

JEAN BRUN

Stoa Felsefesi

JEAN BRUN • Stoa Felsefesi

JEAN BRUN Dijon Üniversitesi Edebiyat ve Felsefe Fakültesi profesörü.

İletişim Yayınları, 1997 (1 baskı)

Le Stoïcisme
© 1958 Presses Universitaires de France
(1994; gözden geçirilmiş 12. baskı)

İletişim Yayınları 932 • Başvuru Dizisi 32
ISBN 975-470-151-2
© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2003, İstanbul (500 adet)

YAYIN YÖNETMENİ Mustafa Bayka
YAYIN DANIŞMANI Ahmet İnsel
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Metin Pınar
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

JEAN BRUN

Stoa Felsefesi

La Stoïcisme

ÇEVIREN *Medar Atıcı*



i l e t i ş i m

İçindekiler

Giriş 7

Birinci Kısım
STOA OKULU 13
Eski Stoa 13
Orta Stoa 20
İmparatorluk döneminde Stoa 22

İkinci Kısım
STOA FELSEFESİ 33

BİRİNCİ BÖLÜM
Felsefe 33
Felsefenin işlevleri 33
Felsefenin farklı kısımları 35

İKİNCİ BÖLÜM
Mantık (Stoa mantığının kendine özgülüğü, anlamı ve açılımı) 37
Bilgi kuramı 40
Diyalektik 48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Fizik 51
Dünya 52
Tanrı 61
İnsan 73

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Ahlak ... *89*
Eğilimler ... *90*
Egemen iyilik ve erdem ... *91*
Tutkular ... *96*
Bilge kişi ... *103*
Evrendeşlik ... *107*
Uygun tutumlar *(kathekonta, officia)* ... *108*

Üçüncü Kısım
STOACI BİLGELİK VE YÖNELDİĞİ ÇİZGİ ... *113*

Kaynakça ... *123*

GİRİŞ

Platon, Aristoteles ya da Plotinos hakkında çalışma yapmaya girişen kişinin elinin altında, bu düşünürlerin yapıtlarının az çok bir bütünselliği bulunsa da, bu öğretinin kurucuları olan Eski Stoa düşünürlerinin yazmış olabildiği ve farklı geleneklerin bize başlıklarını aktardığı birçok yapıttan geriye hiçbir şey kalmamıştır. Eleştirmenlerin ya da Cicero, Plutarkhos, Afrodisiaslı Iskender, Sextus Empiricus gibi oldukça geç dönem hasımlarının veya Diogenes Laertius, Stobe gibi az çok vasat derleyicilerin bu yapıtlardan almış olabildiği alıntılar ya da özetler, onlar hakkındaki çalışmanın biricik temelini oluşturur. Hiç kuşkusuz Seneca'nın, Epictetos'un, Marcus Aurelius'un yapıtları bir tür kuşatıcılığa ve birliğe sahipse de Seneca ile birlikte, daha çok edebi söyleme gireriz (annesinin katledilişinin ertesi günü Nero'nun, Senato'da okuduğu mektubu kaleme almış olan bu saray muhasibinde, bir filozof bulur muyuz sahiden?) ve her şeyden önce birer ahlakçı olan Epictetos ve Marcus-Aurelius'un metinleri, Stoa felsefesinin fizik ya da mantık hakkındaki düşüncelerini belirgin bir biçimde tanımamıza el-

vermez. Demek ki, Stoa tarihçisi ancak, az çok sadık, az çok açık alıntılar üzerinde ve az çok uzun, az çok uyuşan fragmanlar üzerinde çalışabilir. İşte bu noktada, Antikite'nin Stoalılara ilişkin bize devredebildiği bütün Grek ve Latin metinlerini[1] üç ciltte biraraya getirmiş olan Hans von Arnim'in dev yapıtını anmak gerekir: *Stoicorum veterum fragmenta-Stoalılardan kalan fragmanlar* (Teubner, 1903-1905); ama bu çok değerli çalışmada "her şey" olsa da, bu her şeyin içinde, birçok fragmanın ikili, üçlü ya da dörtlü kullanımı da vardır, Stoa felsefesinin apaçık noktaları hakkında çok bol metin varken, karanlık noktalarda metinler eksik kalır, bazı metinler birbirini çürütürken, bazıları da fazlasıyla çarpıtılmıştır. Sonuçta ve özellikle, unutulmaması gereken en önemli nokta, Stoa felsefesinden söz edildiğinde, bu kullanışlı etiket altında tarihi beş yüzyıldan öteye uzanan ve ayrıntıya ilişkin pek çok noktada, her zaman için ortak fikirleri olmayan felsefi bir okulun temsilcilerinin gözönünde bulundurulduğudur. Bütün bunlara karşın, bu zorluklar, bir Stoa öğretisi ve bir Stoa bilgeliğinden sözetmeyi olanaksız kılmaz.

Temel metinler. - Stoa felsefesi üzerine belli başlı bilgi kaynaklarımız aşağıdaki metinlerde bulunur:

Cicero (İ.Ö. 1.yy.):
Traité du destin (Yazgı Üzerine).
Des conduites convenables (Ödevler).
De la nature des dieux (Tanrıların Doğası Üzerine)
De la divination (Kehanet Üzerine)
Des lois (Yasalar Üzerine).
Des termes extrêmes des biens et des maux (İyiliklerin ve Kötülüklerin Sınırları Üzerine).

1 Adler, 1924 yılında yayınlanmış IV. cilde *Göstergeler*'i koymuştur, dört cilt birden 1964'de Stuttgart'ta Teubner tarafından yeniden yayınlanmıştır.

Paradoxes des stoïciens (*Stoa Paradoksları*)
Les Académiques (*Akademialılar*).

Plutarkhos (I.S. 1.yy.):
Des opinions des philosophes (*Filozofların Görüşleri Üzerine*) (Bu yapıtın Plutarkhos'a ait olup olmadığı tartışma götürür, yazar çoğu kez Pseudo Plutarkhos (Sahte Plutarkhos) olarak belirtilir).
Que les stoïciens disent des choses plus extravagantes que les poètes (*Stoalılar, şairlerden daha çılgınca şeyler söyler*)
Les contradictions des stoïciens (*Stoalıların Çelişkileri*).
Des conceptions communes contre les stoïciens (*Stoalılara Karşı Ortak Kavrayışlar*).

Seneca (I.S. 1.yy.):
Du bonheur (*Mutluluk Üzerine*).
Questions naturelles (*Doğa Sorunları*).
Lettres (*Mektuplar*).

Epictetos (I.S. 1.yy.):
Pensées (*Düşünceler*).
Entretiens (*Söyleşiler*).

Marcus-Aurelius (I.S. 2.yy.):
Pensées (*Düşünceler*).

Galianus (I.S. 2.yy.):
Des préceptes d'Hippocrate et de Platon (*Hippokrates ve Platon'un özdeyişleri*) (Khrysippos'un psikolojisine ilişkin bir özeti içerir).

Afrodisiaslı İskender (I.S. 2-3.yy.):
Traité du destin (*Yazgı Üzerine*)
Du mélange (*Karışım Üzerine*)

Sextus Empiricus (I.S. 3.yy.):
Hypotyposes pyrrhoniennes (*Pyrrhon Öğretisinin Ana Çizgileri*)
Contre les mathématiciens (*Matematikçilere Karşı*) (Dogmacıların ve Stoa kuramlarının bu şüpheci hekim tarafından özeti ve eleştirisi).

Diogenes Laertius (I.S. 3.yy.):
Dix livres sur les vies et les sentences des philosophes illustres (*Tanınmış Filozofların Yaşamları ve Özdeyişleri Üzerine On Kitap*) (Stoalılara ayrılmış olan VII. kitap, bu okul hakkındaki en önemli bilgi kaynaklarımızdan birini oluşturur, ne yazık ki Diogenes Laertius, çoğu kez parlak bir derleyici değildir.)

Stobe (I.S. 5.-6.yy.):
Florilège (*Seçme Şiirler*)
Deux livres d'extraits des physiciens et des moralistes (*Fizikçi ve Ahlakçılardan Seçkilerin İki Kitabı*) (Bu derleyici bize, başkalarıyla birlikte Arius Didyme'in-İ.Ö.1.yy.- de önemli fragmanlarını aktarmıştır.).

Stoa felsefesi hakkında yapılabilecek çalışmalar için temel belgeler aşağıdaki çalışmalarda bulunur:

H.Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879, 3.baskı, 1958)

A.C.Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes (Zenon ve Kleanthes'in Fragmanları)*, giriş yazısı ve açıklayıcı notlarla birlikte (Londra - Cambridge, 1891)

Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta (Stoalılardan kalan fragmanlar)* (Teubner, 1903-1905). Cilt I: *Zenon'un Yaşamı, Töresi ve Yazıları: a)* Mantık; *b)* Fizik, *c)* Ahlak; Zenon'un Büyük Sözleri; Zenon'un Öğretisinin Yandaşları; Cilt II: *Khrysippos'un Fragmanları: a)* Mantık; *b)* Fizik; Cilt III: *Khrysippos'un Ahlak Fragmanları. Takipçileri*; Cilt IV: *Göstergeler*, Adler tarafından yazılmıştır (Teubner, 1924; yeniden bas., 1964).

C.J.de Vogel, *Greek philosophy, a collection of texts with notes and explanation (Yunan felsefesi, metinlerin notlar ve açıklamalarla derlemesi)*, III.Cilt: *The Hellenistic Roman period (Hellenistik Roma dönemi)* (Leiden, 1959)

GREK FELSEFESİ İÇİNDE STOA FELSEFESİNİN YERİ

Sokrates Öncesi Filozoflar (İ.Ö. VII. - V. yüzyıllar)

İonialılar ya da Miletoslular
–
Miletoslu Thales
Anaksimandros
Anaksimenes

Efesoslular
Herakleitos

Elealılar
Ksenofanes
Parmenides
Eleali Zenon

Pythagorasçılar ya da Akuşmatikler
–
Pythagoras
Timaios

Leukippos
Anaksagoras
Empedokles
Demokritos

Sofistler (İ.Ö. V. yüzyıl)

Protagoras
Gorgias
Hippias
Prodikhos
Kallikles
Thrasymakhos

Sokrates (470-399)

Büyük Sokratesçiler

Akademia
–
Platon (427-348)

Lykeion
Aristotelesçiler
Aristoteles (385-322)

Küçük Sokratesçiler

Megaralılar
–
Sokratesçi Euklides
Eubilides
Diodorus Kronos
Stilpon

Kinikler
–
Antisthenes
Diogenes
Krates

Kireneliler
–
Aristippos
Tanıtanımaz Theodorus

İ.Ö. 300'e doğru

Yeni Akademia
–
Arkesilas (316-241)

Karneades (219-129)

Theofrastos

Şüpheciler
–
Pyrrhon
Timon

Stoalılar
–
Kitionlu Zenon
Kleanthes
Khrysippos

Epikurosçular
–
Epikuros

Hıristiyanlığın Başlangıçları

Yeni Platonculuk
–
Plotinos (205-270)

BİRİNCİ KISIM

STOA OKULU

Stoa felsefesi, yalnız öğretinin kurucusu olan Kitionlu Zenon'un felsefesini değil, bu okulu yöneten öğreticileri ve öğrencileri de kapsar. Okulun tarihçesi, geleneksel olarak üç büyük döneme ayrılır: İ.Ö. III. yüzyılda etkinlik merkezi Atina olan ve Kitionlu Zenon, Kleanthes ve Khrysippos'un yer aldığı *Eski Stoa*. İ.Ö. II. yüzyılda, sistemin ilk keskinliğini yitirip latinleştiği *Orta Stoa*; bu dönemin belli başlı adları şunlardır: Babil'li Diogenes, Tarsuslu Antipater, Rodoslu Panetius, Apameli Posidonius. İ.S. I. ve II. yüzyıllardaki *İmparatorluk Stoası* ise temelde Romalıdır ve yalnızca ahlakla ilgilenmek için, mantık ve fiziği neredeyse tamamen bırakmıştır. Bu dönemin belli başlı adları şunlardır: filozof olarak değerlendirilebildiği ölçüde Seneca, Musonius Rufus ve özellikle Epictetos ile Marcus-Aurelius.

Eski Stoa

Kitionlu Zenon (336-264) - Aşağı yukarı İ.Ö. 314 yılında Kitionlu Zenon Atina'ya ayak bastığında, birçok felsefe

okulu Yunanlılara çeşitli öğretiler veriyordu. Akademia, Polemon tarafından yönetiliyordu. Polemon, Platon'un yerini alan Speusippos'tan sonra gelen Xenocrates'in ardından okulun başına geçmişti. Lykeon'un başında ise, 322 yılında ölen Aristoteles'ten sonra gelen Theofrastos vardı. Thebai'lı Krates, Antisthenes'in kurduğu Kinik okulu; Tanrıtanımaz Theodorus ise Kireneli Aristippes'in kurduğu Kirene okulunu sürdürüyordu. Son olarak, Atina yakınlarında Megara'da Diodorus Kronos ve Stilpon, Sokratesçi Euklides'in ve Eubilides'in kurmuş olduğu Megara okulunun başındaydılar. Zenon, çağdaşlarının birçoğunu tanıyordu ama kendi düşüncesini biçimlendirirken, onların öğretilerinden belirgin bir etki alıp almadığı kesin bir biçimde söylenemez.

Zenon (336-264), Fenikeli sömürgelilere ait bütünüyle Yunanlı bir yer olan Kıbrıs adasının Kition şehrinde doğdu; Eski Stoanın diğer iki büyük adı Anadolu'dan geliyordu, çünkü Kleanthes Truva'da, Khrysippos ise Kalikya'da doğmuştu. Bu saptama bazı tarihçileri[1] doğu düşüncesinin Eski Stoalılara etkisi olup olmadığını sormaya yöneltmiştir; ama, benzerliklerin altını çizmek, kanıt sağlamaktan daha kolaydır; üstelik, bir felsefeyi, düşüncenin değil de coğrafyanın daha büyük bir rol oynadığı bir etkilenimler kümesiyle açıklamaya yönelen bu yaklaşımların ne gibi bir yararı olduğunu da sormamız gerekir. Zenon'un kökeni olasılıkla Fenikeliydi, çünkü onu "Küçük Fenikeli" olarak gören çağdaşlarının takılmaları bize kadar gelmiştir, herhalde dili ve şivesi onu bir Attikalıdan kolayca ayırdetmeye izin veriyordu. Zenon'un felsefeye nasıl giriştiğini birçok anlatıdan elde ediyoruz. Mnase adlı bir tüccarın oğlu olan Zenon Fenike'den[2] lâl kumaşlar alır, içinde bulunduğu gemi Pire önle-

1 J. Bidez, *La cité du monde et la cité du soleil chez les Stoïciens.*

2 Bugünkü Suriye.

rinde batar; böylece Zenon Atina'ya gelir ve bir kitapçıda Xenophanes'in *Memorables*'ini karıştırır, eserden çok etkilenir ve bu kitapta söz konusu edilen insanlar gibi dikkate değer kişileri nerede bulabileceğini sorar. Kinik Krates, tam o sırada oradan geçiyordur, kitapçı Zenon'a onu göstererek "yapacağın tek şey onu izlemek" der; o andan sonra Zenon, Krates'in derslerini izler. Bir başka geleneğe göre Zenon, en iyi yaşama biçiminin ne olduğunu öğrenmek için bir kâhine danışır ve ölülerle ilgi kurması yanıtını alır; bunun üzerine Eski düşünürleri okumaya başlayarak bunu gerçekleştirmeye girişir. Hangisi olursa olsun Zenon'un Krates'in öğretisinin yandaşı olduğu kesindir. Krates, en ünlü temsilcisi Diogenes olan Kinik filozofların çizgisindendir; Antisthenes'in kurduğu bu öğreti, her şeyden önce, toplumsal uzlaşmalara bir karşı çıkış olarak kendini gösterir: bilge kişi, doğaya göre ve toplum içinde de kendi kendisiyle yaşayandır. Kinikler, çağdaşlarında ayıpladıkları tutumların geçersizliğini göstermek için skandal ve acı alayı kullanırlar; onlara göre, hiç kimseden saklayacak hiçbir şeyi olmayan bilge kişi, camdan bir evde yaşayabilir ve Krates bu ilkeyi, karısı Hipparkhia ile uygulamaktan geri durmamıştır. Kinik filozoflar kamuoyuyla dalga geçmeyi öğretmek için yeni öğrencileri zevkle sınarlar. Diogenes, yeni katılan bir öğrenciyi, bir ringa balığını çekerek kendisini sokaklarda izlemeye böyle çağırır, genç adam bundan utanç duyar ve ringa balığını atarak kaçar, Diogenes de "bir ringa balığı arkadaşlığımızı bozdu" diyerek ona sitem eder. Krates de Zenon'u böyle bir sınamaya almalıydı; Zenon'u fazlaca sakınımlı bulan Krates, Keramik mahallesi boyunca taşıması için ona mercimek püresiyle dolu bir çömlek verir; utanan Zenon, saklanarak yürümeye çalışır, bunun üzerine Krates, değneğiyle vurarak çömleği kırar; püre, utanç içinde kaçan Zenon'un bacaklarına dökülür ve Krates ona şöyle seslenir:

"Niçin kaçıyorsun Küçük Fenikeli, sana bir kötülük yapmadım ki!" Zenon dersini almış olsa gerek ki, daha sonra onu izlemek isteyen zengin bir gence alçakgönüllülük dersi vermek istediğinde, onu tozla dolu banklardan sonra üstünde yoksulların yaşadığı, bit ve pirelerle dolu bir banka oturtur, sonunda genç adam tiksinip kaçar. Zenon, Krates'ten hazırcevap ve çarpıcı yanıtlar verme yeteneğini kazanmış olmalı: kendini beğenmiş, kibirli bir adamın, lağım suyu üzerinden yavaşça geçişini görüp şöyle der: "çamurdan çekinmekte haklı, çünkü orada kendini seyretmenin yolu yoktur"; bir gevezeye de "iki kulağımız ve yalnızca tek bir ağzımız var, çünkü konuşmaktan çok dinlememiz gerekir" diyerek telkinde bulunur; bir şölen sırasında sessizliğini sürdürdüğünü görüp bunun gerekçelerini öğrenmek isteyen birini de, salonda susmasını bilen biri olduğunu krala söyleyebilmelerini istediğini belirterek yanıtlar. Zenon, Krates'in öğretisinden, bilge kişinin doğaya uygun yaşayan kişi olduğu fikrini almış olsa gerektir.

Zenon ayrıca Megaralı Stilpon'un ve Platoncu Xenokrates'in de öğrencisi ya da dinleyicisi olmuştur.

42 yaşına doğru bir okul kurup öğretisini aktarmaya başlar, öğrencileri önceleri Zenoncular olarak adlandırılıyordu, sonra, bir okula, kurulduğu yere göre ad verme adetine uyarak Stoalılar diye adlandırıldılar. Stoa felsefesi, Yunanca *sütunlu giriş* (*portique*) anlamına gelen *stoa* sözcüğünden gelir, çünkü Zenon derslerini Poekile diye anılan sütunlu girişte veriyordu. Portik felsefe deyimi, Stoa felsefesini belirtmede eşanlamlı olarak kullanılır. *Resimlerle kaplı* anlamına gelen *poekile* adı da, Otuzlar Tiranlığında bindörtyüzden fazla vatandaşın katledildiği bu yerin arındırılması amacıyla Polygnotes'in tablolarıyla süslenmiş olmasından gelir. Zenon burada hemen arkadaşlıklar kurdu ve herkes tarafından saygı duyulan bir kişi oldu; bir barbarın aşırı tu-

tumluluğuyla azla yetinen ölçülü biri olarak sade bir yaşam sürdü; dersleri karşılığında ücret almadığı birkaç öğrencisiyle söyleşiler yaptı; bu tutumu, öğretisini, Sofistlerin öğretisi gibi yalnızca bir para aristokrasisine değil, herkese açık bir öğreti yaptı. "Yarı çıplak ve hırpani dostlarla çevrelenmişti. Ve Timon bu yüzden onu alaya alırdı, insanların en aşağılıklarından oluşan bir sefiller yığınını sürükleyip götürürdü " der Diogenes Laertius. Zenon sözcüklerinin her birini tartar ve yeni sözcüklerle yani barbarizmle* dolu bir dille konuşurdu; kişiliği, retor ya da dialektisyenden çok bir peygamberi akla getirirdi. Büyük insanlarla alış verişten kaçınırdı ve kendisinden yanına gelmesini rica eden kral Antigone'ye öğrencilerinden birini yollamayı yeğlemişti. Atinalılar ona öylesine saygı duyuyorlardı ki, şehirlerinin anahtarını ona sunup, altın bir taç verdiler ve bronzdan bir heykelini diktiler. Zenon, yaşadığı gibi sade bir biçimde öldü: okuldan çıkarken düştü ve bir parmağını kırdı, bu olayda bir uyarı gördü ve eliyle toprağa vurarak:

Geliyorum zaten, ne diye çağırıyorsun ?

dedi ve bu sözlerden sonra soluğu kesilerek öldü. Keramik mahallesine gömüldü.

Diogenes Laertius bize Zenon'un çalışmalarının başlıklarını aktarır: *Anayasa Üzerine, Doğaya Uygun Yaşam Üzerine, Eğilim ya da İnsanın Doğası Üzerine, Tutkular Üzerine, Ödev Üzerine, Yasa Üzerine, Grek Eğitimi Üzerine, Görme Üzerine, Evren Üzerine, İşaretler Üzerine, Pythagorasçılar, Tümeller, Söyleyiş Biçimleri, Homeros'a İlişkin Beş Sorun, Şiirsel İşitme Üzerine, Sanat, Çözümler, Çürütmeler, Krates Yorumları, Ahlak.* Bütün bu çalışmalardan bize kalan yalnızca kısa parçalar ya da alıntılar, ama her şeye karşın bunlar, Zenon'un ya-

(*) Sözcükleri yanlış ve kurallara aykırı kullanma - ç.n.

pılının Stoa öğretisinin temel çizgilerini sabitleştirdiğini söylememize yeter.

