekhne*) nesnesi başka türlü olabilecek konulara ilişkindir. Ancak *tekhne*'de yaratma ve buna uygun yetenek mevzubahis iken, *phronesis*'te eylem yani yapıp etme söz konusudur. Yaratmada amaç kendisinde değil, üretilen şeydedir. Oysa erdemli eylemin bizzat kendisi amaçtır. Krş. W. David Ross, *Aristoteles*, A. Arslan (çev.), Kabcacı Y., İstanbul 2011, s. 316 vd.

için iyi ve yararlı olan şeyleri (insanı iyi ve mutlu bir yasama vardi racak yolları bulma anlamında) doğru olarak hesap edebilmesidir. O insanın düzgün bir şekilde düşünüp tartmasına yarayan *ahlaksal doğru görüş*⁴⁸ olarak karakter erdemlerinin ana ilkesi, ölçüsü konumundadır. Keza, yaşama bilgeliğine sahip kişi (*phronimos*) aynı zamanda kendisi ve bütün insanlar için *en iyi* hayatın *theoria* hayatı olduğunu, en yüksek mutluluk için nihai olarak bu hayat tarzına, teorik bilgiğe yönelmesi gerektiğini bilir.

Hakiki bilgelik *teorik* bilgeliktir (*sophia*). Teorik veya felsefi bilgelik, bilginin en tam biçimidir. O, en yüksek varlık biçimlerinin bilgisidir ve insani iyileri (*phronesis*) tespit etmekten ziyade, en yüksek hedeflere yönelir ve ilahi, değişmez şeyleri araştırır⁴⁹. Felsefi bilgelik, en değerli nesnelere *nous* ile bilimsel bilginin (*episteme*) birliğidir. *Phronesis*, doğru arzuyla birlikte hakikati ararken; *sophia* gerçeğin kendisini amaçlar. *Phronesis* 'e sahip olan (yani erdemi doğru kuralla uygun hareket etme olan) kişi *sophia* 'ya sahip olan kişinin düşündüğü (başka türlü olması mümkün olmayan) şeyler üzerine düşünmez. Bu yüzden felsefi bilgelik yasama bilgeliğinden üstündür ve insan için en ideal hayat tarzını (*teoria* yaşamını) içerir. Ancak her iki bilgelik biçimi de erdem üzerine bina edildiği için kendiliğinden iyidir ve bir şekilde her ikisi de insanı mutluluğa vardi racak yolları gösterir. Kaldı ki herhangi bir ahlaki erdem (Sokratik anlamda) pratik bilgeliği, pratik bilgelik de tüm ahlaki erdemleri gerekli kılar⁵⁰. Pratik bilgelik en azından bize hakiki mutluluğa erişmek açısından doğru amaçları seçti rdiğinden, insana nihai amacı olan *teoria* yaşamının yolunu açar. Saf seyir veya temaşayı biz ancak bizdeki ilahi yön yani aklımız sayesinde yaşayabiliriz, yalnızca o bizi sonsuz tanrısal mutluluğa eriştirebilir. Kısaca, Aristoteles'te *pratik bilgelik* (bedensel ve ruhsal bütünlüğü içindeki) insanın günlük hayatla, aileyle, ekonomiyle ve devletle ilgili işlerde doğru olan bilgiyi ve bunlara ilişkin insani mutluluğu; *teorik bilgelik* ezeli-ebedi ve değişmez varlıklara yönelik bilgiyi ve bunların doğurduğu sürekli mutluluğu içerir. Bu bağlamda pratik bilgelik, bilimsel ve felsefi bir yaşam için uygun hal ve şartları var ettiğinden teorik mutluluğa tabidir. Ancak ne pratik bilgelik ne de özellikle teorik bilgelik doğrudan mutluluğu elde etmenin aracıdır; mutluluk bunların *işletilmesiyle*, *talimiyle* oluşan şeydir.

IV. Bilgelik Talimi Olarak Felsefe

Philo-sophos (bilgelik-sevgisi) sözcüğü eski Grekler ve Romalılar için böyle bir felsefi anlayışı ortaya koyacak vurguya sahipti zaten. Özellikle Platon'un

48 Krş. Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 106.

49 Aristoteles (1998), 1141a.

50 Ross (2011), s. 344.

eserlerinde tasvir edilen Sokrates, ilahi anlamda bir bilgi değildi ama bilgeliği elde etmenin, bilgece yaşamının ne olduğunu biliyordu. *Düşünce talimi olarak felsefe* buna göre belli bir hedefe erişmeyi deneyen varoluş tarzının irade gücü, yani bilgeliktir. Bilgelik olduğu için de insanların çoğu için erişilmez olan şeydi aslında. Felsefe, yaşam şeklinde köklü bir değişim ve dönüşüm talep eden, ruhsal ilerlemeyi konu edinen bir yöntem öneriyordu. Böylece yaşam tarzı, felsefenin hem *aracı* yani bilgelige erişmek için girilen her tür deneme ve uğraş, hem de *amacı* yani bizzat bilgelikti.

Bilgelik, sıkça vurguladığımız gibi, yalnızca *bilgiyi* temsil etmiyor aynı zamanda yeni bir varoluş tarzına karşılık geliyor. Paradoks tam da burada karşımıza çıkıyor. Antik düşünürler bilgeliğin tüm kapsamıyla erişilmezliğinin farkında olmalarına rağmen, ruhsal ilerlemeye çaba göstermenin gerekliliğine inanıyorlardı. İnsan bu en yüksek amaca, kendinde bilgelige, sürekli ve kalıcı olan bir durum olarak erişemese de, en azından onu belli anlarda tecrübe edebileceğini ve eylemlerini yönlendiren aşkın bir norm yapabileceğini bilir⁵¹.

Bilgelik ideali, ruh sükûneti (ataraksia), içsel özgürlük (autarkie) ve kozmik bir bilinci beraberinde getiren bir yaşam şeklidir. Felsefe öncelikle kaygıya karşı bir iyileşme pratiği sunuyor. Bu yaklaşım ilkin Platon'un öğrencisi Ksenokrates'te sonra Epikür, Stoalılar ve Septiklerde ortaya çıkıyor. Septikler de, öteki filozoflar gibi, ruhsal barışı sarsılmazlıkta ve yargıların eminliğinde aramaktaydılar.

