Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 7 *Issue*

Bahar/ *Spring*
2019

SENECA



Editörler/ *Editors*: C. Cengiz Çevik - Hatice Nur Beyaz Erkızan

Bilgelik σοφία | Erdem ἀρετή | SENTEZ | Düşünce ἔννοια | Bilgi ἐπιστήμη

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy
ARKHE-LOGOS
Sayı *Issue* 7
Bahar *Spring* 2019

Felsefe Dergisi *Journal of Philosophy*

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 7 *Issue*

Bahar/ *Spring*
2019

Horatius - Cicero - Manilius
Çev. ALP EJDER KANTOĞLU

John Sellars ile Roma Stoacılığı ve Seneca Üzerine Kısa Bir Söyleşi
C. CENGİZ ÇEVİK

Seneca'dan Aforizmalar
Çev. EBRU DEMİRSULAR ODA

Seneca ya da Stoacı Bir Yaşam
ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

Stoacı *Oikeiosis* Öğretisi
AHMET FARUK ÇAĞLAR

Seneca'nın *Doğa Araştırmaları*'nda Kehanet, Kader ve Tanrı İlişkisi
C. CENGİZ ÇEVİK

Ahlâki Mektuplar'ın Edebî Koordinatları
HANDE KOÇAK CİMİTOĞLU

Seneca'nın *De Ira* Adlı Eserinde Öfke Çözümlemesi
İHSAN BERK ÖZCANGİLLER

Seneca'nın *De Providentia* Adlı Eserinde Bazı Ahlak Sorunları
MUSTAFA GÜNAY

Seneca'nın Platon'u
MELİKE MOLACI

Tanıtım Yazısı/Seneca: *Medea*
EMRE CEREN

Tanıtım Yazısı/Seneca: *Doğa Araştırmaları*
KUTSİ AYBARS ÇETİNALP

SENTEZ

ISSN 2459-0746

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2019 Sayı / *Issue*: 7
Bahar / *Spring* 2019

ISSN 2459-0746

Kapak ve İç Düzen: Sentez

SAHİBİ: Sentez Yayın ve Dağıtım Eğitim ve Öğretim Kurumları Tic. ve San. A.Ş.
adına Tekin Çanga

SENTEZ YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA Sertifika No: 14399
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

Baskı: TARCAN MATBAACILIK
Tel: 0312 384 34 35 Faks: 0312 384 34 37
Sertifika No: 25744

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir ve birinci sayıdan itibaren ***The Philosopher's Index*** tarafından taranmaktadır.

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy and is indexed by ***The Philosopher's Index*** from the first issue.

KURUCU EDİTÖR
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)

EDİTÖR
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)

EDİTÖR YARDIMCILARI
Doç. Dr. Aylin ÇANKAYA, (Antik yunan felsefesi, antik yunan trajedileri, Aristoteles, felsefe tarihi, feminist felsefe; Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi, Eray YAĞANAK, (Politika felsefesi, Hobbes, Kant, etik; Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi, Esra ÇAĞRI MUTLU, (Antik yunan felsefesi, Aristoteles, felsefe tarihi, pre-sokratikler, feminist felsefe; Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)
Dr. C. Cengiz ÇEVİK, (Latin dili ve edebiyatı, Helenistik ve Roma Felsefesi, politika felsefesi; İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi, Saniye VATANSEVER, (Felsefe tarihi, Kant,erken modern felsefe,feminist felsefe; Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Arş.Gör. Selena ERKIZAN, (Ortaçağ çalışmaları, onsekizinci yüzyıl çalışmaları, bilişsel edebiyat çalışmaları, İngiliz dili ve edebiyatı; İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Türkiye)
Yönetici Editör: **Levent ERKIZAN,** (Aristoteles Felsefe Derneği/**AFED**/ Türkiye)

YAYIN DANIŞMA KURULU
Hande KOÇAK (İstanbul Üniversitesi), **Alp Ejder KANTOĞLU** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Kubilay HOŞGÖR** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Serap ELDERE KELEŞ** (Londra Metropolitan Üniversitesi), **Güray ÜNVER** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Mehmet ULUPINAR** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Asil YAMAN** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Fırat ÜNAL** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Mustafa KOÇ** (Dersim Üniversitesi), **M.Efe ATEŞ** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Tuğçe ASLAN** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **F. Betül TATLI** (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir.

AKADEMİK DANIŞMA KURULU
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, İngiltere)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr.Aydan TURANLI (İstanbul Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn Üniversitesi, Almanya)

Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (Kuzey Dakota Üniversitesi, Amerika)
Dr. Öğr. Üyesi. Şerife TEKİN (Texas Üniversitesi, UTSA, Amerika)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Kelvin KNIGHT (Londra Metropolitan Üniversitesi, İngiltere)
Prof.Dr. Hülya ŞİMGA (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Samuel FLEISCHACKER (Illinois Üniversitesi, Chicago, Amerika)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Özlem DUVA (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Fiona TOMKINSON (Nagoya Üniversitesi, Japonya)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Bill WRINGE (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Rusya Felsefe Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-ve- Akershus-Üniversitesi, Norveç)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino Üniversitesi, İtalya)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex Üniversitesi, İngiltere)
Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Gönül BÜNYADZADE (Azerbaycan Ulusal Felsefe,Sosyoloji, Hukuk ve Bilimler Akademisi Azerbaycan)
Doç. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye)
Doç.Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart Üniversitesi,Türkiye)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi,Türkiye)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaycan Üniversitesi- Bakü, Azerbaycan)
Prof.Dr.Şahin FİLİZ (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)

Öğr.Gör. Y. Gurur SEV (İstanbul Arel Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros Üniversitesi, Türkiye)
Doç.Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Aysel DEMİR (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)
Öğr. Gör. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr.Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Buket KORKUT RAPTIS (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Şule GECE (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Sibel KİBAR (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Gamze KESKİN (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye**)**
Dr. Öğr. Üyesi. Ebru GÜVEN (Artvin Çoruh Üniversitesi, Türkiye)

FOUNDING EDITOR
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)

EDITOR
Prof.Dr. H.Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)

ASSOCIATE EDITORS
Assoc.Prof.Dr.Aylin ÇANKAYA, (Ancient Greek Philosophy, Ancient Greek Tragedies, Aristotle, history of philosophy, feminist Philosophy; Celal Bayar University, Turkey)
Assist. Prof.Dr. Eray YAĞANAK, (Political philosophy, Hobbes, Kant, ethics; Mersin University, Turkey)
Assist. Prof.Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU, (Ancient Greek Philosophy, Aristotle, history of philosophy, pre-socratics, feminist philosophy; Van Yüzüncü Yıl University, Turkey)
Dr. C.Cengiz ÇEVİK, (Latin Language and Literature, hellenistic and roman philosophy, political philosophy; İstanbul University, Turkey)
Assist. Prof.Dr.Saniye VATANSEVER, (History of philosophy, Kant, early modern philosophy, feminist philosophy; Bilkent University, Turkey)
R.Assist: Selena ERKIZAN, (Medieval studies,eighteenth century studies, cognitive literary studies, English language and Literature; İstanbul Yeni Yüzyıl University, Turkey)
Administrative Editor: **Levent ERKIZAN,** (Philosophical Society of Aristotle **/AFED/** Turkey)

EDITORIAL ADVISORY BOARD
Hande KOÇAK (İstanbul University), **Alp Ejder KANTOĞLU** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Kubilay HOŞGÖR** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Serap ELDERE KELEŞ** (London Metropolitan University), **Güray ÜNVER** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Mehmet ULUPINAR** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Asil YAMAN** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Fırat ÜNAL** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Mustafa KOÇ** (Dersim University), **M.Efe ATEŞ** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Tuğçe ASLAN** (Muğla Sıtkı Koçman University), **F. Betül TATLI** (Kilis 7 Aralık University)

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy.

ACADEMIC ADVISORY BOARD
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, United Kingdom)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame University, United States of America)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent ÜniversitY, Turkey)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe University, Turkey)
Prof. Dr. Aydan TURANLI (İstanbul Technical University, Turkey)

Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn University, Germany)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (Istanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota University, United States of America)
Assist. Prof. Dr. Şerife TEKİN (Texas University, UTSA, United States of America)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova University, Turkey)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan University, United Kingdom)
Prof.Dr. Hülya ŞİMGA, (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan University, Turkey)
Prof. Dr. Samuel FLEISCHACKER (Illinois University at Chicago, United States of America)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr.Özlem DUVA (9 Eylül University, Turkey)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Fiona TOMKINSON (Nagoya University, Japan)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu University, Turkey)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina University, Greece)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Bill WRINGE (Bilkent University, Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Turkey)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Russian Academy of Sciences, Philosophy, Russia)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir University, Turkey)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-University, Norway)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (İstanbul Ticaret University, Turkey)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino University, Italy)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs University, Turkey)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex University, United Kingdom)
Assoc. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)
Prof. Dr. Gönül BÜNYADZADE (Azerbaijan National Academy of Sciences, Philo sophy-Sociology-Law, Azerbaijan)
Assoc. Prof. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu University, Turkey)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin University, Turkey)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart University,Turkey)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık University,Turkey)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaijan University- Baku, Azerbaijan)
Prof.Dr.Şahin FİLİZ (Akdeniz University, Turkey)

Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversity, Turkey)
Lect. Y. Gurur SEV (İstanbul Arel University, Turkey)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Aysel DEMİR (Kırıkkale University, Turkey)
Lect. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversity, Turkey)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara University, Turkey)
Prof. Dr.Zehragül AŞKIN (Mersin University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Buket KORKUT RAPTIS (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr.Şule GECE (Kırıkkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Sibel KİBAR (Kastamonu University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Gamze KESKİN (Kırklareli University, Turkey**)**
Assist.Prof. Dr. Ebru GÜVEN (Artvin Çoruh University, Turkey)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2019 Sayı / *Issue*: 7
Bahar / *Spring* 2019

İÇİNDEKİLER

Horatius- Cicero- Manilius 11
Çev. ALP EJDER KANTOĞLU

John Sellars ile Roma Stoacılığı ve Seneca Üzerine Kısa Bir Söyleşi 15
C. CENGİZ ÇEVİK

Seneca'dan Aforizmalar 25
Çev. EBRU DEMİRSULAR ODA

Seneca ya da Stoacı Bir Yaşam 33
ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

Stoacı *Oikeiosis* Öğretisi 45
AHMET FARUK ÇAĞLAR

Seneca'nın *Doğa Araştırmaları*'nda Kehanet, Kader ve Tanrı İlişkisi 63
C. CENGİZ ÇEVİK

Ahlâki Mektuplar'ın Edebî Koordinatları 79
HANDE KOÇAK CİMİTOĞLU

Seneca'nın *De Ira* Adlı Eserinde Öfke Çözümlemesi 91
İHSAN BERK ÖZCANGİLLER

Seneca'nın *De Providentia* Adlı Eserinde Bazı Ahlak Sorunları 123
MUSTAFA GÜNAY

Seneca'nın Platon'u 133
MELİKE MOLACI

Tanıtım Yazısı/Seneca: *Medea* 159
EMRE CEREN

Tanıtım Yazısı/Seneca: *Doğa Araştırmaları* 163
KUTSİ AYBARS ÇETİNALP

CONTENTS

Horatius- Cicero- Manilius 11
Trans. ALP EJDER KANTOĞLU

A Short Interview with John Sellars About Roman Stoicism and Seneca 15
C. CENGİZ ÇEVİK

Quotes From Seneca 25
Trans. EBRU DEMİRSULAR ODA

Seneca or A Stoic Life 33
ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

The Stoic Doctrine of *Oikiosis* 45
AHMET FARUK ÇAĞLAR

The Relation Between Divination, Fate and God in Seneca's *Natural Quaestions* 63
C. CENGİZ ÇEVİK

Literary Coordinates of *Moral Epistles* 79
HANDE KOÇAK CİMİTOĞLU

Analysis Of Anger in Seneca's *De Ira* 91
İHSAN BERK ÖZCANGİLLER

Some Ethical Problems in Seneca's *De Providentia* 123
MUSTAFA GÜNAY

Seneca's Plato 133
MELİKE MOLACI

Book Review /Seneca: *Medea* 159
EMRE CEREN

Book Review/Seneca: *Natural Quaestions* 163
KUTSİ AYBARS ÇETİNALP

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2019 Sayı / *Issue*: 7
Bahar / *Spring* 2019

Horatius- Cicero- Manilius

Çev. ALP EJDER KANTOĞLU*

HORATIUS, LIBER III - ODES XV

Ey yoksul Ibycus'un karısı
Şu hafif meşrepliğe ve de
Kırdığın cevizlere bir son ver artık;
Hele bir ayağın da çukurdayken
Bırak bakireler arasında bakire numarası yapmayı
Ve o parlak yıldızları gölgenle karartmayı.
Dağların doruklarında Pholoe'yi tatmin eden şeyler
Uymaz ki senin gibisine Chlori!

Zilli tefin her gümleyişinde nasıl tahrik olursa Thyias
Kızına bırak aşk evini böyle coşkuyla fethetmeyi,
Nothius'a duyduğu aşkın ateşiyle kendini kaybeden
Şehvetli bir dişi keçi misali.

Sana ise, ünlü Luceria şehri civarında
Dokunmuş yün bir elbise yakışır, lâkin
Ne kitaralar ne ergûvani renkte güller
Ne de dibine kadar içilmiş şarap kadehleri değil,
Ey yaşlı kadın!

HORATIUS, LIBER III - ODES XV

Uxor pauperis Ibyci,
tandem nequifiae fiğe modum tuae
famosisque laboribus;

* Öğr. Gör. Alp Ejder Kantoğlu, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu

maturo propior desine funeri
inter ludere virgines
et stellis nebulam spargere candidis.
Non, si quid Pholoen satis,
et te, Chlori, decet. Filia rectius
expugnat iuvenem domos,
pulso Thyias ut concita tympano.
Illam cogit amor Nothi
lasciva similem ludere capreae:
te lanae prope nobilem
tonsae Luceriam, non citharae decent
nec flos purpureus rosae
nec poti vetulam faece tenus cadi.

HORATIUS, LIBER III - ODES XXVI

Şimdiye kadar kadınların gözdesi bir adamdım
Ve şandan şöhretten eksik kalmadan savaştım;
Artık silahlarımı ve savaş görevi bitmiş lirimi
Denizden doğmuş Venüs'ün
Sol yanını koruyan bu duvara astım.
Buraya koyun o ışıl ışıl meşaleleri,
Ok ve yayı, tehdit edercesine adeta
Tam buraya, kapıların karşısına.

Ey, güzel Kıbrıs'ın sahibi Tanrıça ve
Sithonia'nın karından ırak Memphis'in
Koruyucusu Ulu Kraliçe!
Bir kez de olsa indir havaya kalkmış kırbacını
Şu kibirli Chlois'e...

HORATIUS, LIBER III - ODES XXVI

Vixi puellis nuper idoneus
et militavi non sine gloria;
nunc arma defunctumque bello
barbiton hic paries habebit,
laveom marinae qui Veneris latus
custodit. Hic, hic ponite lucida
funalia et vectis et arcus

oppositis foribus minacis.

O quae beatum diva tenes Cyprum et
Memphin carentem Sithonia nive
regina sublimi flagello
tange Chloen semel arrogantem.

FRAGMAN – QUINTUS TULLIUS CICERO

Zayıf ışığıyla coşturur, baharın akarsularını Balık;
Geceyle gündüzün zamanını eşitler Koç,
Saklanır boynuzları ardında çiçeklerin taşıyıcısı Boğa'nın;
Kurak bir açılışla başlatır Yaz mevsimini İkizler;
Sonrasında uzun günleri kısaltır göz kamaştıran Yengeç;
Hafif bir sıcaklık üfler ağzından vahşi Aslan.
Verimli bir hasattan sonra sarsılarak doğan Başak defeder nemli sıcağı;
Sonbaharın kapılarını açar ve günün zamanını
Eşitler gecelere, dengeli yıldızıyla Terazi.
Cılız dalları kavurur, alevi Akrebin.
Karalara doğru aheste fırlatır buzdan okunu güçlü Okçu;
Kış gündönümü ayazında dondurur gün ışığını nefesiyle Oğlak,
Arkasından takımyıldızıyla damla damla bulutları dolduran Kova.
İşte bunlardır, yükseklerde dolaşan, evrenin en göz alıcı ışıkları.
Ve bir yandan ötekine, Güneş'in ışıltılı tekerleği, hızlı arabasında
Gider durur, yanında yansıması Ay'ı da taşıyarak.

FRAGMAN – QUINTUS TULLIUS CICERO

Flumena verna, cient obscuro lumine Pisces
Curriculumque Aries aequat noctique diique,
Cornua quem condunt florum praenuntia Tauri
Aridaque aestatis Gemini primordia pandunt,
Longaque iam minuit praeclarus lumina Cancer
Lanquificosque Leo proflat ferus ore calores.
Post modium quatiens Virgo fugat orta vaporem:
Autumni reserat portas aequatque diurna
Tempora nocturnis dispensio sidere Libra:
Effetos ramos denudat flama Nepai:
Pigra Sagittipotens iaculatur frigora terris:
Bruma gelu glaciat iubarem spirans Capricorni,

Quem sequitur nebulas rorans liquor altus Aquari.
Tanta supra circaque vigescunt lumina mundi;
At dextra laevaque ciet rota fulgida Solis
Mobile curriculum et Lunae simulacra feruntur.

MANILIUS (Ast. IV. 932)

Ratio omnia vincit. – Akıl her şeyi yönetir.

sic animi sedes tenui sub corde locata
per totum angusto regnat de limite corpus.
Materiae ne quaere modum, sed perspice vires,
quas ratio non pondus habet: ratio omnia vincit.
Ne dubites homini divinos credere visus,
iam facit ipse deos mittitque ad sidera numen ,
maius et Augusto crescet sub Principe caelum. (IV. 929 – 935)

Narin kalbin bulunduğu yerde yer alan aklın tahtı
dar sınırları içerisinde bedenin bütününü yönetir.
Maddenin nev'ini aramaz, aksine akılda bulunup
cisimde bulunmayan güçleri peşindedir: "Akıl her şeyi yönetir."
Tanrısal suretinde insana inanmakta şüphe etme!
Bizzat insan tanrılarını yaratıyor ve baş tanrısını yıldızlara gönderiyor.
Ve artık evren Augustus'un yönetiminde daha da yücelecektir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 7
Bahar / *Spring* 2019

John Sellars ile Roma Stoacılığı ve Seneca Üzerine Kısa Bir Söyleşi

C. CENGİZ ÇEVİK*

Özet
John Sellars, Londra Üniversitesi (University of London) bünyesindeki Royal Holloway'in felsefe bölümünde öğretim görevlisidir ve Oxford-Wolfson Koleji'nin (Oxford-Wolfson College) bir üyesidir. *Yaşama Sanatı: Felsefenin Doğası ve İşlevi Üzerine Stoacılar* (*The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*) (2003), *Stoacılık* (*Stoicism*) (2006) ve *Helenistik Felsefe* (*Hellenistic Philosophy*) (2018) başlıklı kitapların yazarı, *Routledge'ın Stoacı Gelenek Rehberi* (*Routledge Handbook of the Stoic Tradition*) (2016) başlıklı derlemenin editörü olan Sellars, Stoic Week ve Stoicon'un ardındaki Modern Stoicism grubunun kurucu üyelerinden biridir. Bu çalışmada Sellars'la Roma Stoacılığı ve Seneca üzerine yaptığımız kısa bir söyleşiyi sunmaktayız.
Anahtar sözcükler: Felsefe, helenistik felsefe, John Sellars, Seneca, stoacılık
A Short Interview with John Sellars About Roman Stoicism and Seneca

Abstract
John Sellars is a Lecturer in Philosophy at Royal Holloway, University of London, and a member of Wolfson College, Oxford. He is the author of *The Art of Living: The Stoics and on the Nature and Function of Philosophy* (2003; 2nd edn 2009), *Stoicism* (2006), and *Hellenistic Philosophy* (2018), and he is the editor of *Routledge Handbook of the Stoic Tradition* (2016). He is one of the founding members of 'Modern Stoicism', the group behind Stoic Week and Stoicon. We present a Short interview with John Sellars about Roman Stoicism and Seneca in this paper.
Keywords: Hellenistic philosophy, John Sellars, philosophy, Seneca, stoicism

* Dr. C. Cengiz ÇEVİK, İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı, jengiz@gmail.com

Son kitabınız olan Helenistik Felsefe (Hellenistic Philosophy)[1] okuyuculara ne vermeyi vadediyor? Kitaptaki bölümlerden birine referansla sorarsam, "Helenistik felsefe neydi?"

Umudum o ki, bu kitap var olan her şeyi ele alan dönemin felsefesi için bir giriş niteliği taşıyor: Sadece Stoacılar, Epikurosçular ve Kuşkucular değil, Peripatetikler ve Kinikler de buna dahil. Ayrıca Cicero'yu sadece daha önceki düşünürler için bir kaynak olarak değil, bir Helenistik dönem filozofu olarak da ciddiyetle ele almaya çalışıyorum. Stoacılar ile Epikurosçuları birbirlerinin rakipleri olarak sunmaktansa, aralarındaki ortak noktalara ve bu dönemde felsefenin pratik yönüne dikkat çekmeye çalışıyorum. Bahsettiğiniz son bölüm bu konuyla ilgileniyor ve insanların bu dönemde felsefeyi nasıl anladığını düşünmeye çalışıyor.

Stoacılıkla ilgili çalışmalarınız bilhassa dikkat çekici. Stoacılık kitabınızı[2] bir giriş olarak herkese öneririm. Helenistik ve Roma dönemlerinde Stoacılığın önemi nedir?

Stoacılık kendi döneminde en büyük felsefî geleneklerinden biriydi, dolayısıyla tarihsel bir önemi vardır. Platoncu geleneğe materyalist ve empirist bir alternatif sunmuştur. Bununla birlikte özellikle de felsefenin sonraki tarihinde, temelde Cicero ve Seneca'nın eserleri yoluyla etkili olmuştur. Sonraki düşünürlerin büyük bir bölümünde de Stoacılığın izlerini görebiliriz. Bugün de insanlar günlük yaşamlarına pratik bir rehber olarak Stoacılığa yüzlerini dönüyor, özellikle de Romalı Stoacılara.

Bazıları Stoacılığı kölelik ya da imparatorluk felsefesi olarak değerlendiriyor, buna katılıyor musunuz? Başlangıçtan (özellikle de Zenon ve Khrysippos'un politik ve toplumsal görüşleri) Roma dönemine kadar adım adım bir yumuşama olduğunu ve Roma'nın politik ve geleneksel değerleriyle uyuşan, daha konforlu bir ideal sunduğunu düşünüyor musunuz? Bu açıdan baktığınızda, politika ve felsefe arasındaki ilişkiyi nasıl özetlersiniz?

Hegel'in Stoacılıkla ilgili değerlendirmelerini düşünüyorsanız, hayır, buna katılmıyorum. Stoacılar erdemin kendine yeterliği ve dışsal koşulların önemsizliği konusunda görüşleri lehine bağımsız felsefî argümanlar ürettiler. Bunlar köleliğe ya da uşaklığa bir yanıt olarak geliştirilmiş doktrinler değildi. Ayrıca her ne kadar değişim göstermişse de yumuşadığını düşünmüyorum. Örneğin Epiktetos bazı konuşmalarındaki açık kinik üslubuyla erken dönem Atinalı Stoacılardan herhangi biri kadar katı ve kabul edilemezdi. Seneca gibi birinin farklı bir yaklaşım sergilediği görülüyorsa, bana göre bu bir bütün olarak Stoacılıktaki bir sapmadan ziyade kişisel olarak onun karakterinin bir yansımasıdır. Bunu söylemekle birlikte, şu da açıktır

[1] *Hellenistic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
[2] *Stoicism* (London and New York: Routledge, 2014).

ki, Roma döneminde Stoacılığa ilgi duyan insanlar, onu yeni kültürel ve politik bağlamda işlerine yarayacak şekilde uyarlamıştır. Bana kalırsa politika ile felsefe arasında oldukça yakın bir ilişki vardır, özellikle de Stoacılık bağlamında, zira ikisi de insanların nasıl yaşayacağıyla ilgilidir.

Seneca'nın Stoacılık tarihindeki rolü ve önemi nedir?

Bir anlamda Seneca o kadar da önemli değildir, nitekim yaşamı boyunca Stoa'nın resmî bir temsilcisi olmadı ve tam zamanlı bir filozof da değildi. Cicero gibi, felsefeyle ilgilenen bir politikacıydı. Ancak öte yandan büyük bir önemi de vardı. Eserleri, kendisini Stoacı olarak tanımlayan biri tarafından yazılmış, bütün halindeki en eski eserlerdir. Muazzam bir şekilde yazılmış eserlerdir bunlar, antikçağdan bu yana Stoacılığın nasıl benimseneceği üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur. Stoacı ortodoksinin resmî ifadeleri olarak kabul etmenin hata olduğunu düşünsem de, onun eserlerini çok seviyorum. Daha çok Stoacılığın onun tarafından kişisel algılanışının örnekleridir. Ancak aynı zamanda yazıldığı dönemden bugüne dek okuyucuları eserlere bu denli çok çeken şey de zaten budur.

Seneca niçin bu kadar çok seviliyor ve okunuyor? Onu erken modern dönemde olduğu gibi bugün de Stoacılığın temel referans noktası olarak tarif edebilir misiniz?

Bence bunun nedeni onun büyük ve ilgi çekici bir yazar olmasıdır. Gerçekten de Ortaçağ, Rönesans ve erken modern dönemde temel referans noktasıydı. Bugün de popülerliğini koruyor, ancak onun hala bir referans noktası olduğunu düşünmüyorum. Bana kalırsa bugün Epiktetos da onun kadar okunuyor, hatta belki Marcus Aurelius bile daha fazla okunuyor. Epiktetos ve Marcus ile karşılaştırıldığında Seneca'da daha teknik bir meseleden söz edilebilir, neticede bu filozoflar Stoacılığı merak eden genel okuyucular için ziyadesiyle giriş niteliği taşıyor.

Diğer felsefe okulları kağıt üzerinde kalırken, Marcus Aurelius, Seneca ve Epiktetos gibi Stoacı filozofların bazı kitapları kişisel gelişim kitaplarıymış gibi saygı görüyor. Stoacılık modern insanlara ne veriyor?

Bana kalırsa Stoacılık insanlara bir dizi kötülükle başa çıkma stratejisi veriyor ve herkesin yaşamında bir ölçüde kötü durum bulunmakta. Ancak bununla birlikte bir etik çerçeve de sunuyor. Sadece sorunların nasıl çözüleceğine dair bir öneri sunmuyor; aynı zamanda yaşanacak bir yön ve bir dizi değer sunuyor. Maddî mal varlığının önemsiz görülmesi gibi, bu değerler bugün çoğunlukla global kültürdeki baskın unsurlarla mücadele halindedir.

Aynı zamanda Roma Felsefesi (Roman Philosophy) adlı serinin editörüsünüz,[3] bu projeyi nasıl tarif edebilirsiniz? Romalı Yansımalar (The Roman Reflections)[4] gibi son dönem çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Romalı Felsefesi serisi Roma dönemi boyunca felsefeye ilişkin farklı yaklaşımları inceleyen monograflar serisi olmayı amaçlıyor. Bu, felsefe tarihinde uzun bir süre boyunca büyük ölçüde es geçilmiş ve üstünkörü incelenmiş bir dönemdi ama son dönemde insanlar bunu daha ciddi bir şekilde ele almaya başladı. *Romalı Yansımalar* kitabı da bunun bir örneği, bana kalırsa çok iyi yazılardan oluşan bir derleme, ayrıca *Journal of Roman Studies*'te hakkında bir inceleme yazısı da yazdım.[5]

Felsefeye ve Stoacılığa ilginizin en eski kaynağı nedir? Akademik rotanızı ve eserlerinizi anlatabilir misiniz?

Çocukken uzay ve bilime meraklım vardı ve evrenin doğası ile kökeni üzerine bazı popüler kitaplar okudum. Bunlar beni büyük ölçüde felsefî sorulara daldırdı. Ancak benim asıl felsefeye başlamam politika çalışmam ve özgürlük, adalet ve eşitlik gibi kavramların anlamıyla ilgilenmemle mümkün oldu. Rousseau, Marx ve diğer politik filozofları okudum. Birçok felsefe öğrencisi gibi Nietzsche ve onun tüm eserlerinden etkilendim. Lisansımın bir parçası olarak Spinoza çalıştım. Nietzsche ve Spinoza'yı, aralarındaki büyük farklılıkların ve benzerliklerin farkına vararak sevdim. İnsanlar iki durumu da göz önünde bulundurarak onları Stoacılıkla ilişkilendiriyordu ve ben de gerçekten öğretilmemiş olan bu antik felsefeyle ilgilenmeye başladım. Bundan bağımsız olarak Marcus Aurelius okudum ve onun *Kendime Düşünceler*'i[6] gerçekten hoşuma gitti. Her şey böyle başladı. Daha sonra İngilizcedeki ilk baskısı 1995 yılında yapılan Pierre Hadot'nun *Bir Yaşam Yolu Olarak Felsefe* (*Philosophy as a Way of Life*[7]) kitabını okudum ve ilk kitabım olan *Yaşama Sanatı*'nı (*The Art of Living*)[8] doğuran doktora tezim olarak bu eseri çalışmaya karar verdim. Stoacılığa ilkin Spinoza ve

---

[3] *Roman Philosophy* The University of Pennsylvania Press'in altındaki bir kitap serisidir. Bkz. https://www.academia.edu/9297674/Roman_Philosophy (Son erişim: Mart 2019)

[4] *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*. Ed. Gareth D. Williams ve Katharina Volk (Oxford: Oxford University Press, 2016).

[5] "Review of G. D. Williams ve K. Volk (eds), Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy," *Journal of Roman Studies*, 107 (Kasım 2017): 434-435.

[6] Türkçe çevirisi için bkz. Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, Çev. Yunus Emre Ceren (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).

[7] P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Ed. Arnold I. Davidson (London: Wiley-Blackwell, 1995). Türkçe çevirisi için bkz. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, Çev. Kübra Gürkan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012). Sellars'ın bu eser ve konuyla ilgili makalesi için bkz. "What is Philosophy as a Way of Life?," *Parrhesia*, 20 (2017): 40-56.

[8] *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy* (London: Duckworth, 2009).

Nietzsche üzerinden yaklaştığımdan, Stoacı düşüncelerin sonraki etkisi her daim ilgimi çekti ve bu beni *Routledge'ın Stoacı Gelenek Rehberi* (*The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*) kitabının[9] editörü olmaya yöneltti. Şimdi beni okuduğum ilk Stoacı metne geri götüren Marcus Aurelius ile ilgili bir kitap üzerinde çalışıyorum.

Helenistik felsefe ve Stoacılık çalışmak isteyen yeni öğrencilere ne önerirsiniz? Antik felsefe çalışmak için Yunanca ve Latince bilmek gerekli mi?

Elbette, insanlar önce benim kitaplarımla başlamalı! Bana kalırsa Helenistik felsefeye en iyi başlama yeri Cicero'dur. Onun felsefe eserleri, bu dönemin fikirleri ve tartışmaları için yazılmış en iyi giriş metinleridir. *Helenistik Felsefe* (*Hellenistic Philosophy*) kitabımı yazarken onun eserlerini yeniden okuyunca bu görüşü benimsedim. Stoacılık için durum daha karışık. Stoacılığı, Romalı Stoacıların eserleriyle ilişkilendiren birçok insan var. Ancak birçok uzman, Stoacılığı, Khrysippos gibi erken dönem Atinalı Stoacılar tarafından geliştirilmiş olan, oldukça farklı konuları kapsayan bir felsefe olarak düşünme eğilimindedir. Brad Inwood'un son *Stoacılık: Çok Kısa Bir Giriş* (*Stoicism: A Very Short Introduction*[10]) başlıklı çalışması bu zıtlığı çok iyi bir şekilde yorumlar. Bu yüzden bana göre bu insanın nereden başlaması gerektiği kadar Stoacılıktan ne almak istediğiyle de ilgili bir durumdur. Ancak gerçekte Cicero'nun *De Finibus*'undaki Stoa etiği anlatısı iyi bir orta zemin olabilir ve antik Stoacılığın bu her iki yönüyle de büyük ölçüde ilgilidir. Evet, ciddi bir şekilde antik felsefe çalışmak için, Yunanca ve Latince bilgisine sahip olmak gerekir. Zira e*udaimonia, arete, psukhe* vb. anahtar kavramların çoğu İngilizce gibi modern dillere kolayca tercüme edilemez (Türkçe üzerine yorum yapamam). Burada çarpıcı olan, konuyla, örneğin Epiktetos ile ilgilenen genel okuyucuların *prohairesis* gibi teknik terimlerle ilgili ziyadesiyle uzun bir süre düşünmek zorunda olmasıdır. Bana kalırsa, burada bu antik fikirleri gerçekten anlamak isteyen biri için doğal bir gelişim söz konusudur.

---

[9] *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Ed. J. Sellars (Abingdon: Routledge, 2016).

[10] B. Inwood, *Stoicism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

A Short Conversation with John Sellars About Roman Stoicism and Seneca

C. CENGİZ ÇEVİK

What does your last book "Hellenistic Philosophy" claim to give to the readers? If I use one of the chapters, "what was Hellenistic Philosophy?"

I hope it gives an introduction to the philosophy of the period that touches on all the things that were going on: not just Stoics, Epicureans, and Sceptics, but also Peripatetics and Cynics. I also try to take Cicero seriously as a Hellenistic philosopher and not merely a source for earlier thinkers. At the same time, I try to highlight the common ground between the Stoics and Epicureans rather than present them as just opponents, and I try to highlight the practical side of philosophy during the period as well. The last chapter that you mention deals with this latter issue and tries to think about how people understood philosophy in the period.

Your works about Stoicism are especially noteworthy. I would recommend the Stoicism (Routledge, 2006) to all as an introduction. What is the importance of Stoicism in Hellenistic and Roman period?

In its own day Stoicism was one of the major philosophical traditions, so it has that historical importance. It offered a materialist and empiricist alternative to the Platonic tradition. It has also been especially influential in the subsequent history of philosophy, mainly via the works of Cicero and Seneca. We can see traces of Stoicism in a wide range of later thinkers. And now today people are turning to Stoicism – mainly the Roman Stoics – for practical guidance in their daily lives.

Some regard Stoicism a philosophy of slavery or empire, do you agree? Do you think that it gradually softened from the beginning (for example political and social ideas of Zeno and Chrysippus) to the Roman period and offered a more comfortable ideal that kept up with Roman political and traditional values? From this point, how do you summarize the relationship between politics and philosophy?

If you are thinking of Hegel's judgements about Stoicism then, no, I don't agree. The Stoics gave independent philosophical arguments for their views about the self-sufficiency of virtue and the unimportance of external circumstances. These were not doctrines developed in response to, say, an experience of slavery or servitude. I don't think it softened either, though no doubt it changed in various ways. Epictetus, for instance, is just as austere and uncompromising as any of the early Athenian Stoics, with a clear Cynic tone in some of his discourses. If someone like Seneca seems to have

a different attitude, I think that simply reflects his individual character rather than a shift in Stoicism as a whole. Having said that, no doubt people attracted to Stoicism in the Roman period did adapt it to make it work for them in a new cultural and political context. I think the relationship between politics and philosophy is quite close, especially in the context of Stoicism, insofar as both are concerned with how people live their lives.

What is Seneca's role and importance in history of Stoicism?

In one sense, Seneca is not so important, in that he wasn't a formal member of the Stoa, which by his time was over, and he wasn't a full-time philosopher either. Like Cicero, he was a politician with interests in philosophy. But in other ways he is hugely important. His works are the oldest complete works that survive written by a self-identified Stoic. They are wonderfully written and have been a decisive influence shaping the reception of Stoicism since antiquity. I like his works very much, although I think it would be a mistake to take his works as formal expressions of Stoic orthodoxy. They are instead his very personal understanding of Stoicism. But that is what makes them so engaging for readers ever since and right up to today.

Why is Seneca so much loved and read? Can we describe him as the primary point of reference for Stoicism today as it was in the early modern period?

I think the reason is that he is just a great, engaging writer. He was certainly the main point of reference during the late Middle Ages, the Renaissance, and into the early modern period. He remains popular today, but I don't think he is still the main point of reference. I think Epictetus is now just as widely read, and Marcus Aurelius perhaps even more so. There's probably more technical discussion in Seneca compared to Epictetus and Marcus, so they are perhaps more accessible for general readers curious about Stoicism.

While other schools of philosophy remain on paper, some of the books of Stoic philosophers, like Marcus Aurelius, Seneca, and Epictetus, are respected as self-development books. What does Stoicism give to modern people?

I think it gives people a series of coping strategies for dealing with adversity, and everyone's life has some degree of adversity in it. But it also gives an ethical framework. It's doesn't just offer advice on how to fix problems; it also offers a direction and a set of values to live by. And those values often challenge the dominant ones in global culture today, such as the unimportance of material possessions.

You are also editor of "Roman Philosophy" series, how can you describe this project? How do you evaluate recent studies, like Roman Reflections?

The Roman Philosophy series intends to be a series of monographs exploring various aspects of philosophy during the Roman period. This was for a long time a very neglected and overlooked period in the history of philosophy but recently people have started to take it more seriously. The Roman Reflections volume is one example of this, and I thought it was a very good collection of essays (I wrote a review of it for the *Journal of Roman Studies*).

What is the oldest source of your interest on philosophy and Stoicism? May you explain your academical route all along and your works?

As a child I was very interested in space and science and read some popular books on the nature and origin of the universe. These often dipped into philosophical questions. But my real introduction to philosophy came later when studying politics and becoming interested in the meaning of concepts like freedom, justice, and equality. I read Rousseau and Marx and other political philosophers. Like many students of philosophy, I became fascinated by Nietzsche and read all his works. Then, as part of my degree, I studied Spinoza. I liked both Nietzsche and Spinoza, conscious of the great differences but also similarities between them. In both cases people had connected them to Stoicism, and so I became curious about this ancient philosophy that wasn't really taught much. Independently I had read Marcus Aurelius and really enjoyed the *Meditations*. That was how it all started. Later on, I read Pierre Hadot's book *Philosophy as a Way of Life*, when it was first published in English in 1995, and that decided what I wanted to work on in my doctoral research, which led to my first book, *The Art of Living*. Because I first approached Stoicism via Spinoza and Nietzsche, I was always interested in the later influence of Stoic ideas, and this culminated in me editing *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. Right now, I'm working on a book on Marcus Aurelius, taking me back to the first Stoic text that I read.

What do you recommend to new students who want to study Hellenistic philosophy and Stoicism? Is it necessary to know Greek and Latin for studying ancient philosophy?

Well, of course people could start with my books! For Hellenistic philosophy I think the best place to start is with Cicero. His philosophical works offer well-written introductions to the ideas and debates of the period by someone who was actually there. I came to this view after re-reading all his works when writing my book *Hellenistic Philosophy*. For Stoicism, things are more complicated. There are lots of people who associate

Stoicism with the works of the Roman Stoics. But many specialists tend to think of Stoicism as the philosophy developed by the early Athenian Stoics such as Chrysippus, which covers a quite different range of topics. Brad Inwood's recent *Stoicism, A Very Short Introduction* comments on this contrast very well. So I think it depends what someone wants to get from Stoicism as to where they should start. But, in fact, the account of Stoic ethics in Cicero's *De finibus* may be a good middle ground, and highly relevant to both of those sides of ancient Stoicism. To study ancient philosophy seriously, yes, some knowledge of the languages is essential. So many of the key concepts cannot be easily translated into modern languages such as English (I cannot comment on Turkish): *eudaimonia, arete, psuche*, and so on. What striking is that even general readers who become interested in, say, Epictetus are soon thinking about technical terms like *prohairesis* before too long. I think it's just a natural development for anyone who wants really to understand these ancient ideas.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 7
Bahar / *Spring* 2019

Seneca'dan Aforizmalar

Çev. EBRU DEMİRSULAR ODA*

Quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit.
Eğer takdiri ilahi varsa, niçin iyi insanların başına bazı talihsizlikler gelir? (*De Providentia*, 1.1.1)

§

Scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quicquid accidit boni consulant, in bonum vertant. Non quid sed quem admodum feras interest.
İyi insanların aynı şekilde davranması gerektiğini bilin; onlar zorluklardan ve güçlüklerden kaçınmamalı, kaderlerinden şikâyet etmemeli, ne olursa olsun iyi tarafından bakmalı, ve iyiye döndürmelidir. Önemli olan neye katlandığın değil, nasıl katlandığındır. (De Providentia, 1.2.4)

§

Aggredere, anime, diu meditatum opus, eripe te rebus humanis.
Ey ruhum, uzun süredir planladığın konu için bir şeyler yapmayı dene, kendini insani meselelerden kurtar. (*De Providentia, 2.10*)

§

Fortuna fortes metuit, ignavos premit.
Kader cesurlardan korkar, korkakları alt eder. (*Medea*, 159)

§

Qui nil potest sperare, desperet nihil.
Kimin hiç umudu yoksa, o hiçbir şeyden umudunu kesmez. (*Medea*, 163)

§

Quod non potest uult posse qui nimium potest.
Çok güçlü olan kişi gücünün ötesinde güç ister. (*Phaedra*, 215)

§

Mors optima est perire lacrimandum suis.
Ölümün en iyisi arkandan gözyaşı dökülen bir ölümdür. (Phaedra, 881)

§

* Ebru DEMİRSULAR ODA, Ankara Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Öğrencisi, ebru_ibrahim@hotmail.com.tr

Haud flere honeste quisque quod voluit potest.
Arzulanan bir şey için gözyaşı dökmek onurlu olmaz. (*Phaedra*, 1118)

§

Violenta nemo imperia continuit diu, moderata durant.
Hiç kimse kontrol edilemeyen bir gücü elinde tutamaz, sonunda onu kontrolü altına alır. (*Troades*, 258-259)

§

Magna momento obrui.
Büyük krallıklar da bir anda yıkılabilir. (*Troades*, 264-265)

§

Mortem misericors saepe pro vita dabit.
Merhametli biri çoğu kez insanlara yaşam yerine ölümü bahşeder. (*Troades*, 329)

§

Quod non vetat lex, hoc vetat fieri pudor.
Kanunun yasaklamadığını, utanç yasaklar. (*Troades*, 334)

§

Dum fata sinunt, vivite laeti.
Kader izin verirken, mutlu bir şekilde yaşayın. (*Hercules Furens*, 178)

§

Ius est in armis.
Hak güçtedir. (*Hercules Furens*, 253)

§

Iniqua raro maximis virtutibus fortuna parcit.
Kötü kader yüce ruhluları nadiren esirger. (*Hercules Furens*, 325)

§

De qualitate temporis
Lex est, non poena, perire.

Zamanın Özelliği Üzerine
Kanundur ölmek, ceza değil! (*Epigramma*, 232)

§

Scitis enim optime, nec periculum est ne excidant memoriae quae gaudium publicum impresserit: nemo felicitatis suae obliviscitur.
Nitekim her şeyi gayet iyi biliyorsunuz ve halkın duyduğu sevinç hafızalardan silinir diye korkunuz olmasın. Kimse kendi mutluluğunu unutmaz. (*Apocolocyntosis Divi Claudii*, 5)

§

Nemo sibi tantum modo errat, sed alieni erroris et causa et auctor est.
Hiç kime bizzat hata yapmaz, ama başkalarının hatasının hem nedeni hem de yaratıcısı olur. (*De Vita Beata*, 1.4)

§

Animi bonum animus inveniat.
Ruh için iyi olanı ruh bulur. (*De Vita Beata*, 2.2)

§

Quaeramus aliquod non in speciem bonum, sed solidum et aequale et a secretiore parte formosius; hoc eruamus.

Sadece iyi görünmeyeni değil, güvenilir, iyi ve içinde en güzel olanı arayıp bulalım. (*De Vita Beata*, 3.1)

§

"Summum bonum est animus fortuita despiciens.

"En yüce iyi, rastlantıları küçümseyen akıldır. (*De Vita Beata*, 4.2)

§

Altum quiddam est virtus, excelsum et regale, invictum infatigabile: voluptas humile servile, inbecillum caducum, cuius statio ac domicilium fornices et popinae sunt.

Erdem yüce vasıflı, asil, krallara layık, yenilmez ve yorulmayan bir şeydir, haz ise basit, kölelere layık, kolayca bozulan bir şeydir; hazzın uğrak yeri ve yuvası genelevler ve meyhanelerdir. (*De Vita Beata*, 7.3)

§

Quam multis divitiae graves sunt!

Zenginlik ne çok insan için bir yüktür! (*De Brevitate Vitae*, 2.4)

§

Praecipitat quisque vitam suam et futuri desiderio laborat, praesentium taedio.

Herkes hayatında acele ediyor, gelecek arzusu ve günün yorgunluğu için çaba harcıyor. (*De Brevitate Vitae*, 7.8)

At ille qui nullum non tempus in usus suos confert, qui omnem diem tamquam ultimum ordinat, nec optat crastinum nec timet.

Vaktini kendi ihtiyaçlarına harcayan biri her gününü sanki son günüymüş gibi planlar, ne yarını arzular ne de yarından korkar. (*De Brevitate Vitae*, 7.9)

§

Non est itaque quod quemquam propter canos aut rugas putes diu vixisse: non ille diu vixit, sed diu fuit.

Böylece birinin beyaz saçları ve kırışıklıkları olduğu için o kişinin uzun yaşadığını düşünmen için herhangi bir sebebin yok; o uzun yaşamadı, ama uzun süre var oldu. (*De Brevitate Vitae*, 7.10)

§

Illorum brevissima ac sollicitissima aetas est qui praeteritorum obliviscuntur, praesentia neglegunt, de futuro timent.

Ancak geçmişi unutanlar şu anı ihmal eder ve gelecekten korkanların çok kısa ve sıkıntılı bir hayatı olur. (*De Brevitate Vitae*, 16.1)

§

Facit quidem avidos nimia felicitas, nec tam temperatae cupiditates sunt umquam, ut in eo, quod contigit, desinant; gradus a magnis ad maiora fit, et spes improbissimas complectuntur insperata adsecuti.

Haddinden fazla refah, insanları açgözlü yapar, arzular ise onları elde etmekten vazgeçecek kadar asla iyice kontrol edilemezler, yükselme büyükten daha büyüğe doğru olur ve ummadıkları şeyleri kazanınca en ahlaksız umutlara sarılırlar. (*De Clementia*, 1.1.7)

§

Ex clementia omnes idem sperant; nec est quisquam, cui tam valde innocentia sua placeat, ut non stare in conspectu clementiam paratam humanis erroribus gaudeat.

Herkesin hoşgörüden umduğu şey aynıdır; insani hatalar için hazır bekleyen hoşgörünün görünürde olmamasına sevinecek kadar kendi masumiyetinden memnun olacak kimse yoktur. (*De Clementia*, 1.1.9)

§

Ultio duas praestare res solet: aut solacium adfert ei, qui accepit iniuriam, aut in reliquum securitatem.

Öç alma genellikle iki şey sağlar: eğer biri kötülüğe uğradıysa, ona ya bir telafi ya da gelecek için bir ayrıcalık sağlar. (*De Clementia*, 1.21.1)

§

Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi.

Hoşgörü, öç alma konusunda zihnin dizginlenmesidir. (*De Clementia*, 2.3.1)

§

Tam malorum quam bonorum longa conversatio amorem induit.

İyi şeyler kadar kötü şeylerle olan uzun süreli ilişki tutkuya teşvik eder. (*De Tranquillitate Animi*, 1.3)

§

Innumerabiles deinceps proprietates sunt sed unus effectus vitii, sibi displicere.

Zaafın sırasıyla sayısız özelliği vardır, ama sonucu tektir: kendini yetersiz görmek. (*De Tranquillitate Animi*, 2.7)

§

Odium turbae sanabit solitudo, taedium solitudinis turba.

Yalnızlık, kalabalığa karşı olan nefreti, kalabalık ise yalnızlığın bıkkınlığını iyileştirir. (*De Tranquillitate Animi*, 17.3)

§

Honesta, "inquit,"res est laeta paupertas." Illa vero non est paupertas, si laeta est.

"Mutlu bir fakirlik onurlu bir durumdur." Aslında mutluluk varsa o, fakirlik değildir. (*Epistulae Morales*, 2.6)

§

"Magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas."

"Doğanın kurallarına uygun olan fakirlik büyük bir zenginliktir." (*Epistulae Morales*, 4.10)

§

"Si cui," inquit, "sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est."

"Her kim sahip olduklarını yok sayarsa, dünyanın efendisi olsa da mutsuzdur. (*Epistulae Morales*, 9.20)

§

Itaque sic ordinandus est dies omnis tamquam cogat agmen et consummet atque expleat vitam.

Bu yüzden her gün döngü sona erecekmiş gibi, hayatımız tamamlanıp bitecekmiş gibi düzenlenmeli. (*Epistulae Morales*, 12.8)

§

Incertum est quo loco te mors exspectet; itaque tu illam omni loco exspecta.

Ölümün seni nerede beklediğini bilemezsin, öyle ki onun için her yerde hazır ol. (*Epistulae Morales*, 26.7)

§

Inbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit.

Acı içinde olduğu için ölen biri zayıf ve korkaktır, ama acıya katlanmak için yaşayan ise aptaldır. (*Epistulae Morales*, 58.36)

§

Nullam enim sapientem nec iniuriam accipere nec contumeliam posse.

Nitekim bilge kişi ne haksızlığa uğrayabilir ne de aşağılanabilir. (*De Constantia Sapientis*, 2.1)

§

Neque enim Cato post libertatem vixit nec libertas post Catonem.

Nitekim ne Cato özgürlükten sonra yaşadı ne de Cato'dan sonra özgürlük. (*De Constantia Sapientis*, 2.2)

§

Iniuria propositum hoc habet aliquem malo adficere; malo autem sapientia non relinquit locum.

Haksızlıkta bir kişinin kötülüğe uğramasının amacı vardır, ancak bilgelik ise kötülüğe yer vermez. (*De Constantia Sapientis*, 5.3)

§

Omnia scelera etiam ante effectum operis, quantum culpae satis est, perfecta sunt.

Nitekim eylem gerçekleşmeden önce bile bütün suçlar suç olarak sayılır. (*De Constantia Sapientis*, 7.4)

§

Praeterea iustitia nihil iniustum pati potest, quia non coeunt contraria.

Adalet adaletsizliğe göz yummaz, çünkü zıtlar bir araya gelmez. (*De Constantia Sapientis*, 8.1)

§

Omnia leviora accident expectantibus.
Beklenti içindekiler için her şey daha kolay olacaktır. (*De Constantia Sapientis*, 19.3)

§

Alternae inter cupiditatem nostram et paenitentiam vices sunt.
Arzularımız ve pişmanlıklarımız arasında sıralı bir değişim vardır. (*De Otio*, 1.2)

§

Nam cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium.
Fakat bir kişi toplumun geri kalanı için yararlı bir şey yaptığında ortak bir iş yapar. (*De Otio*, 3.5)

§

Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam vivere.
En yüce iyinin doğaya göre yaşamak olduğunu söylemeye alışkınız. (*De Otio*, 5.1)

§

Mors nec bonum nec malum est; id enim potest aut bonum aut malum esse, quod aliquid est.
Ölüm ne bir iyilik ne de bir kötülüktür; nitekim bir şey olabilmesi için ölüm ya iyi ya da kötü bir şey olmalıdır. (*De Consolatione ad Marciam*, 19.5)

§

Paribus intervallis omnia divina ab omnibus humanis distant.
Tanrı ile insanlık arasındaki mesafe her yerde aynıdır. (*De Consolatione ad Helviam*, 8.5)

§

Animus est, qui divites facit.
Zenginliği meydana getiren ruhtur. (*De Consolatione ad Helviam*, 11.5)

§

Nam et non sentire mala sua non est hominis.
Ancak acıyı hissetmemek insan olmamaktır. (*De Consolatione ad Polybium*, 17.2)

§

Verum est irasci nos laesuris, sed ipsa cogitatione nos laedunt, et iniuriam qui facturus est iam facit.
Bizi incitmek isteyen kişilere karşı öfkeli olmamız doğrudur, ancak bizi inciten şey bizi incitme niyetidir, çünkü incitmeye niyetlenen kişi bunu çoktan yapmıştır. (*De Ira*, 1.3.1)

§

Non enim, ut dixi, separates ista sedes suas diductasque habent, sed affectus etratio in melius peiusque mutatio animi est.
Nitekim daha öncede söylediğim gibi, akıl ve duygu ayrı değildir, ancak akıl ve duygu zihnin daha iyiye ya da daha kötüye dönüşümüdür. (*De Ira*,

1.8.1)

§

Fatum fulmine mutari non potest.

Kader yıldırımla değiştirilemez. (*Naturales Quaestiones*, 2.35.1)

§

Levius accidunt familiaria, at ex insolito formido maior est.

Alışıldık olan şeyler daha az zarar verir, ancak alışılmadık olanın yarattığı korku daha büyüktür. (*Naturales Quaestiones*, 6.3.2)

§

Officium esse filii, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitat et ferre opem iubet.

Sorumluluk, bir oğul, bir eş ya da yardım etmek için onları teşvik eden ve bir bağın onları motive ettiği rollerle ilişkilidir. (*De Beneficiis*, 3.18.1)

§

Beneficium enim id est, quod quis dedit, cum illi liceret et non dare.

Nitekim yarar, birinin verdiği bir şeyi birinden esirgeyeni bağışlamaktır. (*De Beneficiis*, 3.19.1)

Kaynakça

Anthologia Latina, (1894), (İng. Çev. Buecheler, F. Riese A.), Teubner.

Seneca, (1979), *Epistles 1-65*, (İng. Çev. Richard M. Gummere), Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Seneca, (1998), *Moral Essays I*, (İng. Çev. John W. Basore), Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Seneca, (2006), *Moral Essays II*, (İng. Çev. John W. Basore), Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Seneca, (1962), *Moral Essays III*, (İng. Çev. John W. Basore), Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Seneca, (2002), *Hercules, Trojan Women, Phoenician Women, Medea, Phaedra*, (İng. Çev. John G.Fitch), Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Seneca, (2005), *Apocolocyntosis*, (İng. Çev. W. H. D. Rouse), Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Seneca, (1971), *Natural Quaestions I*, (İng. Çev. Thomas H. Corcoran), Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Seneca, (1972), *Natural Quaestions II*, (İng. Çev. Thomas H. Corcoran), Loeb Classical Library, Harvard University Press.

ARKHE-LOGOS

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2019 Sayı / *Issue*: 7
Bahar / *Spring* 2019

Seneca ya da Stoacı Bir Yaşam*

ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN**

Özet
Bu çalışmada Stoacılığın Roma'daki en önemli temsilcilerinden biri olan Seneca'nın, Stoa felsefesinin doğa ve ahlak öğretisini Romalı bakış açısıyla harmanladığı yaşam anlayışı ele alınmaktadır. İnsanı nihai hedefine, yani mutluluğa ulaştırmayı amaçlayan bu yaşam anlayışında Seneca'nın kılavuzu, Stoacı ahlak ilkeleriyle kurulu felsefedir. Çünkü felsefe insana doğaya uygun yaşamanın (secundum naturam vivere) yollarını gösterecek, böylece de onu mutluluğa ulaştıracak tek mercidir. Seneca için doğaya uygun yaşamanın anlamı her şeyden önce akla uygun yaşamaktır; başka deyişle evrendeki mutlak zorunluluğun, yani kaderin (fatum) bilincinde olmak, duygulara esir olmamak, talihin (fortuna) türlü oyunlarına karşı direnebilmektir. Sonuçta ise karşımıza Seneca'nın Bilge tasavvuru çıkar; iyinin ve kötünün gerçek değerini kavrayan, ölçülü yaşayan, dıştan gelen hiçbir şeyle sarsılmayan ve sonunda ölümü dahi küçümseyecek bir ruh haline sahip olan Bilge.
Anahtar sözcükler: stoa felsefesi, doğa, akıl, duygu, kader, talih, bilge.
Seneca or A Stoic Life

Abstract
This study examines the concept of life of Seneca, one of the most significant representatives of Roman Stoicism, who combines the Stoic doctrines on nature and ethics with a Roman perspective. For this concept of life which purposes man to achieve happiness – his ultimate goal, what Seneca's guide is the philosophy based on Stoic ethical principles. Because philosophy is the sole authority to teach the ways of living according to nature (secundum naturam vivere) and thus make him achieve happiness. What living according to nature means to Seneca is to live according to reason; which, in other words, means being aware of the necessity in universe – the fate (fatum); not being captive of the emotions; and standing firm against

* Bu çalışma 7-8 Ekim 2015 tarihinde düzenlenen II. Urla Felsefe Günleri'nde bildiri olarak sunulmuş, söz konusu toplantının bildiri kitabında (Ş. Ural, M. Tolon (yay. haz.), *Urla Felsefe Günleri,* Etki Yayınevi, 2017, s. 123-134) yayımlanmıştır.
Bu çalışmada, Antikçağ yazarlarından alıntılar için The Loeb Classical Library metinleri temel alınmıştır.

** Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN, İstanbul Üniversitesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

the unreliability of fortune (fortuna). What we encounter in the end is Seneca's concept of the Wise; a man who comprehends the actual value of the good and the bad, lives temperately, stands steady against the external situations and finally possesses a state of mind which contemns even the death.
Keywords: stoic philosophy, nature, reason, emotion, fate, fortune, wise.

Doğa'nın insanoğlu için garanti altına almış olduğu "mutlu yaşama" formülünü aramak üzere yola çıkan ve temel öğretisini bu konu üzerine şekillendiren Hellenistik dönem Stoa felsefesinin Roma'daki en ünlü temsilcisi Seneca'dır (İÖ 4/İS 1-İS 65). Gençlik yıllarından itibaren özellikle Stoacı Attalos'tan aldığı derslerle Stoa'nın doğa ve ahlak anlayışına tutkuyla bağlanıp hem kendi yaşamını hem de insanlığın yaşamını bu anlayış çerçevesinde şekillendirmeye çalışan Seneca'nın temel amacı "doğaya uygun yaşamanın" ne olduğunu ve nasıl öğrenilebileceğini göstermektir. Bu amaç, Klasik ve Hellenistik dönem Yunan ahlak felsefesinin "insan yaşamının nihai hedefine, yani mutluluğa" hangi yollarla ulaşılacağına dair sorduğu ana soruya Roma düşüncesinde bir yanıt arama girişimidir.

Seneca, doğduğu şehir Cordoba'dan Roma'ya geldiği andan itibaren hukuk, retorik ve felsefeyle örülü bir eğitimle yoğruldu. Stoacılığı benimsemeden önce, 15 yaş civarında, düşünen her Romalı genç gibi zihinsel bir arayışa girdi ve o dönemin Roma'sına nüfuz eden Yeni Pythagorasçı, Yeni Platoncu ve Kynik Okul temsilcilerinin, tereddüt içinde dalgalanan bir zihni kolayca uç noktalara götürebilecek dini motiflerle dolu derslerinin etkisiyle çileci bir yaşam tarzını benimsedi. Etyemez oldu; istiridyelere, mantarlara, şaraplara, esanslara, bedensel hazlara veda etti; yıkanmamayı, sert yataklarda ya da toprak üstünde uyumayı, pejmürde bir halde dolaşmayı zihinsel ayıklık ve manevi olgunluk için birincil koşul saydı. Ama zaten hastalıklı ve çok zayıf olan bünyesi daha da bozulunca, babasının büyük uğraşları sonucunda bu yaşamı terk edip kamu hayatına atılmayı başardı ve Roma tarihinin en derin, en karmaşık siyasi tartışmalarının yaşandığı yıllarda devletin çeşitli kademelerinde hep aktif rol aldı. Adı saray dedikodularına karıştı, İS 41-49 yıllarını Korsika'da sürgünde harcadı. Geleceğin sorunlu, bir o kadar da renkli imparator adaylarından Nero'nun annesi tarafından oğlunun eğitimini üstlenmesi için Roma'ya, saraya geri çağrıldı. Nero saltanatı ele geçirdiğinde de onun resmi danışmanlığına atandı, kararlarına yön vermeye çalıştı, konuşma metinlerini hazırladı. Ama, yazık ki, Nero'nun gitgide bozulan ruh sağlığına çare olamadı; öğrencisinin üzerindeki etkisi zayıfladı, yaşı da aktif siyaseti yürütemeyecek kadar ilerledi. Sarayın bütün itirazlarına rağmen İS 64 yılında emekliye ayrılıp kendini tümüyle felsefi çalışmalarına vermek niyetiyle köşesine çekildi. Ne var ki aynı yıl Nero'ya suikast planlandığı haberinin gelmesiyle birlikte saray ciddi şekilde karıştı. En önemlisi, bu planı

yapanların arasında Seneca'nın adı da vardı. İmparator, Seneca'nın kendisini öldürmesini emretti ve bu emir İS 65 yılında gerçekleşti; hem de tam bir Stoa metanetiyle.

Seneca'nın saraydan ayrılma isteğinde, Nero'nun yanında artık kendini güvende hissetmeyişi elbette büyük rol oynadı, ama saray yaşantısı sırasında edindiği servet ve şöhretin Stoa ilkeleriyle örtüşmediğine dair hakkında çıkan dedikodular da yabana atılacak cinsten değildi. Seneca, açık açık itiraf etmese de, kendi kendisiyle yaptığı vicdan muhasebesinde "ilkeli bir yaşam için maddi değerlere önem vermemek" gerektiğini şiddetle savunan Stoik düstura ters düştüğünü idrak etti. Oysa tüm ömrünce bir yandan devlet adamlığı görevini yürütürken, bir yandan da Yunan Stoa'sına Roma karakterine uygun bir giysi biçmeye gayret etmişti. Öyleyse bunca uğraş verdiği Stoa ahlakının gerektirdiği Stoacı yaşam biçiminden asla taviz veremezdi.

Neydi bu Stoacı yaşam biçimi? Bu sorunun cevabı, Sokrates ve ardılı ahlak filozoflarının, özellikle Kyniklerin felsefeye, insana ve insan yaşamına dair fikirlerine kadar geri gider; çünkü Stoa bütün bu fikirlerin Hellenistik dönemde, dönemin ruhuna uygun değişimlerle yoğrulduğu ve farklı bir terminolojiyle yeniden canlandırıldığı bir yapı sergiler. İÖ 300'lerden İS 200'lere kadar devam eden ve Eski Stoa, Orta Stoa, Geç Stoa (Roma Stoa'sı) olarak adlandırılan bölümleri içinde, bütün ayrıntılar bir yana, bu felsefenin odağında insan, insan yaşamı ve bu yaşamın nihai hedefi (*telos*) olan mutluluk ilkesi (*eudaimonia*) yer alır. Bunun böyle olması çok doğaldır; çünkü Stoa felsefesinin kuruluş amacı, Hellenistik dönemde yaşanan tarihi ve siyasal gelişimler ve değişimler sonucunda özerkliğini yitiren Yunan şehir devletlerinin dünyaya açılan kapılarında değişik halklarla, kültürlerle ve dinlerle karşılaşan insanlara bireysel olarak bu yeni kozmopolit toplum yapısına nasıl ayak uyduracaklarını, nasıl yaşayacaklarını göstermeye dayanır. Bu yüzden gerektiğinde yol gösterici, gerektiğinde teselli ve tedavi edici nitelikteki öğretilerle dokunan Stoa felsefesi aslında Sokrates'in felsefeden beklentisine çok benzer; çünkü Sokrates'e göre felsefe, insan için en iyi yaşam biçimine karar verecek ve bu yaşamı nasıl iyi yaşayacağını ona gösterecek tek mercidir.[1]

İşte Seneca Yunan Stoa'sının Sokratesçi çizgiler taşıyan bu yaşama bilgeliğini Romalı bir düşünüre özgü, pratik ve faydacı bir bakış açısıyla değerlendirir, benzer başka felsefi öğretilerinden seçkilerle harmanlar, normal yaşama uygulanmayacak kadar teorik, katı kurallarını törpüler ve kendi yorumlarını da katarak öğretisini geliştirir. Bu öğreti, retorik inceliklerle örülü, edebi mecazlarla dolu eserlerinin satırlarından derlenir. Bütününe bakıldığında da bunun tam anlamıyla bir mutluluk ahlakı veya deyim yerindeyse adeta bir ruh terapisi olduğu anlaşılır.