Kleanthes (331-232) - Zenon'dan sonra okulun başına geçen kişi, Truva'daki Assos'ta doğan ve öncelikle atlet olan Kleanthes'ti. 282 yılına doğru, 4 drahmiyle birlikte Atina'ya geldi. Kleanthes, Zenon'un zekasına sahip olmaktan uzaktaydı, tersine fizik bakımdan oldukça güçlü ama zihni dar biriydi; yine de, kendisini Zenon'un eşeği olarak gören birine, yalnızca kendisinin onun semerini taşayabileceğini söylediğine bakılırsa, belli bir hazırcevaplık yeteneğine sahipti. Fizik gücü, su çekmek gibi en zahmetli işleri yapmasına olanak tanıyordu ve bazıları, çekiştirme yoluyla onu Kleanthes yerine Phreantles (su çekicisi) diye adlandırırken, diğerleri de ikinci Herkül diye adlandırırdı. Tabletler alamayacak kadar fakir olduğundan, Zenon'dan duyduğu her şeyi kırık çömlekler ve sığırların kürekkemikleri üzerine yazardı. Öyle görünüyor ki, Zenon onu, kuşku götürür düşünsel niteliklerinden dolayı değil de öğretisini titizlikle ve sadakatle taşıyacak olmasından dolayı takipçisi olarak seçmiştir. Kleanthes ondokuz yıl Zenon'un öğrencisi oldu ve neredeyse yüz yaşında öldü: dişetinde bir tümör oluşunca, hekimler ona iki gün boyunca bir şey yemeyi yasakladılar, daha sonrasında ise Kleanthes yemek yemeyi reddetti ve yeterince uzun yaşadığını söyleyerek kendisini ölüme bıraktı. Yapıtından elimize kalan yalnızca *Hymne à Zeus (Zeus'a Ezgi)*'nin aşağı yukarı kırk dizesidir.

Belki de Zenon'un ölümünün peşisıra, Stoa felsefesinde hüküm sürmüşe benzeyen karışıklıktan, kısmen, Kleanthes'in kişiliği sorumludur; Zenon'un birçok öğrencisi, öğretiden uzak, az çok geçici okullar kurdu, örneğin Kel Ariston ve Kartacalı Herilles bunlardandır; Diogenes Laertius'un, Zenon'un öğrencileri olarak adını andıkları arasında Perseus'u, Kirene okuluna geçtiği için "dönek" diye adlan-

dırılan Heraklesli Denis'i ve Kleanthes'in İskenderiye'ye, Ptolemeus Philopator'un yanına yolladığı Boğaziçili Spheros'u belirtebiliriz.

Khryssipos (280-210) - Stoa felsefesinde birliği yeniden sağlayan kişi, önce kişiliğiyle, ardından da kendisine, hasımlarıyla tartışmaya girme olanağı sağlayan bilge diyalektiğiyle Khryssipos'tur. 280 yılına doğru, bütün bir Antikite boyunca insanlarının konuştuğu çarpık dille ünlenen Soles'te ya da belki de, bir süre sonra Aziz Paulus'un doğacak olduğu Tarsusta doğdu. Kuşku götürür bir efsane onu, profesyonel bir koşucu olarak tanıtır. Öyle görünüyor ki Khrysippos, Kleanthes'ten farklı olarak kendinden emin ve yeterince kendini beğenmişti; kendisine oğlunu kime emanet edebileceğini soran birini, "Bana, çünkü beni aşmış birine rastlamış olsaydım, gidip ondan felsefe dersleri alırdım," diye yanıtlamıştır. Çarpık bir dille ve uzun uzun konuşan Khrysippos, çok fazla çalışırdı, Diogenes Laertius onun 705'ten fazla yazı yazdığını onaylıyor ve 119 mantık yazısı başlığı ile 43 ahlak yazısı başlığını içeren tamamlanmamış bir liste veriyor. Khrysippos uzun alıntılar yapmayı severdi, öyle ki, çalışmalarının birinde Euripides'in Medea'sını neredeyse tümden alıntıladı. Kişiliği, çoğu kez öğretinin kurucularına karşıt düşüyordu ve belki de Kleanthes'le kavga bile etmişti. Böyle olsa da, 232'de ölen Kleanthes, Stoa felsefesinun yönetimini ona bıraktı.

Khrysippos'un öğretisinin ağırlıklı yönü, incelikli bir diyalektiğe dayanan polemik dogmatizmidir. Stoa, çoğu kez eristik[3] okul diye adlandırılan Megara okulunun sofistik ayrıntılı uslamlamalarına karşı ve önesürülen her görüşü çürütmeyi hedefleyen bir tartışmayla desteklenmiş ılımlı bir şüpheciliği Arkesilas'ın itelemesiyle öğretmeye yönelen Ye-

3 Grekçe, uzlaşmazlıkları seven anlamındaki éristicè'den geliyor.

ni Akademianın inceliklerine karşı savaşmaktaydı. Khrysippos, Yeni Akademia'ya öylesine sağlam karşı yanıtlar verdi ki "akademik tuzakların keskin bıçağı" adıyla anılır oldu; kendisi de kendi argümantasyon gücüne o kadar güveniyordu ki, kendisi için yalnızca Stoa öğretisinin dogmalarının gerekli olduğunu, çünkü onları kurmaya olanak sağlayan kanıtları tek başına bulmaya yeterli olduğunu söylerdi. "Tanrılar diyalektik yapsaydı eğer, Khrysoppos'unkinden farklı olmayan bir diyalektiği kullanırlardı" denirdi sık sık. Stoa düşüncesi, onunla birlikte gerçekten sistematik bir karaktere büründü, öyle ki "Khrysippos olmadan Portik olmaz" deyimi sık kullanılıyordu. Kralların, danışman olarak okulların başında bulunanlara başvurdukları bu dönemde, Khrysippos, büyüklere derin bir horgörü duyar gibiydi: kitaplarının birini bile krala adamamakla kalmamış, Ptolemeus'un çağrısına yanıt vermek için Spheros'a eşlik etmeyi de reddetmiştir. 80 yaşına doğru, kimilerine göre tatlı şarap içtikten sonra, kimilerine göre de bir eşeğin incir yediğini görüp kahkahadan kırıldıktan sonra öldü.

Orta Stoa

Khrysippos'tan sonra Okulun başına Tarsus'lu Zenon geçti, daha sonra da, 156'da Atinalıların, Akademialı Karneades ve Aristotelesçi Kriyolaus ile birlikte Roma'ya elçi olarak gönderdikleri Babilli Diogenes ve onun ardından da Tarsus'lu Antipater geçti. Tarsus'lu Arkemedes ve Sidon'lu Boethus da diğer tanınmış adlardandır.

Panetius (185-112) - Antipater'in bir öğrencisi olan Panetius'la birlikte gerçekten de, Orta Stoa diye adlandırmanın uygun düşeceği okula geliyoruz. Zenon'un öğretisi Doğu'da Babil'e dek yayılmış, İskenderiye'de iyi tanınmıştı, şimdi de, Grekçe eğitimli kişilerin dili olduğu için zaten

Hellenleşmeyi amaçlayan Roma'yı ele geçirmeye başlamıştır. Panetius Rodos'ta doğdu ve Atina'da Antipaterle birlikte felsefe öğrendi; daha sonra Roma'ya gidip orada arkadaşlık kurduğu Scipon Emilien'le birlikte İskenderiye'ye ve Afrika'nın batı kıyılarına yolculuk yaptı. İkisi de birbirlerine karşılıklı bir saygı duyuyordu, ama bu arkadaşlıkta anlamlı bir işareti de görmek gerek: Roma kendini, lejyonları ve *Pax Romana*'yı* hakim kılacak hukukçularıyla her yere dayatmıştı, kişisel bir ahlak gereksinimi duyan bilinçler, Stoa düşüncesinin evrenselci insancılığında kendilerine yanıt vermeye elverişli bir öğreti buldular. Belki de bu, Panetius'un çok sayıda ünlü Romalı arkadaşı olmasını açıklar: Scipio Aemilianus'un yeğeni Quintus Tubéro, hukukçu Mucius Scaevola, konsül yetkisi olan vali Rutilius Rufus, gramerci Aelius Stilo, Tiberius Gracchus, Caius Fannius, vs. Antipater'in ölümü üzerine Panetius Atina'ya döndü ve okulun yönetimine geçti. Onunla birlikte Stoa düşüncesi, eylem adamı olan Romalıları cezbetmeye yönelik bir akıl insancılığına doğru kaydı; Stoa öğretisi keskinliğini yitirdi ve Panetius, okulu hem Aristotelesçilerin hem de Yeni Akademialıların yapıtlarını okumaya yöneltmekle, belli bir tür eklektizmin kanıtı oldu. Artık erdem, bölünmez bir birliği ve bütün yanlışların eşitliğini içeren bir şey olarak görülmüyordu; Eski Stoalıların savlarını en ince ayrıntılarıyla belirtip ılımlaştıran Panetius, kesinlikten çok olasılığa çağrı yapmıştır. "Evreni insanlara yakın kılmak" işte Bevan'a göre, kendini dayatırmış gibi görünen görev buydu.

Panetius birçok yapıt ve özellikle *De officiis*'inin ilk iki cildini yazarken Cicero'nun çok etkilenmiş olduğunu söylediği, *Ödev Üzerine* adlı incelemeyi yazdı.

(*) Roma dünyasında egemen barış - ç.n.

Posidonius (135-51) - Suriye'nin Apame şehrinde doğan Posidonius, Panetius'un öğrencisiydi. 100 yılına doğru, Akdeniz'in bütün kıyılarını dolaşmasına olanak veren bir yolculuğa çıktı; aynı zamanda önemli siyasi işlevlerde bulunduğu Rodos'ta bir okul kurdu. 86'da Rodosluların elçisi olarak Roma'ya gitti. Felsefe tarihçileri birkaç yıldan beri, Posidonius'un etkisinin fazla uzun bir zaman azımsanmış olmasına acır görünmekteler. Yürekten Romalı olan Posidonius, Pompeus'un arkadaşıydı ve özellikle de 77'de Rodos'a gelen Cicero'nun dostu ve hocasıydı. Yapıtlarından elimize hiçbir şey kalmadı ama[4] öyle görünüyor ki Cicero bunlardan, özellikle *De natura deorum*'un II. kitabında, *Tusculanes*'de ve *De divinatione*'de çok etkilendi; Strabon, coğrafyasından ve Okyanus üzerine adlı incelemesinden söz eder; Galianus, Seneca, Kleomedes ve Proclus da çalışmalarını yazarken onun yapıtına aynı şekilde başvurmuşlardır.

İmparatorluk döneminde Stoa

Zenon'un Poekile sütunlu girişinde öğretisini okutmasının üzerinden üç yüzyıl geçmiş, Roma, uzun zamandır Atina'nın yerini almıştı.[5] Ama artık Roma dünyasının ayrışması başlamıştır; Augustinus'un parlak yüzyılının yerine, Messalina, Tiberius, Caligula, Agrippina, Nero adlarının yer aldığı bir yüzyıl geçer; yönetim İmparatorluğun birliğini az çok ayakta tutmayı sürdürse de, saray devrimleri, kıyımlar, belli bir terör havası yaşatır. İmparatorlar aristokrasiye saldırır, hafiyelere başvurur, servet toplamak ve plebi sirk

4 Bkz. Posidonius, I.Cilt, *The Fragments (Fragmanlar)*, ed. I.G.KIDD, Cambridge, 1972.

5 Bkz. E.V. Arnold, *Roman Stoicism (Roma Stoalılığı)*, Cambridge Univ., 1911 (2.baskı, 1958)

oyunları ya da mal paylaşımıyla bağlamak için yiyecek ve içeceklere el koyar. İmparatorun yardakçısı olmayan yazarlar, tarihçiler ve filozoflar huzursuz edilir ya da sürgüne yollanır; 93'te Domitianus, bir senato kararıyla filozofları dışlar. Öte yandan, Doğu'nun etkisi kendini hissettirir: az çok yabancı birçok kült Roma'ya taşınır. Son olarak da, her türden çoktanrılılığın ve çeşitli felsefe okullarının ortasında doğmakta olan Hıristiyanlığın yeni iletisini getirmek üzere olduğunu da unutmayalım.

II. yüzyılın başında, Trajanus, Hadrianus ve Antoniusla birlikte düşünsel iklim, felsefenin başlangıcındaki iklimden daha elverişli bir hale gelir çünkü, sonuçta Stoa felsefesi, son canlandırıcılarından birini bir Roma imparatorunda bulur: Marcus-Aurelius; ama hemen hemen her yerde barbarlar, Roma sınırlarına saldırır, bir köleye, Epictetos'a, sefil bir yaşamı doğrulama olanağı veren Stoa düşüncesi, Marcus-Aurelius'a da, askeri seferlerinin ortasında içsel bir derinlikli düşünme olanağı sağlamıştır.

Seneca (İ.Ö.4. - İ.S.65.) - Kordoba'da doğan Seneca, Roma'da, bir Pythagorasçı ve bir Stoalı hocadan öğrenim gördü. Belli bir süre avukatlık mesleğini sürdürdü ama çabucak edebiyat adamı ve saray muhasibi olarak yaşamaya başladı. Seneca'nın gerçekten filozof ünvanını hak edip etmediği sorulabilir. Yapıtı ve yaşamı, bu soruyu olumsuz yanıtlamaya yol açıyor. Felsefi yapıtı, incelemeleri içerir: *Tanrısal Öngörü, Öfke Üzerine, Mutluluk Üzerine, Yaşamın Kısalığı Üzerine, Bağışlayıcılık Üzerine, İyilikler, Lucilius'a Mektuplar* ve *Doğal Sorular* üzerine yedi kitap. Bu yapıtlar fazla bir özgünlük göstermez, ılımlılık ve sakınımlılık öğütleri, tutkuların tehlikeleri ve erdemin zorunluluğuna ilişkin yazınsal değerlendirmelerle kaynaşır; Seneca'nın, hoşgörülü, yavan ve ödün vermeye hep hazır bir Stoalı olmayı sürdürdüğünü belirtmek gerek. Seneca, psikolojik bir portre yaparken ya

da insanca çılgınlığı çizerken bir yazar olarak eşsizdir; ama bir insan olarak kendisi yapıtından daha tedirgin edicidir. Avukat ve yazar olan Seneca, Claudius'un ilk karısı olan Messalina'nın gözünden düştüğünde, zaten ünlü biriydi. 8 yıl boyunca Korsika'da sürgündeyken, kardeşini yeni kaybetmiş olan Polybius için *Polybius'a Teselli*'yi yazmıştı, ama bu yapıt, geri çağrışı sağlansın diye, imparatorun bu gözdesine yapılan pohpohlama için bahaneden başka bir şey değildi. Seneca, Claudius'un maiyetine 49'da çağrıldı ve Claudius'un ikinci karısı olan Agrippina, ona oğlunun eğitimini emanet etti. Hiç kuşkusuz Nero, uysal bir öğrenci değildi, ama imparator olduğunda, Seneca ondaki iyi nitelikleri korumaya çalıştı, annesinin öldürülmesini haklı çıkarmak için Nero'nun senato önünde okuduğu mektubu o yazmamış mıydı? Yine de Seneca, sonuçta gözden düştü ve Pison suikastinde yer aldı, Nero'nun buyruğuyla damarlarını keserek öldü.[6]

Ünlü Epictetos'a geçmeden önce, Persius'un hocası olan Cornutus'u ve Roma'da Stoa öğretisini işleyen ve başka birçok Stoalı gibi Nero tarafından işkence gören Musonius Rufus'u[7] (25-80) anmak gerekir.

Epictetos (50-130) - Epictetos[8] Frigya'nın Hierapolis şehrinde doğmuş bir köledir. Köle pazarlarının rastlantıları onu Roma'ya götürdü ve burada, Nero'nun bir azatlısı olup, zeka kıtlığı zalimliğine eşdeğer olan Epaphrodites tarafından satın alındı. Epictetos bize efendisi hakkında anlamlı anekdotlar anlatır: Epaphrodites, kunduracı kölelerinden birini beceriksiz olduğu için satar; Nero için satın alınan bu

6 Bkz. Pierre Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire (Seneca ya da İmparatorluğun Bilinci)*, Paris, Belles-Lettres, 1978.

7 Musonius Rufus, *Entretiens et fragments (Söyleşiler ve Fragmanlar)*, A. Jagu, Georg Olms'un Giriş, Çeviri ve Yorumlarıyla, Hildesheim, 1979.

8 Grekçe olan bu sözcük *satılan adam* anlamına gelir.

köle, imparatorun gözdesi oluverir, bunun üzerine Epaphrodites, bir zamanlar beceriksiz saydığı bu adamın beğenisini kazanmak için çabalamaya başlar. Epictetos bu efendinin kurbanı olmuştur: bir gün, Epaphrodites, olasılıkla Stoalıyı bağırtmak ve böylece kayıtsızlığından sıyrıldığını görmek için onun ayağını bir tür işkence ayaklığına hapseder. "Bacağımı kıracaksın" diye uyarır Epictetos, Epaphrodites de sonuçta bacağı kırana kadar sıkıştırmaya devam eder: "Sana söylemiştim, bak, bacağımı kırdın." demekle yetinir Epictetos. Musonius Rufus dolayısıyla Stoa öğretisine girer ve şu üç sözcükle bilgeliğini özetler "anekhou kai apekhou": "kendini sakın ve dayan". Herhalde Epaphrodites'in ölümüyle özgür olan Epictetos, bir süre Roma'da, kapısı hep açık olan bir kulübede yaşadı. Lucianus, Epictetos'un ölümünden sonra, bilgiç geçinen birinin, filozofun kullandığı kandili, biraz "ışık" elde etmeyi umudederek 3000 drahmi verip aldığını anlatır.

93'te Domitianus'un çıkardığı bir senato kararıyla bütün filozoflar İtalya'dan kovuldu, bunun üzerine Epictetos Yunanistan'a çekildi ve Epirus'un* Nicopolis şehrinde bir okul açtı. Burada uzun yıllar boyunca ders verdi, ama tıpkı Sokrates gibi, hiçbir şey yazmadı. Öğrencilerinden biri, Nicomedialı Arrianus, elimize yalnızca ilk dört kitabı kalan *Söyleşiler*'de onun görüşlerini topladı; bunlardan, Epictetos'un *Elyazması*[9] adıyla tanınan *Düşünceler* adlı bir derleme ortaya çıkardı ve Aristoteles'in VI. yüzyıldaki ünlü bir yorumcusu olan Simplicus da bize bir yorum bıraktı.

Epictetos'un yapıtı ya da daha doğrusu Arrianus'un bize aktardığı kadarıyla öğretisi, en ilgi çekici öğretilerdendir.

(*) Yunanistan'ın kuzey-batısında bir şehir. ç.n.

9 Grekçe, hem *elyazması* hem de *hançer* anlamına gelir.

Her şeyden önce, eksik de olsa, öteki Stoalılardan elimize kalan fragmanlarda bulunmayan bir birliği ve sürekliliği vardır; ayrıca, her paradokstan, her diyalektik incelikten, kosmosun yapısı hakkındaki her değerlendirmeden sıyrılmış ve ahlak konusunda derinlikli düşünmeler alanıyla sınırlanmış bir yapıttır. Vurgusundaki duruluk, özentisiz ama çarpıcı dile getirmeler, gözlemin inceliği, düşünmenin derinliği ile Epictetos'un Elyazması ve Söyleşileri, yüzyıllar boyunca etkisi derinden hissedilecek bir yapıttır; Descartes bu yapıtı çok iyi bilirdi ve ahlaki düşünmelerinin bazıları; kendisine, talihi yenmektense kendini yenmek, dünyanın düzenini değiştirmektense arzularını değiştirmek için çaba göstermeyi öğretebilmiş olan Epictetos'tan doğrudan çeviri gibi görünür, çünkü "bir zamanlar talihin hükmüne boyun eğebilmiş ve acılara ve yoksulluklara rağmen tanrılarıyla mutluluk hakkında tartışabilmiş filozofların sırrı"[10] işte budur. Pascal, *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne (Bay Saci ile Epictetos ve Montaigne üzerine Söyleşi)*'de: "Epictetos'ta, huzuru dıştaki şeylerde arayanların huzurunu kaçıran eşsiz bir sanat buluyorum" der, ama şunları da ekleyecektir: "Epictetos tembellikle savaşsa da, kendini beğenmişliğe vardırır, öyle ki bu, imandan gelmediğinde en yetkin adaletin bile bozulmasıyla ikna olmayanlar için çok zararlı olabilir". Kant, Stoalılardan söz ettiğinde, çoğu kez Epictetos'a anıştırma yapar, onları eleştirse de derinliklerini över ve onlara hayran kalır "çünkü onlar, öylesine uzak geçmişlerde, felsefi zaferlerin hayal edilebilir tüm yollarına girmişlerdir."[11]

Epictetos, iç özgürlüğü ve akla boyun eğmeyi öğütler, her insan yalnız, kendisine bağlı olanla, yani görüşlerine,

10 *Yöntem Üzerine Konuşma*, III. bölüm.

11 *Critique de la raison pratique (Pratik Aklın Eleştirisi)*, Fr. çev. Picavet, P.U.F. 1949, s.121.

hareketlerine, arzularına ya da yönelişlerine bağlı olanla ilgilenmelidir, bize bağlı olmayan şeylere gelince, hiçbir şey onları ne durdurabilir ne de onlara engel olabilir, onları olduğu gibi karşılamalıyız ve arzularımıza uygun düşmelerini dilememeliyiz. Dünyanın düzenine bu boyuneğiş, çok açık bir dinsel duyguyla birliktedir ve buna tanrısal öngörüye duyulan tam bir güven eşlik eder, o ölçüde ki, Epictetos'un yapıtında, doğmakta olan Hıristiyanlığın büyük etkisini bulmak olanaklıdır; aslında Hıristiyanlık ve Stoa öğretisi birbirinden bağımsız gelişmiştir; hatta Epictetos, Galilelileri sağduyudan yoksun kişiler olarak ele alırışa benzer. Bu son belirleme, hükümdarlığı altında hıristiyanların katı bir biçimde eziyet gördüğü ve onlarda yalnızca "basit bir karşıtlık zihniyeti"ni gören Marcus-Aurelius'a da, aynı ölçüde uygulanabilir.