Bilgece bir tavır olarak felsefe, bağımsızlık ve içsel özgürlüğün kazanılabildiği bir yöntem, Ben'in yalnızca kendisine bağımlı olduğu bir durum olarak anlaşılıyor⁵². Bu motif veya bu şekilde oluşan bir bilinç Sokrates'te, Kiniklerde, dahası saf *seyre dalış* olarak Aristoteles'te, Epikür ve Stoalılarda bariz bir şekilde göze çarpar. Bazen bu hale, Septiklerde olduğu gibi, her bir düşünce reddedilerek erişilir. Epikürcülük ve Stoacılıkta bu temel yaklaşıma, (kozmosun/evrenin bir bölümünü oluşturan bilinç ve evrenin sonsuzluğuna yayılan Ben olarak) *kozmetik bilinç* de eklenir. Antik zamandaki bilge her *an* kozmosta yaşıyor olduğunun farkındadır ve kendisiyle uyumlu olmak zorunda olduğu evrenin akışına riayet eder.

Antik dönemde felsefe sürekli bir alıştırmaya olarak ortaya konuluyor: O yaşamın her *an*'ını kontrol altında tutmayı ve her bir *an*'a verilen üstün değer bilincinde olmayı, keza insana kozmosun perspektifinden bakmayı öngörüyor. Bilgelikteki alıştırmaya antik etik ekollerde ve mistiklerde sıkça görebileceğimiz gibi, gerçekte kozmik boyutu şart koşuyor. Buna karşın *sıradan* insan dünya ile

51 Bkz. Hadot (2005), s. 165.

52 Bkz. Hadot (2005), s. 166.

irtibatını yanlış kuruyor, sınırlı olan zaman ve mekâna mahkûm oluyor; dünyayı daha fazla olduğu gibi (nasıl ise o şekilde) algılamıyor, tersine arzularını tatmin edebileceği bir araç olarak görüyor.

Bilge, manevi bir *halihazırdalık* ile tümü gözlemleyen kişidir. O, evrensel bir bakış açısına göre düşünür ve davranır. Öte yandan o bizzat *tüme* ait olduğuna dair bir duygu veya algıya sahiptir. Bu *kozmetik bilinç* Antik dönemde evrenin bilimsel bilgisine karşın farklı bir konumu içerir. Bilimsel bilgi nesnel ve matematikseldir, buna karşın kozmik bilinç ruhsal bir alıştırmamanın sonucudur. “Dünyanın totalitesine dalmak”⁵³ diye Hadot’un adlandırdığı bu hal, kozmosun devasa akışı dâhilinde ve bütünüün perspektifinde bireysel varlığı bilinçlendirmeye hizmet eder.

Antik düşünürün hayat anlayışını ve yaşam tarzını belirleyen birbiriyle bağlantılı üç temel ilişki söz konusudur: Kişinin kendiyile ilişkisi, kozmosla ilişkisi ve öteki insanlarla ilişkisi⁵⁴. Bazı ekollerde zayıf gibi görünse de üçüncü ilişki sahası antik gelenekte oldukça zengin ve eğitici. Bir kısım modern felsefe tarihçileri Antik felsefeyi bir kaçış, bir kendi içine çekiliş olarak görmek isterler: Plâtoncularda idealar sahasına yönelme, Epikürcüler ve Kiniklerde politik yaşamdan uzaklaşma, Stoacılar da ise kadere teslim olma. Hakikatte bu değerlendirme Hadot’a göre iki açıdan doğru değildir: Öncelikle Antik felsefe sürekli olarak belli bir grupta tatbik edilen bir felsefedir; Fisagorecu toplulukta, Plâtoncu sevgide, Epikürcü dostlukta veya Stoacı ruhsal yönelimde olduğu gibi. Antik felsefe topluluk halinde bir etkinliği şart koşuyor. Bir topluluk ki bütün üyeleri ortaklaşa araştırıyorlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardım ediyorlar ve aralarında sıkı bir manevi bağ kuruyorlar⁵⁵. Öte yandan çoğu filozof, hatta Epikürcüler, devlete etki yapmaktan, toplumu dönüştürmekten, vatandaşlara kılavuzluk etmekten geri durmamıştır. Siyasi kavrayışlar farklı olduğundan, devleti, kralı veya sultanı etkilemeye yönelik daimi bir çaba söz konusudur. Özellikle Stoacılıkta insanlığın hizmetinde olma, doğru davranma ve toplumsal ödevler üzerine bilinçlenme çok önemlidir. Daha da önemlisi böyle bir düşünmeyi sürekli ve işlevsel kılmak için daima tetikte ve uyanık olmalıyız ve kadere rıza göstermeliyiz. İster kozmik akıl olsun ister her insanda ortak olan akıl olsun her birine yönelmiş olan bir ve aynı bilgeliktir. Doğru davranmak, insani topluluğun hizmetinde olmak ve mümkün olduğunca siyasi tutkularından uzak durmak felsefî bir yaşamın gereğidir. Başka bir ifadeyle, felsefe üzerine bina edilmiş olan bir hayat topluma karşı içsel bir sorumluluk var eder.

53 Hadot (2005), s. 175.

54 Bkz. Hadot (2005), s. 175.

55 Bkz. Hadot (2005), s. 176.

Böylece felsefi yaşam tarzı bize ezber bir şekilde öğrenilmiş soyut ilkeleri şimdiki an'ın canlı hissiyatına aktarıp varoluşsal bir bilince nasıl eriştirebileceğimizi, hayatın karşımıza çıkarttığı sorunları nasıl çözebileceğimizi gösteren bir pratiktir. Antik felsefenin insandan temel talebi kendini bizzat dönüştürmesidir. Felsefe iyiye yönelmedir, değişimdir, düşünce ve hayat tarzında esaslı bir devrimdir. Bu bazen, Sokrates'te olduğu gibi, bilgenin hayatı pahasına da olsa peşinden gitmekten geri kalamayacağı zor bir tercihtir.