Seneca için felsefe "sözlerde değil, eylemlerde kendini belli eder. Ruhu

[1] John M. Cooper, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton University Press, 2012, s. 216.

yoğurup olgunlaştırır, davranışlara çeki düzen verir, yapılması ve yapılmaması gerekenleri öğretir, belirsizlikler içinde gelgitler yaşayan, dalgalanan insanlara kılavuzluk eder. Çünkü günün her saati akıl almamızı gerektiren binlerce olaya gebedir ve bu aklı bize verebilecek tek merci felsefedir."[2] Ama bu felsefe, ona göre, Stoik ahlak ilkeleriyle döşenmiş bir felsefe olmalıdır. Nedenine gelince: Seneca için insan yaşamı iyi değerlendirilmediği takdirde çok kısa, çok karmaşık ve tahmin edilemez olaylarla doludur. Biz bir yöne gitmek isteriz, bir güç bizi başka bir yöne çekiştirir; birdenbire tam da kaçmak istediğimiz yerde buluveririz kendimizi. Doğa olayları insan yaşamının adeta birer metaforudur. Hava bulutludur, bir anda bu bulutlar dağılır, gökyüzü berraklaşır; deniz durgundur, bir anda çalkalanır, kabarıverir; rüzgâr, dört bir yandan esip durur; gün geceyi takip eder; bazı yıldızlar doğarken bazı yıldızlar batar. İnsanın ruhu, karşıtlıklarıyla bir bütün olan Doğa yasasına kendisini uyarlamak zorundadır; onu takip etmeli, ona uymalıdır. Olan biten her şeyin mutlak bir zorunluluk sonucu olduğunu bilmelidir. Daha iyiye döndüremeyeceği bir şey için Doğa'yı suçlamak yerine o şeyi olduğu gibi kabul etmelidir.[3] İşte bu kabullenme doğanın kusursuz bilgisine erişecek nitelikte zihinsel bir olgunluk gerektirir ve bu olgunluğa ancak çok sağlam bir kılavuz eşliğinde ulaşılır. Stoa felsefesinin doğa ve ahlak üzerine görüşleri tam da aranan kılavuzdur. Çünkü Stoa felsefesi ile diğer felsefe okulları arasındaki fark, Seneca'ya göre, kadınla erkek arasındaki fark gibidir. Diğer felsefe okulları bir aile hekimi gibi insanı nazikçe ve gönlünü hoş tutarak tedavi etmeye çalışır; oysa Stoa'nın tedavisi erkekçedir, çok serttir, felsefesine gönül verene hoş görünmeye çalışmaz, kolundan tuttuğu gibi bu dünyanın dışına çıkarır ve talihin (*fortuna*) bile ulaşamayacağı kadar yükseklere götürür. Yol sarpmış, kayalıkmış, engebeliymiş, dolambaçlıymış hiç aldırmaz. Bu yol başlangıçta insana dimdik gelir, yamaçtan bakıldığında zirve bulutlar ve sislerle örtülüdür, görüş mesafesinden çok çok uzaktadır. Aşağı bakıldığında altta uzanan karalar, denizler insanın yüreğini titretir. Ama Stoa'nın kılavuzluğunda yılmadan yol alındığında uzaklar yakınlaşır, engebeler dağılır, zirve peçesini kaldırır.[4] Çünkü Stoa, eşlik ettiği yolcusuna ya da öğrencisine şöyle der: İnsan doğuştan akılla donanımlıdır, dolayısıyla talep edeceği yaşam tarzı da akla uygun olmalıdır. İnsanın aklı, evrensel aklın bir parçasıdır; bu yüzden tüm evrenle, yani Doğa'yla uyumludur. Bu anlamda insan, evrenin temsilidir; koskoca imparatorlukta küçük bir imparatorluktur.[5] O halde yapılacak tek şey, insanın kendisini kaçınılmaz Doğa yasasına göre kalıba sokmasıdır. Bunun anlamı, doğaya uygun yaşamaktır (*secundum naturam vivere*). Bu tarz bir yaşam insanın mutluluğu için, yani

---

[2] Seneca, *Epistulae Morales*, 16.3.

[3] Seneca, *Epistulae Morales*, 107. 8-10.

[4] Seneca, *De Constantia Sapientis*, 1.1; *De Providentia*, 5.10.

[5] Paul Veyne, *Seneca: The Life of a Stoic*, (trans.) David Sullivan, Routledge, London & New York, 2003, s. 134.

tam anlamıyla emniyette olduğunu hissetmesi için seçilmesi gereken tek yaşam tarzıdır. İnsan doğuştan akıl varlığı olduğu için, zaten en baştan bu yaşamı seçme imkânına sahiptir. Bu seçimde en büyük engel, insanın akıllı olduğu kadar duygusal bir varlık olmasıdır. İnsanın iç dünyasında aklın sesini dinleyip kendisini karmaşaya sürükleyen, özellikle haz, korku ve arzu gibi başat duygulanımlarını bastırması olgunluk isteyen bir durumdur. Bu ve buna benzer duygulanımlar veya ruh halleri yaşam savaşının kötü askerleri, kötü müttefikleridir. Hiç kimse dizginlerini onların eline vermemeli, hiç kimse onların kendisini doğru yöne sevk edeceğinden emin olmamalıdır. Yürüyen bir adam ile koşan bir adamı hayal edin. Her ikisi de bacaklarını kullanır, ama farklı şekillerde hareket ederler. Yürüyenin bacaklarının hareketi iradesiyle doğru orantılıdır; adımlarını değiştirmek istediğinde ya da durmak istediğinde bunu yapabilir. Ama koşan adamın durumu farklıdır. Var gücüyle ve mümkün mertebe hızlı koşmaya bakar. Bacakları o kadar seri hareket eder ki istediği zaman onları durduramaz. Bitiş çizgisine geldiğinde bile hâlâ koşmaya devam eder, hatta bu çizgiyi de geçer. İşte akıl ve duygu, yürüyen ve koşan adam gibidir. Akıl insanı, o nereye gitmek istiyorsa oraya götürür; ama duygu onu kendi gitmek istediği yöne götürür. Duygu hep aşırıdır, hep "mantık dışıdır." Ele geçirdiği kişi, "aklın dışındadır;" dolayısıyla artık o hür bir insan değil, bir köledir. Çünkü kendini kontrol etme yetisi çoktan yok olmuştur, istediği yere gidememektedir. O halde duygusal davranış doğaya aykırıdır; çünkü insan doğuştan akıl varlığı olduğuna göre, sadece akla uygun bir davranış doğaldır.[6] Tersi davranışlar ise çatışan fikirler, kararsız davranışlar, yol ayrımları, bölünmüş bir varoluş demektir. Mutluluk, yaşamdaki en yüksek amaç, en kusursuz iyilik, tam bir emniyet, en önemlisi tek sığınaksa, mutluluğa giden yol engebesiz hale getirilmelidir. Bu, insanın iç dünyasının arındırılması, tıpkı Doğa'nın müthiş düzeninde olduğu gibi, her şeyin yerli yerine konmasıdır. İsteyen her insan bunu başarabilir. Çünkü her insanda doğuştan erdemli olma (kendi kendine yeterli olma, ahlaken kusursuz ve adil olma) kuvvesi vardır; yapılması gereken, bu kuvvenin açığa çıkarılıp etkin hale getirilmesidir. Demek, erdem öğrenilebilir. Erdemin öğrenilmesi, insanın bütün zihinsel hastalıklarından, bütün engellerden kurtulup kendi kendine yeterli ve hür bir insan olmasıdır. Bir anlamda, insanın salt "insan" (*anthropos*) olmasıdır.[7] İnsan, yaşamın kestirilemeyen her durumuna, bütün problemlerine zihnen hazırlanabilir ve direncini artırabilir; içine hapsolduğu kötü düşüncelerini, peşin hükümlerini, hayali en-

---

[6] Ludwig Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, s. 1; 39-40.

[7] Stoacıların terminolojisinde "insan" (*anthropos*) İdeal insandır; Bilge ile özdeştir. Stoa terminolojisi için genel olarak bkz. John Sellars, *The Art Of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Bristol Classical Press, 2003, s.181-183.

dişelerini, korkularını büyük bir sabırla, yavaş yavaş, kazıya kazıya ruhundan söküp atabilir.[8] İnsan, kendi kendini eğitebilir, kendi kendini sınırlayabilir. Bunun için zamanı iyi kullanmak, her gün çalışmak, her saniye "doğa" üzerine düşünmek (*meditatio*) gerekir. Elbette bu zorlu süreçtir, manevi işkence çekme ve bu işkenceye sabırla katlanmadır; ama sonuçta soylu bir amaç için çekilen çiledir. Bu zoru başarıp zihinsel olgunluğa erişen kişi, Stoa'ya göre Bilge insandır (*Sophos*). Bilge, iyi ve mutlu bir insan olduğu kadar, iyi bir baba, iyi bir oğul, iyi bir damat, iyi bir dost, iyi bir yurttaştır. Çünkü hayatın her alanında sorumluluğunu bilir, erdemli ve adildir. Doğru neyse onu yapmaktadır, çünkü yaptığı şey doğaldır, akla yatkındır. Öyleyse Bilge'nin bilgisi, doğrunun tek ölçütüdür. Çünkü bu bilgi, görünüşlerin bilgisinden tamamen arınmış, Stoacıların "sımsıkı bir yumruk" olarak tarif ettikleri doğayı eksiksiz bir kavrayışın (*katalepsis*) ürünü olan en saf bilgidir (*episteme*).

Seneca için bu ruh haline erişmek her insanın harcı değildir belki, ama sonuçta "insana" özgüdür. Seneca'nın Bilge tasavvuru, Yunan Stoa'sının teorik ağırlıklı Bilge tasavvurundan farklıdır. Yeryüzünde yaşayan, Yunan'ın ya da Roma'nın tarih sayfalarında, hatta Yunan ya da Roma sokaklarında görülebilen, gösterilebilen bir şahsiyettir; tıpkı Sokrates gibi, tıpkı Mucius, Fabricius veya Cato gibi.[9] Seneca'nın Bilge'sini, diğer insanlardan ayıran en önemli nitelik, kader dediğimiz mutlak zorunluluğun (*fatum*) bilincinde olması ve yaşantısını bu zorunluluğa uygun şekilde ayarlayabilmiş olmasıdır. Sırf insanların değil, aynı zamanda tanrıların bile tabi olduğu bu zorunluluğun bilincinde olmanın anlamı, her şeyin bu zorunluluğa göre belirlendiğini ve olayların akışının asla değiştirilemeyeceğini kavramadır. "Ne olacaksa olacak ve ne olmayacaksa olmayacaksa," insana düşen görev, hayatını elindeki imkânlara göre düzenlemeyi öğrenmesidir. İnsanın en büyük imkânı, onu diğer canlılardan ayırıp tanrısallığa yaklaştıran aklıdır. Bu akıl, kaderin karşısında çırılçıplak kaldığı anlarda bile serinkanlılığını korumasını sağlayacak, gök gürültüsünden, çakan şimşeklerden korkmaması gerektiğini ona öğretecek tek silahıdır. Aklın hâkimiyetinde yaşamak, fırtınalı bir denizde yaşam gemisini doğru rotada götürmeye benzer. Rota tutturmayı göze alan insanın önce sırtındaki bütün yüklerden kurtulması gerekir; yani makam mevki, para pul, şan ve şöhret ya da bunlar gibi arızi olarak nitelenen bütün maddi şeylerden. Bunları önemsemeyip yok saymak, kendi kendine yetmesini bilen, sarsılmaz bir ruhun işidir. Ama ah o insani arzular! İnsanın içinde çığlık çığlığa bağrışırlar; tıpkı adalarına uğrayan her gemiyi yoldan çıkaran Sirenler gibi. Tek çare, Odysseus'un denizcilerinin yaptığı gibi, kulakları balmumuyla tıkayıp onların çığlıklarını duymamak ya da duymazlıktan gelmektir (*apatheia*). İnsan ancak bu şekilde aklını doğru kullanabilir, ancak

---

[8] Paul Veyne, *a.g.e.*, s. 33.

[9] Ayrıntılı bilgi için bkz. Seneca, *De Providentia- Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken, Veritas: Yunan ve Latin Klasikleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014.

bu şekilde hür bir iradesi olduğunu bilir ve her durumda doğruyu seçip yanlıştan kaçınabileceğini, hangi yola girip hangi yola girmeyeceğini anlayabilir.

Seneca'da insanın duygularının esiri olmayı bırakması, sade yaşam biçimini seçmesi anlamına gelir. Sade yaşam biçimi, ille de çileci bir yaşam biçimi değildir; yani kendini toplumdan, siyasetten tamamen koparıp bütün dünya nimetlerine yüz çevirmek anlamına gelmez. Gençliğinde kendisinin de bizzat tattığı çilecilik ile Stoacı ilkeler doğrultusunda doğru bilgiyle sürdürülen sade yaşam birbirinden çok farklıdır. Doğru bilgiyle sürdürülen yaşam her şeyden önce insanın kendi doğasıyla barışık olması, sağduyulu olması, irade zayıflığından ileri gelen ruhun çırpınışlarına, zaaflara, acizliğe izin vermemesi, göz boyayıcı görünüşlere değil, hakiki olanlara yönelmesi, arzularını bastırıp kötüyü değil, iyiyi seçmesi ve azla yetinmeyi bilmesidir. Yoksa, kamu yaşamından el ayak çekip sıradan bir yiyeceğe bile tiksintiyle bakmak, bedene yok yere işkence çektirmek, altın ve gümüş tabakları ille de toprak kaplara tercih etmek değildir. Her şeyin doğru ölçüsünü bulmak, her şeyi olması gereken yere oturtmaktır. Sade yaşamı benimseyen insanın içi diğer insanlardan farklı olmalıdır, dışı değil. Sadelik, diğer insanların örnek alacağı, gıpta edeceği bir değer olmalıdır; korkup kaçacakları, sakınacakları bir şey değil.[10]

Seneca'ya göre her insan mutlu yaşamak ister. Her insan güvende ve kesintisiz bir ruh dinginliği içinde olmak ister. Üstelik onu neyin mutlu kılacağı gün gibi açık olduğu halde, acizliğinden ötürü zihnini buna kapatır. Hayat yolculuğu, diğer yolculuklardan farklıdır. Bu yolculukta önce hedef iyi belirlenmelidir, dört yandan esen kasırgalara, bin türlü gürültüye, akortsuz seslere kulak verilmemelidir. Sağduyulu davranan bir yolcu kesinlikle yönünü şaşırmaz, yolunu kaybetmez. Bir sonuca götürmediği kanıtlanmış olduğu halde hep aynı hataları yapıp herkesin sürekli gelip geçtiği, aşındırdığı yollara girip bu yollarda upuzun kuyruklar yapmış kalabalıkların arkasına takılmak, akılla kavga etmekten, doludizgin uçuruma sürüklenmekten başka bir şey değildir. İnsanın kendisini böyle kalabalıklar arasına sokma arzusu, olmayacak olana körü körüne güveni, hakiki olanı taklit olana tercihi, elden ele geçerek yaşanan çağa ulaşmış yanlışların peşinden gitmesi kelimenin tam anlamıyla "dağılmadır, yok oluştur." "Bütün" kalmak için kalabalıklardan ve onların değişken değerlerinden uzak durmak şarttır.[11]

Peki, bunların hepsi kabul; ama eğer Doğa'da mutlak bir zorunluluk varsa, tanrı evrenin yöneticisiyse, talih de (*fortuna*) onun yardımcısıysa neye yarayacak bütün bu insani seçimler, neye yarayacak felsefi bilgi? Mademki belirlenen şeyler kesin, değiştirilmeleri imkânsız, mademki kader benim

[10] Seneca, *Epistulae Morales*, 5.
[11] Bkz. Seneca, *De Vita Beata*, 1.1-5.

adıma bütün planlarımı yapmış, her şeyi önceden hazırlamış, mademki herhangi bir şeyi gönlümce yapmama hiç iznim yok![12] Evet, doğru; kader bize kesin bir yasa koymuş, tanrı evrenin hâkimi olarak her şeyi düzenlemiş, şans insan yaşamını rastgele oradan oraya çekiştirmekte. İşte zaten önemli olan felsefi bilgiyle bu düzenin böyle işlediğini kavramaktır. Çünkü felsefe bizim salt kendi irademizle mutlak zorunluluğa teslim olmamızı sağlayacaktır. Doğa'nın sebep sonuç ilişkisindeki bağlantıları kurmamıza yardım edecektir. Bütüne karışıp onunla hemhal olmanın büyük teselli olduğunu, bizim böyle yaşamamızı ve böyle ölmemizi emreden her neyse, buna insanlar kadar evrenin yöneticisi tanrıların da aynı zorunlulukla bağlı olduğunu, değişmez bir akışın tüm varolanları önüne katıp götürdüğünü anlatacaktır. Bu yüzden hiç beklemediğimiz bir anda olaylar üzerimize çullandığında, evrenin yöneticisini suçlamamak gerektiğini, tıpkı bir sanatkârın elindeki hamurun birbirine sıkıca tutunmuş öğelerini ayırıp da değiştiremeyeceği gibi, bu yöneticinin de elindeki hamuru asla değiştiremeyeceğini gösterecektir.[13] Böylece ruhumuzu başına gelebilecek her olaya önceden hazırlayacaktır. Bize, şansa karşı hür bir irade sahibi olduğumuzu hatırlatacaktır.

Peki, nerede Doğa'nın adaleti? İyilerin başına bunca kötülük, bunca felaket geldiğine göre! İyi insanların başına onun anladığı anlamda hiçbir "kötülük" gelmez; çünkü Doğa, karşıtları birbirine karıştırmaz. Nasıl ki bunca nehir, gökten sağanak halde boşalan yağmur, bunca şifalı su denizin tadını hiçbir şekilde değiştiremiyorsa, aynı şekilde bizim kendi bakış açımızla "kötülük, felaket, talihsizlik, lanet, afet" olarak değerlendirdiğimiz olaylar da sağlam bir ruhu asla değiştiremez. Ruh, dışındaki her şeyden daha güçlüdür; neye maruz kalırsa kalsın, üstesinden gelip onu kendi rengine dönüştürmeyi bilir. Kendi gücünün farkında olan ruh için tüm şanssızlıklar sadece birer hayat sınavıdır, birer denemedir. Hepsi, insanın "insan" olduğunu kanıtlaması ve onu örnek alacak bütün insanlık için birer fırsattır; şanstır, yarardır. Ruh, özündeki cesareti sıkıntılarla karşılaşmadan hiç gösterebilir mi? Ne kadar kudretli olduğunu tehlikelere atılmaksızın hiç kanıtlayabilir mi? Uyuşukluktan yağlanan beden halsizleşir, zorlu bir işin üstesinden gelmesi imkânsızlaşır, hatta kımıldayamaz bile; tıpkı bunun gibi, yara almayan bir ruh da hiçbir darbeye karşı koyamaz, atıllıktan gevşer, eriyip biter. Bedeninin ne kadar güçlü olduğunu kanıtlamak isteyen güreşçi, hep zorlu rakiplerle dövüşmeyi tercih eder; aynı şekilde ruh da neye, ne kadar sabredebildiğini göstermek için hep zorlu olaylarla boğuşmak ister. Mutlak zorunluluğa teslim olmuş olsa bile, şansın ya da talihin (*fortuna*) türlü türlü oyununa karşı direnebilecek gücün kendi elinde olduğunu bilir; çünkü bu direnç insanın özüne doğuştan ekilidir; ruh istemezse hiçbir şey onu ele geçiremez. Bu bakımdan insan ruhu, talihin üstündedir. Nasıl yani? Sürgüne yollanmak, yok-

[12] Seneca, *Epistulae Morales*, 16.4.
[13] Seneca, *De Providentia*, 5.8-9.

sulluğa itilmek, evlatlarını mezara koymak, rezaletlere maruz kalmak, sakatlanmak nasıl yararlı olabilir, bütün bunlara uğrayan insanlar nasıl şanslı sayılabilir? Bu olayların yararlı olduğuna şaşırıyorsak, bazı hastalıkların ameliyat edilerek, dağlanarak, aç ve susuz bırakılarak, hatta gerektiğinde vücuttan kemikler kazınarak, uzuvlar kesilerek tedavi edildiğine de şaşırmamız gerekir. Yoksa, baldıran zehrini adeta ölümsüzlük iksiri içer gibi bir dikişte içen Sokrates'i davası uğruna böyle metanetli davrandığı için şanssız mı saymalıyız?[14] Erdem, tehlikeye açtır. Neye değil, nasıl katlandığı önemlidir. Güvenli yollar korkaklara göredir, erdemse yükseklerden gider.[15]

İnsan, ruhunun zirvelerine çıktığında her şeyin, ama her şeyin kendine bağlı olduğunu, dolayısıyla bütün olumsuzluklara tek çarenin kendinde olduğunu fark edecek ve bütün endişelerini aşabilecek metanete yükselebilecektir; hatta öyle ki en büyük endişelerinden, en büyük korkularından biri olan ölümü bile hiçe sayabilecek hale dönüşebilecektir. Ölüm ki doğum kadar doğal bir süreçtir, ruhun bedenden ayrılışıdır sadece. Üstelik nasıl gelirse gelsin, o kadar hızlı gelir ki hızı hissedilmez bile. Ya bir düğüm gırtlağı sıkar, ya bir duman nefesi tıkar. Hayattan çıkıştır ölüm, hayata giriş aşamasındaki gibi uzun fasılaları yoktur ve aslında Doğa'nın zorunlu kıldığı olayların en kolayıdır. Bu kadar çabuk gerçekleşen bir olaydan insanın hayat boyu korkması sadece utanılacak bir durumdur, başka bir şey değil.[16]

Seneca için ölümü küçümsemek belki de insanın zihnen olgunluğunun, özüne dönüşümünün en büyük göstergesidir. Bu yüzden insanın yaşayacağı kısacık hayatını ölüm korkusuyla heba etmesini şiddetle eleştirdiği gibi, yeri geldiğinde ölümü arzulamanın ve doğanın armağanı olan hayatı ona seve seve geri vermenin "akla veya doğaya uygun bir yaşamın" kanıtı olarak kabul eder. Çünkü yaşam, sadece yaşamak için yaşanmaz, iyi yaşamak için yaşanır. Eğer iyi yaşamak olasılığı kalmamışsa, bu hayattan tıpkı bir ziyafet sofrasından kalkar gibi kalkmak gerekir. İnsan böyle bir sofradan niye kalkar? Ya tam o anda sevdiği birinin onun yardımına ihtiyacı vardır; ya kaba bir misafir bağıra çağıra çıkagelip ortalığı toz duman etmiştir; ya artık ne yenecek ne de içilecek bir şey kalmıştır ya da sarhoşluktan aklına artık hâkim olamıyordur.[17] İşte benzer şekilde bir dostunuzun veya bir yakınınızın hayatı için kendi hayatınızı feda etme gereği hâsıl olmuşsa, zorba bir hükümdar sizi onurlu olmayan şeyleri söylemeye ve yapmaya zorlamışsa, iyileşemeyecek bir hastalığa mahkûmsanız, muhtaç hale düşmüşseniz veya artık aklınızı sağlıklı şekilde kullanamayacak durumdaysanız hayattan kendi isteğinizle çekilebilirsiniz. Çünkü bu tür olumsuzluklara katlanmak bir kahramanlık

[14] Yunan ahlak felsefesine genel olarak bakıldığında, insan benimsediği bir ülkü veya bu değerde başka şeyler için kendi hayatından rahatça vazgeçebilir. Bkz. A. A. Long, *From Epicurus To Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, s. 23.

[15] Seneca, *De Providentia*, 1-3; 5.11.

[16] Seneca, *De Providentia*, 6.6-9.

[17] Paul Veyne, *a.g.e.*, s. 85.

değildir; dilenmek yerine hayata son vermek şerefli bir insanın en doğal hakkıdır. Zaten bu yüzden İmparator tarafından kendini öldürmesi emredildiğinde bu emri büyük bir sükûnetle karşılamıştır. Hatta öyle ki o sırada yanında bulunanların hepsi gözyaşlarına boğulmuşken onları bizzat teselli etmeye çalışmış ve gayet ciddi bir ses tonuyla "Nerede kaldı sizin benimsediğiniz felsefenin ilkeleri, hani bunca yıldır sizlere hayatın acılarına metanetle katlanmayı öğreten bilgeliğin sözleri? Nero'nun zalimliği hepimizce malum değil miydi?" diye sorarak başına gelen bu felakete çoktan hazırlıklı bir ruh hali içinde olduğunu belirtmiş ve hem dostlarına hem de gelecek kuşakların hafızasına tek bir şeyi miras bırakmak istemiştir: Kendi hayat tarzını.[18] Sonra bileklerini kesip yazıcısına bir veda mektubu hazırlatmış ve ölümünü çabuklaştırmak için kendi rızasıyla baldıran zehri içip sıcak su buharıyla nefesini kesmiştir. Doğa'nın karşı konmaz akışına, kötü denilen şeylerin Doğa'nın bakış açısıyla değerlendirildiğinde aslında kötü olmadığına bizzat inanmamış olsaydı, Stoa öğretisiyle ilgili yorumları sadece teoride kalıp pratik hayatının içine nüfuz etmemiş olsaydı, ölümü böyle serinkanlılıkla arzulaması herhalde mümkün olmazdı.

Seneca'nın *De Beneficiis* adlı eserindeki şu sözler Stoik ilkelerle örülü hayatının, doğayla barışık yaşamaktan ne kastettiğinin, kısaca şu ana kadar anlatılanların adeta özeti niteliğindedir: Eğer ruhumuz iyi ya da kötü başına ne gelirse gelsin onu küçümsüyorsa, bütün korkularını aşıp onların üzerine çıkmışsa, sonsuz arzularının peşinden hırsla koşturmak yerine zenginliği sadece kendi gönlünde aramayı öğrenmişse, tanrılardan ve insanlardan korkmayı bırakıp insanlardan az da olsa kötülük gelebileceği halde tanrılardan hiçbir kötülük gelmeyeceğini biliyorsa, hayatını güzelleştirdiğini sanırken aslında tam da işkence çekmesine neden olan şeyleri hiçe sayabiliyorsa, ölümün bir kötülük olmadığını, aksine bütün kötülüklere son verdiğini açık ve seçik bir şekilde kavrayabiliyorsa, kendini erdeme teslim edip onun çağırdığı her yolun düz bir yol olduğuna inanıyorsa, yaradılıştan toplumsal ve herkesin iyiliği için doğmuş bir varlık olarak dünyayı bütün insanların ortak olarak paylaştıkları tek bir ev olarak görüyorsa, işte o zaman varoluşun tüm fırtınalarından kaçıp duru ve berrak bir gökyüzü altında ayağını sağlam bir zemine basmış, bilebileceği yararlı ve elzem olan ne varsa hepsinin bilgisine varmış ve güvenli bir şekilde kendi kalesine çekilmiş demektir.[19]

Kaynakça

Basore, J. W. (tr.) (1928). *Seneca. Moral Essays*, vol. I, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Basore, J. W. (tr.) (1932). *Seneca. Moral Essays*, vol. II, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

[18] Tacitus, *Annales*, 15.60-64.

[19] Seneca, *De Beneficiis*, 7.1.7.

Basore, J. W. (tr.) (1935). *Seneca. Moral Essays*, vol. III, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Cooper, J. M. (2012). *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton: Princeton University Press.

Dürüşken, Ç. (çev.) (2014). *Seneca. Tanrısal Öngörü*, Veritas: Yunan ve Latin Klasikleri, İstanbul: Alfa Yayınları.

Edelstein, L. (1966). *The Meaning of Stoicism*, Cambridge: Harvard University Press.

Gummere, R. M. (tr.) (1907). *Seneca. Epistles 1-65*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Gummere, R. M. (tr.) (1925). *Seneca. Epistles 93-124*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Jackson, J. (tr.) (1937), *Tacitus. Annals: Books 13-16*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Long, A. A. (2006). *From Epicurus To Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

Sellars, J. (2003). *The Art Of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Bristol Classical Press.

Veyne, P. (2003). *Seneca: The Life of a Stoic*, (tr.) David Sullivan, London & New York: Routledge.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 7
Bahar / *Spring* 2019

Stoacı *Oikeiosis* Öğretisi

AHMET FARUK ÇAĞLAR*

Özet
Stoa okulu, Epikuroscu ve Şüpheci okul ile birlikte Helenistik dönemin üç önemli felsefe ekolünden biridir. Felsefe tarihi çalışmalarında uzunca bir süre özgün olmamakla itham edilen Stoacılığın düşünce tarihine pek çok özgün katkıda bulunduğu artık genel kabul görmektedir. Bu makalede Stoa etiğinin ve dahi felsefesinin kendisine dayandığı temel kavram ve/veya öğreti olan *oikeiosis*'in önemi ve mahiyeti ortaya konmaktadır.
Anahtar Sözcükler: stoa felsefesi, epikurosculuk, haz, yaşam, doğa, içgüdü, oikeiosis.
The Stoic Doctrine of Oikeiosis

Abstract
The school of Stoa, together with the Epicurean and Skeptical school, is one of the three important schools of philosophy of the Hellenistic period. At the present time, it is widely accepted that Stoicism, which has been accused for not being original for a long time in the history of philosophy, has made many original contributions to the history of thought. This article aims to show the place and importance of the *oikeiosis* concept/doctrine in Stoic Philosophy.
Keywords: stoic philosophy, epicureans, pleasure, nature, life, instinct, oikeiosis.

Giriş

Stoacı ahlak anlayışının ve daha genel olarak Stoa felsefesinin en merkezî kavramı; kelime anlamı itibariyle, "eve/hâneye ya da kendine ait olan" manasına gelen *oikeiosis* kavramıdır.[1] Başka dillere tercümesi konusunda oldukça sıkıntı çekilen söz konusu kavramı ilk kez Yunancadan Latinceye

* Dr. Ahmet Faruk ÇAĞLAR, a_faruk@yahoo.com
[1] Peters terimin ayrıca şu anlamları ihtiva ettiğini belirtir: "Kendine-alma, kendinin-kılma, kendini sevme. Evine veya hânesine alma, kendine-ve-içine-alma, bağrına basma, kendi bünyesine

tercüme eden Cicero daha çok "*commendatio*" ve "*concilatio/conciliari*" terimlerini tercih eder.[2] Kelimenin İngilizceye tercümesi için "*appropriateness*" terimini öneren A. A. Long'a göre *oikeiosis* açıkça Stoa ahlakının ve dahi Stoa felsefesinin başlangıcından itibaren en önemli kavramıdır,[3] öyle ki *oikeiosis* olmadan Stoa felsefesinden dahi bahsedilemez.[4] Bu çerçevede alanın uzmanlarından Gisela Striker da *oikeiosis* kavramının Stoacıların ahlak anlayışında çok önemli bir yere sahip olduğunu teyid eder[5] ve kavramın başka dillere tercümesinin zorluğunu yineler. Buna karşın o, kavramın tam olarak, "bir şeyin birine ait olduğunun kabulü ve takdiri" anlamına geldiğini iddia eder.[6] Bu makale Stoa ahlak anlayışının (ve felsefesinin) temeli olarak kabul edilen *oikeiosis* kavramının/öğretisinin mahiyetini serimlemeyi amaçlamaktadır.

Bu çerçevede öncelikle Stoacı *oikeisosis* öğretisine dair bilgi alınabilecek temel metinlerin; Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı eserinin VII. kitabı, Cicero'ya ait *De Finibus Bonorum et Malarum* adlı eserin özellikle III. kitabı, Hierokles'in *Elementa Ethica*'sı ve Seneca'nın en son eseri olarak kabul edilen[7] E*pistulae Morales*'i ve bu eserde yer alan 121. mektubu olduğu belirtilebilir.

Stoacılara göre insanın, insan hayatının kendisine yöneldiği nihai amaç olan en yüksek iyinin ne olduğunu belirlemek ancak insanın doğa tarafından içine yerleştirilmiş olan ilk içgüdüsünün ne olduğunun, bu içgüdünün neye yöneldiğinin, neyi arzuladığının bilinmesi ile mümkündür. Böylece doğanın ne murat ettiği bilinebilecek ve buna göre hareket edilecektir ki bu da Stoa felsefesinin ve ahlak anlayışının asıl amacıdır. Bu amaç doğrultuda, *oikeiosis* kavramsallaştırması ile ortaya konan Stoacı öğretiye göre; tüm canlı varlıklar birincil bir içgüdü ile, varlığa geldikleri andan itibaren varlıklarını korumak ve sürdürmek için doğaları gereği amansız bir mücadelenin içine girerler. "Zira her canlı kendisine kötü ve zararlı görünenden nefret eder ve ondan kaçar; kendisine iyi ve faydalı görüneni de sever ve ona yönelir."[8] Dolayısıyla canlıların davranışlarına temel oluşturan birincil içgüdü (Epikuroscuların savunduğu gibi, haz arayışı değil) yaşamda kalma çabasıdır. Bu doğal olarak

---

dâhil etme, kendi kullanımına alma, temellük ve istifâde etme, istimâl, özümseme, benimseme, kendini-koruma, nefsine düşkün olma... Oikos: hâne, ev, barınak, mesken, ikametgâh..." Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler (Paradigma Yayınları, 2004), 256.

[2] Bkz. Cicero, *De finibus bonorum et malorum,* çev. Harald Merklin (Reclam Verlag,2010), II.35, III.21.

[3] Pohlenz ve Pembroke'un da aynı kanaatte olduğunu belirtelim. Bakınız Gisela Striker, *The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics*, (Oxford Studies in Ancient Philosophy 1, 1983), 281.

[4] A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, (Paperback, 1971), 114.

[5] Gisela Striker, *The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics,* 295.

[6] "recognition and appreciation of something as belonging to one" Gisela Striker, *The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics*, 281.

[7] Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlâk Görüşü – Zevk Anlayışı*, (Ulusal Basımevi, 1971), 10.

[8] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev.: Cemal Süer, (Kaknüs Yayınları, 2006), 32.

böyledir ve ancak bu ilk içgüdü (*proti horme*)'ye uygun hareket etmek insanı mutluluğa ulaştırabilir.

Haz Arayışına Karşı Yaşamı Koruma İçgüdüsü

Oikeiosis öğretisinin Stoacı filozoflar tarafından, dönemlerinde oldukça etkili, başlıca rakipleri Epikuroscuların hazcı tutumlarına karşı bir cevap ya da tepki olarak ortaya konduğu başlarken belirtilmelidir. Dolayısıyla *oikeiosis* öğretisinin ayrıntılarına geçmeden önce hazcıların görüşlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Epikuroscular ya da daha genel olarak hazcılara göre, "Hayvanlar doğar doğmaz, doğaları gereği, saf bir şekilde hazza yönelir ve acıdan uzak dururlar."[9] Stoa felsefesi için olduğu kadar Helenistik döneme ait diğer felsefe ekolleri için de önemli bir kaynak olan Cicero, Epikuros'un hazzı en yüksek iyi olarak tanımladığını şu ifadelerle aktarır:

> Öyleyse, en yüksek ve nihai iyinin ne olduğunu soruyoruz, o ki bütün filozofların kanaatine göre, her şeyin kendisine dayandığı ancak kendisinin hiçbir şeye ilişkin olmadığı bir şekilde var olmuş olmadır. Epikuros'a göre bu, hazdır; o [haz] onun [Epikuros'un] kanaatine göre en yüksek iyidir, acı ise en büyük kötülük. O bu yaklaşımını şu şekilde kanıtlamaya çalışır: her canlı doğar doğmaz haz için çabalar ve en yüksek iyisi olarak onun için sevinç duyar, [buna karşın] en büyük kötülük olarak acıdan kaçar ve gücü yettiğince onu kendinden uzak tutmaya çalışır. Bunu bozulmamış (saflığını yitirmemiş) olduğu sürece ve doğa böylesi [...] bir yargıda bulunduğu için yapar. Bu nedenle neden haz için çaba sarf edildiğinin, acıdan ise kaçınıldığının akli bir izahına ihtiyaç yoktur.[10]

Buna karşın, Epikuroscular gibi doğal bir gözlemden/olgudan hareket ettikleri iddiasındaki Stoacılar canlıların doğar doğmaz sahip olduğu, onların hareketlerine temel oluşturan ilk/birincil içgüdünün, Epikuroscu haz arayışının aksine, kendini/varlığını koruma ve bu varlığı sürdürme çabası olduğunu savunur. Stoacılara göre insan ya da diğer canlılarca arzu edilen bir hazdan bahsedilecekse dahi bu haz kesinlikle canlıların peşinden koştuğu asli amaç değildir; mevzu bahis haz ancak ve sadece varlığı koruyup sürdürmenin, dolayısıyla doğaya uygun yaşıyor/davranıyor olmanın doğurduğu ikincil bir sonuç olabilir.[11]

Stoacılara göre, bitkiler aktif bir harekette bulunmaksınız, vegetatif bir surette, hayvanlar buna ilaveten algılarıyla ve hareket etmek suretiyle, in-

---

[9] Sextus Empiricus, *Kuşkunun Felsefesi*, çev.: C. Cengiz Çevik, (Kırk Gece Yayınları, 2010), 202.

[10] Cicero, *De finibus*, I.29.

[11] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, (Karl Alber Verlag, 2002), 109.

sanlar ise bitki ve hayvanlarla paylaştığı ortak güdülere ek olarak, akli etkinlikte bulunmak suretiyle kendi varlıklarını korumak ve varlıklarının sürekliliğini sağlamak için çaba sarf ederler.[12] Zira Aristoteles'in önemle vurguladığı ve Stoacıların da tümüyle mutabık olduğu üzere, insan akıl sahibi yegâne canlıdır[13] ve canlıların kategorizasyonu konusunda Stoacıların öncüsü Aristoteles'tir.[14]

Bu aşamada içgüdü teriminin Stoacı filozoflarca ne şekilde ve hangi anlamda kullanıldığına dair kısa bir açıklama yerinde olacaktır. Zira Batı dillerine genel olarak "*instinct*" ya da "*impuls*" olarak tercüme edilen mezkur terim Stoacı filozofların canlıların davranışlarını ve davranışlarının amaçlarını analiz ederken başvurdukları merkezî kavramdır.[15] Söz konusu terim Aristoteles tarafından sıklıkla "arzu/iştah" ya da "aktive edilmiş arzu/iştah" anlamında kullanılır[16] ve Stoacılar bu noktada da Aristoteles'i takip etmişlerdir.[17]

Stoacılara göre mevcut tüm canlılar gibi doğa/Tanrı da kendi içgüdüleri ile hareket eder[18] ki bu yaklaşım içgüdü kavramının Stoa felsefesinde işgal ettiği yeri ve önemi göstermesi açısından son derece önemlidir:

> Zenon'a göre her şeyi içine alıp kucaklayan evrensel doğa sadece "sanat" değildir, açıkça bir "sanatçı"dır, her şeyin işe yaramasını ve uyum içinde olmasını planlar ve öngörür. Diğer tüm varlıklar kendi tohumlarından doğup büyüdüklerine ve birbirlerine kenetlendiklerine göre, o zaman evrensel doğada her türlü isteğe bağlı hareket, itici güç ve Yunanlıların *hormai* dediği şiddetli arzular söz konusudur; bizim düşünce ve duyularımızla hareket etmemiz gibi, o da bunlar sayesinde işler yapar. Evrensel aklın doğası böyle olduğuna ve bundan ötürü sağduyu ya da öngörü olarak anılmayı hak ettiğine göre (çünkü Yunancada *pronoia* denir), kendisine en uygun düşen şeyi yapar ve özellikle şu konularla ilgilenir: evrenin varlığını sürdürmesi için öncelikle en uygun şartları sağlamakla, sonra hiçbir şeyini eksik bırakmamakla, ama özellikle evreni eşsiz bir güzelliğe ulaştırmakla ve süslemekle.[19]

Aristoteles'ten mülhem, Stoacılarca "şiddetli arzu" anlamında kullanılan "içgüdü" Cicero'nun Zenon'a atfettiği gibi Stoacıların doğayla özdeş kabul ettikleri Tanrı'nın eylemlerini de belirleyen temel güçtür. Evreni en güzel şekilde var eden ve varlığının sürekliliğini arzulayıp temin eden doğa/Tanrı tıpkı diğer canlılar gibi içgüdüleri ile hareket eder, etmek durumundadır. Öyle ki Stoacılara göre içgüdü olmadan hiçbir eylemde bulunulamaz, söz

---

[12] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, (Könıgshausen & Neumann, 2004), 150.
[13] Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan (Pinhan Yayıncılık, 2018), 1332a.
[14] Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, (Clarendon Press, 1985), 18.
[15] Brad Inwood, Ethics and Human Action in Early Stoicism, 1.
[16] Brad Inwood, Ethics and Human Action in Early Stoicism, 11.
[17] Brad Inwood, Ethics and Human Action in Early Stoicism, 17.
[18] Brad Inwood, Ethics and Human Action in Early Stoicism, 26-27.
[19] Cicero, *De natura deorum*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu (Kabalcı Yayınları, 2006), II.58.

konusu eylemin faili doğa/Tanrı dahi olsa.[20]

Oikeiosis öğretisine dair Diogenes Laertios ise şunları aktarır:

> Onlara [Stoacılara] göre, canlı bir varlığın ilk içgüdüsü, doğanın daha başlangıçta içinde koyduğu kendini koruma içgüdüsüdür; Khrysippos *Erekler Üzerine* adlı eserinin birinci kitabında şöyle söylüyor: "Her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir"; çünkü doğanın canlıyı <kendine> yabancı kılması beklenemez. Geriye, onu oluşturan doğanın onu kendine yakın kıldığını söylemek kalıyor; çünkü böylece ona zararlı şeyler uzak tutulur, uygun olanların ise yaklaşmasına izin verilir. Bazıları canlılarda ilk dürtünün hazza yönelik olduğunu ileri sürerler, ama Stoacılar bunun yanlış olduğunu kanıtlıyorlar. Nitekim onlara göre haz, eğer gerçekten varsa, ancak doğa kendi kendine arayıp yapısına uygun olanı bulduğu zaman, sonradan oluşan bir şeydir [...] Onlara göre, doğa hayvanlarla bitkiler arasında fark gözetmez, çünkü içgüdü ve duyum dışında bitkilerin yaşamını da düzenler; bizde de bitkisel şeyler olur. Ama hayvanlara fazladan bir de içgüdü verildiği için [...] onlar için içgüdü doğrultusunda hareket etmek doğa gereğidir; akıllı canlılara da daha üstün bir önderlik için akıl verildiğine göre, onlar için akıl doğrultusunda yaşamak haklı olarak doğaya uygun yaşamak olur; çünkü akıl içgüdüyü biçimlemek üzere buna eklenmiştir.[21]

Diogenes Laertios'un "doğanın daha başlangıçta içinde koyduğu" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, söz konusu "kendini korumu içgüdüsü" doğa tarafından tüm canlıların içine yerleştirilmiştir. Burada ana fail doğa, yani Tanrı'dır ve canlılar açısından herhangi bir iradi tercih söz konusu değildir. Tüm canlılar gayri iradi olarak hayatta kalmaya, varlıklarını korumaya ve sürdürmeye "programlanmış" bir şekilde dünyaya gelir, aksi yönde hareket edemezler. Doğa/Tanrı -Aristoteles'in fizik anlayışında hâkim terminolojiyle- bu yönde hareketin içsel nedeni ya da prensibidir. Bununla birlikte Laertios'un bu ifadesi doğanın kendi içinde bir "iç-dış" ayrımı olduğu izlenimi vermektedir. Stoacıların panteist bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu hatırlanır ve Stoacılara göre doğadaki her şeyin bir ve bütün olduğu düşünülürse bu durum "dış doğa"nın "iç doğa"ya müdahalesi olarak yorumlanabilir.[22]

Laertios'un ifadeleri bağlamında ayrıca doğanın kendi sürekliliğini canlı varlıkların sürekliliğini temin etmek suretiyle sağladığı belirtilmelidir. Doğadaki canlı ya da cansız tüm varlıklar –ki Stoacı panteizm cansız bir varlık kabul etmez– doğanın unsurları, başka bir ifadeyle yapı taşlarıdır. Ve bu unsurların toplamı bir anlamda doğanın bütününü oluşturmaktadır. Dolayısıyla doğadaki tikel varlıkların, varlıklarını sürdürmeleri, bu yönde bir çabanın içine girmeleri doğanın ya da kozmosun bir bütün olarak kendi varlığı

---

[20] Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 52.

[21] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev.: Candan Şentuna, (Yapı Kredi Yayınları, 2002), VII.85-86.

[22] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, 34-37.

ve sürekliliği için –tanımı gereği– zorunludur.

Cicero da Stoacı ahlak anlayışına ve *oikeiosis* öğretisine çeşitli eserlerinde atıfta bulunur, ancak öğretiye dair en detaylı ifadeleri *De finibus bonorum et malorum* adlı eserinin 3. kitabında yer almaktadır:

> Öğretileri bana makul görünen insanlar [Stoacılar], canlı varlıkların doğar doğmaz –ki bununla [doğumla] başlaması gerekir– kendilerine doğru bir eğilimleri ve yönelimleri olduğunu iddia etmektedir, öyle ki kendilerini ve [kendi] yapılarını koruyabilsinler, bunu [içinde bulundukları yapıyı] muhafaza etmelerine yarayan şeyleri sevsinler, buna karşın yok olmaktan ya da onları yokluğa götürecek şeylerden korunsunlar. Bunun için kanıt; çocukların henüz hazzı ya da acıyı hissetmeden önce kendi sağlıklarını destekleyecek şeyler uğrunda çaba sarfetmeleri ve bunun karşıtı olan şeylerden ise kaçınmalarıdır. Şayet kendilerine yönelik bir sevgi ve algı sahibi olmasalardı ve yokluktan korkmasalardı bu mümkün olmazdı. Aynı şekilde, kendilerine dair bir algıya sahip olmasalardı ve bu nedenle de kendilerini sevmeselerdi herhangi bir şey için çabalayabilmeleri de mümkün olmazdı. Bundan çıkan sonuç; kendilik sevgisinin (*se diligere*) çıkış/başlangıç noktasını oluşturduğudur.[23]

Aynı eserin ilerleyen bölümlerinde Cicero yine bu çerçevede şu ifadelerde bulunur:

> Buna göre ilk uygun ödev/vazife [kişinin] kendini doğal yapısı içinde muhafaza etmesidir; bundan ikinci bir vazife doğar; [kişinin] kendi doğasına uygun şeyleri alıp muhafaza etmesi ve olmayanları ise kendisinden uzaklaştırması, bu seçim/tercih ve [uygun olmayan şeylerin] elenme süreci vuku bulduktan sonra bunu [fiilî olarak] yerine getirme vazifesi takip eder, bunu ise sürekliliğinin sağlanması [çabası], nihayet [bunu] en yüksek formunda subutiyetin temini ve doğa ile uyum izler. Bu durumda, gerçekten iyi olarak adlandırılmayı hakeden şey başlar; var olma ve tanınma. Başlangıçta insanın doğaya uygun olana karşı duyduğu temayül vardır. Ancak bununla ilgili ilk bilgiyi ya da daha doğrusu ilk kavramı edindikten ve doğadaki uyumu/düzeni idrak ettikten sonra [...] buna ilkinden daha yüksek bir değer biçer ve doğaya uygun bu bilgi dolayısıyla, insan için en yüksek iyinin ne olduğunu, zatı dolayısıyla istenmeye ve çaba sarfedilmeye değer olanın ne olduğunu görür...[24]

Chang-Uh Lee'nin bu pasaja dair yorumu zikredilmeye değerdir. Lee, Cicero'nun yukarıdaki ifadeleriyle *oikeiosis*'in sürekliliğini üç aşamaya ayırdığını belirtir. Buna göre, gelişiminin ilk basamağında, henüz rasyonel bir varlık olmayan insan yavrusu –içgüdüsel olarak– hayatta kalmak, varlığını sürdürmek için çaba sarf eder, bu amaç doğrultusunda kendisi için faydalı olan şeyleri isteyip zararlı olan şeylerden uzaklaştırmaya çalışır. İkinci aşama

[23] Cicero, *De finibus*, III.16.
[24] Cicero, *De finibus*, III.20-21.

ödevin yerine getirilmesi (*cum officio selectio*) aşamasıdır, bu aşamada çocuk çeşitli karşılaştırmalar yaparak ruhi ve bedenî varlığının salahiyeti için uygun şeyleri içselleştirir ve bunun karşıtlarını kendinden uzaklaştırır. Bu aşamada dil yeteneğini kazanmasıyla bunu sözlü olarak da ifade etmeye başlar. Zira Stoacılara göre akıl yetisi her şeyden önce bir dil kullanma yetisiyle kendini ortaya koyar.[25] Yetişkinlik aşamasında ise kişi varlığının devamını en yüksek formunda istemeye muktedir olur, bu aşamada yapacağı seçimlerle doğa ile uyum içinde varlığını sürdürmeye çalışır. Ayrıca bireysel ve türsel kemâl için çabalar.[26]

Stoacı Oikeiosis öğretisi için temel kaynaklardan biri olma niteliğinden ötürü, Seneca'nın Lucilius'a yazdığı mektuplardan müteşekkil olan *Epistulae Morales* adlı eserindeki 121. mektubu da bu çerçevede önemlidir. Seneca mezkûr mektuplarında, doğal bir itkiyle insanın kendini sevdiğine, yokluktan ise korktuğuna farklı yerlerde, zaman zaman değinse de[27] *oikeiosisçi* görüşlerini en açık olarak bu mektubunda ortaya koyar. Robert Bees (Reinhardt'a atıfla) söz konusu mektubun büyük ölçüde orta dönem Stoacı filozoflardan Poseidonios'un fragmanlarına dayandığını belirtirken, bu görüşe tümüyle katılmayıp mektubun ne kadarının doğrudan Poseidonios'a, ne kadarının ise Seneca'nın kendisine atfedilebileceğinin tespitinin mümkün olmadığını savunan uzmanların da olduğunu ifade eder.[28] Seneca'nın ilgili mektubu şöyle başlar:

> Doğanın insanı ne için yarattığını, neden başka yaratıklara üstün tuttuğunu araştırdığım zaman, sen benim ahlâktan çok ayrıldığımı mı düşünüyorsun? Yok, bir yanılgı bu. Bir insan için neyin iyi olduğunu anlamadan, yaradılışını iyice incelemeden, nasıl bir ahlâkı olması gerektiğini nereden bileceksin? Kendin için ne yapman, neden kaçınman gerektiğini, ancak senin doğan için ne yapmanın gerekli olduğunu öğrendikten sonra karar verebilirsin.

Seneca'nın yukarıdaki ifadelerinin işaret ettiği üzere, insanın iyinin ve kötünün ne olduğu konusunda bir yargıda bulunabilmesi ancak kendi yaratılışının gereklerini tanımasıyla mümkün olabilir. Ancak doğanın/doğamızın ne istediğini, temelde hangi amacı güttüğünü bilebilirsek ahlaki yargılarda bulunabiliriz. Bu da *oikeiosis* öğretisinin neden bu denli önemli olduğunu, neden Stoa ahlakının temelini teşkil ettiğini izah eder. Zira özellikle Aristoteles'ten sonra insan için hayatın nihai gayesinin mutluluk olduğu pek

---

[25] Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 43.

[26] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, 104-105, 114. Ayrıca Cicero'nın bir başka eserinde geçen, insanın taşıdığı ölümsüzlük umuduna dair: Cicero, *Ölüme Övgü*, çev.: Cânâ Aksoy, (Sel Yayınları, 2014), 39, 41, 42, 46.

[27] "Doğuştan bir beden sevgisi yerleşmiş damarlarımıza... Bedenimizin koruyucusu da yine biz olmuşuz." ya da "Yokluktan korkar insan, hastalıktan korkar." Seneca, Epistulae Morales, çev. Türkan Uzel (Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), II.14.

[28] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 9-11.

çok filozof ve ekol tarafından benimsenmiştir, ancak her filozofun arzulanan mutluluğun mahiyetine dair yaptığı tanımlar farklılıklar gösterebilmektedir. Öyleyse mutluluk tanımı bireysel yargılardan arındırılmalı, doğaya dayandırılmalıdır, ancak bu şekilde genelgeçer bir mutluluk tanımına ulaşılabilir. Bu çerçevede, Stoacılara göre şayet doğanın amacını bilirsek doğru bir mutluluk tanımına ulaşabilir, buna uygun bir yaşam sürdürebiliriz.[29]

Seneca mektubuna şöyle devam eder:

> Bütün hayvanların, yapılarının bilincinde olup olmadığını araştırıyorduk. Bunun böyle olduğu özellikle şundan anlaşılır: hayvanlar organlarını gereği gibi, rahatça hareket ettirirler, sanki bu hareketlere iyice eğitilmişler gibi. Hepsinin her parçasında kendine özgü bir çeviklik vardır... O hâlde her hayvanda kendi yapısının bilinci vardır [...] Hayvanların dünyaya bu temel bilgiyle geldiklerinin en iyi belirtisi şu: hiçbir hayvan bedenini kullanmakta beceriksiz değildir. "Sizin dediğinize göre, der karşı taraftaki, insanın yapısı, yönetici olan ruhun (Hegemonikon) herhangi bir biçimde, bedene karşı olan tutumundan oluşur. Bu düşünce böylesine karışık, ince, sizin için bile zor anlaşılabilen bir şeyken, bunu küçücük bir bebek nasıl anlar? [...] Demin sözünü ettiğim bebek, beden yapısının ne demek olduğunu bilmez, kendi beden yapısını tanır. Canlının ne olduğunu bilmez ama, kendinin canlı olduğunu bilir. Ayrıca kendi beden yapısını da kabaca anlar, üstünkörü, karanlıktır bilgisi... Biz nasıl doğasını, yerini bilmesek de ruhumuz üstüne bir duyguya erdikse, her hayvan da kendi yapısı üstüne öyle bir duyguya ermiştir. Onların bunu hissetmeleri zorunludur, çünkü bu duygu yoluyla başka şeyleri de hissetmektedirler... Böylece bebeklerde de hayvanlarda da kendilerinin ana bölümleri üstüne bulanık belli belirsiz bir duyguları vardır.

Seneca'ya göre, her yaşın kendine özgü bir yapısı vardır ve insan hangi yapıya sahip olursa olsun varlığını korumaya çalışır. Filozof hazzı arayışımızın da kendi varlığımıza duyduğumuz ilginin bir sonucu olduğunu savunur. İnsanın eylem ve yönelimlerini kendine, kendi varlığına duyduğu ilgi önceler. Ona göre işbu ilgi bütün canlılarda doğuştan mevcuttur. Bu nedenle bütün canlılar kendilerine düşman olanı bilirler ve varlıklarını tehlikeye düşürücü durumlardan kaçarlar. Bu doğrultuda hiçbir canlı ölüm korkusunu bilmeden/tanımadan hayata atılmaz. Seneca mektubuna bir soru ile devam eder:

> "Peki, der, hayvan her şeyin kendini koruyucu ya da öldürücü olduğunu nasıl anlayabilir?" Önce sorulan soru şu: hayvanın bunu nasıl anladığı değil, bunu anlayıp anlamadığı. Onlarda bu anlayışın olduğu şuradan meydana çıkar: anlamış olsalardı zaten, daha fazla bir şey yapmayacaklardı [...] Apaçıktır ki, onlarda deneyim olmadan birikmiş bir bilinç vardır; zararlıya karşı, daha deneme fırsatı çıkmadan bile, kaçınırlar zararlıdan... O (kendini koruma) duygusu, o dikkat akıllardan çıkmaz hiç. Tehlikeden kaçarken de davranışları hep aynıdır. Ayrıca yaşadıkça daha korkak olmazlar. Bundan da çıkan sonuç

[29] Gisela Striker, *The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics*, 283.

> şu: Onları bu hale getiren deneyim değil, kendi selâmetleri için duydukları doğal itidir! Deneyimin öğretimi uzun sürer, çeşit çeşittir. Doğadan gelen iti ise, hem herkes için eşittir, hem de bir anda olup biter.

Seneca'nın açıkça gösterdiği gibi, hayvanlar doğar doğmaz, henüz herhangi bir tecrübeye sahip olmadan önce düşmanlarını tanır, kendileri için tehlikeli olanı bilir ve onlardan kaçmaya, uzak durmaya çalışırlar. Bu noktada asıl soru şudur: İnsan için de benzer bir mekanizma doğar doğmaz devreye girer mi? Robert Bees, Eibl-Eibesfeldt'e atıfla bu soruya olumlu cevap verir. Buna göre insan yavrusu da nefes alma, yutma ve emme eylemlerini herhangi bir tecrübeye sahip olmadan, içgüdüsel olarak yerine getirir. Ayrıca Bees'in de işaret ettiği gibi, Seneca tam da bu nedenle olsa gerek insan yavrularından hayvanlarla aynı bağlam içinde, aynı yerde bahseder, verdiği örneklerde civcivlerle ya da kaplumbağalarla insan yavrularını ardı sıra zikretmekten çekinmez.[30] Bees'e göre bu, insan yavrusunun da tıpkı hayvanlar gibi akıldan yoksun olması, onlarla aynı tinsel (*geistig*) seviyede bulunması dolayısıyladır.[31] Daha önemlisi; Bees'e göre (yine Eible-Eibesfeldt'e atıfla) modern dönemde yapılan deneyler bebeklerde görme yetisinin sanılandan çok daha erken geliştiğini, 14 günlük bebeklerin hareketli objeleri farkedip takip edebildiğini göstermiştir.[32] Benzer şekilde, 20. yüzyılda yapılan deneylerde bebeklerin doğar doğmaz tutunmaya yönelik bir eğilime sahip olduğu tespit edilmiş ve boşluğa bırakılan bebeklerin korku duyup ani bir refleksle tepkide bulunduğu gözlemlenmiştir. Bu deney ve gözlemler bizi insan yavrusunun da doğar doğmaz kendi varlığına dair bir algıyla, onu muhafazaya yönelik bir eğilime sahip olduğu yargısında bulunmaya götürmektedir. Seneca söz konusu mektubunu şöyle sonlandırır:

> Hayvan kendinin etten oluştuğunu hisseder, bu yüzden etin ne ile kesilebildiğini, ne ile yanabildiğini, ezilebildiğini hisseder. Kendisine zarar verebilecek silahlarla donanmış olanları da hisseder, bunların türüne düşman kesilir. […]Doğada her şey kendi selâmetiyle bağdaşıp, kendine yararlı olacakları arar, zarar vereceklerden korkar. Faydalıya karşı olan atılımlar, karşıtından kaçınmalar doğal şeylerdir. Bu işi yapmayı buyuran hiçbir düşünce araya girmeden, hiçbir karar alınmadan, doğa ne önerirse, o yapılır. Arıların kovanlarını ne kadar ustalıkla, titizlikle yaptıklarını görmez misin? […] Şu örümcek ağlarına hiçbir ölümlünün öykünemiyeceğini görmez misin? […] Böyle bir sanat öğrenilmez, doğadan gelir. Bu yüzden hiçbir hayvan ötekinden daha bilgin değildir. […] Doğanın dağıttığı pay adalet üzere gelir: doğa her şeyden önce kendi kendini korumayı ve bu işin ustalığını sağlar. Hayvanların hem öğrenmeleri hem de yaşamağa başlamaları, işte bu yüzden aynı zamana rastlar. Hayvanların yaşamlarını sürdürmeğe yarayan yetenekle doğmalarına

[30] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts,* 217.
[31] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 216.
[32] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 90-91.

> şaşmamalı, bu yetenek olmadan doğmaları boşuna olurdu. Varlıklarını sürdürmek için, doğanın onların içine yerleştirdiği ilk araç, kendi kendileriyle uyum sağlama ve kendi varlıklarını sevmedir. Eğer yaşamayı istemeselerdi, sağsalim kalmazlardı [...] Hem içlerinden bir tanesinin bile kendini ucuza kaptırdığına, canına ilgisiz kaldığına rastlanmış değildir. Somut, akıldan yoksun, başka her konuda uyuşuk olan bu hayvanlarda bile yaşam becerisi vardır.[33]

Gerek Laertios'un ifadelerinden gerekse Cicero ve Seneca'dan yaptığımız iktibaslardan anlaşılacağı üzere, canlının kendi varlığını koruması ve sürdürmeye çalışması evvel emirde bir kendilik algısı ve daha ileri aşamada (insan özelinde) bir kendilik bilinci gerektirir. Bu nedenle, burada bir parantez açarak, *oikeiosis*'in zorunlu bir bileşeni olan kendilik algısına değinmek yerinde olacaktır.

Kendilik Algısı ve/veya Bilinci

Canlıların kendi öz varlıklarını sevmesi, onu korumaya çalışması, bu varlığın sürekliliğini arzulaması ve yokluktan, yok olmaktan kaçınması, bundan nefret etmesi öncelikle bir kendilik hissi (*sensus sui*) ve daha ileri aşamada bir kendilik bilinci gerektirir elbette. Nitekim Laertios'un Khrysippos'a atfen belirttiği gibi, "Her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir; çünkü doğanın canlıyı (kendine) yabancı kılması beklenemez."[34] Aynı şekilde Cicero yukarıda değindiğimiz eserinin ilgili bölümünde, canlıların kendilerini korumaya ve varlıklarını sürdürmeye yönelik eğilimlerinin olmasının evvel emirde bir kendilik algısı gerektirdiğini ifade eder: "Şayet kendilerine yönelik bir sevgi ve algı sahibi olmasalardı ve yokluktan korkmasalardı bu mümkün olmazdı. Aynı şekilde, kendilerine dair bir algıya sahip olmasalardı ve bu nedenle de kendilerini sevmeselerdi herhangi bir şey için çabalayabilmeleri de yine mümkün olmazdı."[35]

Chang-Uh Lee bu gerekliliği önemle vurgular ve ne kadar ilkel ve belirsiz olursa olsun, herhangi bir canlının kendisine yönelik şöyle ya da böyle bir eğilime ya da itkiye sahip olmasının öncelikle bir kendilik algısı gerektirdiğinin, bu kabulün akli olarak zorunlu olduğunun altını çizer.[36] Robert Bees de benzer şekilde hayvanların kendilerini algıladıklarının, bir kendilik algısına sahip oldukları için kendilerini koruyabildiklerinin veyahut tam tersi bir kanıtlama yöntemiyle; kendi varlıklarını korumaya çabaladıklarına göre kendilerine dair bir algıya sahip olmaları gerektiğinin (Hierokles'e

---

[33] Seneca, *Epistulae Morales*, XIX-XX.121.
[34] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (Yapı Kredi Yayınları, 2004), VII.85.
[35] Cicero, *De finibus*, III.16.
[36] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, 63.

atıfla) altını çizer.[37] Şayet her canlı doğar doğmaz kendine yararlı olanı arzuluyor, onun peşinden koşuyor, buna mukabil kendisi için zararlı olandan kaçıyor ise bu, istenen ya da istenmeyen şeylerin kendisine göre istendiği ya da istenmediği bir "öz", bir "kendilik" gerektirir. Öyle ki canlılarda mevcut ilk/birincil içgüdü olarak Epikuroscu haz arayışı öğretisi dahi kabul edilecek olsa, evvel emirde söz konusu hazzı arzulayan bir "öz"ün, bir "kendilik algı ya da bilinci"nin var olması gerekir.