Marcus-Aurelius (121-180) - Stoalı Epictetos bir köleydi, Stoalı Marcus-Aurelius bir Roma imparatorudur. Erken yaşta babasını kaybeden Marcus-Aurelius, büyükbabası tarafından yetiştirildi, sekiz yaşında Salianus papazlarının kolejine gitti. Burada birçok değerli hocadan ders aldı ve çok erken yaşta felsefeyle ilgilenmeye başladı. Oniki yaşında Stoalıların arasına girdi ve onların özentisiz yaşam biçimini benimsedi. *Düşünceler*'inin ilk kitabında, eğitiminde payı olan dostlarının ve hocalarının adlarını verir: kendisine Epictetos'u okutan Rusticus'tan karakterini yeniden biçimleme fikrini aldığını söyler; Appolonius'tan bağımsızlığın tadını, çekinceye düşmeksizin karar verme duyusunu; Cherone'li Sextus'tan iyi istekli olmayı ve doğaya uygun bir yaşam sürme kavrayışını alır; Cinna Catulus, Claudius Maximis de, genç Marcus-Aurelius'un derslerini aldığı Stoa düşünürleridir; bütün bu adlara bir de, Marcus-Aurelius'un mektuplaştığı retor Fronton'u da eklemek yerindedir; bu mektuplaşma yakın bir zamanda bulgulanmıştır.

Hadrianus ölünce, evlatlık oğlu Antonius başa geçer; Marcus-Aurelius, onun kızı Faustine ile evlidir; onun ölümüyle Marcus-Aurelius, 161'de imparator olur, tahtı önce evlatlık kardeşi Lucius Verus, sonra da oğlu Commodius'la paylaşır. Marcus-Aurelius'un yönetimi, kendisinin yürekliliklе karşı karşıya geldiği bir dolu felaketle belirlenmiştir. Parthes'ler* Ermenistan'ı elde geçirince Doğu'da savaş başlar ve 166'ya kadar sürer. Sonrasında, Germenler tehlike oluşturur, barbarlar sınırları zorlar; bundan sonra Marcus-Aurelius, Roma'ya hızlı gidip gelmeler dışında, nerdeyse bütün zamanını Tuna kıyılarındaki garnizonunda bölükleriyle geçirir. Açlık, veba, generallerin isyanları, dıştaki düşmanların dayatmasına fazladan felaket ekler. 175-176'daki daha sakin bir dönem, onun Doğu'ya gitmesine olanak sağlar, burada karısını kaybeder, sonra Yunanistan'a gider. Ama içteki ve dıştaki zorluklar yeniden başlar, Marcus-Aurelius, yine Tuna'ya gider ve burada, olasılıkla vebadan, 180 yılında ölür.

Grekçe yazmış olan bu Roma imparatoru bize, bir tür içten ve metafizik günlük olan XII ciltlik *Düşünceler* kitabını bıraktı. Marcus-Aurelius'un düşünmeleri, imparator ve general olarak sürdürdüğü yaşamının kendine bıraktığı dinlenme zamanlarında günü gününe yazılmıştır. Ama bu sayfalar, kesinlikle içedönük bir çözümleme ya da itiraf değildir, Marcus-Aurelius'un aradığı, geçici bir varoluşun içinde ve iyilik isteyen bir Tanrı önünde, ödevin anlamında derinleşmektir: "İnsan yaşamının süresi bir nokta; madde, durmaksızın bir akış; duyumlama, karanlık bir fenomen; bedenin parçalarının birlikteliği, yıkılabilir bir kitle; ruh, bir çevrinti; baht, bir bilmece; şeref, yargısız bir şey. Toptan söylemek gerekirse, bedende her şey, akan bir ırmak; ruhta

(*) İranlaşmış eski İskit halkı. M.Ö.250'de güçlü bir krallıkla yönetilirken M.Ö.224'te Sasanilerin egemenliğine girer - ç.n.

da düş ve esrikliktir; yaşam bir savaştır, yolcunun molasıdır; ölümden sonraki ün, unutuştur. Öyleyse bize kim yol gösterecek? Yalnız ve yalnız tek bir şey, felsefe."[12] Marcus-Aurelius'un felsefesi çoğu kez, ölüm hakkında derinlemesine düşünmenin çevresinde merkezlenmiştir; ama, Pascal'in vurgularını akla getiren temel bir tedirginliği, hatta bir karamsarcılığı gösterse de insancı bir cömertliğe de açılır, çünkü Marcus-Aurelius her birimizi, kendimizi yalnızca sitenin bir yurttaşı olarak değil dünyanın bir yurttaşı olarak değerlendirmeye çağırır.

Marcus-Aurelius'dan sonra Stoa felsefesi artık büyük adlar çıkarmayacaktır, ama Stoa ahlakı yalnızca Antikite'nin[13] sonuna dek değil, bütün bir Ortaçağ, Rönesans[14] ve modern zamanlarda da canlılığını sürdürür; Stoa filozofları bütün okullarda çevrilir ya da okunur, Montaigne, Descartes, Pascal, hepsi Stoalıların düşüncelerinde derinleşmiştir.

Stoa felsefesinin yandaşları ve hasımları Roma'da ya da Atina'da öğretilerini yaymaya devam etti; bu sitelerde Akademia'nın, Lykeon'un, Epikurosçuların, Stoalıların ve Şüphecilerin temsilcileri vardır. III. yüzyılda, sonuçta Roma'ya yerleşecek olan Plotinos'un adıyla birlikte İskenderiye'de yeni bir kültür merkezi doğdu; ama yavaş yavaş Hıristiyanlık, kendi etkisinin büyüdüğünü görüyordu, Kilise kuruldu ve düzenlendi. 313'te Constantin'in Milano fermanı ile, Hı-

---

12 *Pensées*, II, 17 (fr.çev. Alexis Pierron).

13 Bkz. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (*Kilise Babalarının Stoalılığı, Romalı Clement'ten İskenderiyeli Clement'e*) (Paris,1957)

14 En azından şu adları sıralamak gerek: Juste-Lipse (1547-1606), Guillaume du Vair (1556-1621) ve Pierre Charron (1541-1603); konu hakkında bkz. Léontine Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVI. siècle* (*16. yüzyılda Stoalılığın Rönesansı*) (Paris, 1914), Julien Aymar d'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI. et XVII. siècles* (*16. ve 17. yıllarda Stoalılık Üzerine Araştırmalar*) Louis Antoine tarafından basıldı.

ristiyanlık neredeyse devletin dini oldu; V. yüzyılın başlamasıyla İskenderiye'deki felsefe okulu kapatıldı ve sonuçta 529'da Justinianus, Damascius'un ders verdiği Atina felsefe okulunu kapattı. Hıristiyanlık çağının ilk yüzyıllarından söz ederken, Hermesçilik,* Manikeizm** ve Gnose*** gibi önemli ve çoğu kez küçümsenen akımların etkisini de belirtmek gerekir; son olarak, bu dönemin son haddinde allak bullak olmuş koşullarını akılda tutmak gerekir: akınlar akınları izler, Hunlar, Gotlar, Ostrogotlar, Vizigotlar, Vandallar, Burgondlar savaşın tüm yaralarını getirir; mimari yapılar, kitaplar bir daha gelmemek üzere yitip gider. Doğu'da Grekçe, Batı'da Latince, eğitimli insanların dili olarak kalır; farklı bölgesel dillere bölünmüş halklar bu dillere giriş yolu bulamaz.

Bütün bu beklenmedik olaylar içinde Stoa düşüncesi canlılığını sürdürse de,[15] asla halk arasında yayılmadığının altını çizmek gerekir, bu düşünce hep eğitimli bir aristokrasiye özgü olarak kaldı; kuşkusuz Zenon, gösterişten uzak koşullardaki insanlara sesleniyordu ve Epictetos bir köleydi; ama felsefeleri, Hıristiyanlığın yapacağı gibi her soydan, her türden insan arasında yaygınlaşmadı. Belki de bu, Stoa öğretisindeki, insanla Tanrı arasında bulunan boşluktan kaynaklanır. Aslında Stoalılar, hiçbir insanın, Sokrates'in bile tam olarak Bilge olmadığı konusunda uyuşur; bu soyut ve bedenleşmemiş bilgelik idesi, ideal ataraksiayı**** ulaşılmaz

---

(*) Hermesçilik: Eski Mısır'ın dinsel, gizemsel öğretisi - ç.n.

(**) Manikeizm: Kurucusu: İran'lı Mani; İran'ın eski Zerdüşt diniyle Hıristiyanlığı birleştiren din - ç.n.

(***) Gnose: Dinsel, gizemli, sezgisel, doğaüstü bilgi - ç.n.

15 Stoa felsefesinin etkisi için bkz. André Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence (Stoalılık ve Etkisi)*, Paris, Vrin, 1966. - Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition (Stoa Geleneği)*, 2 cilt, Leiden, E.J.Brill, 1985.

(****) Epikurosçuluğun ve Stoalılığın temel kavramlarından biri, gerçeklikte olup bitenler karşısında ruhun sarsılmazlığı - ç.n.

kılmaya yol açmış olsa gerek, böylece Tanrı ile her diyalog dışlanmışa benzer. Hıristiyanlık insanlara, günahkar bir yaratılmış ile sevgi Tanrısı arasında aracı olacak insan-Tanrı'yı getirmeliydi; öte yandan ruhun ve insanlığın kurtuluşu, Stoa eskatolojisindeki* Öncesiz-sonrasız döngüden farklı bir coşku atılımı uyandırabilirdi.

(*) Grekçe, sonda yer alan, anlamına gelen *eschatos* sözcüğünden kaynaklanan bu terim, özellikle dini anlamda, dünyanın bitiminden sonra olacak olanlara ilişkin görüşleri ifade eder - ç.n.

İKİNCİ KISIM

STOA FELSEFESİ

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE

Felsefenin işlevleri

Zenon I.Ö. 300 yılına doğru Kıbrıs'dan Atina'ya geldiğinde, Atina hâlâ parlak bir düşünsel başkentti ama siyasi egemenliğini yitirmişti; Büyük İskender 323'de öldü, vekilleri imparatorluk için çekişmeye başladılar. Akdeniz havzasında siyasal bir istikrarsızlığın hüküm sürdüğü ve Eski Stoa düşünürlerinin ortaya çıktığı III. yüzyıl, tarihçilerin genellikle Hellenistik çağ diye adlandırdıkları dönemin başlangıcını oluşturur. Atina denizdeki etkinliğini yitirir, yabancı garnizonlar Pire'ye, Sunion'a, Salamis'e gönderilir, Atina'nın para basma hakkı kaldırılır ve yararsız Uzun Duvarlar yavaş yavaş harabeye dönüşür.

Düşünce tarihi alanında da epey bir karışıklık vardı. Filozoflar az çok ihanet ettikleri Sokrates'in mirasını tartışıyorlardı: Sokrates ironiyi, her şeyi bildiğini sanan Sofistlere karşı en iyi silahlardan biri yapmıştı; Kinikler bu ironinin yönelimlerini ve acı alaylı kavrayışını saklı tuttular; Sokrates, Sofistlerin ansiklopedik savlarına titiz bir şüpheyi karşıt

koymuştu, Megaralılar bu şüpheden, insanın herhangi bir şeyden, onu olmadığı bir şeyle tanımlamaksızın sözedemeyeceği sonucunu çıkardı ve A, A'dır önermesi, bilgece dile gelen tek önerme oldu; Sokrates, Sofistlerin dışarıya yönelik bilgisine karşıt olarak "kendini tanı" demişti, Kireneliler, içeyönelik bu derinlikli düşünme çağrısından, insanın yalnızca kendisine haz vereni tanıması, hazzı araması gerektiği düşüncesini çekip aldılar. Kısaca, Sokrates'in bütün düşüncesi, özerkliğe, iç hakimiyete, *egkateia*'ya dönük bir çabayken, küçük Sokratesçi spekülasyonların hepsi insan için, kendine yeterli olmaya, *autarkeia*'ya ulaşacak biçimde kendi kendine yetme yolunu açmaya yönelir. Öte yandan Platon'un ve Aristoteles'in düşünceleri, Akademia ve Lykeon'un öğrencileri tarafından az çok sadakatle sürdürülür.

Kısaca karışık bir siyasal iklimde bilinçler, filozofların, kendi beklentilerine karşılık olamayan kavgalarını ve tartışmalarını izler; bu beklenti, doğrunun ve iyinin tanımıdır. Tarih felsefesi yapmaya girişmeksizin, belli bir anlamda, Pyrrhon'un şüpheciliğinin şeylerin bu durumunu yeteri kadar yansıttığı söylenebilir. İskender'e Hindistan'da eşlik etmiş olan ve hiç kuşkusuz Hintli gymnosofistleri* tanıyan Pyrrhon, mutlu kayıtsızlığa, ataraksiyaya, sessiz bilgeliğe erişmek için bütün görüşleri, bütün inanışları itme gereğini vurgular. İşte böyle bir atmosferde, birbirine rakip iki okul -Epikurosçuluk ve Stoalılık- insana, yaşamın kurallarını verebilecek kesinlik ölçütlerini ve onu doğayla barıştırmaya elverişli eylem ölçütlerini öğretmeyi üstlenirler; bu nedenle çoğu kez birbirlerine öylesine karşıt olan Epikurosçular ve Stoalıların ortak bir istenceleri vardır: doğayla uyumlu yaşamak. Ama bu iki doğalcılık farklı yolları devralır: Epikuros insanın, doğrunun ve iyinin ölçütü olarak kabul edilen

(*) Gymnosofist: İlkçağ'da Hindistan'da yaşayan, gizemci bir öğretiye bağlı çıplak bilgeler - ç.n.

duyuma boyunegerek doğayla uyumlu yaşamasını ister ve böylece Epikurosçuluk bir duyumculuk ve bir hazcılık olarak gelişir; Zenon insanın, Tanrı'nın istencini ifade eden olaylar düzenine uyarak doğayla uyumlu yaşamasını ister ve böylece Stoa öğretisi bir maddecilik ve ahlaki bir akılcılık olarak gelişir. Bu derin ayrışmalar altında, Stoalılığın ve Epikurusçuluğun yönelim benzerlikleri, felsefeyi mantık, fizik ve ahlak olarak bölümleme bakımından uyuşmalarında kendini gösterir; ama karşılaştırmalar burada duracaktır çünkü, Bahçe filozofları ile Portik filozofları çoğu kez birbirlerinin karşıtında yeralmalarıyla tanımlanır.

Felsefenin farklı kısımları

Bütün Stoalılar felsefede, bir mantık, bir fizik ve bir ahlak bölümlemesi yapmakta uyuşsa da, çalışmayı hangi sırada yapmanın uygunluğu konusunda birliktelikleri biter.[1] Diogenes Laertius'a göre[2] Zenon ve Khrysippos mantık, fizik, ahlak düzenini benimserken Ptoleme'li Diogenes ahlakla, Panetius ile Poidonius ise fizikle başlar. Ama her durumda felsefenin bu farklı kısımları, Apollodoros'un dediği gibi "yerler"i, Khrysippos'a göre "biçimler"i, ya da diğerlerine göre de "türler"i[3] birbirlerine içten bağlıdır, birbirlerinden bağımsız olarak hiçbir değerleri yoktur ve birarada okutulmaları gerekir. Diogenes Laertius'un şu ünlü imgelerinin anlamamızı sağladığı şey işte budur:[4]

"Onlar felsefeyi bir hayvanla karşılaştırır: kemikler ve sinirler mantık, et ahlak, ruh fiziktir. Ya da bir yumurta ile karşılaştırır: kabuğu mantıktır, beyazı ahlaktır ve tam mer-

1 Sextus Empiricus, Hyp. Pyrrh., 11-13.

2 Diogenes Laertius, VII, 40-41.

3 Diogenes Laertius, a.g.y., 39.

4 A.g.y., 40.

kezde bulunan da fiziktir. Bir de verimli bir toprakla karşılaştırırlar: boydan boya çevreleyen çit mantıktır, meyva ahlaktır, toprak ya da ağaçlar fiziktir. Ayrıca surlarla kusursuzca örülmüş ve akılla düzenlenmiş bir şehirle de karşılaştırırlar." Stoa doğalcılığının, bilgeliği kurmaya elverişli bir Doğanın bilgisini içerdiğini gözden kaçırmadığımızda, fiziğin kimi zaman bir başlangıç noktası ve felsefenin temeli, kimi zaman da bir varış noktası ve felsefenin serpilişi olduğu anlaşılacaktır. Çünkü bilge, akla uygun olarak doğayla uyumlu yaşayan kişidir. İşte bu nedenle bazıları için yumurtanın besleyici ilkesi fizikken, diğerleri için bu ilke ahlaktır; ama her durumda "uygun olan tek sanat, en üst sanat, erdemdir."[5] Felsefe ise Doğaya uygun, yani Tanrı'nın istencine uygun, akla uygun yaşamakla düşünce ve eylemlerimize birlik verdiğimiz bilgidir.

5 Aetius, *Placita*, I, *Prooem.* 2 (Arnim, II, no:35).

İKİNCİ BÖLÜM

MANTIK

(Stoa mantığının kendine özgülüğü, anlamı ve açılımı)

Cicero'nun felsefe tartışmalarında sahneye çıkardığı bazı kişilikler, Stoa mantığını, Akademia ya da Lykeon filozoflarının söylemiş olduğu düşüncelerin, beceriksiz ve gereksiz bir yeniden ele alınışı diye belirler. Modern yorumcuların bir kısmı, bu küçümsemeyi üstlenirler. Bizse Stoalıları, Aristoteles'in felsefi uğraşıları ve yönelimlerinin tümden dışında ele alarak ve onlara bir kendine özgülük yükleyerek bu belirlemeyi çürütmek istiyoruz.

Aristotelesçilik de Stoalılık da kuşkusuz deneyimcilikler-dir, ama bu iki deneyimcilik, birbirlerinden tümden farklı dünya görüşlerini taşır. Aristoteles'in dünya görüşü daha durağan ve açıkça hiyerarşik bir düzen içerir; devinim, güçten eyleme geçiş olduğu ölçüde tamamlanmamışlığı dile getirdiğinden, durağandır; her birey öznitelikler bütünlüğü ile tanımlandığından ve özdeşlik ilkesi gereği, "bir türden diğerine değişim olmadığı" için hiyerarşiktir; her birey, tıpkı evin eşyaları gibi dünyada bir yere sahiptir ve bu yer için yapılmıştır ve erdemi, bütünleştiği hiyerarşinin içindeki dengenin kendisine yüklediği yaşama tarzında (habitude)

bulunur; çünkü ordunun çıkarı düzenindedir ve general de onun, daha üst bir dereceden düzenidir, çünkü düzenin dışında varolan general değildir, ama düzen, general sayesinde varolur."[1] Böylece Aristotelesçi deneyimcilik, duyulan her şeyden önce yüklemli niteliklerin (qualité attributifs) ulakları diye gören bir deneyimcilik olarak gelişti; eğer, skolastiğin ünlü sözünde dile geldiği gibi "daha önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey anlama gücünde yok"sa bu, duyuların, anlama gücünün kendisini tanımlara, sınıflandırmalara ve akıl yürütmelere izin veren bir kavrama yöneltebilen nitelikler hakkında karar vermesine olanak sağlamasından ileri gelir. Aristoteles için her önerme, duyulur bir niteliği, olmak fiili aracılığıyla bir özneye yükleyen bir ayrılmazlık yargısına geri gider; temel mantıksal önerme (*apophansis*) demek ki

S P'dir

biçimindedir. (S=Özne, P=yüklem ya da öznitelik). Aristotelesçi bilim sonuçta, genel olana, belli sayıda bireyin ortak karakterlerine dayanır, "bilim yalnızca genelde, varoluş yalnızca tikeldedir" ünlü sözü buradan kaynaklanır; tanımak, öncelikle sınıflamaktır ve bu anlamda doğal tarih hayvanbilimsel, bitkibilimsel ve madenbilimsel sınıflandırmalarıyla tam Aristotelesçi bilim tipidir, kavramsal sınıflandırmaları değil de niceliksel ve zorunlu yasaları aradığı ölçüde modern biyolojinin karşıtında yer alan bilim tipidir. Bundan sonra, Aristoteles mantığının rolü, kıyaslarının bütün işleyişleriyle birlikte kavranabilir: bu mantık, kavramların kaplamına dayanır ve tikelden genele (tümevarım) ya da genelden tikele (tümdengelim) doğru işleyerek içerme ya da dışlama bağlantılarını bulgulamaya varır.