V. An'ı Yaşamak

Şimdiki zaman veya *an*, yaşam tarzı olarak felsefenin merkezinde yer alır. Ancak *an* yalnızca felsefenin değil, bilgelikle ilişkilendirebileceğimiz pek çok dini ve mistik anlayışın da ağırlık noktasını oluşturur.

Antik insan bugünün insanından daha az kaygı ve korkulara sahip değildi. Onlar da bizim gibi, *şimdiki an*'ın sıkıntılarından, doyumsuzluklarından, geleceğin belirsizliğinden ve kaçınılmaz olan ölümden mustarıptiler. Çare olarak Antik filozoflar, Epikürcüler ve Stoacılar başta olmak üzere, kaygıdan uzaklaşmayı, iç özgürlüğe erişmeyi öneriyorlardı. İnsanın hedeflerini bizzat belirleyebilmesi amaçlanıyordu. Gösterdikleri çözüm yolu insanı gelmiş ve geleceğin baskısından kurtarmayı, yalnızca şimdide yaşatmayı mümkün kılıyordu. Greklerin şimdiki an'ı, biraz sanatsal ama kesin olarak felsefi bir idealdi. O, filozoflar tarafından çaba sarf edilen bir duruma karşılık geliyordu, yani bilgelik durumuna. Stoa ile Epikürcüler arasındaki öğretisel farklara rağmen, her iki okul yaşanan an'ın tecrübe edilmesi noktasında yapısal bir benzerliğe sahiptiler.

Platon'un *bilgesi*, duyusal dünyadan sonsuz dünyaya yönelik daimi bir çabanın içerisinde. Ancak bilge duyusal dünyada yaşadığı süre içinde sonsuz âlemlerle irtibatı ancak ideleri temaşayla, her bir an'ı seyirle kurmaktadır. Bilgenin içinde yaşadığı zaman, an'ın tecrübesi olarak herhangi bir zaman dilimi değildir, aksine zamanın ve sonsuzluğun buluştuğu yüceltilmiş an'dır. Şimdiki zamanın, daha doğrusu an'ın bu tarz bir kavranışı daha sonra mistiklerde ve teist varoluşçulardan Kierkegaard'da etkili olmuştur.

Stoacılıkta ve Epikürcülükte *felsefe yapma* sürekli, asla sona ermeyen, yaşamla aynileşen ve her an yenilenmek zorunda olan bir süreçtir. Her iki durumda da bu süreç *dikkati yönlendirme* olarak tanımlanabilir. Stoacılıkta dikkat amacın saflığı, bir başka ifadeyle insani iradenin evrensel akıl veya iradeyle uyuşması üzerine yoğunlaşıyor. Epikürcülük dikkati zevke, nihai olarak varoluştan duyulan sevince yöneltiyor. Ancak dikkatin yoğunlaşması ve hedefe erişebilmek için çok çeşitli alıştırılmalar yapmak gerekir. Her şeyden önce daima değişen yeni olay ve olgular karşısında bilinçlenmeyi mümkün kılan, yaşamı anlamlandıran, vicdani

keskinleştiren ve zamana karşı tam bir tavır aldırان, yaşam ilkesel önermelerin derin bir tefekkürü ve içselleştirilmesi şarttır.

Gerçekte Stoalılar ve Epikürçüleri *an*'ın, geçmişin olumsuz anıları tarafından karartılmasına ve belirsiz olan geleceğin boş beklentilerince huzursuz edilmesine fırsat vermeden *şimdiki zamanda* yaşanmasını tavsiye ediyorlar. Her iki felsefi istikamet için, içinde bulunulan an mutluluk için yeterlidir; çünkü o, bağlı olduğumuz ve bize ait olan biricik gerçektir⁵⁶. Stoalılar ve Epikürçüleri her *an*'a büyük önem veriyorlar: Onlar için belli bir anda gerçekleşen bilgelik sonsuzlukta gelişen gibi tam ve yetkindir; *an*, sonsuz zaman diliminin sahip olduğu değere sahiptir. Özellikle Stoalı bilgiler için her bir *an*'da kozmosun totalitesi içkindir. Hem Stoalılar hem de Epikürçüleri *şimdiki an*'ı, geçmişini ve her şeyden önce geleceği bir kenara atma pahasına elde ediyorlar. İki ekol de mutluluğun yalnızca *şimdiki an*'da elde edileceğini, mutluluğun bir anlık görüntüsünün, daima gelişen mutlulukla aynı olduğunu ve benzer şekilde mekânsal bir engel olmaksızın onun bulunabileceği veya bulunması gerektiği anlayışını taşıyorlar⁵⁷. Buradan hareketle her iki okul *şimdiki an*'ın arka planındaki kozmik akışa ve varoluşun en küçük *an*'ına sonsuz bir değer atfediyorlar.

Soruna genel olarak baktığımızda Antik ve aynı zamanda günümüz insanını derinden sarsan manzara şudur: Zamanın baskısı insanı bunaltıyor, gelecek belirsizdir, ölüm ise bizi sürekli tehdit etmektedir. Bu vahim durum ancak Antik felsefenin (kozmetik olayların gerçekleştiği evren içindeki oluştan hareketle) çok yüksek seviyedeki bir varoluşun tam ve sonsuz bir bilincine erişme ideali kabul edilirse kavranabilir ve aşılabilir.