Lee, Hierokles'in bu noktadaki yaklaşımının önemli olduğu görüşündedir. Hierokles *Elementa Ethica*'da hayvani varlıkların hayvani olmayan varlıklardan bilinç ve içgüdü hususlarında farklılaştığının altını çizer ve bunun da (Stoacı) ahlak anlayışının temelini oluşturduğunu savunur.[38] Ayrıca Lee'ye göre, Hierokles'in söz konusu eserinde Cicero'dan farklı olarak ilkin varlık algısını zikretmesi, daha sonra bu varlığa yönelik bir ilgi ya da yönelimden bahsetmesi önemlidir.[39] Hatırlanacağı üzere Cicero *De finibus*'un ilgili bölümünde ilk olarak canlıların kendi yapılarına, kendilerini sevmeye yönelik bir itkilerinin olduğunu zikreder ve ancak ilerleyen bölümlerde bir varlık bilincinin olduğundan, bunun zorunluluğundan bahseder. Esasen bu konuda Seneca'nın ifadeleri çok daha açıklayıcıdır. O yukarıda yer verdiğimiz mektubunda ilkin tüm hayvanların kendi yapılarının bilincinde olduğunu savunur ve akabinde bunu gerekçelendirmeye çalışır. Filozof her ne kadar belirsiz ve üstünkörü de olsa her canlının kendi varlığına dair bir algıya sahip olduğunu, doğanın canlıları bu algı ile dünyaya getirdiğini önemle vurgular.

Lee'ye göre Stoacı filozofların bu iddiası felsefe tarihi açısından çok yeni ve son derece özgün bir tezdir.[40] Varlık algısını ya da bilincini ahlak, hatta felsefe anlayışlarının temeline yerleştirerek bir felsefe ekolü ve ahlak kuramı geliştiren Stoacılara göre esasen bu kendilik algısı (ve adım adım oluşan kendilik bilinci) dış duyularımızla algıladığımız çevremizdeki diğer şeylerin algılanma koşuludur. Ancak kendi varlığına yönelik bir algıya (ve bilince) sahip "özne" dış dünyayı algılayabilir ve onları (kendine göre) sınıflandırıp anlamlandırabilir. Seneca'nın ifadesiyle: "Her hayvan da kendi yapısı üstüne öyle bir duyguya ermiştir. Onların bunu hissetmeleri zorunludur, çünkü bu duygu yoluyla başka şeyleri de hissetmektedirler."[41]

Hierokles mezkûr eserinde kendilik algısının eşyayı algılamanın (ön)koşulu olduğunu şu örnekten hareketle ispatlamaya çalışır:[42] Ona göre herhangi bir insan yavrusu ya da hayvan sesten ve ışıktan yalıtılmış bir ortama konulduğunda mutlak suretle ölüm korkusu duyar, varlığının sona ereceği korkusuna kapılır. Hierokles'e göre bu, hiçbir uyaran olmasa da canlının

[37] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 28-29.
[38] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, 67.
[39] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, 68.
[40] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, 77.
[41] Seneca, *Epistulae Morales*, XIX-XX.121.
[42] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, 77.

kendi varlığını algıladığına kanıttır. Bu durum aslında varlık bilinci ile dış dünya algısının iç içe geçtiğinin, bir yönüyle birbirinin varlık koşulu olduğunun da kanıtıdır. Dış dünya algısı öncelikle bir kendilik algısı/bilinci gerektirir, ancak kendilik bilinci de bir dış dünya algısına, başka bir deyişle duyusal uyaranlara muhtaçtır. Bunlar olmadığında kendilik algısı/bilinci sarsıntıya uğrar, canlı yok olmaktan, varlığının sona ermesinden korkar, bir diğer ifadeyle var olduğundan emin olamaz. Yani dış dünya (duyusal uyaranlar) kişiye bir yönüyle kendi varlığını kanıtlar, varlığının devam ettiğini teyit eder. Canlı varlık da bu teyide muhtaçtır, bir uyaran almadığında, varlığının sürdüğünü duyularıyla hissedemediğinde korkuya kapılır, yok (olmuş) olmaktan korkar.

Canlılardaki kendilik algısının doğum sonrası son derece belirsiz, muğlak bir şekilde var olmasına karşın, bu algının bir bilinç durumuna evrilip ancak zamanla tam olarak bütünlüğe kavuştuğunu, kemâle erdiğini de vurgulamak gerekir.[43] Cicero'nun *De finibus*'un 5. kitabında belirttiğine göre (Stoacılar o kanaattedir ki), canlılar her ne kadar doğar doğmaz kendi varlıklarını korumaya yönelik bir içgüdüye sahip olsalar da kendilik bilinci ancak zaman içinde tam manasıyla oluşur, bütünlüğe kavuşur:

> Her canlı varlık kendini sever ve doğar doğmaz varlığını muhafaza etmek için çaba sarfeder, zira bu arzu kendi yaşamını koruması için ilk olarak doğa tarafından ona verilmiştir, öyle ki kendini [varlığını] muhafaza etsin ve doğaya en uygun bir yapı içinde bulunsun. Ondaki bu yönelim başlangıçta çok belirsiz ve bulanıktır, öyle ki sadece o anda olduğu gibi kalmasını sağlar; bu aşamada ne kendi mahiyetini ne kendi imkânlarını, ne de kendi doğasını tanır/bilir. Her ne zaman çevresindeki şeylerin [eşyanın] kendisi üzerindeki etkisini ve onlarla olan ilişkisini anlamaya başlar, giderek ilerleme kaydetmeye, kendisini tanımaya ve ruhundaki mezkur arzuların sebeplerini anlamaya da başlar, ve yine; doğaya uygun olan şeyler için çabalamaya ve doğaya uygun olmayan şeyleri ise reddetmeye başlar. [...] İşte bu şekilde en yüksek iyi kendini ortaya koyar ki o, doğaya uygun yaşamak ve kendini mümkün olduğunca iyi ve [yine] mümkün olduğunca doğaya uygun bir yapıda bulundurmaktır.[44]

Stoacı filozofların kişinin çevresindeki şeylerin etkisi ile kendini tanımaya başlaması ve buna uygun yaşaması görüşü işbu öğreti ile büyük bir benzerlik gösterir. Stoacılara göre canlı varlıkların kendilerine dair ilk algısı, bir parçası oldukları "kozmos"u da algılamaları ile eş zamanlı olarak ya da hemen akabinde vuku bulur.[45]

Kısaca ve bir kez daha belirtmek gerekirse, Stoacılara göre canlıların davranışlarını yönlendiren ilk/birincil içgüdü olan yaşama çabası evvelemirde

---

[43] Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 72.
[44] Cicero, *De finibus*, V.24.
[45] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 165.

bir varlık/kendilik hissi ya da bilinci gerektirir. Ancak kendi varlığının farkında/bilincinde olan bir canlı bu varlığı korumak için çaba sarf edebilir. O nedenle kendilik algısı ya da bilincinin Stoacı yaşam çabasının, bir diğer ifade ile *oikeiosis*'in temel ve ilk şartı olduğu söylenebilir.

Sosyal Oikeiosis

Bin yıllardır tekrar edilegeldiği ve İslam düşünce geleneğinde de benimsendiği üzere insan *medeniyyün-bit'tab*'dır, yani doğası gereği toplumsal bir canlıdır. Platon *Symposion* adlı diyaloğunda insanların birbirlerine karşı duyduğu, doğuştan gelen bir aşktan bahseder ve bunun, doğamızın parçaları bir araya getirmeye, iki şeyi tek bir şey yapmaya ve insan doğasını iyileştirmeye yönelik çalışmasının bir sonucu olduğunu iddia eder.[46] Kendi türdeşleri ile bir arada yaşamak zorunda olan, bu yönde bir itkiye sahip olan tek canlı insan değildir kuşkusuz. Doğada sürü hâlinde yaşayan, yaşamak zorunda olan birçok canlı türü bulunmaktadır. Tek başlarına hayatta kalamayacak, varlıklarını sürdüremeyecek olan canlılar irili ufaklı sürüler hâlinde, bir arada yaşarlar.

Stoacılara göre, hayatta kalmak için "sürü" içinde ya da topluluklar hâlinde yaşamak durumunda olan insanın kendi (öz)varlığına duyduğu sevgi/eğilim ve onu muhafazaya yönelik çabası anlamına gelen *oikeiosis* diğer insanları ve dahi tüm canlı varlıkları da içine alacak şekilde genişletilebilir; her şeyden önce kişinin kendi yavrularını, aile fertlerini, akrabalarını ve halka halka genişletilerek "kosmopolis"te yaşayan bütün insanları kapsayacak şekilde. "Zira hiçbir insan hayatını tam bir yalnızlık içinde geçirmek istemez, hatta [bu hayat] sınırsız hazlarla dolu olsa bile, [diğer] insanlarla bağlantı ve toplumsal bir birlikte yaşam içinde ve doğal bir cemaat kurmak üzere yaratıldığımız kolaylıkla anlaşılırdır."[47]

Cicero'nun kişinin kendilik sevgisinden, kendisinden peyda olan yavrularını sevmeye, oradan da adım adım tüm toplumu/insanları sevmeye doğru genişleyen "cemaat duygusu"na dair ifadeleri söz konusu Stoacı kavramın en açık olarak betimlendiği ifadelerdir. Filozof *De finibus*'un yine 3. kitabında şunları ifade eder:

> Doğa çocukların/yavruların ebeveynleri tarafından sevilmesi için etkide bulunur. Bundan hareketle toplumu ve insan türü arasındaki bağlantıyı takip edebiliriz. Bu bilgi her şeyden önce vücudun ve uzuvlarının oluşumundan kazanılabilir, ki bu bizatihi doğanın üreme/çoğalma yönünde bir niyet taşıdığını gösterir. Ancak doğanın bir yandan üremeyi/çoğalmayı arzu edip diğer taraftan (kişinin) kendisi tarafından meydana getirilen varlıkların sevilmesini sağlamaması düşünülemez. Nasıl ki doğamız gereği açık bir şekilde

[46] Bkz. Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı (Kabalcı Yayınları, 2007), 191d.
[47] Cicero, *De finibus*, III.65.

> acıdan korkuyor/kaçıyorsak, aynı şekilde yine bizzat doğa tarafından, meydana getirdiklerimizi (dölledikleriimizi) de sevmemiz sağlanır. Bu nedenle (doğa) bir aidiyet duygusunu da harekete geçirir, ki bu duygu insanları birbirine bağlar, öyle ki bir insan bir diğerine, insan olduğu için, yabancı görünemez. Çünkü bazı organların sadece kendileri için yaratılmış olması gibi, [söz gelimi] gözler ve kulaklar gibi, bazıları da diğer uzuvları desteklemek için yaratılmıştır, bacaklar ya da eller gibi. Aynı şekilde sadece kendisi için yaratılmış olan vahşi hayvanlar vardır, ancak buna karşın [...] birbiri(ni desteklemek) için yaratılmış hayvanlar da vardır [...] karıncalar, arılar ve leylekler birbirleri için bazı şeyler yaparlar. İnsan arasındaki bağ çok daha yakındır. Bu nedenle bizler doğamız itibariyle birleşmek, toplanmak ve devlet toplulukları kurmak için/kurmak üzere yaratılmışızdır.[48]

Cicero'nun belirttiği gibi, ebeveynlerin kendi yavrularını sevmesi de bizzat "doğa" tarafından insanın içine "yerleştirilmiş"tir: "Doğa tarafından insan soyuna öyle büyük bir erdem gereksinimi ve öyle büyük bir toplum esenliğini koruma arzusu verilmiştir ki, bu kudret hazzın ve boş vaktin tüm cazibesine üstün gelir."[49] Cicero'nun ifadelerinden çıkan sonuca göre, burada da birincil olarak iradi bir tercih söz konusu değildir, içgüdüsel olarak bu yönde bir duygu ve davranışa sahip olunmaktadır.[50] Doğanın insanın kimliğiyle değil, salt insan olmasıyla ilgilendiğini, bu nedenle herkesin birbiri ile eşit olduğunu, bir ve aynı yasaya tabi olduğunu, daha önemlisi, birbirine eşit olan bu parçaların hep birlikte bütünü oluşturduğunu ifade eden[51] Cicero *De officiis*'te hem bireysel hem de sosyal *oikeiosis* için oldukça özetleyici nitelikte şu ifadelerde bulunur:

> Doğa başından itibaren her canlı türüne kendisini, yaşamını ve bedenini koruma; kendisine zarar verecek gibi görünen her şeyi geri çevirme; beslenme ve barınma gibi, yaşam için gerekli olan her şeyi arama ve tedarik etme eğilimini bahşetmiştir. Üreme amacıyla bir araya gelme ve kendisinden doğan yavruların bakımını üstlenme tüm canlıların ortak özelliğidir. İnsan ile vahşi hayvan arasında fark şudur: Vahşi hayvan güdülerinin yoğunluğuna göre hareket eder ve kendisini sadece yaşadığı şimdiki zamana uydurur, ne geçmişi ne de geleceği hisseder. İnsan ise aklın yoldaşıdır, onun yardımıyla kendisine uygun olan unsurların ayırdına varır, olayların nedenlerini görür, onların öncülleri ve geçmişleri konusunda bilgisiz kalmaz, benzerlikleri kıyaslar, şimdiki olayları birbiriyle ilişkilendirip onlarla gelecektekiler arasında bağ kurar, böylece tüm yaşam yolunu kolayca görerek onu yaşayabilmek için gerekli olan ne varsa hazır eder. Aynı doğa aklın gücüyle, dilde ve yaşamda birlik olması için insanı insana bağlar; her şeyden önce, doğurduğu insanlara bir sevgi eker; insanların bir araya gelmeyi ve kendilerinden çıkıp topluma ka-

[48] Cicero, *De finibus,* III.62-64.
[49] Cicero, *De re publica*, çev. C. Cengiz Çevik (İthaki Yayınları, 2014), I.1.
[50] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts,* 177.
[51] Cicero, *De officiis*, çev. C. Cengiz Çevik (Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), V.27

> rışmayı istemelerini sağlar, böylece insan sadece kendisinin değil, sevgi beslediği ve bakmakla yükümlü olduğu karısının, çocuklarının ve başkalarının da rahatını ve rızkını sağlamaya çalışır,[52]

Aynı şekilde, Seneca'ya göre de doğa insanı yalnızlıktan nefret edeceği ve diğer insanları seveceği bir şekilde var etmiştir; "Yalnızlıktan nasıl nefret edersen, bir toplumda yaşamayı istersen, nasıl doğa insanı insana sevdirirse, bu konuda da, bizi dost aramağa itici, uyarıcı bir güç vardır."[53]

Esas itibariyle döneme hâkim sosyal ve siyasal şartlar, yani Roma kozmopolitizmi düşünülürse, bu yaklaşımın dönemin siyasi ve düşünsel iklimi ile de uyum içinde olduğu teslim edilir. Ayrıca Seneca, Stoacı filozofların evreni canlı olarak tasavvur etmelerine paralel bir biçimde kozmosu canlı bir bedene ve insanları da bu kozmik bedenin organlarına benzetir.[54] Bu çerçevede *oikeiosis* kavramı Stoa felsefesinde (toplumsal) adaletin temelini,[55] gerekliliğini ve imkânını da açıklayan ve bir ölçüde temellendiren merkezî kavram olarak belirir.[56] Öyle ki, şayet insanlar doğa/Tanrı tarafından toplumsal bir yaşam sürmek üzere, birbirilerini destekleyecek, bir arada tutacak şekilde var edilmişlerse aralarında niteliksel bir fark da yoktur; herkes birbiri ile eşittirler. Zaten insanların en temelde, kendi ferdî varlıklarını korumak, onu sürdürmek ve dolayısıyla mutlu olmak için bir araya geldiği, gelmek zorunda olduğu, bu nedenle aileler, toplumlar, şehirler ve devletler kurduğu söylenebilir.

Diğerleri ile birlikte yaşamak, toplumsal fayda için bireysel birtakım çıkar ve hazlardan vazgeçmek, diğerleri için fedakârlıkta ya da diğergamlıkta bulunmak bu çerçevede bir amaç değil, yine yaşamı/varlığı korumak ve devamlılığını sağlamak için sadece birer araçtır.[57] Stoacılara göre kozmosun en büyük şehir ya da devlet olduğu düşünülürse, onun insan ve tanrıların ortak evi, ortak şehri olduğu söylenebilir ki onlara göre insanlar ve tanrılar bu şehrin/evin sadece birer parçasıdır. Ve bu parçalar, hep birlikte "bütün"ün sürekliliğini sağladığı ölçüde, "bütün" de tek tek parçaların hayatta kalmasının, sürekliliklerini sağlamasının asgari şartıdır. Bu anlamda aralarındaki ilişki karşılıklı, birbirlerini gerektiren bir yapıdadır: Bütün parçalarının varlıklarını sürdürmesini sağlar, parçaların varlıklarını sürdürmesi ise aynı zamanda "bütün"ün varlığını sürdürmesi anlamına gelir.

Bütün için geçerli olan yasaların o bütünü oluşturan parçalar için de geçerli olduğu bu noktada ayrıca belirtilmelidir. Bu anlamda "makrokozmos" ile "mikrokozmos" aynı yasalara tabidir ve insanın ruhu/zihni, kozmosun

---

[52] Cicero, *De officiis*, I.11-12.
[53] Seneca, *Epistulae Morales*, I.9.
[54] Seneca, *Epistulae Morales*, XV.95.
[55] Gisela Striker, *The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics*, 282.
[56] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, 129.
[57] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 315.

ruhunun/zihninin sadece küçük bir parçasını oluşturur.[58] Dolayısıyla mikrokozmos olan insanın başlıca görevi makrokozmos ile uyum içinde olmak, akli ve fiilî olarak ona uygun bir şekilde yaşamaktır.

Sonuç

Özetle, Stoa etiğinin (ve dahi felsefesinin) temelini oluşturan *oikeiosis* öğretisine göre varlıklarını korumaya azimli bitkiler, hayvanlar ve diğer canlılar gibi[59] insanlar da birincil bir içgüdüyle acıdan kaçıp hazza yönelmez, bilakis yaşamda kalmaya çalışırlar. İnsan davranışları yönlendiren en temel içgüdü, yaşamı koruma ve sürdürme içgüdüsüdür. Zira "Tanrısal öngörü, dünya düzeninin sürekliliğini korumak için bütün hayvan, ağaç ve kökleriyle toprağa tutunan bitki türlerinin daima var olmasına büyük özen göstermiştir."[60] Bu çerçevede Robert Bees Yunanca "*oikeios*" fiilin aktif olduğunu ve bu fiilin öznesinin doğa olduğunu önemle vurgular.[61] Dolayısıyla hayata tutunma çabasında aktif olan bir yönüyle canlının kendisi değil, onu hayatta kalmaya programlamış bir şekilde var eden Tanrı/doğadır ve doğada sürekliliği sağlamak üzere kurulu bir düzen vardır.[62] Zaten Stoacıların "*horme*" terimini kullanmaları tesadüf değil, bu noktada aktif olanın insandan ziyade doğa olduğunu vurgulamak içindir. Aynı süreç tüm canlılar için geçerlidir; yaşamda kalma içgüdüsüne "bilinçsizce" itaat eden tüm canlılar gibi bilinç sahibi insan da "*logos*" tarafından içine yerleştirilmiş bu içgüdü ile dünyaya gelir, bu bir yönüyle mekanik olan süreç[63] uyarınca birtakım eylemlerde bulunur, varlığını sürdürmek için, varlığa geldiği ilk andan itibaren çabalar. Bu çerçevede doğa varlığa getirdiği canlıların varlıklarını korumaları için bizzat eylemde bulunur ve "eserini" ölümsüz kılmak için çaba sarf eder. Bu açıdan insan ile diğer canlılar arasındaki fark sadece bir derece farkıdır.[64] Nasıl ki arılar bal yapmayı istedikleri için, iradi olarak bir araya gelmiyor, doğaları gereği bir arada yaşıyor ve bal yapıyorlarsa, insanlar da doğaları gereği bir araya gelir, birlikte yaşar ve/veya yaşayabilmek için topluluklar oluştururlar.[65]

İnsanın (diğer canlılarla paylaştığı) en temel içgüdüsü; öncelikle kendi varlığına yönelik bir algıyla dünyaya gelmesi, içgüdüsel olarak kendi varlığını sevmesi, onu korumaya çalışması, ona zararlı şeylerden kaçınması, ikinci aşamada bu sevginin ve koruma güdüsünün kendi yavrularını ve akrabalarını kapsaması, üçüncü ve son aşamada ise adım adım bütün insanları

---

[58] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts,* 186-187.
[59] Cicero, *De natura deorum*, II.121.
[60] Cicero, *De natura deorum*, II.127.
[61] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 202-203.
[62] Cicero, *De natura deorum.* II.128.
[63] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 210.
[64] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 225.
[65] Cicero, *De officiis,* I.157.

içine alacak şekilde genişleyerek insanlığı hiçbir ayrım yapmadan kapsamasıdır. Dolayısıyla söz konusu içgüdü sadece kişinin kendi öz varlığını sevmeye ve korumaya yönelik değildir. Bir aile kurmaya, sahip olunan ailenin fertlerine ve bütün insanlığa yönelik sevginin ve dahi tarih boyunca insanlarca kurulmuş şehirlerin ve devletlerin kökeninde de Stoacılara göre doğanın insana bahşettiği işbu "içgüdü" bulunmaktadır.

Bu anlamda Stoacılara göre *oikeiosis* sadece ahlakın değil, insanlar arası adalet ve hukukun da temelidir. Yine bu çerçevede ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri olan "iyi" de insanlar arası mutabakata ya da insanların görüşlerine değil, bilakis doğanın kendisine dayanır.[66] Doğa -insan da dâhil olmak üzere- tüm canlıları varlıklarını muhafaza etmeleri için, varlıklarını muhafaza ve sürdürmeye yönelik bir arzu ile var ettiyse, bu arzu ve amaca hizmet eden her şey "iyi" olmak, bu amacın hilafına olan, onu şöyle ya da böyle engelleyen her şey de "kötü" olmak durumundadır.

Bütün bu açıklama ve yorumlardan çıkan bir diğer sonuç ise "*oikeiosis*"in, yani kendini korumaya yönelik arzu ve çabanın kesinlikle akli olmadığı, akli yargılarla bu sonuca varılmadığıdır. Söz konusu çaba insana bahşedilmiş akıl tarafından sadece anlaşılır ve tasdik edilir.[67] Akli bir varlık olan insanın ancak doğaya uygun şekilde yaşayarak mutlu olabileceği Stoacı yargısı da işbu çerçevede anlaşılmalıdır.

Kaynaklar

Aristoteles; *Politika*, çev.: Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018.

Bees, Robert; *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.

Cicero, *De finibus bonorum et malorum, çev.: Harald Merklin [Über das höchste Gut und das größte Übel]*, Stuttgart, Reclam, 2010.

Cicero, *De natura deorum*, çev.: Çiğdem Menziloğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.

Cicero, *De re publica*, çev.: Cengiz Çevik, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.

Cicero, *De officiis*, çev.: C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.

Cicero, *Ölüme Övgü*, çev.: Cânâ Aksoy, İstanbul, Sel Yayınları, 2014.

Empiricus, Sextus; *Kuşkunun Felsefesi*, çev.: C. Cengiz Çevik, İstanbul, Kırk Gece Yayınları, 2010.

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev.: Cemal Süer, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2006.

Inwood, Brad; *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Laertios, Diogenes; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev.: Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

[66] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 326.
[67] Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, 231.

Lee, Chang-Uh; *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, Freiburg – Münih, Karl Alber Verlag, Freiburg-Münih, 2002.

Long, A. A. (ed.); *Problems in Stoicism*, London, Paperback, 1971.

Paksüt, Fatma; *Seneca'da Ahlâk Görüşü – Zevk Anlayışı*, Ankara, Ulusal Basımevi, 1971.

Peters, Francis E.; *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.

Platon, *Symposion*, çev.: Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2018.

Seneca, *Ahlâki Mektuplar (Epistulae Morales)* Kitap I-XX, çev.: Türkân Uzel, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi-Sa. 114, 1992.

Striker, Gisela; *Oxford Studies in Ancient Philosophy 1, The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics*, London, 1983.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2019 Sayı / *Issue*: 7
Bahar / *Spring* 2019

Seneca'nın *Doğa Araştırmaları*'nda Kehanet, Kader ve Tanrı İlişkisi

C. CENGİZ ÇEVİK*

Özet:
Stoa felsefesi evrensel doğanın tanrısal olduğunu, kusursuz bir akla göre düzenlenip yönetildiğini varsayar. Bu yüzden bu akıldan bir pay taşıyan insan, öncelikle doğayı rehber edinerek evrendeki sonsuz neden-sonuç ilişkisini anlamaya çalışmalıdır. İnsan bu sayede geçici beden yaşamındaki düşünce ve eylemlerini doğru bir şekilde belirleyecek ve başta ölüm korkusu olmak üzere kendisini rahatsız eden ve doğru tavırdan alıkoyan zihinsel kusurların üstesinden gelecektir. Bu hedef aynı zamanda ebedî yaşama hazırlık ve ruhsal alıştırma anlamını taşır. Bu makalede bu Stoacı hedefin kozmolojik ve teolojik arka planında bulunan kehanet, kader ve tanrı kavramları arasındaki ilişkiyi Seneca'nın *Naturales Quaestiones* adlı eserindeki açıklamalara temel alarak inceliyoruz.
Anahtar Kelimeler: divination, doğa, kader, *Naturales Quaestiones*, Seneca, stoacılık, tanrı
The Relation Between Divination, Fate and God in Seneca's Natural Quaestions

Abstract:
Stoic philosophy assumes that universal nature is divine, organized and managed according to a perfect mind. Therefore, a person who carries a share of this mind, making nature as guide for himself/herself, must firstly seek to understand eternal cause-and-effect relationship in universe. In this way, human beings will correctly determine their thoughts and actions in the temporal body life and will overcome the mental faults that disturb them and prevent from right attitude. This aim also means preparation and spiritual training for eternal life. In this paper, we determine the explanations in Seneca's *Natural Questions* as a base, examine the relationship between the concepts of divination, fate and god in the cosmological and theological background of this Stoic aim.
Keywords: divination, fate, god, *Natural Questions*, nature, Seneca, stoicism

* Dr. C. Cengiz ÇEVİK, İstanbul Üniversitesi Latin Dili ve Edebiyatı, jengiz@gmail.com

Giriş

Stoacılar doğayı insan yaşamının rehberi olarak kabul eder ve "doğaya göre yaşamanın en yüce iyi"[1] olduğunu söyler. İnsanın doğayı iyi bilmesi, kendini, hem küçük ölçekte bulunduğu yeryüzünü, hem de büyük ölçekte evreni tanıması anlamına gelir. Stoacılar bu sayede evreni yaratan, kuşatan ve onun devamlı olarak var olmasını sağlayan tanrısal sistemin de bilinip tanınacağını düşünmüştür. Bu tanrısal sistemin işleyişinde tanrının rolü, anlamı, doğayla, hatta evrenle aynı şey olup olmadığı, evreni var eden ilke, kural ve nedenlerin değişmez olup olmadığı, kaderin niteliği, olaylar silsilesi içinde geleceğin önceden bilinip bilinemeyeceği ve benzer konular birçok Stoacı tarafından defalarca tartışılmıştır. Zira bunlar bazen birbirini destekleyen, bazen de çürüten birçok farklı düşünceye, dinsel inançlara ve boş inançlara ilham veren konulardır. Günümüze ulaşan Stoacı metinler içinde, kehanet, kader ve tanrı ilişkisi bağlamında düşünebileceğimiz bu konuları en sistematik şekilde ele alan eserlerden biri, Roma'nın imparatorluk döneminde yaşamış olan Stoacı Lucius Annaeus Seneca'nın *Naturales Quaestiones* (buradan itibaren "Doğa Araştırmaları") adlı eseridir.[2] Bu çalışmada temel olarak bu eserin ikinci kitabındaki, Seneca'nın yıldırımların kehanet alameti olarak görülmesiyle ilgili yorumlarına yer verilmektedir. Bundan önce de Seneca öncesindeki Stoacı kaynaklarda kehanet, kader ve tanrı ilişkisiyle ilgili kısa bir değerlendirme yapılmaktadır. Bu iki bölüme katkı sağlayacak şekilde, Seneca'nın aynı eserde genel olarak doğa araştırmasına yüklediği teolojik ve etik anlamla ilgili bir bölüm de eklenmiştir.

1. Seneca'dan Önceki Stoacı Kaynaklarda Kehanet, Kader ve Tanrı

Köken olarak baktığımızda Stoacıların da takipçisi olduğu Sokratesçi geleneğin[3] önemli örneklerinden olan Ksenophon'un *Anılar*'ında (*Memorabilia*) kehanetlerin varlığı reddedilmez.[4] Ksenophon *Anılar*'ın başında[5] Sokrates'e, tanrılara inanmadığı yönünde yapılan suçlamayı çürütürken, onun ke-

---

[1] Seneca, *De Otio* 5.1: "summum bonum esse secundum naturam vivere". Aynı mesaj için bkz. Seneca, *Epistulae Morales* 66.36-39; 118.12-13; 124.7; 124.18-19; Cicero, *De Finibus* 3.6.20; 4.6.14-15; 4.11.26-28; 5.7.19-20 ve passim. Bu çalışmada aksi belirtilmedikçe antik literatürden yapılan alıntılarda Loeb Classical Library serisindeki eserler temel alınmıştır.

[2] Türkçe çevirisi için bkz. Seneca, *Doğa Araştırmaları*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Jaguar Yayınları, 2014).

[3] Zenon'dan Epiktetos'a, tüm Stoa felsefesi tarihi boyunca Sokrates, Stoacıların kendilerini yakın hissettiği bir filozof olmuştur. Bununla birlikte Sokrates'in Stoacılar için ne kadar önemli olduğu genelde felsefe tarihçileri tarafından ihmal edilmiştir, bu konuyla ilgili önemli bir değerlendirme için bkz. A. A. Long, *Stoic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 16-23 arası (ama genel olarak Sokrates'in Helenistik felsefedeki önemi için 1-35'e bakılabilir). Ayrıca bkz. E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 54-64 ve passim.

[4] Karş. Cicero, *De Divinatione* 1.3.5.

[5] Ksenophon, *Memorabilia* 1.1.2; 6-9.

hanet yoluyla tanrılara güvendiğini, dolayısıyla tanrılara inanmamış olamayacağını söyler. Ksenophon'un tanıklığıyla, Sokrates'in savunduğu kehanet anlayışına göre, insan emin olduğu konularda neyin en iyisi olduğunu düşünüyorsa onu yapmalıdır, ancak olacaklardan emin değilse, kehanet alametlerine bakmalıdır. O halde bir evi ya da bir kenti yönetmek isteyenler, Sokrates'e göre, kehanetin yardımına ihtiyaç duyar, zira marangozluk, demircilik, çiftçilik ve yöneticilik, bu tür zanaatların teorisi, aritmetik, ekonomi ve komutanlık öğrenilebilir, hepsi insanın elindedir.[6] Ancak tanrılar en gizli sırlarını (gelecekteki olayları) kendilerine saklamış, insanların bilmesini istememiştir. Örneğin,

> "Toprağa güzelce tohum ekebilirsin ama meyveleri kimin toplayacağını bilemezsin. Güzelce bir ev inşa edebilirsin ama onda kimin oturacağını bilemezsin. Buyruk verebilirsin ama buyruğun yararlı olup olamayacağını bilemezsin. Devlet işinde deneyimli olsan da, devleti yönlendirmenin yararlı olup olmayacağını bilemezsin. Keyfine göre, tatlı bir kadınla evlensen de, onun sana mutsuzluk getirip getirmeyeceğini bilemezsin. Devlette önemli kişiler arasında bir hizip oluştursan da, onun senin devletten kovulmana neden olup olmayacağını bilemezsin."[7]

O halde bu tür durumlarda gelecekte ne olacağını, bugün yapılanların yarın nasıl sonuç doğuracağını öğrenebilmek için tanrılara danışmak ve onların kehanetlerini öğrenmek gerekir. Bu, bir anlamda insanın aklî melekelerindeki yetersizliğin giderilmesi, insan bilgi ve bilgeliğinin geliştirilmesidir.[8]

Cicero'ya göre, ilk Stoacılar da her türlü kehaneti savunmuştur, okulun kurucusu olan Zenon bu konuda adeta kehanetin varlığıyla ilgili olumlu düşüncelerin tohumunu serpmiş, öğrencisi olan Kleanthes de onları yetiştirerek geliştirmiştir.[9] Cicero, onlardan sonra gelen Khrysippos'un, yazdığı iki kitapta kehanet konusunu kapsamlı bir şekilde ele aldığını, yine biri alametlerle, diğeri rüyalarla ilgili olan iki kitap yazdığını anlatır. Onun öğrencisi olan Babylonlu Diogenes bir, Antipater iki ve Posidonios kehanetle ilgili beş kitap yazmıştır. Cicero tüm bu Stoacıların kehanetin varlığını kabul ettiğini belirtirken, sadece Posidonios'un öğretmeni ve Antipater'in öğrencisi olan Panaetius'un kehanet konusunda onlardan ayrı düşündüğünü, kehanete şüpheyle baktığını söyler.[10]

---

[6] Ksenophon, *Memorabilia* 1.1.6-7.

[7] Ksenophon, *Memorabilia* 1.1.8.

[8] Bkz. David K. O'Connor, "The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's Memorabilia," *The Socratic Movement*, Ed. Paul A. Vander Waerdt (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), 164.

[9] Cicero, *De Divinatione* 1.3.6.

[10] Cicero, *De Divinatione* 1.3.7. Panaetius'un halkın inandığı dinin, kehanet dahil tüm unsurlarına karşı çıktığı da söylenir. Bkz. Van Straaten, fr. 68; 70-71; 73-74; Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity To the Early Middle Ages: 1. Stoicism in Classical Latin Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 33.

Başta belirttiğimiz Ksenophon'un Sokrates'in tanrılara inandığını göstermek isterken onun kehanete olan inancını göstermesine benzer şekilde, Cicero da *De Divinatione*'de (Kehanet Üzerine) Stoacıların kehanet anlayışını tanrı inancıyla birlikte değerlendirir.[11] Atalardan miras kalan kehanet güvenilirse, tanrılar da var demektir, tersi de geçerlidir, tanrılar varsa, o halde insanlardaki kehanet okuma gücü de gerçektir.[12] Buna bağlı olarak şu Stoacı mantık yürütülür: Tanrılar varsa ve gelecekteki olaylara dair insanları bilgilendirmiyorlarsa, bu ya insanları sevmedikleri, ya geleceği bilmedikleri, ya geleceği bilmenin insanlar için yararlı olmadığını düşündükleri, ya kendilerindeki geleceği bilmeye dayanan üstünlüğü insanlara layık görmedikleri ya da geleceğe dair anlaşılabilir işaretler vermeyi bilmedikleri anlamına gelir. Ancak bunlar doğru değildir, örneğin tanrıların insanları sevmediği söylenemez, aksine onlar insan soyunun dostudur ve ona iyilik yaparlar. Tanrıların kendi kararlarını ve planlarını bilmemeleri de söz konusu olamaz, dahası geleceği bilmenin insanın yararına olmaması da düşünülemez, zira bilirsek, daha dikkatli oluruz. Tanrıların kendilerine has bir üstünlük sebebini insanlarla paylaşması lütufkâr olduklarını gösterir, bu da yüce bir erdemdir. Geleceği bilmedikleri kesinlikle düşünülemez. Bu muhakemenin sonucu olarak tanrılar vardır, dolayısıyla kehanet de vardır, alamet yok değildir ya da anlaşılmaz alamet yoktur, sadece yanlış okunmuş ya da okunamamış alamet vardır.[13]

Nitekim "kehanet" teriminin Latincedeki karşılığı bile, Cicero'nun buradaki Stoacı bakış açısına göre, bu iki inanç türünün birbirine bağlılığının bir göstergesidir, zira kehanet Yunancada "çılgınlık" anlamındaki μᾰνία (*mania*, Lat. *furor*) kelimesinden türeyen μαντική (*mantikê*) ile ifade edilirken,[14] Latincede "tanrılar, tanrısal unsurlar" anlamındaki *divi* kelimesinden türemiştir.[15] Sonuç olarak Cicero'ya göre, hem kavramsal olarak hem de pratikte tanrı inancıyla, kehanet inancı birbirinden ayrılamaz, bu Cicero'nun "Stoacıların kalesi" (*arx Stoicorum*) olarak yorumladığı bir yaklaşımdır.[16] Khrysippos'a göreyse kehanet Stoacı kader inanışının kalesiymiş gibi görünür. Eusebius'un belirttiğine göre Khrysippos evrendeki kader ilkesini savunabilmek için kehanetin var olduğu varsayımını kabul eder ve kullanır.[17] Cicero'nun yine Khrysippos'la ilgili aktarımında geçtiğine göre kaderin varlığı ve doğası kehanet teorisiyle onaylanırsa, kaderin olmadığı iddiası çöker.[18]

---

[11] Cicero, *De Divinatione* 1.3.5'te presokratikler içinde sadece Colophonlu Ksenophanes'in tanrıların varlığını kabul ederken kehanetin varlığını reddettiğini belirtir, bu da, en azından Cicero'ya göre iki inancın birbiriyle ilişkisine dair felsefî dayanağın Sokrates'ten öncesine gittiğini gösterir.

[12] Cicero, *De Divinatione* 1.5.9.

[13] Bkz. Cicero, *De Divinatione* 1.32.82-83.

[14] Cicero'nun metindeki referansı için bkz. Platon, *Phaedrus* 244c.

[15] Cicero, *De Divinatione* 1.1.1.

[16] Cicero, *De Divinatione* 1.6.10.

[17] Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 4.3.1-2; 6.8.1.

[18] Cicero, *De Fato* 11. Karş. Plutarkhos, *De Fato* 574e; Alexander, *De Fato* 201.32-202.2; Calcidius,

Yukarıdaki bağlamda asıl savunulan unsurun evrensel kader ilkesi olduğu açıktır, nitekim kader birçok Stoa filozofunun evrenin işleyişini anlatırken kullandığı temel belirleyici unsurdur. Başta Zenon, Khrysippos (*Kader Üzerine* başlıklı eserinde), Posidonios (*Kader Üzerine* başlıklı eserinin ikinci kitabında) ve Boethus (*Kader Üzerine* başlıklı eserinin ilk kitabında) olmak üzere tüm Stoacılar "her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiğini,"[19] dahası yine "her şeyin kaderle yönetildiğini ve bir kere kurulduğunu ve tanrılar tarafından bile değiştirilemeyeceğini"[20] söyler. Peki, kader nedir? Cicero'nun belirttiği gibi, Stoacılara göre kader "Yunanların εἱμαρμένη (eimarmenê) dediği,[21] başka bir nedene bağlı olan bir neden kendisinden nesneyi üretirken, oluşan tüm nedenlerin düzeni ve silsilesidir."[22]

2. *Doğa Araştırmaları'nda Kehanet, Kader ve Tanrı İlişkisi*

Seneca, *Doğa Araştırmaları*'nın ikinci kitabında hava olayları kapsamında yıldırımların doğal oluşum nedenleri üzerinde durduktan sonra yıldırımların gelecekte gerçekleşecek olaylarla ilgili kehanet alameti sayılıp sayılamayacağı konusuna değinir. Öncelikle Stoacılar ile eski Etrüskler (Tuscuslar) arasındaki yıldırım alameti konusunda beliren görüş farklılığından bahseder, ona göre Stoacılar bulutların çarpıştığını ve bunun üzerine yıldırımların gönderildiğini düşünürken, Etrüskler yıldırımlar gönderilsin diye bulutların çarpıştığını düşünmektedir. O halde Etrüsklere göre doğa olayı meydana geldiği için alamet verilmemekte, alamet verilsin diye doğa olayı meydana gelmektedir, bunun böyle olmasının sorumlusu da tanrıdır.[23] Bu varsayım, tanrının her bir doğa olayıyla doğrudan ilgilendiği varsayımına dayanır, Seneca da metnin devamında Etrüsklerin ve başkalarının tanrıyla ilgili bu tür boş inançlarını kehanet ve kader anlayışı çerçevesinde çürütmeye çalışır.

Öncelikle Seneca'ya göre diğer tüm doğa olayları gibi, yıldırımlar da tanrısal iradenin isteğiyle meydana gelir. Ancak bu, tanrının tek tek tüm doğa

---

Timaeus 161. Bu aktarımlar için bkz. Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom is Stoic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 87.

[19] Cicero, *De Fato* 15.33: "[Stoici] omnia fato fieri dicunt." Aynı şekilde bkz. Cicero, *De Divinatione* 1.56.127: "cum fato omnia fiant..."

[20] *Commentarius in Lucanum* 2.306: "omnia dicunt fato regi et semel constituta nec a numinibus posse mutari." Karş. Diogenes Laertios 7.149.

[21] Bir Eusebius aktarımına göre (*Praeparatio Evangelica* 6.8.8-10) Khrysippos kader anlamındaki εἱμαρμένη (*eimarmenê)* kelimesinin "birbirine bağlanmış, arka arkaya dizilmiş" anlamındaki εἰρομένη (*eiromenê*) kelimesiyle etimolojik bir bağı olduğunu düşünmüştür. Bu bağla ilgili kapsamlı bir inceleme için bkz. Susan S. Meyer, "Chain of Causes: What is Stoic Fate?" *God and Cosmos in Stoicism*, Ed. Ricardo Salles (Oxford: Oxford University Press, 2009), 72-73

[22] Cicero, *De Divinatione* 1.55.125: "fatum... quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat." Critolaus da Philo, *De Aeternitate Mundi*de (*SVF* 2.913) kaderin başı ve sonu olmayan, her bir şeyin nedenlerini şaşmadan ve muntazam bir şekilde bir araraya getiren yapı olduğunu söyler. Benzer aktarımlar için bkz. Aetius, *Placita* 1.28.4; Aphrodisiaslı Alexander, *Mantissa* 185.1-5; Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 7.2.15.

[23] Seneca, Naturales Quaestiones 2.32.1-2.

olaylarıyla ilgilendiği anlamına gelmez, aksine tanrısal irade evrensel doğanın tümüne nüfuz etmiş halde olup her şeyi bir bütünlük içinde kontrol eder. Dolayısıyla aslında tüm doğa olayları insanlar için birer alamettir, kaderde yazılı olan olaylar silsilesi, alametleri her yerden gelecek ölçüde, farklı bir şekilde açığa çıkar, bazısına aşina olsak da, bazısına anlam veremeyiz. Kehanet ilmi de, "tesadüfî" (*fortuita*) ve "mantıktan yoksun" (*sine ratione*) olayları kapsamaz, onun anlamaya çalıştığı "olayın düzeni" (*rei ordo*) ve "öngörü" (*praedictio*) olmalıdır.[24] Seneca farklı örneklerle muhakemesini geliştirir: Niçin kartala, kuzguna ve birkaç kuşa büyük olayların kehanet bilgisini sunma onuru bahşedilmiştir? Diğer kuşların sesi alametten yoksun olabilir mi? Seneca'ya göre kehanet ilminde kimi unsurlar (diğer kuşlar) henüz alamet sunmaya yetkin görünmez, kimi unsurlar da kahinlerin onlara olan uzaklığı (muhtemelen gözlenemeyecek kadar uzakta olmaları) yüzünden henüz kehanet ilminin konusunu oluşturmamaktadır. Doğadaki her canlı hareketiyle ve sadece bizimle karşılaşmasıyla bizim için alamet değeri taşısa da, sadece onların bir kısmı bizim bilgimiz dahilindedir.[25] Benzer şekilde Keldaniler de sadece beş yıldızı kehanet bağlamında gözlemlemeye değer bulmuştur, oysa Seneca diğer göksel cisimlerin herhangi bir işe yaramadan parlamasının mümkün olamayacağını söyler. Astrologları da eleştiren Seneca, onların insanların üzerindeki kontrolü sadece birkaç gezegene atfetmekle hata yaptıklarını, bütün yıldızların kısmen de olsa kendilerini insanlara gösterdiklerini hatırlatır.[26]

Seneca kehanet türlerinin hem kendi içlerinde, hem de aralarında bir hiyerarşi oluşturulmasını da kaderdeki tekliğin anlaşılamamış olmasına yorar. Örneğin Etrüskler veya başkaları (metnin bu kısmında özne belirsizdir) tanrıların insanlara yıldırımlarla verdiği işaretlerin değişmez ve feshedilemez olduğunu düşünmüş, iç organlardaki veya kuşların uçuşundaki kötü işaretlerin aksi işaret veren bir yıldırımla feshedilebileceğini varsaymıştır. Başka deyişle, iç organlar veya kuşların uçuşu hangi mesajı verirse versin, son sözü yıldırımlar söyler. Seneca bu kehanet inanışını saçma bulur. Ona göre kuşlar geleceği doğru bir şekilde haber veriyorsa, bu kehanet yıldırımla feshedilemez, feshedilebiliyorsa, o halde kuşların ilk şakıdığı doğru değildir, zira "gerçeği işaret ediyorsa, gerçeğin iki işareti eşittir."[27] Cicero'nun *De Divinatione* 1.32.82-83'te vardığı sonuca, Seneca da gerçeğin işaretlerinin eşitliğini vurgulayarak varır:

> "Yıldırımın araya girmesi, iç organlardan ya da kuşbiliciliğinden edinilen iz-

[24] Seneca, Naturales Quaestiones 2.32.4-5.

[25] Seneca, *Naturales Quaestiones* 2.32.6. Seneca aynı yerde kuşların uçuşunu yorumlayan kehanet ilminin (kuşbiliciliği) "gözlemleyenin işi" (*auspicium observantis est*) olduğunu söylemekle, gözlemleyenin yorumunun onun idrak kapasitesiyle alakalı olduğunu kasteder.

[26] Seneca, Naturales Quaestiones 2.32.7.

[27] Seneca, *Naturales Quaestiones* 2.34.2: "duo ueri signa, quae, si uerum significant, paria sunt."

> lenimleri iptal ediyorsa iç organlar kötü bir şekilde incelenmiş veya alametler kötü bir şekilde gözlemlenmiş demektir. Hangi olayın daha yüce bir görünüşünün veya daha etkili bir doğasının olduğunun bir önemi yoktur, ikisi de gerçeğin işaretlerini sunuyorsa bu minvalde ikisi de eşit demektir."[28]

Seneca'ya göre, ne kadar kehanet olursa olsun, kader tektir (*fatum unum est*), kaderin bir parçası olan gelecekteki her bir olaya ilişkin bilgi edinme yöntemleri farklı olsa da, neticede bilgi edinilecek olan olaylar tektir. Dolayısıyla o olaylara ilişkin edinilecek olan her bilginin aynı olması gerekir, yıldırımın araya girmesi bilgiyi değiştiriyorsa, bu aynı zamanda daha önceki bilginin ve dolayısıyla gelecekteki olayın da değişmiş olduğunu gösterir. Bu yüzden Seneca kaderdeki değişmezliği vurgulama ihtiyacı hisseder:

> "Kader yıldırımla değiştirilemez. Niçin? Çünkü yıldırım da kaderin bir parçasıdır. Nasıl yani? Kaderin unsurları değiştirilemezse kefaretler ve kurbanlar ne işe yarıyor?... Kader kendi yasasını farklı şekilde işletir, asla duacıyla yönlendirilmez, ne merhamet eliyle sarsılır, ne lütuf. Şaşmaz rotasını korur, ilk atıldığı yazgıya göre uçar. Nasıl ki, hızlı akan seldeki sular, arkadan gelen öndekini iteklediğinden geri gitmezse ve hatta durmazsa, aynı şekilde sonsuz olaylar zinciri de kaderin rotasını ileriye doğru belirler, ilk yasası, buyruğa sadık kalmaktır."[29]

Belirlenen kaderin değişmeyeceği fikri, Cicero'nun *De Divinatione* 1.55.125'teki kader tanımına benzeyen bir tanıma bağlanır. "Kaderden ne anlıyorsun? Onun, hiçbir güç tarafından bozulamayacak olan, tüm nesnelerin ve olayların zorunluluğu olduğunu düşünüyorum."[30] Bu açıdan bakıldığında kader zorunluluğun başka bir adıdır.[31] Seneca'ya göre kaderin bu zorunluluğu kefaretler, kurbanlar, sunular ve dualar tarafından da bozulamaz, her ne kadar bazen dualar ve adaklar kaderin etkisini ve gücünü bozmadan, sadece tanrıların henüz belirlemediği durumlarda insanların yararına olan sonuçlar doğursa da, bu sonuçlar da kadere karşı olmaz, aksine kadere dahil

---

[28] Seneca, *Naturales Quaestiones* 2.34.2: "Itaque, quae fulminis interventus submovet extorum vel augurii indicia, male inspecta exta, male servata auguria sunt. Non enim refert utrius rei species maior sit vel natura potentior; si utraqueres veri attulit signa, quantum ad hoc, par est." Seneca bu noktada iç organlar ile yıldırımlar aynı anda geleceğe dair iki farklı gerçeği işaret ettiğinde yıldırımların verdiği işaretin diğerinden daha üstün kabul edilmesi gerektiğini iddia ediyorlarsa, bunu kabul edebileceğini belirtir. Ancak kehanetlerin birbirini çürütebileceği fikrini kabul etmediğini bu istisnai durumdan sonra da belirtir.

[29] Seneca, *Naturales Quaestiones* 2.35.1-2: "Fatum fulmine mutari non potest. Quidni? Nam fulmen ipsum fati pars est. Quid ergo? expiationes procurationesque quo pertinent, si immutabilia sunt fata?... Fata aliter ius suum peragunt nec ulla commoventur prece. Non misericordia flecti, non gratia sciunt. Cursum irrevocabilem ingressa ex destinato fluunt. Quemadmodum rapidorum aqua torrentium in se non recurrit, ne moratur quidem, quia priorem superveniens praecipitat, sic ordinem fati rerum aeterna series rotat, cuius haec prima lex est, stare decreto."

[30] Seneca, *Naturales Quaestiones* 2.36.1: "quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat." Karş. *Epistulae Morales* 19.6.

[31] Karş. Aetius, *Placita* 1.27.2.

olur. Bu yaklaşım ilk bakışta Seneca'nın kendisiyle çeliştiğini düşündürebilir, zira kaderin tek, değişmez ve "tüm nesnelerin ve olayların zorunluluğu" olduğu fikri, tanrıların henüz belirlemediği herhangi bir durumun olmayacağı sonucunu doğurur. Armisen-Marchetti'ye göre metnin bu kısmında (2.37.1) geçen *suspensa* ile "henüz belirlenmemiş" değil, "evrendeki başka olaylarla bağlı olan" olaylar kastedilmektedir.[32] Bunlar insanın elindeki (örneğin dua ya da kefaret yoluyla değiştirebileceği, yönlendirebileceği) olaylar olabileceği gibi, müdahil olamayacağı olaylar da olabilir. Öyle veya böyle, Seneca kendi yaklaşımındaki çelişki görüntüsünü ortadan kaldırmak için, tanrıların henüz belirlemediği durumu ve bu durum için adak adanması durumunu da kaderin parçası olduğu düşüncesini de savunur. Buna göre "bir şey ya olacak ya olmayacaktır, olacaksa adak adamasan da olacaktır, olmayacaksa adak adasan bile olmayacaktır" savının yanlış olduğunu belirtip "bu olacak ama adaklar adandığı takdirde" koşullu önermesini ekler ve bu konuda örnekler verir:

> "Birisinin kaderinde, ancak okumayı öğrendiğinde belagatli konuşmak varsa, aynı kader onun okumayı öğreneceğini de içerir, o kişi dolayısıyla belagat eğitimi görecektir de. Şu adam, ancak denize çıkarsa zengin olacak diyelim, kaderdeki olaylar düzeni ona büyük bir talih imkânı sunacaktır, nitekim denize çıkması da kaçınılmaz olarak kaderde yer alır, dolayısıyla adam denize çıkacaktır da. Sana aynı durumun kefaretlerle ilgili de geçerli olduğunu söylüyorum. Birisi, kutsal öngörüdeki tehditlerin kefaretini öderse tehlikeden kaçacak diyelim, bu durumda kefaretini ödemesi gerektiği de kadere dahildir, dolayısıyla kefaretini ödeyecektir."[33]

Bu noktada belirtilmeli ki, Posidonios ve Hekaton da Seneca'dan önce bilgenin tanrıdan iyilik bulmak için dua edeceğini belirtmiştir,[34] dolayısıyla Seneca'nın adağı da kadere dahil ederek onaylaması bu açıdan adı geçen iki filozofun tespitine uygundur. Bununla birlikte Stoacı imparator Marcus Aurelius tanrıların gücünün ya olduğunu ya da olmadığını varsayarak, güç-

---

[32] M. Armisen-Marchetti, "Sénèque et la divnation," *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998* (Biblioteca di "Filologia e critica" 6, Rome, 2000), 210. Buradaki *suspensa* kelimesiyle ve onun kader / özgür irade bağlamındaki anlamına ilişkin farklı değerlendirmeler için bkz. Aldo Setaioli, "Ethics III: Free Will and Autonomy," *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Ed. Gregor Damschen ve Andreas Heil (Leiden - Boston: Brill, 2014), 290 vd; Susanna E. Fischer, *Seneca Als Theologe* (Berlin: De Gruyter, 2008), 193 vd.

[33] Seneca, *Naturales Quaestiones* 2.38.1-2: "Fatum est ut hic disertus sit, sed si litteras didicerit; at eodem fato continetur ut litteras discat; ideo docendus est. Hic dives erit, sed si navigauerit; at, in illo fati ordine quo patrimonium illi grande promittitur, hoc quoque protinusadfatum est ut etiam naviget; ideo navigabit. Idem tibi de expiationibus dico: effugiet pericula, si expiaverit praedictas divinitus minas; at hoc quoque in fato est, ut expiet; ideo expiabit."

[34] Diogenes Laertios 7.124. Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. A. Magris, "A che serve pregare, se il destino è immutabile? Una problema del pensiero antico," *Elenchos* 11 (1990): 51-76.

leri varsa, bizi korkudan ve tutkudan kurtarmaları için kendilerine dua etmemiz gerektiğini belirtir. Bu tanrıların insanlara verdiği, iyi kullanılması gereken bir güçtür ve tanrıların bize böyle bir güç vermişken bizimle iş birliği yapmayacağını kimse söyleyemez.[35] Ancak Seneca bir mektubunda tanrının insanın içinde olduğunu varsayar,[36] başka bir mektubunda ise "dualara ne gerek var, sen kendini mutlu et" der.[37] Burada bir paradoks olduğu açıktır. Posidonios'a ilişkin bir fragmanla ilgili bir yorumda da geçtiği gibi, belki de bu yüzden Hekaton bilge ve dua gerekliliği konusunu "Paradokslar Üzerine" başlıklı eserinde ele almıştır.[38]

Seneca daha sonra kendisi de Etrüsk kökenli olan Caecina'nın aracılığıyla[39] Etrüsklerin kehanet yıldırımlarıyla ilgili yapmış olduğu sınıflandırmayı özetler ve yorumlar. Etrüsklerin inanışına göre üç yıldırım türü vardır: Tavsiye veren, buyurgan ve duruma özgü. (1) Tavsiye veren yıldırım, bir eylemden önce ve ancak düşünceden sonra meydana gelir, başka deyişle insanlar bir işi yapıp yapmayacaklarını düşünürken, yapmasını ya da yapmamasını tavsiye eden yıldırım düşer. (2) Buyurgan yıldırım insanın eyleminden sonra düşer ve o eylemin hayırlı mı, yoksa hayırsız mı olacağını bildirir. (3) Duruma özgü yıldırım ise insanlar bir şey yapma hazırlığında değilken, hatta herhangi bir işi yapmayı düşünmezken düşer, bir tehdit, vaat veya uyarı anlamında olabilir. Seneca bu sınıflandırmayı hatalı bulur, ona göre uyaran (3) ile tavsiye veren (1) yıldırım arasında ilgili kehanetsel bilgilendirmenin doğası açısından bir fark yoktur. Seneca'nın bu sınıflandırmayı bir boş inancın parçası olarak gördüğünü de söyleyebiliriz, zira "bunların tümünün yıldırım türü değil, yıldırımı anlamlandırma türü olduğunu" belirtir.[40]

Ona göre bu tür bir sınıflandırma yanlıştır, yıldırımlara ilişkin asıl sınıflandırma delen, parçalayan ve yakan şeklinde olmalıdır, başka deyişle yıldırımların verdikleri doğal zararlara göre bir sınıflandırma yapılmalıdır. Seneca bu türleri, hiçbir kehanetsel anlamlandırma atfetmeden sadece doğal niteliklerini anlatarak betimler. Günümüz bakış açısıyla, bilimsel olarak değerlendirebileceğimiz bu betimlemenin öncesinde nasıl Etrüsklerin yıldırımları kehanetsel anlamlandırmaya bağlı sınıflandırması anlatılıyorsa, sonrasında da Seneca'nın deyişiyle, filozoflar ile Etrüsklerin uzlaşamadığı bir konu olarak yıldırımların baş tanrı Iuppiter tarafından yollanıp yollanmadığı

---

[35] Marcus Aurelius 9.40.

[36] Seneca, *Epistulae Morales* 41.1. Posidonius'un aynı minvaldeki yaklaşımı için bkz. Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platonis* 5.469-476.

[37] Seneca, *Epistulae Morales* 31.5: "Quid votis opus est? fac te ipse felicem."

[38] I. G. Kidd, ed., *Posidonius, 2, The Commentary (i) Testimonia and Fragments 1-149* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 184.

[39] Caecina'nın Seneca'ya kaynak olmasıyla ilgili olarak bkz. F. Guillaumont, "Sénèque et l'Etrusca disciplina," *Les écrivains et l'Etrusca disciplina de Claude à Trajan, Caesarodonum Suppl.* 64 Ed. D. Briguel ve C. Guittard (Tours, 1995), 1-14.

[40] Seneca, *Naturales Quaestiones* 2.40.1: "omnium non sunt fulminum genera, sed significationum"

ele alınır.[41] Burada geçen "filozof" (*philosophus*) tabiriyle hangi ekole veya döneme ait filozofların kastedildiği belirsizdir, ancak doğa olaylarını tanrıları karıştırmadan, sadece doğal ilk ilke ve nedenlerle yorumlama gayretini göstermiş olmalarıyla tanınan İyonyalı presokratik filozoflar kastediliyor olabilir veya genel olarak Seneca'nın kaynakları arasında yer almakla birlikte aynı gayreti gösteren tüm filozoflar, ayrı bir nitelemeye ihtiyaç duyulmadan belirtilmiş olabilir.

Ancak şurası kesin ki, Seneca, tarafını tuttuğu bu filozoflarla birlikte Etrüsklerin yıldırımların Iuppiter tarafından yollandığıyla ilgili boş inançlarını çürütmeye çalışır. Etrüsklere göre yıldırımlar, Iuppiter tarafından üç şekilde yollanır: Birincisi öğüt verme amaçlıdır, uysaldır ve sadece Iuppiter'in kararıyla yollanır. İkincisi, Iuppiter'in on iki tanrıdan oluşan bir kurula danıştıktan sonra yolladığı yıldırımlardır ve hayırlı veya hayırsız sonuçlar doğurabilir. Üçüncüsü, Iuppiter'in daha yüce ve gizli olan tanrılar kuruluna danıştıktan sonra yolladığı yıldırımlardır, tümüyle yıkıcıdır, düştüğü yeri yakar.[42] Seneca Etrüsklerin bu inanışını tümüyle yanlış bulur. Ona göre, Iuppiter'in yıldırımları bulutlardan yolladığına, günahkârları, tapınak hırsızlarını, katilleri ve kundakçıları cezalandırmadan, sütunları, ağaçları, bazen kendi heykellerini ve masum koyunları hedeflediğine inanmak saçmadır. Yine Iuppiter'in sanki kendi kararı yetersizmiş gibi, kendi kararı için başka tanrılara danıştığına, kendi yolladığı yıldırımların iyi ve uysal, buna karşın tanrılar kurulunun onay verdiği yıldırımların zarar verici olduğuna inanmaktan daha cahilce ne olabilir?[43]

Seneca eskilerin Iuppiter'in tercihlerinin haksız veya hedefinin hatalı olduğuna inanacak kadar budala olmadığını söyler.[44] Tanrı olarak masumları çarpan, buna karşın günahkârları es geçen yıldırımları fırlatırken, onları daha adil bir şekilde yollamayı istemiyor olabilir mi? Bu, Seneca'ya makul bir olasılık olarak görünmez, eskiler başka bir amaçla böyle bir boş inancı uydurmuş olmalıdır. Buna göre eski bilgeler cahillerin zihinlerini kontrol altında tutabilmek için böyle bir korkuyu insanlar arasında yaymak istemiştir. Seneca'nın faydalı bulduğu bu boş inanış sayesinde günaha meyilli kimseler günahtan uzak tutulmuş, korku duymadıkça masumiyeti değerli bulmayanları ürkütmek için tepelerine silah kuşanmış olan, intikamcı bir tanrı yerleştirmişlerdir.[45]

---

[41] Guarinello'ya göre Seneca Etrüskleri bu konuda filozoflardan (yazara göre Stoacılar) daha mantıksız buluyor değildir, sadece kehanetin işleyişine ilişkin farklılığa dikkat çekmektedir. Bkz. N. L. Guarinello, "Religiao e artes divinatórias na Etrúria antiga," *Clássica* 4 (1991): 123-133.

[42] Seneca, Naturales Quaestiones 2.41.1-2.

[43] Seneca, Naturales Quaestiones 2.42.1.

[44] Guillaumont Seneca'nın Oedipus tragedyasındaki Tiresias'ın kurbanı bölümünü inceleyip *Doğa Araştırmaları*'nın bu bölümüyle kıyaslayarak ele aldıktan sonra Seneca'nın Etrüsk kehanet ve din ritüellerinin Roma kültürüne yeterince nüfuz etmiş olduğunu kabul ettiği ve Etrüsklerin bilgeliğini övdüğü sonucuna varır (Guillaumont, "Sénèque et l'Etrusca disciplina", 1-14). Metnin aşağıda değindiğimiz bölümünü bu bakış açısıyla değerlendirmek mümkündür.

[45] Seneca, Naturales Quaestiones 2.42.3.

Peki, niçin Etrüskler Iuppiter'in kendi başına yolladığı yıldırımların uysal, diğer tanrıların görüşüne danışarak yolladığı yıldırımların yıkıcı olduğunu düşündü? Seneca'ya göre, burada politik bir mesaj, krallar için politik bir örneklik vardır: Yeryüzündeki krallar da Iuppiter gibi, daha çok yardım amaçlı bir iş yapmak istediğinde kendi başına karar almalı, birilerini cezalandırmak ve yıkıma uğratmak istediğinde yardımcılarına danışmalıdır. İnsanlar arasında büyük bir güce erişenler yıldırımın bile başkalarına danışılmadan yollanmadığını öğrensin, birçok kişiyi toplantıya çağırsın, birçok kişiye danışsın, zarar vermeyi düşünenleri yatıştırsın, birisinin çarpılması gerektiğinde Iuppiter'in bile sadece kendi yargısıyla yetinmediğini aklında tutsun. Ayrıca yine Etrüskler Iuppiter'in silahlarını değiştirdiğini düşünecek kadar cahil değildi. Iuppiter'in kimileyin hafif, kimileyin de ağır ve yıkıcı yıldırım yollaması, yeryüzündeki krallara, suç işleyen herkesi aynı şekilde cezalandırılmamaları gerektiği yönünde bir mesaj vermektedir.[46]

Yukarıdaki açıklamalar Seneca'nın yıldırımların Iuppiter tarafından yollanmadığı, hatta onun doğadaki olayların hiçbirine doğrudan müdahale etmediği düşüncesine bağlanır, bu noktada da tanrı tanımı öne çıkar. Seneca'ya göre tanrı "evrenin yöneticisi ve koruyucusu... eserinin efendisi ve sanatkârı"dır (*rector custosque universi... operis huius dominus et artifex*). Ona bu minvaldeki karakterini yansıtan her isim uygundur:

> "Ona kader mi demek istiyorsun? Hata yapmış olmazsın. O, her şeyin kendisine bağlı olduğu nedenlerin nedenidir. Ona kutsal öngörü mü[47] demek istiyorsun? Doğru demiş olursun. Zira o düşüncesinden ötürü, şaşmaksızın yolunda ilerleyen ve eylemlerini açık eden bu dünyayla ilgili olarak öngörü sahibi olunabilmesini sağlar. Onu doğa diye mi çağırmak istiyorsun? Günah işlemiş olmazsın. Zira o, kendisinden her şeyin doğduğu ve ruhuyla yaşadığımız şeydir. Onu dünya diye mi çağırmak istiyorsun? Yanılmış olmazsın. Zira o, görebildiğin, bahsi geçen tüm parçaların bütünü ve gücüyle kendisini muhafaza edendir."[48]

Benzer tanımları *Doğa Araştırmaları*'nın ilk kitabının önsözünde de görürüz:

> "Nedir tanrı? Evrenin zihni. Nedir tanrı? Gördüğün ve göremediğin her şey!