---

1 Aristoteles, *Métaphysique*, Kitap 10; 1075 a (fr.çev. J. Tricot).

Stoa felsefesiyle birlikte oldukça farklı bir deneyimciliğe gireriz. Stoalılar için dünya bir canlıdır, tıpkı içiçe geçtiği Tanrı gibi,[2] yönelim ve duygudaşlık yapısına yön verir ve insan için yaşamak, evrensel yaşamla uyum içinde yaşamaktır. Bu nedenle Stoa deneyimciliği, Aristoteles'te olduğu gibi niteliksel iletinin deneyimciliği değil de insan ve dünyanın birbirlerinin içine işleyişlerinin deneyimciliğidir: duyumlamak dışta bulunan tarafından dönüştürülmüş duyulara ve ruha sahip olmaktır, bu dönüşüm, kendisine yol açanla uyum içinde olabilir ve bu durumda doğrunun içindeyizdir ya da onunla uyuşmazlık içinde olabilir ve bu durumda da hatanın ve tutkunun içindeyizdir. Stoa deneyimciliğini belirtmek için bir Varlık deneyimciliğinden sözetmek, uygunsuz bir terminolojiden yararlanmaktır ama, belki de onu, Aristoteles'te yer alan tözün deneyimciliğinden ayırarı kavratmaya elverir. Böyle bir dünya görüşü, Stoa diyalektiğini hangi doğrultuda yorumlamak gerektiğini anlamaya olanak sağlar. Prantl[3] ve Zeller[4] burada, Aristoteles mantığının çarpık bir tekrarından başka bir şey görmez, Victor Brochard,[5] bu iki Alman eleştirmenin aksine, yönelim ve yapı bakımından Aristotelesçilerin diyalektiğinin temelden karşıtında yer alan Stoa diyalektiğinin kendine özgülüğünden söz etme hakkını onayladığından, bize çok daha kavrayışlı görünür. Aslında Stoa önermesi, hiç mi hiç Aristotelesçi önerme tipinden değildir: bu sonuncusu bir özneye yüklemler yüklerken: *at bir hayvandır*, diğeri olayları dile getirir: *hava aydın-*

2 Bkz. Spinoza'nın "Tanrı ya da Doğa"sı.

3 Prantl, Geschichte der Logik im Abenlande (Bd I-IV, Leipzig, 1855; yeni baskı, 3 cilt, Graz, 1955)

4 Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Leipzig, 1880)

5 Victor Brochard, *La logique des stoiciens (Stoalıların Mantığı)* (iki çalışma, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne - Eski Felsefe ve Modern Felsefe Üzerine Çalışmalar* içinde, Paris, 1926).

lık, bu kadın çocuk doğurmuş. İşte bu yüzden, Aristotelesçi akıl yürütme, iyi tanınan türden kavramların içiçeliğine: *Sokrates bir insandır, bütün insanlar ölümlü olduğundan, demek ki Sokrates ölümlüdür*, dayanırken, Stoaya özgü akıl yürütme, zamansal ilişkilerin içermelerine dayanır: *bu kadının sütü varsa, doğurmuştur*. Bilgeliği tanımlamaya olanak sağlayan da işte bu zamansal ilişkilerdir: Aristoteles için zaman, her şeyden önce türeyişin ve bozuluşun zamanıyken, Stoalılar için zaman, yalnızca tanrısal bilgeliğin ifadesi değil, aynı zamanda da evrensel yaşam dinamiğinin ve uyumunun da ifadesidir. Öyleyse bilgelik, zamana yani yaşama, dünyaya ve Tanrı'ya boyuneğiştir; bilgelik, zorunluluğun bilgisine dayanır; Aristoteles'te değerli olan genel, Stoalılar için sırf bir sözcüktür, çünkü varolanlar, aralarından ikisinin asla özdeş olmadığı bireylerdir ve bu nedenle Stoalılar, ayrılmazlık mantığının yerine çıkarım mantığını geçirirler. Zamansal ilişkileri, bir öncel ile bir ardıl arasındaki zorunlu bağlantıları (*synartesis, emphasis*) tanımak, akla uygun yani doğaya uygun yaşamak isteyen insanın ilk uğraşısıdır. Aristotelesçilik ile Stoalılığı karşıt olarak koyarken V. Brochard'ın gayet yerinde söylediği gibi: "bütün Sokratesçiler tarafından benimsenen öncesiz sonrasız ve kıpırtısız kendilikler fikrini içeren şu tözsel varoluşun yerine, sabit ardarda geliş ya da birlikte varoluş bağlantısı geçirilmiştir. Başka türlü söylendiğinde, yasa fikri, öz fikrinin yerini alır"[6]

Bilgi kuramı

Stoa deneyimciliği, kendisini içsel bir deneyim ile her bir bireyin içinde yaşadığı dışsal dünyadan oluşturmaya yöneldiği deneyim arasındaki uyumla tanımlamayı amaçlayan bir

6 Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, s.226, Paris, 1926.

bilgeliğin ortaya çıkışıdır; böyle olduğundan, bu deneyimcilik aynı anda bilgiöğretisel, ahlaki ve ontolojik deneyimin felsefesidir.

Tasarım (phantasia) - Grekçe phantasia sözcüğüne tam eşdeğer bir karşılık bulmak zor, eğer sonuçta "tasarım" en az kötü olan çeviriyse, "imgeleme"nin dışlanması gerekir. Sahte Plutarkhos'un bir metni, imgelemeyi (*phantastikon*) "boşa hareket, ruhun içinde, ama ona çarpan hiçbir şey olmaksızın, sanki biri gölgelere ve boşluğa karşı savaştığında oluşan etkilenme"yi tasarımdan (*phantasia*) titizce ayırır. Tasarımın dayanak olarak bir nesnesi vardır: tasarımlanan (*phantaston*), oysa imgeleme hiçbir şeye dayanmaz, melankoliklerin ve delilerin başına geldiği gibi, imgeleme (*phantasma*) doğru çekilir. Aynı metin "tasarım"ı "ışık"tan (*phos*) çıkarır ve bu etimoloji bizi tasarımın doğası hakkında aydınlatmaya elverir: tıpkı ışık gibi, tasarım da her birimizde kendiliğinden görünür ve kendisini oluşturanı bize açımlar. "Tasarım (visum) kaynaklandığını yeniden üreten ve kaynaklanmadığını ifade edemeyen izlenimdir" der Cicero.[7] Aetius ve Sahte Plutarkhos[8] başka metinlerle de onaylanmış ve Stoa felsefesi tarihçilerinin farklı yorumlamalarına yol açmış bir belirleme yapar: tasarım, ruhun içinde oluşan ve aynı anda hem kendi kendini hem de ona yol açanı ifade eden bir duygulanımdır (*pathos*). Örneğin, beyazı gördüğümüzde, görüşün etkisiyle ruhta oluşan şey, duygulanımdır. Bu duygulanımdan yola çıkarak, onun dayanağının bize çarpmış olan (*kinoun hemas*) beyaz olduğunu söyleyebiliriz. Duygulanıma, dokunma ve koku yol açtığında da aynı şey geçerlidir". Bu türden tanımlar bizi, Stoa gerçekçiliğinin odak noktasına yerleştirir, ama aynı anda da felsefenin öz-

7 Cicero, *Premiers académiques, Lucullus*, VI.

8 Bkz. no.1.

ne-nesne sorununu yeniden gündeme getirirler: tasarım, devindiricisi dıştaki bir nesne olan duygulanımı, nasıl oluyor da ruhun içinde oluşturuyor? Stoa bilgi kuramının iki yorumcusu, bu noktada iki karşıt sava dayanırlar, ama bu savlar bize birbirinin tamamlayıcısı olarak gözükmekte.

Stein[9] tasarımın temel koşullarından birinin ruhun etkinliği olduğunu savunur; Sextus Empiricus'un önemli bir metni bize şöyle der: "Stoalılara göre tasarım, ruhtaki bir damgadır... Kleanthes, tıpkı balmumuna bastırılan yüzüklerden doğan bir damga gibi, doluluklar ve çukurlar doğrultusunda bir damganın söz konusu olduğunu söylerdi. Ama Khrysippos böyle olmasının olanaksız olduğunu düşünüyordu; aslında, diyordu...bizde aynı anda birçok tasarım bulunduğundan, ruh da aynı anda birçok şekle sahip olurdu... İşte bu yüzden damganın (*typosis*) Zenon tarafından dönüşüm (*heteroiosis*) yerine kullanıldığını varsayıyordu, öyle ki, tasarım ruhun bir dönüşümüdür demek gerekirdi";[10] Stein, Khrysippos'un bir karşılaştırmasından yola çıkarak bir ses ya da bir renk, verili bir kaynaktan duyulara kadar yayıldığında dıştaki ortamda oluşan sapmayı ruhtaki sapmayla karşılaştırır, duyulur nitelik, psişik bir yönelimin, ruhun etkinliğinden başka bir şey olmayan psişik yönelimin ardından ruha yayılır. Böylece tasarım, ruhun iç etkinliğinin duyumlama dolayısıyla açılışından başka bir şey değildir.

E. Bréhier[11] böyle bir yorumun tersinde yer alır. Ona göre, "yönelim, sanki bir gölgefenomen gibi bilimlere ve erdemlere eklenir ama asla onları oluşturmaz. Yönelim bazen dış bir itkinin (duyulur tasarımda), bazen de etkin bir dü-

9 Stein, *Die Erkenntnisslehre der Stoa* (Studien Berliner f. classische Philol., 6. cilt.), 1888.

10 Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 228 ve 236.

11 E. Brehier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (*Khrysippos ve Eski Stoa*) (P.U.F. 1951).

şüncenin (bilimde ve erdemde) ardılıdır; ama hiçbir durumda, bir ilke değildir ve asla, buraya kadarki genel eğilimi izleyerek, her fizik ya da psişik gösterinin ardında dinamik bir dayanak bulmayı istememek gerekir. Böylece, tasarımın edilgin bir durum olduğunu içeren olumlamayı harfi harfine almak zorundayızdır."[12] Böyle bir yorumlama, çok sayıda metne dayandırılabilir ki, en açık görüneni Sextus Empiricus'un şu tanımıdır:[13] "onlar tasarımın, ruhun yönetici ilkesinin bir dönüşümü (*heteroiosis*) olduğunu söylerler, ama eylem (*energeia*) olarak bir dönüşüm değil, etkilenim (*peisis*) olarak bir dönüşüm", balmumundaki mühür iziyle yapılan karşılaştırma, tasarımı belirtmek için *pathos* teriminin gündelik kullanımı, ruh için tasarımın, E.Bréhier'nin savunduğu gibi edilgin bir durum olduğunun belirtisi gibi görünür.

Ama bütün sorun *peisis* ile *pathos*'un gerçekten bir edilginliği belirtip belirtmedikleridir.

Aslına bakılırsa Greklerde *pathos*, ne edilgin ne de etkin bir duruma, ama sistematik biçimde kolaycılıkla *tutku* olarak çevrilene uygun düşen bir tür yatkınlığa (disposition) uygulanır. Platon'un ünlü bir metni bize şöyle der: "*mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein*",[14] bu sözler şöyle çevrilebilir: "şaşırma yatkınlığı, sahiden filozofa aittir."[15] *Pasko*'dan gelen *pathos*, (başa gelene) katlanmak, maruz kalmak anlamına gelir ama ilksel anlamı "şu ya da bu biçimde duygulanmış olmak"tır, öyle ki, *eu paskhein*, "mutlu olmak" anlamına gelebilir. Demek ki, *pathos*, harfi harfine, iç devinim içeren bir dönüşümdür, bir çağrıya bir tür

12 *A.g.y.*, s.85.

13 *Adv. math.*, VII, 239.

14 Platon, *Theaitetos*, 155 d.

15 Bu terimin anlamı hakkında Heidegger'in *Metafizik Nedir?*'deki akıllıca saptamalara bakılabilir. (*Qu'est-ce que la philosophie?*, Gallimard, 1957, s.44.)

yanıttır ve işte bu yüzden bütün Stoalılar *pathos*'un eğilimden (*horme*) ve devinimden (*kinesis*) çıktığını, ama dış bir kışkırtıcıyı ya da daha çok bir devindiriciyi de eşit olarak içerdiği konusunda uzlaşırlar ve bu yüzden tasarımlanan "bizi devindirmiş olan"[16] diye adlandırılır. Böylece demek ki Stein'la birlikte tasarımın, ruhun bir etkinliğini içerdiği söylenebilir ama yalnızca bunu içermediği de eklenebilir ve Bréhier'yle birlikte, tasarımın bir ilke olmadığı söylenebilir ama onun bir devinim ve bir etkinlik içeren yanıt olduğunu da eklemek gerekir. Burada, Stoa sisteminin temel bir fikrini hatırlamak önem kazanır: yalnızca bireyler varolur, birbirine benzer iki birey yoktur, bireylerin herbiri, kendini tanımlayan içsel bir yönelimle karakterize edilir. Bundan sonra, öyle görünüyor ki tasarımın, bu yönelim anlayışından yola çıkarak ve *ruhun yöneliminin, kendisi de kendine özgü yönelimine sahip olan bir dış nesne dolayısıyla dönüşümü* diye tanımlanması olanaklıdır. Tasarım, dünyaya yerleşmiş bireylerin karşılıklı eyleminin ilk ögesidir. Demek ki bir yandan "istence bağlı olmayan ve maruz kalandan değil de tasarımı olandan gelen, tasarımlanan olmak olgusu, örneğin beyazı görmenin yatkınlığı, beyaz bir renkten gelir, tatlılık duyumlaması tatlı olan bir şeyin tadına eşlik eder"[17] ken, öte yandan duyumlamayı karşılayan (*ho paradekhomenos*) vardır; bu yüzden ruh, kayıtlar almaya özgü olan ve insanın, ilk yazısını duyularla olmak üzere, düşüncelerinin her birini üstüne yazdığı bir papirüs yaprağı ile karşılaştırılmıştır.[18] Demek ki tasarım tümden nesnel değildir, tasarımı karşılayan özne, kendi tikel yatkınlıklarıyla onu alır, tasarım onun için hoş olabilir ya da olmayabilir, düşünülürdür

16 Bkz. s.40.

17 Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VIII, 397.

18 Plutarkhos (?), *Des op. des philos.*, IV, 11.

ya da değildir. Sonuç olarak tasarımın bir karşılıklı-yönelim olduğunu söylemek, onun bir uyum olduğunu söylemek değildir, işte bu yüzden Stoalılar anlaşılır tasarım ve anlaşılır olmayan tasarımı ayırdetmeye yönelirler.

Anlaşılır tasarım (phantasia kataleptike) - Burada da elimizdeki bütün fragmanlar, farklı yorumları doğrulamaya olanak sağlar, hatta Stoa tarihi boyunca uzanan öğretide bir evrim olduğu söylenebilir.[19] Diogenes Laertius, "Tasarımlar arasında bazıları anlaşılırdır, bazıları değildir. Stoalılar, anlaşılır olanın, şeylerin bir ölçütü olduğunu, varolandan ve varolana göre gelen bir işaret, bir iz olduğunu söylerler. Anlaşılır-olmayan tasarım, varolan bir şeyden doğmaz ya da doğsa bile ona uygun değildir, ne açıktır ne de seçiktir,"[20] der. Ama bütün sorun, bir tasarımı anlaşılır ya da anlaşılır-olmayan yapanın ne olduğunu bilmeye dayanır. Burada da yine, birbirine karşıt olan ama belki de birbiriyle uyuşabilen iki sav bulacağız. Bazıları için[21] anlaşılır terimi, etkin anlamda ele alınmalıdır ve *phantasia kataleptike* gerçeği anlayabilen bir tasarım olmalıdır; tasarım, ona onay verdiğimiz için anlaşılır olacaktır, demek ki harekete geçireceği ruhun ussal bir edimine bağlıdır, tam da bir ağırlığın terazinin kefesini aşağıya indirmesi gibi. E. Bréhier için tersine, bir tasarım, ruh ona onay verdiği için anlaşılır değildir, ama anlaşılır olduğu için ruh onu onaylar: anlaşılır tasarım, demek ki ruhun nesneyi aracılığıyla kavradığı bir edim değildir; hatta bir edim de değildir; bu, tasarımın kendisi gibi bütünüyle edilgin bir imgedir."[22] Öyle görünüyor ki burada da, Stoa felsefesinin önemli kuramı olan ve Brochard'ın üzerinde durduğu, yönelim kuramını akla getirmek gerekiyor. Bütün bireyler kendilerine

19 Bkz. Brehier, *Chrysippe*, s.90 ve devamı.

20 Diogenes Laertius, VII, 45-46.

21 Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 253.

22 E. Brehier, *Chrysippe*, s.94.

özgü olan ve kendilerini karakterize eden bir yönelime sahiptir, tasarımda yönelimler arasında karşılıklı eylem vardır, bu karşılıklı eylemin devindiricisi nesnedir, ama özne de, kişisel yöneliminin farklı gidip gelmelerine göre nesneyi renklendirip karşılayabilir. Anlaşılır tasarımda, bu karşılıklı eylem özne ve nesne arasındaki uyumdur ve nesneyi hakikatin içine yerleştirir. Bayan Virieux-Reymond'un dediği gibi: "... kataleptik tasarımın doğasını kavramada, gizil olanın "modern" kavranışı yardımcı olur: gizilgüç, yönelimin, uygun koşullarda enerji açığa çıkarabilen durağan halini belirtir; aynı şekilde, kataleptik tasarım edilgindir ama, onay verme işin içine girdiğinde, ruhun ilk sahici edimi olan *anlama* alanından geçerek etkin olur."[23]

Onay verme ve bilim - "Her ne olursa olsun, bilgeden başkası bilmez; ve Zenon bunu bir el hareketiyle gösterdi: parmakları uzanmış elini gösterdi ve 'tasarım buradadır' dedi, sonra parmaklarını biraz kıvırdı ve "işte burada da, onay verme"; daha sonra elini bütünüyle kapadı ve yumruğunu göstererek anlamanın burada olduğunu bildirdi, bu yüzden ona, kendisinden önce kimsenin kullanmadığı *katalepsis*[24] adını verdi. Ardından, sol elini kapalı yumruğa yaklaştırdı ve onu kuvvetlice sıkı sıkıya tuttu ve bilgeden başka hiçkimsenin sahip olmadığı bilimin burada olduğunu söyledi";[25] demek ki onay verme, bilimin kaynaklandığı anlamayı bize veren, doğruya katılmadır. Bu bilim, doğanın zamanı doğrultusunda çıkagelene rıza gösterilmiş bir katılma yoluyla kendini ifade eden bir bilgeliğin kalkış noktasıdır; V.Goldschmidt'in dediği gibi: "tasarım ile onay verme arasında, zorunlu, doğal, kolay bir uyum vardır, bu, kendi

23 Antoinette Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des stoïciens (Stoacıların Mantığı ve Bilgiöğretisi)* (Chambéry, s. d.), s.58.

24 *Katalepsis, ele geçirme* anlamına gelir.

25 Cicero, *Premiers académiques, Lucullus*, XLVII.

kendimizi muhafaza etmeye ilişkin yönelim ile bizi buna çağıran doğa arasında, *principia naturalia (doğanın ilkeleri)* ölçüsünde kurulan uyumun aynısıdır. Bu başlangıçtaki uyum daha sonra da muhafaza edilir; bu uyum, başka ölçülere yükselebilecek olan diğer bütün çatışkıların yalnızca görünüşte olduğunu ve aynı olandan yola çıkılınca aynı olana varılacağını belirgince güven altına alır: ve böylece ilk yönelimlerden kaynaklanan ve görünüşte bunların tersini dile getiren bilgelik de doğaya uygun olacaktır."[26]

Şimdi uyumun bu doğalcılığının hangi doğrultuya yöneldiğini görüyoruz: bilim, insanın, kendisini taşıyan doğanın yapısına katılmasını sağlayan şeydir, böyle bir edimle insan, belli bir biçimde Tanrı'nın kendisiyle de uyum içine girer çünkü, "akıl, tanrısal tinin, insanların bedenine gömülmüş bir parçasından başka bir şey değildir".[27] Doğayla uyum içinde yaşamak için, onunla uyuşmak gerekir, bu uyuşma, var olanla bir yankılaşmayı, bir duygudaşlığın bilincini elde etmeyi içerir; bu nedenle, Stoalılar için duyumlamalar, ruhun nesnelere doğru gidişinde izleyebileceği farklı yolları temsil eder: "duyumlama, duyular boyunca yayıldığından, ruhun yönetici kısmından gelen bir soluktur";[28] buradan ruhun bir ahtapotla karşılaştırılması çıkar: tıpkı ahtapotun bütün dokunaçları yönettiği gibi, beş duyuyu, sesi ve üremeyi sağlayan bölümü yöneten, yönlendirici bir bölüm.[29]

Ama dünya cansız bir nesne değildir, bir yaşayandır ve hatta yaşayan bir Tanrı'dır, bunun için de bilgelik, dünyanın yaşamına, olayların akılda temellenen akışına boyunegişi de eşitçe içerir. Böyle bir görev, diyalektiğin yapıtıdır.

---

26 V. Goldschmidt, Le système stoïcien et l'idée de temps (Stoa Sistemi ve Zaman Fikri), (Vrin, 1953), s.114.

27 Seneca, *Ep.*, 66, 12.

28 Diogenes Laertius, VII, 52.

29 Plutarkhos (?), *Des op. des philos.*, IV, 21.

Diyalektik

Diyalektik, temelden Khrysippos'un yapıtıdır ve nesnesi söylemle (*to lekton*) ifade edilendir: "Bu, bütün diğer erdemleri kendinde taşıyan erdemdir: onaylamanın ne zaman uygun düşüp ne zaman düşmediğini bize öğreten sakınımlılıktır, keskin görüşlülüktür, sahiciymiş gibi olana boyun eğmemek için karşıt argümanlarda bulunma yeteneğidir, kesinliktir, bizi karşıt bir kesinliğe kapılıp gitmekten alıkoyan akılyürütme kuvvetidir, ciddiyettir, tasarımları düzgün bir akılyürütmeyle ilişkilendirme becerisidir."[30]

Bu mantığa, bütün Stoa felsefesine temel olan iki fikir hakimdir ve yukarda da belirtildiği gibi bunlar, onu Aristoteles mantığından ayırdeder. Her şeyden önce Stoalılar için, bireylerden başka varolan yoktur, genel **kavram boş bir sözcüktür**: "onlar, genelin hiçbir **şey olduğunu söylerdi**... sonuçta Insan, herhangi biri **değildir, çünkü genellik, herhangi bir şey değildir**";[31] ayrıca bu mantık, kavramların birbirleri içine geçirilmelerini incelemeye değil de, olayların içermelerini hakikate göre tanımlamaya yönelir.

Önerme (*aksioma*) - Aristotelesçi önermeden farklı olarak bu, *Sokrates ölümlüdür* türünde bir özniteleme yargısına indirgenmez, olayları dile getirir: *Gündüzdür, Dion dolaşıyor.*

Önermelerin kendi aralarında farklı türden bağlantılan olabilir ve bileşik önermeler oluşturabilirler:

1) Koşullu önerme (*to symnemmenon*), *ise* bağlacına dayanır, ikinci bir önermenin birinciyi izleyeceğini bildirir: *gündüzse, aydınlıktır.*

2) Sonuca götüren (Ardışık) önerme (*to parasymnemmenon*), *mademle* yapılır: *madem gündüz, aydınlıktır.*

---

30 Diogenes Laertius, VII, 47.

31 Simplicus, *Cat.*, 26.

3) Birlikte evetlemeli önerme (*to sympeplegmenon*), *ve* bağlacına dayanır: *gündüzdür ve aydınlıktır.*

4) Ayrık önerme (*to diezeugmenon*), *ya da* bağlacıyla bir ayrışmayı belirten önerme: *ya gündüzdür ya da gecedir.*

5) Nedensel önerme (*to aitiodes*), *olduğu için*le yapılan önerme: *gündüz olduğu için, aydınlıktır.*

6) Karşılaştırmalı önerme (*to diasaphoun to mallon kai to hetton*), örneğin *geceden daha çok gündüzdür,* ya da: *gündüzden daha az gecedir.*

Akılyürütme - Diogenes Laertius[32] ve Sextus Empiricus'un[33] alıntıladığı metinler, Khrysippos'un ve öğrencilerinin yaptığı farklı ayırımları verir. Stoalılar, Aristoteles için değerli olan *kıyas* terimini sık kullandılar, ama bu sözcük onlarda, bambaşka bir şeyi işaret eder: "Krinis'in öğrencilerine göre, akılyürütme bir büyük önerme, bir küçük önerme ve bir sonuç önermesinden oluşur, örneğin: gündüzse aydınlıktır, gündüzdür, demek ki aydınlıktır", bir kez daha burada, kavram ilişkileri değil de olay içermeleri söz konusudur.