Bu noktada Epikürçülüğe özel bir parantez açmak gerekiyor. Epikürçülük gerçekten klasik felsefenin canlandırdığı aşkıyla irtibatlı yaşam tarzından oldukça farklı bir anlayışa sahiptir. Epikürçü yaşam tarzı *zevke* yöneliktir, daha doğrusu zevkle dolu bir varoluşa. Ancak bu zevk kavramı asla aşırılık ve ayartıcılık özelliği içermez. O ne doyurulan arzu ve isteklerin niteliğine ne de bunların gerçekleştirildikleri zaman aralığına bağlıdır, yani zevkin niteliği doyurulan arzuların niteliğinde aranmaz. En iyi ve etkili zevk, bedeni acılardan ruhu da kaygılardan uzak tutan, en emin şekilde doyuma vardırان zevktir. Bu da doğal ve zorunlu olan isteklerin doyurulmasıyla, yani doyurulmaları hayatın muhafazası için esaslı ve kaçınılmaz olanlarla kazanılır. “Acımama, üşümeme ve susamama: Her kim böyle bir durumdan hoşnut olur ve bu hali devam ettirirse, o mutluluk açısından Zeusla yarışabilir”. Yine, “Zeus’u mutlu kılan”, diyor Epikür, “kendi varlığıyla ilgili sonsuz sürenin bilgisi değildir, tersine varlığının biricik olan *şimdiki an*'ıyla

56 Bkz. Hadot (2005), s. 169.

57 Bkz. Hadot (2005), s. 105.

ilgili tattığı zevktir ve bu sonsuzca zevk gibi tam ve mükemmeldir. İnsan da aynen Zeus gibi ölümsüz olur, çünkü ölüm hayatın bir bölümü değildir⁵⁸.

Ancak budala insanların peşinden koştuğu zenginlik ve şöhret gibi hevesler, onları an'ı yaşamaktan alıkoyup geçmiş ve geleceğin belirsiz diyarına sürükler. Oysa saf ve etkili zevk hissi, örneğin bir açlık ve susuzluğun giderilmesinde yaşanan, an'da basit bir şekilde kazanılabilir. Zevk yalnızca doyurulan arzuların niteliğinden değil, aynı zamanda zamanın akışından da bağımsızdır. O, mükemmelleşmek için zamana ihtiyaç duymaz. Epikürcüler açısından zevk zaman kategorisinde yer bulmayan bir gerçeklik olarak kabul edilir. Epikürcü sevincin sırrı nihayet sonsuz zevk hissini yaşamada bulunur; bu bilinçli bir şekilde oluşur ve yalnızca bir an'lıktır.

Bir yerde geçmişi hatırlama, suçluluk hissi ve kaygı bir yerde de geleceğe yönelik umut ve korku yaşanan an'ın keyfini kaçırdığından, Epikürcüler şimdiki zamanın sınırları dâhilinde kalmayı deniyorlar. Onlar, rahatlamayı öngören ve her bir olumsuzluğu gideren bir bilgelik öğretisi sunuyorlar. Görünüşte çok kolay ama aslında yerine getirilmesi zor olan pek çok istekte bulunuyor bu öğreti: O arzuları aklın yargısına tabi tutmayı ve yalnızca kesin olarak tatmin edilenlere izin vermeyi şart koşuyor⁵⁹. Gerçekte yaşam tarzının tam bir dönüşümü söz konusudur ve bu dönüşümün çok önemli bir boyutu bizim zamana dair kavrayışımızı değiştirmekten geçiyor.

Epikürcülerin gözünde insanların ekseriyetini oluşturan ahmaklar, ruhsal hastalıklara duçardılar; dizginsiz ve katıksız bir istekle para, güç ve duysal zevk peşinden koşarlar. Bu tutkuların hepsinin ortak özelliği şimdiki zamanda doyurulmamalarıdır. Bu yüzden diyor Epikür, ahmakların hayatı doyumsuzluk, şükürsüzlük ve kaygı doludur. Binaenaleyh, bizi bilge yapan da ahmak kılan da an'ı kavrama ve yaşama biçimimizdir. Epikürcü zevkin sırrı, Epikürcü *içsel huzur*, her an'ı yaşanacak en son an ama aynı zamanda ilk an'mış gibi algılamada yatıyor.

Stoalıların vurgusu, an'ın zevkini çıkarmadan çok *ruhsal sükûnet* arayışında ortaya çıkıyor. Ancak buradaki *şimdi* belirleyici bir role sahip ve Stoalılar Epikürcülerin an'a yoğunlaşan, geçmiş ve geleceği kenara koyan talimine genelde katılıyorlar. Mark Aurel, insanın yalnızca şimdiki zamana tesir edebileceğine, geçmiş ve geleceğin insanın kendi gücü dâhilinde olmadığına, bu şekilde onlarla ilgilenmesinin âlemi ve anlamı olmadığına inanır⁶⁰. Onun şimdi'ye yoğunlaşan

58 Aktaran: Hadot (2005), s. 110.

59 Bkz. Hadot (2005), s. 106.

60 Bkz. Böhme (1994), s. 202.

stratejisi özellikle huzursuzluklardan uzaklaşma ve ölüm korkusuna karşı bir savunma işlevi görür. Bu şekilde gelecekte ve geçmişten uzaklaşan ve ölüm korkusundan sıyrılan tavırlarıyla Stoacılar gerçek yaşamı şimdi'nin varlığında bulurlar.

Seneca'ya göre de her doğan günü kaygısız bir şekilde bekleyen insan (kaygısız bir şekilde çünkü o biliyor ki geçip gitmiş günde o yapması gerekenleri yapmıştır ve daha fazla beklentisi yoktur) tam anlamıyla mutludur ve kendisinin gerçek hâkimidir. İnsan her günün akşamında, “Ben bugünü yaşadım!” veya “Bugün benim hayatımın son günüdür!” diye kendini hesaba çekebilmelidir⁶¹. Bu aynı zamanda kişinin kendisini hayatın bir sonu olduğuna dair bilinçli olmaya bir çağrıdır; zevk almanın sonsuz değeri şimdiki an'da var olmada ortaya çıkar. Burada yeniden *sınırlı* ile *sınırsız zaman arasındaki çelişki*yle karşılaşırız. Bilgi sınırlı zaman içerisindedir ancak sınırsız zaman içerisinde olan şeyi kavrar. Bu yüzden bilgi zamandan bağımsız olan, sürekli ve sonsuz olan doğanın bakış açısına sahiptir.

An'ı algılamaya yönelik Antikçağın belli başlı etik okullarının tavrını genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, konunun Ortaçağda İslam dünyasında tasavvufi düşünce geleneği içerisinde erişmiş olduğu duruma kısaca değinmek istiyoruz.