---

[46] Seneca, *Naturales Quaestiones* 2.44.1-2.

[47] Kutsal öngörü (πρόνοια, providentia) Stoa felsefesinde kaderden farklı olarak hem tanrıların ve evreni saran kutsal aklın evrenin işleyişiyle ilgili ön-bilgisini (Hippolytos, *Philosophumena* 21.1), hem doğanın kendisini (Aetius, *Placita* 1.27.5), hem de yaratıcı güç olarak evrenin aklını (Cicero, *De Natura Deorum* 2.22.58) ifade eder.

[48] Seneca, *Naturales Quaestiones* 2.45.1: "Vis illum fatum vocare, non errabis; hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere, recte dices; est enim cuius consilio huic mundo providetur, ut in offensus exeat et actus suos explicet. Vis illum naturam vocare, non peccabis; hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum, non falleris; ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua."

> O halde tanrının büyüklüğü düşüncenin sınırlarını aşarak asla daha büyüğü düşünülemeyen şey olur. Buna göre tanrı bir başına her şey ise yarattığı eserin içinde ve dışında kalan her şeydir."[49]

Sonuç olarak Seneca'nın *Doğa Araştırmaları*'nda farklı türleriyle (iç organları, kuşların uçuşunu ve yıldırımları yorumlama) kehanetin varlığı kabul edilmektedir. Ne kehanetin kendisi, ne de insanın kehanet yoluyla geleceğe dair bilgi edinmesi de kaderle çelişir. Kader, olan biten her şeyin toplamıysa, kehanet de ona dahil demektir. Seneca yıldırımların doğrudan baş tanrı Iuppiter tarafından yollanmadığına ve bir cezalandırma aracı olmadığına inanmakla birlikte, bu minvaldeki boş inançların "boşuna" olmadığını, ilkel dönemde insanları kötülük yapmaktan alıkoymak için bilinçli olarak uydurulduğunu savunur.

EK: Doğa Araştırmaları'nda Doğa Araştırmasının Önemi

Seneca *Doğa Araştırmaları*'nın birinci kitabına ve genel olarak esere, doğa araştırması sayesinde edineceği bilginin öneminden bahsederek başlar. Bunun için de önce felsefe ile diğer ilimler arasındaki, sonra da felsefenin içindeki insanları ve tanrıları konu edinen kısımlar arasındaki farka değinir (1.P.1). Ona göre bu iki kısım arasındaki fark insanlar ile tanrılar arasındaki farka benzer. Seneca bu noktada, kavramsal olarak karşımıza çıkmasa da, bir tür teoloji olarak tanımlayabileceğimiz, daha yüce (*altior*) ve daha cesurca (*animosior*) bir sorgulama alanı olduğunu söylediği ikinci kısmın niteliklerini anlatır. Bu tür teolojik sorgulamanın daha yüce olması tanrıların yüce niteliğiyle, daha cesurca olması ise, metnin devamından anlaşıldığı üzere, "gözlere uygun olmayan" (*non fuit oculis contenta*) daha geniş bir alan olması ve "doğanın gösterdiği manzaranın ötesinde daha büyük ve daha güzel bir şey olduğunun düşünülmesi" ile ilgilidir.[50] Başka deyişle teolojik sorgulama, zihinsel sürecinin zorluğundan ötürü salt gözlerle yapılan ve teolojik açıklamalarla desteklenmeyen ya da teolojik çıkarımlarda bulunmayan doğa gözleminden daha cesurca bir girişimdir.

Yine Seneca nesnelerin doğasına, onun gözle görülmeye uygun olan kısımlarını gördüğü için değil, "sırlarına vakıf olduğu" (*secretiora eius intravi*)

---

[49] Seneca, *Naturales Quaestiones* 1.P.12: "Quid est deus? Mens universi. Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet."

[50] *Naturales Quaestiones* 1.P.1: "maius esse quiddam suspiciata est ac pulchrius quod extra conspectum natura posuisset." Burada *animosior*'u çevirirken bağlama uygun bir yorum yaptığımızı hatırlatalım. Aynı kelimenin farklı şekillerde de çevrilebileceğine iki örnek vermek gerekirse, Loeb'deki Corcoran'ın çevirisinde "more intellectual" (daha zihinsel, entelektüel), Hine'ın çevirisinde "more noble" (daha soylu) olarak karşılık bulduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Seneca, *Natural Questions I-III*, Çev. Thomas H. Corcoran (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999), 3; *Natural Questions*, Çev. Harry M. Hine (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 136.

için minnet duyduğunu belirtir. Kuşkusuz bu bağlamda doğa gözlemini yorumlayan muhakeme sayesinde, doğanın sırlarına vakıf olunduğu düşünülmektedir. Doğanın sırlarını, doğa olaylarının "doğal" nedenleri ve bu nedenleri birbirleriyle uyumlu bir şekilde işleten tanrısal düzenin rasyonel açıklamaları olarak görebiliriz. Seneca bu bağlamda başta yıldırımlar, bulutlar ve fırtınalar olmak üzere, doğada var olduğu görülen her şeyin düzen içinde değil de, karmaşa içinde olduğunu varsayan, doğanın rastlantılarla veya yaptığı şeyi bilmeden hareket ettiğini varsayan insanların doğayı yanlış yorumladığını düşünür. Kuşkusuz, bu yanlış yorumlamanın kaynağı, tanrının niteliklerinin ve dolayısıyla onun tanrısal düzeninin işleyişinin bilinmemesidir. Bu durumda tanrıyı ve onun yarattığı düzeni bilmek, doğayı bilmenin öncelikli koşuludur. Maurach'ın perspektifinden bakarsak, tam tersi de geçerlidir: Seneca'nın eser boyunca doğa olaylarına ilişkin paylaştığı bilgiler, farklı ekollere ait yaklaşım ve gözlemlerin ürünüdür. Seneca'nın bu bilgileri paylaşmaktaki amacı, doğadaki düzeni göstermektir, doğanın bu şekilde anlaşılması tanrının anlaşılmasıdır.[51]

Doğa gözlemini reddetmeyen, aksine çoğunlukla alışkanlıktan kaynaklanan yanlış gözlem ve düşüncelerden ötürü boş inançlara varıldığını ve önce ya da sonra tanrının doğru anlaşılması gerektiğini varsayan bu yaklaşımın bir benzerini Cicero'nun *De Natura Deorum*'unda Stoa felsefesinin savunucusu olarak konuşan Balbus'un tanrısal unsurları düşünmekle ilgili sözlerinde görürüz. Ona göre "hiçbir şey zihnin bakışını gözlerin alışkanlığından kurtarmaktan daha zor değildir",[52] bu yüzden hem genel olarak bilgisiz insanlar, hem de bilgisiz insanları anımsatan bazı filozoflar tanrıları insan biçiminde hayal etmiştir.[53] O halde tanrıların şahsiyeti başta olmak üzere genel olarak tanrısallığın doğru bir şekilde anlaşılacağı, doğaya dönük teolojik bir sorgulama ve araştırma yöntemine ihtiyaç olduğu açıktır. Nitekim benzer şekilde, erken dönem Stoa filozoflarından olan Kleanthes'e atfedilen bir duada da, filozof tanrıdan insanları doğaya dönük öldürücü bilgisizlikten (*ἀπειροσύνη*) kurtarmasını ister.[54] O halde teolojik sorgulama yöntemle elde edilecek olan ürünün hem Cicero'nun Balbus'una, hem Kleanthes'e, hem de Seneca'ya sadece etik çalışmasından elde edilecek olan üründen daha değerli görünecek olması şaşırtıcı değildir.

---

[51] G. Maurach, *Geschichte der römischen Philosophie: Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 108-110.

[52] Cicero, *De Natura Deorum* 2.45: "nihil est difficilius quam a consuetudine oculorum aciem mentis abducere."

[53] İki yaklaşımın kıyaslanmasıyla ilgili olarak bkz. Gareth D. Williams, *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca's 'Natural Questions'* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 21-22.

[54] Kleanthes, *Fragmenta* 1.33. Seneca Kleanthes'in bu görüşünü açıkladığı metnini biliyordu, nitekim *De Otio*, *De Tranquillitate Animi*, *De Beneficiis* ve *Epistulae Morales*'te kendisinden açıkça ya da üstü kapalı olarak bahsetmişti. Bu konuyla ilgili olarak bkz. B. Inwood, "God and Human Knowledge in Seneca's Natural Questions," *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, It's Background and Aftermath*, Ed. Dorothea Frede ve André Laks (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002), 20-21.

Ancak Seneca metnin devamında etiğin ve dolayısıyla etik çalışmasıyla elde edilecek olan ürünün (genel anlamda erdemi temel alan Stoacı yaşam anlayışının) değerini düşürmez, aksine onun teolojiyle bir bütünlük arz ettiğini, bizzat onunla kıyaslayarak ve ikisinden elde edilecek ürünlerin ortaklığına dikkat çekerek gösterir. Buna göre etik "yeryüzünde ne olması gerektiğini" (*quid in terris agendum sit*) öğretip "hatalarımızla mücadele eder ve kendisi sayesinde yaşamın belirsizliklerinin giderildiği aydınlığı sunar."[55] Doğa araştırmasına dayanan teoloji ise "gökte ne olduğunu" (*quid agatur in caelo*) öğretip "içinde sarsıldığımız kara sisin çok üstüne çıkıp bizi karanlıktan kurtararak ışığın kaynaklandığı yere götürür."[56] Buradaki kara sis ve karanlık gibi ifadelerin önce doğaya, sonra da onun ardındaki tanrısallığa ilişkin bilgisizliğimizi imlediği açıktır. J. Barnes daha ileri giderek doğa araştırmasının (buradaki bağlamda doğa araştırmasına dayanan teolojinin) etikten üstün olmadığını belirtip ilgili doğa araştırmasını kendi başına ahlakî bir eylem ya da etik çalışması olduğunu iddia eder, zira doğa araştırması sonuçları bakımından erdemli bir eylemdir.[57]

Peki, doğa, tanrı ve tanrısal düzene ilişkin bilgisizliği ortadan kaldırmanın aracı olan teolojik sorular nelerdir? Seneca *Naturales Quaestiones*'in ilk kitabının önsözü sayılabilecek olan başlangıç kısmının iki yerinde (1.P.3 ve 16) bu soruları şöyle sıralar:

- Evrenin tözü nedir? (*quae universi materia sit?*)
- Onun yaratıcısı ve koruyucusu kimdir? (*quis auctor aut custos?*)
- Tanrı sadece kendisiyle mi ilgilenir, yoksa arada bize de bakar mı? (*quid sit deus, totus in se tendat an et ad nos aliquando respiciat?*)
- Her gün bir şey mi yaratmaktadır, yoksa her şeyi bir kerede mi yarattı? (*faciat cotidie aliquid an semel fecerit?*)
- Evrenin bir parçası mı, yoksa evrenin kendisi mi? (*pars mundi sit, an mundus?*)
- Bugüne özel karar alma ve kaderin bir yasasını iptal etme izni var mı, bu onun haşmetinde bir azalma mıdır ve yarattığı şeylerin değişmesi gerektiği yönünde bir itiraf mıdır? (*liceat illi hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse?*)
- Tanrı ne kadar güçlüdür? (*quantum deus possit?*)
- Tözü kendi mi yaratır, yoksa bulduğu tözü mü kullanır? (*materiam ipse sibi formet an data utatur?*)

---

[55] Seneca, *Naturales Quaestiones* 1.P.2: "errores nostros discutit et lumen admovet quo discernantur ambigua vitae"

[56] Seneca, *Naturales Quaestiones* 1.P.2: "multum supra hanc in qua volutamur caliginem excedit et e tenebris ereptos perducit illo unde lucet."

[57] J. Barnes, "Logic and the Imperial Stoa", *Philosophia Antiqua* 75 (Leiden, New York, Cologne, 1997), 22. Karş. Inwood, "God and Human Knowledge in Seneca's Natural Questions", 123.

- Hangisi önce gelir, töz mü yöntemi belirler, yöntem mi tözü? (*utrum utro sit prius, materiae supervenerit ratio an materia rationi?*)
- Tanrı istediği her şeyi yapabilir mi, yoksa büyük bir sanatçının, sanatı başarısız olduğu için değil, sadece işlediği madde sanatına mani olduğu için eserindeki birçok unsurun yanlış biçimlendirilmesi gibi, kullandığı unsurlar da tanrıyı kusursuz yaratımdan uzaklaştırır mı? (*deus quicquid vult efficiat an in multis rebus illum tractanda destituant et a magno artifice prave multa formentur, non quia cessat ars, sed quia id in quo exercetur saepe inobsequens arti est?*)

Seneca'ya göre yukarıdaki ve benzer minvaldeki teolojik sorular insanın doğmuş olmasını değerli kılar, zira bu tür soruları sorma, inceleme ve cevaplamaya çalışması için izin verilmeseydi, doğmuş olmasının da bir anlamı kalmazdı.[58] O halde, insan doğa gözlemine dayanan teolojik sorgulama sayesinde yeryüzündeki halinin ne kadar aciz olduğunu fark edip bunu aşabilecek ve sadece ruhuyla ulaşabileceği daha yüce bir hali hedeflemiş olacaktır:

Bunları araştırması, bunları öğrenmesi, bunlar üzerine derin düşünmesi insanın ölümlülüğünü aşması ve daha iyi bir kadere geçiş yapması anlamına gelmez mi?[59]

Kaynakça

Seneca	*Natural Questions I-III*. Çev. Thomas H. Corcoran. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
---	*Natural Questions*. Çev. Harry M. Hine. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
---	*Doğa Araştırmaları*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Jaguar Yayınları, 2014.
Armisen-Marchetti, M.	"Sénèque et la divnation," *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998*, 193-214. (Biblioteca di "Filologia e critica" 6, Roome, 2000)
Arnold, E. Vernon.	*Roman Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
Barnes, J.	"Logic and the Imperial Stoa." *Philosophia Antiqua* 75. Leiden, New York, Cologne, 1997.
Bobzien, Susanne.	*Determinism and Freedom is Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

[58] Seneca, *Naturales Quaestiones* 1.P.4: "nisi ad haec admitterer, non tanti fuerat nasci."
[59] Seneca, *Naturales Quaestiones* 1.P.17: "Haec inspicere, haec discere, his incubare, nonne transilire est mortalitatem suam et in meliorem transcribi sortem"

Colish, Marcia L. *The Stoic Tradition From Antiquity To the Early Middle Ages: 1. Stoicism in Classical Latin Literature. Leiden*: E. J. Brill, 1990.

Fischer, Susanna E. *Seneca Als Theologe*. Berlin: De Gruyter, 2008.

Guarinello, N. L. "Religiao e artes divinatórias na Etrúria antiga." *Clássica* 4 (1991): 123-133.

Guillaumont, F. "Sénèque et l'Etrusca disciplina." *Les écrivains et l'Etrusca disciplina de Claude à Trajan, Caesarodonum Suppl.* 64. Ed. D. Briguel ve C. Guittard, 1-14. Tours, 1995.

Inwood, B. "God and Human Knowledge in Seneca's Natural Questions." *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, It's Background and Aftermath*. Ed. Dorothea Frede ve André Laks, 119-158. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

Kidd, I. G., ed. *Posidonius, 2, The Commentary (i) Testimonia and Fragments 1-149*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Long, A. A. *Stoic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Magris, A. "A che serve pregare, se il destino è immutabile? Una problema del pensiero antico." *Elenchos 11* (1990): 51-76.

Maurach, G. *Geschichte der römischen Philosophie: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

Meyer, Susan S. "Chain of Causes: What is Stoic Fate?" *God and Cosmos in Stoicism*. Ed. Ricardo Salles, 71-92. Oxford: Oxford University Press, 2009.

O'Connor, David K. "The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's Memorabili." *The Socratic Movement*. Ed. Paul A. Vander Waerdt, 151-180. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.

Setaioli, Aldo. "Ethics III: Free Will and Autonomy." *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Ed. Gregor Damschen ve Andreas Heil, 277-300. Leiden - Boston: Brill, 2014.

Straaten, M. Van. *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine. Avec une edition des fragments*. Paris, 1946.

SVF (Arnim, Hans F. A.) *Stoicorum Veterum Fragmenta. Stutgardiae*: Teubner, 1964.

Williams, Gareth D. *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca's 'Natural Questions'*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 7
Bahar / *Spring* 2019

Ahlâki Mektuplar'ın Edebî Koordinatları

HANDE KOÇAK CİMİTOĞLU*

Özet:
Seneca'nın *Ahlâki Mektuplar*'ının (Epistulae Morales) biçim ve içerik bakımından ele alan bu makalede, metinde retorik araçların karakteristik kullanımı; metnin edebî dinamikleri, metnin mektup, Bildungsroman, deneme türleriyle ilişkileri incelenecektir. Metnin edebî anlamda bir anlatı kurma potansiyeli ve edebî mirası ana hatlarıyla ortaya koyulacaktır.
Anahtar kelimeler: retorik, anlatı, mektup, *Bildungsroman*, deneme..
Literary Coordinates of Moral Epistles

Abstract:
In this article which discusses *Moral Epistles* (Epistulae Morales) in terms of form and content; the characteristic usage of the rhetoric devices, the literary dynamics of the text, the relations of the text with epistolary, *Bildungsroman* and essay genres are examined. The potential of the text in terms of construction of a narrative and the outlines of its literary legacy are introduced.
Keywords: rhetoric, narrative, epistolary, *Bildungsroman*, essay.

Ahlâki Mektuplar'ın (Mektuplar) kurgusallığına dair ayrıntıları ya da okura ilk ulaştığı zaman hangi biçimde olduğunu bilmiyoruz.[1] Bazı yazarlar[2] *Mektuplar*'ın kurgusal olduğunu, bazıları da[3] *Mektuplar*'ın edebî açıdan gözden geçirildikten sonra yayımlandığını ileri sürmektedir. Tüm bu önermeleri bir yana bırakıp *Mektuplar*'ı biçim ve içerik bakımından ele alacak,

* Hande KOÇAK CİMİTOĞLU, İstanbul Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı, Doktora Öğrencisi, İş Bankası Kültür Yayınları Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi'nde editör, çevirmen ve yazar, kocak.hande@gmail.com

1 J. Ker, *The Deaths of Seneca*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 149.

2 M. T. Griffin, *Seneca a Philosopher in Politics*, 2. Basım, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 416-419.

3 I. Lana, "Le Lettere a Lucilio' nella letterature epistolare", *Sénèque et la prose latine*, P. Grimal (Ed.), (Cenevre: Fondation Hart, 1991), 253-289.

metinde retorik araçların karakteristik kullanımını; metnin edebî dinamiklerini, metnin mektup, *Bildungsroman*, deneme türleriyle ilişkilerini inceleyeceğiz. Böylece metnin edebî anlamda bir anlatı kurma potansiyelini, edebî mirasının ana hatlarını ortaya koymaya çalışacağız. Madem felsefi metinleri edebiyatın içinde ve "niyeti" yüce olan metinler olarak değerlendiriyoruz, o halde önce bir biçim ya da tür olarak edebiyattaki mektuba, sonra da mektubun retorikle ilişkisine göz atalım.

Edebiyatta mektup, şiirde Ovidius (*Heroides* ve *Epistuae ex Ponto*), düzyazıda ise Cicero ile (*Epistulae ad Atticum, Epistulae ad Quintum Fratrem ve Epistulae ad Familiares*) başlar. Mektup ister şiir ister düzyazı olsun, esere samimiyet, inandırıcılık, kişisellik katar. Cicero'dan sonra düzyazı edebiyatta sıkça başvurulan mektup 18. yüzyıla dek, gerek ele aldığı konular gerekse kolay okunabilir olması sayesinde popüler bir tür olmuştur. İlk örneğini Juan de Segura'nın verdiği mektup-romanın Avrupa'daki en bilinen örnekleri Pierre de Guilleragues'in *Lettres portugaises* (1669) [Portekiz Mektupları] ve Giovanni Marana'nın *L'esploratore turco* (1684) [Türk Ajan] isimli eserleridir. Avrupa'daki ününü Giovanni Paolo Marana'nın yazdığı *L'esploratore turco* [Türk Ajan] (1684) isimli kitaba borçludur. Bu dönemde mektup-romanın ele aldığı konuları örneklemek açısından bu ikincisinden biraz bahsedelim: Bu roman Mahmut isimli bir Türk ajanının XIV. Louis sarayından İstanbul'a yazdığı 644 mektuptan oluşur, Arap Mahmut olarak bilinen kahraman, mektuplarda Avrupa tarihini, geleneklerini Doğulu bir perspektiften eleştirir, Fransa'da güncel politik meselelere dair fikirlerini paylaşır. Mektup-romanın bu dönemde popülerliğini Şarkiyatçı bir eğilime borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra Montesquieu, bu Şarkiyatçı eğilimi tersine çevirerek, Doğu'dan gelen mektuplar yerine, Batı'daki Doğuluların Batı'dan Doğu'ya gönderdiği mektuplardan oluşan *İran Mektupları*'nı (1721) yazmış, bu romanla üne kavuşmuştur. Bu eser, daha sonra yazdığı büyük eseri *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin de nüvelerini taşır. Eser, teknik açıdan bir sıçramadır, Perry Anderson'ın mektup-romanın karakter sınırlarını (gönderici-alıcı olarak en çok beş karaktere yer verilebileceği yönündeki tespiti)[4] altüst eden 22 gönderici, 24 alıcı gibi kalabalık bir kadroyu barındırır. Mektup-romanın asıl macerası ise Romantizmle başlar. Mektubun coşkuyu ve duyguları dolaysızca aktarabilmesi, Romantikler için mektubu vazgeçilmez kılmış, Goethe de *Genç Werther'in Acıları*'nda (1774) inandırıcılığı Rusya'da dahi bir Werther modasını (gençlerin ellerinde kitap, üzerlerinde Werther tarzı giysilerle, aşk için intihar ettiği bir dönem) başlatacak kadar ileri götürmüştür. Mektup-roman ya da mektup-şiir dışında biyografi, otobiyografi, günlük, deneme gibi türlerde de eklektik bir edebî işleve sahiptir.

Retoriğin çerçevesinin mektupla ilişkisine bakarsak, Northrop Frye'nin

[4] "Persian Letters (Montesquieu 1721)", *The Novel*, Cilt:2, (New Jersey: Princeton University Press, 2007), 161-172.

özetlediği gibi, "Retorik başından iki anlama sahip olagelmiştir: Süslü konuşma ve ikna edici konuşma. Süsleme arzusu kayıtsızken ikna arzusu bunun tam tersidir. Süslü retorik, edebiyattan ya da kendi için var olan varsayımsal sözel yapı dediğimiz şeyden ayrı düşünülemez. İkna edici retorik, uygulamalı edebiyattır ya da savın gücünü pekiştirmek için edebiyatın kullanılmasıdır. Süslü retorik, dinleyicilerini statik kabul eder, onları kendi güzellik ya da zekâsına hayran olmaya sevk eder; ikna edici retorikse onları kinetik kabul eder ve bir biçimde eyleme yönlendirmeye çalışır. İlki duyguyu dillendirir, diğeriyse onu işler."[5] Frye ritim deneylerinin 17. yüzyılda miadını doldurmuş ve yerini mensur deneylere bıraktığını, bu eğilimin tohumlarının ise Ciceroculara yarı uyaklı resmî retoriklerinin karşısına doğal konuşma stilini koyan başkaldırıyla atıldığını, bu başkaldırının Seneca ritmi ya da Attika nesriyle başladığını söyler.[6] Özetleyecek olursak, ikna edici retorik, okuru kinetik kabul eden, ona kayıtsız olmayan, okuru eyleme yönlendirmeyi amaçlayan, bunu da duyguyu işleyerek gerçekleştiren bir tür uygulamalı edebiyattır.

Mektubun, başta Platon ve Epikuros olmak üzere, pek çok filozof tarafından kullanılan bir biçim olduğunu biliyoruz. Seneca da zamanında henüz bir gelenek olmasa da, bu yerleşik konvansiyonu kullanmıştır. Öte yandan, Seneca'nın *Mektuplar*'ının tematik örüntüsü, onun Helenistik felsefenin erken dönem metinlerinin parçalı yapısına başvurduğunu da gösteriyor. Seneca yazını biçimsel açıdan Cicero yazınına benzese de, epigramlara, iğneleyici vecizelere, durumları tarif için sürekli örneklere başvurması, ayrıca enerjik ve kesik kesik ton taşıması bakımından ondan ayrılmaktadır.[7] Frye'nin sözünü ettiği başkaldırı, tam da bu enerjik, parçalı, doğal ve deneysel stildir ve Frye'nin sözünü ettiği gibi, ikna retoriği edebiyattan toplumsal hayata doğru ilerlerken ritmini yükseltmek zorundadır, tekrar hipnotik hatta efsunlu bir karakter kazanır, çünkü fikirlerle kurulan alışıldık bağları koparmak, alışıldık cevapları kesintiye uğratmak ister.[8] Seneca da toplumsal hayata yaklaşmanın mecburî kıldığı bu yüksek ritmi, tekrarın hipnotik gücünü bir adım geride, bireysel hayat çerçevesinde kullanır. Retorik edebiyat dışında kullanıldığında belli bir gerilim yaratır. Aslında bu bir anlamda retoriğin bir dezavantaja dönüşmesidir.[9] Çünkü bu retorik seyirci kitlesine yöneldiğinde, retoriğin diyalektiğini kullanmak zorunda kalacaktır.[10] İkna edici retoriğin diğer bir sorunu da süslü retorik tarafından yok edilme teh-

[5] Northrop Frye, *Eleştirinin Anatomisi*, Çev. H. Koçak, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 304.
[6] Age. 304
[7] "Introduction", *Dialogues and Letters*, Ed. Çev. C. D. N. Costa, (Penguin Books, 1997), xii-xiii.
[8] Frye, age. 375
[9] Age. 304
[10] Age. 375

likesidir. Bunun sebebi de süslü retorik ve ikna edici retorik arasındaki psikolojik zıtlıktır.[11] Mektup kişiseldir, mektupların gönderen-alıcı eksenini bozmak da retoriğin diyalektiğinden korunmanın bir yolu olabilir. Bu kişisellik, retoriğin edebiyatın kullanımına sunduğu araçları kullanmayı mümkün kılarken, yazarı süslü ifadelerin tuzağına düşmekten korur. Seneca, *Mektuplar* boyunca kendisine, kendi hayatına ve gelişimine dair pek çok ayrıntı vererek, gerektiğinde mektuplarının muhatabıyla özdeşleşerek bu kişiselliği garanti altına almayı, bu sayede öğüt, vaaz gibi edebî konvansiyonların aşındırıcı etkisinden korunmayı bilmiştir. Şimdi gelelim, az önce değindiğimiz gerilim hattına. Seneca açısından bu sorun şudur: Stoa felsefesini, bambaşka değerlere sahip Romalılara aktarmanın zorluğu. Stoacı metinlerde karşımıza mantık ve linguistik analizlere başvuran, hayalgücünden yoksun tipik biçimlerle karşılaşırız. Bu biçimler kendi alımlayıcısını bulmuş metinlere fayda sağlayabilir. Ancak Seneca, değerlerini hicvettiği Romalı elitlere ulaşmak istemiştir ve bunun beraberinde getirdiği bu ifade sorununu çözmek zorunda kalmıştır. Felsefenin pratik olması, dilin tuzağına düşmemesi olarak özetlenebilecek anti-tezini hayata geçirmek için pek çok söz sanatına başvurmuştur. Paradoks ve tezat metnin tamamına yayılmıştır. Bunların yanında aliterasyon, alıntı (bundan IV. Kitap'tan sonra vazgeçiyor, alıntıları metne yedirmeyi tercih ediyor), tenasüp (örneğin, ilaç, formül, tedavi, revir, hasta gibi tıbba ait sözcüklerin birlikte kullanılması), kişileştirme (en mühim kişileştirme örneği *Fortuna*), bilmezlikten gelme, tekrar gibi pek çok diğer sanata başvurmuştur. Herhangi bir şeyi tanımlaması gerektiğinde de örneklemeye başvurmuştur. Tüm bu imkânları kullanırken bir yandan da sadeleştirme gayreti içinde olması, Seneca'nın anti-tezini haklı çıkaran bir manevradır. Yine de retoriği kullanırken retorikten rahatsızlık duyması ve retoriğin aşırı kullanımını eleştirmesi ilk bakışta bir çelişki gibi görünebilir. Ancak bunun, buna paralel bir başka kaçış dizgesiyle dengelendiğini görüyoruz. Seneca, Stoacı ideali temsil etmeyen benlikten de benzer bir biçimde kaçmaktadır. (Bkz. Ün konusundaki çelişkili ifadeleri). Özetle, metinde iki paralel rahatsızlık olduğunu ve metnin, dinamizmini bu iki paralel rahatsızlığa borçlu olduğu ileri sürebiliriz. Zira bu metinde Marcus Wilson'ın da söylediği gibi, "kendini filozof olarak yeniden yaratan retorikçi Seneca'yı"[12] okuyoruz. Seneca'nın Stoa yazınında eksikliğini çektiği hayalgücü öğesi de işte bu ikisinin paralel akışında önemli bir rol oynamaktadır.

Metnin biçimsel ilişkilerinin izini sürerek, iyice edebiyatın kapsamına girdik. Artık kendimize, metni edebî bir metin gibi değerlendirme iznini verebiliriz. Yazarın yazma amacıyla başlayıp bazı mektuplarda bu konuya dair neler söylediğine bakalım: "Gelecek kuşakların yararı için çalışıyorum, onlar için faydalı olabilecek yazılar yazıyorum, faydalı ilaç formülleri gibi,

[11] Age. 305
[12] Marcus Wilson, "The Rhetoric and The Younger Seneca", *A Companion to Roman Rhetoric*, Ed. W. Dominik, J. Hall., (West Sussex: Blackwell Publishing, 2010), 437.

kurtarıcı uyarılar düzenliyorum, bunların etkilerini kendi yaralarımda deniyorum önce; bu yaralar bütün bütün iyileşmeseler bile, durdu gelişmeleri."[13] Şimdi de *Mektuplar*'ın yazılma niyetiyle çeliştiği izlenimini veren, "uzaktan öğüt verilemeyeceğini" ileri süren şu ifadeye bakalım: "Genelde nasıl davranılmıştır, neler gerekli olmuştur, bu konularda salıklar verilebilir, yazılar yazılabilir: bu türden öğütler yalnız uzaktakilere değil, gelecek kuşaklara da bildirilir; ne var ki başta sözünü ettiğim o durumda, ne zaman, nasıl yapılması gerektiğini uzaktan kimse öğütleyemez, ancak olaylarla baş başa kalıp öyle karar vermek gerekir."[14] Ya da ilaç formülleri benzetmesinin bambaşka bir diğer boyutunu gösteren şu ifadeye: "'Sen mi beni uyarıyorsun? Nice zaman kendi kendini uyarıp da düzeldin mi artık? Şimdi de elâlemi ıslah etmek için vakit buldun demek!' Böyle diyorsan bana; yok, o kadar haddini bilmez değilim: kendim hastayken başkalarını tedaviye kalkışmam, ama sanki aynı revirde yatıyormuşum gibi, ortak hastalığımız üzerine konuşuyorum seninle, ilaçlarımı veriyorum sana. Sanki kendi kendimle konuşuyormuşum gibi, dinle şimdi sen beni: sana özel yaşamımı açıyorum, kendi kendimle hesaplaşırken, seni çağırıyorum yanıma!"[15] *Mektuplar*'da yazarın genel yazma amacına ve eserin yazılma amacına dair pek çok ifade var. Ancak bu birkaç ifade bile yazarın kendisinin, bu öğütlerin ilk muhatabı olduğunu göstermeye yetiyor. Yazar ilk önce kendini iyileştirmek, bunu yaparken başvurduğu yöntemleri kaydetmek ve karşıdakine aktarmak, karşıdakinin iyileşmesi ile de bu yöntemlerin bir tür sağlamasını yapmak arzusundadır. Bu yöntemlerin ilk muhatabı kendisi, ikinci muhatap mektupların muhatabı, üçüncü muhatap ise okurdur.

Okurun sağlaması yapılmış yöntemlere ulaşması sağlanır. Her durum ve olay, felsefeyle Stoa felsefesiyle uyum içinde ama pratikliği onu görece aşan öğütler, önermelerle değerlendirilir. Bu olaylar, örnekler ve dolayısıyla da öğütler, önermeler bir araya gelerek özkurmacaya (*autofiction*) yaklaşan bir örüntü oluşturmaktadır. Bu tarz metinlerin en belirgin özelliği parçalılıkları ve geçicilikleridir. Önce geçiciliği açıklayalım: Geçicilik ile kastettiğimiz, metnin kendine seçtiği zamanın bir ayağının "şimdi"de olmasıdır. Bunu biraz detaylandıralım. Barthes temel yazma dinamiklerine dair[16] şu soruyu sorar: "Başıma gelen şeye dair" nasıl yazarım? Yazmak, bir eylem olarak bu soruya "şimdi" yanıt verir, ama yanıt verdiği şey "geçmiş"te olandır. Ona göre "şimdi"yi ancak not ederek yazabiliriz.[17] Barthes devamında şunu sorar. Şimdi ile

---

[13] Seneca, *Ahlâki Mektuplar-Epistulae Morales Kitap I-XX*, Çev. T. Uzel, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), Mektup IV. s. 38, 96. Mektup I. 8.2. s. 37.

[14] Mektup II, 22.1. age. 68.

[15] Mektup III, 27.1. age. 79.

[16] Bu eser Barthes'ın ders notlarını içeren Romanın Hazırlanışı'dır. Başlığı "roman" türünü zikretse de eser genel olarak yazmanın ön aşamalarını, yazarın yaşamdan yapıta giden yolu nasıl katettiğine dair tespitler, anekdotlar, açıklamalar içerir.

[17] R. Barthes, Romanın Hazırlanışı 1, Yaşamdan Yapıta, (Collège de France Dersleri ve Seminerleri 1978-1979), Çev. M. Rifat-S. Rifat, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2006), 55.

anlatı oluşturulabilir mi? Bu soruya şöyle yanıt verebiliriz: "Şimdi" ile anlatı oluşturmak zordur, imkânsıza yakındır. "Şimdi"yi sadece not edebilir, bu yolla Barthes'ın deyişiyle yaşamda bir şeyleri işaretleyebiliriz. Mektup ise doğası gereği "şimdi" ile ilişkilidir. "Şimdi" okunan mektup, "geçmiş"te gelmiş bir mektupta yazanlara "şimdi" yanıt vermektir. Peki bu "şimdi" efektinin metne ne gibi katkıları olabilir? Sürekli olduğu izlenimini veren ancak metin açısından süreksizlik arz eden bir yapı kurmaya yardımcı olabilir. Öte yandan mektup bizi "şimdi" nin darlığıyla arkaplandaki bir ölümlülük temasıyla baş başa bırakır. Geçicilik, ölümlülük, süreksizlik. Art arda gelen (okunamaz)/giden (okunabilir) bir metin olarak yaşam. Lucilius'un mektupları okura sunulmaz. Okur bu mektupları, Seneca'nın yanıtlarındaki temalar ve yanıtlarla kendi kafasında inşa etmek zorundadır. Okuru yalnızca felsefe okuru olmaktan çıkarıp edebiyat okuruna dönüştüren ve onu metnin inşasına katan bu ritim *Mektuplar*'ın en dikkat çekici boyutudur. (Seneca okuru bu süreçte yalnız bırakmaz ve örneklemeler aracılığıyla, okurun bunu nasıl yapabileceğine dair bir fikir verir. Olaylar, durumlar tikel değildir. Farklı kişiler, farklı zamanlarda, farklı şekillerde benzer durumlarla ya da olaylarla karşılaşabilirler. Okur metnin okunamaz yarısını durumları kendi yaşamındaki benzer durumlarla özdeşleştirmek suretiyle inşa eder.) Ayrıca okurun kendi kafasında inşa ettiği mektuplar da bazen gecikir. Mektup V.50'nin ilk paragrafına bakalım: "Mektubunu gönderdiğin tarihten birçok ay geçtikten sonra aldım. Bu yüzden mektubu getirene, ne yaptığını sormayı gereksiz buldum. Anımsarsa (ne yaptığını) iyi bir belleği var demektir kesinlikle. Yine de umuyorum ki, sürdürdüğün hayatı, nerde olursan ol, ne yaparsan yap, kestirebilirim ben: her gün daha iyi olmak için, yanılgılarının birinden sıyrılmaktan, dış olaylara yüklediğin kusurlarının kendi kusurların olduğunu anlamaktan başka ne yapabilirsin ki!" Lucilius'un sürdüğü hayatı, nerede olursa olsun, ne yaparsa yapsın kestirebileceğini söylüyor. Okur da yazar gibi tam olarak bunu yapmaktadır. Çünkü Lucilius'un nerede ve ne yaptığı teferruattır. Onun hikâyesi bellidir, yaptığı her şeyin hizmet ettiği bir gelişim içindedir o. Bu nedenle okur da kafasında inşa ettiklerini süreklilik arz edecek biçimde zihninde tutmak zorunda değildir.

Parçalılığa gelince, *Mektuplar* biri yapıyı kuran diğeri ise dengeleyen iki temel öğe içeriyor. İlki, yani yapıyı kuran, her mektubun bağımsız bir ya da birden çok meseleye, olaya, odaklanması. *Mektuplar*'da temaların rastlantısal olduğu izlenimini veren bir biçimde dağıtılmış olması ve bunun metinde kurduğu merkezkaç kuvvet. Bu kuvveti dengelemek üzere de mektupların tek bir muhataba yazılması, muhatabın yanıtlarının metin dışı bırakılması ve bunun yarattığı merkezîlik, yani söylenen her şeyin yöneldiği o tek bir kişide toplanması, aslında okurda toplanması. Temalar rastlantısal olabilir ama elimizde öyle olmadıklarına dair de pek çok gösterge var. Bunlardan ilki ve en önemlisi *Mektuplar*'ın "ölümlülük", "zaman", "dostluk" gibi temalarla başlamasıdır. İlk mektup "Evet, öyle yap Lucilius, kendin için kazan

kendini." *Mektuplar* tam da Lucilius'un bunu gerçekleştirmesini sağlayacaktır. Yine ilk mektupta "O halde bana yazdığın gibi davran gibi Lucilius'um", Lucilius'un mektuplarına metinde yer verme gereği otomatik olarak ortadan kalkar. Eğer Lucilius yazdığı gibi davranıyorsa, o zaman davranışlarına dair önerme ve önerileri okumak yetecektir okura. Ya da "Dostluk kurulmadan önce bir karara varmak gerekir, dostluk kurulduktan sonra güvenmelidir artık ona",[18] diğer bir ifadeyle bu uzlaşma olmadan mektuplaşma devam edemez. Bu bir sözleşmedir. Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Ama böyle bir metin bu üç konu dillendirilmeden başlayamazdı. Peki temaların rastlantısallığı hakkında ne söyleyebiliriz?

Yaşamın kendisine olaylar, durumlar herhangi bir sıra izlemez. Doğal olan budur. Doğal yazın da yaşamınkine benzer bir öngörülemezlik içerir. Bu sayede gerçek bir talim imkânı doğar, gerçek bir yaşam talimi. Dostluk da bir dostluk provasıdır, bir iyi yaşam provasıyla paralel ilerler. Bu da bizi metnin ana temasına getiriyor, yani gelişime, Seneca'nın, Lucilius'un, iyi yaşamın gelişimine. Gelişim, Seneca zaman zaman Lucilius'la özdeşleşir, iki taraf da gelişme kateder, hatta dost olmalarının bile koşulu bile gelişme katetmek, olabildiğince iyi bir yaşam sürmeleridir. Gelişim teması da bizi romanın bir diğer alt türüne getiriyor: *Bildungsroman*. Goethe'nin *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [Wilhelm Meister'ın Öğretici Yılları] eseriyle kurulduğu kabul edilen *Bildungsroman*, kahramanın gelişimini, kimliğinin oluşumunu konu eder. Ününü Alman edebiyatındaki ilk örneklerinden ziyade, onu Romantik bir tür olmaktan çıkarıp Realist bir çatı geleneğe dönüştüren Charles Dickens, George Eliot, Charlotte Brontë gibi İngiliz yazarlara borçludur. Sözcük anlamı sırasıyla eğitim, öğrenme, oluşum, gelişim, yaratım olan *Bildung* teriminden başka türden, daha çok da felsefi metinlerde bahsedildiğini görüyoruz: "Pek çok eleştirmen onun spirituel özüne, modern özgürleşme fikrine ya da teolojik anlamına (pietist teolojideki gibi) işaret etmiştir; onu doğal felsefeyle ilişkilendirmiş (Leibniz) ya da Aydınlanma, İdealizm ya genel olarak felsefenin kendisiyle yahut politik kullanımıyla (Herder) ya da pedogojik kullanımıyla (Campe ve Rousseau) özdeşleştirmişlerdir. Erken dönem, on altı yüzyıl piestist teolojiler arasında farklı sesler de vardır ve onlar *Bildung*'a 'kendini Tanrı imgesine göre şekillendirme' olarak vurgu yaparlar, doğal felsefi yaklaşımlar ise 'organizmalardaki gizilgüçlerin gelişimi'nden söz ederler; bütüne bakıldığında, sözcük 'vatandaşlığın teolojik veya felsefi eğitimi/yetişmesi' geleneğinden doğmuştur. Eleştirmenler ayrıca *Bildung* teriminin ilk teolojik, felsefi ve özellikle baskın pedagojik anlamlarının gelişim sürecinin tamamlanması biçimindeki bir *oluşum*a dönüştüğünü ileri sürerler. Bu geçiş en bariz biçimde Hegel'in, tinin öz gelişiminin,

[18] Mektup I,3.2. Seneca, age. 31.

onun maceralar veya hac ile terbiye edilişinin izini süren *Tinin Fenomenolojisi*'nde vücut bulur."[19] Özetle *Bildungsroman Bildung* düşüncesini içselleştirmiş bir edebî sistem olarak nitelendirilebilir.

Seneca'ya dönecek olursak, *Mektuplar*'ın tam da bu tarz bir gelişimi içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Metnin parçalı anlatıları aratmayan dokusu, hem mektup-romanın hem de *Bildungsroman*'ın özünü taşımaktadır. Gelişimi ana tema olmaktan çıkarıp arkaplanda taşıyan ve mektup-romandaki gibi, okurla arasındaki mesafeyi kişisellik ve samimiyetle kısa tutmaya gayret eden bir tür daha var: deneme. Seneca'nın denemedeki mirasının izini en bariz biçimde "Fransız Seneca" olarak anılan, modern denemenin kurucusu Montaigne'de buluruz. Seneca *Mektuplar*'da Fransız denemecilerin çok rağbet ettiği süreksiz stilin (style coupé)[20] ilk örneklerinden birini sunar. Seneca'da gördüğümüz, şematik bir anti-tezi izleyen bu stil başta Montaigne olmak üzere pek çok modern denemeciyi de etkilemiştir. Montaigne'in Seneca okuduğunu[21] ve onun hakkında yazdığını biliyoruz. Montaigne bununla kalmamıştır. Pierre Villey, Montaigne'in kaynakları hakkında yazdığı doktora tezinde, Montaigne'in Seneca'dan sadece etkilenmediğini, Seneca'yı neredeyse taklit ettiğini[22] ortaya koymuştur, Villey *Denemeler*'de Seneca'dan ödünç alınan ifadelerin dört yüzü aştığını göstermektedir.[23] Montaigne bu süreksiz stilin okur/kendisi üzerindeki etkisini de şöyle özetlemektedir: "Onlara (mektuplara) girip çıkmak için çok çaba sarf etmem gerekmiyor ve ne zaman istersem elimden bırakabiliyorum. Zira (mektuplar) birbirini izlemiyor."[24]

Metnin parçalı olması, okurdan belli bir süreklilik ve iyi bir bellek talep etmemesi metni kolay okunabilir kılar. Montaigne ve ondan sonra gelen denemecilerin bu formülden faydalandığına şüphe yoktur. Öte yandan Montaigne'in Seneca'dan yalnızca biçimsel açıdan değil ancak içerik bakımından da etkilendiği görülüyor. Villey'in tezi bu ilişkileri açıkça göstermektedir. Montaigne'in etkisinde kaldığı şeyin pür edebî olup olmadığından emin olabilmek için de önce şu soruyu sormamız gerekir: Montaigne kendi düşünce dünyasından Stoacı bir evreden geçmiş midir? Montaigne'in en yet-

---

[19] P. Golban, *A History of the Bildungsroman: From Ancient Beginnings to Romanticism*, (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018), 2-3.

[20] Bu stilin deneme türünde katettiği yol hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. G. Williamson, *Senecan Amble: A Study in Prose Form From Bacon to Collier*, First Phoenix Edition, (Chicago: The University of Chicago, 1966), 55-57.

[21] Bkz. P. Villey, *Le sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, I. Cilt, (Paris: Hachette, 1908), 215-216.

[22] Örnekler için bkz. age. II. Cilt, 45-47.

[23] Bu konuda özet bir analiz için bkz. C. E. Clark, "Seneca's *Letters to Lucilius* as a Source of Some of Montaigne's Imagery", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* T. 30, No. 2, 1968, 249-266.

[24] *Les Essais*, Bordeaux Kopyası, II. Kitap, 10. Bölüm. https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/montessaisvilley/ 25.02.2019 tarihinde erişilmiştir.

kin biyografilerinden birini yazmış Hugo Frederic bu konuda bizi uyarmaktadır. Montaigne'in Seneca atıflarını onun Stoacı bir evreden geçtiği şeklinde yorumlayamayız, zira Montaigne özellikle Stoacı ahlâk felsefesinin merkezinde yer almayan yazarlardan alıntı yapmıştır.[25] Biz de bu uyarıyı, Montaigne'in merkezî Stoacı fikirlerle değil, Seneca'nın Stoacı fikirleri ya da bunları okura aktarırken kullandığı yöntemlerle ilgilendiği şeklinde yorumlayabiliriz. Her durumda, Seneca'nın modern denemecinin, kendi kendini inşa etmesinde önemli bir rol oynadığı ortadadır. Von Albrecht'e göre, modern pek çok okur için Seneca bağımsız düşünce için bir rehberdir, öte yandan modern dilleri de pek çok kısıtlayıcı koşuldan azat etmiştir. Modern denemenin mucidi sayılan Montaigne de Seneca'nın fikirlerini, kendi kimliğinin bir bileşeniyle özdeşleştirmiştir.[26] Von Albrecht bu edebî ve felsefi mirası şöyle özetliyor: Büyük Avrupalı ahlâk filozoflarının hayat dolu nesri Seneca sayesinde ortaya çıkmıştır, bu filozofların başında da Gracián, Francis Bacon, La Rochefoucauld, La Bruyère, Pascal, Schopenhauer ve Nietzsche gelmektedir (Von Albrect'in saydığı bu isimlere Diderot'yu, Emerson'ı da pekâla ekleyebiliriz), ayrıca 20. yüzyılda "hayat felsefesi"ne duyulan ilgiyle birlikte yeniden keşfedilmiştir.[27] Bu keşif 21. yüzyılda da sürmektedir, Seneca tekrar tekrar çevrilen ve çok okunan bir yazar haline gelmiştir. Seneca bugün pratik hayata dair, kişisel gelişim kategorisinde değerlendirebileceğimiz metinlerde de sıkça referans verilen bir kaynağa dönüşmüştür. *Aşk Üzerine* (1993), *Proust Yaşamınızı Nasıl Değiştirebilir?* (1997), *Felsefenin Tesellisi* (2000) gibi kitapların ve üçüncü bölümü Seneca'ya ayrılmış F*elsefe: Mutluluğun Rehberi* (Philosophy: A Guide to Happiness (2000) televizyon dizisinin yazarı olan Alain de Botton, kişisel gelişim kitaplarını savunduğu bir yazısında,[28] Epikuros, Seneca ve Marcus Aurelius'u örnek vererek, tarih boyunca Batı felsefesinin büyük bir kısmının kişisel gelişime odaklanmış eserlerden oluştuğunu, bu nedenle kişisel gelişim kitaplarının edebî kanon tarafından ciddiye alınması gerektiğini iddia etmektedir. Alain de Botton'ın yalnızca Stoacı yazarlara atıf yapması son derece ilginçtir, zira onlardan sonra da "hayat felsefesi" ya da "pratik felsefe" metinleri yazıldı. Öte yandan kişisel gelişim kitaplarının edebî açıdan ciddiye alınıp alınmayacaklarını da (mektubun da benzer bir yerden başladığını akılda tutarak) bilmiyoruz, bu iddianın doğruluğunu zaman gösterecek. Ama bu özdeşleştirme, günümüzde kişisel gelişim kitaplarının bir alt kategorisine dönüşmüş "Popüler Stoacı

[25] H. Frederic, *Montaigne*, Alm. Çev. D. Eng, (California: University of California Press, 1991), 66.
[26] M. Von Albrect, A History of Roman Literature : From Livius Andronicus to Boethius : With Special Regard to its Influence on World Literature, (New York: E. J. Brill, 1997) II. Cilt, 1198.
[27] Age. 1198.
[28] "In Defence of Self-books", 17.05.2012, *The Guardian*, https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/may/17/in-defence-of-self-help-books, 25.02.2019 tarihinde erişilmiştir.

Kitaplar" kategorisinin[29] neden var olduğunu açıklıyor. Seneca bu alt kategoride sıkça referans gösterilen filozoflardan biridir. *Seneca: Bir Yaşam* (Seneca: A Life) biyografisinin yazarı Emily Wilson'a göre Seneca'nın çağımızda bunca rağbet görmesinin sebebi tüketim çılgınlığı, derinleşen toplumsal uçurumlar ve küreselleşmenin damgasını vurduğu çağımızın bir çıkış yolu araması, Seneca'nın da bir çıkış yolu önermesidir.[30] Seneca felsefenin pratik hayata hizmet etmesi gerektiğini ya da gelecekteki okurlar için yazdığını söylerken bunu mu öngörüyordu? Bu soruya da yanıt veremiyoruz. Romalı elitlerin yerini, tüketim ve küreselleşmenin ağırlığını duyumsamaya başlamış ve dünya nüfusunun neredeyse %40'ını temsil eden bir orta sınıf aldı. Seneca Romalı elitlere, onların mevcut değerlerini alaşağı eden bambaşka değerleri aktarmaya çalıştı. Bunu da onların haysiyetine, onuruna hitap ederek yaptı. Günümüz okurları belki Seneca ile kendine kendine yeten, kendisini kapitalizmin dalgalarının alıp verdiği nesnelerle ya da mutluluk/başarı gibi hedeflerle tanımlamaktan vazgeçmek isteyen bir birey imgesini kovalarken karşılaşıyor.

Mektuplar mektup biçiminde yazılmış bir ön *Bildungsroman* ya da bu tarz anlatıların ilk örneklerinden biri, deneme türünü kökünden değiştirmiş ve okunabilir kılmış bir girişim olarak ya da gelecekte edebiyatın ciddi bir kategorisine dönüşecek kişisel gelişim kitaplarının ilk örneği ya da bir felsefeye giriş kitabı ya da Stoacılığa giriş kitabı olarak değerlendirilebilir. Onu edebiyatın içinde nasıl konumlandırırsak konumlandıralım, bizi buna sevk eden, temelde sözcükler ve dilin kullanımının kendisi, metnin yazardan bağımsız ve tarihsel varlığıdır. Frye'nin dediği gibi, "Sözcüklerden meydana gelen hiçbir şey sözcüklerin doğasının ve ahvalinin ötesine geçemez; diğer yandan *ratio*'nun doğası ve ahvali de –*ratio* bir sözcük olduğuna göre– *oratio*'nun sınırları içinde kalmaktadır."[31]

Kaynakça

Anderson, P., "Persian Letters (Montesquieu 1721)", *The Novel*, II. Cilt, Princeton: Princeton University Press, 2007.

Barthes, R., *Romanın Hazırlanışı 1, Yaşamdan Yapıta, (Collège de France Dersleri ve Seminerleri 1978-1979)*, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Sel Yayıncılık, İstanbul 2006.

Clark, C. E., "*Seneca's Letters to Lucilius as a Source of Some of Montaigne's Imagery*", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 30, No. 2, 1968.

[29] Bu kategorideki kitapların güncel listesi için bkz. https://www.goodreads.com/shelf/show/stoicism, 25.02.2019 tarihinde erişilmiştir.

[30] Wilson, bu arayışın sinemada ve edebiyattaki tezahürlerini sayıyor: Ridley Scott'ın *Gladyatör* (2000) filmi, Suzanne Collins'in *Açlık Oyunları* (2008) isimli romanı ve ondan uyarlanan, Gary Ross'un yönettiği aynı isimli film (2012) (Bu örnek "Seneca" isimli bir karakter barındırması açısından son derece dikkat çekicidir), Tom Wolfe'un *A Man in Full* (1995) isimli romanı vs. Bkz. Emily Wilson, "Epilogue", *Seneca: A Life*, Penguin Books, 2014.

[31] Northrop Frye, age. 386.

Costa, C. D. N., (Ed. Çev.), "Introduction", *Dialogues and Letters,* Penguin Books, 1997.
De Botton, A.,"In Defence of Self-books", 17.05.2012, *The Guardian*, https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/may/17/in-defence-of-self-help-books (Erişim 25.02.2019).
De Montaigne, M., *Les Essais*, Bordeaux Kopyası, https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/montessaisvilley/ (Erişim 25.02.2019).
Frederic, H., *Montaigne*, Alm. Çev. Dawn Eng, California: University of California Press, 1991.
Frye, N., *Eleştirinin Anatomisi*, Çev. Hande Koçak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
Golban, P., *A History of the Bildungsroman: From Ancient Beginnings to Romanticism*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2018.
Griffin, M. T., *Seneca a Philosopher in Politics,* 2. Basım, Oxford: Oxford University Press 1992.
Ker, J., *The Deaths of Seneca*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
Lana, I., "Le Lettere a Lucilio' nella letterature epistolare," *Sénèque et la prose latine,* P. Grimal (Ed.), Cenevre: Fondation Hart, 1991, 253-289.
Seneca, *Ahlâki Mektuplar-Epistulae Morales Kitap I-XX*, Çev. Türkân Uzel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
Villey, P., *Le sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (I-II), Paris: Hachette, 1908.
Von Albrect, M. *A History of Roman Literature: From Livius Andronicus to Boethius: With Special Regard to its Influence on World Literature*, New York: E. J. Brill, 1997.
Williamson, G., *Senecan Amble: A Study in Prose Form From Bacon to Collier*, 1. Phoenix Edisyonu, Chicago: The University of Chicago, 1966.
Wilson, E., "Epilogue", *Seneca: A Life*, Penguin Books, 2014.
Wilson, M., "The Rhetoric and The Younger Seneca", *A Companion to Roman Rhetoric*, Ed. W. Dominik, J. Hall., West Sussex: Blackwell Publishing, 2010.
https://www.goodreads.com/shelf/show/stoicism, (Son Erişim 25.02.2019).

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 7
Bahar / *Spring* 2019

Seneca'nın *De Ira* Adlı Eserinde Öfke Çözümlemesi*

İHSAN BERK ÖZCANGİLLER**

Özet

En yüksek iyi olarak mutluluğa ulaşmak Antik Yunan felsefesindeki temel konulardan biridir. Ancak hem mutluluğa ilişkin tanımlarda hem de mutluluğa ulaştıracak yollarda farklılıklar vardır. Aristoteles sonrası Helenistik dönemin güçlü düşünce okullarından Stoacılık da kişinin mutlu bir yaşam sürme gayesini güden okullardan biridir. Mutluluk için önemli olan insanın ayırt edici özelliğinin belirlenmesidir ve onu etkin kılmasıdır. Zamanın diğer okullarında ya da düşünce öğretilerinde olduğu gibi Stoacılar için de insan bir akıl varlığıdır ve mutluluğa ulaşmasının tek şartı aklını yetkin kılmasıdır. Bu yolda da onu insanlığından uzaklaştıracak duygulardan uzak olması gerekir. Kişinin bunu başarması içinse kendini, bir başka deyişle, doğasını tanıması gerekir. Bu sayede kişi kendinin ne olduğunu bilerek ve ardından doğasına uygun hareket ederek sonuçta mutluluğa ulaşmış olur. Bu çalışmamızın merkezinde yer alan Seneca'nın *De Ira* (Öfke Üzerine) adlı eseri, Stoa okulunun duygu-akıl ilişkisi ile ilgili görüşlerini özellikle öfke-akıl ikiliğinde sunarak günümüze ulaştıran tek eser olması bakımından önemlidir. Bu çalışmanın amacı, Seneca'nın *De Ira* adlı eserinde, duygunun ılımlı olması şartıyla kabul edilebilir olduğunu savunan Aristotelesçi ve Epikurosçu okulların tezlerini çürütürken, savunucusu olduğu Stoa okulunun anlayışı doğrultusunda, insanın bir akıl varlığı olarak, hangi nedenlerden dolayı duygulardan, özellikle de öfkeden tamamen kaçınması gerektiğini göstermektir.
Anahtar kelimeler: öfke, duygu, mutluluk, Epikuros, Aristoteles, stoacılık, akıl, yargı
Analysis Of Anger in Seneca's De Ira

---

* Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Bedia Demiriş danışmanlığında 2009 yılında tamamlanan "Seneca'nın De Ira Adlı Eserinde Öfke ve Akıl" adlı Yüksek Lisans Tezi'nden türetilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, İhsan Berk ÖZCANGİLLER, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, berkozcangiller@gmail.com

Abstract
Achieving happiness as the highest good is one of the main issues in Ancient Greek philosophy. However, there are different views about what happiness means and how we can attain happiness. Stoicism is one of the strongest schools of thought in the Hellenistic period after Aristotle, which views one's goal to lead a happy life. What is important for happiness is to determine the distinctive characteristic of man that makes him active. As in other schools of the time or the doctrines of thought, human is a rational being for Stoics, and the only precondition for reaching happiness is to authorize reason. For this, one must be away from the emotions that digress her from her humanity. In order to achieve this, one has to recognize oneself, in other words one's own nature. In this way, the person knowing what she is, and then acting in accordance with her own nature will ultimately reach happiness. Seneca 's De Ira (Anger), which is at the center of this work, is important because it is the only work that presents the views of the Stoa school about the relationship between emotion and reason, especially in the context of anger-reason duality. The purpose of this paper is to show why Seneca in his work De Ira criticizes the theses of the Aristotelian and Epicurean schools, according to which emotions as long as they are moderate are acceptable, and why he in the light of the understanding of the Stoa school advocated the view that emotions, in particular anger must be completely avoided.
Keywords: anger, emotion, happiness, Epicurus, Aristotle, stoicism, reason, judgement

Giriş

Antik Yunan felsefesinde ahlak alanında temel problemin en yüksek iyi olarak mutluluğa ulaşmak olduğunu söyleyebiliriz. Bunun için de insanın doğasını tanımlamanın gereği yine tüm okullar için ortak bir konudur. Bu doğrultuda mutluluğa ulaşma yolunda ilk soru insanın kendisine ait ayırt edici özelliğinin ne olduğudur. Antik Yunan düşünce dünyasının bu konudaki genel kanaati insanın konuşan akıl sahibi bir varlık olmasıdır. Bu ortak kanaat Platon, Aristoteles ya da sonrası Helenistik düşünce okulları için olsun fark gözetmemiştir. Kısaca Antik Yunan düşünce dünyasının tüm öğretileri, insanın mutlu olabilmesi, kendine özgü, doğasına uygun yaşaması için gerekli olan başlıca yetinin akıl olduğunda hemfikirdirler.

Mutluluğa ulaşma yolunda insanın ayırt edici yanının akıl olarak belirlenmesi ortak kanaattir. Ancak Antik Yunan düşünce okulları, ruh öğretisi ve en yüksek iyi olarak mutluluk olmak üzere iki temel noktada bunların ne oldukları hususunda ayrışırlar. Antik Yunan'da ruhun parçalı mı yoksa bütün mü olduğu ya da en yüksek iyi olarak mutluluğun erdem ya da haz kaynaklı mı olduğu yönünde farklı bakış açıları vardır. Örneğin Stoacılar erdemi, Epikurosçular ise hazzı ön plana çıkartırlar. Ruhun doğasına ilişkin

tanımlamalara baktığımızda, Platoncu ve Aristotelesçi yaklaşımda ruhun temelde akıllı ve akıl dışı olmak üzere parçalı bir yapıya sahip olduğunu görürüz. Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak ruhta maddeci bir görüşü benimsemeyen Epikuros ve onun takipçileri için de, ruhta bu tip bir akıl dışı öge söz konusu olup insan hayatında etkili bir yere sahiptir. Bu düşünce öğretilerinde önemli olan nokta ruhtaki akıllı ve akıl dışı kısmın eş zamanlı olarak var olmaları ve bu sebeple de mutluluğa ulaşmak için temel ilkenin akıllı kısmın akıl dışı kısma ait duygu ve arzulara rehberlik ve hükmetmesidir.

Bu çalışmada görüleceği üzere, Stoa öğretisinin bir savunucusu olan Seneca yukarıda tasvir edilen ruh öğretisine karşı çıkmaktadır. Platoncu, Aristotelesçi ve Epikurosçu ruh öğretilerine göre ruhun akıl dışı kısımları yani akıl dışı kısımda oluşan his ve duygular yok edilemezdir. Bu öğretiler duyguların aklın rehberliğinde ılımlı oldukları sürece yararlı ve kaçınılmaz olduğunu savunurlar. Ancak Stoacılar duyguların (*pathe*) hiçbir şekilde yararlı olamayacağını düşünürler. Bunun sebebi bir yanda Stoacıların diğer görüşlerden farklı olarak duyguların bilişsel olduklarını iddia etmeleri ve bu bilişselliği de duygu (*pathos*[1]) - yargı (*krisis*)[2] ilişkisi bağlamında çözümlemeleri, diğer yanda da Stoacı ruh öğretisinde, ruhta akıllı ve akıl dışı olmak üzere aynı anda var olabilen iki kısım yoktur. Stoa felsefesinde insanı insan yapan şey yalnızca onun aklıdır. Aklı, tanrısal aklın (*logos*) bir parçası olan insan, aklın rehberliğinde ve aklın yolunda yaşamını sürdürmelidir. İnsan akıl dışı (*alogos*) bir kısmın etkisi altında akla aykırı hareket etmez; bizzat bütünlüklü olan *animus*[3] ya akıl olarak kalır ya da akla karşıt olarak duyguya

---

[1] *Pathos* kelimesine gelince, Aristoteles öfke, korku ya da acıma gibi bilişsel özellik gösteren haller için bu kelimeyi kullanır ve *pathos* kelimesi bu anlamda kullanıldığında, Türkçede "duygu" kelimesi ile karşılanır; ancak bunun yanı sıra Aristoteles bu bilişsel hallerin yanında bilişsel olmayan halleri de kastederek *pathos* kelimesini kullandığında, bu kelimeyi Türkçedeki "etkilenim", "duygulanım" kelimeleriyle aktarmanın doğru olacağı kanaatindeyiz. *Pathos* kelimesi Stoa felsefesinde bambaşka bir anlam kazanır ve olumsuz manada kullanılır. Genel kullanımında *pathos* kelimesinin olumsuz bir anlamı yoktur: O ne iyi, ne de kötü anlama sahip bir kelimedir, ancak Stoa felsefesinde *pathos* kelimesi "tutku" kelimesiyle ifade edebileceğimiz bir anlam kazanır. Bu çalışmada ise biz *pathos* kelimesini Stoa felsefesi için de "duygu" anlamında kullanacağız; ama burada unutulmaması gereken nokta "duygu" kelimesinin Stoa filozofları için olumsuz bir anlama sahip olduğudur. Epikuros *pathos* kelimesini çok genel bir anlamda ele almış ve "iki adet *pathos* vardır, onlar da acı ve hazdır," demiştir; bu kullanımda *pathos* kelimesi her türlü hissi içine alır, ancak daha sonradan Philodemos'da bu kelime yine anlamı daraltılarak "duygu" anlamında kullanılır.