Sonuçlandırıcı olmayan bir akılyürütme, sonucun çelişiğinin, öncüllere karşıt olmadığı önermedir, örneğin *gündüzse aydınlıktır, gündüzdür, demek ki Dion dolaşıyor.* Sonuçlandırıcı akılyürütmeler özgül bir biçimde sonuca götürenlerdir, örneğin: *hem gündüz hem de gece olması yanlıştır, gündüzdür, demek ki gece değildir*; bunlar aynı zamanda anapodiktik, yani tanıtlamaya gereksinim duymayan önermelerdir. Khrysippos beş çeşit anapodiktik önerme ayırmıştır:

1) Akılyürütme bir koşul ve bir sonuçla oluşturulur, koşulla başlanır ve sonuç bundan doğar, örneğin *gündüzse aydınlıktır, gündüzdür, demek ki aydınlıktır.*

---

32 Diogenes Laertius, VII, 68 ve devamı.

33 Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.* III, 134 ve devamı.

2) Koşuldan ve koşulun çelişiğinden, büyük önermeye karşıt bir sonuca varılır. Örneğin, *gündüzse aydınlıktır, gecedir, demek ki gündüz değildir.*

3) Olumsuz öncüllerden ve öncüllerin terimlerinden birinden, geri kalan terimin çelişiğine varılır. Örneğin *Platon'un canlı ve ölü olması doğru değildir, Platon ölüdür, demek ki Platon canlı değildir.*

4) Bir ayrışmadan ve ayrışmanın terimlerinden birinden, geri kalan terimin çelişiğine varılır. Örneğin *ya gündüzdür ya da gecedir, gündüzdür, demek ki gece değildir.*

5) Bir ayrışmadan ve terimlerden birinin çelişiğinden, geri kalan terim elde edilir. Örneğin, *ya gündüzdür ya da gecedir, gündüz değildir, demek ki gecedir.*

*Organon*unu değil de temel bir parçasını oluşturduğu felsefenin önsözü olarak Stoa mantığı, aynı zamanda da belli bir dünya görüşünü içerir: yalnızca bireylerin bir gerçekliğe sahip olduğunu, kavramların yalnızca sözcükler olduğunu onaylamakla bir adcılığı içerir, bir evrensel duygudaşlık kuramını içerir ki buna göre, bütün bireyler karşılıklı eylem içindedirler, nedenselliğin zamansal bağlarını doğrulayan bir alınyazısı (*synemmenon* birlikte düğümlemek anlamına gelen *synapto*'nun edilgin geçmiş zaman ortacıdır) kuramı içerir. Bu felsefenin farklı parçaları çoğu kez birbirlerini içerse de, burada bir kısırdöngü işaretini değil de birlik ve tutarlılık kaygısını görmek gerekir: Stoa bilgeliği, çözümsüz bir bütün oluşturduğu için, onu inceleyen kişiye birçok giriş kapısı sunabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FİZİK

Stoalıların fizikle ne kastettiğini anlamak istiyorsak, pozitif akılcılığın birkaç yüzyıldır bizi, bu terim altında ele almaya alıştırdığı her şeyden sıyrılmak önemlidir. Bugün fizik denildiğinde, yasaları yani soyut, nicel ve zorunlu bağlantıları sistemleştiren bilimsel kuramlar bütününü anlıyoruz. Böyle bir bakış, Grek düşüncesinin epey uzağındadır ve bu bakımdan yapılabilecek en önemli anlaşılmazlık kanıtı, onu ilkel, kemküm eden, mitik diye nitelemekle ya da hatta içinde, günümüzün bilim adamına yakın düşünme biçimini haber veren ve onu tohum halinde örtük bir biçimde barındıran anda, ona kaypak bir değer yüklemekle, modern bilimimiz adına bu düşünceyi yargılamaktır.

Doğrulukla ve sık sık belirtildiği gibi *fizik* sözcüğünün kaynaklandığı *physis*, Grekçe *büyümek* anlamına gelen *phyein* fiilinden gelir: doğadan söz eden, yaşamdan söz eder. Böyle bir fikir Sokrates öncesi düşüncelerin merkezindedir, ama Platon'da ve Stoalılarda yeniden bulunur: "Kimi zaman dünyayı içerene, kimi zaman da dünyasal şeyleri üretene doğa derler. Doğa, spermaya ilişkin nedenler uya-

rınca orada kendisinden doğan şeyleri, belirli zamanlarda içerip üreterek ve kopmuş olduğu şeylere benzer şeyleri biçimlendirerek kendinden devinen bir varlık tarzıdır."[1] *Dünya* terimine gelince, bu, üç yönde ele alınmıştır, öncelikle "diğer bütün tözler arasında ortadan kaldırılamaz ve doğurulmamış olmaya özgü niteliği tek başına elde eden tanrısallık, o dünyanın düzeninin mimarıdır, belli zaman parçaları sonunda bütün şeyleri kendisine indirger ve kendinden yola çıkarak onları yenibaştan doğurur. Onlar dünyanın, yıldızların düzenlenişi olduğunu da söylerler ve üçüncü olarak ikisinden birden oluşana da dünya derler".[2] Bundan başka, bir "sanatçı ateş", bir "ateşten ve usta soluk" olarak sunulur.[3] Demek ki bundan böyle, Stoalılar için, doğa, Tanrı ve ateş terimlerinin eşanlamlı olduğunu söyleyebiliriz; doğayı tanrısallaştırmak ya da daha çok Tanrı'yı doğalaştırmak, insana, Tanrı'yla ilişki kurma olanağını ve kendisini çevreleyen gerçekliğin içinde, kendi yaşamına düzenli bir anlam vermeye elveren bir kararlılık bulma olanağını verir. İşte bu yüzden Stoa fiziği, kendini asla bilgi insancılığının ussal bir sistemi olarak sunmaz, ama aynı zamanda bir kozmoloji olan bir teoloji olarak ve ifade garip görünse de tinselci bir maddecilik olarak sunar.

Dünya

Dünyanın içinde boşluk için hiçbir yer yoktur, ama dünyanın kendisi sonsuz bir boşluğun içinde yer alır, *to pan* dünyanın ve boşluğun bütününü belirtirken, *to holon* boşluksuz dünyayı belirtir. Dünya, gökyüzünü, toprağı ve burada

1 Diogenes Laertius, VII, 148.

2 *A.g.y.*, 137.

3 Cicero, *De natura deorum*, II, 22; Stobe, *Eclo.*, I, 25, 3, vs.

bulunan canlıları, insanları ve tanrıları kapsar. Bu dünya ussal, canlı ve akıllı bir yaşayandır, yalnızca tanrısal değil, Tanrı'nın kendisidir. Tanrı ve dünyanın böyle birtutuluşu, öğretinin temel noktalarından biridir: bilgi, insan ve dünya arasında ussal bir uyumun gerçekleşmesine olanak sağlar, bilgelik dünyaya katılmadır, Tanrı'ya boyuneğişin ve yazgıya rıza göstermenin eşanlamlısıdır. Gerçekliğe onay verme Varlığı onaylamaktır, bütünle birlik içinde olmaktır; çünkü gerçeklik tanrısal akılla (logosla) yönetilir, gerçeklik insana güvenebileceği kararlılığı sunar. "Ey Dünya, sana uygun gelen her şey bana da uygun gelir. Senin için mevsiminde olan hiçbir şey benim için erken ya da geç değildir. Saatlerin bana getirdiği her şey, benim için lezzetli bir meyvedir, ey Doğa! Her şey senden gelir; her şey senin içindedir; her şey sana döner" der Marcus-Aurelius.[4]

Dünya iki ilkeden oluşmuştur:[5] edilgin bir ilke (*to pashon*), ki bu niteliksiz töz olan maddedir ve etkin bir ilke (*to pouion*) ki bu da, maddede etkiyen akıldır (*logos*), yani kısacası Tanrıdır; bu ilkeler ortadan kaldırılamaz. Ama bu iki ilkenin yanısıra, madde olan bu niteliksiz tözü hep birlikte biçimlendiren dört ögeye (*stoikhea*) yer vermek gerekir: sıcak olan ateş, en yukarda bulunan ateş, esir olarak adlandırılır ve onun ortasında, sabit yıldızlar alanı, ardından da gezgenler alanı doğar - esirden sonra yer alan ve soğuk olan hava - nemli olan su - kuru ve hepsinin ortasında bulunan toprak. Bu ögelerin ikisi etkindir: hava ve ateş, diğer ikisi edilgindir: toprak ve su,[6] belki de bu nedenle kış, hava yükselişinin sonucu olarak ve yaz da ateşin alçalışının ürünü olarak verilir.[7] Ayrıca bu ögeler ölümlüdür, çünkü onları

4 Marcus-Aurelius, *Pensées*, IV, 23.

5 Diogenes Laertius, VII, 134.

6 Nemesius, De natura hominis, 146.

7 Plutarkhos (?), Des *op. des philos.*, III, 8.

sürekli bir nitelik değişimi (transmutation) canlandırır; havadan ve sudan geçerek ateşten toprağa giden bir ilk devinim vardır, bu ilk devinim, yaşayan varlıkların yaşam ölüm döngüsünde de görünür, bu yüzden "öge, doğmuş olan her şeyin öncelikle geldiği ve sonuçta da indirgeneceği şeydir";[8] ama bundan bambaşka ikinci bir devinim vardır, bu da, topraktan ateşe, önceki aracı evrelerden tersine geçerek giden devinimdir. Bu tür bir ölüm sonrası dirilme, dünyanın kendisini çevreleyen sınırsız boşlukta genleştiği evrensel bir tutuşma dolayısıyla işler ve burada her şey ateşe dönüşür (*ekpyrosis*). Böyle bir tutuşma, evrenin ortadan kaldırılışı değil, evrenin yeniden türeyişidir; bu tutuşma içinde aslında, her şey ruh olur ve tanrısallaşır. Sonuç olarak, varlıkların ve olayların öncesiz sonrasız dönüşü vardır: "Yeniden bir Sokrates, bir Platon olacaktır... bu yeniden dirilme bir değil birçok kez olacaktır; hatta daha doğrusu bütün şeyler öncesizlik ve sonrasızlık boyunca yeniden dirilecektir."[9] Ölümden sonra dirilme, öncesiz sonrasız dönüş, durmaksızın doğan, ölen ve yeniden doğan dünyanın yaşamını ifade eder; bu ritmler, her şeyin nedeni olan Zeus'un, büyük yaşayanın yaşamını belirtir; ve Stoalılar, *aracılığıyla* anlamına gelen *dia* sözcüğünü yanlışlıkla Tanrı'nın i hali olan *Dia*'dan getirmişlerdir.[10] Çünkü Tanrı ya da Doğa, usta bir ateştir (*pyr tekhnikon*), dünyanın büyük genel yangını, yeniden canlanmanın ilkesidir; bu yüzden, iki çeşit ateşi ayırdetmek önemlidir: "biri sanatsızdır ve beslendiğini tüketir, diğeri büyümeyi desteklemekle usta ve gözeticidir, bitkilerde ve hayvanlarda bulunur, doğadır ve ruhtur, yıldızların tözü böyle bir ateşten oluşur",[11] sanatçı ateş, ortadan kaldır-

8 Diogenes Laertius, VII, 136.

9 Nemesius (Arnim, II, no. 695).

10 Bkz. Diogenes Laertius, VII, 135 ve 147.

11 Stobe, Eclo., I, 25, 3.

ran değil, "şeylerin türeyişinde yöntemli davranan"dır.[12]

Maddecilik - Dünya bireylerden oluşur ve bireylerin hiçbiri bir diğerine benzemez: birbirlerine tıpatıp benzeyen iki yumurta, iki buğday tohumu, iki erkek kardeş yoktur; her biri bir "özgün niteliğe" sahiptir, bir *idios poion* onu karakterize eder, ayırdeder ve oluşturur: *Idios poion* "bir çırpıda çıkagelen, sonra kaybolan ve bileşik olanın tüm yaşamı boyunca özdeş kalan"dır.[13] Burada, Aristoteles'in düşüncesinin bütünüyle karşıtında yer alan bir düşünce biçimiyle karşı karşıyayız; Aristoteles için temel olan, genel biçimdir, birey, bu genellik karşısında hep akıldışı bir ilinek, rastlantının bir olgusu olarak görünür; Stoalılarda ise tersine birey, temel ve kurucu bir kavramdır.

Her birey, içsel bir yönelime (*topos*) sahiptir, madende varlık tarzı ya da yapı (*heksis*), bitkide doğa (*physis*), hayvanda ruh (*psykhé*) ve insanda tin (*nous*). Bundan başka, her birey bir bedendir (*soma*) ve dünya bedenlerden başka şeyi içinde barındırmaz. İşte burada, Stoa maddeciliği ortaya çıkar, alışılagelmiş anlamından epeyce farklı ve bütünlüklü bir maddecilik: Stoalılar "bedenlerin tek gerçekler olduğunu, tek töz olduğunu kabul ederek maddenin bir olduğunu söyler; o, ögelerin dayanağıdır ve onların tözüdür; bütün diğer şeyler, ögeler bile, bedenlerden ve maddenin varlık tarzlarından başka bir şey değildir; bu görüşü Tanrı'lara dek götürürler ve sonuç olarak Tanrı'nın kendisinin de bu maddenin bir kipinden başka bir şey olmadığını söylerler. Maddeye bir beden yüklerler ve maddeyi, niteliksiz beden diye tanımlarlar; ayrıca ona üstünlük verirler".[14] Beden anlayışı, bizi şaşırtabilecek alanlara uygulanmış bulunur: her şey bedendir, gece bedendir, akşam, şafak, geceya-

12 Cicero, *De natura deorum*, II, 22.

13 Simplicus (ARNIM, II, no. 45).

14 Plotin, *Ennéades*, II, 4, 1 (Fr. çev. E. Bréhier).

rısı, bedenlerdir,[15] söz bir bedendir,[16] Tanrı bir bedendir,[17] ruh bir bedendir, erdemler bedendirler.[18] Bu tümgerçekçiliği, hem şüpheciliğe ve oraya yönelten konumlara karşı bir konum alma ve hem de insanın üzerine dayandığı şu dolaysız ve elle tutulur gerçekliğin olumlaması diye anlamak gerekir. Çünkü, Stoa felsefesinin nedensellik ve evrensel uyum kuramlarında belirtildiği gibi her şey bedendir ve dünyada her şey bedeni oluşturur; çünkü Portik yazgı kuramı ve ahlakının açık kıldığı gibi her şey beden olduğu için insan, içinde yer aldığı evrenle bir bütün oluşturabilir ve oluşturmalıdır. Kısacası, her şey beden olduğu için hakikatin kendisi (*aletheia*) de bir bedendir, hakiki olansa (*to alethes*) ifade edilebilir olduğundan, Sextus Empiricus'un bize dediği gibi, bedensizdir.[19] Sextus "Hakikat bir bedendir, sonuçta her hakikati bilim onaylar, yumruğun bir çeşit el olması gibi, bilim de ruhun bir çeşit yönetici ilkesidir, ama yönetici ilke bir bedendir çünkü onlar için bu bir soluktur," der. Böylece Stoa dünya görüşü tamamlanır: her şey bedendir, her beden özgün bir nitelikte ve onu belirleyen içsel bir yönelimle tanımlanır, ruh da, kendi içsel yönelimini, algıladığının içsel yönelimiyle uyumlu hale getiren bir bedendir; bir yandan Tanrı bir bedendir, dünyanın tümüne yayılan bir akışkandır,[20] tıpkı balın peteklere yayılması gibi, o da maddeye yayılmıştır;[21] insan aklı, tanrısal aklın insan bedenine gömülmüş bir parçasıdır;[22] bunun so-

---

15 Plutarkhos, *Com. not.*

16 Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VIII, 10.

17 Hippolytus, Philos., 21, 1 (Arnim, I, no.153).

18 Seneca, *Ep.*, 117, 2.

19 Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, II, 81; *Adv. math.*, VII, 38.

20 Aetius, *Placita*, I, 7, 33 (Arnim, II, no:102)

21 Tertullien, *De anima*, 44.

22 Seneca, *Ep.*, 66, 12.

nucunda bedenlerin duygudaşlığı, dünyanın insan tarafından anlaşılması, Varlık döngüsünün farklı görünümlerinden başka bir şey değildir.

Bedensizler - Stoa düşüncesine göre her şey bedense de, bedensizler için de yer vardır: "Stoalılar, bedensizleri dört çeşitte ele alırlar: ifade edilebilen, boşluk, yer ve zaman."[23]

a) Ifade edilebilen - "Stoalılar, üç şeyin birbirine bağlı olduğunu varsaymışlardı: imlenen, imleyen ve nesne. İmleyen sözdür, örneğin Dion sözcüğü; imlenen, sözcüğün ifade ettiğidir, bizim anlayıp düşündüğümüz ama bir yabancının, sözcüğü duyabilse bile anlayamayacağı bir şeydir. Son olarak da, dış nesneyi görürüz: Kişi olarak Dion. Bu şeylerden ikisi, bedendir: söz ve nesne, üçüncüsü ise bedensizdir, doğru ya da yanlış olabilir."[24] Aristoteles'te öznitelik, bir kavramı ifade ederdi: *Sokrates bir insandır*, bunun üzerine filozoflar, böyle bir öznitelemenin geçerliliği sorununu ortaya koydular; *Sokrates bir insandır* demek, sonuçta A, B'dir demek, yani bir şeyi kendi olmayan bir şeyle özdeşleştirmek değil midir? Bu zorluk adına Megaralılar, kabul edilebilir tek önermenin, özdeşlik ilkesine dayanan önerme, *A, A'dır* olduğunu öne sürdü, bu bilgelik biçimi, insanın kendisini totoloji döngüsünden çekip çıkaramayacağını onaylamakla şüphecilik eğilimi taşır. Stoa mantığı böyle çıkmazları içermez, çünkü içerme ve kavram mantığına indirgenemez; E.Bréhier'nin gayet iyi belirttiği gibi: "Varlıkların öznitelikleri, özgünlükleri belirten sıfatlarla değil de edimleri (*energemata*) belirten fiillerle ifade edilir... Fiilin bütünü olarak değerlendirilen öznitelik, bir kavramı (nesne ya da nesne grubunu) ifade eden olarak değil de yalnızca bir olgu ya da olayı ifade eden olarak belirir. Bundan böyle önerme, doğası

23 Sextus empiricus, *Adv. math.*, X, 218.

24 Sextus empiricus, *Adv. math.*, VIII, 10.

gereği içine işlenemez olan iki nesnenin, karşılıklı içe işlerliğini artık gerektirmez, nesnenin bir eylemi tamamladığı ya da bir eyleme maruz kaldığı haliyle belli bir görünümünden başka bir şey ifade etmez; bu görünüm gerçek bir doğa, nesnenin içine işleyen bir varlık değildir; ama, kendi etkinliğinin ya da bir başka nesnenin kendisine etkinliğinin sonucundaki edimdir... Demek ki öznite leme sorunu, yüklemlerden bütün sahici gerçeklik kaldırılarak çözülmüş olur. Yüklem ne bir bireydir ne de kavram; bedensizdir ve basit düşüncede varolur... Mantıksal öznitelik ve şeylerin özniteliği, demek ki gerçekdışılıklarında ve bu yolla, çakışabilir."[25] Sextus Emprieus'un şu pasajı bu sözleri doğrular: "Stoalılar için bir neden, bir bedendir ve işte bu bedenin üzerinde bir nedenin birkaç bedensiz etkisi olur; örneğin: bir beden: bir bedenin üstündeki bıçak; etin, bedensiz bir etkisi vardır: öznitelik olan kesilmiş olma olgusu; bir başka örnek: bir beden: bir bedenin üstündeki ateş; odun, bedensiz bir etki üretir: öznitelik olan yanmış olma olgusu."[26]

Bundan böyle Stoaya özgü kategoriler kuramının hangi anlamda yorumlanması gerektiği görülür. Aristoteles'te on kategori, mutlaklıkla genel olan cinsleri oluştururdu: eylem, yer, zaman, nitelik, nicelik vs. ve böyle olduklarında mantığa aittiler; Stoalılarda kategoriler fizikten alınırlar, dört tanedirler: niteliksiz maddeden başka bir şey olmayan dayanak (*hypokeimenon*), maddedeki ayırımları belirleyen nitelik (*poion*), varlık tarzı (*pos ekhon*) ve ilişki (*pros ti*). E. Bréhier'in doğrulukla belirttiği gibi,[27] ilk iki kategori gerçek, yani bedenli şeylerdir ve son ikisi de bedensizdir. Birey asıl gerçeklik olarak kalırken, varlık tarzı ve ilişki dış görü-

25 E. Brehier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Paris, 1928), s.19-22.

26 Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 211.