Klasik İslam mistisizminin esasını panteizmden ziyade *pan-enteizm*⁶² diye adlandırabileceğimiz, bütün varlığı kendinde toplayan, ezeli, ebedi ve yaratıcı olan yalnızca bir “Allah”, “Hak” yahut “Kadir-i Mutlak” inancı oluşturur. Buna göre, Allah hariç bütün varlıklar gerçek veya kalıcı değildir. *Zaman* dediğimiz şey de, olayların peş peşe gelmesinden, daha doğrusu yalnızca zihinde var olan an'ların birbirini takip etmesinden kaynaklanan bir yanılsama, bir soyutlamadır. Hakiki zaman, “Mutlak Zaman” veya “An'ı Daim”dir. Ezel ve ebed onda birleşir. Bütün varlıklar her an doğmakta ve yine her an, an'ı daim üzerinden Mutlak Varlık'la birleşmektedir. Bu bakımdan zaman her noktası bir başlangıç ve son olarak kabul edilen bir daireye benzetilir. Mutlak zaman'a erişmek için geçici ve aldatıcı olan zaman ve mekandan, Mevlana'nın tabiriyle, “Varlık Alemi”nden kurtularak, “Yokluk Alemi”ne, “Huzur'u Daim”e geçiş yapmak gerekir⁶³.

61 Krş. Hadot (2005), 111; ayrıca bkz. Hadot (2011), s. 190. Aslında, “Hiç ölmeyeceğini zanneden kişi gibi (dünya için) çalış, yarın öleceğinden korkan kimse gibi de (dünyaya bağlanmadan) kaçın” hadisiyle dile getirilen İslami anlayış da, ölüm ve yaşam karşısındaki bu kuşatıcı tavrı formüle etmektedir.

62 *Panteizm* ile *pan-enteizm* arasındaki benzer ve farklı yönleri karşılaştırmak için bkz. S. Mehmet Aydın (1992), s. 179–200.

63 Kadim toplumların zaman algısı için bkz. Ahmet E. Uysal, “Bazı Eski Edebiyatlarda Zaman Telâkkileri”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII, 1-2, s. 190-1.

Mevlana'ya göre arif ve hikmet sahibi insan âlemde bulunan her şeyin her an değişim içinde olduğunu, bütün âlemin her an var olup her an yok olduğunu bilir. *Mesnevi*'de bu yaklaşım şöyle dile getirilir:

Demek ki senin için her an ölüm ve geri[...] dönüş var.

Mustafa: 'Dünya bir andır' buyurdu.

*Bizim düşüncemiz havada O'ndan bir oktur. Havada nasıl durur?
[Yine] Allâh'a gelir.*

*Dünya her solukta yenilenir, bizse durur[gibi görünmesi] yüzünden
bu yenilenmeden habersiziz.*

*Ömür ırmak gibi yeniden yeniye [akıp] gelir. [Ama] bedende bir
süreklilik gösterir.*

*O, elinde hızla salladığın [sopanın] kıvılcımı gibidir; hızdan dolayı
sürekli bir şekle sahiptir.*

*Ateşli sopayı uygun bir şekilde sallarsan, ateş göze upuzun [bir çizgi
gibi] görünür.*

Bu sürenin uzun oluşu [Allah'ın] yaratışının hızındandır⁶⁴.

Ahmet E. Uysal, “Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi”⁶⁵ adlı makalesinde Mevlana'nın burada, genel kabul gören “Dairevi Zaman” anlayışından farklı bir zaman anlayışı ortaya koyduğunu söylüyor. Her şeyi içine alan “Zaman Çemberi” bir noktada başlayıp tekrar o noktaya dönmesine karşılık, Mevlana'nın tasvir etmeye çalıştığı zaman anlayışında bütün âlem, âlemdeki her varlık belli bir an için vardır ve bu an içinde birlik, çokluk olarak ve çoklukta birlik olarak kendini gösterir. Bu yaratma ve yoketme işi hızlı ve sürekli olduğundan biz her şeyi (resimlerin hızlı bir şekilde birbirini takip ettiği sinema filminde olduğu gibi) devamlı görürüz. Mevlana *Mesnevi*'nin bir başka yerinde şimdiki zaman'ın önemini şu etkili sözlerle ortaya koyar:

*Ey arkadaş, sufi vaktin oğludur; yarın deyip durmak yol şartından
değildir⁶⁶.*

Mevlana, bilgenin an'ın bilincine varan ve onu en iyi şekilde değerlendiren kişi olduğunu, insani varoluşun hakiki yönüne gönderme yaparak şöyle seslendirir:

64 Mevlana, *Mesnevi*, Hicabi Kırlangıç (çev.), Konya Kültür Y., Konya 2007, Cilt I, 1143-1149.

65 Ahmet E. Uysal, “Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi”, *dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf_*

66 Mevlana, *Mesnevi*, I, 133.

*Yaşadığın zamanın fırsatını elden kaçırmadınsa vaktin adamı da,
genci de, yaşlısı da sensin*⁶⁷.

Bir bakıma insanı bilge veya sıradan bir kişi kılan şey an'a yüklediği anlamdır. Mevlana'yı geçici an ve mekân'ın üzerine yükselten "aşk"tır. O, aşkla sıyrılır bütün dünya sebeplerinden, aşk öğretir ona bu dünyanın gerçek olmadığını. Aşkta kaybolur zaman ve mekân ve aşkta yakalanır *gerçek an*. Kısaca aşk, sevgi ve mutluluğun tümüyle hissedildiği an'dır.