[2] Bu makalede duygu ve yargı ilişkisi üzerinde durulmayacaktır. Bu konuda daha ayrıntılı bili için bkz. İ. Berk Özcangiller, "Seneca'nın ***De Ira*** Adlı Eserinde Öfke ve Akıl", (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2009), 57-76.

[3] Türkçede bu kelimeyi tam olarak ifade edebilecek bir kelime olmadığından, bu kelime tüm çalışma boyunca Latince *animus* olarak kullanılacaktır; ancak şunu akılda tutmak gerekir, *animus* kelimesi duyguların ve akılsal işlevlerin, kendisinde gerçekleştiği yetidir. Bunun dışında *animus* kelimesi genel anlamda, insandaki duyusal ruhun (*anima*) karşıtı olarak insanın akılsal ruhunu ifade etmek için kullanılır. Ayrıca kimi zaman "düşünen, hisseden, isteyen ruh" anlamında, kimi zaman da zihin ve akıl ile eş anlamda, bazen de "bellek", "bilinç", "yargı", "kanı",

dönüşür, ama bu ikisi aynı zamanda var olamazlar.

Bu çalışmanın amacı, Seneca'nın *De Ira* adlı eserinde, Stoa felsefesinin geleneksel görüşü olan, insanın duygularının tamamen ortadan kaldırılması görüşünün ne şekilde ve hangi gerekçelerle savunulduğunu ortaya koymaktır. Bir Stoa filozofu olan Seneca'nın *De Ira* (Öfke Üzerine) eseri Stoa felsefesinin duygu anlayışı ve duygunun akılla olan ilişkisi hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayan yegane eserdir. Seneca bu eserinde bir Stoa filozofu olarak, bu okulun geleneksel görüşünü ortaya koyar, diğer okulların görüşlerine karşı çıkar, onların duygular hakkındaki görüşlerini eleştirip bu konudaki tezlerini çürütmeye çalışır. *De Ira*'da Seneca tüm duyguların zararlı olduklarını belirtir, ama eserin adından da anlaşılacağı üzere, özellikle öfke (*ira*) duygusu üzerinde durur. Öfkenin seçilmesinin nedeni, onun tüm duygular içerisinde insan yaşamını, insanın insan olarak yaşayıp, yani aklının rehberliğinde yaşayıp doğasına ve genel doğaya uygun, genel akla uygun yaşayabilmesine tehdit oluşturan en tehlikeli duygu olmasıdır. Seneca'ya göre öfkenin tüm kötülüklerin ve akla karşıt tüm duyguların sebebi ve tetikleyicisidir. Sonuç olarak Seneca'nın bu eserinde, hem genel anlamda Stoacı duygu teorisini, hem özel olarak öfke duygusunun sebeplerini ve bunun yanında duygunun karşıtı olarak akılla ilgili görüşlerini öğreniriz.

Seneca *De Ira* adlı eserinde bize öfke duygusunun çözümlemesiyle birlikte detaylı bilgiler verir: Hem kendi okulunun görüşünü ortaya koyar, hem de diğer okulların bu konudaki yaklaşımına karşılık Stoa okulunun tezlerini savunur. Bu çalışmada, Stoacı duygu ve akıl ilişkisi, Seneca'nın *De Ira* adlı eserinin sınırları içerisinde kalınıp, öfke çözümlemesi temelinde ortaya konulacaktır. Bunun için de ilk olarak öfkenin tanımlaması verilecek, ardından Seneca'nın Stoacı duygu teorisine kendi katkısı olarak duyguların oluşumu ele alınıp iradi olup olmadığı incelecek ve son olarak da Seneca'nın Stoacı duygu anlayışına karşıt olan görüşlere verdiği cevaplar ele alınacaktır.

1. Öfkenin Seçilmesinin Nedeni Nedir?

Seneca eserinin 1. kitabına "Novatus, öfke nasıl yatıştırılabilir konusu hakkında benden ısrarla yazmamı istiyorsun ve bence tüm duygular (*adfectus*) arasında özellikle bu en çirkin (*taetrum*) ve en kudurmuş (*rabidum*) olanından böylesine çok korkmuş olmakta haklısın,"[4] diyerek başlar. Diğer duyguların içinde biraz da olsa dinginlik (*quies*) ve uysallık (*placidus*) bulunmasına rağmen, öfke (*ira*) tamamen şiddet dolu (*totus concitatus*), gücenme sonucu saldırıya (*in impetu doloris*) hazır, silah, kan ve cezalandırma arzusuyla (*cupiditate*) tamamen insanlık dışı bir biçimde çılgına dönmüş

"kalp", "cesaret" (çoğunlukla, çoğul şekli olan *animi*), "duyum", "eğilim", "tutku", "huy", "irade" anlamlarında kullanılır.

[4] Lucius Annaeus Seneca, "De Ira", in *Moral Essays*, Vol.I, ed. - çev. W. John Basore, (London: Loeb, Harvard University Press, , 1928), 1.1.1.

(*furens*), başka birine zarar verirken kendisini hiç düşünmeyen (*sui neglegens*), doğrudan kargının ucuna atılan (*irruens*) ve intikam alan kişiyi de kendisiyle birlikte sürükleyecek intikam için (*ultionis avidus*) yanıp tutuşan bir duygudur[5]

Öfke ve de genel olarak duygular konusunda Stoa felsefesine göre stoacı bilge dışında tüm insanlar aklın yolunu izleyemedikleri için deli (*mania*) olarak nitelendirilirler ve bu durum stoacı öğretide "tüm aptallar delidir"[6] şeklinde ifade bulur. Aklı yetkinliğe ulaşamamış, yani duygular tarafından bir o yöne bir bu yöne sürüklenen, bilge dışındaki tüm insanlar delidirler (*mania, insania*). Seneca da bize bazı bilgelerin öfkeyi "kısa süreli delilik" (*brevis insania*) olarak tanımladıklarını söyler. Zira öfke de kendini kontrol etmekten yoksun (*impotens*), zerafet karşısında kayıtsız kalan, insani ilişkileri dikkate almayan, her neye bir kere başlayacak olursa onda inatçı ve hırslı, akla (*ratio*) ve nasihatlere (*consilii*) kapalı, sudan sebeplerle tahrik olan, doğruyu ve hakikati ayırt etmeye uygun olmayan bir duygudur.[7] Cicero, zihni etkileyen para hırsı, cinsel arzu gibi istekler tarafından sürüklenen bilge olmayan sıradan kişilerin *insania* (deli) olduklarını, yani akıl sağlıklarının yerinde olmadığını söyler.[8] İnsan, paranın değerli olduğu, kendisinin haksızlığa uğradığı, içkinin iyi olduğu şeklindeki bir takım yanlış yargıların içine girdiğinde akla sırtını döner ve doğru akla itaat etmeyip, korku, öfke, acıma gibi duygulara kapılarak bilgede olduğu şekilde doğru izlenimlere, yani neyin doğru ya da neyin yanlış olduğu hakkında gerçek bilgiye sahip olamadığı için, sonuçta *insania* denen delilik durumuna düşer.

Insania, zihnin zayıflığı (*aegrotatio*) ve sağlıksız oluşu (*insanitas*) için kullanılan bir terimdir. Hiçbir aptal (*stultus*) bu durumdan muaf değildir; bilge olmayanların zihinleri aklı başında olmamak manasında hastadır; böylece bilge olmayanların hepsi de delidirler (*insania*).[9] Öfke, kişinin kontrolü dışında olması sebebiyle, kısa süreli, ya da uzun süreli delilik durumu olarak adlandırılmıştır. Cicero *insania* ve *furor* arasında bir ayrım gözetir. O, Yunanların, bu ruh halleri için kullandıkları kelimelerin, Latincedeki kullanımlarına nazaran eksik olduğunu düşünür; çünkü o, *furor* kelimesinin karşılığı olarak geçen *melankholia* kelimesini Yunanlıların sadece zihnin kara safradan etkilenmesi olarak kullandıklarını belirtir ve Latincede kendilerinin çılgınlık olarak adlandırdıkları bu halin (*furor*) aşırı öfke, korku ve acı gibi yaşanılan duyguların sonucunda da oluşabileceğini söyler. Cicero, *12 Levha*

---

[5] Seneca, *De Ira*, 1.1.1.

[6] Diogenes Laertios, *Bioi kai Gnomai ton Eudokimon Philosophon (Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri)*, 7. 39. Yunanca orijinali için kullanılan metin, Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, çev. R. D. Hicks, Vol. II, (London: Loeb Harvard University Press , 1925), 7. 124.

[7] Seneca, *De Ira*, 1.1.2.

[8] Marcus Tullius Cicero, *Tusculan Disputations*, ed. - çev. J. E. King, Vol. XVIII, 3.bs., (London: Loeb, Harvard University Press, 1950), 3.2.4.

[9] Cicero, Tusculan Disputations, 3.4.8-9

*Yasalar*mda, *furor* halinde olan insanların iş göremez olduklarından,[10] ama ahmaklıkla eşdeğer olan *insania* halinde olanların iş görebileceklerinden bahsedildiğini söyler ve *furor*'un tam anlamıyla bir zihin kararması olduğunu belirtir.

Seneca da Novatus'un en çok korktuğu duygunun öfke olmasına hak vermekle birlikte, bu duygunun korkunçluğunu anlatırken öfkenin kişide dışa yansıyan belirtilerinin *furor* halindeki kişinin belirtileriyle aynı olduğunu dile getirir:

> "Zira çıldırmış olan kişinin (*furentium*) edasının gözü pek ve tehditkar, görünüşünün kederli, ifadesinin haşin, adımlarının hızlı, ellerinin sürekli hareket halinde, ten renginin değişmiş, nefes alışlarının çabuk ve daha şiddetli olması gibi, öfkeli kişi de buna benzer belirtiler gösterir: Gözleri alev alevdir, tüm yüzü kalbinin en aşağı derinliklerinden dalga dalga gelen kan ile kıpkırmızı olur, dudakları titrer, dişleri kenetlenir, saçları diken diken olur, nefes alışı güç ve serttir, eklemleri burulma ile çatırdar, inleme ve böğürme sesleri çıkarır, zar zor anlaşılabilir olan sözcükler ile haykırmaya başlar, devamlı ellerini birbirine vurur ve ayaklarıyla yeri teper; tüm bedeni tahrik içerisindedir ve 'öfke içinde büyük tehditler savurur'; bu kusur daha iğrenç ya da çirkin olabilir mi, bunu bilemezsin."[11]

Buradaki fiziksel özelliklerin tasvirinde çıldırmış ve öfkeli kişinin birbirleriyle benzer görünüşe sahip oldukları belirtilmektedir. Zira öfke, çılgınlığın (*furor*) kaynağıdır, *furor* öfkenin, ya da başka bir duygunun aşırılığı olarak ortaya çıkabilir, ama burada özellikle öfkeyle olan benzerliği ortaya konur. Seneca, "deliliğe (*insania*) giden daha hızlı başka bir yol yoktur," der. Pek çokları öfkeden köpürmüşlükte (*irae furorem*) ısrar etmişler ve yerinden olmuş olan akıllarını geri getirememişlerdir. Aias'ı ölüme götüren çılgınlıktır (*furor*), onu çılgınlığa götüren ise öfkedir.[12] Öfke o kadar beter bir duygudur ki, tüm kötülüklerin en büyüğüdür ve kudurmuşluk (*rabies*), vahşilik (*saevitas*), zalimlik (*crudelitas*), çılgınlık (*furor*) gibi daha birçok duygu ona katılır ve onun sonucudur.[13]

Öfke bu denli güçlü ve zararlı bir duygu olduğuna göre, Novatus'un Seneca'dan bu duygunun nasıl bastırılabileceğini talep etmesi akla oldukça yatkındır. Duygular içerisinde özellikle öfke üzerinde durulmasına dair sebepleri sunduktan sonra Seneca *De Ira*'da öfkenin ne olduğunu ortaya koymaya çalışır.

2. Öfke Nedir?

Seneca üç adet öfke tanımı verir: Öfke, "bir yanlışın intikamını almak

[10] Cicero, Tusculan Disputations, 3.5.
[11] Seneca, *De Ira*, 1.1.3-4
[12] Seneca, *De Ira*, 2.36.5.
[13] Seneca, *De Ira*, 2.12.6.

için yanıp tutuşan arzudur, ya da Poseidonios'a göre, 'kendisi tarafından haksızca zarara uğratılmış olduğunu düşündüğün kişiyi cezalandırmak için duyulan ateşli arzudur'; bazıları da öfkeyi şöyle açıklar: Öfke zarar vermiş olan ya da verme niyetinde olan kişiye zarar vermek için duyulan bir animus kışkırtmasıdır".[14] Seneca 1.3.3'de Aristoteles'in tanımının[15] Stoacıların tanımından çok da farklı olmadığını belirterek öfkenin, "acının intikamını almak için duyulan ateşli arzu," olduğunu söyler. Seneca tarafından verilen yukarıdaki tanımlardan birincisi Helenistik Felsefe için basmakalıp olmuş bir açıklamadır, ikincisi yenilikçi Stoa filozofu Poseidonios tarafından yapılan geliştirilmiş bir tanımdır, üçüncüsü muhtemelen Epikurosçu bir tanımdır; dördüncü tanım ise Aristoteles'in *Peri Psykhe* adlı eserinden alıntılanmıştır.[16] Bu dört tanımda bir takım farklılıkların olmasına rağmen Seneca hepsi için de ortak olan bir noktayı, yani intikam alma arzusunu özellikle vurgulamıştır.[17]

Antik tartışmalarda yer alan öfke duygusu acı ve arzu ögesine sahiptir; fail haksızca kötülüğe uğradığını düşünür ve intikam almak ister,[18] ama Stoa felsefesinde duygular dört temel duygu cinsinden birinin altında yer alırlar ve öfke de arzunun (*epithymia*) altında yer alır.[19] Seneca, Poseidonios'un

---

[14] Burada açıklanan öfke tanımları Seneca'nın eserindeki kayıp kısma aittir (1.2.3), bu tanımlar Lactantius'un *De Ira Dei* adlı eserinden (17.13) alınmıştır. Bu kayıp kısım için yararlanılan kaynak kitap: Lucius Annaeus Seneca, Moral and Political Essays, ed. –çev. John M. Cooper and J. F. Procope, 9. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 20.

[15] Aristoteles'in *Rhetorike*'de verdiği öfke tanımı şöyledir: "Öfke (*orge*), bir insanın kendisiyle ya da arkadaşıyla ilgili şeye haksız yere yöneltilmiş apaçık (*phainomenen*) bir saygısızlıktan (*oligorian*) dolayı (*dia*) apaçık (*phainomenes*) bir öç almaya (*timorias*) yönelik, acı eşliğinde (*meta lype*) giden bir arzudur (*oreksis*)." Bkz. Aristoteles, *Tekhne Rhetorike*, 1378a31-33; Çeviride yararlanılan kaynaklar bkz. Aristoteles, *Art of Rhetoric*, ed. -.çev. Henry John Freese, Vol.XXII, 2. bs, (London: Harvard University Press, 1939); Aristoteles, *Retorik*, çev. H. Mehmet Doğan, 9. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,2005)

[16] Aristoteles, *Peri Psykhes*, 403a30; Çeviride yararlanılan kaynaklar: Aristoteles, *On the Soul, Parva Naturalia, An Breath*, ed. çev. W. S. Hett, Vol.VIII (London: Loeb, Harvard University Press, 1957) ve Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, 2. bs. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001).

[17] Seneca, Moral and Political Essays, 20.

[18] Katja Maria Vogt, "Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira*", in *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics,* ed. Katharina Volk ve Gareth D. Williams, (Leiden: Brill, 2006) 58.

[19] Aşırı dürtü ya da bir karakter zayıflığı şeklinde tanımlanan duyguları Stoacılar dört cins olarak belirlerler. Bunlar arzu (*epithymia*), korku (*phobos*), haz (*hedone*) ve acı (*lype*) olarak sıralanırlar. Stobeaus dört duygu cinsi hakkında şöyle belirtir: "Arzu ve korku ilk sırada gelirler, ilki iyi gözüken ile ve ikincisi kötü gözüken ile ilişkilidir. Haz ve acı bunlardan kaynaklanırlar: Haz, ne zaman arzumuzun nesnelerini elde etsek ya da ne zaman korkumuzun nesnelerinden kaçınsak; acı, ne zaman arzumuzun nesnelerini elde edemesek, ya da korkumuzun nesnelerini deneyimlesek o zaman ortaya çıkar." Bkz. A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Vol. II, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 65A; A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 65 A.

yapmış olduğu öfke tanımını izler ve bu tarife göre, hak edilmeyen bir kötülüğe uğramak ve öç alma arzusu söz konusudur. Burada hak edilmeyen kötülüğe uğramak ögesi şimdiki zamana ait olan acı duygusunu içerir, yani ruhta oluşan kasılmalar ve büzüşmeler gibi psişik olayları tetikler, ama bu öfke değildir. Zira Katja Maria Vogt'un da belirttiği üzere, öfkenin öfke olmasının gerekli koşulu onun harekete geçmesi, dışarı yönelmesi, yani öç alma arzusu isteğiyle hedefine yönelmesidir.[20] Dört duygu cinsinden haz (*hedone, voluptas*) ve acı (*lupe, dolor*) diğer iki cinsin, arzunun (*epithymia, cupiditas*) ve korkunun (*phobos, metus*) gerçekleştiği zamanki psişik halleridir ancak dıştaki bir nesneye hareket etmeye yönelik değillerdir. Bu acı ve haz duyguları şimdide var olan iyi ya da kötü olayların değerlendirmesiyle ilgilidirler, oysa arzu ve korku duyguları geleceğe yönelik iyi ve kötü ile ilişkili değer yargılarını içerirler. Öfke de o andaki hakarete uğrama duygusu ile acıyı hisseder, ama öfke olabilmesi için geleceğe yönelik intikam arzusuna sahip olması gerekir.

Seneca tıpkı diğer filozoflar gibi, duygu için aklın gerekli olduğunu, öfke akla düşman bile olsa, onun olmadığı yerde, ortaya çıkamayacağını söyler.[21] Böylece tıpkı Aristoteles, Epikuros ve diğer Stoa filozoflarının da düşündüğü gibi, Seneca da öfkenin bir duygu olarak bilişsel olduğunu kabul eder; öfke bir yargıyı gerektirir, yani önermesel bir içeriğe onaylar, ancak var olabilir. Sözde (*lekta*) yansıyan ifade benim için bir değer yargısı oluşturur ve ben aklımla bu söylemi onaylayarak, mesela, "şu kişi üzerime çamur sıçrattı, bu benim için bir hakarettir, öyleyse ben de bunun karşılığını vermeliyim," gibi bir önermesel süreç ile öfke duygusunu oluştururum.

Seneca öfkenin tanımlaması ile ilgili yapılan birkaç eleştiriye cevap verir. İlk eleştiri şu şekildedir: "Biz sadece bizi zarara uğratmış olan kişilere değil, bizi zarara uğratmak üzere olan kişilere de kızarız".[22] Bu tarz bir eleştiriyi yapan kişi muhtemelen Epikurosçu bir kimse gibi görünür.[23] Seneca bu eleştiriye şu şekilde karşılık verir: "Evet, bize zarar vermek üzere olan kişilere kızgın olmamız doğrudur; ancak düşüncelerin ta kendisi (*cogitatio*) ile bizi incitirler; çünkü zarar vermeyi düşünen bir kimse zaten bunu yapmıştır."[24] Seneca burada zaten zarara uğratmayı düşünen kişinin bunu yapmış olduğunu dile getirerek, sadece bir kötülüğe uğramış olmanın değil, buna dair en ufak bir izlenimin de bizi öfkeye iteceğinden bahseder. Diğer bir eleştiri de şu şekildedir: "En zayıf kişiler gerçekleştirmeyi umut edemedikleri cezalandırma arzusundan yoksun olsalar da, onların en güçlü kişilere karşı sıklıkla öfkelendikleri olgusundan yola çıkarak öfkenin cezalandırma arzusu (*poenae cupiditas*) olmadığını görebilirsin." Seneca bu eleştiriye şu

[20] Vogt, "Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira*", 68, 70.
[21] Seneca, *De Ira*, 1.3.4.
[22] Seneca, *De Ira*, 1.3.1
[23] Seneca, Moral and Political Essays, 20.
[24] Seneca, *De Ira*, 1.3.1

şekilde yanıt verir : "İlk olarak ben cezalandırma arzusundan bahsettim, bunu yapabilme gücünden değil; insanlar erişemeyecekleri şeyleri bile arzu ederler. İkinci olarak ise hiç kimse insanların en azametlisini bile cezalandırmayı umamayacak kadar aşağı değildir; hepimiz zarar verme gücüne sahibiz."[25] Seneca burada da, "hiç kimse karşısındakine zarar vermeyi düşünemeyecek, arzu edemeyecek kadar zayıf değildir," diyerek bu soruya yanıt vermiş olur. Bu eleştiride dikkat edilmesi gereken nokta, Aristoteles'in öfkeyi izah ederken onun uğranılan hakaret karşısındaki öç alma arzusu olduğunu belirtip, eğer kişinin karşısında ondan daha güçlü biri varsa ve intikam alma şansı yoksa o halde öfkelenemeyeceğini söylemiş olmasıdır.[26] Muhtemelen Seneca'nın yanıtını vermiş olduğu bu eleştiriyi yapan kişi, Aristotelesçi bir yaklaşıma sahiptir.

Seneca bu eleştirilere verdiği yanıtların ardından *ira* (öfke) ve *iracundia* (öfkelilik) arasındaki farkı kısaca açıklar ve ardından Yunancada pek çok öfke çeşidine ait ad olduğunu, ama kendisinin bunları geçeceğini, zira Latincede Yunancada olduğu gibi öfke çeşitlerini ayırt edici kelimelerin bulunmadığını yazar[27]. *Ira* ve *iracundia* arasındaki farka gelince, Seneca bunun sarhoş (*ebrius*) ve ayyaş (*ebriosus*), ürkmüş (*timens*) ve ürkek (*timidus*) arasındaki fark gibi olduğunu belirtir. Öfkelenen kişi öfkeli bir karakter (*iracundia*) olmayabilir ve öfkeli mizaçlı kişi ise bazen öfkeli olmayabilir.[28] Cicero da bu konuda şöyle bir açıklama yapar:

> "Böylece bazı kimselerde sık sık bir endişe içerisinde olma hali (*anxietas*) hakimdir ve bu yüzden onlar endişeli (*anxius*) diye adlandırılırlar ve başka kimselerde öfkeden (*ira*) ayrılan öfkelilik (*iracundia*) durumu söz konusudur; çünkü öfke ve öfkelilik farklı şeylerdir, tıpkı endişeliliğin (*anxietas*) endişeli olma halinden (*angor*) farklı olması gibi; zira bazen endişe duyan kişiler endişeli bir karaktere sahip değillerdir, ne de endişelilik karakterine sahip kişiler her zaman endişelidirler. ..... Böylece kimileri kıskanç (*invidus*), kötü niyetli (*malevolus*), kindar (*lividus*), korkak (*timidus*) ve zavallı (*misericors*) diye adlandırılırlar; zira onlar devamlı olarak bu durumlardan etkilendikleri için değil, ama bu zihin rahatsızlıklarına eğilimli (*proclivitas*) oldukları içindir."[29]

Bu pasajlardan çıkarılabilecek sonuç, öfkelenen ve öfkeli mizaca sahip olan ya da sarhoş (*ebrius*) ve ayyaş (*ebriosus*), endişelenen (*anxietas*) ve endişeli karaktere sahip olan (*anxius*) kişilerin arasındaki farkın içsel bir zayıflık, fiziksel bir durum olduğu gerçeğidir. Öfkeli olan kişi kimi zaman öfkelenen kişiye oranla bu etkilenime çok daha eğilimlidir ve bu onun fiziksel bir gerçeğidir.

---

[25] Seneca, *De Ira*, 1.3.2.
[26] Aristoteles, *Tekhne Rhetorike*, 1370b13-15.
[27] Seneca, *De Ira*, 1.4.2.
[28] Seneca, *De Ira*, 1.4.1.
[29] Cicero, Tusculan Disputations, 4.12.27.

Öfkenin çeşitleri konusuna gelince, Stobaeus *thymos, kholos, menis, kotos* ve *pikria*'dan bahseder.[30] *Thymos* yeni başlayan öfkedir, *kholos* kabarmış şiddetli öfkedir, *pikria* aniden patlak veren öfkedir, *menis, koton* intikam için doğru zamanı bekleyen öfkedir ve *menis* sıklıkla Akhilleus'un öfkesi ile ilişkilendirilir.[31] Seneca bu öfke çeşitlerinin adlandırılmasında Latincede, Yunancada olduğu gibi tam bir ayrımın olmadığını belirtir, ama yine de birkaç öfke çeşidinin ismini anar. Bunlar *stomachosus* (huysuz), *rabiosus* (kudurmuş), *clamosus* (şirret), *difficilis* (ters), *asper* (haşin) ve ılımlı bir kızgınlık türü olan *morosus*'dur (aksi).[32] Seneca ayrıca öfke ve zalimlik (*crudelitas*) durumlarının birbirleriyle karıştırılmaması gerektiğini de belirtir. Zalim kişi öfkeli kişiden farklı olarak bir haksızlığa uğramadan, zevk için insanları öldürür ve bu bir vahşiliktir (*feritas*), onlar bu vahşi hareketleri öfkeli olduklarından yapmazlar. Bu tip kişilerin amacı intikam değil, hazdır. Ancak şunu unutmamalı ki, bu kötülüğün kaynağı öfkedir ve öfke pek çok kez hoş görüldüğünde ve kabardığında, artık kişi merhamet duymaz hale gelir ve herhangi bir insani bağdan yoksun olarak sonunda zalim birisi (*crudelitas*) olur. Böylece bu tip kişiler vahşiliği oyun yaparak, öfkeye hiçbir biçimde benzemeyen bir çehre takınırlar, gülerler, eğlenirler ve büyük hazlar yaşarlar. Hannibal insan kanının içine aktığı bir hendek gördüğünde, "ne muhteşem bir görüntü!" diye haykırmıştır. Bu tip bir şey artık öfke değildir, ancak o daha da kötü ve iyileştirilemez bir şeydir.[33] Seneca böylece zalimlik duygusunu öfke duygusundan ayırt eder. Ancak bu tip bir davranış, öfkenin ayırt edici özelliklerini kaybetmiş olsa da kaynağını öfkede bulur. Bu tıpkı Cicero'nun delilik (*insania)* için söylediği şeye benzer: Delilik aşırı öfke, kara safra, alkol ya da uyuşturucu gibi şeylerin sonucunda oluşur.[34] Öfke deliliğe giden en hızlı yoldur, kısa süreli delilik olarak tanımlanır ve işte Seneca'nın dediği gibi, engellenmezse sonuçta zalimliğe (*crudelitas*), çılgınlığa (*furor*), aklın kaybedilmiş olduğu oldukça korkunç başka pek çok hallere sebebiyet verir. Bu konuların ardından, şimdi de öfkenin iradiliği, hayvanlardaki ve çocuklardaki durumu, resim, müzik ve okumalarda var olan hissin duygu olup olmadığı konusunda ve bir duygunun gelişim süreci ile ilgili olarak Seneca tarafından yapılan açıklamalara göz atalım.

3. Duyguların Oluşum Aşaması: Duygular İradi Midir?

Duyguların oluşumu konusunda Seneca *De Ira*'nın 2. kitabının ilk dört

---

[30] Long and Sedley, The Hellenistic Philosophers: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography, 65E.

[31] Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire* (New Jersey: Princeton University Press, 1996), 404.

[32] Seneca, *De Ira*, 1.4.2.

[33] Seneca, *De Ira*, 2.5.1-5.

[34] Margaret R. Graver, *Stoicism and Emotion*, (Chicago: The University of Chicago Press,2007), 123.

bölümünde Stoa felsefesine kendi katkısını ortaya koyarken diğer okullardan yararlanmadan, yerleşik Stoa görüşünü duyarlı ve açık bir biçimde geliştirmiştir. Stoa felsefesinde bir sorun oluşturan, yok edilemez etkilenimsel tepkileri, öfke gibi geniş anlamda akılsal olan, ancak yanlış yönlendirilen duygulanımsal tepkilerden ayırmak ister. Yok edilemez olan tepkiler bir anlamda ahlaki yargılardan muaftır; çünkü bilge bile onları kontrol edemez.[35] Ama öfke gibi duygular bu durumun içerisine dahil edilemezler, çünkü onlar, yani bizim duygu olarak adlandırdığımız haller akılsal bir yargıyı gerektirirler ve önermesel içeriğe sahip dürtüsel izlenimler eşliğinde, aklın onaylaması neticesinde harekete geçerler. Bazı uzmanlar Poseidonios'un *pathetike kineseis* teorisinin[36] Seneca'nın geliştirdiği bu yeni teoriye öncülük ettiği kanaatindedirler, ama Sorabji buna katılmaz.[37]

Seneca bu durumu kendisinin geliştirmiş olduğu üç hareket kuramı ile ifade eder, yani duygu aşamasına gelebilmek için üç hareket aşamasından geçmek gerekir. Seneca, "öfke bir karar ile (*iudicio*) mi, yoksa doğrudan bir dürtü ile (*impetu*) mi ortaya çıkar?" diye sorar. Öfke doğrudan bir haksızlık izlenimi (*iniuriae species*) ile meydana gelir; ancak izlenimi hemen mi takip eder ve *animus*'dan onay almadan oluşur, yoksa sadece zihnin onayı (*adsensus*) ile mi meydana gelir? Bu soruya Seneca şöyle yanıt verir:

> "Öfke kendiliğinden hiçbir şeye girişmez, sadece zihnin onayı ile hareket eder. Haksızlığa uğramış olma izlenimini biçimlendirmek, tarafından haksızlığa uğratıldığımız kişiden intikam almayı arzu etmek, bunlara bağlı olarak, biri 'bir kişi haksızlığa uğramamalıdır,' ve diğeri de 'bir kişinin intikam alması haklıdır,' şeklindeki iki önermeyi bir araya getirmek irademizin dışında, kendi başına harekete geçen bir tepki olamaz. Onay olmadan gerçekleşen tepki sadece zihinsel bir süreçtir, öfke gibi bir duygu ise birkaç ögeden oluşan bir haldir. *Animus* bir şeyi kavrar, gücenir, eylemi kınar ve sonra da ondan intikam almak ister. Bu işlemler, *animus* kendisini harekete geçir-

---

[35] Brad Inwood, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, (New York: Oxford University Press, 2005), 43.

[36] Poseidonios geleneksel Stoacı ruh ve duygu öğretisine karşı çıkarak, yargılar olmadan da duyguların oluşabileceğini savunmuştur. Bu da onun, geleneksel bütünlüklü, monist Stoacı ruh anlayışı görüşüne karşı Platoncu geleneğe ait üçlü ruh anlayışını savunduğunu kanıtlar. Bu ruh öğretisi doğrultusunda Poseidonios aynı kişilerin aynı kanılarında değişiklik yaşamadan, bir vakit öyle bir vakit böyle etkilenim yaşadıklarını ya da yaşamadıklarını, farklı insanların aynı kanıları farklı şekilde yaşayarak etkilendiklerini ya da etkilenmediklerini belirtir. Ona göre, bu durumu yaratan başka bir psişik kapasite türü olmalıdır. Çünkü diğer psişik kapasiteler akıldan bağımsızdırlar. Duygulanımsal hareketleri oluşturan kapasite kendinde bir dürtü değildir; akıl hareketlerinden ayrıdır. Poseidonios bu ayrımı yeni bir yarı-teknik terim üreterek gösterir, duygunun kendisi ve nedeni olan akıldışı psişik kapasite, yani *pathetikai kineseis*, ruhun duygulanımsal hareketleridir. Bkz. John M. Cooper, "Posidonius on Emotions", *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, ed. Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, (Drodrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), 84-85.

[37] Richard Sorabji, Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation, (New York: Oxford University Press, 2000), 118.

meye neden olabilme olasılığına sahip olan izlenime onay vermedikçe imkansızdır."[38]

Örneğin, bir kişinin güneşlenirken sırtına dökülen soğuk suyu hissetmesi elle tutulamayan ve ifade edilemeyen bir haldir. Ancak kişi bu hissi sözde (*lekta*) ifade edilebilir olarak düşünürse, bu durumu incelemek, onu kabul ya da reddetmek mümkündür. Bu tipteki her tepki akılsal yani iradi olacaktır; bir başka deyişle tüm insanlar söz ile formüle edilebilen her şeyden sorumludurlar.[39]

Seneca, bu araştırmanın önemli olduğunu söyler. Çünkü, eğer öfke irademize karşıt olarak meydana geliyorsa, o asla akla teslim olmaz. İrademiz dışında gerçekleşen tüm hareketler kontrol dışıdırlar ve kaçınılmazdırlar. Örneğin soğuk su fırlatılınca titreriz ve bazı şeylere dokununca irkiliriz; kötü haberler saçları dikleştirir, edepsiz konuşma yüzümüzü kızartır ve bir kimse uçurumdan aşağı baktığında baş dönmesi yaşar. Bunların hiçbiri bizim kontrolümüz dahilinde değildir, hiçbir akıl yürütme bunların gerçekleşmesini engelleyemez. Ancak öfke talimatlar sonucunda geri püskürtülebilir, zira iradeye bağlı olan zihnin zayıflığıdır.[40] Stoa filozofları duygunun oluşmasındaki en büyük etkenin irade zayıflığı (*akrasia*) olduğunu ileri sürerlerdi.[41] Kişi irade zayıflığı yüzünden doğru akla sırtını çevirdiğinde, yanlış yargıların esiri olarak kendini yokuşa sürükler ve bir duygunun esiri olur.

Burada Seneca'nın, Stoa Okulunun geleneksel görüşü olan ruhun bütünlüklü yapısı hakkında destekleyici bir açıklamada bulunduğunu söylemenin yararlı olacağı kanısındayız. Seneca kişide oluşan duygunun nedenini ruhun akıldışı kısmına bağlamaz; Khrysipposçu anlayışı izleyerek, yanlış yargıların bizi duygulara sürüklediğini söyler: "..Hastalık ile, yargıdaki ısrarcı çarpıklığı kastediyoruz, öyle ki bu durumdayken az olarak arzu edilmesi gereken şeylerin yoğun bir biçimde arzu edilmelerinin gerektiği düşünülür."[42] Görüldüğü üzere duygular yanlış değer yargılarının eseridirler. Doğru akla sırtını çeviren kişi doğru izlenimleri elde edemediği ve bilgiye (*episteme, scientia*) ulaşamadığı için, bu yanlış izlenimlere onay verince duyguların esiri halini gelir ve onlar tarafından sürüklenir. Seneca şöyle der: "*Animus* bizzat duyguya dönüşür ve ilk kullanışlılığını yenileyemez ve bu yeti bir kere baştan çıkıp güçsüzleştiğinde gücünü koruyamaz. Zira daha önce dediğim gibi, bu iki şey (akıl ve duygu) ayrı yerlere sahip değillerdir, duygu ve akıl zihnin

---

[38] Seneca, *De Ira*, 2.1.1-4.

[39] Inwood, Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome, 45.

[40] Seneca, *De Ira*, 2.2.1-2

[41] Bu konuda bkz., Brad Inwood, *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*,. ed. K. Algra v.d. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 699; Julia E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, (Berkeley: University of California Press, 1994), 107.

[42] Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 75.11; çeviride kullanılan metin, Lucius Annaeus Seneca, Epistles, v.V, ed ve çev. M. Richard Gummere, (London: Loeb, Harvard University Press, 1925)

daha iyiye ya da daha kötüye dönüşmüş halleridir."[43] Bu pasajlardan çıkarılacak sonuç şudur: Ruh bütünlüklüdür ve animus, yani kişinin düşünce ve duygusal hareketlerinin merkezi, hem akıl hem de duygudur, ama aynı anda değil; akıl varken duygu, duygu varken akıl yoktur.

Üç hareket teorisine tekrar dönersek, Seneca duyguların nasıl başladığı, geliştiği ve kontrolünü kaybettiği konusunu şu şekilde açıklar:

> "..... İlk hareket (*primus motus*) irade dışıdır, duygu için hazırlıktır, bir çeşit tehdittir; diğeri iradidir, inatçı değildir, 'haksızlığa uğradığımdan ötürü intikam almak benim için doğrudur,' ya da 'bir suç işlediği için bir başka kişinin cezalandırılması doğrudur,' yargılarını varsayar; üçüncü hareket kontrol dışıdır (*impotens*); bu durumda kişi öyle yapması gerekli olmasa bile, intikam almak ister ve böylece akıl tamamen alt edilmiş olur. İlk hareket akıl yoluyla kaçınamadığımız bir zihinsel şoktur. ..... Diğer tarz hareket yargı ile oluşur ve yargıyla yok edilir."[44]

Duygu işte bu nedenle, hissedilen ilk şoklardan farklıdır, zira zihnin onayını gerektiren bir dürtüdür. Üçüncü aşamada, harekete geçmiş olan kişiler öfkelidirler.[45] Öfke sadece harekete geçmemeli, fırlamalıdır. Çünkü o bir dürtüdür; ancak dürtü zihnin onayı olmadan oluşmaz, ceza ya da intikam alma olayı da zihnin onayı olmadan gerçekleşemez. Bir kimse kendisinin zarara uğratılmış olduğunu düşünür ve intikam almak ister, ama birşey onu caydırır ve bu kişi derhal sakinleşir; ancak böyle bir durum içerisinde olan kimse için öfkeli denemez; çünkü bu hareket tarzı akla itaatkar zihnin hareketidir; öfke aklı görmezden gelip onu sürükleyen bir harekettir.[46]

Seneca'nın üçüncü aşamada kullandığı, "kişi sürüklenir (*effertur*)," ifadesi, yani aklın kontrol dışı olma hali Khrysippos'un akla itaatsizlik ve ondan sapma hakkındaki görüşüne uygundur. Seneca'nın kontrol dışı olan kişisi (*impotens*) Khrysippos'un *akrates*'ine denktir. Seneca'nın duygu için, "eğer uygunsa diye değil de her ne olursa olsun eylemeliyim," ifadesini kullanması, Khrysippos tarafından "daha iyi olsa da olmasa da" yalnız kalmak isteyen aşık ve öfkeli insanlar için verdiği tanıma ve yanlış olsa bile, bu onlara zarar verse bile "ne olursa olsun," (*ek pantos ge tropou*) bunları yapan kişiler için verdiği tanıma benzerdir ve Seneca'nın sürüklenme (*efferri*) ifadesi Khrysippos'un *ekpheromenoi*'unu temsil eder.[47]

Seneca üçlü hareket teorisi sayesinde Stoa felsefesine yöneltilen bir takım eleştirilere de cevap vermiş olur. Bu eleştiriler Poseidonios'un da desteklediği gibi, duyguların sözsüz müzik, resim, okuma gibi şeylerle oluştuğu ve ayrıca hayvanlarda hatta çocuklarda da meydana geldiği şeklindedir. Se-

---

[43] Seneca, *De Ira*, 1.8.2-3.
[44] Seneca, *De Ira*, 2.4.1-2.
[45] Vogt, "Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira*", 70.
[46] Seneca, *De Ira*,, 2.3.4.
[47] Sorabji, Emotion ve Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian, 61-62.

neca bunların duygu olmadığını açıklar. Seneca'nın bu üç hareket aşamasından ilki, yani irade dışı kaçınılamaz olan etkilenimler, Zenon ve Khrysippos'ta da, Seneca'nın açıkladığı kadar detaylı ve sistematik olarak inşa edilmemiş olmakla birlikte, bir takım belirtilere sahiptir. Zenon kendisine atfedilen bir ifadede, "yara geçse bile izi kalacaktır," der.[48] Khrysippos'a gelince, o irade dışı gözyaşlarından, yani akıl onay vermese de oluşan gözyaşlarından bahseder. Bu konu hakkında görüş bildirmiş olan Aristoteles de kalbin ya da cinsel organın nasıl sadece izlenimle, akıl ona komut vermeden, hareket edebildiğinden bahseder: Akıl bir şeyin korkunç ya da hoş olduğunu düşündüğünde, korkuyu emretmeden irade dışı tepki gerçekleşebilir.[49]

Seneca sahnedeki oyunların görüntüsünde, önceden olmuş olayları okurken bazen bu ilk hareketleri (*primus motus*) yaşadığımızı söyler:

> "Örneğin, Cicero'yu kovduğu için Clodius'a, onu öldürdüğü için Antonius'a kızarız. Şarkı söylemek, hızlı ritim ve Martius'un borularının bilindik sesleri bazen bizi kışkırtır; zihinlerimiz hayret verici bir resim ile ve tamamen adilane olsa da cezalandırmanın üzücü görüntüsü ile sarsılır; aynı şekilde diğerleri güldüğünde biz de güleriz, yaslı kimselerin arasında biz de üzülürüz. Bu tip durumlarda hissetiğimiz öfke, gemi enkazı benzetmesinin görüntüsünde alınları buruşturan üzüntüden daha fazla olarak bir öfke, ya da Cannae sonrası Roma'nın duvarlarını kuşatan Hannibal'i okuduğumuzda zihinlerimizi ürperten korkudan daha fazla bir öfke değildir; ancak tüm bunlar arzu edilmeyen etkilenimlerdir, duygu değillerdir, duygulara öncel olan başlangıçlardır (*principia proludentia adfectibus*)".[50]

Bilge de titreyecek, acı çekecek, onun da beti benzi atacaktır. Bunların hepsi bedensel duyulardır.[51] Bir roman okuduğumuzda, o romanda birine kızdığımızda, burada hissettiğimiz kızgınlık hissi gerçekte bir duygu olan öfkeden farklıdır, irade dışıdır. Haksızlık yapılmış olduğuna ilişkin bir izlenim ile harekete geçen ilk zihinsel sarsıntı (*agitatio*), haksızlık izleniminin (*iniuriae species*) kendinden daha çok öfke değildir; bu durumu takip eden dürtü sadece bu izlenimi kaydetmez, ayrıca bu izlenimi onaylar, bu aşama öfke olarak düşünülen aşamadır.[52]

Hayvanlarda ve çocuklarda öfke olarak düşünülen şey Seneca'ya göre, aslında öfke değildir. Seneca, arenada gladyatörlere gösterilen öfkenin de gerçek öfke olmadığını söyler. Çünkü öfkenin oluşması için haksızlığa uğrama izlenimi gerekir, ama gladyatör gösterilerini izleyen seyirciler için böyle bir şey söz konusu değildir. Çocuklardaki durum da böyledir: Örneğin, yere düştüklerinde zemine vurmak isterler, çoğunlukla neden öfkeli

---

[48] Seneca, *De Ira*, 1.16.7
[49] Sorabji, Emotion and Peace of Mind, 71
[50] Seneca, *De Ira*, 2.2.3-6
[51] Seneca, Ad Lucilium Epistulae Morales, 71.29.
[52] Seneca, *De Ira*, 2.3.5.

olduklarını bilmezler, sadece bu şekilde davranırlar, nedensiz olarak ve haksızlığa uğramadan, sadece haksızlığa uğrama izlenimine ve ceza verme arzusuna sahiptirler. Böylece onlar sahte yumruklamalarla, hayali gözyaşlarıyla ve merhamet için yakarışlarla kendilerini teskin eder gibi yaparak, sahte intikamla sahte kederi yok ederek kendilerini kandırırlar.[53] Hem çocuklarda hem de gladyatör oyunlarını seyreden seyircilerde söz konusu olan öfke gerçek değildir. Seneca'nın üç hareket aşamasına göre bunlar irade dışı olarak bizi etkileyen ilk hareketlerdir. Çünkü biz gerçek öfkenin koşulu olan haksızlığa uğrama ve bunun karşılığında intikam alma ögelerine onay vermeyiz; bunlar sadece izlenim seviyesinde kalırlar. Ama şunu da unutmamak lazımdır ki, bu hisler duygu başlangıcıdırlar; yani eğer bunlara onay verilecek olursa, o takdirde gerçek duygu olurlar. Ancak şunu da akıldan çıkarmamak gerekir ki, Stoa felsefesinde çocuklar henüz akıl sahibi birer varlık olmadıklarından, zaten duygulara sahip olamazlar. Çünkü duygular aklı gerektirirler, her ne kadar akla düşman olsalar da aklın olmadığı yerde var olmazlar. Bu ilk hareket zihnin onayını izlerse, ancak bu durumda, kişinin duyguya yakalandığından bahsedilebilir. Bu *animus* rahatsızlıkları (*perturbationes animi*) faile yüklenemezler.[54]

Hayvanlara gelince, onlar da akıldan yoksun olduklarına göre, duygulardan da yoksundurlar. Vahşi hayvanlar dürtüye (*impetus*), kudurmuşluğa (*rabies*), vahşiliğe (*feritas*) ve saldırganlığa (*incursum*) sahiptirler; ancak lükse sahip olmadıkları gibi, öfkeye de sahip değillerdir.[55] Duygulara benzeyen bazı dürtülere sahip olsalar da, konuşma yetisinden yoksun oldukları için, hayvanlar insani duygulardan da yoksundurlar. İnsan dışındaki hiçbir yaratığa basiret (*prudentia*), sağduyu (*providentia*), ihtimam (*diligentia*) ve düşünce (*cogitatio*) bahşedilmemiştir. Hayvanlar erdemlerden olduğu gibi, kusurlardan da sorumlu değillerdir, bunlar insanlara özgü hallerdir. Onların yönetici ilkesi (*ductum principale, hegemonikon*) farklı bir biçimde yoğurulmuştur. Hayvan ruhunun yönetici ilkesi incelikten ve kesinlikten yoksundur; dürtülerin kışkırtılması için gereken nesnelerin görüntüsünü ve izlenimlerini oluşturur, ama bunlar örtülü ve karmaşıktır. Hayvanlar bunun sonucunda, şiddetli patlamalara ve zihinsel karışıklıklara sahip olabilirler, ama korku ya da endişeye sahip olamazlar, ancak bunlara benzer durumları sergileyebilirler.[56] Sonuç olarak, hayvanların akılsal birer varlık olmamaları ve önermesel içerikli izlenimlere sahip olamamaları sebebiyle, bu varlıkların duyguya sahip olamadıklarını söylemek gerekir. Bu konuda hem Aristo-

---

[53] Seneca, *De Ira*, 1.2.4.

[54] Donald James Mooney , "The Rational Psychology of Lucius Annaeus Seneca", (yayımlanmamış doktora tezi, Albany, State University of New York, 1980), 112, (Çevrimiçi) http://proquest.umi.com/pqdweb?did=753795291&sid=1&Fmt=2&clientId=46175&RQT=309&VName.

[55] Seneca, *De Ira*, 1.3.4.

[56] Seneca, *De Ira*, 1.3.5-8.

teles ve Aristotelesçiler, hem Epikuros ve Epikurosçular hem de Stoa filozofları aynı düşüncededirler. Platon da Lakhes adlı diyaloğunda hayvanların, bilgiye ve birşeyi anlama kapasitesine sahip olamadıklarından, ne erdemlere ne de kusurlara sahip olabileceklerini söyler.[57]

4. Karşıt Görüşlere Yanıtlar

Seneca, *De Ira* adlı eserinde hem Aristotelesçi hem de Epikurosçu duygu görüşlerini benimseyenlere Stoa felsefesinin bir mensubu olarak yanıtlar verir. Novatus'a, ya da bir başka üçüncü kişiye sorular sordurarak bu işlemi, sürdürür. Seneca tarafından, niçin öfke konusunun seçilmiş olduğunu, öfkenin ne olduğunu, öfkeden ayrılan bir takım başka halleri, öfke ya da bir duygunun oluşum aşamasını, Seneca'nın bir yeniliği olan üç hareket teorisini, duygulara benzeyen ama duygu olmayan durumları, hayvanlardaki ve çocuklardaki hissin duygu olup olmadığını önceki bölümlerde açıkladık. Şimdi ise Seneca'nın Aristotelesçi ve Epikurosçu duygu görüşünü benimseyenlere verdiği cevapları inceleyelim.

Öfke doğaya uygun mudur, yararlı mıdır ve gerekli midir? Şimdi bu soruların cevaplarına bakalım. Epikurosçular ve Aristotelesçiler duygunun hem doğal, hem yararlı hem de gerekli olduğunu savunmuşlardır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, onların savundukları duygu durumları, aşırıya ya da eksikliğe kaçmayan hallerdir. Örneğin Aristoteles öfke duygusunun ancak doğru zamanda, doğru ölçüde, doğru kişiye ve doğru zaman ölçüsünce uygulandığında, iyi ve yararlı olabileceğinden bahsetmiştir. Epikuros'a gelince, onun öfke konusundaki görüşünü Epikurosçu filozof Philodemos'dan öğreniyoruz. Philodemos ve diğer Epikurosçular duygu olarak öfkeyi doğal ve doğal olmayan diye ikiye ayırırlar: Doğru yargıların, nesnelerin gerçekliğinin sonucu oluşan öfke (*orge*) doğaldır; ancak yanlış kanıları takip eden öfke (*thymos*) ne doğaldır ne de yararlıdır.[58] Stoa filozoflarına gelince, hepsinin ortak olarak buluştukları nokta, öfke de dahil olmak üzere tüm duyguların yok edilmeleri gerekliliğidir. Onlar için doğru zaman, doğru kişi, doğru ölçü ya da doğal ve doğal olmayan gibi bir ayrım yoktur. Her haliyle öfke ve diğer duygular köklerinden sökülüp atılmalıdır.

Seneca, öfkenin doğaya uygun olup olmadığı sorusuna yanıt olarak, eğer bakışlarımızı insana çevirirsek cevabın gayet açık olduğunu söyler. Hatırlanması gereken şey, "doğa" derken, Stoa filozofları için söz konusu olanın, hem genel doğa hem de bireysel doğa olduğudur. Aslında her iki doğa da birbiriyle bir bütünlük içindedirler. Zira bireysel doğa zaten genel doğanın içinde mevcuttur, onun bir parçasıdır. Buradaki bir diğer önemli husus da,

---

[57] Platon, *Lakhes*, 196e-197b; çeviri metni, Plato, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, v. IV, ed ve çev. M.R.W. Lamb (London: Loeb, Harvard University Press, 1962).

[58] Bkz. D. Armstrong, " 'Be Angry and Sin Not': Philodemus Versus The Stoics on Natural Bites and Natural Emotions", *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, ed. J. T. Fitzgerald, (New York: Routledge, 2007), 83.

bu doğanın akıl, erdem, ya da tanrısal akıl vb. olarak adlandırılabilir olmasıdır. "Kişinin duyguları doğal mıdır," derken, bu sorunun Stoa felsefesindeki anlamı duygunun akla uygun olup olmadığı, onunla bir olup olmadığıdır. Seneca bu konuda şunları söylemektedir:

> "Doğru *animus* halindeyken insandan daha ılımlı, ama öfkeden daha zalim, diğer insanlara karşı insandan daha sevgi dolu, ama öfkeden daha düşman olan kim ve ne vardır? İnsan karşılıklı yardım için doğmuşken, öfke karşılıklı yıkım için vardır; birisi birliği, diğeri ihtilafı arzular; birisi yardım etmeyi, öteki zarar vermeyi arzular; birisi yabancıların bile yardımına koşarken, diğeri en sevdiğine bile saldırır; birisi diğerlerinin iyiliği için kendini feda etmeye bile hazırken, öteki ancak diğerlerini de aşağı çekebilirse, o zaman tehlikeye dalar. İnsan yaşamı incelik ve uyum üzerine kurulmuştur ve korku ile değil, karşılıklı sevgi ile genel yardımlaşma için bir araya gelinir."[59]

Bu satırlarda göze çarpan şey, insan denen varlıkla doğa ve akıl denen yetinin özdeşleştirilmesidir; yani insandan daha ılımlı, öfkeden daha zalim derken, ılımlılık halinde olan insan, aklın itaatkarlığı altında olan, aklın yetkinliği içerisinde olan, doğaya uygun eyleyen erdemli kişidir, diğeri ise bunların tam tersidir. Sonuçta, insan akıl ile özdeştir, akıldan ayrı düştüğünde, insan olma özelliğini yitirir. Stoa felsefesine göre, mevcut olan varlıklar arasındaki hiyerarşik düzende insan akla sahip olan, ruhunun ayırt edici özelliği olarak yönetici ilkeye sahip olan bir canlıdır. Öyleyse buna aksi bir durumda olunca, yani duygusal tepki içerisine girip de aklı kovunca, insan kendine özgü olan aklı yitirerek kendini de yitirmiş olur. Cezadan haz almak insan doğasına uygun olamaz, çünkü bu durum insanlığa zıt bir tutumdur. Cezalandırmanın gerekli olduğu durumlarda öfke ile değil, aklın egemenliği altında ceza uygulanır ve bundan haz alınmaz, yapılması gerektiği için yapılır. İnsan doğası intikamı aramaz. O, ceza verileceklere doktorun hastasına, yöneticinin yönettiklerine yaklaştığı gibi yaklaşır. Öfke doğaya karşıttır.[60]

Seneca öfkenin yararlı olup olmadığı konusuyla ilgili olarak Aristoteles ve yandaşlarının sorması muhtemel olan soruyu ve yanıtını şu şekilde kurgulamaktadır:

> Soru: "Öfke, doğaya karşıt olsa da, genelde yararlı olduğuna göre, benimsenmesi doğru değil midir?" Yanıt: "Öfke, zihni ayağa kaldırır ve teşvik eder, o ateşlemedikçe, cesur kişiyi teşvik etmek için bir dürtü olarak hareket etmedikçe ve kişileri tehlikeye sevk etmedikçe, onsuz yiğitlik (*fortitudo*) savaşta

[59] Seneca, *De Ira*, 1.5.2-3, bkz. *De Clementia* 1.3.2, Lucius Annaeus Seneca, De Clementia, in *Moral Essays*, v. I, ed. ve çev. W John Basore, (London: Loeb, Harvard Unşversity Press, 1928); bkz. *De Otio* 1.4, Lucius Annaeus Seneca, De Otio, in *Moral Essays*, v.III, ed. ve çev. W. John Basore, (London: Loeb, Harvard University Press, 2001). Burada belirtilen pasajlarda da insanların karşılıklı yardımlaşmaya, birliğe uygun varlıklar oldukları belirtilir.

[60] Seneca, *De Ira*, 1.6.1-5.

görkemli bir iş gerçekleştiremez. Böylece, bazıları en iyi yolun öfkeyi kovmaktan ziyade, kontrol altında tutmak olduğunu düşünürler."[61]

Buradaki göndermenin muhatabı Aristoteles ve onun takipçileridir. Zira onlar öfkenin sürülmesinin değil de kontrol altında tutulmasının doğru olacağını söylerler. Öfkenin insanın doğasına ait bir durum olduğunu ifade ederek, ondan kurtulmanın zaten mümkün olmadığını ve bunun gerekli de olmadığını belirtirler. Onlar duyguların ılımlılaştırılmasından yanadırlar[62] ve öfke duygusu için belirledikleri erdem sakinliktir. Yani bu durumda öfke, Stoa Okulunun ve Seneca'nın görüşü doğrultusunda zararlı ya da doğal olmamasının tam zıttı bir anlam kazanarak doğal, gerekli, yararlı bir konuma gelir. Epikurosçular açısından da öfke yararlı ve doğaldır, zira dışarıdaki tehditler karşısında kişinin kendini savunması için hissettiği bu saldırganlık hissi, doğru izlenimlere uygun geldiği sürece doğaldır, gereklidir. Seneca bunlara şu şekilde cevap verir:

> "İlk olarak zararlı duyguları yönetmektense kovmak, bir kere oluşmalarına müsaade edildikten sonra onları kontrol etmektense, baştan reddetmek daha kolaydır; zira onlar bir kere yerleşirlerse, artık kendilerini kontrol edenden daha güçlü hale gelirler ve kendilerine sınır getirilmesine ya da zayıflatılmaya müsaade etmezler; ikinci olarak, duygulara gücün dizginlerini[63] teslim etmiş olan aklın bizzat kendisi, ancak duygulardan uzak olabildiği sürece efendi olarak kalabilir. Başlangıçta bizim kontrolümüz altında olan bir takım şeyler vardır, ancak sonradan, kendilerinin şiddeti ile bizi sürüklerler ve bize geri çekilme ihtimali bırakmazlar. Uçurumdan aşağı yuvarlanan beden kontrol dışıdır ve *animus* da buna benzer, eğer öfkeye, aşka ya da diğer bir duyguya dalarsa, dürtüsünü kontrol edemez; bu duygunun ağırlığı ve aşağıya doğru olan eğilimi onu hızla aşağıya sürükler."[64]

Seneca burada, bir kere duygu oluştuktan sonra ruh bütünlüklü bir yapıya sahip olduğu için, akıl ortadan kalkınca onu, yani duyguyu kontrol edebilecek bir yetinin olmaması sonucunda, kişinin öfke ya da korku gibi bir duyguyu kontrol altında tutabilmesinin imkansız olduğunu dile getirir. *Animus* ya akıldır ya da duygu, ikisi aynı anda var olamazlar. Bu yüzden de diğerlerinin savunduğu şekilde, kişi öfke ya da bir diğer duygu halindeyken kontrol sahibi olamaz, bu mümkün değildir, bu yüzden de öfke ne yararlıdır

---

[61] Seneca, *De Ira*, 1.7.1.

[62] Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*, 2.5-7; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007).

[63] Atlar olarak duygular ile akıl kavramı, Platon'a kadar geri gider (*Phaedros* 253c-256b), bkz. Plato. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus, çev.* Harold North Fowler (Cambridge: Loeb, Harvard University Press, 1914). Ancak Seneca'nın da belirttiği üzere, Stoa filozofları ruhu bütünlüklü olarak kabul ederler, kısımlara ayrılmış olarak değil. Akıl ve duygu tek ve aynı zihnin değişimleridir.

[64] Seneca, *De Ira*, 1.7.2-4.

ne de kontrol edilebilirdir. "Ancak, öfkeliyken bile kendilerini kontrol altında tutabilen kişiler vardır," şeklindeki bir karşı görüşe Seneca şöyle yanıt verir: "Ancak ne zaman bu böyle olur? Sadece öfke yavaş yavaş kaybolduğunda ve kendi başına buyruk olarak hareket etmekten uzaklaştığında olur, o alev alev yanarken bu mümkün değildir."[65] Böylece duygu son derece güçlüdür ve aklın onu kontrol edebilmesi gibi birşey söz konusu değildir, kontrol ancak öfke kendi kendine dindiğinde mümkündür; kişi onun dinmesi için akıl gücünü kullanamaz.

Öfke ne yararlıdır ne de savaş işleri için zihni ateşler; erdem kendi kendine yeterlidir, kusurun yardımına ihtiyaç duymaz. Aristoteles, "öfke gereklidir ve zihni doldurmadıkça, onu ateşlemedikçe savaş kazanılamaz; yine de o bir lider değil de sıradan bir asker gibi hizmet etmelidir," der.[66] Seneca, burada öfkenin savaşta gerekli, teşvik edici bir unsur olarak görülmesine karşı çıkar. Ancak buradaki Aristoteles'ten alıntılanmış olarak ifade edilen pasaj onun günümüze kadar gelmiş olan eserlerinden hiçbirinde mevcut değildir. Belki de Seneca bu alıntıyı Aristoteles'in günümüze ulaşamamış olan eserlerinden almış ya da Aristoteles'in bir görüşü ile ilgili ifadesini alıntılarken yanlışlık yapmış olabilir.[67]

Her ne olursa olsun Seneca burada öfkenin savaşta asla gerekli olan, yararlı olan, ihtiyaç duyulan bir unsur olmadığını vurgular. Öfke içerisindeki asker asla akla itaat edemez, eğer akla itaat ederse zaten öfke içerisinde olamaz. Öfkeli olduğunda o emirlere itaat etmez, zira akla karşı itaatsizdir, böylece yarardan ziyade zarara neden olur. Öfke kontrolsüz ve sınır tanımazdır, böyle bir durumda öfkeli kişinin yararlı olabileceğini düşünmek saçmadır. Duygular lider oldukları kadar, emir kulu olarak da kötüdürler. Akıl üzerlerinde egemenlik kuramadığı, öfke gibi duyguları yardımına çağırmaz. Kişi öfkeli olmadan cesur, ihtiraslı olmadan çalışkan, korkmadan dingin olamazsa, zaten bu kişi oldukça sefil bir durumdadır. Erdemleri kusurlara bağımlı tutmak utanç vericidir. Akıl ve duygu aynı düzeyde tutulamazlar. Ilımlı tutulabilecek duyguların yararlı olması mümkün değildir; zira bunun, "ılımlı kötülük yararlıdır," demekten bir farkı yoktur. "Düşmana karşı öfke gereklidir," dendiğinde bu kesinlikle doğru değildir, çünkü öfke içerisindeyken düzensizlik, karmaşa ve kontrolsüzlük söz konusudur, ama savaşta başarılı olmak bunun tam tersi bir durumu gerektirir. Barbarların yıkıma uğramalarının nedeni onların öfkesinden başka birşey değildir. Gladyatörler kazanmak için kontrollü olmalıdırlar, yetenek onların korumasıdır, öfke ise onların mahvıdır. Öfkenin sağladığına inanılan yararlar aslında akıl tarafından ona gereksinim duyulmadan elde edilir.[68]

Sonuçta, öfke savaşta kesinlikle zarar getiren bir durumdur. Seneca şöyle

---

[65] Seneca, *De Ira*, 1.8.6.
[66] Seneca, *De Ira*, 1.9.1-2.
[67] Seneca, Moral and Political Essays, 27.
[68] Seneca, *De Ira*, 1.9.2-11.2.

der:

> "Kim Germenlerden daha cesurdur? Kim saldırıda daha gözüpektir? Kim onlar için doğdukları ve onlar ile beslendikleri silahlara onlar kadar sevgi duyar? Kim her çeşit zorluğa Germenler kadar dayanıklıdır. ...Yine de bu halkı İspanyollar, Galler ve Asya ve Suriye'nin savaşa alışkın olmayan erkekleri yok ettiler. ..... Onlar öfkeden başka hiçbir şeyin kurbanı değiller."[69]

Seneca savaşta öfkeli olmamanın yararı konusunda Fabius ve Scipio'ları örnek gösterir. Onlar öfkeye esir olmadan akıllarının doğrultusunda ilerleyerek başarılı olmuşlardır.[70] Seneca, "bir kimsenin gözleri önünde babası öldürülürse, annesi gözleri önünde zulme uğrarsa, iyi adam öfkelenmeyecek midir?" sorusuna, "hayır öfkelenmeyecektir," diye cevap verir; ama o, öfke duymadan da olsa karşı tepkide bulunacak ve onları korumaya çalışacaktır. Aklın kontrolü altındaki kişiler sarsılmazlar, etkilenmezler, ama görevlerini yerine getirirler; eğer kişinin babası öldürülmek üzereyse onu savunur ve öldürüldüyse, o zaman öfkeyle değil, ama aklın önderliğinde görev hissi içerisinde babanın intikamını alır.[71]

Aristotelesçi anlayışta bir kimsenin öfkelenmesinin haklı görülebilmesi için, zararın sadece kendisine gelmesine gerek yoktur; eğer zarar sevdiği kişilere de gelse, bunun yeterli olacağı söylenir. Ancak Seneca bu görüşe itiraz eder ve bunu yapacak olan kişinin zayıf bir zihne sahip olacağından bahseder. Öfkelilik duygusu çok hararetli olduğundan, intikam almak için kesinlikle uygun bir duygu değildir; ailesini, çocuklarını, arkadaşlarını ve vatandaşlarını koruyacak olan kişi bunu öfkeyle değil, görev hissi ile, iradi davranarak ve yargısını, ama akla dayalı, doğru yargısını kullanarak yapacaktır.[72] Seneca ardından, "öfke yararlıdır, çünkü kişiyi daha savaşçı kılar .... bu nedene göre sarhoşluk da böyledir; zira o kişiyi atılgan ve cesur yapar .... aynı neden doğrultusunda cinnet (*phrenesin*) ve deliliğin de bu tip bir güç için temel olduğunu söylemelisin, çünkü çılgınlık (*furor*) pek çok kez kişiyi daha kuvvetli yapar," der.[73] Sonuçta Seneca, savaşta öfkenin gerekli olduğu görüşünü savunanlara, öfkenin kişiyi daha iyi kılmaktan ziyade yıkıma sürüklediğini söyleyerek karşı çıkar. Sarhoşluk, delilik ve öfke gibi durumlar kişinin akıl sağlığının o esnada mevcut olmamasına neden oldukları için ve akıl da bizim yegane rehberimiz olduğuna göre, bu tip durumlardaki kişi gerçek olarak cesur değildir, gerçek cesaret erdemine sahip değildir. Bu sebeple de Seneca doğal olarak, öfke duygusunun savaşta yararlı olduğu görüşünü tamamen reddeder.