27 E. Brehier, *Chryssipe*, s. 133.

nümler, gerçeklik hakkında edinilmiş bakışlardır, ama özgün gerçeklikten kopukturlar.

b) Boşluk - Dünyada boşluk yoktur ama dünyanın kendisi: sınırsız, bedensiz, etkisiz, kayıtsız bir boşluk içindedir. Dünyada boşluk olmaması, bir doluluk felsefesini şaşırtamaz: "Dünyada boş bir şey yoktur, çünkü dünya sürekli bir bütün oluşturur (*henostai*), gökyüzü şeylerinin yeryüzü şeyleriyle birlikte soluması ve eştonluluğu (syntonie) böyle bir sonuca vardırır."[28] Bütün Stoalılar, dünyanın dışında böyle bir boşluğu savunuyorsa, bunun nedeni: dünyanın, boyutlarının ötesine genleşeceği tutuşmaya olanak sağlamak için, boşluğun zorunlu olmasıdır.

c) Yer - Kendisi boşluk olmaksızın, bedensiz olandır, çünkü hep, bir bedenle ya da bir başka bedenle doldurulmuş olan aralık diye tanımlanır. Yer, bedenlerin ya ardarda geldiği ya da birbirlerinin içine geçtiği, hep doldurulmuş olan bir sahnedir.

d) Zaman - Zenon zamanı "devinimin süresi" diye tanımlardı ve Khrysippos, "ya da, dünyanın deviniminin süresi" diye eklemişti;[29] ilk tanım Khrysippos'un belirttiği gibi, döngüsel devinimiyle ölçülmüş diye adlandırılan zamandan çok, bir zaman süresine uygulanır. Zamanın bir bedensiz olarak algılanması, olayların zamanın içinde, zaman tarafından dönüştürülmeksizin olup bitmesindendir; çünkü olaylar yazgının kurallarına boyun eğer ve yazgının kuralları da tanrısal öngörüye ait nedenlerin kenetlenişine vardırır. Yazgı, şimdinin, gerçekliğin ortada bulunuşunu taşıdığı haliyle belirişidir; W.Goldschmidt'in dediği gibi: "Stoa düşüncesinde zamanın temel şeması önce-sonra değil, hemendir. Yine de bu şemanın yakalanışı, seyirci bir bakışa verili ol-

---

28 Diogenes Laercius, VII, 140.

29 Stobe, I, 106 (Arnim, II, no:509).

mayıp, ahlaki bir çabaya açıktır: zaman, edimden türemiştir, öncesiz-sonrasızlığın imgesi değildir."[30]

Evrensel duygudaşlık - Stoa düşüncesinde dünya, özünde bir beden evrenidir; nedensellik bağları hiçbir fikri, biçimi ya da diğer bedensizleri araya sokmaz: "bütün nedenler bedenlidirler",[31] "etkiyen ve etkiye uğrayanın her ikisi de bedendir",[32] "hiçbir etki, bedensiz bir neden yoluyla oluşturulamaz".[33] Demek ki böylece, bütün bedenler karşılıklı etki içindedirler ve madem ki "her şey bütünün içindedir"[34] ve evren bir ve süreklidir, denebilir ki en ufak bir olgu, dünyanın bütününe yankı yapar, denize dökülen bir damla şarap, denizi bütünüyle kaplayacak ve oradan da tüm evrene yayılacaktır.[35] Doğanın sürekliliği, bedenlerin boşluktan habersiz olan doluluk dünyasındaki bu bulunuşu, Tanrı'nın ve kosmosun birbiri içinde erimesi, bütünün kendi kendisiyle duygudaşlık içinde olduğunu, her şeyin birlikte soluduğunu, şeylerin ve varlıkların evrensel bir duygudaşlık içinde olduğunu söylememize izin verir. Bundan da, bu duygudaşlığı belirtmek için Stoalıların kullandıkları çeşitli terimler çıkar: *sympatheia, sympnoia, syntonia, naturea contagio, continuatio conjunctioque naturae, consensus naturae* vs.

Bütünün, Grekçe, eşdoğalı (connaturel)olduğunu ifade eden evrensel duygudaşlık, Tanrı ile dünyanın özdeşliğini gösteren farklı bir terimden başka bir şey değildir; çünkü nasıl ki duvarların ve dağların üzerinde sonsuza bölünen tek bir güneş ışığı varsa, tikel bedenler sonsuzluğuna saçıl-

---

30 V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (*Stoa Sistemi ve Zaman Fikri*), s. 217.

31 Plutarkhos (?), *Des op.des philos.*, I, 2.

32 Aristocles, Apud Euseb. praep. evang., XV (Arnim, I, no:98).

33 Cicero, Academica posteriora, II, 39.

34 Seneca, *Quaest. nat.*, III.

35 Plutarkhos, *Com. not.*

mış tek bir madde vardır. Sınırlı bedenler sonsuzluğuna paylaşılmış tek bir yaşam vardır,[36] işte bu yüzden "mutlak töz birdir, töz boyunca her yere yayılan, ve tözü içine alıp, böylece bir olarak kalmasına yol açan akıştır".[37]

Evrensel duygudaşlık, yalnızca bir nedensellik kuramıyla sonuçlandığı ölçüde fizik bir açılıma sahip olmakla kalmaz, metafizik bir açılıma da sahip olur. Şeylerin duygudaşlığı, sonuçta Tanrı'nın kendisine varan bir dünyada, Tanrı'nın mutlak ortada bulunuşunu ifade etmekten başka bir şey yapmaz, öyleyse Tanrı'da ve Tanrı tarafından temellenen bu duygudaşlık, mutlak güçlü bir tanrısal öngörünün iyilikister niyetlerini varsayan bir doğa erekselliğini içerir, işte bu anlamda metafizik bir açılıma sahiptir. Marcus-Auerelius, her şeyi bağlayan ve bütün varlıkların, aynı dünyanın uyumu için, kendisine göre işbirliği yaptıkları "kutsal düğüm"den[38] böyle söz eder; mutlak karışım (*krasis di holon*), insanın yalnızca bir parçasını oluşturduğu bir dünyanın, tanrısal öngörüye dayalı birliğini yansıtır. Ahlaki açılımı ise şu anlamdadır: bilge kişinin yaşamı, uyumu kendi içinde kurmayı ve katıldığı evrenle kendini duygudaşlık içinde tutmayı bilen bir yaşam olacaktır. İşte bunun için bilge, kendini yalnızca Atina sitesinin bir vatandaşı olarak değil, dünyanın vatandaşı olarak duyurur: Stoa evrendeşliği, evrensel duygudaşlığın ahlaki ve toplumsal düzlemde yeniden dile getirilişidir.

Tanrı

Logos'un, Tanrı'nın ve Doğa'nın eşanlamlı olduğu bir sistemde, teolojinin fiziğin bir kısmını oluşturması yadırgan-

36 Marcus-Aurelius, XII, 30.

37 Afrodisiaslı Iskender, *Du mélange (Karışım Üzerine)*, s.16, 14 (Arnim, II, no:473)

38 Marcus-Aurelius, VII, 9.

mamalı; bu özdeşleştirmeler, Yazgı fikrinin aynı zamanda fizik ve dinsel bir görünümü de üzerine geçirdiğini açığa çıkarır, Yazgı, aynı anda neden, hakikat, doğa, zorunluluk ve tanrısal öngörü olarak belirir.

Yazgı (*eimarmene*) - Stoa felsefesinde belirdiği haliyle Yazgı, Portik filozoflardan önceki Greklerde rastladığımız Yazgı fikrinden derinlemesine farklıdır. Büyük Grek trajedi yazarlarında ve özellikle Aiskhylos'ta Yazgı, her şeyden önce, hatası yüzünden cezalandırmak için suçlunun adımlarına bağlı bulunan kuvvettir; Erinysler,* insanın alınyazısının ve Yazgının bu trajik kavranışının kişileşmesidir. Platon'da Yazgı, özellikle eskatolojik mitoslarda görülür, *Devlet Adamı*[39] mitosu, Tanrı tarafından, doğrudan çember devinimine göre yönetilen bir dünyayı bize sunar, kendi haline bırakılan dünya, daha sonra, tıpkı dönmesi onu bükülsün diye kıvrılmaya sonra da açılmaya yönelten bir ipe asılı küre gibi karşıt yöne döner.[40] Tanrı dünyayı iyi yöne doğru döndürdüğünde, her şey yeniden gençleşme yönünde ölümden yaşama doğru işler, evrenin dümencisi dünyayı bıraktığında Zeus'un tanıdığımız zamanı belirir, yaşlanmanın ve acı çekmenin zamanı. Yine de Tanrılar insanlara acır ve onlara bağışlarda bulunurlar: ateş, teknik, tohumlar vs. Er mitosunda, Pamphylyalı,[41] Yazgı, Zorunluluk kişiliğindedir ve kızları da Parkalardır: Lakhesis, Klotho ve Atropos, insanları ölümden sonra yargılar, ama yalnızca suçluların peşine düşmekle yetinmez, adil olanları da ödüllendirir; ve bu mitosun en ilgi çekici yönlerinden biri, yazgının mutlak gücü ile insan özgürlüğünü bağdaştırmasıdır: herkes,

(*) Üç alma tanrıçaları - ç.n.

39 *Politique*, 268 *d*.

40 Bkz. P.-M. Schuhl, Sur le mythe du Politique (Devlet Adamı Mitosu Üzerine) (Rev. de Méta. et de Morale, 1932).

41 *République (Devlet)*, 614 *a* ve devamı.

yeryüzünde yeniden yaşayacağı yeni yaşamı seçer, ama herkes seçiminde, önceki yaşamının alışkanlıklarıyla yönlenir ve zekice seçmeyi unutur. Yine de Bakire Lakhesis, herkesi korur: "Geçici ruhlar, yeni bir yaşama başlayacaksınız ve ölüm durumunda yeniden doğacaksınız. Sizi bahtınıza götürecek olan bir peri değildir, kendi perinizi seçecek olan sizsiniz. Bahtı ilk belirlenen, zorunlulukla bağlı olduğu yaşamı ilk seçecek olandır. Erdemin sahibi yoktur; herkes onu onurlandırmasına ya da gözardı etmesine göre, ona az çok sahip olur. Herkes kendi seçiminden sorumludur, tanrısallık, burada söz konusu değildir."[42] Platon'da Yazgı anlayışının, yalnızca bir mitosu serimleme durumunda ortaya çıktığını vurgulamak önemlidir, hiç kuşkusuz Platon, kendi mitoslarına, çocukların bir fabla inandığı gibi inanmıyordu. Mitoslardaki her şey doğru değildir, ama doğru olan bir şey vardır diyordu Platon, bunun nedeni, Platon için mitosun, Jaspers'in bu terimden anladığı anlamda bir "şifre" olmasıdır: insana, bildirilemez olanı bildirmesini sağlayan bir yoldur, insanı sonsuzca aşan ama, yine de onu kapsayan bir aşkınlığa belli bir giriş sağlar.

Stoa düşüncesiyle Yazgı, kesinkes trajik ya da özünde dünya-dışı bir ifade olmaktan çıkar, dünyanın yapısında, evreni ve varlıkları canlandıran yaşamın içinde yer alan doğal, ahlaki ve teolojik bir gerçekliğe dönüşür.

Yazgı, dünyanın yapısında yer alan doğal bir gerçekliktir, bu anlamda, varlıkları bağlayan karışım (*krasis*) şeylerin düzeninde kıpırtısız bir duruma tanıklık eder: "Khrysippos yazgının, ezelden beri her şeyin, her bir şeyin bir başka şeyi izleyip, bu şeye eşlik ettiği bir yatkınlık olduğunu, yokedilemez bir yatkınlık olduğunu söyler."[43] Böylece yazgı, bir

---

42 A.g.y., X, 617 d (Fr. çev. E. Chambry).

43 Aulu Gelle, *Nuits attiques* (Attika Geceleri), VI, 2.

nexus causarum, nedenler düğümü "yani, asla zorlanamayan ve çiğnenemeyen bir düzen ve bir bağlantı"[44] olarak ortaya çıkar: demek ki Stoa dünyasında, ne kendiliğinden olan için ne de rastlantı için yer vardır; bu türden onaylamalar Portik filozoflarının Epikurosçuların eleştirilerine ve alaylarına maruz kalmasına yol açmıştır; Epikurosçular için atomlar, kendi düşüş sınırlarının dışında azalmalarına yol açan bir kendiliğindenlikle donatılmışlardır, bu kendiliğindenlik insanda, ona, dünyanın akışından çıkma ve efendisiz kalma olanağını veren özgürlükte bulunur.

Ama yazgı, bir yapıyı ifade ederse, aynı şekilde bir kuvveti de dile getirir; aslında o, bütünün düzenlenişini yöneten Logos'tur, yönelimdir, yaşamsal ve tanrısal soluktur: "Zenon, doğal yasanın tanrısal olduğunu ve bu kuvvetin, çelişikleri yönetip, onları içererek kendini gerektiği gibi ayakta tuttuğunu düşünüyordu";[45] yazgı, bütün şeylerin, karşılıklı dostluk uyarınca birbirlerine kenetlendikleri karşılıklı bir bağlantı içinde kalmasını sağlayan evrensel duygudaşlığı canlandıran güçtür.[46] Yazgının kuvveti, bundan başka, zamanın içinde de olup biter ya da daha çok, dünyanın yaşamıyla bir olur "yazgı, öncesiz sonrasız, sürekli ve kurallı bir devinimdir".[47] Yazgı, "dünyanın aklı ya da tanrısal öngörüyle yönetilen ve yönlendirilen dünyadaki bütün şeylerin yasasıdır ya da sayesinde geçmiş şeylerin olmuş olduğu, şimdiki şeylerin olduğu ve gelecek şeylerin olacak olduğu akıldır".[48] Kosmik ve tanrısal kuvvet olarak yazgı, demek ki tanrısal öngörüyle birdir;[49] demek ki insan bilgeliği, bütün

44 Plutarkhos (?), *Des op.des philos.*, I, XXVIII.

45 Cicero, *De natura deorum*, I, 14, 36.

46 Marcus-Aurelius, VII, 75.

47 Theod., VI, 14 (Arnim, II, no:916).

48 Plutarkhos (?), *Des op.des philos.*, I, XXVIII.

49 Stobe, *Eclo.*, I, 515.

şeylerdeki bu yazgı gücünün bilincine varmakla başlayacaktır ve varlıkları kendi aralarında birleştiren yaşam akışına boyuneğmekle ve katılmakla açılacaktır.

Tanrı ve tanrılar - *1) Tanrı'nın varoluşu* - Tanrı'nın varoluşu, Stoalıların "ortak anlayışlar"diye adlandırdıklarının (*koinai ennoiai, emphytoi prolepseis*) yani, bütün insanlarda ortak bir anlam oluşturan doğal görüşlerin bir parçasını oluşturur; bu ortak anlayışlar, çocukta erken yaşta biçimlenir ve çocuk 14 yaşına doğru bunların hepsini elde eder, demek ki bunlar, tam anlamıyla doğuştan değildir, ama duyulur tasarımlardan, doğal bir akıl yürütme uyarınca doğarlar. Evrenin düzeninin ve güzelliğinin görünümü, bizi düzenleyici bir Tanrı fikrine götürür. Tanrı'yı inkar eden insana gelince o bir inançsız, bir tutkundur ve olanaklı bilgeliğin onsuz olamayacağı akıldan yoksundur. Yine de Stoalılar; insanların tanrı kavramlarını çekip çıkardığı nedenlerin araştırmasına yönelmişlerdi ve Kleanthes bu nedenleri dörde ayırmıştı.[50] Öncelikle, kehanetin olanaklı olması için hedeflerini bizden bütünüyle saklamayan tanrıların varolduğunu içeren, geleceğin öncelenmiş bilgisinden doğan neden. Sonra, yeryüzünün bize sunduğu bütün nimetler, bu zenginliklerin bir paylaştırıcısının varolduğunu içerir. Ardından, şimşeğin, fırtınaların, bulutların, vb.nin neden olduğu korkuyla insanlar, kendilerini aşan göksel bir kuvvetin varolduğu fikrini çıkarırlar. Son olarak da, dünyanın düzeni, gökyüzünün, güneşin, ayın ve yıldızların kurallı devinimi, dünyada hiçbir şeyin rastlantıya bırakılmadığını ve her şeyin, keskin bir planın varoluşunu içerdiğini bize gösterir.

Stoalılar, düşüncelerinin kımıldadığı bu tümgerçekçilik çerçevesinde yer alması gereken ama safdilmiş gibi görünebilen tanıtlamaları da aynı ağırlıkla kullanırlar: "Zenon şu

50 Cicero, *De natura deorum*, II, 5.

argümanı öne sürüyordu: tanrılar haklı olarak onurlandırılır, oysa varolmayanları haklı olarak onurlandırmak olanaklı değildir; demek ki tanrılar varolmaktadırlar."[51] Diğer tüm argümanlar şu fikirde temellenir: yaşayanlar hiyerarşisinde insan, üstün bir yer tutar ama yetkinliği gerçekleştirmez. insanın tuttuğunu sandığı bu en üst yeri yalnızca Tanrı tutar;[52] demek ki dünyayı oluşturan parçaları yöneten ve onların devinimin ilk nedeni olan bir ilkenin (*kyrieuon*) varolduğunu söylemek zorunludur. Demek ki, Demokritos'un kosmogonik açıklamalarına ve benzelerine dayanmamak gerekir; atomcuların söylediği gibi dünya bir çevrintiyle devindirilemez, çünkü bir çevrinti, düzensiz ve çok kısa süreli bir şeydir, yalnızca akıllı bir doğa dünyayı devindirebilir.[53]

2) Tanrı'nın doğası - Böylelikle, Tanrı'yı nitelendirmek ya da daha doğrusu belirtmek için pek çok terim bulunur ve bu, doğalcı teoloji bakımından belli bir uyuşmazlığa yol açabilir. Gerçekte Tanrı'ya verilen farklı adlar, aynı zamanda fiziğin farklı ilkelerinin sınırına geçişi de temsil eder; bu yüzden çoktanrıcılık, Tanrı'dan sıkça tekil olarak sözeden bir felsefe içinde olsa da, geçerliğini sürdürüyordu. Diogenes Laertius'un şu pasajı, bu tutumu bize anlatır: "Tanrı ölümsüz, ussal, yetkin, akıllı, her kötülükten habersiz cennetlik ruh ve öngörüsünü dünyaya ve dünyada bulunan her şeye hakim kılan bir yaşayandır; insan biçiminde değildir. O her şeyin mimarıdır ve tıpkı baba gibidir, her şeyin içine işleyen tanrısallığın parçasına, genellikle, farklı etkileri uyarınca farklı adlar takarlar. Onu, her şey onun sayesinde yapıldığı için *Dia* olarak adlandırırlar",[54] *Dia*, yani hem Ze-

51 Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 133.

52 Bkz. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 88; Cicero, De natura deorum, II, 6.

53 Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 111.

54 Diogenes Laercius, VII, 147.

us'un *i* hali, hem de *tarafından* anlamına gelen Grekçe edatır. Bundan böyle, Tanrı'nın, gerçeğin çeşitli biçimleriyle karıştığı söylenebilir. Biraradalığın ve duygudaşlığın ilkesi Tanrı, bağladığı her şeyin tam ortasında bulunur.

1) Tanrı, dünyayla birdir;[55] Zenon Tanrı'yı, daha belirgin bir biçimde esirle, Khrysippos ve Posidonius gökyüzüyle ve Kleanthes de güneşle bir tutar;[56] ama her durumda, öncelik verilen hangisi olursa olsun, Tanrı dünyadır ve dünyanın ilkesidir.

2) Tanrı, dünyanın düzen içinde türeyişini gerçekleştiren sanatçı bir ateştir,[57] "ateşten" sıfatı da, tanrısallığın belirtmelerine zaten çoğu kez eşlik eder: ateşten soluk, ateşten tin, vb.

3) Tanrı ussal, yetkin ve akıllı bir yaşayandır.[58]

4) Tanrı bir beden, bedenler arasındaki en saf bedendir.[59]

5) Tanrı maddeyle özdeştir, maddenin biçimlerinden biridir.[60]

6) Tanrı, akıllı bir tindir.[61]

7) Tanrı bir soluk, dünyanın tümüne yayılan bir akışkandır (*pneuma*).[62]

8) Tanrı akıldır, Logos'tur, doğadaki şeylerin düzenleyicisi ve evrenin yaratıcısıdır, yazgıdır, en üstün zorunluluktur.[63]

Demek ki böylece Tanrı her şeydir, çünkü bütünün kendisidir; bu yüzden de Stoa felsefesi hem bir tekçilik hem de bir çokçuluk olarak değerlendirilebilir, çünkü Tanrı, evrene

---

55 Plutarkhos (?), *Des op. des philos.*, I, 7.

56 Diogenes Laercius, VII, 139; Cicero, *Premiers Académiques Lucullus*, XLI.

57 Plutarkhos (?), *Des op.des philos.*, I, 7.

58 Diogenes Laercius, VII, 147.

59 Hippolytus, *Philos.*, 21, 1 (Arnim, I, no:153)

60 Chalcidicus, *in Tim.*, c. 294 (Arnim, I, no:87); Plotinus, *Ennéades*, II, 4, 1.

61 Plutarkhos (?), *Des op.des philos.*, I, VI; Diogenes Laercius, VII, 138.

62 Aetius, *Placita*, I, 733 (Arnim, II, no:1027); Posidonius (*in* Stobe, *Eclo.*, I, 58).

63 Lactance, *De vera Sapientia*, 9.

ve maddeye, tıpkı balın peteklere[64] ya da spermaların üreme organlarına yayılışı[65] gibi yayılır. Aynı anda hem Tanrı hem de tanrılar varsa, bunun nedeni, Tanrı'nın "dünyada her yere giden ve her yerde içe işleyen bir tin gibi olmasıdır, birinden diğerine geçerek içine işlediği tüm madde boyunca farklı adlar ve adlandırmalar alır".[66] Böylece, Kleanthes'in Zeus'a ünlü ezgisinde onu (polyonymos), birçok ada sahip olan diye adlandırışını anlarız, ama Kleanthes, evrenin bu efendisine, sağduyudan yoksun ölümlülerin bahtıyla iyilikister bir biçimde ilgilenmeye yatkın bir varlık diye yakarır:

> "Hep çıkar elde etmeyi isteyen mutsuzlar, Tanrı'nın ortak yasasını ne görür ne de duyar; bu yasaya akıllarıyla uysalardı, mutlu bir yaşam sürerlerdi. Ama sağduyudan yoksun olmakla, bir kötülükten diğerine koştururlar; bazıları, kavgacı bir çabanın zaferiyle kendini ayakta tutar, diğerleri kazancın çekiciliğine ölçüsüzce kapılıp gider; başkaları da kendilerini, başıboş bir yaşama ve beden hazlarını doyuran uğraşlara bırakıp, beklediklerinin tam tersini bulmaya uyarlanırlar.[67] Ama, ey Zeus, bütün iyiliklerin babası, sen ki, kara bulutlar ve şimşekle kaplısın, insanları talihsiz bilgisizliklerinden kurtar, kov bunu onların ruhundan ey baba ve her şeyi adaletle yönetmek için dayandığın düşünceyi elde edebilmelerini sağla ki kendimiz onurlandığımız için seni de onurlandıralım, senin eserlerini bir ölümlüye yaraşır biçimde şarkılarla kutlayalım; çünkü, insanlar için de tanrılar için de, ortak ve ezeli yasayı, adalet içinde, bir şarkı gibi söylemekten daha büyük bir onur yoktur."[68]

---

64 Tertullianus, *De anima*, 44.

65 Chalcidicus, *in Tim.*, c.294 (Arnim, II, no:87).

66 Plutarkhos (?), *Des op. des philos.*, I, 7.

67 Kuşku götürür bir metin.

68 Stobe, *Eclo.*, I, 2, 12.

Tanrısal öngörü (*pronoia*) - Varlıkların kenetleyici nedeni ve Tanrı'nın istenci olarak yazgı, bunun sonucunda, bizimkinden üstün bir bilgeliğin ifadesidir, demek ki o, tanrısal öngörüdür. Bu arada, Grekçe yazgı, *eimarmene* sözcüğünün etimolojisinin anlamlı olduğunu belirtelim: bu terim aslında, *meiromai* fiilinin edilgin geçmiş zaman ortacından gelir, bu fiilin içinde *Mer* kökü vardır ki bu *meros* sözcüğünde, yani parça sözcüğünde ve *Moirai*, yani Parkalar sözcüğünde de bulunur; yazgı, bütünün uyumunda her bir varlığa kendi payını, kendi kısmetini, kendi rolünü verendir. Bu nedenle yaşam, ev sahibinin herkes için bir yer belirlediği bir şölenle ya da sahneye koyanın rolleri dağıttığı bir tiyatro piyesiyle böylesine sık karşılaştırılır: aktörler, rollerinin değişmesini isteyemezler ama aralarından her biri, kendisi için belirlenmiş olan rolü en iyi biçimde oynamak durumundadır.