Türk mutasavvıflarının duyuşsal olarak algıladığımız geçici zaman ile mutlak zaman (An'ı Daim) arasında yaptığı ayrıma, Gölpinarlı'nın, *Melâmi Edebiyatı Metinleri I*⁶⁸ adlı eserinde aktardığı ve Abdulkadir Belhi'ye ait olduğu düşünölen bir şiirde şöyle vurgu yapılır:

*Kime kimfeyz erer ol feyz eriştir An-i dâimden
Zamanın bätünüdür An-ı dâimden eder iksa
Bu çerh dolabı hem ol An-i daim üzre devreyler
Ki her devrinde bin suret ile zahir olur a'zâ
Kamu eşyaya hakim An-i daimdir Zaman içre
Ki her mazharda zahir An-i daim sırrıdır cana
Erer feyzi vucud insana daim An-i daimden*

Geçmiş ve geleceğin yanında an veya halin de hakkıyla değeriendirilmekten sonra ziyan olacağını söyleyen Erzurumlu İbrahim Hakkı, bu görüşünü *Tevzifname*⁶⁹ adlı şiirinin bir bölümünde şu şekilde mısralar döker:

*Maziye göçüp gitme
Müstakbele hem dalma
Kâl ile dahî olma
Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler.*

Goethe'nin Zelter'e yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, antik sanat ve yaşam tarzının karakteristiği, şimdiki an'da yaşama yeteneğinde ve buna dair bilgiye sahip olmanın gerekliliğine yaptığı vurguda aranmalıdır. Goethe böylesi bir

67 Mevlânâ, *Rubâiler*; II, M. Nuri Gencosman (çev.), Kültür Bakanlığı Y., Ankara 1971, s. 132.

68 Ahdülbaki Gölpinarlı, *Melâmi Edebiyatı Metinleri I*, İstanbul 1932; aktaran: Ahmet E. Uysal, "Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi", *dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf_*

69 Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 154.

zaman algısını “sağlıklı an” olarak nitelendirir⁷⁰. İnsan teknolojik gelişme ve özgürleşmeye paralel olarak modern yaşamdan daha rahat ve huzurlu bir kullanımı umabilir ama maalesef bu mümkün olmuyor. Tam tersine modern insan *şimdi*’de daha az yaşıyor.

Günümüz insanının *şimdi*’de kaybolması, Antik düşünürler veya mistiklerin başardığı anlamda “an’ı yaşama sanatı”ndan mahrum olmalarından kaynaklanıyor biraz da. Aynı şey dil ve iletişimde de söz konusudur. İnsanlar kendi aralarında oluşturdukları iletişimde bile *şimdi*’de yaşamıyorlar. Gözler daha ziyade geleceğe dair planlar ve mümkün sonuçlar üzerine yoğunlaşıyor. Dil sahasında bu, *işaret* ile *anlam* arasındaki ilişkide kendini gösterir. Konuşma genelde bir şey üzerine konuşma olarak yapılır. Ancak üzerine konuşulan şey bizzat dilde değildir⁷¹. Varolma çabasında *şimdiki* zamanın öteki zaman dilimlerine karşın bir önceliği vardır. Bu önceliği göz önünde bulundurmadan varoluşumuzu yeterince gerçekleştiremeyiz. Bu yolda yetkinleşme çabası da bilgelik dediğimiz erdem in ta kendisidir.

IV. Sade Bir Yaşam⁷²

Aslında, farklı yönleriyle hayatın uyumlu birliğinin ölçütünü oluşturan *felsefi* yaşam tarzı *basit* bir yaşam idealinin de ana ilkelerini içerir. Fakat burada basit sözcüğünden neyin kastedildiğinin açık bir şekilde ortaya konulması ve onun uygulanabilirlik boyutunun gösterilmesi gerekir.

“Sade”, “basit” sözcüğü, çoğu yabancı dilde olduğu gibi, Türkçede de çift anlamlı bir kullanıma sahiptir. O ilk anlamıyla sıradan, bayağı, önemsiz, öteki yönüyle ise sade, yalın, gösterişsiz, kendi kendine yeter, erdemli bir yaşama karşılık gelir. Buradan yaşam tarzı olarak ilki sıradan, *dışsal* basit bir yaşama, öteki ise *dışsal* basit yaşamın dayanağı olan *insanın* tümüyle kendine özgü olan *içsellik*ine işaret eder. Ancak çoğu zaman *basit bir insan* hem sade yaşayan hem de biraz saf veya zavallı olan insanı niteler.

Basit yaşamak, mütevazı ve tasarruflu yaşamak, fazla para harcamamak, fazla mal mülke ihtiyaç duymadan hayatını idame ettirmek demektir. Bazıları ondan doğayla içice olmayı, kırsal yaşamı, sağlıklı ve doğal beslenmeyi anlarken, bazıları insanı kendine yabancılaştıran telefon, televizyon, otomobil gibi araç ve gereçten uzak durmayı anlar. Keza basit yaşam çoğu zaman karmaşıklığın, çoklu-

70 Aktaran: Hadot (2005), s. 104.

71 Bkz. Böhme (1994), s. 204.

72 Bu alt başlık büyük ölçüde *Ilgaz Felsefe Günleri Ulusal Sempozyumu*’nda (5 Kasım 2010) tarafımızdan sunulan ve *Yaşayan Felsefe* (der. Ömer Bozkurt) adıyla sempozyum bildirileri kitabında yayımlanan “Bilgeye Hergün Bayram” adlı tebliğden faydalanılarak oluşturulmuştur.

ğun, lüks ve zenginliğin karşıtıdır. Yine o teknik ve medeniyetin karşısında doğal ve asli olanı temsil eder.

Felsefi ve dini metinlere bakıldığında *sıradan dışsal yaşamın* ön planda olduğu fark edilir. Basit bir yaşam bu anlamda her zaman sade, alçakgönüllü, lüks ve gösterişten uzak bir yaşam olarak anlaşılır. Bunun zengin olmaktan ziyade fakirliğe daha yakın durduğu görülür. Fakirlerin basit yaşamı pek çok tehlike ve huzursuzluktan uzak, kişinin yetilerini verimli bir şekilde kullanmayı mümkün kılan bir sadeliktir. Fazla şey istemeden, ihtiyaçlarını sınırlandırarak yaşamasını öğrenen kişi, sade bir yaşam tarzını sürdürmeyi mümkün kılan bir doğaya kavuşur. Buna karşın, mistik bir yaklaşımla, zenginlerin yaşamının varlıktan ötürü sıkıntı verici, pek çok derde gebe, çoğu zaman ayartıcı ve kötülöklere zemin teşkil ettiği düşünölür. Ayrıca zenginlik, insanın yalın zevkine hitap eden ihtiyaçlarını yüceltir ve çeşitlendirir.