---

[69] Seneca, *De Ira*, 1.11.3.
[70] Seneca, *De Ira*, 1.11.5-8.
[71] Seneca, *De Ira*, 1.12.1-2.
[72] Seneca, *De Ira*,1.12.3-5.
[73] Seneca, *De Ira*, 1.13.3.

Ancak Aristoteles de öfkeliliğin savaşta yararlı olduğunu savunmaz, kişiyi gerçekten cesurmuş gibi gösteren bir takım durumların olduğunu söyler, ama bunların gerçek cesaret erdemi olmadığını ve bu yüzden cesaret erdemine sahip olmayan kişilerin onu andıran bu diğer durumların içerisinde olduklarını, gerçek anlamda bir yiğitlik sergilemediklerini belirtir. Öfkenin diğer unsurlar arasında yiğitliğe en çok benzeyen şey olduğunu söyler. Çünkü yiğit kişilerin öfkeli mizaçlı kişiler olduğunu belirtir. Öfke tehlikeler arasında en çok harekete geçiren unsurdur. Ama Aristoteles'in belirttiğine göre yiğit kişiler bir şeyi güzel olduğu için, eylemin kendisi için yaparlar, öfkeleri ise onlara sadece yardımcı olur. Bir eylemin cesaret erdemi olabilmesi için, ona öfkenin dışında tercih ve amaç eklenmelidir. Yani cesaret erdemi ve yiğitlik öfkeyle eşdeğer değildir, yiğitlik akılsal düşünüp taşınma yetisini ortaya koyar, öfke de bunun ardından ona yardımcı bir etken olur.[74] Şunu hatırlamak gerekir ki, öfke Aristotelesçi görüşte kendiliğinden iyi ya da kötü olan bir değere sahip değildir, o sadece bir etkilenimdir, ama kişi, bunun sonucunda gösterdiği bir tepki karşısında iyi ya da kötü olarak değerlendirilir. Her duygu gibi öfke duygusu da kendisine has bir erdeme sahiptir. Bu erdem sakinlik erdemidir (*praotes*). Buradaki sakinlik erdemi öfkesizlik değildir, ancak doğru kişilere, doğru zamanda, doğru ölçüde ve doğru süre boyunca gösterilen tepkidir. Savaşta da kişi sadece etkilenimi ile hareket edip aklını kullanmazsa, erdemsiz bir biçimde eyleyeceği için zararlı çıkar. Bu yüzden yiğit kişi etkilenim sonucunda savrulmayan, olayı doğru bir biçimde süzen ve ona göre doğru bir biçimde eyleyendir, tıpkı öfke duygusuna ait olan sakinlik erdeminde kişinin doğru eylemesi gibi. Sonuçta, Seneca burada Stoacı anlayışa uygun olarak duyguyu hiçbir biçimde savunmadığı için, öfke de bir duygu olduğuna göre, onun kesinlikle ne savaşta ne de barışta işe yarar olduğunu düşünür ve bunu savunanlara karşı çıkar.

Seneca'nın bir başka karşı çıktığı görüş, Aristotelesçiler tarafından benimsenen intikam arzusundaki haz anlayışıdır ve cezanın öfkeyle verilmesi durumudur. Epikurosçular da bu konuda Seneca gibi düşünürler, onlar da verilecek cezadan haz almanın insanlık dışı bir durum olduğuna inanırlar. "Kötü kişilere kızmamak iyi bir insan için mümkün değildir," ifadesi karşısında Seneca bir insanın, ne kadar iyi olursa o kadar öfkeli olması gerektiğini, ancak duygudan yoksun olan kişinin dingin bir durumda olacağını ve iyi kişi olacağını belirtir. Yolunu kaybetmiş olan birini kovmaktansa doğru yola sokmanın daha iyi olacağını söyler. Yanlış yolda olan kişinin yanlışına göre bir önlem alınır, bu hem onun adına hem de diğerleri adına iyi olacaktır; yanlışları düzeltmek için bir takım uygulamalar yapılacakken bu, öfke ile olmayacaktır. Seneca iyileşme ihtimali olmayan kişiler için onların toplumdan uzaklaştırılmalarının iyi olacağını belirtir ve yine bunun öfke ile değil, akıl ile yapılacağını söyler. Öfke zihinsel bir yanlışlık olduğu için, yapılan

[74] Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*, 1116b22-1117a9.

yanlışı yanlışla düzeltmek uygun olmaz. Yapılan yanlışlar karşısında her çeşit cezaya başvurulacağı, ancak bunun tedavi gerekçesiyle olacağı belirtilir. Yanlışlığın derecesine göre, verilen cezanın, uygulanan tedavinin de derecesi artacaktır. Hatta eğer bir düzelme imkanı yoksa kişinin ve toplumun yararı için, kişinin öldürüleceği ifade edilir.[75] Yanlışlık, yoldan sapmışlık karşısında verilen ceza, uygulanan tedavi yöntemi ölüm bile olsa, bu öfke ile ve bundan haz duyularak değil, tıpkı bir doktorun hastasına yöneldiği gibi, onun iyiliği için olacaktır.

Seneca yasanın sağlam oluşundan, işler durumdayken onun içerisine herhangi bir duygunun asla giremediğinden bahseder; yasa simgesi aklı temsil eder, akıl sağlamdır, doğrudur. Bir kimse de yanlış yapan bir adam karşısında yasanın olduğu gibi olmalıdır, sağlam ve doğru olmalıdır, gözettiği tek şey iyilik olmalıdır; öfkede olduğu gibi intikam arzusundan çıkarılacak bir zevk ve öfke duygusuna has zayıflık, yasaya yakışmayacak birşey olarak, bir kimse için de söz konusu olmamalıdır.[76] Akıl gücü sağlamdır, kendine yeterdir, öfke ise dayanıksızdır, kontrolsüzdür ve değişkendir. Öfkenin ilk vuruşları şiddetlidir, ama sonradan tükenir, akıl ise her daim sağlamdır, kuvvetlidir. Öfke halindeyken kişi olayları iyi süzemez ve gelecek olan savunmalara kulakları tıkalıdır; akıl ise gerçeği ortaya çıkarmak için olayları iyi süzmek ister, öfke gibi aceleci değildir. Öfke kontrol altında olmayı reddeder ve gerçek kendi doğrusuna ters gözükürse, buna düşmanca bir tavır alır; ama akıl böyle değildir. Akıl da gerekli olduğunda gerekli cezaları verecektir, ama burada gerçekler, yani hakiki izlenimler söz konusudur, ancak öfkedeki izlenimler yanlış değer yargılarını takip eder. Seneca "elinde kılıcı olan öfkeli bir adama güvenmek kötüdür," der.[77] Öfkeli bir durumdaki kişi, üstelik öfkesini dışarı yansıtamadığında, kendine büyük zarar verir. Açıkçası öfke bu kadar hatalı bir duyguyken kişi asla ceza verme eylemini ona teslim etmemelidir, çünkü öfke adil davranmaz, yanlış yargılara dayandığından, kişiyi iyileşmesi için değil, zarara uğraması için cezalandırır ve hatta bundan zevk alır. Seneca için ceza ve öfke birbirleriyle asla bağdaşmamalıdır, herşey akıl yoluyla, aklın rehberliğinde gerçekleştirilmelidir. Çünkü akıl sağlamdır ve gerçeklere göre hareket eder ve ceza verirken kişinin kötülüğünü değil, iyiliğini ister.

Seneca ceza ile öfkenin uyuşamayacağı gibi, yüce gönüllülüğün de (*magnitudo animi, megalopsykhia*) öfkeyle uyuşamayacağını belirtir; öfkenin asla yüce gönüllülüğe birşey katmayacağını söyler.[78] Aristoteles *Analytikon Hysteron* adlı eserinde yüce gönüllülükle ilişkili iki farklı anlamdan bahseder: İlki Akhilleus, Alkibiades ve Aias'ta söz konusu olan, hakarete tahammül edememek ve tepki göstermektir; Alkibiades savaşa girmiş, Akhilleus öfkelenmiş, Aias ise kendini öldürmüştür. İkinci anlamda ise Sokrates'te ya

[75] Seneca, *De Ira*, 1.14.1-16.4-5.
[76] Seneca, *De Ira*, 1.16.4-6.
[77] Seneca, *De Ira*, 1.17.1-19.8.
[78] Seneca, *De Ira*, 1.20.1.

da Lysandros'ta olduğu üzere, dışsal etkilere karşı etkilenimsiz olmaktır.[79] Yüce gönüllülük genellikle ilk kullanımına uygun olarak anlaşılmıştır, ama Stoa filozofları onu olaylar karşısında yüce gönüllü olmakla, yani etkilenimsiz olmakla bir tutmuşlardır. Genel anlamında yüce gönüllülük bazen öfkeye izin verir ve hatta talep eder,[80] ama Seneca işte bu noktaya karşı çıkar ve onun asla öfkeye izin vermeyeceğini, ona ihtiyaç duymayacağını belirtir. Stoacı anlamdaki yüce gönüllülük sadece Akhilleus gibi aristokrat kahramanların tekelinde değildir, bir köle tarafından bile sergilenebilir.[81] Seneca bu konuda *De Beneficiis*'de şöyle der: "Bir köle için de adil, cesur ve yüce gönüllü olmak mümkündür..."[82]

De Ira'da yüce gönüllülük ile öfke ilişkisi konusuna şu sözlerle yorumda bulunur:

> "Kişide yüce gönüllülük diye gözüken şey öfkenin kabarıklığıdır; hastalık, bedeni sulu bir iltihap ile şişirdiğinde sonuç büyümedir, ama bu bir aşırılıktır. Akıl sağlıklarının kaybı ile kendilerini insanüstü bir yükseklikte düşünen kişiler sağlam bir temelden yoksundurlar ve sonuçta temelsiz dikilen şeyi yıkım bekler; işte öfke de bu şekilde ne temele, ne sağlamlığa sahiptir,"[83]

Seneca, yalnızca gerçek yüceliğin ne olduğunu bilmeyenlere öfkeli kişinin ifadesinin yüce gönüllü kişinin ifadesiyle benzermiş gibi gözüktüğünü söyler ve şöyle devam eder: "Yüce gönüllülük sarsılmazdır, sağlamdır ve kötü yaradılışlı insanlarda var olamayacak bir şeydir, öfkede yüce olan hiçbir şey yoktur, öfkenin yüce olduğunu düşünen lüksün de, aç gözlülüğün de, hırsın da öyle olduğunu düşünür; aslında bunlar acınası, aşağılık şeylerdir; erdem tek yücedir ve dingin olmayan hiçbir şey de yüce değildir."[84]

Kötülüklere karşı öfkelenmek erdemli bir davranış mıdır? Aristotelesçiler ve Epikurosçular bu soruya "evet," diye cevap vereceklerdir. Ama Stoa filozofları için bu cevap "hayır," olacaktır, zira öfke ve diğer duygular zaten kökten kazınması gereken şeylerdir. Seneca, başkasının kötülüğünden dolayı öfkelenmenin alçakça ve dar kafalı bir tutum olduğunu söyler.[85] Erdemin yoldaşı neşedir, keder ya da öfkelenmek gibi bir duygu değil; öfke ve keder bir arada giderler; eğer bilge kötülüklere kızacaksa, o zaman pek çok kez öfkeye kapılacaktır ve böylece de o artık öfkeli mizaca sahip olacaktır.[86] Ama Stoa Okulundan bir bilge için bundan daha uygunsuz bir şey olamaz,

---

[79] Aristoteles, *Analytikon Hyperon*, 97b15-26; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005), 71.
[80] Seneca, Moral and Political Essays, 39.
[81] Seneca, Moral and Political Essays, 39.
[82] Seneca, *De Beneficiis*, 3.18.4, Lucius Annaeus Seneca, De Beneficiis, in *Moral Essays*, v. III, çev. John W. Basore, (London: Loeb, Harvard University Press, 2001)
[83] Seneca, *De Ira*, 1.20.2.
[84] Seneca, *De Ira*, 1.20.4-21.4.
[85] Seneca, *De Ira*, 2.6.1.
[86] Seneca, *De Ira*, 2.6.2-3.

çünkü bilge sarsılmaz olandır ve bu da insan için bir ideal olduğuna göre, kişi kötülükler karşısında öfkeye kapılmamalıdır, eğer kapılırsa, sürüklenir gider. Bilge her durumda onaylamadığı birşey göreceği için her daim öfkeli ve keder içinde olacaktır, bilge için bundan daha yakışıksız ne olabilir ki? Her yer suçlarla, kötülüklerle doludur, eğer bunlara öfkelenecek olursa, bilge tükenecektir. Eğer bilgeden suçların utanç vericiliğinin gerektirdiği ölçüde öfkelenmesi istenirse, o sadece öfkelenmeyecek, delirmek zorunda kalacaktır (*insaniendum*).[87]

Burada önemli bir nokta şudur ki, Stoa felsefesinde erdem ve kusur haricindeki her türlü şey ne iyi ne de kötüdür, yani *adiaphora* (ilgisiz) dır. Erdem (*arete, virtus*) akıl yetkinliği ve doğaya uygun yaşam iken, kusur (*vitium, kakia*) aklın sağlıksızlığı ve doğaya ugun yaşamdan yoksun olmaktır. İnsanların, öfkelenilmesini istedikleri şeyler Stoacı *adiaphora* görüşü bakımından ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilecek şeylerdir. Çünkü Seneca burada, birbirlerinin kuyusunu kazan insanlardan, savaşlardan, forumda koşuşturan bir sürü insandan bahseder ve bu insanların yaptıkları şeylerin onların yargılarındaki yanlış değerlendirmelerden kaynaklandığını söyler. Aslında insanlar bir değere sahip olmayan şeylere sanki bir değerleri varmış gözüyle bakarak ve onlara aşırı değer yükleyerek duygulara kapılıp kendilerini yokuşa sürüklerler. Bu nedenlerle kesinlikle duygulardan muaf (*apatheia*) olan, ama hissiz olmayan, *eupatheia*'ya (iyi hisler ya da iyi duygular) sahip olan bilge, neyin gerçekten değerli olduğunu bilen olduğundan, insanların kötülük olarak niteledikleri şeyleri böyle görmeyecek ve bu sayede de onlara öfke, korku, acıma vb. duygularla yanaşmayacak ve böylece doğaya uygun yaşayarak akıl yetkinliğini bozmadan dingin, sağlam bir hayat sürecektir. Seneca da aynı görüşte olduğundan, kötülüklere karşı öfke duymamızın gerekliliğini düşünen kişilere karşı çıkar. Hatta yapılan kötülüklere karşı öfkeyle yaklaşıp zarar vermektense, onları iyileştirmenin daha iyi olacağını dile getirir. Seneca şöyle der:

> "Şöyle düşünmen daha iyi olur: Kimse insanların hatalarına öfkelenmemelidir. Zira söyle bana, bir kimse kalkıp ta karanlıkta tökezleyen kişilere kızmalı mıdır? Sağır oldukları için emirleri işitmeyenlere kızmalı mıdır? Görevlerini yerine getirmeyi unutarak oyunları izledikleri ve oyun arkadaşlarının saçma sapan sporlarını izledikleri için çocuklara kızmalı mıdır? Hasta ya da yaşlı oldukları için zayıf düşmüş olan kişilere kızmalı mıdır? Şu da bizim ölümlü bahtımızın talihsizliklerinden biridir: *animus* karanlığı, hatanın kaçınılmazlığı ve üstüne üstlük hataya sevgi duyma."[88]

Seneca herkesin hata yapabileceğinden ve asla bu durumda olan kişilere kızmamak gerektiğinden bahseder. Hatanın insan için, hatta bilge hariç herkes için neredeyse kaçınılmaz olduğunu ve bilgeliğin de zaten ulaşılması çok

[87] Seneca, *De Ira*, 2.7.1-9.4.
[88] Seneca, *De Ira*, 2.10.1.

güç bir seviye olduğunu söyler. Seneca, "hata yapmak konusunda, insan olmak çocuk olmaktan çok daha iyi bir bahanedir," der.[89] Sonuçta yapılan hatalara kızmak doğru değildir, çünkü en başta düşünülmesi gereken şey, hepimizin bu duruma meyilli olduğudur. Nasıl beden hastalıkları varsa, ruhun da hastalıkları vardır ve insan ne yazık ki bu duruma maruz kalmaya açık bir varlıktır. Bunların farkında olan kişi çevrede olup bitenlere daha anlayışla yaklaşacaktır; önemli olan kötülükler karşısında kızmak değil, bunları düzeltmeye çalışmaktır.[90]

Öfke kötüleri korkuttuğu ve küçümsemeyi defettiği için yararlıdır. Bu ifade Aristotelesçi ve Epikurosçu görüşü temsil eder ve Seneca bunun böyle olmadığını göstermeye çalışır. Korkulmak, nefret edilmeye neden olur ve korkulmak küçümsenmekten daha tehlikeli bir şeydir. Vahşi hayvanlar da korkutucudur, ama bilgeyle vahşi hayvanları aynı kefeye koymak uygun olmaz. Ateş, gut hastalığı ve kötü bir yaradan da korkulur; öyleyse bunların içlerinde de iyi olan, yaralı olan birşey mi vardır? Ya da aksine onlar iğrenç ve tiksindirici olduklarından mı korkunçturlar? Korkutan kişi, korku neticesinde yansıyan tehlikeye maruz kalır ve bu sebeple o da korkusuz değildir. Aslan korkutucudur, ama en ufak bir seste irkilir, korkutan şey aynı zamanda korkar. O halde öfke de bunlar gibi olduğundan, bilgenin öfke duyması kendisinden istenmemelidir; öfke güçlü ya da kahramanca birşeye sahip değildir, ancak sığ zihinler ondan etkilenirler.[91] Sonuçta, öfkeden korkan kişilerin ahmak olduğu belirtilir ve öfkenin kesinlikle korkutucu bir güç olmadığı, korkuttuğunda da kesinlikle bir tehlikenin ortaya çıkabileceğinden bahsedilir, yani öfke ne küçümsemeyi önlediği ne de kötüleri korkuttuğu için yararlıdır.

Öfke onurlu bir şeye sahip midir? Seneca buna "hayır," diye cevap verir. Germen ve İskit halkları gibi özgür ulusların öfkeye eğilimli oldukları ve bu sebeple de öfkede onurlu bir yan olduğu şeklindeki yaklaşıma karşılık, Seneca, "doğaları gereği güçlü ve sağlam olan karakterler disiplin ile yumuşatılmadan önce öfkeye meyillidirler, bu kişilerin durumları, zengin toprağın ihmal edildiği halde bolcana ürün vermesine, uzun bir ormanlık alanın, verimli toprakların işareti olmasına benzerdir," der.[92] Bu kişiler böyle olsalar da yine de noksandırlar, çabucak yumuşatılmadıkça cesurluğa yakın olan mizaçları pervasızlığa ve deli cesaretine dönüşür; vahşi kaplanlar ve kurtlar gibi olan bu kişiler köle olamadıkları gibi efendi de olamazlar, sahip oldukları yeti insana değil vahşi ve kontrol edilemez bir hayvana özgüdür.[93] Öfkeye eğilimli olan hayvanların soylu olarak görüldükleri görüşü de yanlıştır. İnsanda akıl bu hayvanlarda mevcut olan dürtünün yerini alır, bu sebeple

[89] Seneca, *De Ira*, 2.10.2.
[90] Seneca, *De Ira*, 2.10.3-8.
[91] Seneca, *De Ira*, 2.11.1-6.
[92] Seneca, *De Ira*, 2.15.1.
[93] Seneca, *De Ira*, 2.15.2-4.

bu canlıları örnek göstermek doğru değildir; bir başka yaklaşım da öfkeye meyilli olan kişilerin içten oldukları görüşüdür; bunlar içten değil dikkatsizdirler.[94] Öfke ne soyluluk olabilir, çünkü sadece erdem soyludur, ne de içtenlik olabilir, çünkü sadece erdem böyledir.

Son olarak Seneca "Hatip bazen öfkeli olunca daha iyi konuşur," şeklindeki görüşe de karşı çıkar ve hatibin öfkeliymiş gibi davrandığında daha iyi olacağını söyler. Bir oyuncu da öfkeli olduğunda değil, öfkeli adam rolünü iyi oynadığında seyirciyi daha iyi etkiler. Seneca, halk meclisinde, jüri önünde ve insanların iradesi üzerinde etkili olunması gereken durumlarda duygu taklidi yapmanın yerinde olacağını söyler.[95] Bu konudan Aristoteles de hem *Poetika* hem de *Tekhne Rhetorike* adlı eserlerinde bahseder. O da bir hatibin çevresindeki kişileri etkilemek için, duyguların nasıl teşvik edileceğini anlatır ve sahnede bir oyun oynanırken, seyircinin, verilen duygunun eşliğinde bir arınma (*katharsis*) durumuna maruz kalacağını söyler. "Öfkeden yoksun *animus* atıldır," ifadesine karşılık Seneca, öfkeden daha güçlü bir şeyle hareket ettirilmedikçe, bu ifadenin kesinlikle doğru olduğunu söyler.[96]

Sonuç

Antik Çağ Yunan felsefesindeki tüm okullar için, Aristotelesçi felsefe ya da Stoacı felsefe olsun insanın genel özelliği onun akıllı bir canlı olmasıdır. Bu felsefe okullarının hepsinin iddiası, insanın mutlu olabilmesi, kendine özgü, doğasına uygun yaşaması için gerekli olan başlıca yetinin akıl olduğudur. Platoncu ve Aristotelesçi yaklaşımda ruh parçalı bir yapıya sahip olup hem akıl dışı hem de akıllı kısma aynı zamanda sahip olduğundan, buradaki ruh anlayışı Stoa felsefesi ve bu okulun bir savunucusu olan Seneca için zıt bir görüş oluşturmaktadır. Bu ruh anlayışına göre ruhun akıl dışı kısımları yok edilemezdir ve bu yüzden de bu kısımlarda oluşan his ve duyguya yol açıcı olgular da yok edilemezdir. Epikuros'a ve onun takipçilerine gelince, onlar için de ruhta bu tip bir akıl dışı öge söz konusu olup insan hayatında etkili bir yere sahiptir. Ancak ruhun yapısı hakkındaki görüş farklılığı sebebiyle Stoa bu okullardan ayrılır. Onlarda ruh bütünlüklü olduğu için ruhta akıl dışı diye bir kısım söz konu değildir. Zira Stoa felsefesinde insanı insan yapan şey onun aklıdır.

Seneca da bir Stoa Okulu mensubu olarak *De Ira* adlı eserde bizi doğamıza uygun yaşamaktan alıkoyacak, yani akıldan uzak kılacak duygu olgusu üzerinde ve özellikle de tüm duyguların en zararlısı olarak gözüken öfke (*ira*) üzerinde durmuştur. Öfkenin seçilmesinin nedeni, onun tüm duygular

[94] Seneca, *De Ira*, 2.16.1-3.
[95] Seneca, *De Ira*, 2.17.1.
[96] Seneca, *De Ira*, 2.17.2.

içerisinde insan yaşamını, insanın insan olarak yaşayıp, yani aklının rehberliğinde yaşayıp doğasına ve genel doğaya uygun, genel akla uygun yaşayabilmesine tehdit oluşturan en tehlikeli duygu olup Seneca'nın dediği üzere tüm kötülüklerin ve akla en aykırı derecede karşıt tüm duyguların sebebi ve tetikleyicisi olmasıdır.

Seneca *De Ira* adlı eseri temelde, tıpkı Antik Çağ'da duygular üzerine kaleme alınmış diğer eserler gibi, duygunun tedavi edilmesi üzerine yazmıştır. Ancak duyguların tedavi edilmesi gereken şeyler oldukları görüşünü ve tedavi uygulamalarını ortaya koymadan önce, duygunun insan doğasına yani akla tam anlamıyla karşıt bir şey olduğunu kanıtlamak adına detaylı bir şekilde öfke duygusunun analizini yapmıştır. Bu çalışmanın da kapsamı duygulardan biri olan öfkenin tedavisinin nasıl olacağını göstermek değil tedavi öncesinde hem genel olarak duygunun hem de özelde öfkenin tedavi edilmesi gereken bir şey olduğunu göstermekti. Duygunun tedavi edilerek tamamen ortadan kaldırılması gerekliliği de temelde insanın stoacı ruh öğretisi bağlamında parçalı değil bütünlüklü bir ruha sahip olması ve ya akıl ya duygu şeklinde var olabileceği tezine dayanır. Bu durumda insan bir akıl varlığı olarak kendisini yoldan saptıracak duygu durumundan uzak olmalı bir başka deyişle *apatheia* halinde bulunmalıdır. Bu sayede insan erdemli olur, doğasına uygun eyler ve sonucunda da mutluluğa erişebilir.

Seneca, geleneksel Stoacı görüşe bağlı kalarak, duygunun insanın ulaşmak istediği mutluluk idealine hiçbir şekilde katkıda bulunmayan bir şey olduğunu kanıtlarken, ılımlı duyguları savunan Aristoteles ile Epikurosçu duygu anlayışlarını çürütmeye çalışmıştır. Aristoteles'te genel olarak öfke gibi bilişsellik özelliği gösteren hisler olarak duygular kendilerinde iyi ya da kötü olarak yargılanacak olgular değildirler, iyi ya da kötü olarak yargılanacak şey, bizim bu tip etkilenimlere maruz kaldığımızda ne şekilde hareket ettiğimizdir.[97] Hatta Aristoteles öfkenin doğru kişiye, doğru zamanda, doğru ölçüde ve doğru süre boyunca uygulanmasını bir sakinlik erdemi olarak görür. Yani bu duygu zararlı olmamakta, hatta yararlı bile olmaktadır. Aynı şey Epikurosçu görüş için de geçerlidir. Onlar da doğru izlenimlere sahip olduğu sürece, kişinin dışarıya yansıttığı duyguların ya da yine özel olarak öfke duygusunun zararlı olmayacağını ve hatta yararlı olacağını dile getirmişlerdir. Ancak Seneca *De Ira*'da ortaya koyduğu karşı tezler ile birlikte duygunun insanın doğasına uygun eyleyebilmesinde bir engel teşkil ettiğini ve asıl gaye olan mutluluğa ulaştırmanın aksine mutsuzluğa sürüklediğini göstererek duygunun aslında tedavi edilmesi gereken bir his olduğu kanıtlamaya çalışmıştır.

Seneca bir Stoa Okulu mensubu olarak *De Ira* adlı eserinde özetle duyguya yönelik her türlü olumlu görüşü reddetmiştir. Genel olarak duygular ya da bu eserin özel konusu olarak öfke denilen duygu insanda mevcutken

[97] Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*, 1105b19-28.

aklın, yani insanı insan yapan şeyin asla kişide aynı anda var olamayacağı tezi ile yola çıkarak öfke ya da diğer duyguların asla insana uygun, yararlı, gerekli ve hatta yok edilemez olmadıklarını ortaya koymuştur. Stoa felsefesine göre, kişi zaten doğru yargılara, yetkin akla sahipken ideal insan olan bilge aşamasında olacağı için, duygulardan da uzaktır. Çünkü bu kişiler akıl doğrultusunda hareket ettiklerinden, duyguların eş zamanlı olarak yine bu kişilerde bulunması mümkün değildir. Bu şekilde yaşayan kişiler de doğalarına uygun yaşayarak mutlu ve huzurlu bir yaşam sürme gayesine ulaşmış ve genel iradeye katılmış olurlar.

Seneca bu eserinde tedavi kısmına gelmeden önce işte bu görüşleri ortaya atmış, savunmuş ve bunlara yönelik tezler ileri sürmüştür. Yani o tam bir Stoa Okulu üyesine yönelik bir eser ortaya koymuştur. Seneca'nın Stoacı öğretiye kendi katkısı ise eserinin ikinci kitabının ilk dört bölümünde sergilenir. Seneca Stoacı duygu öğretisine katkısını diğer okullardan Stoa Okuluna yönelen eleştirilere cevap verebilmek gayesiyle ortaya koymuştur. Ruhun bütünlüklü yapısına karşı, ruhta akıl dışı kısmın da var olduğuna dair görüşü benimseyenler Stoa filozoflarının, "duygular yargılardır" şeklindeki geleneksel tezine karşı eleştiriler yöneltirler ve ruhun akıl sahibi yanının dışındaki bir akıl dışı kısmın, duyguların oluşmasına sebebiyet verdiğini ileri sürerler. Duyguların doğrudan, herhangi bir akılsal işlem olmadan buradan çıktığını söylemezler, ama yargıların neticesinde ruhun akıl dışı kısmında duyguların oluşmasına yönelik olan hareketlerin duyguya dönüştüklerini söylerler.

Seneca bu görüşe karşılık, bir duygunun oluşum aşamasına dair üç aşamalı hareket teorisini ortaya koymuştur. Bu teori sayesinde, Seneca hem geleneksel Stoacı ruhun bütünlüklü yapısını korumuş olur hem de gelen eleştirilere cevap vermiş olur. Seneca'nın, bir duygunun meydana gelmesi için, ortaya koyduğu gerekli üç hareket aşamasına göre, ilk hareket akıl dışı, bedensel ve irade dışıdır. Bunlara örnek olarak, ani bir ses ile ürperme, ya da soğuk bir suyun üzerimize dökülmesi üzerine ani bir şokla irkilme gibi irade dışı, kontrolümüz altında olmayan bedensel hisler verilir. Bunlar duygu değillerdir, ama Seneca'nın dediğine göre, duyguların oluşum aşamasındaki ilk hareketlerdir (*primus motus*). Bunlar, bilge de dahil hiçbir insan için kurtulunması mümkün olmayan hislerdir, ancak bu aşamada henüz duygu değillerdir. İkinci hareket aşamasında kişi, geleneksel Stoa Okulu görüşünce kabul edilen, iki farklı yargıyı aklında oluşturur. Örneğin öfke duygusu söz konusu olduğunda, ilk yargı, "ben karşımdaki kişi tarafından bir hakarete maruz kaldım ve bu benim için kötü bir şeydir," gibi bir değer yargısıdır ve ikincisi de, "bu hakaretin karşılığında intikam almam doğru olacaktır," gibi ileriye dönük bir yargıdır. Kişi bu aşamada irade sahibidir, henüz duygu aşamasına geçmemiş ve akıldan uzak düşmemiştir. Üçüncü aşamada ise kişi artık "sonuç her ne olursa olsun intikam almam doğrudur," diye onay verip, artık kendini duyguya bırakır ve işte bu aşamada artık kişi

akla itaatsizdir ve duygu denilen olgunun içine girmiştir. Seneca bu tezi sayesinde ruhta farklı kısımlara ihtiyaç duymadan, birbirlerini takip eden art zamanlı bir hareketler ağı ile duygunun oluşmasını açıklamış olur.

Seneca gördüğümüz üzere *De Ira*'da vermiş olduğu pek çok betimleme sayesinde özelde öfke üzerinden giderek duygunun insanı doğasından yani akıldan nasıl uzaklaştırdığını göstermiştir. Aklın değil de duygunun egemenliğinde olan kişi artık aklın sınırlarını aşıp otonomisini kaybettiğinden sadece dış etkilerin kontrolü altında isteğinin dışında hareket ederek mutsuzluğa ve yıkıma doğru sürüklenir. Bu tezin savunulmasında da en önemli olan yanlardan biri Stoacı bütünlüklü ruh öğretisi gereğince duygunun asla akılla birlikte bulunamaması ve böylece de diğer okulların öne sürdüğü aklın kontrolü altında ehlileştirilerek ne doğal ne de yararlı olamayacağıdır. Bu sebeple de duygu tamamen ortadan kaldırılması gereken bir şeydir. Çünkü insanın kendisini gerçekleştirerek ya da doğasına uygun eylerek mutluluğa ulaşma gayesini sonuçsuz bırakır. Bu durumda yapılması gereken Stoa filozofları gibi Seneca'nın da belirttiği üzere, duyguların tedavisi için kişinin aklının sağlamlaştırılması, yargılarının doğru olabilmesi, yanlış izlenimlere değil, doğru izlenimlere ve hatta tam anlamıyla bilgiye (*episteme*) sahip olabilmesidir. Ruh bütünlüklü olduğuna göre, yani akıl varken duygu, duygu varken akıl olmadığına göre, kişinin de insanlığının doğasına uygun eyleyebilmesi ve aklının rehberliğinde yaşayan bir canlı olması için, duygulardan (*affectus*) uzak olması, aklını sağlamlaştırması, onu yetkin bir hale getirmeye çalışması gerekir. Duygular birer yargı, ya da en azından yargıların eseri oldukları için, başta yargılarımızın doğru olması çok önemlidir. Doğru yargılar ise bahsettiğimiz gibi bilgiyi (*episteme*) gerektirir. Bu sayede kişi neyin gerçekte değerli olduğunu bilir ve ona göre eyler. Yanılgıya düşmez ve böylece yanlış yargılardan uzak olduğu için de duyguların esiri olmaz. Öyleyse aklı sağlam olan kişi, duygulardan (*affectus*) uzak olacaktır ve akla uygun eyleyerek de mutluluk gayesine ulaşmış olacaktır.

Sonuç olarak, Seneca *De Ira* adlı eserinde, geleneksel bir Stoa Okulu temsilcisi olarak bize Stoacıların duygular ve özellikle öfke hakkındaki görüşlerini bildirirken duyguların, ruhun ayrı ve akıl dışı bir kısmından doğan olgular olmadığını kendisinin geliştirdiği duyguların oluşumunu tanımlayan üç hareket teorisi ile açıklamıştır. Bu sayede de Stoacıların tekçi ruh anlayışını korumuş ve duygunun akıl varken kişide asla eş zamanlı olarak var olamayacağını göstermiştir. Böylece duygular Platoncu, Aristotelesçi ya da Epikurosçu öğretilerdeki gibi, ruhun akıl dışı bir kısmının işlevleri olup da yok edilemez ve hatta gerekli olan şeyler değillerdir. Bu görüşü savunanlardan Aristotelesçiler duyguların ılımlılaştırılmasının, Epikurosçular da doğru izlenimler ile doğal duyguların insanda bulunmasının iyi olduğunu söylerler ve onların tedavisi duyguları yok etmek değil, ılımlı ya da doğal kılmaktır. Ancak *De Ira*'da gördüğümüz üzere, Seneca ve Stoa filozofları için duygular, bütünlüklü ruhun akla itaatsiz halleri olduklarından, yok edilmeleri gerekir.

İnsan ancak duygulardan kurtulduğu zaman, doğasına uygun, aklına uygun yaşayabilir ve tanrısal akılla uyum içerisinde olarak huzurlu ve mutlu bir yaşam sürebilir.

Kaynakça

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.

--- *İkinci Çözümlemeler*. Çeviren Ali Houshiary. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

--- *On the Soul, Parva Naturalia, An Breath*. Çeviren W. S. Hett, Vol.VIII. London: Loeb, Harvard University Press, 1957.

--- *Ruh Üzerine*. Çeviren Zeki Özcan, 2. bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

--- *Art of Rhetoric*. Çeviren Henry John Freese, Vol.XXII, 2. bs, London: Harvard University Press, 1939.

--- *Retorik*. Çeviren H. Mehmet Doğan, 9. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Annas Julia E. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Armstrong D. "'Be Angry and Sin Not': Philodemus Versus The Stoics on Natural Bites and Natural Emotions." In *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, edisyon J. T. Fitzgerald, 79-121. New York: Routledge, 2007.

Cicero Marcus Tullius. *Tusculan Disputations*. Çeviren J. E. King, Vol. XVIII, 3.bs. London: Loeb, Harvard University Press, 1950.

Cooper John M. "Posidonius on Emotions." In *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, edisyon Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, 71-111. Drodrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Graver Margaret R. *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

Inwood Brad. "Stoic Ethics." In *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, edisyon K. Algra v.d., 675-738. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

--- *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. New York: Oxford University Press, 2005.

Laertius Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, Çeviren. R. D. Hicks, Vol. II. London: Loeb Harvard University Press , 1925.

Long A. A. and Sedley D. N. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

--- *The Hellenistic Philosophers: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Mooney Donald James, "The Rational Psychology of Lucius Annaeus Seneca", (yayımlanmamış doktora tezi, Albany, State University of New York, 1980), 112, (Çevrimiçi)
http://proquest.umi.com/pqdweb?did=753795291&sid=1&Fmt=2&clientId=46175&RQT=309&VName.

Nussbaum Martha C. *The Therapy of Desire*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

Özcangiller İ. Berk, "Seneca'nın ***De Ira*** Adlı Eserinde Öfke ve Akıl", (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2009.

Plato. *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, v. IV. Çeviren M.R.W. Lamb. London: Loeb, Harvard University Press, 1962.

--- *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Çeviren. Harold North Fowler. Cambridge: Loeb, Harvard University Press, 1914.

Seneca Lucius Annaeus. *Epistles*, v.V. Çeviren. M. Richard Gummere, London: Loeb, Harvard University Press, 1925.

--- "De Clementia", in *Moral Essays,* v. I. Çeviren W John Basore. London: Loeb, Harvard University Press, 1928.

--- "De Ira", in *Moral Essays*, v.I. Çeviren W. John Basore. London: Loeb, Harvard University Press, 1928.

--- Moral and Political Essays, ed. –çev. John M. Cooper and J. F. Procope, 9. bs. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

--- "De Otio", in Moral Essays, v.III. Çeviren W. John Basore. London: Loeb, Harvard University Press, 2001.

--- De Beneficiis, in *Moral Essays*, v. III. Çeviren John W. Basore. London: Loeb, Harvard University Press, 2001.

Sorabji Richard. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation,*. New York: Oxford University Press, 2000.

Vogt Katja Maria. "Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira." In Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Edisyon Katharina Volk ve Gareth D. Williams, 57-74. Leiden: Brill, 2006.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 7
Bahar / *Spring* 2019

Seneca'nın *De Providentia* Adlı Eserinde Bazı Ahlak Sorunları*

MUSTAFA GÜNAY**

Özet
Seneca'nın ahlak anlayışı Stoa metafiziğinin genel ilkeleri üzerinde kurulmuştur. Onun temel sorunu erdemli yaşamın nasıl mümkün olabileceğidir. Seneca'nın ele aldığı başlıca kavramları şöyle sıralayabiliriz: Tanrı, kader, felaket, kötülük, iyilik, erdem gibi. Seneca'ya göre, felaketler kötülük olarak anlaşılmamalıdır.
Anahtar Sözcükler: tanrı, kader, felaket, iyilik, erdem.
Some Ethical Problems in Seneca's De Providentia

Abstract
Seneca's moral understanding is based on the general principles of Stoic metaphysics. His fundamental problem is how virtuous life can be possible. We can list the main concepts of Seneca as follows: God, fate, disaster, evil, goodness, virtue, etc. According to Seneca, disasters should not be understood as evil.
Keywords: god, fate, disaster, goodness, virtue.

"İnsanların da kentlerin de kaderi karılır durur.
Çok sakin olayların içinde bir dehşet saklıdır.(...)
O halde her şeyi göz önüne alıp düşünmeliyiz,
ruhumuzu gelebilecek her felakete karşı güçlendirmeliyiz."
Seneca

Seneca'nın en önemli eserlerinden biri olan *De Providentia*, şu soruyla

* Bu makalede, 1994 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Seneca'nın *İnayet Üzerine* Adlı Eserinin İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezimden yararlanılmıştır.

** Doç.Dr. Mustafa GÜNAY, Çukurova Üniversitesi, Felsefe Bölümü, f.mustafagunay@gmail.com

başlar: "Niçin tanrısal bir inayet olduğu halde, iyi insanların başına bazı felaketler gelir?"

Seneca, yakın arkadaşı Lucilius'un kendisine yönelttiği bu soruyu yanıtlamaya çalışır. Tanrı ve evren kavramları Seneca'nın ahlak anlayışında belirleyici bir öneme sahip olduklarından, öncelikle, kendi evren öğretisini, bu konudaki düşüncelerini açıklar. Evrende meydana gelen, olup biten herşey belli bir düzenlilik içinde gerçekleşir. Bu düzenlilik ve yasalılığın temeli ise maddi bir şey olamaz. Ona göre en belirsiz, düzensiz ve ani olayların bile kendi özel nedenleri mevcuttur. İşte evrenin bu düzenliliği ve yasalılığı tanrıdan gelir. Fakat bazen öyle olaylar olmakta ve öyle felaketler yaşanmaktadır ki, insanın aklında "dünyanın bu muhteşem yapısını gözeten" tanrı ve onun inayeti hakkında şikayetler ve kuşkular belirebilmektedir.

Seneca "kötülük" sorununu Tanrı ve insan kavramlarından hareketle açıklamak ister. Tanrı kavramı ahlak felsefesi açısından büyük önem taşır. Çünkü hem tanrının varolması hem de kötülüklerin bulunması arasında bir çelişki söz konusu olacaktır. Yine aynı şekilde kötülüklerin, felaketlerin daha çok, iyi ve seçilmiş kişilerin başına gelmesi de açıklanması gereken bir sorun durumundadır. Seneca, *De Providentia* adlı eserinde özellikle bu konu üzerinde durur.

Seneca Lucilius'un tanrısal inayetin varlığından kuşkulanmadığını, ama ondan şikayette bulunduğunu belirtir. "Çünkü sen tanrısal inayetin varlığından kuşkulanmıyorsun, ama ondan şikayet ediyorsun. Seni tanrılarla barıştıracağım."[1] (Seneca 1928: 7) Seneca tanrısal inayete ilişkin şikayetleri geçersiz kılmak için tanrı ve iyi insanlar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu açıklar. Ona göre, "tanrılar ve iyi insanlar arasında erdemden kaynaklanan bir dostluk veya akrabalık bağı söz konusudur." Seneca, tanrıyı "sert bir baba"ya benzetir. Sert bir adamın çocuklarını çok sert bir şekilde eğitmesi gibi, tanrı da iyi insanları benzer şekilde, zahmetler çektirip, dik yokuşlara sürerek eğitir. Oysa diğer yandan kötüler zevkler içinde yaşamaktadırlar. Ama tanrının iyi insanı zevkler içinde şımartmayışı, onu denemek, dayanıklı hale getirmek, yani kendisine hizmet etmesi için uygun hale sokmak içindir.

Seneca, "kötülük" kavramını kendine özgü bir biçimde ele alır. Ona göre insanların başına gelen felaketler birer kötülük olarak görülmemelidir. Tanrının iyi insanları güçlüklerle başbaşa bırakması, onları sınamak istemesinden kaynaklanır. Bundan ötürü de felaket, kendisiyle karşılaşılan kişinin yararınadır. Çünkü o kişiye kendini tanıma, kendini gerçekleştirme imkanı verir. Yoksa o kimsenin gerçekten iyi, yiğit ve erdemli olup olmadığını bilemeyiz. Görüldüğü gibi, felaket olarak adlandırılan olaylar, aslında erdemin ortaya çıkış koşulunu oluşturmaktadır. Bu noktada Seneca'nın ahlak anlayışında kişinin deneyimleri, özellikle kötü ve olumsuz olanları, onun erdemli

[1] Seneca, "De Providentia", *Moral Essay I*, The Loeb Classical Library, Trans: John W. Basore, William Heinemann Ltd., 1928, s.7.

olmasının da ölçütleri durumundadır. Deneyimler, ahlaklı olmanın vazgeçilmez, onsuz olunmaz koşullarıdır. Deneyimler, aynı zamanda kişiyi kalabalıktan ve sıradanlıktan uzaklaştırıp farklılaştıran etkenlerin başında gelir. Ancak bu bağlamda yaşanan deneyimin nasıl kavranıldığı ve değerlendirildiği de önem taşır. Felaketler ve kötülükler öyle görülmelidir ki bizi erdeme götüren uğraklar, aşamalar olarak anlaşılabilsin.

Seneca'ya göre, iyi insanların başına birçok kötülükler geldiğini söylemek doğru değildir. Karşıt şeyler birbiriyle birleşemeyeceği için, iyi bir insanın başına kötülük gelmez. Bu nedenle, iyi bir insanın başına gelen felaketler kötülük değildir.[2] (Seneca 1928: 7-9) Bunlar onu sınamak için birer alıştırma olarak düşünülmelidir. Yani iyi insana aslında felaket gelmemektedir. Tersine iyi insan erdeme ulaşmak için, bilgelik yoluna girmektedir. Erdeme giden yol çetin olduğu için ve olgunlaşmanın gerekli kıldığı zorluklar sıradan insana bir felaket gibi görünür. Erdeme ulaşmak isteyen insan ise bunları bir sınama aracı, acı verici bir deneyim basamağı olarak kabul etmelidir. Onurlu ve erdemli yaşamak isteniyorsa, daha baştan zorluklar, acılar, felaketler göze alınmalı ve kaderden şikayet edilmemelidir. Bu bağlamda Nietzsche'nin de şu sözleri hatırlanabilir: "İnsan en çok erdemleri yüzünden cezalandırılır."

Seneca'nın ahlakla ilgili eserlerinde en çok ele aldığı kavramlardan biri de kader'dir. Seneca, insanın sürgünleri, hastalıkları, sıkıntıları, savaşları, deniz kazalarını vb. olayları düşünmesi gerektiğini söyler. Çünkü herhangi bir felaket sonucu insan, yurdundan koparılıp çöllerin ortasında kalabilir ya da insanların kalabalıklar halinde yaşadıkları yerler birer çöle dönüşebilir.[3] Bu nedenle Tanrı sert bir babanın tavrıyla düşünülmektedir. Tanrı, iyi insanların ancak zorluklara, acılara ve kayıplara katlanarak güçlü ve dayanıklı hale gelebilecekleri düşüncesine sahiptir. Felaketler "kader sonucu meydana gelir ve iyi insanları iyi insan yapan yasa uyarınca, haklı olarak iyilerin başına gelir." Seneca'ya göre, felakete uğrayan, zorluklara katlanan insan "zavallı" olarak adlandırılsa bile, gerçekten bir zavallı değildir.

Seneca, insana büyük değer veren bir filozoftur. Stoacı insan, Tanrı iradesine boyun eğer; başına gelen herşeye gönül hoşluğu ile katlanır. Fakat onda, miskin bir tevekküle yer yoktur. Tersine, çok zor bir görevi üstlenmiş insanın gururunu taşır. Talih kendisini nereye götürürse götürsün, oraya güler yüzle, başını eğmeden ve yılmadan yürür. Önceden çizilmiş, değişmez bir kader olduğu kabul edilmektedir. Fakat bu kader anlayışı içinde, insan iradesine de önemli bir yer verilmektedir. Çünkü erdemli olmak, dolayısıyla mutlu olmak, insanın ancak kendi çabasıyla elde edeceği bir şey olarak ifade edilir. Bundan başka, tutulan yol, seçilen hayat tarzı ile kader arasında bir ilişki de söz konusudur.[4]

---

[2] Seneca, "De Providentia", *Moral Essay I*, The Loeb Classical Library, Trans: John W. Basore, William Heinemann Ltd., 1928, s.7-9.

[3] Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, Çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s. 234.

[4] Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlak Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ulusal Basımevi, 1971, s. 213.

Seneca, sıkıntılardan uzak bir yaşama isteği duymanın insana yakışmadığını savunur. Askeri bir disiplin içinde olmaktan, kahramanlıktan ve kahramanlık figürlerinden söz eder. Lucilius'a şunları söyler: "dilerim ne tanrılar, ne tanrıçalar, kaderinin seni zevkler içinde yaşatmasını sağlamasınlar. Sor kendi kendine, bir tanrı sana seçmek olanağını verseydi, bir çarşıda mı yaşardın, bir ordugahta mı? Yaşamak da, Lucilius, askerlik yapmaya benzer. Bu yüzden yaşamın kargaşası içinde çileler, güçlüklerle boğuşarak yol alanlar, tehlikeli girişimlere atılanlar çok güçlü kişilerdir, ordugahın en önde gelenleridir. Başkaları çalışırken, tembel tembel yatanlar, küçük kumrular gibi, hakarete uğrama pahasına güvence içinde olurlar."[5]

Seneca, korkulup titrenen şeylerin, felaketlerin başına gelen kişilerin yararına olduğu görüşünü ileri sürer. Bunun kabul edilmesi en zor önerilerden biri olduğunu da ayrıca belirtir. Hayatında hiçbir felaketle karşılaşmamış olan insan kendini sınama fırsatı bulamamıştır. Seneca, burada Demetrius'un bir sözünü anar: "Hiçbir insan bana hayatında bir zamanlar hiç felaketle karşılaşmamış bir insandan daha mutsuz görünmüyor." Bundan dolayı felaket, insanın kendini ortaya koyma, kendi kişiliğini ve erdemini gerçekleştirme imkanı verdiği için yararlı olarak görülmektedir.

Seneca'ya göre kader, kendine rakip olarak savaşmak için en cesur ve en iyileri seçer. Her isteği yerine gelen, hiçbir talihsizlikle karşılaşmamış kişiler kader karşısında zafer kazanamayacak kadar "değersiz" kabul edilir. Felakete uğrayan cesur bir kişi aynı zamanda kader tarafından da onurlandırılmış olmakta, kendisine değer verilmektedir. Tarihe baktığımızda böyle örnek kişilerle karşılaşabiliriz. Seneca da tarihten bazı kişileri örnek olarak verir: Mucius ateş, Fabricius yoksulluk, Rutilius sürgün, Regulus işkence, Sokrates zehir, Cato ise intiharla sınanmıştır. Seneca, bu kişilerde olduğu gibi, bir örnek insanın ancak kötü bir kader tarafından ortaya çıkarılabileceğini ifade eder. Karşılaşılan felaketin büyüklüğü, çekilen acının derinliği ölçüsünde insanın ünü de büyümekte ve örnek insan olma şansı doğmaktadır. Gerçekten iyi insanların bir görevi de diğerlerine örnek olmaktır. Yani onlar örnek olmak, diğerlerini erdem yoluna çağırmak içim dünyaya gelmişlerdir.

Bu bağlamda Seneca'nın erdemli insana örnek olarak verdiği kişilerin birer kahraman olarak değerlendirmesi, dönemin tarihsel-kültürel koşullarıyla da ilgili bir durumdur. Vico'nun *Yeni Bilim*'de sözünü ettiği "kahramanlar çağı"nın tinsel iklimi, bir bakıma filozofların ahlakla ilgili kavrayışlarını etkilemekte ve bu durum özellikle Seneca'da olduğu gibi, ahlaklı-erdemli ve bilge insanın somut örneklerinde karşımıza çıkmaktadır. Bir bakıma güçlü olanın ön planda olduğu bir ahlak anlayışı söz konusudur. Güç elbette katlanma ve dayanıklılık ile ölçülebilen bir özellik olarak dikkat çeker.

Seneca'nın ahlakı, erdemi zorluklara dayanmakta gören bir etik anlayış olarak değerlendirilebilir. Kötülükler, felaketler erdemin ortaya çıkmasını

[5] Seneca, age, s. 263.

sağlayan unsurlar durumundadır. Bu ahlak anlayışındaki sertliğin nedeni, eylemin ahlaka uygun oluşunu düşünceye bağlamasıdır. Bir eylemin iyi olarak değerlendirilmesi onun yararlı olup olmadığıyla ölçülmez. Çünkü gerçekten iyi ve ahlaki olan, bir şeye yararlı olduğu için değil, kendi açısından iyi olduğu için ve kendisi için istenen ve yapılan şeydir. "Erdemle neyi hedeflediğimi mi soruyorsun? Kendisini hedefliyorum. Onun kendisinden daha değerli başka bir şeyi yok."[6] Nitekim Seneca tarafından en büyük iyilik olarak görülen ruh iyiliği (akılsal iyilik) de temelini kendinde bulan ve kendinden başka amaç gözetmeyen gerçek bir iyilik ve ahlaksallıktır. Önemli olan düşüncedir, amaçtır. Yani neye katlandığımız değil, nasıl katlandığımız, hangi ilkeye ve amaca göre eylemde bulunduğumuz önemlidir. Seneca, yaşamda karşılaşılan güçlükleri bir alıştırma, bir sınama olarak görür. Bilgeliğin ve erdemin gerçekleşmesi ancak karşılaşılan felaketlerden dolayıdır.

Seneca, "başarı" ve "haz" kavramlarıyla, kadere karşı "zafer" kazanma kavramları arasında bir ayrım çizgisi olduğunu belirtir. Ona göre başarı ve haz sıradan insanlar için bile geçerli olan şeylerdir. Fakat ölümlü hayatın korkularını, acılarını ve zorluklarını aşarak kadere karşı üstünlük sağlamak ancak büyük insanlara özgü bir şeydir. İşte bu nedenle insanın büyüklüğünü ölçmek için onun sınanması gerekir. Seneca, büyük insanların savaş durumundaki cesur askerler gibi zor durumlarda sevindiklerini ifade eder. Gerçek bir "değer" tehlikeyi arar ve onun şerefinin bir parçası da, onu elde etmek için çekmiş olduğu acıda bulunur. Seneca'ya göre, ancak kaderle mücadele eden ve yaralanmaktan çekinmeyen kişiler tanrının inayetini kazanabilirler. Yani tanrı en çok cesur ve yiğit davranan insanlara inayetini göstermektedir.

Seneca'da karşımıza sürekli olarak "kahramanlık figürleri"nin çıktığını saptayabiliriz. Gerçekten de Seneca adeta birer kahraman olan örnek insanlardan hoşlanır. Ama kahraman olarak bilinen herkese de aynı sevgiyi beslemez. Örneğin Pompeius, Caesar ve Büyük İskender gibi kişilerden bir erdem örneği olarak değil de, tutkularına yenilmiş olan tarihsel kişiler olarak söz eder.[7]

Seneca, asıl kötü olan şeyin sınırsız bir iyi talih olduğunu düşünür. Aşırı iyi talih tarafından körletilen kişiler de mutsuz olarak adlandırılırlar. Tanrının sevdiği, seçtiği kişileri sertleştirir, sınar ve eğitir. Uzunca bir süre başarı ve haz içinde yaşayanlar ise kötülükten muaf bir durumda sayılmazlar, onların yalnızca cezaları ertelenmiştir. Seneca'ya göre, "Tanrı bizi insan doğasının nelere katlanabileceğini keşfetmek amacının değerli araçları olarak kullanmayı uygun bulur." Bu noktada felsefe tarihinin sonraki evrelerinde yer alan Kant ve Hegel'in düşünceleri ile Seneca'nın anlayışı arasında kısa bir karşılaştırma yapılabilir. (Kant insanın hiçbir şey için, hatta Tanrı için

[6] Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine,* çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019, s. 14.

[7] Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, Çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992. s. 248-249.

bile araç olarak görülemeyeceğini savunur. Hegel ise "aklın kurnazlığı" kavramıyla, insanın(bireylerin) Mutlak Tin'in birer aracı olduklarını söylerken bir bakıma Seneca ile bir noktada buluşur.)

Tanrının soylu ruhları sertlikle sınamasının nedeni, hiçbir erdem göstergesinin ılımlı olmayışıdır. Bu sınama insanı güç ve yetenek bakımından tanrıya uygun hale getirmeyi amaçlar. Ayrıca tehlikeye açık olmak, beraberinde onu küçümsemeyi, ondan korkmamayı da getirir. Seneca'nın deyişiyle, "Bu yüzden sürekli tehlikeler içinde yaşamak ve yalnızca onları kötü bir biçimde destekleyen insanlar için kötülük demek olan olaylara tutkulu bir biçimde karşı koymak, iyi insanların yararınadır ve bu onların korkmayabilecekleri bir erektir."

Seneca, kötülerin zevk içinde yaşarken, iyi insanların zorluklarla boğuşmalarının "adaletsizlik" olarak görülmesini de kabul etmez. Cesur insanlar birçok güçlüğe katlanırken, zayıflar ve korkaklar güven içinde şehirde yaşarlar. Senato bütün gün toplantı halinde çalışırken, sıradan tüm yurttaşlar eğlenip vakit öldürürler. Yani iyi insanlar emek harcar, tüketir ve tüketilirler. Bunun nedeni ise, "zor işlerin en iyi insanları gerektirmesi"dir.

Herhangi bir şeyin kendisine katlanılmaz geldiği gün, kendisine katlanamayacağını belirten Seneca'ya göre, bir insan için evrende mutsuzluk saydığı bir şeyin olmasından başka bir mutsuzluk yoktur. Sağlığımız iyi değilse, bu kaderin bir sonucudur. Onun deyimiyle, "Ailem halkı yatağa düştü, ürünler zarar gördü, evim çatırdadı; zararlar, yaralanmalar, yorgunluklar ne varsa üşüştü başıma: olağan işler bunlar, yok, olağan sözcüğü az gelir: olması gerekli işler bunlar."[8]

Seneca, felaket, haşin ve sert olaylar olarak görülen herşeye karşı edindiği tutumdan şöyle söz eder: "Tanrıya boyun eğmiyorum, onun iradesine uyuyorum. Tanrıyı yürekten izliyorum, zorunlu olduğum için değil. Başıma ne gelirse gelsin, üzülmeden, yüzümü buruşturmadan karşılayacağım, üstüme düşeni seve seve yerine getireceğim."[9] Çünkü Seneca'ya göre, sızlanmalarımız bizi ürküten herşey bir yaşam vergisidir. Bundan dolayı bunlardan kurtulmayı ne umalım ne de isteyelim.

Evrendeki herşey değişmez ve ilahi bir yasaya göre olup bitmektedir. Seneca, zorlama altında olmadığını ve kendi iradesine karşı olan bir şeyden dolayı acı çekmediğini, ayrıca tanrının bir kölesi olmayıp onun bir takipçisi olduğunu ifade eder. Kaderin kendisine gösterdiği yolda yürümektedir. İnsana yaşamının süresi doğumuyla birlikte verilmiştir. Bundan ötürü, ölümlü olanı, ölümü şikayet etmeden kabul etmek en doğru davranıştır. Bu durumda insan, ölümlü olan hiçbir şeyin kendisine ait olmadığını bilerek, herşeye rağmen sevinçli ve cesur olmalıdır.

Seneca'nın ahlak anlayışı, onun evren ve Tanrı anlayışına dayanır. Bu bağlamda erdemli insanın başına gelen kötülükleri yorumlayışının da metafizik

[8] Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, Çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992. s. 262.
[9] Seneca , age, aynı syf.

bir temeli vardır. Bu konuda Seneca şunları söyler: "Evrenin yapısından ötürü katlanılması gereken ne varsa, yüce bir ruhla karşılanmalı. Bu bizi bağlayan kutsal yükümlülüktür –kendisinden kaçmaya gücümüzün yetmediği ölümlü şeylere katlanmak ve onlardan rahatsız olmamak. Biz bir krallıkta doğduk, Tanrıya itaat etmek bizim için özgürlüktür. O halde gerçek bahtiyarlık erdeme dayanır."[10]

Evrende önceden kurulmuş bir düzen ve içkin bir yasa egemendir. Seneca'ya göre Tanrı evrenin ruhudur. Tanrı doğadır, doğanın bütün parçalarında bulunan tanrısal bir akıl söz konusudur. Tanrı tüm varolanlarda bulunan bir soluktur ve insan da bu soluktan bir pay almıştır. Tanrı evrenin içinde bulunur ve onun yaratıcı, hareket ettirici ve düzenleyici ilkesidir. Evreni yöneten akılsallık değişmezdir. Evreni yöneten tanrı da, insanlar gibi "yasa"ya bağlıdır. O bir kez buyurmuştur, ama bu yasaya uymamazlık edemez. Seneca'ya göre, sevinçlerimiz de, gözyaşlarımız da daha önceden belirlenmiştir. Buna karşı koyamayız. Bu nedenle insan başına gelen felaketlere cesaretle katlanmalı ve kendisini sınamalıdır. İnsan meydana gelen kötülükleri ortadan kaldıramaz, ancak onlara yiğitçe katlanabilirse kendini erdemli kılabilir. İşte bu felaketlere, güçlüklere dayanma gücü veren akla sahip olduğu için bilge insan özgürdür.

Seneca, iyi insanın görevinin kendisini kadere sunmak olduğunu söyler. İnsana yaşamayı ve ölmeyi buyuran zorunluluğun tanrıları da bağladığını belirtir. Tanrı kaderin buyruklarını gerçi kendisi yaratmıştır, ama yine de onları izler ve ona uyar. Burada, tanrı ve kader arasındaki ilişki bir sorun olarak belirmektedir. Seneca da bu konuda açık bir ifade ortaya koymamıştır.

Bir insanın saygıyla anılmayı hak edebilmesi için, seçtiği sıradan bir yol olmamalıdır. O en büyük tehlikeleri göze alabilmeli ve kadere karşı yolundan dönmemelidir. Ateşin altını sınadığı gibi, talihsizlik de cesur insanı sınayacaktır. Erdem de sürekli olarak yüksekliklere tırmanma eğilimi gösterir ve onun geçebileceği hiçbir güvenli yol söz konusu değildir. Seneca'nın deyimiyle, "Alçakla korkak güvenli yolu takip edecektir: erdem yükseklikleri arar."

Görüldüğü gibi, Senaca'nın ahlak felsefesinde tanrının sıradan insanlara olan tavrı ile iyi insanlara olan tavrı birbirinden farklıdır. Zevk içinde yaşayan ve başlarına hiçbir felaket gelmemiş olan insanların zenginliği ve ihtişamı dışsaldır ve onların sahip olduklarını sandıkları hiçbir şey aslında onlara ait değildir. Hakiki ve sürekli iyi şeyleri tanrı yalnızca örnek insanlara vermektedir. Bu nedenle örnek insanların iyi talihi, aslında iyi talihe ihtiyaç duymamaktır denebilir.

Seneca, yoksulluğu, acıyı ve ölümü küçümsemek gerektiğini belirtir.

[10] Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019, s.23.