Tanrısal öngörü, varlıkları kendi aralarında birleştiren evrensel duygudaşlıkta ve dünyanın yaşamının kendini gösterdiği olayların akışında kendini ifade eder. Stoalılar, tıpkı canlılarda, doğumlarından beri ve her türlü deneyimden önce bulunan ve onları kendileri için yararlı olana itip, zararlı olandan kaçıran kendi varlığını koruma içgüdüsü gibi, bir erekçilik ışığında yorumlanmış birçok olguda, bu tanrısal öngörünün belirtisini bulur. Tanrısal öngörü, varlıklar arasında karşılıklı bağımlılığın dostluğunu egemen kılar; canlılar bize bunun örneğini verir: karıncalar, arılar, leylekler başka canlılar için bazı şeyler yapar, yüzgeç diye adlandırılan kabuk, küçük bir canlı, pinnothere tarafından dış tehlikeden haberdar olur, bu canlı, kabuğun yakınında durur ve yakın bir tehlike durumunda onu uyarmak için gelip içine saklanır.[69] Demek ki, "dünya, tanrıların istenciyle (*nu-*

---

69 Cicero, *De finibus*, III, 19, 63-64.

men) yönetilir... her birimiz dünyanın bir parçasıyız, öyleyse, topluluğun çıkarını, doğal olarak, kendi çıkarımızın önünde tutmamız gerekir"[70] demek olanaklıdır; dünya tıpkı, aynı maddeden ve tek bir ruhtan oluşmuş bir canlı gibidir,[71] burada her şey, uyumla ayarlanmış bir zincirlenme uyarınca, içten bir dayanışma içindedir. Böylece Marcus Aurelius bizi, "başa gelen her şey, adilce gelir... başka şeyleri izleyen şeyler, kendilerinden önce gelenlerle daima bir soy ilişkisi içindedir... varolan her şeyde yetkin bir eşgüdümün hüküm sürmesi gibi, doğan şeylerde de salt ve basit bir ardarda geliş değil apaçık ve hayranlık uyandırıcı bir yakınlık bağı vardır"[72] sonucunu çıkarmaya çağırır.

Tanrısal öngörünün yollarını ifade eden evrensel erekçilik, kötülük sorununu ortadan kaldırmaksızın yol almaz ve bu noktada Şüphecilerin eleştirileri eksik olmaz: doğa, zararlı canlılarla, zehirli bitkilerle doludur, hergün bir felaketle karşılaşırız: salgın hastalıklar, kasırgalar, fırtınalar, kanlı savaşlar, Tanrısal öngörü hep iyiliği gözönünde bulundurarak etkiyorsa, kötülüğü neden hoşgörür? Khrysippos bu karşı çıkışlara, belki de Platon'dan ya da Platon'un okulundan devraldığı argümanlarla yanıt verir. Her şeyden önce, bir çelişik, kendi çelişiği olmaksızın olmaz: hakikat zorunlulukla yalana bağlıdır, adalet de adaletsizliğe. Bundan başka, insan her şeyi bilen değildir ve zararlı canlılarla zehirli bitkiler bizim gözümüzden kaçsa da Zeus tarafından bilinir. Son olarak kötülük, daha fazla bir iyiliğin gözükmesi için zorunlu olduğu ölçüde yarara sahip olabilir. Ama öte yandan kötülük, tanrısal yasaya başkaldıran ve doğayla uyum içinde yaşamayı reddeden insanın akılsızlığından doğabilir,

---

70 *A.g.y.*

71 Marcus-Aurelius, IV, 40.

72 Marcus-Aurelius, IV, *passim*.

bu anlamda kötülük, sağduyudan yoksun olanın eseridir, insan çılgınlığının ürünüdür.

Kehanet - Tanrısal öngörü ve Tanrı'nın iyiliği dünyanın düzenlenişinin içinde yer aldığından ve bu öngörü, aynı ağırlıkla, olayları kendi aralarında bağlayan zincirlenişte dile geldiğinden, gelecekte olacak olayları şimdinin içinde okumak olanaklıdır; kâhinlerin görevi buradadır. Khrysippos kehanetin "Tanrıların, kendilerini insanlara gösterdikleri işaretleri tanıma, görme açıklama yeteneği" olarak belirler. "Kehanetin rolü, tanrıların insanlar hakkındaki niyetlerini, onlardan beklediklerini ortaya çıkarmak, onların isteklerini anlayıp, onları lütufkar hale nasıl getirmek gerektiğini bilmektir".[73] Kehanetin olabilirliğine inanç, bir karaciğerdeki bütün çatlaklara bakmak gerektiğini sanan ya da herhangi bir kuş çığlığını tanrısal bir işaret gibi görenlerde ortaya çıkan türde kandırıcı boşinancı yansıtmaz,[74] ama dünyanın tanrısal düzenlenişinde ve evrensel duygudaşlıkta temellenir: dünya, gelecekteki bir olay ile onu duyuran işaret arasında önceden kurulmuş bir uyumun varolduğu biçimde düzenlenmiştir. Barsakların okunması, kuşların uçuşu, mucizeler, rüyaların kâhince değerlenişi, hepsi, içinde canlıların kımıldadığı bu kutsal kenetlenişin tanığıdır. Bundan başka, gelecek hakkındaki bilginin olanağı, tanrıların iyi yürekliliğinde temellenir: "Eğer tanrılar varolmaktaysalar ve olması gerekeni insanlara tanıtmıyorlarsa bu, ya insanları sevmediklerinden, ya olması gerekeni bilmenin insanlara hiçbir faydası olmadığını düşünmelerinden, ya bu bilginin, kendi üstünlükleriyle bağdaşmadığını düşünmelerinden, ya da böyle bir bilgiyi veremediklerindendir. Oysa, tanrıların bizi sevmediği doğru değildir (aslında, onlar bizim iyilikçi-

73 Cicero, *De divinatione*, II, 63.

74 Bkz. Cicero, *De divinatione*, I, 52.

lerimiz ve dostlarımızdır), kendi kararlaştırdıkları ve durdurdukları şeyleri bilmez değildirler, olması gerekenin bilgisinin bize hiçbir faydası olmayacağı doğru değildir (aslında, hakkında bilgilenmiş olsaydık daha sakınımlı olurduk), üstünlüklerinin geleceği bilmeyi bize yasakladığını düşünmezler (çünkü hiçbir şey, iyilikseverlikten daha güzel değildir), sonuçta, olması gerekeni bilmezlik edemezler. Tanrıların varolması ve bize geleceği bildirmemeleri olamaz. Madem ki Tanrılar vardır, demek ki bize geleceği bildirirler. Bize bunu bildirirlerse, geleceği anlamanın (yoksa bildirişim faydasız olurdu) bilimini temellendirmek için bize bazı yollar sağlamazlık edemezler ve bize bu yolları verirlerse, bir kehanet biliminin olmaması olanaksızdır. Demek ki bir kehanet bilimi vardır. İşte Khrysippos'un, Diogenes'in ve Antipater'in kullandığı argüman budur."[75]

Stoa tarihçileri çoğu kez, Stoalıların, ve özellikle de doğal olarak I. ve II. yüzyıl Stoa düşünürlerinin, güç halindeki ya da oluşum halindeki Hıristiyanlıkla benzerliğini vurgular; Başka tarihçiler arasında Martha,[76] Marcus-Aurelius'ta, "Hıristiyan eğilimler" bulur. Buna rağmen, Stoalılar'da saflığa ilişkin bir titizlik, dünya nimetlerine karşı bir küçümseme, ölüm hakkında derinlemesine düşünme, alçakgönüllülüğe ve en soylu erdemlere teşvik varsa da, en başta teolojileriyle, Hıristiyanlıkla derin bir karşıtlık içindedirler. Bu noktadaVictor Delbos, Stoa düşüncesini Hıristiyanlığın karşıtına koyma bakımından doğru bir bilanço yapmış görünür: "Marcus-Aurelius'un Stoalılığı... doğa doğrultusunda yerine getirdiği işlevlerden üstün olan ve Tanrı'nın gücünün ve iyiliğinin onayladığı hakları ona, doğal düzenin ötesinde yaratan kişinin, içrek değerini kavrayamaz. Hatta Marcus-

75 Cicero, *De divinatione*, I, 38.

76 Bkz. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain (Roma İmparatorluğunda Ahlakçılar)*, Bkm. IV.

Aurelius'un tanrısı, kendisine yönelen ve bazen ona bir çeşit kişilik yükleyen sevgi gösterilerine karşın, tüm üretici ve düzenleyici yeteneğini ortaya koymakla tüketen bu doğanın kölesi olarak kalır... Yaşamın doluluğu fikrine bağlı olan, içinde bulunduğumuz koşulun zayıflığı, doğanın gerçekleştirdiğinden ve doğal aklın kavradığından başka bir düzeni gerektirsin, işte bu, Antik düşüncenin, dünyanın üzerinden geçen yeni soluklardan etkilenmiş göründüğü anda bile kabul edemeyeceği bir şeydir."[77]

İnsan

İnsan, hayvanlarla aynı düzeyde bir yaşayandır, ama onlardan akılla ayırdedilir. Hayvanlar, bitkilerden ve minerallerden, bir yapı ve bir doğaya sahip olmanın dışında bir içgüdüye ve tasarımlama yeteneğine sahip olmaları bakımından üstündür; insansa fazladan, insan bedenine gömülü tanrısal soluğun bir parçasından başka bir şey olmayan, akıllı bir ruha sahiptir.

Ruh - Stoalıların ruh hakkındaki fikirleri başlıca, İskenderiyeli Philon ve Galianus'un söyledikleri sayesinde tanınır. Ruh, hiçbir şekilde, madde olmayan bir ilke olarak kavranmaz, bir beden olarak kavranır ve biz burada, daha önce kosmoloji ve teolojide karşılaştığımız beden anlayışını buluruz. Ruh bir ateştir, ateşten bir soluktur, ana ve baba olarak iki tohumdan gelen bilgilendirici bir ilkedir.

Öncelikle, cenin durumundayken ruh, bugün tıpta organlaştırıcı diye adlandırılan role sahiptir: dünyanın tanrısal ilkesi olan tıpkı şu sanatçı ateş gibi, o da doğan bedeni biçimlendirir; bu durumda henüz tam olarak ruh değil de daha çok bir tür bitkisel kuvvettir ve göbekbağı ile annesi-

77 Victor Delbos, *Figures et doctrines de philosophes* (Filozof figürleri ve öğretileri) (Plon, 1929). s, 92-93.

ne bağlı çocuk, köklerinden besin alan bir bitkiye benzer. Sonra, doğumda, soluma ruha, dışardaki soğuk havayı taşır ve bu hava ruhun yönelimini arttırır. Bundan böyle ruh tıpkı bir balmumu mührünün damgaları ya da bir papirus üstündeki kayıtlar olarak tanımlanan tasarımlara elverişlidir, ayrıca, elde ettiği izlenimlere itkilerle yanıt vermeye de elverişlidir.

Sonunda ruh, 7 yaşında ortak anlayışları elde ettiğinde tam olarak serpilir, ardından 14 yaşında, diğer yaşayan varlıkları doğurmaya elverişli doğurucu bir ilkeye dönüşür.

Böylece olgunluğa ulaşan ruh, Akademia'nın ya da Lykeon'nun ona yüklediğinden farklı bir doğa ve işlev elde eder. Platon için[78] ruh, üç kısımdan oluşur: alt düzeydeki iştahların ruhu, altıkarın bölgesinde yer alır, ilkesi akılsızlık ve dünya istekleridir, erdemiyse ılımlılıktır; diyaframda yer alan yüreğin ilkesi öfke, erdemi de yürekliliktir; baş kısmında yer alan ölümsüz tin, ilkesi akıl yürütme ve erdemi de sakınımlılık olandır. Adalet, ruhun her bir parçasına rolünü veren erdemdir. Ruh, bir de, iki atı yöneten bir arabacıyla karşılaştırılır, atlardan biri beyazdır, iyice ayrılmıştır, doğru görüşün dostudur, onu yönetmek için kırbaçlamaya gerek yoktur; öteki at, siyahtır, hantaldır, ölçüsüzlüğün yoldaşıdır, kırbaca bile zor boyuneğer.[79] Sonuçta Platon'da, ruhun düşüşünü işleyen birçok mitos bulunabilir, bu mitoslar onun için metafizik ve gnoseolojik[80] bir değer taşır. Böylece Platon'da ruh, ya da en azından ruhun bir parçası, salt tinsel olmakla kalmaz, bir de, ahlaki ve dinsel tınılı bir eskatolojinin de başlıca kişiliğini oluşturur.

Aristoteles'te de aynı şekilde ruhun bölümlenişini bulu-

78 Bkz. Platon, *Timaios*, 69 *c*; *Devlet*, 436.

79 Bkz. *Phaidros*, 246 *b*, 258 *c*.

80 Bkz. *Devlet*, 611 *b*; *Phaidon*, 81 *b*; *Phaidros*, 248 *a*.

ruz ama onunki daha çok mantıksal düzendeki zorunluluklara karşılık düşer: bitkisel ruh, duyumlayıcı ruh ve ussal ruh.

Stoalılarda, ruhun doğasındaki ayırımlar daha çok oluşa ilişkindir, ruh, farklı gelişme evrelerinden geçen bireyoluşa ilişkin bir ilkedir; bundan başka, Stoalılar ruhun birçok parçasından sözediyorlarsa, bu her zaman, duygudaşlık ve yönelim kuramları gereğince ruhun temel kurucu birliğini gözeterek yapılır. Son olarak ruh, hiç de eskatolojik değerlendirmelerin nesnesi değildir.

Stoalıların, ruhu sekiz parçada ele alış biçimlerini bize kavratan, ruhun bir olmasıdır: *hegemonikon* ya da yönetici kısım, beş duyu, yenidenüretici kısım ve söz. Yönetici kısım tıpkı, ağının ortasında olup sınırlarında bulunandan iletiler alan örümcek gibidir; yönetici kısım tıpkı bir ahtapot bedeni gibidir, diğer kısımlar da onun dokunaçlarıdır. Demek ki *hegemonikon*, ışıyan bir yönelimin ilkesidir: "Stoalılar, ruhun en soylu kısmının, ötekileri yönlendiren hakim kısım olduğunu söyler, tasarımları, kabullenişleri, duyguları, istekleri ve aklın söylemi diye adlandırılanı gerçekleştiren odur. Bu kısımdan diğer yedi kısım çıkar ve bunlar, bir ahtapotun kollarından ne daha az ne de daha çok olan bedenin geri kalanına yayılır. Bu yedi kısmın beşini doğal duyular oluşturur: görme, koku alma, duyma, tat ve dokunma. Görme, akıldan ve hakim kısımdan gözlere kadar uzanan tindir; duyma, anlama gücünden kulaklara kadar uzanan tindir; koku alma, akıldan burna kadar geçen tindir; tat, hakim kısımdan çıkıp dile kadar geçen tindir; dokunma, hakim kısımdan çıkıp dokunmaya özgü şeylerin duyulur yüzeyine giden tindir. Altıncı kısım, yenidenüretici kısım diye adlandırılan ve temel kısımdan cinsel organlara kadar gelen tindir. Yedinci kısım, hakim kısımdan çıkıp gırtlağa, dile ve söze özgü diğer organlara uzanan ve Ze-

non'un ses diye adlandırdığı tindir. Hakim kısım, dünyasının ortasında, bilye biçimindeki yuvarlak başta oturur."[81] Sahte Plutarkhos'un bu metni ruhun sürekliliğine ve yönelim anlayışının önemine vurgu yapar; öyle görünüyor ki, Kleanthes için de aynı şekilde, *hegemonikon*dan ruhun diğer kısımlarına doğru çıkan soluklar, *hegemonikon*dan farklıdır, bu konuda, düşüncesi Stoa maddeciliğine daha uygun düşen Khrysippos içinse tersine, duyuların içine yayılan *hegemonikon*un kendi tözüdür: "Ruh, yaşamın normal soluğu bu bedene sunulduğu sürece bütün bedene süreklilikle yayılan ateşten bir *pneuma*dır.* Genellikle kabul edildiği gibi, ruh, organizmanın bölgeleri kadar parçaya dağılmış bulunur: solukborusuna yönelen psikolojik kısım sesi oluşturur, görmeye ilişkin alan görmeyi, işitmeye ilişkin alan işitmeyi, koku alma alanı kokuyu, dil alanı tadı, etin tüm yayılımını kaplayan alan dokunmayı, üreme organlarında bulunan alan -ki o biraz farklı bir ilkeyi içerir- spermaya ilişkin aklı oluşturur. Ruhun, bütün diğer parçalarının yoğunlaştığı bölgeyi biz, yüreğe yerleştiririz, bu *hegemonikon*dur."[82] Khrysippos, aynı metin içinde, bu bölgeleştirmenin tartışmalara yol açtığını kabul etmiştir, kimileri baştan söz ederken, kimileri göğüs bölgesinden söz eder ve Khrysippos'un yürekteki bölgeleştirmeden yana ortaya koyduğu nedenler safdil görünse de, Stoa gerçekçiliğinin tıpatıp belirticileridir. Günlük dilde öfkenin tepemize *çıktığını* ya da bize yapılan hakaretlerin *yenir yutulur* türden olmadığını, yersiz ayıplamaların *hazmedilmediğini* söyleriz; bunlar, *hegemonikon*un başta değil de, -aksi halde zaten baştan gelen öfke nasıl olur da tepemize çıkardı- yürekte bulunduğunun işa-

81 Plutarkhos (?), *Des op. des philos.*, IV, 21.

(*) Soluk, tin - ç.n.

82 Çev. G. Blin ve M. Keim, in *Mesures*, 15-4-1939.

retidir, bu, kullanılan *yutmak, hazmetmek* terimlerinin, eğretilemeli değil de harfî harfine ele alındığını açıklar.

Stoalıların, tinöğretisine ilişkin psikolojileri ve maddeci gerçekçilikleri, görme ve duyma kuramlarında gelişir. Öyle görünüyor ki Khrysippos, Platon'un Timaios diyaloğunda yeniden ele aldığı Empedokles'in kuramını hatırlayarak, insanın gözbebeğinden, dış dünyaya koni biçiminde yayılan bir hava ve ateş soluğu çıktığını söyler, bu koninin tepe noktası gözle çakışır, görüş uzaklıkla zayıflar ve uzak nesneler bize, oldukları gibi görünmez. Aynı şekilde kulağımız da başımızın çevresine, tıpkı suya bir taş atıldığında oluşan halkalar gibi yayılan bir soluk yayar. İlkel gibi görünebilen bu kavrayışlar tam da Stoa sisteminin çizgisindedir: evren süreklidir ve kendi kendisiyle duygudaşlık içindedir, demek ki duyumlar, kendimizle ve bizi çevreleyen bedenlerle temaslardır, yönelim alışverişleridir.

İşte bunun için ruhun yalnızca biyolojik, devindirici ya da bitkisel özellikli bir işlevi olmayıp aynı zamanda ve özellikle de gnoseolojik bir işlevi vardır: İnsan ruh sayesinde, bilgi ve akıl yoluyla, dünyayla uyum içine girebilir ve böylece bilgelik içinde yaşayabilir. Ruhun iki temel işlevi vardır: ruhun tözünde, dış nesnenin bir izleniminden doğan tasarım ve arzu ve tiksinmeye uğrama yeteneği olan eğilim (horme). Ama insanda akıl, yalnızca doğru tasarımlara onay verme ve yalnızca doğaya uygun düşen eğilimleri izleme olanağına sahiptir, böylelikle eğilim ussallaşır ve buna istenç denir.