Basit yaşamın adeta önkoşulu sayılan *kanaatkârlık* ilk çağdan beri bütün kültür ve inanç çevrelerinde hâkim bir kavramdır. Bu bağlamda “Nasıl bir yaşam?” sorusuna antik etik ekoller, başta Sokratesçi Okullar, Epikürcüler ve Stoalılar olmak üzere, “sade”, “doğaya uygun” bir yaşam diye cevap verdiler. Diyojen’in, Büyük İskender’i, sade yaşantısına hanel getirmemesi konusunda uyarması manidardır. Keza sıkça kaba zevkçilikle suçlanan Epikür bile *yaşamın tadını çıkarmayı*, bedeni acılardan ruhu da gereksiz duygu ve korkulardan uzak tutmaya bağlar. O, kaba zevklerin peşine düşmeyi, aşırılığı ve ölçüsüzlüğü yaşamın gayesi olan mutluluğun önündeki en büyük engeller olarak görür⁷³. İstek ve arzularını susturabilen kişi dünyevi güçler tarafından baskı altına alınamaz. İhtiyaçlarını sınırlandırmayı öğrenen kişi kimseye bağımlı olmadan az şeyle mutlu olmasını bilir. Yani kanaatkârlık bizi gerçek özgürlük ve ruh dinginliğine eriştirir.

Basit bir yaşam *dini, manevi yaşamın* da idealidir çoğu kez. Dindarlar, fakirlik ve belli ölçüde açlığın kendileri için vazgeçilmez yaşam kuralı olduğuna inanırlar. En azından bu hal dindarlığın, erdemliliğin göstergesi olarak kabul edilir. Keza fakirlik, ahlaklı ve erdemli kalabilmenin de ön şartıdır. Hakikaten bütün dinî ve mistik akımlarda basit yaşam tarzının yüceltildiğine tanıklık ederiz. Hint fakirlerinden Müslüman mistik ve sufilere, Hristiyan keşişlerinden Yeniçağdaki sosyalist komünlere kadar, doğru bir yaşamın ölçüsüdür *sadelik* ve *kanaatkârlık*. İslam Peygamberi ve onu takip eden dört halife döneminde hem bireysel bazda hem de devlet yönetiminde sade bir yaşamı temele alan bir yönetim anlayışı ve dünya görüşü hâkim olmuştur. Ancak Emevilerle birlikte İslam toplumunda, İbni Haldun’un tabiriyle, dünyayı ve lüksü önceleyen “devlet” ve yönetim tarzı tercih edilmeye başlanmıştır.⁷⁴

73 Bkz. Störig (2011), s. 186.

74 Bkz. Lokman Çilingir; *Farabi ve İbn Haldun’da İdeal ve Reel Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Pek çok tarikat ve manastır basitliği kendi topluluklarına girmenin ön şartı olarak kabul etmiştir. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllardaki sosyalist komünler basitliği kendi ideolojilerinin simgesi haline getirmişlerdir. Gerek İlkçağda gerekse günümüzde pek çok toplum vardır ki, bütün üyelerine zorunlu olarak basit bir yaşam tarzını dikte etmişlerdir. Platon'dan George Orwell'a bir kısım hayali toplum tasarımlarından, Antik Sparta, Prusya, Küba ve Çin'e değin gerçek devlet ve toplum sistemlerine kadar basit bir yaşam tarzı idealize edilmiş ve uygulamaya konulmak istenmiştir.

Doğa ile medeniyet arasındaki gerilim, özellikle Fransız devrimi ve on dokuzuncu asırdaki endüstrileşmeye tepki olarak, kırsal yaşama olan özlemi artırmıştır. Rousseau'nun "Doğaya dön!" çağrısı Yeniçağda basit yaşamın parolası olmuştur. Edebiyat ve sanat eserleri de bu dönemde sürekli olarak şehir ile köy/kır yaşamı arasındaki farklılığı vurgulamıştır. Örneğin *Robinson Cruse* doğayla içice ama doğaya hükmedebilen güçlü bir insan figürü çizer. Olayın günümüze yansıyan güncel siyaset ağırlıklı boyutu çevrebilimi (ekoloji) sahasındadır. Yeni bir *ekolojik ahlak* ile birlikte basit yaşam yeni bir yaşam felsefesinin parolası olmuştur.

Sade yaşamla tümüyle kendini toplumdan soyutlayan münzevi bir yaşam tarzını birbirine karıştırmamak gerekir. Özellikle bazı mistik ekollerde aşırı çileci tavırlar veya katı bir perhizle kendini gösteren bu anlayışın sadelikten sapmayı da beraberinde getirdiği aşikârdır. Doğrusu böylesi bir yaşam tarzı ne bireye huzur getirir ne de toplumsal yaşama artı bir değer katar. Bu yüzden sade yaşam şekli toplumsal boyutu dikkate almak, onunla uyum içinde olmak zorundadır. *Ölçülülük* ve *orta yol* olarak sade yaşam şehir ve köy hayatı, sanayileşme ile çevre kirliliği arasında doğru tercihler yapmayı gerektirir.

Örnek bir sade yaşamın izleri kendi kültürümüzde ziyadesiyle görülebilir. Özellikle on ikinci ve on dördüncü asırlar arasında, Anadolu'da siyasi, iktisadi ve sosyal şartların katlanılmaz olduğu bir dönemde yaşayan Ahmet Yesevî, Hacı Bektaşî Veli, Yunus Emre ve Mevlana Celaleddin gibi bilge erenler *umutsuzluğa*, *hoşgörüsüzlüğe* ve her tür *kötülüğe* karşı mücadele etmişlerdir. Ağırlıklı olarak *tasavvufi* bir gelenek içinde yetişen bu bilgeler, sade bir yaşam tarzı olarak pratiğe aktarılmış bir dünya görüşünü toplumda hâkim kılmanın uğraşı içinde olmuşlardır.