Özellikle ölüm korkusunu eleştirir. Çünkü moral ilkelere bağlı kalma sorunu en uç noktada "ölüm"le bağlantılı görünmektedir. Seneca'ya göre, "ölüm yanıbaşımızdadır" ve "son hızlıdır". Bu nedenle çabucak gelen bir şeyden (ölümden) uzunca bir süre korkmak boşuna ve anlamsız bir şeydir. Seneca, bir mektubunda ölüm hakkında şunları söyler: "Ölmeyi istemeyen insan, yaşamayı da istemiyor demektir. Çünkü hayat ölüm koşuluyla verilmiştir insana, bu hayattan ölüme gidilir. Ölümden korkmak çılgınlıktır; çünkü insanlar belirli olanı beklerler, ikircikli olandan korkarlar. Ölümün adil, değişmez bir zorunluluğu vardır: kim kimseye uygulanmayan bir koşul kendine uygulanmış diye yakınabilir? Adaletin ilk koşulu eşitliktir. Ne var ki şimdi doğayı savunmak gereksiz bir iş; doğa bizim yasamızın kendi yasası olmasını istedi; birleştirdiği herşeyi çözer atar doğa, çözdüğünü de yeniden birleştirir."[11]

Seneca'nın ölüme yönelik düşüncelerinde karşımıza çıkan doğa düşüncesi ve doğallık vurgusu önemlidir. Onun bu konudaki düşünceleri aynı zamanda Hıristiyanlıkla birlikte güçlenen ve belli bir kültüre dönüşen ölüm anlayışına yönelik bir eleştiri olarak da düşünülebilir. Seneca'nın ölüm konusunda Epiküros'a yakın düşündüğü söylenebilir. Bir bakıma Platon dışında Antik felsefenin içinde yer alan filozofların çoğunun, ölümden çok yaşamı, aşkın bir dünyadan çok bu dünyayı önemsediğini saptayabiliriz. Bu bağlamda Stoacılık tektanrıcı dinsel inanç ve kültürün egemenliğinin/uzun bir karanlığın öncesinde akılsallığın son parlayışıdır diyebiliriz.

Sonuç ve Değerlendirme

Seneca, Stoa metafiziğinin genel ilkeleri üzerinde kurduğu ahlak anlayışında, insanın erdemli yaşamasının nasıl mümkün olabileceğini araştırır. Onun bu bağlamda ele aldığı başlıca kavramlar olarak şunlar dikkat çeker: Tanrı, kader, felaket, kötülük, iyilik, erdem gibi. Seneca, Tanrının varlığına karşın evrende meydana gelen kötülüklerin ve iyi insanların başına gelen felaketlerin anlamını çözümlemeye çalışır. Ona göre, felaketler birer kötülük olarak görülmemeli, iyi insanların daha erdemli olabilmeleri için bir vesile ya da aşama olarak değerlendirilmelidir.

Tarihsel kişiliklerden örnekler de vererek düşüncelerini temellendirmek isteyen Seneca, bir bakıma erdemli olmanın ve ahlaksal bir yaşamın ne kadar güç bir şey olduğunu da ortaya koyar. Onun bu konuda bilge ile bilge olmayan, sıradan insan ile erdemli insan arasında yaptığı ayrımlar önemlidir. Felsefe tarihinin sonraki dönemlerinde de çeşitli filozoflarda kalabalık ile erdemli insan arasındaki farklılıkların ele alındığını görebiliriz.

[11] Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, Çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992. s. 85.

Kaynakça:

Seneca, "De Providentia", *Moral Essay I*, The Loeb Classical Library, Trans: John W. Basore, William Heinemann Ltd., 1928.

Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, Çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlak Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ulusal Basımevi, 1971.

Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 7
Bahar / *Spring* 2019

Seneca'nın Platon'u

MELİKE MOLACI*

Özet
Seneca'nın Stoacı ve Platoncu unsurları harmanlayan eklektik bir filozof olduğu muhtelif felsefe tarihlerinin yaygın yargılarının başında gelir. Erken dönem Stoa felsefesinin fizik ve mantığa ilişkin kapsamlı incelemelerinin aksine Seneca'nın dahil olduğu Roma Dönemi Stoacılığında felsefenin etikle sınırlandırıldığı yargısına benzer bu iddia, Seneca'da bulunan Platoncu eğilimlerin mahiyetini ve nedenlerini incelemeyi gerektirir. Aynı zamanda Roma dönemi Stoacılığının nasıl bir eklektizm içerdiğinin saptanması açısından Seneca'nın Platon'unun kim olduğunun belirlenmesi önemlidir. Bu problem bağlamında *58., 65., 113.* ve *117. Mektup*'ların incelendiği bu çalışmada, Seneca'nın, Platon'u nasıl alımladığı ve yakınlık duyduğu, Platon'un hangi Platon olduğu tartışılmaktadır. Buna göre ilkin Seneca'nın düşüncesinde bulunan Platoncu unsurlar *58.* ve *65. Mektup*'lardan hareketle tartışılmakta; sonrasında *113.* ve *117. Mektup*'larda Seneca'nın Stoacı ontolojiye dair tutumunun mahiyeti ele alınmaktadır. Bu dört mektubun yanı sıra erken dönem Stoa felsefesine ilişkin tanıklıkların ve *Ahlak Mektupları*'nın genel şemasının göz önünde bulundurulduğu çalışmada, Stoacı ve Platoncu ontolojinin temel kabulleri de tartışılarak, Seneca'nın nasıl bir düşünür olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.
Anahtar Sözcükler: Seneca, Platon, platonculuk, stoacılık, var olan, neden, etik.
Seneca's Plato

Absract
The idea that Seneca is an eclectic philosopher who blends Stoic and Platonic elements is one of the common judgments of various histories of philosophy. In contrast to the extensive review of the early philosophy of Stoicism on physics and logic, this claim, which is similar to the judgment of Stoicism in the Roman Period, also including Seneca, that philosophy is limited to ethics, requires examining the nature and causes of Platonic tendencies in Seneca. At the same time, it is important to identify who the

* Dr. Melike MOLACI, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Seneca's Plato was in order to determine the nature of the eclecticism in the Roman period. In the context of this problem, in this study, which examines the letters *58, 65, 113*, and *117*, it is discussed how Seneca received Plato and which Plato Seneca sympathized with. Accordingly, the Platonic elements in the thought of Seneca are firstly discussed with reference to *the letters 58* and *65*; and then, in *the letters 113* and *117*, the nature of Seneca's attitude towards Stoic ontology is addressed. In addition to these four letters, in this study which takes the general schema of the testimonies of the early Stoic philosophy and the general schema of the *Epistles* into consideration, the basic assumptions of the Stoic and Platonic ontology are discussed with the aim of revealing what kind of a thinker Seneca was.
Keywords: Seneca, Plato, platonism, stoicism, being, cause, ethics.

Giriş

Bilgeliğin "sözcüklerle değil, eylemle (*res non verba*)" elde edileceğini düşünen ve felsefenin temel ilgisinin ahlak yahut yaşam sorunları olduğuna inanan[1] Seneca, Roma Stoacılığının temel özelliklerini düşüncesi ve yaşamı aracılığıyla ortaya koyan önemli bir örnektir. Mensubu olduğu okulun düşüncelerinin yanı sıra Roma'nın entelektüel çevrelerinde revaçta olan Epikourosçu, Platoncu ya da Peripatetik düşüncelerden de haberdar olduğu aşikar olan Seneca'nın düşüncelerinin ne kadarının Stoacılığın Ortodoks kabulleriyle örtüştüğü ise tartışmalı bir konudur. Nitekim muhtelif felsefe tarihleri ile Stoacılığa ilişkin monografilerde Panaitios ve Poseidonios'un dahil edildiği Orta dönem Stoacılık ile Seneca, Musonius Rufus, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un başını çektiği Geç dönem Stoacılık, eklektik düşünceler ileri sürdükleri iddiasıyla Zenon, Kleanthes ve Khrysippos tarafından geliştirilen erken dönem düşüncenin teorik özgünlüğünden uzak olmakla itham edilir.[2] Bu bağlamda Seneca'nın Ortodoks Stoacılığa olan sadakati, Platon'a olan mesafesiyle ölçülür. Seneca'da bulunan Platoncu temalar başta *Ahlak Mektupları* olmak üzere *Öfke Üzerine, Marcia'ya Teselli, Ruh Dinginliği Üzerine* gibi yazılarda alenen; *Mutlu Yaşam Üzerine* ve *İyilik Üzerine*'de ise zımnen ortaya çıkar.[3] Seneca'nın Platon ya da Platonculuk üzerine düşüncelerini açık bir biçimde izleyebileceğimiz metinleri ise kapsamlı

---

[1] Lucius Annaeus Seneca, *Epistles 66-92*, trans., Richard M. Gummere (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920), L. 88. 32.

[2] W. G. Tennemann, *A Manual of the History of Philosophy*, trans., A. Johnson (London: Henry G. Bohn, Covent Garden, 1852), 101-157; G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy Vol II*, trans., E. S. Haldane & F. H. Simson (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1894), 242; Wilhelm Wildelband, *History of Ancient Philosophy*, trans., H. E. Cushman (New York: Charles Scribner's Sons, 1906), 303-304; E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 99-127; John Sellars, *Stoicism* (Durham: Acumen Publishing Limited, 2010), 1-30.

[3] Seneca'nın eserlerinde yer alan Platon ve Platonculukla ilgili onomastik referanslar için ayrıca

incelemelerin[4] konusunu oluşturan önemli iki mektuptur. *58.* ve *65. Mektup*'larda Stoacı ve Aristotelesçi ayrımlarla karşılaştırmalı bir biçimde Platoncu varlık ve neden türlerini tartışmaya açan Seneca, *58. Mektup*'ta Platon ontolojisinin ahlaki düzeltmeye yarayan gereçlerinin idealar olduğunu belirtip, Stoacıların ontolojik şemalarında herhangi bir ayrıcalık tanımadıkları ideaları var olandan sayar.[5] Oysa *65. Mektup* nedenlerin sayısını çoğaltıp, neden ile eseri birbirine karıştırdığı iddiasıyla Platon'u eleştirir ve tek bir nedenin muteber olduğu Stoacı kozmolojik nedenler teorisini olumlar.[6] Farklı tavırların ve yargıların ortaya çıktığı bu iki mektup yine de ortak bir temayla kapanır: Ruhun ölümsüzlüğü ve yüceliğine karşı bedenin geçiciliği ve değersizliği.

İzlek ve desteklenen düşünceler bakımından birbirine zıt görünen bu iki mektubun aynı sonuca varmaları, Seneca'nın Platon'u nasıl alımladığını ya da hangi Platon'un Seneca tarafından örnek alındığının belirlenmesi noktasında önem arz eder. Nitekim selefi filozofların yaşamlarına ve düşüncelerine sıklıkla atıf yapan; düşüncelerini aktarırken bu isimlere dair anekdotlar kullanan Seneca, felsefe tarihinin büyük filozoflarının ahlaki gelişim için örnek teşkil ettiklerini düşünür.[7] Roma dönemi Stoacılığının nasıl bir eklektizm içerdiğinin saptanması açısından Seneca'nın Platon'unun kim olduğu eş deyişle Platon ile Platonculuk arasındaki ayrımın Seneca'nın zihninde neye tekabül ettiğinin ele alınacağı bu çalışma, bahsi geçen mektupların yanı sıra Seneca'nın Stoacılığa mesafesini dile getirdiği *113.* ve *117. Mektup*'ları da temele almaktadır. Bu bağlamda ilkin Seneca'nın düşüncesinde bulunan Platoncu unsurlar *58.* ve *65. Mektup*'lardan hareketle tartışılacak; sonrasında *113.* ve *117. Mektup*'lara dayanılarak Seneca'nın Stoacı ontolojiye dair tutumu ele alınacaktır. Bu dört mektuptan başka erken dönem Stoacı düşünceye dair tanıklıkların ve yine *Ahlak Mektupları*'nın genel şemasının göz

---

bkz.: Teun Tieleman, "Onomastic Reference in Seneca The Case of Plato and the Platonists" in *Platonic Stoicism-Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity,* ed., M. Bonazzi&C. Helmig, (Leuven: Leuven University Press, 2007), 133-148.

4 Mezkur mektuplara ilişkin olarak bkz.: Jaap Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden: Brill, 1992), 84-109; Jacques Brunschwig, "Stoic Metaphysics" in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed, B. Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 206-232; David Sedley, "Stoic Metaphysics at Rome" in *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes From the Work of Richard Sorabji*, ed., R. Salles (Oxford: Clarendon Press, 2005), 117-142; Brad Inwood, "Seneca, Plato and Platonism: the case of Letter 65" in *Platonic Stoicism-Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity,* ed., M. Bonazzi&C. Helmig (Leuven: Leuven University Press, 2007), 150-167; Brad Inwood, *Seneca: Selected Philosophical Letters* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 107-181; George Boys-Stones, "Seneca against Plato: Letters 58 and 65" in *Plato and the Stoics.*, ed., A.G. Long (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 128-146.

5 Lucius Annaeus Seneca, *Epistles 1-65*, trans., Richard M. Gummere (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917), L.58.

6 Seneca, *Epistles 1-65,* L.65.

7 Lucius Annaeus Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* çev., T. Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), M. 11.

önünde bulundurulacağı çalışmada, Stoacı ve Platoncu ontolojinin temel kabulleri de tartışılmaya açılacaktır.

58. Mektup

Seneca tarafından Platoncu ontolojinin ayrımlarının serimlendiği *58. Mektup*, "var olan (*to on*)"a dair bir soruşturmayı içerir. Latince'ye *quod est* olarak tercüme ettiği bu kavramın Stoa ve Platon ontolojilerinde nasıl kullanıldığını çağdaşı olduğu tartışmalardan hareketle aktaran Seneca, Stoacıların var olan'ın üstüne daha genel bir cins yerleştirdiklerini ifade eder. Seneca'nın şemasına göre Stoacılar, var olan ve var olmayanı içeren *bir şeyi* (*quid*) en genel cins olarak belirlerler. Bu şemada var olanların yanı sıra hayalin yarattığı Kentaourlar, devler gibi herhangi bir tözü (*substantia*) olmayan yani var olmayan (*non sunt*) "varlık"lar da doğa tarafından kapsanırlar ve en genel cinse dahil edilirler.[8] Bu haliyle çeşitli tanıklıklarda bahsi geçen zaman, mekan, boşluk ve *lekton*[9] gibi bedensizleri anmayan Seneca, bunlar yerine Stoacıların imge (*phantasma*)[10] olarak düşündüğü ve Platoncu idealar ile birlikte *bir şey* sınıfına dahil etmediği şeyleri bu sınıfa dahil eder. *65. Mektup*'un aksine burada Stoa ontolojisine dair herhangi bir temellendirme ya da savunma öne sürmeyen; yalnızca Stoacı bölümlemeyi aktarmakla yetinen Seneca'nın *Mektup*'un geri kalanında Platoncu şemanın ayrıntılarına odaklanması ise oldukça ilgi çekici bir husustur.

Seneca'nın bu tartışmalı bölümlemesinin niçin Ortodoks ayrımdan farklı olduğu ve Mektup'un geri kalanında Seneca'nın niçin "yalnızca bir şeye ve bir niteliğe sahipmiş gibi *((h)ōsanei)* görünen ruhun imgelerine (idealara)"[11] ayrıcalıklı bir yer atadığına ilişkin sorular, Mektup'un var olanın anlamlarına dair aktarımlarında ve Seneca'nın ahlakı düzeltmeye yararlı olduğundan ötürü yakınlık duyduğu Platoncu idealara olan yaklaşımının ayrıntılarında belirginleşmektedir. Buna göre var olanları altı tarzda (*modus*) ele alan Platoncu ayrımda, ilk varlık yahut var olan (*quod est*) duyuya verili olmayan; yalnızca düşünceyle kavranabilir olan şeye karşılık gelir. İkinci sırada her şeyin üstünde olan, her şeyi aşan şey yani tanrı bulunur. Üçüncü sırada Platon'un dizgesinin özel gereçleri (*supellex*) olan ve yaratılan her şeye örneklik (*exemplar*) eden idealar; dördüncü sırada örnekten yani ideadan alınıp esere verilen biçimler (*idos*) bulunmaktadır. Üçüncü ve dördüncü basamaklar arasındaki ilişkiye dair resim örneğine dikkat çeken Seneca, burada resmi yapılan nesne ile resimde yansıyan imge arasındaki ilişkide nesneye

---

[8] Seneca, *Epistles 1-65*, L.58. 13-14.

[9] Sextus Empiricus, *Against Physicist*, trans. R. G. Bury (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936), 319.

[10] A. A. Long ve David Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987), 30A.

[11] Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 30B; Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV* (Stuttgart: Teubner, 1964), I 65.

idea, imgeye *idos* der. Aristotelesçi form ile Platoncu idea arasındaki farkı çağrıştıran bu ayrımda *idos*, yaratılan eserin içinde; *idea* ise onun dışında bulunur. Var olanın beşinci basamağında ise "akış halinde olan" varlıklar yer alırken; var olanın en alt basamağında boşluk ve zaman gibi "var-sayılan (*quasi sunt*)" varlıklar konumlanır.[12]

Seneca'nın aktarmış olduğu bu ayrımın sistematikliği, *Metafizik*'in "var olan çok anlamda söylenir (*to on legetai pollakhos*)" anlayışına yakın görünür ve sanki Aristotelesçi bir şemayla karşılaşılmış izlenimi yaratır. Zira Seneca altı tarzı açıkça dile getirmeden evvel cinsi, türü ve bunlar arasındaki içlem-kaplam ilişkisini Aristoteles'ten hareketle ele alır.[13] *Mektup*'un Platoncu tarzları açık kılmak adına tilmizinden yararlanma stratejisi ve dördüncü tarzın Aristotelesçi forma olan benzerliği dikkate alınırsa, aktarılan ontolojik şemanın Peripatetik eleştiriler sonrası düzeltilmiş Akademiacı bir şemaya karşılık geldiği iddia edilebilir. Zira Platon'un eserlerinde düşünülür ve duyulur var olanlar arasındaki karşıtlık açık ve seçik bir biçimde ortaya konulurken; altı tarzın sistemli bir biçimde ayrıldığı herhangi bir esere rastlanmaz. Bununla birlikte bu altı tarzın Platon'un muhtelif eserlerinden derlenmiş olması da muhtemeldir. İlk bakışta ilk iki tarz dışındaki tarzları Sedley'in de vurguladığı[14] üzere *Devlet*'in "Bölünmüş Çizgi Analojisi"nde izlemek mümkündür.[15] Duyulur-düşünülür ikiliğinin idealar-matematiksel kavramlar ile fiziksel nesneler-gölgeler biçiminde ayrılmış ikili kutuplarında, idealar üçüncü tarzla; fiziksel nesneler beşinci tarzla; gölgeler ise altıncı tarzla koşuttur. Bu eşleştirmede biçim ile matematiksel nesne uygunsuzluğunu ortadan kaldırmanın yolu ise Platoncu pay alma (*meteksis*) ya da bulunma (*parousia*) kavramlarına başvurmaktan geçer. Nitekim duyulur ve düşünülür dünya arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceğini tartışan *Phaidon*, fiziki nesnelerin idealardan pay aldığını ya da ideaların onlarda "bulunduğu"nu ileri sürerken[16], bu diyalog Devlet ile birlikte Seneca'nın iç-dış ayrımını dayandırmış olabileceği kaynak olmaya aday görünür. Bununla birlikte ilk iki tarz için *Phaidon* ve *Devlet*'in ayrımları yetersiz kalır. Bu noktada başvurulması gereken iki diyalog bulunur: ilki geç dönem Akademia'nın referans eseri olan *Timaios*[17], diğeri ise erken dönem Stoacıların hedefi olan *Sofist*.

Timaios'ta evreni ve parçalarını değişmeyen ve her zaman aynı kalan idealara göre meydana getiren yaratıcı (*dēmiourgos*)[18] ile Seneca'nın bahsettiği ikinci varlık tarzı arasındaki benzerlik aşikardır. Bununla birlikte esas

---

[12] Seneca, *Epistles 1-65,* L.58. 16-23.
[13] Seneca, *Epistles 1-65,* L. 58. 8-12.
[14] Sedley, "Stoic Metaphysics at Rome", 126.
[15] Platon, *Devlet*, çev., S. Eyüboğlu & M.A. Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958), 509d-511e.
[16] Platon, *Phaidon,* çev., N. Kalaycı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 100d.
[17] Platon sonrası Akademia'nın gündemi için bkz.: John Dillon, *The Heirs of Plato* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
[18] Platon, *Timaios,* çev., E. Güney & L. Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2011), 34a.

sorun ilk varlığın mahiyetiyle ilgili görünmektedir. *Timaios*'ta varlık/idea, oluş/kopya ve *khōra*'dan[19] bahseden Platon'un bu türleri, sırasıyla Seneca'nın üçüncü, beşinci ve birinci ya da altıncı tarzlarını çağrıştırır. *Khōra*'nın statüsüne ilişkin olanaklı iki yorumun bulunması ise oldukça kapsamlı bir tartışmanın konusudur. Burada şu kadarı söylenebilir ki birinci tarz ile *khōra* arasındaki örtüşmenin olanaklı olabilmesi için, Aristoteles süzgecinden geçmiş bir *khōra* kavramsallaştırması gerekmektedir. Buna göre Aristoteles, belirsiz olan olduğunu ileri sürdüğü maddenin (*hyle*), Platon tarafından *khōra* ile bir tutulduğunu ifade eder.[20] Bu haliyle Platon'un "asla yok olmayan, varlığa gelen her nesneye bir yer veren ve ancak hiçbir algının bulunmadığı bayağı bir düşünüşle sezilebilir ve zorla inanılabilir olan şey"[21] olarak ifade ettiği *khōra*, bir bakıma Aristoteles'in ilksel maddesini (*prōtē hylē*) çağrıştırır. Bu benzerlik ileri götürüldüğünde *ousia*'nın anlamlarından birine karşılık gelen *khōra*, Seneca'nın "var olan" tartışmasını aktarmadan evvel değindiği *ousia* ya da *essentia* kavramıyla bağlantı kurulmasını sağlar. Zira *58. Mektup*'ta *ousia*'dan hareketle to on'u tartışan Seneca[22] için *to on* ve *ousia* arasında belirli bakımlardan bir özdeşliğin var olduğunun düşünülmüş olması olanaklıdır. Yine Seneca'nın zihninde bulunan *ousia* ile *to on* özdeşliğinin kaynağı Stoacı edilgin ilke kavrayışıyla da temellendirilebilir görünmektedir. Buna göre etkin ilkeden yalnızca düşüncede ayrılabilir olan[23] edilgin ilke, kimi zaman maddeyle kimi zaman da *ousia* ile ifade edilen bir bedendir.[24] Beden olması bakımından Platoncu ilk varlıkla özdeş düşünülemez görünen edilgin ilkeyle ilk varlık tarzı arasında nasıl bir bağlantı kurulacağı ise "aşırı" bir okumaya gebedir. Şöyle ki Stoa ontolojisinde var olan her şey beden olmasına rağmen, Diogenes Laertios'tan kalan muhtelif el yazmalarının güncel çevirilerde ve Arnim'in derlemesinde kullanılan *Suda, D* ve *Magnum excerptum* (Φ) edisyonlarının VII. 134 numaralı bölümlerine bakıldığında, burada ilkelerin bedensiz oldukları ifade edilir.[25] Fakat aynı eserin en eski üç el yazması (*B, P, F*) gözden geçirildiğinde, bu el yazmalarında ilkeler beden olarak tanımlanırlar.[26] Bu çelişik durum Stoa

[19] Platon, *Timaios*, 52a-d.
[20] Aristoteles, *Fizik*, çev., S. Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 209b11-16.
[21] Platon, *Timaios*, 52d.
[22] Seneca, *Epistles 1-65*, L.58. 6.
[23] Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV, I. 88.
[24] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev., C. Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), VII. 134; Empiricus, *Against Physicist*, 7.
[25] Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, II. 299; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, trans., R.D. Hicks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931), 238.
[26] Diogenis Laertii, *Vitae Philosophorvm. Vol I. Libri I-X*, ed., Miroslov Marcovich (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008), 523; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 1-5*, ed., Tiziano Dorandi (New York: Cambridge University Press, 2013), 552.

araştırmacıları arasında önemli bir tartışma konusuna işaret etmekle birlikte[27], Seneca'nın ilkeleri bedensiz olarak düşünmüş olma ihtimali, Stoacı edilgin ilke ile Platoncu ilk varlık arasında bir özdeşlik kurmayı olanaklı kılar.

Khōra'nın altıncı tarza ait olarak düşünülmüş olma ihtimali ise yine Stoa ontolojisinin kavramsallaştırmalarına sıkı sıkıya bağlıdır. Seneca'nın altıncı tarzının örnekleri olan boşluk ve zamanın Stoa ontolojisinde tıpkı *khōra* gibi birer bedensiz olmaları, *khōra*'yı altıncı tarza dahil etmeyi olanaklı kılar. Bununla birlikte Platon'un ancak bayağı bir düşünüşle "akledebildiği" ve tutarlı kalmak adına aynı isimlerle çağırmaya gayret ettiği *khōra* ile Seneca'nın "var-sayılan varlıkları" arasında kurulacak benzerlik için Helenistik *khōra* kavramsallaştırması izlenmelidir. Seneca'nın *khōra* için Khrysipposçu "büyük bedenlerin geçip gittiği (*hyparkhein ton tou meigonos sōmatos*) şey" tanımını[28] muteber kabul etmesi ve onu boşluk ve evrenin mekanının toplamı olarak düşünmüş olması gerekir. Bu haliyle de *khōra, topos* ve *kenon* ile birlikte maddeselliğinden ya da tözselliğinden soyutlanıp "uzaya ilişkin" olarak düşünüldüğünde altıncı tarzla ilişkilendirilebilir hale gelir.[29] Bu iki olanaklı *khōra* yorumundan ikincisi yani onun "var-sayılan varlık" olarak düşünüldüğü kabul edilirse; Platoncu altı tarzdan ilki için *Timaios*'un sınırları dahilinde halen uygun bir karşılık bulunmamış olur. İlk varlığın neliğine dair bir diğer olanaklı yorum için *Sofist*'e dönülmelidir.

Sofist'in en yüksek cinslerinden (*megista genē*) biri olan var olan, "başka" cinsine katıldığı için, geri kalan cinslerin tümünden başkadır.[30] Başkalardan başka olması nedeniyle kendisiyle aynı olan bu cins, diğer bütün cinslere katıldığı için yokluğu bile "var etmekte"dir.[31] Dolayısıyla Seneca'nın şeması açısından düşünüldüğünde altıncı tarzın var-sayılması tam da bu kavramsallaştırmayla mümkün olmuş görünmektedir. Bu haliyle Seneca'nın varlık tarzlarından ilki diğer bütün tarzlarda bulunan en genel tarza işaret etmektedir. Mansfeld'in de belirttiği üzere aslında Seneca'nın altılı sınıflandırmasında bütün tarzların asli niteliği olan var olma, ayrı bir tarzmışçasına bu beşliye eklenmiş görünmekte; parçalar ile bütünün birlikteliği ise altı etmektedir.[32]

Platon'un diyaloglarından ya da Akademia'nın muhtelif diyaloglara ilişkin şerhlerinden hareketle aktarılan bu altılı ayrımın Seneca nezdinde Stoacı

---

[27] Stoacı ilkelerin neliği hakkında ayrıca bkz.: Jean-Baptiste Gourinat "The Stoics on Matter and Prime Matter: 'Corporealism' and the Imprint of Plato's Timaeus" in *God and Cosmos in Stoicism*, ed., Ricardo Salles (Oxford University Press, 2009), 55.

[28] Empiricus, *Against Physicist*, 210-211.

[29] Helenistik *khōra* tartışmaları için ayrıca bkz.: Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion Theories in Antiquity and Their Sequel* (London: Duckworth, 1988); Keimpre Algra, *Concept of Space in Greek Thougt* (Leiden: E. J. Brill, 1995).

[30] Platon, *Sofist*, çev. C. Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000), 257a; 259a-b.

[31] Platon, *Sofist*, 258b.

[32] Mansfeld, Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy, 93.

sınıflandırmadan daha muteber olduğu açıktır. Zira Stoacı ya da Platoncu ayrımları aktarmadan evvel Seneca bedenleri ve bedensizleri kuşatan en genel cinsin "var olan" olarak düşünüldüğünü açıkça ifade eder[33] ve Stoacı ayrımlara mesafeli olduğunu zımnen belirtmiş olur. Ayrıca Seneca tarafından aktarılan Stoacı sınıflandırmanın var olmayanlar kısmında bedensizliğe dair herhangi bir ifade kullanılmaz ve bahsi geçen hayal ürünleri bedensiz değil var olmayan şeyler olarak anılırlar. Bu haliyle sanki Stoacı *bir şey*, var olan ve var olmayanlardan oluşur; bedensizler de tıpkı bedenler gibi var olurlar; var olmayan tek şey yanlış yahut nesnesiz düşünceden kaynaklanan imgeler olurlar. Oysa yukarıda da bahsedildiği üzere Stoacı *bir şey* bölümlemesi Seneca'nın aktardığı gibi değildir; Seneca'nın Platonik altıncı tarzı Stoacı felsefesinde bedensizlere karşılık gelir ve onların var olanla ontolojik bir yakınlıkları bulunmaz. Bu noktada Seneca'nın niçin Stoacı *bir şey* ayrımına sadık kalmadığı ya da niçin bazı bedensizleri var olanla ilişkilendirerek Platoncu şemaya dahil etmenin yolunu aradığı sorulabilir. Bu sorunun cevabı ise *Mektup*'un son bölümünü yakından incelemeyi gerektirir.

Mektup'un son bölümünde Seneca, Herakleitos'un "aynı ırmağa iki kez hem giriyoruz hem de girmiyoruz" ifadesini alıntıladıktan sonra, Platoncu var olan tarzlarının ayrıntılarıyla tartışılmış olmasının ne işe yarayacağını açıklamaya başlar. Buna göre Platon'un ideaları ahlakı düzeltmeye ve kişiyi daha iyi kılmaya yarayan araçlar olarak kullanışlıdırlar. Akış halinde oldukları için sürekli değişen bu var olanları hor görmenin ontolojik dayanağını Platon'da bulan Seneca, ruhu "görkemli" örneklere çevirmenin, başta ölüm olmak üzere her türlü ahlaki korkuyu ve kaygıyı ortadan kaldıracağını düşünür. Bu haliyle Seneca'nın ahlaki temellendirmeleri için yeterli olan düşünülür-duyulur ikiliği yerine niçin bu altılı ayrımı tartıştığını sormak oldukça makuldür. Altılı ayrımın üçüncü ve beşinci tarzları arasındaki karşıtlıktan hareketle ahlakı düzeltmek mümkünse, diğer dört tarz ne işe yarar? Bu soruya verilecek yanıt hayli spekülatif olmakla birlikte, yine de bu yanıt Seneca'nın nasıl bir Stoacı olduğunu ya da örnek aldığı Platon'un hangi Platon olduğunu anlamayı sağlayacaktır.

İlk iki tarzın anılma gerekçesi sorulan soruya açık yanıtlar vermez. Eğer ilk tarz var olanın geneline ya da her bir var olanda bulunan varlık yüklemine işaret ediyorsa, bunun belirtilmiş olması yalnızca her türlü düşünme nesnesinin var olduğunu belirtmeye yarar ve Seneca için Stoacı bedensizleri de var olan olarak düşünmeyi mümkün kılar. Bu haliyle en genel cinsin var olan olması, Stoacı ayrıma dair muhalefetin ilk belirtisi olarak düşünülebilir. İkinci tarz ise Stoacıların tek neden yahut etkin ilke olarak düşündükleri tanrının nitelikleriyle örtüşür. Nitekim Stoa felsefesinde tanrı evrene aşkın

[33] Seneca, *Epistles 1-65*, L.58. 11.

olmamakla birlikte, var olan her şeyin o şey olmasını sağlayan saf etkinliktir.[34] O, Stoacı *scala naturae*'nin zirvesinde bulunan yegane varlıktır.[35]

Seneca'nın Aristotelesçi formu andıran dördüncü tarzı ile Stoacı bedensizleri ima eden altıncı tarzı ise oldukça stratejik seçimler gibi görünmektedir. Şöyle ki dördüncü tarzda bahsi geçen *idos* ile idea arasındaki içsellik-dışsallık ilişkisi, aşağıda ele alınacak olan *117. Mektup*'un temel meselesine Lucilius'u hazırlamaktadır. *117. Mektup*'ta "bilgelik" ile "bilge olmak" arasındaki ontolojik farkı Stoacı beden-bedensiz ayrımından hareketle eleştiren Seneca, buradaki eleştirisini *idea-idos* farkından hareketle tesis etmiş görünmektedir. Ayrıntılarına aşağıda değinilecek olan bu eleştiri için burada şu kadarı söylenebilir ki, Seneca için *idos*, Stoacı *lekton*'un bedensizliğini ortadan kaldırmaya; beden ile bedene dair bir ifadenin aslında aynı "şey"e işaret ettiğini temellendirmeye yarar. Bu haliyle Seneca için dördüncü Platonik tarz Stoa ontolojisinin beden (var olan)-bedensiz (var olmayana) ikiliğini aşmak için bir araçtır. Var olanın en alt basamağında yer alan varlıklar ise Seneca'nın Stoacı ayrıma muhalefetinin en belirgin yanı gibi görünmektedir. Nitekim bu ayrımda var olandan uzaklığı bakımından neredeyse "var-olmayan" bu varlıklar, bir yandan Stoacı bedensizlerin niçin var-olmayan olarak alındıklarının açıklamasıdır; fakat öte yandan Seneca için var-olmayan'ın ötesinde bir şey bulunmadığından, bunların da bir şekilde "ontolojik" şemada yer almalarının zorunlu olduğunun ifadesidir. Stoacı ayrımlarla kıyaslandığında bedensiz oldukları ifade edilmese de, zaman ve boşluk gibi şeylerin var-olana dahil edilmesinin gerisinde yatan gerekçenin, Platoncu ideaların değerini yükseltmek olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Zira Stoacılar için idea ne bir beden ne de bir bedensizdir; ne bir gerçekliği ne de bir varlığı vardır. Caston'un ifade ettiği gibi Stoacıların idealara ayrı ve ayrıcalıklı bir varoluş ya da bulunuş tanımaması, idealara belirlenim vermek ya da onların ontolojik şemadaki önemlerini azaltmak için değildir. Stoacılar ideaları ontolojik şemadan saf dışı etmek isterler, bu nedenle onların idealara dair yaklaşımı indirgemeci (*reductionist*) değil, dışlayıcıdır (*eliminativist*).[36] İşte tam da bu dışlayıcılığa karşın Seneca, ilkin Stoacı Ortodoks bedensizleri var olana dahil eder; ikinci olarak ideaları duyu alanından çekerek onların "bedensiz varlığı"nı olumlar. Stoacı bedenli-bedensiz ikiliğini Platoncu duyulur-düşünülür varlık düalizmiyle takas eden Seneca, Platon'un düşüncesinde bulunan düalizmi sürdürmüş olur.

Seneca için diğer dört tarzın anılma gerekçesine değindikten sonra dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus bulunur. Şöyle ki *Mektup*'un idealara

---

[34] Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV,* II. 526; 528; 1021; Seneca, *Epistles 1-65,* L. 41.1; Marcus Tullius Cicero, *Tanrıların Doğası,* çev., Ç. Menzilcioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), II. 29.

[35] Cicero, Tanrıların Doğası, II. 16.

[36] Victor Caston, "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals" in *Oxford Studies in Ancient Philosophy 17* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 176-179.

olan "övgü"sü Herakleitos'a atıfla başlar ve bu atıf Stoa ontolojisi ile Herakleitos'un akış öğretisi arasında bulunan benzerliklerden hareketle düşünülürse, asıl hedefin Stoa ontolojisi olma ihtimali gündeme gelir. Bununla birlikte Stoa ontolojisini benimsemeyen Seneca'nın bunu niçin açıklıkla dile getirmediği ya da Platoncu şemanın bütününün hakikate daha yakın olduğuna inandığını niçin ifade etmediği sorulabilir. Bu soruların cevabı Seneca'nın felsefeye olan yaklaşımında gizlidir. Felsefenin teoriden ziyade pratik bir etkinlik olduğunu düşünen ve sözden ziyade eyleme ağırlık veren bir düşünürün, spekülatif ayrımları felsefe olarak görmesi olası olmayacaktır. Seneca'ya göre bu ayrımlar aşırıya kaçılmadığı müddetçe özgür çalışmalar gibi eyleme ve erdeme hazırlık için gerekli olsalar da, son tahlilde amacı kendinde olan çalışmalar değildirler. Filozofların diyalektik akıl yürütmeleri, bağlaçlara ve edatlara dair titiz ayrımları erdemden uzaklaştıran, bilgeliğe dair umutları kıran boş uğraşlardır ve bunların bilgelik için hiçbir kıymetleri yoktur.[37] Dolayısıyla Seneca için önem arz eden husus Platon'un ya da Stoacıların sistematik ayrımları değildir; önemli olan yegane şey bedenin duyusallığını ve geçiciliğini olumlayıp ruhun ölümsüzlüğünü ve üstünlüğünü vurgulamayı sağlayacak unsurlardır. Bu bağlamda Seneca için örnek alınacak Platon, *Sofist*'in ya da *Philebos*'un yazarı değil, *Phaidon*'un ya da *Menon*'un yazarıdır. Çünkü geç Platon ve onun tilmizleri Seneca'nın onaylamayacağı soyutlukta teorilerle pratiğin değerini düşürmüşlerdir. Oysa Stoacılar erken dönem düşüncede içerilen bütün spekülasyonlara ve polemiklere rağmen, Seneca'nın rol modeli olan Sokrates'i[38] örnek alıp, "Sokratesçi olarak anılmak" istemişlerdir.[39] Inwood ve Sedley'in de belirttiği üzere *58. Mektup*'un "atsineği (*oistros*)" ile ilgili başlangıç bölümünde[40] *Sokrates'in Savunması*'na atıf yapan Seneca[41], kendisini tam da bu Sokratesçi yönelimden ötürü Stoacı olarak tanımlar görünmektedir. Bütün bunlardan ve Seneca'nın Platoncu var olan ayrımlarına ilişkin olarak "her bilgiden, felsefeye ne kadar aykırı olursa olsun bir şeyler kaptığını" belirtmesinden[42] hareketle, onun Platoncu ayrımlara duyduğu yakınlığın özsel olmadığı sonucuna varılabilir. Bununla birlikte Seneca'nın Sokratik Platon'a duyduğu yakınlık yine de ontolojik ya da metafiziksel olarak belirli bir eğilime neden olmuş görünür. Buna göre *Mektup*'ta sadık kalınan düşünülür-duyulur varlık düaliz-

[37] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 88. 18; 32-42.

[38] Inwood, Tacitus'un Seneca'nın ölümünü anlattığı *Annals*'dan hareketle, Seneca'nın ölüm karşısındaki tavrını Sokrates'in *Phaidon*'da tasvir edilen tutumuna benzetir ve bu benzerlikten hareketle Seneca için en önemli eserin *Phaidon;* en önemli figürün de Sokrates olduğunu ifade eder. (Inwood, "Seneca, Plato and Platonism: the case of Letter 65", 156.)

[39] Gabriele Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G.G.* (Collana Elenchos, XVIII) (Napoli: Bibliopolis, 1990), V. B126.

[40] Seneca, *Epistles 1-65,* L.58. 2.

[41] Sedley, "Stoic Metaphysics at Rome", 122; Inwood, "Seneca, Plato and Platonism: the case of Letter 65", 150-151.

[42] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 58. 26.

minin hiyerarşik yapısı, aslında "gerçek" varlığın ilk dört tarzla ifade edilebileceğini söyler ve bu haliyle düalizm kisvesi altında gizli bir monizm savunulur. Seneca'nın Platoncu var olan şemasında bulduğu yüce ya da örnek alınacak varlık tasarımı ise *65. Mektup*'un temel dayanağıdır ve orada geç Platon'a ya da Platonculuğa yöneltilmiş "nedenlerin sayısını çoğaltma" eleştirisi olarak ortaya konulmaktadır.

65. Mektup

Stoacı, Platoncu ve Aristotelesçi neden türlerini tartışan *65. Mektup*'ta Seneca, Stoacı ilkeler teorisinden hareketle, "neden"in niteliğine dair saptamalarla başlar. Buna göre Stoa fiziğinin biri etkin diğeri edilgin olan iki ilkesinden etkin ilke, edilgin ilkeye biçim veren, onu istediği yöne çeviren, her türlü eseri meydana getirmek üzere onu kullanan nedendir.[43] Bu neden Seneca'ya göre yapıcı güç (*quod facit*)[44] olup ilk (*primus*), genel (*generalis*) ve basit (*simplex*) olan yegane nedendir.[45] Doğada ve sanatta maddeye biçim veren şeye neden denilmesinden hareketle, nedeni yalnızca etkinliğe indirgeme eğiliminde olan Seneca'nın bu tutumu, muhalif okullara olan eleştirinin hareket noktasıdır. Bununla birlikte Helen-Roma felsefesinde tek bir nedenin kabulü ve bu nedenin etkinlikle bağlantılı olarak düşünülmesi Stoacılığa[46] özgü değildir. Frede'nin belirttiği üzere İamblikos *Philebos* üzerine olan şerhinde ancak bir şeyler üreten (*to poioun*) bir şeyin neden olabileceğini; bu nedenle de madde ve formun birer neden olamayacaklarını, bunların olsa olsa bir arada bulunan/yardımcı nedenler (*sunaitia/auxiliaries*) olabileceklerini ileri sürer. Benzer bir biçimde Yeni-Platoncu Damaskios *Philebos Üzerine*'de her nedenin bir şeyler "yapan (*drastērion*)" olduğunu; Aristoteles yorumcusu Simplikios ise ancak hareket eden nedenin gerçek anlamda neden olarak görülebileceğini belirtir.[47]

Geç Antikite'de Platoncu ve Aristotelesçi yazarların, nedenleri fail nedene indirgeme eğiliminin Stoacı temellendirmesini var olanın ilkelerinden hareketle ortaya koyan Seneca'nın *65. Mektup*'u, Stoacı neden anlayışını Platon ve Aristoteles'in anlayışlarıyla karşılaştırır ve bu filozofların ileri sürdükleri nedenler çokluğunun "ya az ya da çok" şeyi içerdiğini ileri sürer. Buna göre Aristoteles nedenlerin madde (*materia*), yapıcı/sanatçı (*opifex*),

---

[43] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 65. 2.

[44] Seneca, *Epistles 1-65,* L. 65. 4.

[45] Seneca, *Epistles 1-65,* L. 65. 12

[46] Seneca'nın Stoa fiziğinde tek bir nedenin bulunduğuna dair iddiası, bir açıdan doğru olmakla birlikte Stoa felsefesinin evrende işlerlik gösteren nedenlere ilişkin kuramında pek çok neden anılır. Evrenin geneli açısından kader, etkin ilke, Tanrı, *pneuma* vb. etkin güçler tek neden olarak düşünülebilirken, evrenin parçaları açısından kaderden "bağımsız" ve "bize bağlı olan" bir nedenler çokluğu söz konusudur. Stoacı nedenler teorisi için bkz.: Melike Molacı, "Stoacı Neden Türleri". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* (2018), 821-839.

[47] Michael Frede "The Original Notion of Cause" in *Essays in Ancient Philosophy* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1987), 127.

biçim (*forma*) ve erek (*propositum*) olduğunu düşünürken; bu nedenlere ideayı da ekleyen Platon, maddi neden (*id ex quo*), fail neden (*id a quo*), formel neden (*id in quo*), örnek neden (*id ad quod*) ve ereksel neden (*id propter quod*) olmak üzere beş nedenden bahseder. Bununla birlikte Seneca'ya göre eğer Aristoteles ve Platon onsuz hiçbir şeyin olamayacağı her şeyi bir yaratma nedeni olarak düşünüyorlarsa, –onların birer neden olarak düşünmedikleri- zaman (*tempus*), mekan (*locus*) ve hareket (*motus*) de birer neden olarak düşünülmek zorundadır. Çünkü bunlar olmaksızın bir yaratım meydana gelemez. Dolayısıyla —ister dört ister beş olsun- bu filozoflar eser (*opus*) ile eserin nedenini (*causam operis*) ve neden ile nedenin parçasını (*pars causae*) birbirine karıştırmış ve yaratıcı ve genel değil de ek (*supervenio*) olan nedenleri nedenden saymışlardır. Oysa Seneca'ya göre yaratıcı neden dışında kalan "nedenler" kendi başlarına birer neden değildirler. Çünkü onların her biri kendilerini yaratan tek bir nedene bağlıdırlar ve o neden olmaksızın bir şeyi varlığa getirmeye muktedir değildirler.[48]

Seneca'nın Platoncu ve Aristotelesçi nedenler kuramına yönelik bu eleştirileri, ilk bakışta kronolojik hatalar ve içeriksel çelişkilerle dolu görünse de, hatalı ve çelişkili görünen bu hususların stratejik birer seçim olduklarının ve bu mektubun burada bahsi geçen diğer mektuplarla bağlamsal bir ortaklığa sahip olduğunun temellendirilmesi halinde, Mektup'un ereğinin ve ontolojik argümanlarının Seneca'da bulunan Sokratesçi eğilimlerle yakında ilgili olduğu açığa çıkar. Buna göre ilkin Seneca Aristoteles'in dört nedenine Platon'un beşinciyi eklediğini belirtirken kronolojik açıdan hatalı; Platoncu beş nedeni incelerken de bilgisel açıdan kabul edilegelen hususlardan (Aristotelesçi kabullerden) farklı görüşleri aktarır görünür. Fakat buradaki kronolojik karışıklığın muhtemel nedeni Seneca'nın Platon ve Platoncular arasında keskin bir ayrım yapmamış olmasıdır. Aslında burada Seneca'nın kastettiği Platon değil, Helenistik dönemde çalışma programlarının merkezinde *Timaios*'un bulunduğu Platonculardır. Sedley'in de belirttiği üzere Seneca'nın Platonculuğu Antiokhos, Poseidonios ve Eudorus'un düşüncelerinden ileri gelmekte[49] ve bu dönemde Platonculuk ile Aristotelesçilik uzlaşır düşünceler içeren müttefik okullara işaret etmektedirler.[50] Kronolojik sorunun yanı sıra anılan bu beş nedenin Platoncu olduğu iddiası ise modern yorumcuların da işaret ettiği üzere[51] *Timaios* ve *Phaidon* diyaloglarından hareketle temellendirilebilir durumdadır. Buna göre *Phaidon*'da maddi nedenin dışındaki nedenlerden bahsedilirken, maddenin bir neden

[48] Seneca, *Epistles 1-65,* L. 65. 4-14.
[49] Sedley, "Stoic Metaphysics at Rome", 135.
[50] Marcus Tullius Cicero, *Academica,* trans., H. Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), I. 17-18.
[51] Sedley, "Stoic Metaphysics at Rome", 134-138; Inwood, "Seneca, Plato and Platonism: the case of Letter 65", 136-155; Boys-Stones, "Seneca against Plato: Letters 58 and 65", 39-145.

olduğu inkar edilmekte[52]; *Timaios*'ta ise maddenin oluş için zorunlu olduğuna vurgu yapılmaktadır.[53] Sedley'in Seneca'nın Platoncu beş nedeni ile *Timaios*'un kozmolojik kavramlarını karşılaştırdığı tablosunda ise *id ex quo* maddeye; *id a quo* tanrı yani *Dēmiurgos*'a; *id in quo* ya da *eidos* evrensel düzene; *id propter quod* tanrısallığa yahut iyiliğe; *id ad quod* ya da idea ise akli modellere karşılık gelmektedir.[54]

Timaios'ta Platon tarafından açıkça nedenler olarak sınıflandırılmayan bu kozmolojik unsurların, Seneca'da birer neden olarak düşünülüp eleştirilmesi ile *Phaidon*'da Sokrates'in Anaksagoras'a yönelttiği akıl (*nous*) eleştirisi arasında bazı benzerlikler bulunduğunu ileri süren Boys-Stones, *65. Mektup*'un Platon'a değil Platonculuğa yöneltilmiş bir eleştiri olduğunu belirtir. Buna göre *65. Mektup*, Seneca'nın Platoncuları Platon'un yöntemi ile eleştirdiği stratejik bir hamleyi içerdiği gibi, *Phaidon* ile de benzer bir izleğe sahiptir.[55] Şöyle ki Platon *Phaidon*'da Anaksagoras'ın evrene dair açıklamasını ele alırken "asıl neden" ile "nedenin koşulları"nın birbirine karıştırıldığından bahsetmektedir.[56] İşte Seneca da Platon'un Anaksagoras'a yöneltmiş olduğu eleştiriyi aynı gerekçelerle Platoncu ve Peripatetik nedenler teorisine yöneltmektedir.[57]

Bunun yanı sıra Seneca'nın Platoncu ve Peripatetik nedenler teorisine ilişkin eleştirileri, erken dönem Stoacıların (özellikle Khrysippos) neden türlerine ilişkin teorisine yöneltilmiş Antik eleştirilerle oldukça benzer hususlara vurgu yapmaktadır. Zira Antik dönemin Stoacılığa muhalif yazarlarının Stoacı nedenler teorisine ilişkin temel eleştirileri, nedenlerin sayısının çoğaltılmasıdır. Afrodisiaslı Aleksandros *Kader Üzerine*'de Stoacı nedenler yığınının (*smēnos aitiōn*) neden ve kader tanımıyla örtüşmediğini; nedenler çokluğunun kabulü halinde nedensiz hareketin olanaklı olduğunun da Stoacılar tarafından kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer.[58] Bu haliyle erken dönem Stoacılığa yöneltilmiş bu Peripatetik eleştiriyi, Platoncu ve Aristotelesçi kuramlara yöneltmiş olan Seneca, bir yandan mensubu olduğu okula yönelik eleştirileri bertaraf etmeyi, öte yandan aynı eleştirilerle muhataplarını çürütmeyi hedefler.

Seneca'nın nedenin tanımı gereği tek olması gerektiğine ilişkin bu iddiaları, *58. Mektup*'la birlikte düşünüldüğünde ahlaki açıdan belirli bir kaygının sürdürüldüğüne delalet eder. Şöyle ki *65. Mektup*'ta Seneca, "insanın ruhunu yatıştıran konuları ele aldığını" ifade ettikten sonra nedenler araştır-

---

[52] Platon, *Phaidon,* 97b-99c; 102c-e; 105b-c.
[53] Platon, *Timaios,* 46c-e.
[54] Sedley, "Stoic Metaphysics at Rome", 136.
[55] *65. Mektup* ile *Phaidon* arasındaki benzerliğin hem biçim hem de içerik açısından karşılaştırılması için bkz. Boys-Stones, "Seneca against Plato: Letters 58 and 65", 140-141; 144-146.
[56] Platon, *Phaidon,* 97c-99c.
[57] Boys-Stones, "Seneca against Plato: Letters 58 and 65", 141-142.
[58] Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV, II. 945.

masının amacının ruhu yüceltmek ve onun bedenle olan ilişkisini aydınlatmak olduğunu belirtir.[59] Doğa araştırmaları sayesinde nedenlerin mahiyetini kavrayan ve bunu yaşamına tatbik eden insan, en iyi yanı olan ruhuyla bedenin işlerini bir yana bırakıp düşüncelerini yücelere doğru yöneltir. Zaten Seneca için doğa araştırmaları, evrenin yapısının nasıl, yaratıcısının veya kollayıcısının kim olduğunu öğrenmeyi sağlar ve bu sayede ruh uzun süredir aradığı tanrıyı bilmeye başlar.[60] Doğa araştırmaları ve etiyoloji sayesinde, etkin ilkenin yani tek nedenin madde üzerindeki etkinliği ile ruhun beden üzerindeki hakimiyeti arasında benzerlik kurmak olanaklı hale gelir. Böylece Seneca, nedenin ya da tanrının tekliğini evrendeki varlıklara rehberlik ve önderlik ettiğinin kanıtı olarak sunar. Bu haliyle tanrının yaratıcı ve biçim verici etkinliği onu yarattığından daha değerli kılar.[61] Hem doğanın hem de nedenlerin bilinmesi tıpkı *58. Mektup*'ta olduğu gibi ahlakı düzeltmeye, ölüm korkusunu yenmeye ve ruhun beden üzerindeki hakimiyetini pekiştirmeye yarar. *58. Mektup*'ta Platoncu idealar ahlaklılık için önemli ve örneklik görevi gören varlıklar olarak görülürken, *65. Mektup*'ta bu kez idealar –ister aşkın isterse içkin olsun– yaratıcı gücün yaratırken örnek olarak kullandığı araçlar olarak ortaya çıkarlar. Değerleri *58. Mektup*'ta açıkça ortaya konulan Platonik idealaın *65. Mektup*'ta tanrının içine (zihnine) konumlandırılıp, tanrıdan bağımsız bir neden olarak göz önüne alınmamaları,[62] onların değerinin düşürüldüğü anlamına gelmez. Zira örneklik olmak bakımından tanrıya hizmet eden bu varlıklar, son tahlilde birer neden olmasalar da, araç ya da koşul olmaları bakımından halen değerlidirler.

İdealaın Seneca için ahlakı düzeltme ve tanrıya hizmet etme işlevleri, *65. Mektup*'un referansı olan *Phaidon*'un izleğinden hareketle temellendirilmeye açıktır. *Mektup*'un son bölümü tıpkı *58. Mektup*'ta olduğu gibi ahlak, ölüm, ruh ve bilgelik konularında Lucilius'a birtakım nasihatler verir. Erken dönem Stoa fiziğinin iki ilkesini ruh-beden ikiliği için bir temellendirme olarak düşünmüş görünen Seneca'nın bu aşırı düalizmi (Erken dönem Stoacılara nazaran), onu *Phaidon*'a yaklaştırır. Nitekim *Phaidon*'da Sokrates'in yaşamı mahpusluk (*phroura*) olarak tanımlamasıyla,[63] Seneca'nın bedeni ruhun zindanı olarak görmesi[64]; Sokrates'in, "Sokrates" ile "Sokrates'in bedeni" arasında ayrım yapmasıyla[65] Seneca'nın bağımlı meskende yaşayan bağımsız ruhu kendisi olarak görmesi[66]; *Phaidon*'da temellendirilen ruhun

[59] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 65. 15.
[60] Lucius Annaeus Seneca, *Doğa Araştırmaları,* çev., C. C. Çevik (İstanbul: Jaguar Kitap, 2014), I. 2; 11.
[61] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 65. 23.
[62] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 65. 7-10.
[63] Platon, *Phaidon,* 62b.
[64] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 65. 16.
[65] Platon, *Phaidon,* 115e.
[66] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 65. 20-22.

ölümsüzlüğü ve bedensizliği doktrini[67] ile *65. Mektup* ve *58. Mektup*'ta bedensiz varlıkların (idealar) kalıcılığı ve onların bedenler (madde) karşısındaki üstünlüğü[68] bir arada düşünülürse Seneca'nın ideaların mucidi Sokrates'i yahut Sokratik Platon'u izlediği açığa çıkmış olur. Tıpkı *58. Mektup*'ta olduğu gibi burada da ruhun ölümsüzlüğü doktrinini savunur görünen Seneca, ruha dair bu iddiasında erken dönem Stoacılıktan ayrılır. Nitekim Stoa felsefesinde bedenle (maddeyle) bir ilişkisi olduğu aşikar olan ruh, algılama, hareket etme ve üreme kabiliyeti bulunan hayvanların oluşum ilkesidir.[69] *Pneuma*'nın gerilim derecesine göre meydana getirdiği ruh bir bedendir[70] ve ruhun "bireysel" mevcudiyeti ya da kalıcılığı söz konusu değildir.[71] Dolayısıyla Stoacılar için ruh ile beden arasında tözsel bir farklılık yoktur; ruh yalnızca kendisinde bulunan yönetici kısım (*hegemonikon*) dolayısıyla akla uygun eyleyen ve erdemlerin ruhun bu kısmında bedenlendiği[72] "ölümlü" bir bedenden ibarettir. Ortodoks Stoacılık için ruh ve beden arasında keskin bir düalizm olmadığı gibi, Seneca'nın ifadesiyle ruhun "bedeni hor görme özgürlüğü"nden[73] bahsetmek de olanaklı değildir.

Bütün bunlardan hareketle görünüşte Stoacı nedenler anlayışını benimseyen *65. Mektup*'un aslında *Phaidon*'da dile getirilen ve temellendirilen düalizmle yakından bağlantılı olduğu ve Seneca'nın bu mektupla aktarmak istediği asli meselenin ruhun ölümsüzlüğü ve beden (madde) karşısındaki üstünlüğü olduğunu ileri sürmek makuldür. *58. Mektup*'ta da var olan hiyerarşik ikiliklerin varlığını sürdürdüğü *65. Mektup*, Seneca'nın izlediği Platon'un Sokratik Platon olduğuna dair iddiayı güçlendirmesi bakımından önemli olmanın yanı sıra, izlenmemesi gereken Platon'un hangi Platon olduğuna dair önemli ipuçları da sunar. Buna göre açıktır ki Seneca, çağdaşı olan Platoncuların *Timaios*'tan hareketle ortaya koydukları beşli bölümlemeye ve felsefenin teorik yanını ön plana çıkaran geç Platon'a muhaliftir. Buna karşın bu *Mektup*'ta Seneca için ideaların duyulur varlıklara örneklik ettiğini savunan; düşünülür-duyulur, ruh-beden, görünüş-gerçeklik vb. düalizmleri benimseyen ve pratik felsefenin değerini olumlayan genç Platon'un düşünceleri, ahlaka katkıları bakımından önemlidir. İki mektupta da düşünülür-duyulur varlık düalizmini sürdüren Seneca'nın *113.* ve *117. Mektup*'ları, tam da bu düalizmi tersine çevirme ya da ortadan kaldırma iddiasında olan Stoa ontolojisine yöneltilmiş eleştiriler içermektedir. Dahası bu mektuplar bu hususa dikkat edilerek okunduğunda Seneca'nın Platon'una dair çok şey söylemektedir.

---

[67] Platon, *Phaidon,* 105d-107a.
[68] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 65. 15-24; M. 58. 23-27.
[69] Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* 47N; 47P; 47Q; 53A.
[70] Long ve Sedley, The Hellenistic Philosophers, 45C; 45D.
[71] Long ve Sedley, The Hellenistic Philosophers, 53W.
[72] Sextus Empiricus, *Against Ethicists*, trans. R. G. Bury (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936), 395.
[73] Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 65. 22.

113. Mektup

Ontoloji ve etik arasındaki ilişkiyi erdemlerin niteliği üzerinden tartışmaya açan *113. Mektup*, Stoacı bedenselciliğin var olan her şeyi içerdiği iddiasına karşı Seneca'nın "bağımsız bir düşünür"[74] olarak ileri sürdüğü eleştirileri içerir. Stoacı beden olma ölçütünden (etkide bulunmak ya da etkiye uğramak) hareketle ruhun ve ruhun belirli bir durumu (*pōs ekhon*) olan erdemlerin canlı (*animal*) olduğuna ilişkin Stoacı akıl yürütmeyi eleştiren Seneca, son tahlilde bu akıl yürütmenin parça-bütün ilişkisinden hareketle mantıksız sonuçlar doğurduğunu düşünür. Erdemlerin de tıpkı ruh gibi canlı birer varlık olduğunu ileri süren Stoacı iki argümana karşı argümanlar ileri süren Seneca, ruhun canlı bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte onun eylemlerine karşılık gelen erdemlerin canlı olduğu iddiasını reddeder.[75]

Seneca'nın Stoacı bedenselciliğin geniş kapsamına dair eleştirilerinin özü kadim bir tartışmaya dayanır. Temelde Stoacı zincirleme tasımın (*sorites*) ayrıntılarına odaklanan bu Mektup, Platoncu Plutarkhos'un "Büyüme Argümanı (*Auksanomenos Logos*)" aracılığıyla dile getirdiği Stoacı kategoriler eleştirisi ile parça-bütün türdeşliğinin zorunluluğuna ilişkin "Küçüklük Argümanı (*Kata Mikron Logo*)"nında vurgulanan hususları yineler.[76] Buna göre canlıyı canlı yapan şeyin canlı olmasından hareketle öncelikle ruhun yönetici kısmının canlı olduğunu; sonrasında yönetici kısmın belirli durumlarına karşılık gelen erdemlerin de canlı olmaları gerektiğini ileri süren ilk akıl yürütmeyi aktaran Seneca, bir tözde iki niteliğin bulunmasının olanaksız olduğu öncülünden hareketle bu akıl yürütmeye karşı çıkar: Eğer canlı olan her şey ayrı (*proprius*) bir var olansa; bir insanın kendisi, ruhu ve ruhunun belirli durumları da birer canlı oldukları için ayrı birer varlık olmalıdır. Fakat insan ile insanın ruhu ayrı iki varlık olmadığı gibi, erdemlerin de ruhtan ayrı bir varlıkları yoktur. Bu bakımdan ruh çok başlı hydra ya da khimera gibi; kendinde çeşitli erdemleri, duyguları ve etkilenimleri barındıran tekil bir canlıdır. Dahası canlı bir varlık olan ruhta, ne başka bir canlı ne de aynı anda iki canlı varlık (erdemi) bulunabilir. Bu kabul edilirse söz gelimi cesaretin olduğu ruhun, adaletten yoksun; ölçülü olan ruhun da cesaretten yoksun olması gerekir. Fakat açıktır ki erdemlerin ruhta bulunuşu

---

[74] Seneca kendisini Stoacı olarak tanımlasa da, *45. Mektup*'ta "hiç kimseye bağlanmadığını, hiçbir otoritenin adını ya da damgasını taşımadığını; büyük insanların düşüncesine inandığı kadar kendi düşüncesine de hak tanıdığını" belirtir. Bkz.: Seneca, *Ahlaki Mektuplar,* M. 45. 4.

[75] Lucius Annaeus Seneca, *Epistles 93-124*, trans., Richard M. Gummere (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925), L.113. 25.

[76] "Büyüme Argümanı" için bkz.: Plutarch, "Against the Stoics on Common Conceptions" in *Moralia Volume XIII: Part 2*, trans. H. Cherniss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 1083a-e; "Küçüklük Argümanı" için bkz.: Plutarch, "Against the Stoics on Common Conceptions", 1084 c-d.

eş zamanlıdır.[77] Adaletsiz bir ölçülülük ya da cesaretsiz bir aklıbaşındalık mümkün değildir. Ayrıca kendisi bir canlı olan ruh zaten başka bir canlının dayanağı olamaz; o ancak kendi kendisinin dayanağıdır. Bu nedenle ne erdemlerin ne onlara karşıt olan erdemsizliklerin ne de ruhun diğer etkilenimlerinin canlı birer varlık olmaları mümkündür.[78]

Parça ile bütün arasındaki ilişkiden hareketle ileri sürülen akıl yürütmenin yanı sıra erdemlerin canlı birer beden olduklarına dair ikinci argümanda Stoacılar beden olma ölçütünü öncül olarak alırlar. Buna göre: "her etki (*ergo*) bir tepki (*impetus*) meydana getirir"; "yalnızca canlı varlıklar tepki meydana getirir"; "erdem tepki meydana getirir; o halde erdem canlı bir varlıktır" şeklinde yapılan tanıtlamaya[79], Seneca ilkin Stoacı "onay verme (*adsensio*)" kuramından hareketle itiraz eder. Buna göre canlı bir varlığın etkinliği, dışsal bir izlenime verilen tepkinin akıl tarafından onaylanmasıyla mümkün olur. Yürüme eylemi söz konusu olduğunda, aklın ilkin yürümeye ilişkin yargıya onay vermesi gerekir; sonrasında da canlı varlığın yürümesi gerçekleşir. O halde eğer erdem canlı bir varlıksa bir etkinliğin meydana gelebilmesi için ilkin erdemin "etkinliği meydana getirme" yargısına onay vermesi gerekir. Söz gelimi erdemin yürüdüğü ya da oturduğu varsayılsa bile, onun "oturacağım" ya da "yürüyeceğim" yargılarını onaylaması gerekir ki, bu saçmadır. Bu nedenle Seneca'ya göre etki-tepki ilişkisinden hareketle erdemin canlı bir varlık olduğu iddiası temellendirilemez.[80] Bütün bunların ötesinde Seneca, erdemin canlı bir varlık olduğu iddiasına *reductio ad absurdum* ile karşılık verir: Canlı bir varlık olan erdem iyiyse, iyi de canlıdır. "Bir babanın hayatını kurtarmak" ya da "birinin Senato'da makul bir biçimde fikrini dile getirmesi" iyidir. O halde "bir babanın hayatını kurtarmak" ve "birinin Senato'da makul bir biçimde fikrini dile getirmesi" canlıdır.[81] Bu akıl yürütmeden zorunlulukla çıkan bu saçma sonuç Seneca'ya göre erdemin canlı bir varlık olamayacağını açıkça kanıtlamaktadır.