VII. Çıkış

Felsefenin kuramları felsefi bir yaşama hizmet etmeli ve basit bir şekilde pratiğe uyarlanabilmeli ki *yaşayan* bir *felsefeden* söz edebilelim. Antik dönemin öğretileri kısa ve hemen kavranacak bir öze sahip olduklarından güçlü bir fiziksel

etkiye veya dönüşüme yol açabiliyorlardı. *Felsefi söylem* de, bütün gerçekliğin yaratıcı ve sistematik bir açıklamasını ortaya koymaktan ziyade, *ruhsal dönüşümü* başlatacak bir etkiyi oluşturacak yapıda olmalıdır. Bilgece dile getirilmiş kısa ve özlü cümleler sıkça etkili formüller içerisinde en önemli ve pratik tesirli öğretileri içerirler. Bunlar aslında insanın hayatını idame etmek zorunda olduğu yaşam alanının ana çerçevesini çizerler.

Bilgelige çabalama, erişilir olup olmadığı tartışmalarından bağımsız olarak, bilgeliğin geliştirilebilir veya geliştirilmesi gereken bir erdem olduğu kabülüne dayanır. Antik etik okulların kuram ve uygulamalarını ağırlıklı olarak bu istikamette anlamalıyız. Onları farklı ve bu denli önemli kılan da bu özellikleridir. Disipliner açıdan meseleye baktığımızda *ahlak felsefesi* için *yaşanabilir* bir *bilgeliğin* imkânı ve formüle edilmesi önemli ve öncelikli konulardan biri olsa da, bu yolda o kendi başına yeterli değildir. Keza, bilgeliğin geliştirilmesi resmi kurumlardaki *ahlak eğitiminin* de hedefleri arasındadır, ancak bu amacın bilgi aktarımından öteye gidemeyen ve müfredatın katı kuralları arasında bocalayan eğitim sisteminin harcı olmadığı da aşikârdır. Öte yandan bilgelik eğitiminde veya daha doğru bir tabirle taliminde *dini ve mistik* ekoller kayda değer bir başarıya sahip olmuşlardır; her ne kadar bilgelik sırf bu sahalara terk edilecek bir uğraş olmasa da. O ancak içeriğine uygun şekilde başta *felsefe* olmak üzere bütün bilme ve buna paralel olarak eylem pratiklerini konu edinen disiplinlerin ortak katkısıyla geliştirilebilir ve günümüz toplumlarında uygulanabilir bir rol model olarak ortaya konulabilir.

KAYNAKÇA:

- Akarsu, Bedia: *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Aristoteles: *Nikomakhos'a Etik*, S. Babur (çev.), Ayraç Yayınları, Ankara 1998.
- Ateş, Süleyman: *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- Aydın, S. Mehmet: *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Böhme, Gernot: *Einführung in die Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1994.
- Brune, Jens Peter: "Bildung nach Sokrates: Das Paradigma des Sokratischen Gesprächs", in: Karl-Otto Apel: Holger Burckhart (Hrsg.): *Das Prinzip Mitverantwortung*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, S. 271–298.
- Chaney, David: *Yaşam Tarzları*, (çev. İrem Kutluk), Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.
- Çilingir, Lokman: *Farabi ve İbn Haldun'da İdeal ve Reel Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

- “ : “Bilgeye Hergün Bayram”, Yaşayan Felsefe, Ömer Bozkurt (der.), Otto Yayınları, Ankara 2011.
- Dempe, Hellmuth: Philosophie als Lebensform-Zur Wahrheit des einfachen Lebens, Hrsg. Frieder Löttsch, Lit Verlag, Berlin 2006.
- Gölpınarlı, Ahdülbaki: Melâmi Edebiyatı Metinleri I, İstanbul 1932.
- Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Antike und Moderne Exerzitien der Weisheit, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2005.
- Hadot, Pierre: İlkçağ Felsefesi Nedir?, Dost Kitabevi, Ankara 2011.
- Horster, Detlef: Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis. Opladen: Leske und Budrich, 1994.
- Hirişana, Mysore: Hint Felsefesi Tarihi, Fuat Aydın (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Kant, Immanuel: Arı Usun Eleştirisi, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Yayınları, İstanbul 1993.
- “ : Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, İoanna Kuçuradi (çev.), Türkiye Felsefe Kurumu Y., Ankara 2002.
- Liebsch, Burkhard: Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit - Differenz – Gewalt, Akademie Verlag, Berlin 2001.
- Mevlana: Mesnevî,I, 1143-1149, Hicabi Kırılancıç (çev.), Konya Kültür Yayınları, Konya 2007.
- “ : Rubâiler, II, M. Nuri Gencosman (çev.), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1971.
- Nelson, Leonard: Die sokratische Methode, Verlag Weber, Zucht & Co, Kassel 1996.
- Platon, Devlet, S. Eyüboğlu/M. A. Cimgöz (çev.), Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Platon, Phaidros, Hamdi Akverdi (çev.), MEB Y., İstanbul 1997.
- Ross, W. David: Aristoteles, A. Arslan (çev.), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011.
- Saccio, Douglas S.: Felsefeye Giriş. Hikmetin Yapıtaşları, K. K. Karataş (çev.), Kaknus Y., İstanbul 2010.
- Shen, Vincent: “Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum” (çev. Burhanettin Tatar), Bilimname, Sayı VI, 2004/3, ss. 51-73.
- Steinfath, Holmer: “Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis, in: Was ist ein gutes Leben?, Frankfurt/M 1998.
- Störig, Hans Joachim: Hans Joachim Störig, Dünya Felsefe Tarihi, N. Epeçeli (çev.), Say Y., İstanbul 2011.
- Nelson, Leonard.: Die sokratische Methode, Kassel 1996.

- Uysal, Ahmet E.: “Bazı Eski Edebiyatlarda Zaman Telâkkileri”, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, XVII, 1-2.
- Uysal, Ahmet E.: “Edebiyat Açısından Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi”, *dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1038/12532.pdf*.
- Versenyi, Laszlo: Sokrates ve İnsan Sevgisi, A. Cevizci (çev.), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010.
- Yu-Lan, Fung: Çin Felsefesi Tarihi, Fuat Aydın (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.