Seneca'nın Stoacı bedenselciliğe yönelttiği bu eleştirilerin geçerli olup olmadığı kapsamlı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte[82], bu eleştirilerde dikkat çeken temel husus Stoa fiziğinin temel ölçütlerine olan aykırılıktır. Stoacı bedenselciliğin geniş kapsamı dikkate alındığında "bir şey üzerinde etkide bulunan ya da başka bir şeyin etkisine uğrayan" her şey bir bedendir.

---

[77] "Erdemin/erdemlerin birliği" meselesi Stoacı filozoflar arasında mutabık kalınan bir husus değildir. Zenon, Kleanthes ve Khrysippos birden fazla erdemi kabul ederlerken; Ariston erdemin birliğini savunur. Seneca'nın ifadelerinden anlaşıldığı üzere buradaki eleştirinin hedefi birden fazla erdemin bir aradalığını kabul eden Stoacılardır. Zaten erdemin tek olduğunu savunan biri için erdemlerin gelip geçmesi gibi bir problem yoktur.

[78] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 113. 4-17.

[79] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 113. 2-4.

[80] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 113. 18-20.

[81] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 113. 21.

[82] Seneca'nın eleştirilerinin geçerliliği için bkz.: Inwood, *Seneca: Selected Philosophical Letters*, 272-288.

Felsefi olarak ilk kez *Sofist*'te ortaya çıkan bu ölçütü[83], –Platon'a açık bir muhalefetle– ruh, erdemler, gece, gündüz vb. her şeye uygulayan Stoacılar, var olan her şeyin beden olduğuna ilişkin iddialarını varlık kategorileri aracılığıyla sistematik bir biçimde temellendirirler. Dayanak (*hypokeimenon*), niteliklendirilmiş olan (*to poion*), durum (*pōs ekhon*) ve göreli durum (*pros ti pōs ekhon*) kategorilerinin[84] dikey yapısı ve bunlar arasındaki geçişlilik, bedensellik ölçütüne uygun olan her şeyin birbiriyle ilişkili olan bedenler olduğunu ortaya koyar. Kategorilerin erdemlerle olan ilişkisinde bu dikeylik, erdemlerin zorunlulukla canlı birer beden olmalarını gerektirir. Söz gelimi ruhun yönetici kısmının belirli bir durumunu karşılık gelen cesaretin canlı bir beden olması, ruhun *pneuma* ile olan ilişkisine yani onun da kendinde bir durum yahut nitelik olmasına bağlıdır. Stoacı kategorik geçişliliğe dair önemli bir aktarımda bulunan İamblikos'a göre "*pneuma*'nın farklı oranları aklın yönetici kısmını; gözleri, kulakları ve diğer duyu organlarını oluşturur (...) izlenim, onay verme, dürtü ve akletme ise ruhun yönetici kısmının özel olarak niteliklenmesi ile oluşur".[85] Ruhun yetilerine benzer bir biçimde erdemler de yönetici kısmın belirli durumları olduğundan, *pneuma*'nın niteliklenmesi ile oluşan yönetici kısım benzer bir biçimde niteliklendiğinde erdemler meydana gelir. O halde aklın yönetici kısmı erdemler açısından bir dayanağa işaret ederken, *pneuma* açısından bu kısım aynı zamanda belirli bir orana göndermede bulunduğu için durum kategorisine ve durum da her zaman için belirli bir niteliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla Stoa ontolojisinde her bir tekil diğer tekillerden farklılaştığı oranda hem dayanak, hem nitelik hem de bir durum kategorisine göre var olabilmektedir.

Bu kategorik geçişliliğin *113. Mektup* açısından değeri dayanaktan duruma değin her bir basamakta meydana gelen farklılaşmanın bir oran değişiminden kaynaklanmasıdır. Fiziksel ve hatta organik bir evren tasavvurunun yansıması olan bu sistemleştirmede erdemin, yönetici kısmın belirli bir durumu olduğu kabul ediliyorsa, bunun zorunlulukla beden ve canlı olduğu kabul edilmelidir. Aksi takdirde canlı bir varlığın belirli bir durumunun cansız olduğu ileri sürülür ki bu saçmadır. Bu nedenle erdemin tanımında Ortodoks Stoacılarla mutabık olan Seneca'nın, onu cansız olarak kabul etmesi tutarsızdır. Benzer bir biçimde "erdemin iyi olması" ile "bir babanın hayatını kurtarmanın iyi olması"nın ikinci yargıyı canlı kılacağı iddiası, Stoa fiziği açısından temellendirebilir değildir. Şöyle ki her iki "durum" aslında bir durum değil, bir yargıdır ve Stoa felsefesinde yargı bir bedensiz olup, canlı değildir. Dolayısıyla kategorik bir hata yapmış görünen Seneca'nın zorunlukla saçma sonuçlara neden olduğunu düşündüğü bu akıl yürütme, yanlış öncüllerden hareketle kurulduğu için saçmadır.

---

[83] Platon, *Sofist*, 247d-e.
[84] Long ve Sedley, The Hellenistic Philosophers, 27F; Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV, II. 371.
[85] Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV, II. 826.

117. Mektup'un konusunu oluşturan bu kategorik farkın farkında olan Seneca'nın *113. Mektup*'ta bunu görmezden gelmesinin muhtemel nedeni, erdemlerin canlı birer varlık olarak kabul edilmeleri durumunda ortaya çıkacak olan ahlaki problemlerdir. Zira Platoncu şemada birer ideaya karşılık gelen erdemler canlı birer varlık olarak kabul edilirlerse, oluşa ve bozuluşa tabi olurlar. Bu haliyle akış halinde olacak olan erdemler, insana örnek olamazlar; onların birer örnekliğe ihtiyaçları olur. Stoa felsefesinin sürekli oluş halinde bulunan evrensel düzeni düşünüldüğünde insana örnek olabilecek sabitler bulunmaz ve bu nedensel evrendeki bedenlerin geçiciliğinde yalnızca fiziksel oranlara yahut *pneuma*'nın gerilimlerine karşılık gelen erdemler, taştan ya da ağaçtan tözsel olarak farklılaşmazlar. Duyulur-düşünülür kutupsallığını ortadan kaldıran bu durum, ruhun yüceliğine ve ölümsüzlüğüne ilişkin ahlaki iddiaları sekteye uğratır. Tam da bu nedenler, Seneca'nın Stoacı bedenselciliğe olan mesafesini anlamayı sağlar. Seneca'nın Stoacı bir şey bölümlemesinin diğer kutbu olan bedensizlere olan muhalefeti ise son mektubu baştan sona kuşatır ve Seneca'nın pratik bir filozof olduğuna ilişkin yargıyı pekiştirir.

117. Mektup

Seneca'nın Stoa ontolojisine olan muhalefetinin açık ve seçik bir biçimde izlenebildiği *117. Mektup*, bedenler ve bedensizler arasındaki kategorik farkın, etik açıdan kullanışsız olduğu düşüncesini temele alır. Stoa fiziğinde bir beden ve bir beden hakkındaki yargının farklı kategorilere ait olmasından hareketle, bunlar arasında tesis edilecek ilişkinin olanaksızlığına odaklanan Seneca, bu durumu "bilgelik" ve "bilge olmak" üzerinden tartışmaya açar. Buna göre Stoa felsefesinde hem "bilgelik iyidir" önermesi hem de "bilge olmak iyi değildir" önermesi doğrudur.[86] İlk bakışta çelişkili duran bu durum karşısında Stoacı ayrımları benimsemediğini ifade eden Seneca, mantıksal çıkarımların, etiğe zarar verdiğini düşünür ve erdem ile erdemin taşıyıcısının aynı türe/kategoriye ait olmaları gerektiğini ileri sürer. Kendi argümanlarından önce Stoacılığa yöneltilmiş eleştirileri dile getiren Seneca, bu eleştirilerde Stoacı önermelerin doğru kabul edilmesi durumunda "mutlu yaşıyor olma"nın mutlu yaşamdan farklı olduğunun da kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca Stoacıların bilgelik ile bilgeliğe sahip olan ve bilgece eyleyen arasındaki örtüşmeyi reddetmelerinin sağduyuya aykırı olduğunu ileri süren Seneca,[87] bundan sonra kendi silahlarını kuşanıp Stoa fiziğinin temel ayrımlarına saldırır.

Seneca'ya göre iyiliğin taşıyıcısı/dayanağı olmaksızın iyiliğin var olması olanaksızdır. Bilge olmak bilgeliği taşımaktır/kullanmaktır (*ergo*). Bilgeliği kullanmak ise arzu edilen (*expetendus*) bir şeydir ve arzu edilen bir şey

[86] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 117. 1.
[87] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 117. 4-7.

iyidir.[88] Ahlaklı yaşam söz konusu olduğunda kılı kırk yaran kullanışsız ayrımlar ve spekülatif akıl yürütmeler yerine, ahlaklı olmayı sağlayacak anlayışlar yararlı ve iyidir. Bilge olmanın doğru olmadığına ilişkin Stoacı yargı, bilge olma ereğini ortadan kaldıran bir duruma işaret ettiği için Seneca açısından bu yargının doğru kabul edilmesi olanaksızdır. Dolayısıyla Stoacı ayrımlara aykırı olsa da Seneca için "hem bilgelik hem de bilge olmak iyidir". Seneca'nın etik açıdan kullanışlı olduğu gerekçesiyle "bilge olmak iyidir" yargısını kabul etmesinin gerisinden yatan ontolojik argümanlar yakından izlendiğinde, bu kabulün yahut Ortodoks Stoacılığa karşı çıkışın gerekçelerinin geçerli olmadıkları ortaya çıkar. Nitekim buradaki karşı çıkışlarda Stoacı bedensizlerin, var olana dahil edilmesinin yolları aranır ve onların var olmadıkları göz önünde bulundurulmaz. Seneca "bilge olma"nın bilgeliğin bir ilineği (*accidens*) olduğunu ileri sürerken[89], bedensizlerin bedenlerle bir "teması"nın bulunduğunu varsayıyor görünmektedir. Oysa Stoa fiziğinde bir *lekton*'a karşılık gelen "bilge olmak"ın, bilgelikle herhangi bir teması yoktur; "bilge olmak" Seneca'nın –Aristotelesçi kavramlar bağlamında düşündüğü– bir ilinek değil, belirli bir durumda bulunan bedene ilişkin bir yargıdır, bir yüklemdir (*sumbebēkota*).[90] Bu haliyle bedensiz olan yargıların bedenli durumlarla "fiziksel" bir ilişkileri bulunmaz. Seneca'nın *117. Mektup*'ta açıkça belirttiği gibi:

> "'Bedenli doğalar (*naturae corporum*)' için 'vardır (*sunt*)' denildiğinde, örnek olarak 'bu bir adamdır' ya da 'bu bir attır' deriz. Bedenler hakkındaki bu ifadeler *(enuntiativi corporum)* ruhumuzun hareketine eşlik ederler. Ayrıca bunlar bedenlerden ayrı *(corporibus seductum)* özel bir belirlenime *(proprium quiddam)* sahiptirler. Örneğin: ben Cato'nun yürüdüğünü görüyorum, duyularım bana bunu göstermekte ve ruhum buna inanmaktadır. Gördüğüm bir bedendir *(corpus est)* ve ben gözlerimi, ruhumu bu bedene yöneltmekteyim. Böylece 'Cato yürüyor' demekteyim. Şimdi ifade ettiğim bir beden değildir *(non corpus)*; fakat bir beden hakkında belirli bir ifadedir *(enuntiativum quiddam)*. Bu önerme *(effatum)*, ifade *(ennuntiatum)* ya da söylenen bir şey *(dictum)* olarak da adlandırılır. Bu nedenle 'bilgelik' dediğimizde, anlamamız gereken belirli bir bedendir *(corporalis quiddam)*; 'O bilgedir' dediğimizde ise bir beden hakkında konuşmaktayızdır *(de corpore loquimur)*. Bu, doğrudan değindiğimiz şey ile o şeye dair konuşma arasında büyük bir farklılık yaratır."[91]

O halde Seneca *lekton* ile *lekton*'un ilişkili olduğu beden arasında kategorik bir fark olduğunu teslim etmesine rağmen, "bilgelik iyidir" ve "bilge olmak iyidir" ifadelerinin ikisinin de doğru olması gerektiği ileri sürer. Oysa

---

[88] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 117. 16-17.
[89] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 117. 10.
[90] Ioannis Stobaei, *Anthologium Vol I*, ed. C. Wachsmuth & O. Hense (Berlin: Apud Weidmannos, 1884), I. 106. 20-3.
[91] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 117. 13.

pneuma'nın belirli bir oranından meydana gelen bilgelik, ruhun belirli bir durumuna karşılık gelir ve bu nedenle bir beden olarak düşünülür. Bununla birlikte bilgelik hakkında ve ruhunda bilgelik bulunan bir beden hakkında dile getirilen her yargı, bu bedenlerden farklı bir kategoriyi imler. Stoacı *bir şey* bölümlemesine sadık kalındığında bir beden ile o beden hakkındaki yargının aynı tarza ait olmadıkları; bedenin bir var olan, yargının ise bedensiz *bir şey* yani bir var olmayan olduğu açıktır. Stoacılar için "bilge olmak iyidir" ifadesinin doğru kabul edilmemesinin nedeni özne ile yüklemin farklı türden şeylere karşılık geliyor olmasıdır. İfadeyi *bir şey*'in türleri bakımından dile getirdiğimizde "bedensiz/var olan (bilge olmak) bedendir/var olmayandır (iyi)" anlamına gelen bu önerme zorunlulukla doğru değildir.

Açıktır ki Seneca burada, *lekton* ve onun "bağlı" olduğu beden arasındaki ilişkinin doğasını yanlış yorumlamaktadır. İlkin burada *lekton*'un bedensizliğinin bedenin bir niteliği gibi düşünüldüğü görülmektedir. Nitekim "Sokrates bilgedir (bilge olandır)" ifadesinde Sokrates'i bilge kılan bilgelik olduğu için, "bilge olma"nın bilgelikten kaynaklandığı yani "bilge olan"ın bilgeliği taşıdığı varsayılmaktadır. Bilgeliğin taşıyıcısı olmak ise bilgelikle içsel bir "temas (*tactu*)"ın bulunduğu anlamına gelir ve temas bedenli varlıklar arasında olanaklı olduğu için,[92] Seneca eğer bilgelik bir bedense, "bilge olma"nın da bir beden olması gerektiğini düşünmüş görünür. Bununla birlikte Seneca'nın örneğinde bahsi geçen "yürümek" ile "bilgelik" farklı beden durumlarına karşılık gelmektedirler. Stoa felsefesinde yürümek (dışsal bir durum olduğu için) Cato'nun sürekli sahip olduğu bir nitelik olarak tarif edilmeyecek iken; bilgelik Cato'nun bir kere sahip olduktan sonra yitirmeyeceği (içsel) bir nitelik olacaktır. Stoacı beden kategorileri bakımından bilgelik Cato'nun sahip olduğu bir nitelik iken; onun yürümesi bilgeliğe nazaran bir durum olarak adlandırılacaktır.[93] Bilgelik gibi bir erdemin Stoa etiği açısından içsel bir durum yani değişmez bir karakter (*ēthos*) olduğunu vurgulamaya çalışmış görünen Seneca'nın etiğe olan yaklaşımı dikkate alındığında, niçin beden ile beden hakkındaki yargının aynı kategoriye ait olması gerektiğini düşündüğü belirginleşmiş olur. Fakat yine de Stoacılar için "sahip olunan bir nitelik" ile "bu niteliğe sahip olan beden hakkındaki yargı" aynı türe ait değildir. Bu ontolojik farkın Stoacılar açısından değeri, yargının bir erek olmasında gizlidir. Stoa felsefesini baştan sona kuşatan "doğaya uygun yaşama" ereği de bir *lekton*'dur. "Doğaya uygun yaşamak" bilgenin kaderde içerilen nedenler düzeniyle uyumlu olan iradi eylemlerinin sonucudur. Kendinde herhangi bir nedene ya da varlığa göndermede bulunmayan bu gerçek düstur, felsefenin fizik, etik ve mantık alanlarının iç içe düşünülmesine olanak sağlamanın yanı sıra, idealar gibi aşkın düşünce nesnelerini var olan olarak kabul etmeksizin erekselliği mümkün kılar. Stoacılar bedensizlerin "var

[92] Seneca, *Epistles 93-124*, L. 117. 7.
[93] Long ve Sedley, The Hellenistic Philosophers, 28N.

olmayan içkinlikleri" sayesinde bedenli var oluşun dışında bir neden aramaksızın, büyük bir organizma olarak düşündükleri evrenin, sürekliliğini ve amaçlılığını kendinde taşıdığını temellendirmiş olurlar. Erek ve neden arasında bulunan ontolojik farkın herhangi bir hiyerarşi yaratmadan savunulması, ahlaki ideallerin idealaştırılmadan da izlenebileceğini ortaya koyar. Böylece oluşun hakikati yadsınmaksızın ve görünüş ile gerçeklik arasında bir ikilik yaratılmaksızın oluş halinde olan bedenler ereklerine ulaştıkları anda, ereklerini kendilerinde bedenlemiş olurlar.

"Bilge olmak"ın insanın ereği olması anlamına gelen bu kategorik farkın özgünlüğünü gözden kaçırmış görünen Seneca'nın, bu yanlış anlamalarının muhtemel nedeni Platoncu idealara olan sempatisi gibi görünmektedir. *58. Mektup*'tan da hatırlanacağı üzere Seneca'nın aktardığı Stoacı bir şey bölümlemesinde var olmayanlar yanlış imgeler gibi düşünülür ve bu şemada bedensizlerin var olmadan yoksunlukları vurgulanmaz. Bu haliyle bir bedene ilişkin doğru ifadeler bedensiz olsalar dahi var olmayan olarak düşünülmezler. Tıpkı Platoncu idealaron bedensizliklerine rağmen var olan olmaları gibi, "bilge olmak" gibi erekler de bedensiz olmalarına rağmen, var olandan dışlanmazlar. Bu bakımdan Stoa felsefesinin bedensiz *lekton*'larıyla Platonik idealar arasında araçsallık yahut kullanışlılık bakımından bir benzerlik olduğunu varsaymış görünen Seneca, *lekton*'ların da tıpkı idealar gibi ahlakı düzeltmeye yarayan araçlar olduğunu düşünmüş olmalıdır. Yine *117. Mektup*'ta ısrarla "sahip olunan şey" ile "o şeye sahip olan beden" arasındaki ilişkinin vurgulanması *58. Mektup*'un *idos*'unu var olan şemasına dahil etmenin bir yoludur. Nitekim *58. Mektup*'ta *idea* ile *idos* arasındaki içsellikdışsallık ayrımı, "bilge olma"nın bilgeliğe sahip olan bedenin içsel durumu olmasıyla ilişkili görünmekte ve Platoncu var olma tarzlarını yinelemektir. Son tahlilde düşünülür/duyulur varlık düalizmi ve idealaron yüceliği nedeniyle Platoncu varlık ayrımlarını benimseyen Seneca, Stoacı *bir şey* ayrımlarını etik eğilimleri doğrultusunda yorumlamış görünmektedir.

Sonuç

58. ve *65. Mektup*'ların Platoncu düalizme olan sempatisi ile *113.* ve *117. Mektup*'ların hiyerarşik düalizmi reddeden Stoacı ontolojiye olan mesafesi bir arada düşünüldüğünde, çalışmanın başından itibaren sorulan sorunun cevabını vermek artık mümkün hale gelir. Seneca için örnek alınması gereken bir Platon var ise, bu Platon'un *Phaidon*'daki düşüncelerin müellifi ya da aktarıcısı olan Platon olduğu aşikardır. Zira ruhun ölümsüzlüğünü ve bedenden üstünlüğünü savunan *Phaidon*'un yazarı, düşüncelerinde içerilen keskin düalizm ile Seneca'nın asli problemi olan ölüme kullanışlı bir cevap verir. Ölümün erdemli bir insan için kötülük olmadığını, ölümden korkmak bir yana insanın ölümü bir kazanç sayması gerektiğini düşünen Sokrates'i, *Ahlak Mektupları*'nda sıkça yineleyen Seneca, ruhun ölümsüzlüğünün ve

düşünülür dünyanın geçiciliğinin ontolojik temellerini erken dönem Platon'da bulur. Stoacı fizik ayrımlarına nazaran daha muteber görünen Platonik ontoloji, idealara tahsis ettiği özel yerle, Seneca'nın Stoacı bedenselcilikte bulamadığı teorik zemini sağlar. Erken dönem Platon'un akış halinde olan varlıklara karşı değişmez ideaların hakikatini savunması, Seneca gibi bir ahlak filozofu için ahlaki ideallerin ve ereklerin kaygan olmadığını savunmayı olanaklı kılar. İdealar sayesinde duyuların ve ruhun dinginliğini bozan duygulanımların değersizliği, temellendirilebilir hale gelir. Böylece Seneca mensubu olduğu okulun aksine Platonik ideaları var olandan sayar ve idealar kuramının ahlaki kazanımlarını hesaba katarak Stoacı *bir şey* ayrımlarını reddeder.

Teoriğe karşı pratiğin üstünlüğünü vurgulayan ve doğa araştırmalarını ahlaka nazaran ikincil addeten Sokrates'e benzer bir biçimde, Seneca'nın da doğa araştırmalarını ahlak için araçsallaştırması Sokratesçiliğinin en önemli emaresidir. Ayrıca bu yönelim Seneca'nın Stoacılığının da asli unsurudur. Nitekim erken dönem Stoacıların "Sokratesçi olarak anılmak istemeleri"nin nedeni, felsefenin bütün alanlarını etiğe hizmet etmek üzere sistemleştirmiş olmalarıdır. Stoa felsefesinin bütün dönemlerinde fizik yahut doğa, "doğaya uygun yaşama" ereğinin nesnesi olduğu için incelenmesi gereken bir araştırma alanıdır. Bu bakımdan doğaya ya da evrene dair organik tasavvur, evrensel sempati ve bedenli nedensellik aracılığıyla etik duygudaşlığı temellendirmeye yarar. Böylece Stoacılar için her şeyin beden olması, kendisi de bir beden olan doğaya uygun yaşamanın olanağının koşulu olarak ortaya çıkar. Bu olanak reddedilip, doğayla ya da doğadaki varlıklarla türdeş olmayan aşkın varlıkların "var olan" olarak kabulü, bedenli nedenselliği sekteye uğratır ve etik erek olanaksızlıkla bir olur. Bu olanaksızlığı ortadan kaldırmak ve var olanlar arası ilişkiyi problem olmaktan çıkarmak amacıyla Platoncu ideaları yerinden eden Stoacıların oluşu göz ardı etmeyen anlayışları, pratik bir felsefe kavrayışı sunar.

Oluşla barışık bu anlayış yerine varlık/oluş ikiliğini düşüncesinin merkezine koyan Seneca'nın, fizik söz konusu olduğunda Stoacıların Sokrates'i yerine Platon'un Sokrates'ini örnek alması ise tarihsel Sokrates ile ilgili apayrı bir sorundur. Seneca'nın Sokrates'e olan sadakati başka bir incelemenin konusunu oluştursa da, burada ifade edilmesi gereken temel husus, —hangi Sokrates olursa olsun—pratiği teorinin önüne koymak ve felsefenin asli ilgisini ahlakla sınırlandırmış olmaktır. O halde Seneca'nın Platoncu ontolojiye olan yakınlığının teorik bir ilgiden kaynaklanmadığı açıktır. Seneca için idealar kendilerinde değerli varlıklar değildirler; onlar Stoacı ereği gerçekleştirmeye hizmet eden araçlardır. Onlar zihni en yüce nedene çevirmeye; doğaya, akla ya da tanrıya uygun yaşamaya olanak sağlayacak olan unsurlardır. Bu haliyle ölüm karşısında hissedilen korkunun ve kaygının temelsiz olduğunu yalnızca spekülatif akıl yürütmelerle değil, yaşamıyla ve

hatta ölümüyle ortaya koyan Sokrates'in izleyicisi Seneca, pratik felsefe kavrayışı nedeniyle Sokratik Platon'a itibar eder. Gençlik dönemiyle kıyaslandığında yaşlılık dönemi diyaloglarında Sokratesçi pratik bilgelik idealinden uzaklaşmış görünen Platon, bu dönemde kılı kırk yaran ayrımları ile soyutluğu gittikçe artan teorik felsefenin bir bakıma kurucusudur. Teorik/pratik felsefe karşıtlığında teorik felsefeyi yükselten Platoncu gelenek, referansını geç dönem Platon eserlerinden alır. Bu soyut ve teorik faaliyete dair en önemli tanıklıklar kuşkusuz Aristoteles'in Metafizik'i ile Akademia'nın çalışma programındaki eserlerdir. Platon'dan sonra gelen Akademi kuşağını eleştiren Aristoteles, *Metafizik'in XIV. Kitap*'ında *Philebos*'ta yer alan matematiksel "birleşik idea" görüşünü hedef alırken, Platon sonrası *Akademia*'nın çalışma programında başta *Timaios* olmak üzere geç dönem Platon diyalogları merkezde yer alır. Bu haliyle Seneca'nın Platon'u, ne Platoncuların selefi ne de *Timaios* ve *Philebos*'un yazarıdır. O, Sokratik diyalogların *aporetik* sonlarının sorumlusu; teorik (*theōria*) yetkinliği pratik bilgeliğe (*phronēsis*) yeğlemeyen genç Platon'dur.

Bibliyografya

Algra, Keimpre, *Concept of Space in Greek Thougt* (Leiden: E. J. Brill, 1995).
Aristoteles, *Fizik*, çev., S. Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).
Arnim, Hans Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, (Stuttgart: Teubner, 1964).
Arnold, E. Vernon, *Roman Stoicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911).
Cicero, Marcus Tullius, *Academica,* trans., H. Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).
Cicero, Marcus Tullius, *Tanrıların Doğası*, çev., Ç. Menzilcioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012).
Dillon, John, *The Heirs of Plato* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
Empiricus, Sextus, Against Ethicists, trans. R. G. Bury (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936).
Empiricus, Sextus, *Against Physicist*, trans. R. G. Bury (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936).
Giannantoni, Gabriele, *Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit* G.G. (Collana Elenchos, XVIII) (Napoli: Bibliopolis, 1990).
Hegel, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy Vol II*, trans., E. S. Haldane & F. H. Simson (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1894).
Laertii, Diogenis, *Vitae Philosophorvm. Vol I. Libri I-X*, ed., Miroslov Marcovich (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008).
Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev., C. Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015).
Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers Books 1-5*, ed., Tiziano Dorandi (New York: Cambridge University Press, 2013).

Long, A. A. ve Sedley, D., *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987).
Mansfeld Jaap, *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden: Brill, 1992).
Platon, *Devlet*, çev., S. Eyüboğlu & M.A. Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958).
Platon, *Sofist*, çev. C. Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000).
Platon, *Timaios*, çev., E. Güney & L. Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2011).
Platon, *Phaidon*, çev., N. Kalaycı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012).
Plutarch, *Moralia Volume XIII: Part 2*, trans. H. Cherniss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976).
Sellars, John, *Stoicism* (Durham: Acumen Publishing Limited, 2010).
Seneca, Lucius Annaeus, *Epistles 66-92*, trans., Richard M. Gummere (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920).
Seneca, Lucius Annaeus, *Epistles 93-124*, trans., Richard M. Gummere (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925).
Seneca, Lucius Annaeus, *Ahlaki Mektuplar*, çev., T. Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992).
Seneca, Lucius Annaeus, *Doğa Araştırmaları,* çev., C. C. Çevik (İstanbul: Jaguar Kitap, 2014).
Sorabji, Richard, Matter, *Space and Motion Theories in Antiquity and Their Sequel* (London: Duckworth, 1988).
Stobaei, Ioannis, *Anthologium Vol I*, ed. C. Wachsmuth & O. Hense (Berlin: Apud Weidmannos, 1884).
Tennemann, W. G., *A Manual of the History of Philosophy*, trans., A. Johnson (London: Henry G. Bohn, Covent Garden, 1852).
Wildelband, Wilhelm, *History of Ancient Philosophy*, trans., H. E. Cushman (New York:Charles Scribner's Sons, 1906).

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue*: 7
Bahar / *Spring* 2019

Tanıtım Yazısı… Seneca: *Medea*

EMRE CEREN*

Seneca: Medea, Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Latince aslından ilk kez Çiğdem Dürüşken tarafından çevrilen ve birinci baskısı 2007 yılında yapılan Seneca'nın *Medea* tragedyası, Seneca'nın yazıp yazmadığı tartışmalı olmak kaydıyla günümüze ulaşan 9 tragedyası arasında yer almaktadır. Seneca, Stoacı bakış açısını ve bir Yunan tragedyasının Romalı olarak nasıl aktarılabileceğini bu eserinde sergilemektedir. Tragedyanın çevirisi Medea'nın içine düştüğü duygularının tezatlığını, "herkes için ortak olan" aşkın, ihanet karşısında ne kadar yıkıcı olduğunun çevirmen tarafından anlatıldığı, tragedyanın özeti de denilebilecek bir önsözle başlamaktadır.

Dürüşken, önsözünün ardından yazdığı sunuş kısmında bu tragedyanın var olmasına sebep olan Iason ve Altın Post hikâyesini kısaca aktarmaktadır. Bu anlatı üç alt başlıkta incelenmektedir. Bu başlıklar altında Iason'un Altın Post arayışı ve Medea ile tanışmaları, altın postun alınması, dönüş yolculuğu ve Medea'nın Yunan topraklarına dönüşü anlatılmaktadır. Daha sonrasında Seneca ve Trajedi adlı başlıkta yazarın tragedya ile olan ilişkisi incelenmiş ve Seneca'nın yaşantısıyla politik kariyeri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Bu bölümün devamında Seneca'nın tragedyaları ve üzerine olan muhtelif tartışmalar aktarılmıştır. Bir başka alt başlık altında ise Medea incelenmiş ve Euripides'ten Ennius'a kadar olan pek çok farklı Medea ve bunların birbirleriyle olan farklılıkları anlatılmıştır. Bu paralelliklerin anlatılması okuyucu açısından *Medea* tragedyasına dair filolojik bir temellendirme oluşturabilmektedir. Ardından gelen bölümde de bu eserin Seneca tarafından yapılan kurgusunun çevirmen tarafından aktarılması okuyucuya bir ön okuma vazifesi üstlenmektedir. Genel anlamıyla bu sunuş bölümünde verilen dipnotlar, okuyucu açısından bilgilendirici bir içeriğe sahiptir, anlatım sırasında

* Emre CEREN, İstanbul Üniversitesi, Eskiçağ Tarihi Yüksek Lisans Öğrencisi, emreceren89@gmail.com

yapılan alıntılarda veya aktarımlarda verilen kaynak dipnotları ise genel okuyucu ve alan okuyucusu açısından da bibliyografya görevi görmektedir. Dipnotlardaki açıklamalar fazlasıyla bilgilendirici bir niteliğe sahip olup genel okuyucu açısından konuya ve ilerleyişe vakıf olunması açısından kolaylık sağlamaktadır.

Yine Önsöz başlığının sonunda vermiş olduğu Medea'nın Kurgusu kısmı özellikle tiyatro açısından değerlendirildiğinde sahnelerin ve kurgunun canlanmasına ve somutlaştırılmasına yol açmaktadır. Mekân, zaman örgüsü ve karakterlerin aktarımı açısından özellikle bu kısım okuyucu açısından kitabın kısmi bir özeti sayılabilir. "Çeviride İzlenen Yöntem" başlığıyla verilmiş olan son kısım hem genel okuyucu hem de bu konuya dair araştırma yapmak isteyenler açısından yönlendiricidir.

Çeviride Seneca'nın bize aktardığı özgün Latince isimlere sadık kalınması, günümüzde pek çok çeviride oturtulmaya çalışılan yarı İngiliz akademik üslubunun ortasında bütünüyle doğru bir yöntem olarak kabul edilebilir. Dürüşken'in kişileri, yerleri ve olayları özgün adlarıyla aktarması hem genel okuyucuyu bilgilendirmekte hem de Eskiçağ metinlerinin genel dokusunu oluşturan kültürel aktarımlar üzerine düşünme olanağı tanımaktadır. Metnin girişinden sonuna dek genialis[1] kelimesinin zifaf şeklinde çevirisi, metni sıradanlıktan çıkartıp çevirmenin geniş dağarcığı sayesinde metne tiyatroya ait bir izlenim katmaktadır. Medea'nın tanrılara seslenişindeki muhtaç olma hali ile öfke hali arasındaki geçiş çeviride tercih edilen kelimelerin uygunluğuyla okuyucuya aktarılabilmiştir. Yine *thalamis... meis*[2] kısmında tercih edilen zifaf odam çevirisi metni daha önce belirtildiği gibi sıradanlıktan kurtarmaktadır. Medea'nın pek çok duyguyu aynı anda veya peş peşe yaşayan ruh hali metnin iskeletini oluşturmaktadır. Medea'nın doğası gereği kadınlık ve cadılık arasındaki geçişi çevirmenin kelime tercihleri ve metin genelinde verdiği bilgilendirici dipnotlar sayesinde okuyucuya aktarılabilmektedir. Böylelikle okuyucu kendini Medea ile özdeşleştirebilmekte ve karakterin duygusal geçişlerini fark edebilmektedir. Yine dipnotların neredeyse her kişiye ve yere dair verdiği bilgiler sadece genel okuyucu için değil bu konuya dair araştırma yapan kişiler için bile doğrudan yönlendirme içermektedir. Çevirmenin Türkçede anlaşılması güç olacak noktalarda çevirinin gidişatına dair düştüğü bilgilendirici noktalardan birisi olan *vincat femina coniuges, vir longe superet viros*[3] kısmında *femina* ve *vir* kelimelerinin hangi kadın ve erkeği işaret ettiğini açıklaması yine okuyucu açısından metnin sürekliliğini sağlamaktadır. Devam eden bölümlerde de nereye işaret ettiği muallak olan yerlerin açıklanması sürdürülmektedir.

Metnin devam eden bölümünde Medea'nın ani kesilmeler ve anlık de-

[1] Sen. Med., s. 1.
[2] Age, s. 2.
[3] Age, s. 6.

ğişimlerle yaşadığı pişmanlık ve öfke çıkışları metnin bütünlüğü ve sürekliliği korunacak biçime verilmiştir. Medea'nın Iason'a karşı duyduğu aşk ile Creo'yu suçlaması esnasındaki duygu değişimi tiyatro açısından kişiyi içine çekebilecek biçimde sunulmuştur. Bununla birlikte metnin yükselip alçalan duygularının aktarımında, metnin üslubu göz önünde bulundurularak tercih edilen kelimelerin çeşitliliği sayesinde tekdüzeliğe düşülmemiştir. Sütanne ve Medea arasında yaşanan ve bir nevi Seneca'nın kendi görüşlerini aktardığı diyebileceğimiz laf dalaşında cümlelerin doğrudan ve sert bir biçimde aktarılması kişiyi tartışmanın içine sürüklemekte ve metinden bağımsız değerlendirildiğinde güncelliğini koruyan veciz ifadeler içermektedir. Yine Medea'nın âşık ve depresif halinden öfkeli haline geçişi bir anda ve akıcı bir halde gerçekleşmekte ve metnin genelinde bu geçişler sürdürülmektedir.

Seneca'nın Sütanne karakteri Medea'yı teskin eden, dizginlemeye çalışan ve yönlendiren bir yapıya sahiptir. Bu yapı Dürüşken'in çevirisinde sakin ve şefkatli aktarılmış ve Sütanne'nin durumun vardığı ve dönüşü olmayan noktayı anladığı anda yaşadığı çaresiz ruh hali güncel bir çeviriyle yansıtılabilmiştir. Iason karakteri ise Medea'ya karşı duyduğu korku ve acıma arasında gidip gelirken, konu çocuklarına gelince bir anda korumacı bir yapı sergilemektedir. Çevirmenin üsluba ve tiyatro metnine uygun kelime tercihleriyle bu ani geçiş sağlanabilmiştir. Medea'nın kendi kendine konuşması öfkenin ve intikamın yükselişi ve Koro'nun hem Medea'ya hem de Iason'a acıyan seslenişleriyle metnin seyrinde süreklilik sağlanabilmiştir.

Dördüncü sahneden itibaren Medea'nın büyülü güçlerinin dönüşü tehditkâr bir biçimde aktarılmıştır. Öte yandan "iam iam tempus est"[4] cümlesinin "zamanı geldi artık, zamanı geldi" şeklinde yinelenerek çevrilmesi Medea'nın kendini hiddetlendirmesine kendinden emin bir anlam kazandırmıştır. Yine bu bölümde de çevirmenin dipnotlarla okuyucuya metinde geçen her türlü yer ve kavramı anlatması, ayrıca bazı hususlarda ek açıklamalarda bulunması okuma açısından metni daha anlaşılır kılmıştır. Medea'nın öfkesinin dördüncü sahnenin girişinden sonuna doğru git gide tırmanması ve karanlık güçlerinin geri gelişi, yani kadından cadıya veya sevdalı birisinden intikamcı birisine dönüşümü kademeli bir biçimde olmuştur ve bu gelişim sahne boyunca git gide artan katılaşmayla yansıtılmıştır.

Son sahneye gelindiğinde ise intikam planları başlamış ve kendini dizginleyemeyen karanlık güçleri Medea'da tamamıyla belirginleşmiştir. Bu belirginleşmenin en keskin olduğu zaman oğullarını Iason'un yaptıkları için öldürmeye karar verdiği andır. Ancak bu anda bile *ire pietatem fugat iramque pietas*[5] yani Dürüşken'in çevirisiyle, "Öfke sevgimden kaçıyor, sevgi öfkemden" demektedir. Medea en karanlık anında dahi, içindeki anne ve eş olmanın temsil ettiği masumiyeti barındırıyor. Ancak bu ikilemden çıktığı anda

[4] Age, s. 42.
[5] Age, s. 55.

ya da daha yalın bir biçimde öfkeyi ve intikamı seçtiği anda oğullarını teker teker öldürmeye başlar ve Iason'dan intikam almanın verdiği bir *katharsis*'e ya da daha yalın bir memnuniyete erişir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 7
Bahar / *Spring* 2019

Tanıtım Yazısı... Seneca: *Doğa Araştırmaları*

KUTSİ AYBARS ÇETİNALP*

Seneca: Doğa Araştırmaları.
Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Jaguar Kitap, 2014.

Lucius Annaeus Seneca ya da Genç Seneca İÖ 4 – İS 65 yılları arasında yaşamış Romalı filozof, devlet adamı ve yazar. Atlı sınıfına (*equites*) mensup bir ailenin ikinci oğlu olarak dünyaya gelen Seneca erken yaşta Roma'da eğitimini aldı. Yaşlı Seneca olarak da bilinen babası oğlunun da kendisi gibi hatip olmasını istiyordu, ancak Genç Seneca felsefeye yönelmeyi tercih etti. Kariyerine avukatlık ile başlayan Seneca daha sonra *quaestor* oldu fakat İS 41'de Korsika'ya sürüldü. Sekiz yılını sürgünde geçirdikten sonra Roma'ya tekrar çağrıldı. *Praetorluk* görevinin yanı sıra ileride imparator olacak Nero'nun eğitmenliğini ve danışmanlığını da üstlendi. İS 65 yılında Piso Komplosu'na karışmakla suçlanan Seneca'ya, İmparator Nero tarafından yaşamına son vermesi emredildi. Seneca da örnek bir Stoacı gibi intihar ederek yaşamına son verdi. Latin Edebiyatı'nın Gümüş Çağı denilen dönemine damgasını vurmuş Genç Seneca Roma'da Stoa felsefesinin en önemli temsilcilerinden biridir. Özellikle ahlak felsefesi üzerine yoğunlaşmış olan Seneca tüm eserlerini bu amaçla kaleme almıştır.

Türkçeye ilk kez 2014 yılında Klasik Filolog Dr. Celal Cengiz Çevik tarafından Latince aslından çevrilerek kazandırılan Doğa Araştırmaları (*Naturales Quaestiones*), doğa felsefesi üzerine olması bakımından Seneca'nın diğer eserlerinden ayrılmaktadır. Çevik'in çevirinin giriş kısmında da belirttiği üzere, Seneca'nın bu eseri kaleme almasındaki esas amacı salt doğa bilgisi edinmek değil, kendi çağının sorunlarına Stoacı bakış açısıyla değinerek bir ahlak eleştirisi yapmaktır. Eserin bütününde doğa olaylarından insan için ders çıkarıcı bir hava vardır. Zira Stoacı ahlak öğretisinin temelinde "doğanın

* Kutsi Aybars ÇETİNALP, İstanbul Teknik Üniversitesi, Bilim ve Teknoloji Tarihi Yüksek Lisans Öğrencisi, k.aybars@gmail.com

bilgisiyle insanı daha iyi yapmak" prensibi yatmaktadır. Seneca Roma'daki saray hayatından uzaklaştığı bir dönemde kaleme aldığı bu eseri, dostu Lucilius'a adamıştır. Doğa olaylarıyla ilgili bilgilerin büyük bir kısmını Eski Yunan filozoflarından almıştır. "Bizimkiler" dediği Stoacıların görüşlerine de yer veren Seneca, onların bazı açıklamalarına katılmadığını belirtmiştir. Filozofların yanı sıra edebiyatçılardan ve tarihçilerden de alıntılar yapmıştır.

Türkçe çeviri; giriş (9-19), kısaltmalar (18-20), birinci kitap (21-66), ikinci kitap (67-112), üçüncü kitap (113-157), dördüncü kitap (159-192), beşinci kitap (193-215), altıncı kitap (217-259), son olan yedinci kitap (261-294) ve kaynakçadan (295-299) oluşmaktadır.

Giriş kısmı üç başlık altında ele alınmıştır. "Seneca'nın Yaşamı ve Eserleri" başlıklı birinci kısımda (9-12) Seneca'dan ve eserlerinden bahsedilmektedir. İkinci kısım olan "Naturales Quaestiones ya da Doğa Araştırmaları"nda (12-18), genel olarak eserden, yazılış amacından, eseri oluşturan yedi kitabın içeriğinden bahsedilir ve Stoacılık hakkında bilgiler okuyucuyla paylaşılır. Seneca ve felsefesi üzerine bilgilerin verildiği ve eserin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan bu başlığın ardından "Çeviri Yöntemi" başlıklı son kısım (18-19) gelir. Çevik burada temel aldığı edisyona, faydalandığı diğer kaynaklara ve çeviride izlediği yönteme yer vermektedir. Çeviriden önceki son kısım kısaltmalardır (20).

Metnin çevirisi birinci kitap ile başlar. Seneca Lucilius'a hitabıyla başladığı ön sözünde tanrı üzerine çalışmanın önem ve gerekliliğinden; ardından meteorlardan, halelerden, gök kuşaklarından ve bunların nedenlerinden bahseder. Bu doğa olaylarını aynalar ve yansımalar üzerinden gündelik örneklerle açıklamaya çalışır. Sonra aynalar üzerinden konuyu, Augustus Dönemi'nde ahlaksızlığıyla nam salmış Hostius Quadra'ya bağlar ve bir ahlak dersi vererek birinci kitabı bitirir.

İkinci kitapta evrene dair incelemeleri astronomi, meteoroloji ve yer bilimleri olarak ayırır. Öncelikle havayı irdeler. Ardından gök gürültüsü, şimşek ve yıldırımların nedenlerinden, türlerinden ve farklılıklarından bahseder. Üstat (*praeceptor*) olarak nitelendirdiği bazı filozofların görüşlerine yer verdikten sonra kendi savını aktarır. Göksel olayların deprem gibi bazı olayların habercisi olduğunu söyler. Yıldırımın kehanetteki rolünü açıklayarak Etrüsk inancından bahseder ve Eski Çağ'daki yaygın tanrı görüşünü eleştirir. Iuppiter ve yıldırımları üzerinden adalet anlayışını eleştirir. Son olarak ölüm korkusunu yenmeye dair bir ahlak dersi vererek ikinci kitabı bitirir.

Üçüncü kitapta genel olarak sudan ve elementlerden bahsedilmektedir. Seneca bu kitapta, ideal insana ulaşmada Roma vatandaşlığının değil doğa yasalarının faydalı olacağından bahsederek bir bakıma eseri kaleme almadaki asıl niyetini açıklar. Su hakkında yine önceki görüşlere yer verir. Thales'in *arkhe*yi (töz) su kabul etmesini özellikle "saçma" (inepta) bulduğunu belirtir ve ateşin Stoacılıktaki yerinden söz eder. Nehirleri insandaki damarlara benzeterek doğanın bu benzeşimdeki rolünü anlatır. Ardından su ve

deniz üzerinden konuyu balıklara getirerek hazlara dair bir ahlak dersi verir. Seneca burada kendi savını desteklemek için bir de deney önerir. Son olarak dünyanın sonunun büyük bir selle gelecek olmasından ve insanın doğa karşısındaki acizliğinden bahseder.

Dördüncü kitap Seneca'nın Lucilius'a verdiği ahlak dersiyle başlar. Bu kısımda özellikle Nil Nehri üzerinde durur. Ardından dolu ve kardan bahseder. Gösteriş eleştirisi yaparak kitabı bitirir.

Beşinci kitapta rüzgârın oluşumundan ve çeşitlerinden bahsedilir. Seneca burada atomcu görüşü çürütmeye çalışır. Son olarak rüzgârın bir doğa gücü olarak birleştirici yönünü vurgularken insanın savaş ve yıkımla doğaya nasıl karşı çıktığından söz eder.

Altıncı kitapta Seneca'nın en tehlikeli doğa afeti olarak kabul ettiği depremler anlatılır. Depremin nedenlerine dair teorileri paylaşır ve insanlığı ölüm korkusu karşısında özgür kılmak ister. Bu kısım, Roma ordusu tarafından Nil'in kaynağının keşfine yönelik yapılan bilimsel bir seferden bahsedildiği için ayrıca önemlidir.

Yedinci kitapta kuyrukluyıldızlardan bahsedilmektedir. Seneca kuyrukluyıldız gözlemlerinin yeni bir saha olduğundan ve Yunanistan'a geçtiğinden bahseder. Kuyrukluyıldız hareketi ve deprem ilişkisine dair bir anlatıyı aktarır. Kuyrukluyıldızların niteliğinden, onlara atfedilen anlamlardan ve hava durumu ile kuyrukluyıldız arasındaki ilişkiden söz eder. Bilimin bazı şeyleri açıklamada şu an yetersiz olduğunu ama gelecekte açıklayacağına dair ön görüsünü dile getirir. Roma'daki ahlaksızlıktan, doğa araştırmalarının artık yapılmamasından, eskilerin de yeteri kadar yapmadıklarından yakınır ve bu bilginin ilgisizlik yüzünden unutulacak olmasından duyduğu endişesini paylaşır.

Seneca'nın tüm kitaplarda izlediği genel yaklaşım; ilkin öncülü olan filozofların teori ve görüşlerine yer vermesi, ardından bunları çürüterek kendi görüşlerini aktarmasıdır. Kendi savını ileri sürerken basit akıl yürütme ve gözlemlerden yola çıkar. Matematiksel ve geometrik bilgilerden bahsetse de bunları okuyucuyla (belki de Romalı okuyucu kitlesini bu konularda bilgili görmediğinden) paylaşmaz. Ayrıca edebiyatçı ve tarihçilerden de sık sık alıntılar yapar. Doğaya dair yaptığı tüm çıkarımları ibret alınması gereken bir ahlak dersine bağlar ve her kitabı bu şekilde tamamlar. Latince pek çok eseri ilk kez Türkçeye kazandırmış olan Dr. Cengiz Çevik bu çevirisinde de aynı titizliği korumuş ve tıpkı Seneca'nın kendi okuyucu kitlesine mümkün mertebe yalın anlatmaya çabalaması gibi Çevik de yalın bir dil, terminoloji, yorum ve açıklayıcı dipnotlarla eseri genel okuyucu kitlesine hitap edecek biçimde sunmuştur. Eski Çağ tarihine, felsefesine ya da bahsi geçen bilimsel ifadelere dair pek bilgisi olmayan okuyucular için aydınlatıcı dipnotlar konmuşken, daha detaylı bilgi ya da ileri okuma isteyenler için kaynakça da paylaşmıştır. 2018'de ikinci baskısını yapan çeviri Türkiye'de yeni bir saha sayılabilecek Bilim ve Teknoloji Çalışmaları için de kıymetli

bir kaynak eser niteliğindedir.

Arkhe-logos'tan...

Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açıktır. Dergi felsefenin tarihsel gelişiminin, felsefe yöntemlerinin ve sorunlarının sistematik analizini amaçlar. Bu kapsamda, tüm felsefi eğilimlerden gelen yaratıcı ve incelikli okumalara açıktır.

Dergi aynı zamanda Aristoteles başta olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Kıta Avrupası'nın ve Amerika'nın felsefe geleneklerinin de zenginliklerini göz önünde bulunduran *Arkhe-logos* dergisi, Antik Yunan felsefesi ve edebiyatının felsefi yorumlarını içeren yazıları kabul etmektedir. Yukarıda belirtilen geniş felsefi yelpazeye karşın, dergi antik felsefe geleneklerinin feminist yorumlarına ve feminist felsefeye özel önem ve ilgi atfetmeyi amaçlamaktadır.

Dergideki yazılar Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir. *Arkhe-logos* hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. Yazılar gerekli görülen uzunluklarda hazırlanabilir.

From Arkhe-logos...

Arkhe-logos is open to philosophical papers from all philosophical traditions in principle. The journal intends the systematic study of philosophy with regard to its historical development, methods and problems. Creative and rigorous independent readings from all philosophical traditions are welcome.

The journal also aims to provide a site for diverse scholarship on Ancient Philosophy with a particular emphasis on Aristotle. Respecting the richness of European and American philosophical traditions, *Arkhe-logos* supports all kinds of philosophical interpretations of Ancient Greek philosophical and literary studies. Despite the wide philosophical spectrum mentioned above, the journal wishes to pay a special attention to the feminist interpretation of ancient philosophy as well as feminist philosophy.

Papers may be in Turkish or English. ***Arkhe-logos*** is a refereed journal and published bi-annually. The articles may be of substantial length.

Arkhe-logos Dergisi Yayın İlkeleri

1. Arkhe-logos, temelde bir felsefe dergisidir. Ancak, felsefi çerçevede yazılmış olmak koşuluyla insani bilimler ve sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da açıktır. Bu makalelerin seçim sürecinde karar yayın kuruluna aittir.

2. Arkhe-logos dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. (Bahar/Nisan ve Güz/Kasım sayıları)

3. Dergide, makalelerin seçiminde kör hakemlik sistemi uygulanır.

4. Dergiye gönderilecek makalelerin felsefeye ve yazıldıkları alana özgün katkılar sunması beklenir.

5. Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur.

6. Yazara ait çalışmanın bulunduğu dergiden yazarın kendisine iki adet dergi telif ücreti karşılığı olarak gönderilir.

Yazarlar İçin Yayın Kuralları

1. Dergiye gönderilecek makaleler herhangi bir yerde ne bütün ne de parça halinde yayınlanmamış olmamak koşuluyla yayınlanması için kabul edilebilir. Bununla birlikte; yayın danışma kurulu gerekli gördüğü takdirde, daha önce yayınlanmış yazılara da yer verebilir. Makaleler Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir.

2. Gönderilecek makalelerde sayfa sınırlaması yoktur. Ayrıca; kısa ve uzun kitap tanıtım yazılarının yanısıra çevirilere yer verme de yayın danışma kurulunun yetkisindedir. Makaleler, A4 formatında, tek satır aralığıyla Times New Roman karakteri ve 12 punto ile yazılmalıdır. Sayfa düzenindeki boşluklar soldan, sağdan, alttan ve üstten 2.5 cm olacak şekilde düzenlenmelidir. Makaleler, Microsoft Word 2007 formatında teslim edilmelidir.

3. Gönderilen makalelerin ilk sayfasında makalenin başlığı, yazarın adı ve soyadı, ve yazar adının altında 200 kelimeyi aşmayan bir özet bulunmalıdır. (Özet, Türkçe ya da İngilizce sunulabilir). Özetle birlikte minimum yedi, maksimum on anahtar sözcük belirtilmelidir.

4. Makalelerdeki alıntılar ve referanslar ***The Chicago Manual of Style, 16th Edition (Chicago and London: The University of Chicago Press,*** 2010)'da belirtilen kurallarla uyumluluk içerisinde olmak zorundadır.

5. Makaleler, **arkhelogos16@gmail.com** adresine gönderilmelidir.

Principles of Publication for Arkhe-logos

1. Arkhe-logos, in principle, is a journal of philosophy. However, it is open to all kinds of topics from the humanities and social sciences on the condition that these topics are presented in a philosophical framework. The editorial board is responsible in the process of selection.

2. Arkhe-logos is a refereed and bi-annually published journal. (Spring/April and Autumn/November issues)

3. Articles sent to *Arkhe-logos* are blind-reviewed.

4. The articles are expected to serve in the capacity of original contributions to philosophy and their chosen field(s).

5. Authors are responsible for the content of their articles.

6. Two copies of the issue in which the article is published are sent to authors for copyright.

Submission Guidelines for Contributors

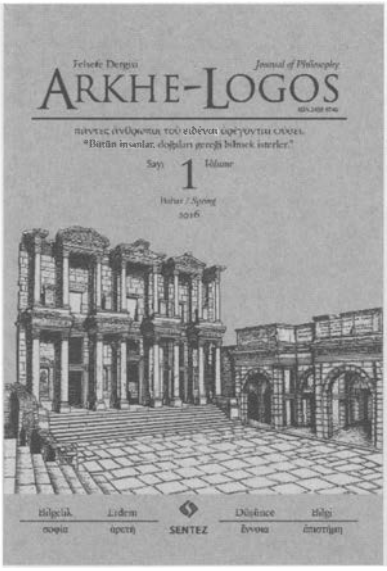
1. Articles are accepted for publication on the condition that they are not submitted for publication elsewhere and not previously published either in whole or in part. However, the editorial board reserves the right to consider the republication of a previously published material where needed. Articles may be submitted either in Turkish or in English.

2. Submissions of both substantial full-length bodies of work and shorter manuscripts are encouraged. Review articles, book reviews and translations will also be considered for publication at the discretion of the editors. They must be typed in A4 format and the text must be single-spaced, written in Times New Roman and in 12 font. Margins must be 2.5 cm both on the right and the left sides and on the top and the bottom. Documents must be submitted in Microsoft Word 2007 format.

3. The first page of submitted articles should include the title of the paper, the name of the author and an abstract (either in Turkish or in English) which should not exceed 200 words. Keywords should be provided with the abstract with a minimum of 7 and maximum of 10 words.

4. The referencing system of the articles must comply with the rules indicated in *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010).

5. All articles must be sent as an e-mail to **arkhelogos16@gmail.com**



Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation

SERAP ELDERE KELEŞ

Aristoteles'in Ruh (*Psuche*) Tanımları

J. L. ACKRIIL

Çev. AYLİN ÇANKAYA

"Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı

SAFFET BABÜR

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (*Eudaimonia*) Anlayışı Üzerine

H. NUR ERKIZAN

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi

AMÉLİE OKSENBERG RORTY

Çev. FIRAT ÜNAL

Katharsis

JONATHAN LEAR

Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU

Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles

I. MUELLER

Çev. A. DİNÇER ÇEVİK

Herakleitos ve Şiir

MUSTAFA GÜNAY

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış

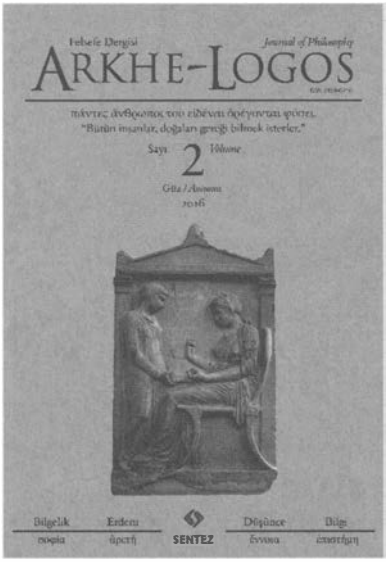
C. CENGİZ ÇEVİK

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj

VOLKAN YÜCEL

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism

DOĞAN GÖÇMEN



Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri

NICHOLAS RESCHER

Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ

Marcus Manilius'un Eseri *Astronomica*'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış

ALP EJDER KANTOĞLU

Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (*Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*)

JOHANN PETER VON LUDEWIG

Çev. C. CENGİZ ÇEVİK

İnsan Bedeni Nedir?

ALASDAIR MACINTYRE

Çev. SERAP ELDERE KELEŞ

Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür?

VOLKAN YÜCEL

Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi

VELİ URHAN

Felsefesini Arayan Eğitim

MUSTAFA GÜNAY

Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent

FIONA TOMKINSON

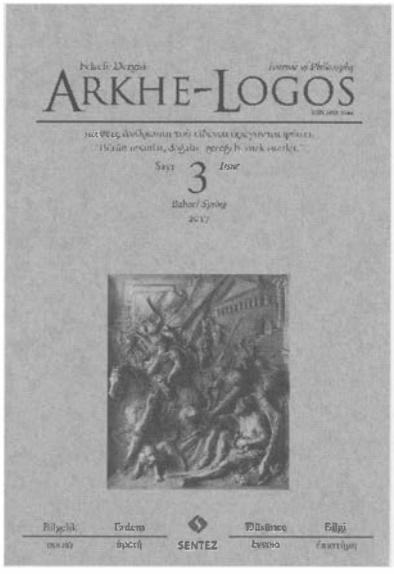
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I)

ELIZABETH ANDERSON

Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT

Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı

HARUN REŞİT SOYA - MARTI ESİN ŞEMİN



Felsefe Olarak Retorik: Hümanist Gelenek-[Heidegger ile Retorik, Hümanizm, Mantık, Politika ve Şiir İlişkileri Üzerine]

ERNESTO GRASSI

Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Kinik Diogenes'in Toplumsal ve Politik Karşıtlığının Ana Hatları

C. CENGİZ ÇEVİK

Erdemli Bir Siyasetin Olanaklılığı Üzerine: Aristoteles ve Machiavelli'de Etik Siyaset İlişkisi

ELİF ÇETİNKIRAN BALCI

Yargı Gücünün Eleştirisi'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları

Çev. GAMZE KESKİN

Yargı Gücünün Eleştirisi'nin İnşâ Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant – Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması

GAMZE KESKİN

Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (II.Kısım)

ELIZABETH ANDERSON

Çev. DEMET BOLAT-EZGİ BURGAN

İçsel ve Dışsal Sebepler

BERNARD WILLIAMS Çev. AYKUT AYTIŞ

Felsefi Düşüncede Konsept Yaratıcılığının Yeni Fenomenolojik Alanı: Aura-Analitik

SEDAKAT ALİYEVA

Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm ve İtirazlar

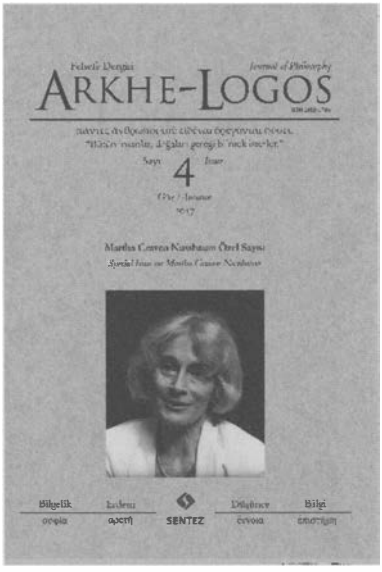
ULAŞ BAGER ALDEMİR

Teutoburg Geçidi Savaşı ve Bir Örnek Olarak Florusun Eserinden İlgili Bölüm ve Çevirisi

ALP EJDER KANTOĞLU

İbn-i Arabi'nin Felsefesi Üzerine: Tanrı, İnsan ve Bilgi

H.NUR ERKIZAN



Nussbaum'ın Felsefe Anlayışı Üzerine: "Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir."
HATİCE NUR ERKIZAN
Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme
HATİCE NUR ERKIZAN
Phantasia ve Oreksis
MARTHA CRAVEN NUSSBAUM Çev. FIRAT ÜNAL
Martha C. Nussbaum'ın İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı
EBRU GÜVEN
İnsan Hakları Kavramını Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı ile Düşünmek
ELİF ÇELİK
Martha C. Nussbaum, Adalet ve Umut
SEBİLE BAŞOK DİŞ
İnsanlığın Hukuk Eğitiminde Geliştirilmesi
MARTHA C. NUSSBAUM
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN - ERAY YAĞANAK
Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri
EBRU GÜVEN
Aristoteles "Aristotelesçi Sosyal Bir Demokrat mıydı?"
RICHARD MULGAN Çev. AYLİN ÇANKAYA
Osmanlı-Türk Modernleşmesi
NEŞET TOKU
Zaman Üzerine Düşünceler: Salahaddin Halilov`un Görüşleri Bağlamında
KÖNÜL BÜNYADZADE
Husserl ve Fenomenolojisi: Bir Özet
HASANHAN TAYLAN ERKIPÇAK



Fransız "Aydınlar" Batı'yı Nasıl Parçaladılar? : Postmodernizm ve Etkileri
HELEN PLUCKROSE
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN

"Mitostan Logosa" Tartışmalar-Yaklaşımlar"
ADNAN AKAN

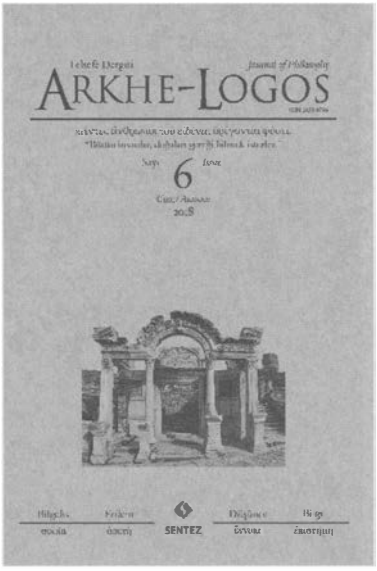
Platon Düşüncesinde Kurgu - Gerçeklik Bağlamında Şiir ve Felsefe
CEYHUN AKIN CENGİZ

"Biz Hiperboreanlar": Heidegger ve Nietzsche'de Platonizm ve Politika
ROBERT SINNERBRINK
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Özgecil Gerekçelere Dayanan (Sözde) Yalan Söyleme Hakkı Üzerine
IMMANUEL KANT
Çev. AHMET EMRE DEMİRCİ

Kürtaj Tartışmasının Biyoetik ve Foucault'un Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi
SEYDA KESİKOĞLU

Türkiye'de "Sanat" Diye Bir Şeyden Bahsedilebilir mi?
ALP EJDER KANTOĞLU



On the Possibility of the Capability Approach as a Political Philosophy
URSZULA LISOWSKA
İnsan Hakları, Adalet ve Eğitim Üzerine ya da İnsanileşme ve İnsandışılaştırma/İnsandışılaşma
HATİCE NUR ERKIZAN
Kamusal Alan .
YUSUF HATAY
Değerler Açısından İnsan Varoluşunu Anlamak
CELAL GÜRBÜZ
İyonya ve İyonyalı Filozoflar Üzerine
LEVENT ERKIZAN
Miletoslu Filozoflar.
PINAR ERDOĞAN
Kurak Çalının Düşü
SEVGİ OZAN
Duygu Felsefesi: Öfke
YUSUF HATAY
Nietzsche ve Heidegger'de Sanat ile Hakikat Arasındaki İlişki Üzerine
CAN BATUKAN
Cumhuriyet Döneminde İlk Kuşak Felsefeciler
MUSTAF GÜNAY -GÜLSUN DÜLGEROĞLU- SEVGİCAN AKÇA
ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE
Dünyada Çocuklar İçin Felsefe: Tarihçe ve Güncel Çalışmalar
ÖZGE ÖZDEMİR
Benjamin ve Flaneur Olarak Çocuk
SENEM KURTAR