Stoalıların, yaşamsal ve ussal ilke olan ruh hakkındaki kuramları, hiç de Platon'daki ya da daha sonra Hıristiyanlıktaki gibi, kötülerin cezalandırılmasını ve iyilerin ödüllendirilmesini güvence altına alan bir eskatoloji ile sonuçlanmaz. Gelecekteki bir yaşam sorunu, öyle görünüyor ki Stoalıları hiç ilgilendirmemiştir, olsa olsa, yaygın bazı inanışları be-

nimsemekle yetinmişlerdir. Zenon'a göre ruhlar, ölümden sonra da yaşamayı sürdürürler ama dağılıp gitmeyle son bulurlar; Kleanthes içinse, evrensel tutuşmada yitip giderler; Khrysippos'a göre, kötülerin ruhu bedenin ölümünde kaybolur, adil olanların ruhuna gelince, onlar yeryüzünün çevresinde dönerler ve yeryüzünün yayılmalarından beslenirler, tıpkı küresel biçimlerini aldıkları yıldızların yaptığı gibi.

İnsanın yazgısı ve özgürlüğü - Demek ki *hegemonikon*, insanın, Tanrısal öngörünün her şeyi Yazgı'nın amansız yasaları uyarınca düzenlediği bir evrende yaşayan insanın, içsel yazgısını yönlendirir, bundan böyle, doğayla uyum içinde yaşamak, bize rağmen bizi alıp götüren yasaların belirlenimciliğine kendimizi bırakmak değil midir? Varlıkların kenetleyici nedeninin, her bir varlıktan bütün kendiliğindenliği ve sonuçta da bütün sorumluluğu çekip aldığı bir felsefede, insan özgürlüğünden söz edilebilir mi? İnsan bir otomata indirgendikten sonra, hâlâ övülebilir ya da ayıplanabilir mi? Tutkuları, çılgınlığı, zaten evren planının bir parçası değil midir? Ya insan özgür ve sorumludur ve bu durumda da Yazgı evrensel ve önüne geçilmez bir zorunluluk değildir ya da Yazgı, bütün şeyleri ve bütün varlıkları güçlü bağlarıyla sıkıca sarmalar ve bu durumda da insan bir ahlak varlığı olarak, yani edimlerinin ve bu edimlerin sonuçlarının sorumluluğunu özümsemeye elverişli bir birey olarak ele alınamaz. Seçenek, kaçınılmaz görünür ve mutlak belirlenimci bir felsefede insan özgürlüğüne yer vermenin nasıl olanaklı olduğu sorunu, belirlenimciliğin en büyük sorunlarından ve zorluklarından birini oluşturur; bu zorluk Stoalıların üzerine, hasımlarının eleştirilerini ve alaylarını çekmiştir. Bu tartışmaların ve onlara eşlik eden farklı argümantasyonların yankılarını başlıca iki temel metinden biliriz: Cicero'nun *De fato*'su ile Afrodisiaslı İskender'in *Yazgı Üzerine*'si.

Bu belirli noktada Stoalıların büyük hasımları Epikurosçulardır. Epikuros, Zenon'la aynı dönemde Atina'da ders verirdi, Epikurosçuluk ve Stoalılık, bizden doğayla uyum içinde yaşamamızı ve bilgeliğin onsuz olunmaz koşulu olan ataraksiaya, huzursuzluğun olmayışına ulaşmamızı isteyen iki doğalcılıktır. Belki de bu iki sistemin, temelde, ortak niyetleri olduğunu söylemek olanaklıdır: insanı zamandan kurtarmak, ama Stoa, insanın zamanı sevmesini ve zaman dünyayı, varlıkların duygudaşlığını ve Tanrı'yı ifade ettiği için ona boyun eğmesini istemekle buna ulaşmayı önerirken, Epikurosçular insandan, ana, anın bize verdiği apaçıklığa ve bize sağladığı hazza tutunmalarını ister, apaçıklık ve haz, bilge kişinin duyumlamadan çıkarmayı bildiği doğru ve yanlışın ölçütüdür, bilge, duyumlama yoluyla doğanın bir iletisini elde eder. Epikuros için yazgı yoktur, dünyada her şey, atomlar düzeyinde fizik nedenlerle açıklanır: "Bazılarına göre her şeyin efendisi olan yazgıya gelince, bilge kişi buna güler",[83] *clinamen** kuramı her ne kadar Epikuros fiziğine, onun takipçileri tarafından eklenmişse de, Epikurosçu bilgenin efendisiz olduğu, değişmezliği, kayıtsız kalmayı aradığı, Tanrıların ve ölümün korkusundan kurtulmuş olduğu, "insanlar arasında bir Tanrı gibi" olduğu doğrudur, çünkü atomların devinimlerinin ya da tutkuluların çılgınlıklarının ortasında[84] o, kendini şeylerin ve

---

83 Epikuros, *Lettre à Ménécée*.

(*) Epikurosçulukta, boşlukta düşen atomların birleşmesine olanak sağlayan ve her atomda kendiliğinden bulunan sapma - ç.n.

84 Bkz. Lukretius, *De natura rerum*'un II. kitabının başı: "Engin denizler üzerinde rüzgâr dalgaları kabarttığında, karadan, başkalarının felaketine tanık olmak tatlıdır: herhangi birinin çektiği eziyetten haz duyduğumuz için değil, ama kendimizi hangi kötülüklerden sıyırdığımızı gördüğümüz için. Yine, ovalarda düzenlenen büyük savaşları, tehlikenin içinde yer almadan seyretmek tatlıdır. Ama hiçbir şey, bilgelerin bilimiyle güçlendirilmiş yüksek yerleri, bakışlarımızı başka insanların üzerine indirebileceğimiz ve onları sağa sola sürüklenip dururken, yaşamın yolunu rastgele ararken, deha bakımından rekabete girer-

varlıkların boş deviniminden soyutlayandır. Epikurosçular ve Stoalılar bilge kişiyi, aynı imgeyi kullanarak överler: bilge kişi Phalaris'in boğasında[85] bile mutludur, ama Epikurosçular için, eziyetler içinde duyulan bu mutluluk, geçmiş bir mutluluğun basit bir yeniden anımsanışı olurken, Stoalılar için, ona maruz kalmaktan başka bir şey yapamayacak olana asla bağlı olamayan bir olayı, eşit bir ruhla kabullenmeye dayanır.

Böylece Epikurosçular, Stoa düşünürlerinin yazgı anlayışına yalnızca küçümseme duyar, bu küçümseme az çok incelikli argümanlara dayanan sıkı bir eleştiriden daha çok, kendilerine göre düşünülemez olan bir öğretinin reddedilişinden kaynaklanır. Ama aynı şey, Stoa'nın yazgı kuramına karşı çıkan Megaralılar, Şüpheciler ve Yeni Akademia'nın felsefecileri için geçerli değildir.

a) Diodorus Kronos ve zorunsuz gelecekler - Diodorus Kronos, Zenon'un olasılıkla dinlemiş olduğu Megaralı bir filozoftur; Aristoteles, bizi ilgilendiren ve Khryssipos'un da aynı şekilde bağlı bulunduğu sorun hakkında yeterince uzun konuşmuştur.[86] Diodorus'un argümanı "üstün gelen, hakim, egemen" (*kyrieion*) adıyla tanınır. Bir önerme ya doğru ya da yanlıştır: "Sokrates ölüdür" dersem, bu ya doğru bir önermedir ya da yanlış bir önermedir; üçüncü halin dışlanması ilkesi gereğince, doğru ya da yanlıştan farklı bir şey olamaz. Ama Diodorus bu ilkeyi, geçmişle ya

---

ken, soylarıyla övünmek için birbirleriyle çekişirken, zenginliklerin zirvesine yükselmek ya da gücü ellerinde tutmak için benzersiz bir çabayla gece gündüz didinirken göreceğimiz dingin bölgeleri sağlamca tutmaktan daha tatlı değildir." (Fr. çev. A. Ernout).

85 İ.Ö. VI. yy.da yaşamış olan ve kurbanlarını bronzdan bir boğanın içinde pişiren Agrigentum Tiranı.

86 Aristoteles, *Peri Hermenias*, IX. blm. Sorun hakkında bkz. P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles (Diodorus'un argümanı ve olanaklılar)* (Paris, 1960); R. Blanche, *kyrieion logos*'un yorumu üzerine, in *Revue de Méta. et de Morale*, no:2.

da şimdiki zamanla ilişkili olan önermelere değil de gelecekle ilişkili önermelere uygulayacaktır: şu iki önermeden "yarın bir deniz savaşı olacaktır" ve "yarın bir deniz savaşı olmayacaktır" biri doğru öteki yanlıştır, demek ki gelecek olan olaylarda hiçbir belirlenimsizlik yoktur, olanaklı kavramı için hiçbir yer yoktur. Mantıksal zorunluluğun çıkarımı, gerçek zorunluluktur, geleceğe ilişkin bir önerme zorunlulukla doğru ya da zorunlulukla yanlıştır, ama her durumda zorunlulukla belirlenmiştir. Şunu da ekleyelim ki, Diodorus bu argümanın çıkarımlarını da mı üstleniyor, yoksa argümanı daha çok, bir önermenin aynı anda doğru ve yanlış olamayacağını dile getiren çelişmezlik mantıklarını eleştirmek için mi kullanıyor diye sormamıza izin vardır. Aristoteles, zorunsuz geleceklere ilişkin önermeler sözkonusu olduğunda, çelişenler kuralında bir istisna yaparak bu argümanı eleştirmiştir. Bu eleştirinin Hamelin'deki konumunun bir özetini yapalım: "Deniz savaşı gibi bir olay zorunsuzsa, yani ortaya çıkabilir ya da çıkmayabilirse, 'yarın bir deniz savaşı olacaktır - olmayacaktır' gibi iki önerme hakkında, eğer biri doğruysa öteki yanlıştır denilemez. Onaylanabilir olan şey, onların birbirlerini *belirlenimsizlikle* dışladıklarıdır. Birinin doğru olduğu varsayıldığında, öteki yanlıştır. Ama daha şimdiden, belirleyicilerden birinin, birinden çok diğerinin doğru olduğu ve ötekini yanlışa ittiği söylenemez. Çünkü, onları dikkatle incelediğimizde, şimdiki zaman açısından ne biri ne de öteki doğru ya da yanlıştır. Sonuçta, Aristoteles, hakikat tanımını hatırlatarak, 'söylemler, şeylere uygun olduklarında doğrudurlar'[87] der. Henüz bir olayın varolmadığı anda ve hatta zorunsuz olduğu için, nedeninin içinde bile önoluşumu söz konusu değilken, açıktır ki onun hakkındaki hiçbir

87 Aristoteles, *Peri Hermenias*, 9, 19 *a*, 33.

söylem ne doğru ne de yanlış olabilir ve şu karşıt söylem doğruysa öteki yanlıştır denilemez."[88]

Başka türlü söylendiğinde, Diodorus'un akıl yürütmesi olanaklı kavramını reddeder, gelecekte ancak zorunlu olan ya da olanaksız olan için yer vardır; Aristoteles için zorunlu olan yarın bir deniz savaşının olup olmayacağı değildir, seçeneğin bütünüyle kendisidir: bir deniz savaşı ya olacak ya olmayacak.

Khrysippos, Aristoteles'le aynı düzlemde yer almaz ama Diodorus'un argümanına da katılmak istemez; bu argümana göre yalnızca doğru olan ya da doğru olacak olan olanaklı, olup bitmeyecek olan olaylar olanaksız ve olanlar da zorunludur. Khrysippos, olanaklı kavramını ve yazgı kavramını saklı tutmak ister ve getirdiği çözümlerin boşsözlerden çıktığını görmek gerekir. Olacak olan bir olgunun, olduğu ana kadar geçmişe ait olduğu ve bu arada diğer olguların olanaklı olması nasıl kabul edilebilir? Bunu kabul etmek, kâhinlerin gücünün dayandığı Yazgıyı reddetmek değil midir? "Kâhince öndeyişlerinin doğru olduğunu düşünüyorsan, geleceğe ilişkin her yanlış olumlamayı olmayacak şeyler sınıfından sayacaksın...Ve gelecek hakkında söylenecek doğrunun zorunlu olduğunu ve olacağını onaylayacaksın: sizinkine karşı olarak Diodorus'un görüşü tam da budur. Aslında şu topludurum doğruysa: *eğer büyük sıcakların başında doğduysan denizde ölmeyeceksin* ve diyelim ki bu bağlantının ilk terimi: *büyük sıcakların başında doğdun* doğru olsun (çünkü Khrysippos, hocası Kleanthes'in aksine, geçmişte olan her şey zorunludur diye düşünür; çünkü geçmiş kımıltısızdır ve doğrudan yanlışa değişemez), demek ki, bu bağlantının ilk terimi zorunluysa, bu zorunluluk onu izleyen için de, her ne kadar Khrysippos her koşul-

88 Hamelin, *Le système d'Aristote (Aristoteles Sistemi)*, L. Robin yay. (Paris, 1931). s. 167.

da bunu kabul etmese de geçerlidir. Ama Fabius'un denizde ölmemesi için doğal bir neden varsa, Fabius denizde ölemez."[89] İşte karşı çıkış budur ve bunu bize göstermiş olan Cicero, muzipçe ve yerinde olarak: "Burada Khrysippos zorlanmıştır" diye ekler.

Bir olgunun geçmişe ve demek ki zorunluya dönüştüğü belli bir ana kadar, öteki olguların olanaklı olduğunu olumlayabilmek için Stoalılar üç diyalektik çareye başvururlar, bunlardan son ikisi açıkça Khrysippos'a aittir:

- Bir önermenin zorunlu olabilmesi için, hep doğru olarak kalması gerekir, oysa *yarın bir deniz savaşı olacak* dediğimde, yarın olmadıkça bu önermeyi hep dile getirebilirim, ama yarından sonra bu önerme doğru olmaktan çıkar; her zaman için doğru olmadığından, asla zorunlu değildi.[90]

- Olanaklı olan asla olup bitmeyebilir, örneğin: asla olup bitmeyecek olsa da, şu değerli taş çatlayabilir.[91]

- Son olarak, kâhinlerin dile getirdiği varsayımsal önermelerde gelecek, şimdinin mantıksal ve gerçek bir çıkarımı olarak belirir, ama bu önermeleri, zorunlu sonuç bağlantısı olmaksızın birbirine bağlanmış olgulardan başka bir şeyi sunmazlarmışcasına dile getirmek olanaklıdır. Önceki önerme olumsuz bir biçimde sunulursa bu olanaklıdır, böylece tamamlanmasıyla zorunluya dönüşecek olan olumlu bir olgu olarak verilmemiş olur. Örneğin, *biri büyük sıcakların başında doğduysa denizlerde ölmeyecektir* demek yerine *hiç kimse yoktur ki, büyük sıcakların başında doğup, denizde ölmesi gereksin* diyelim, ilk önerme olumsuz olduğundan, Diodorus'un zorunlu olarak öne sürdüğü ve kâhine duyulan inanç sonucunda da zorunluymuşcasına değerlendiril-

---

89 Cicero, *De fato*, VII, 13.

90 Afrodisiaslı İskender, *Yazgı Üzerine*, 10.

91 Cicero, *De fato*, VII, 13.

mesine yol açacak herhangi bir olguyu dile getiremez. Cicero bu diyalektik çözümle dalga geçer: "Ey gülünç gözüpeklik! Diodorus'la aynı fikirde olmamak için, Khrysippos Khaldeenlere[92] kuramlarını uygun bir biçimde nasıl dile getireceklerini gösterir"[93] ve Cicero bize, Khrysippos'unkinden daha karışık (*distortius*) bir yanıt verme biçimi tanımadığını bildirir.

b) Uyuşuk argüman (argos logos, ignava ratio) - Megaralıların şu argümanına bu adı veren olasılıkla Stoalılardır: "Bu hastalıktan kurtulmak sizin yazgınızsa, hekimi getirseniz de getirmeseniz de, hastalıktan kurtulacaksınız. Aynı şekilde, bu hastalıktan kurtulmamak sizin yazgınızsa, hekimi getirseniz de getirmeseniz de, bu hastalıktan kurtulmayacaksınız."[94] Aynı argüman, farklı örneklerle serimlenmiştir: şu koşucunun yarışı kazanması yazgısındaysa, ne yaparsa yapsın kazanacaktır, eğer kaybetmesi yazgısındaysa, ne yaparsa yapsın kaybedecektir; madem ki her durumda sonuç kaçınılmazdır, öyleyse söz konusu koşucunun yorulması, yani yarışa başlaması tümden gereksizdir.

Khrysippos bu argümana, "eşyazgılılar" (*syneimarmena*) kuramıyla yanıt verir: eğer şu şey yazgıda varsa, öteki şeyler de onunla *birlikte* yazgıdadır, ona eşyazgılıdırlar; Oedipus'un Laius'tan doğması yazgıdaysa, Laius'un bir kadınla cinsel ilişkisi olması da, aynı şekilde yazgıdadır, Laius'un bir kadınla olsa da olmasa da, Oedipus'un Laius'dan oluşunun yazgıda olduğunu söylemek saçmadır. Milon'un Olimpia'daki bir dövüşte galip gelmesi yazgıdaysa, kendisine karşı dövüş bilgisini göstereceği bir hasmının olması da aynı şekilde yazgıdadır.

---

92 Yani: Kâhinlere.

93 *A.g.y.*

94 Cicero, *De fato*, XII, 28-29 (Fr. çev. A. Yon).

Ama Khrysippos, uyuşuk argümana böyle yanıt verse de, bu yanıtta yazgının mutlak gücünü yine vurgular ve kendiliğindenliğe ya da seçime hiç yer bırakmaz.

c) İki nedensellik - Akademiali Karneades, Stolcıları şu akılyürütmeyle başka bir tarzda sıkıştırır: "Her şey önceki nedenlerle olup bitiyorsa, bütün olaylar birbirlerine sıkı bir doğal zincirlenişle bağlıdır. Eğer durum buysa, bütün şeyleri zorunluluk üretir; ve eğer böyleyse, hiçbir şey bizim elimizde değildir. Oysa, bazı şeyler bizim elimizdedir. Ama her şey yazgıyla olup bitiyorsa, her şey önceki nedenlere göre olup bitiyordur, demek ki her olup biten, yazgıya göre olup bitmez."[95] Yakın bir argümantasyon da onay verme konusu hakkındadır: "Her şeyin yazgıya göre olup bittiğini düşünen eski filozoflar, onay vermenin zorlamalı ve zorunlu olduğunu söyler; ama tersini düşünenler, onay vermeyi yazgıdan bağımsızlaştırır ve yazgı onay vermeye uyarlanırsa zorunluluğun dışlanamayacağını söylerler. Şöyle akılyürütürler: her şey yazgıya göre olup bitseydi, her şey önceki bir nedene göre olup biterdi; bu, eğilim için de geçerliyse, onu izleyen için de geçerlidir ve buna bağlı olarak, onay verme için de geçerlidir. Ama eğilimin nedeni bizde değilse, eğilimin kendisi de bizim elimizde değildir; eğer böyleyse, eğilimin etkileri de bizde değildir. Demek ki, ne onay verme ne de edimler bizim elimizdedir. Bunun sonucunda da ne övgüler, ne yermeler, ne onurlar ne de azaplar adildir. Bu durum utanç verici olduğundan, olup biten her şeyin yazgıya göre olup bitmediği sonucuna varabilmeyi düşündüler."[96]

Khrysippos, Karneades'in karşı çıkışına önceden yanıt vermiştir ve iki çeşit nedensellik ayırdederek eğilim ve onay vermenin bağlantılarına ilişkin karşı çıkışları boşa çıkarır.

---

95 Cicero, *De fato*, XIV, 31.

96 *A.g.y.*, XVII, 40.

Khrysippos'un yönetici ilkesi, yazgıyı saklı tutup, zorunluluk fikrinden kaçınmaktır; bunun için de:

Yetkin ve temel nedenleri (*aition di ho, aitiai aututeleis, aitiai proegoumenai; causae perfectae et principales; cum quo*) destekleyici ve öncede yer alan nedenlerden (*aition ou oukh aneu, aitiai prokatartikai; causae adjuvantes et proximae, sine quo*) ayırdetmek gerekir, birinciler bize bağlı olan içkin nedenlerdir, *synemmenon*dan ortaya çıkan sonuçların dayandığı ikincilerse bize bağlı olmayan ve yazgı zincirini oluşturan nedenlerdir. Öncede yer alan bir dizi neden örneğin, bugün yağmurun yağmasına yol açar, ama bana bağlı olan başlıca nedenler, beni yağmurun altında öyle ya da böyle davranmaya belirleyenlerdir: yağmuru yağdırmak ya da yağdırmamakta özgür değilim, ama bu dışsal olay karşısında nasıl davranacağım konusunda özgürüm; tasarıma onay vermek bana kalmıştır. Khrysippos, savını daha iyi açıklamak için koni ve silindir örneğinden yararlanır: silindir ve koni, kendilerine bağlı olmayan bir dış itki gereğince devinecektir ama, her biri yalnızca ve yalnızca kendilerine bağlı olan bir yapı gereğince, kendilerine özgü bir biçimde devinecektir. "Tikel doğası gereğince silindir yuvarlanır ve koni de döner. Demek ki, silindiri iten kişi ona devinimin başlangıcını vermekle birlikte, yuvarlanma biçimini yüklemiyorsa, aynı şekilde kendini gösteren tasarım da, tinimize bir imge yerleştirir, yani bir imgeyi kazır, ama onay verişimiz bizim elimizdedir ve böylece silindir için, dış bir neden tarafından devinime geçirildi denir, daha sonrasında kendi kuvveti ve kendine özgü doğası tarafından devinecektir."[97] Belirlenimcilik kavrayışımız bizi, Stoalılara karşı çıkmaya yönlendirebilir: silindirin biçimi, koninin biçimi, belirlenmiş biçimlerdir, kendisine ait özgür bir karar gereğince şu hacim bir silindir,

97 Cicero, *De fato*, XVIII, 42; XIX, 43.

diğeri de bir koni olmamıştır. Böyle bir eleştiri bütünüyle yanlışlığa düşer, çünkü anımsayalım ki Stoalılar için, yalnızca bireyler varolur, bireysellik de kendinden başka bir şeye indirgenemez ve hiçbir durumda, bireyselliğin sonuçta içinde eriyebileceği dış genelliklerin ortaklaşa yönelme ve kesişme noktası olarak değerlendirilemez.

İki nedensellik arasındaki bu ayırım yalnızca insan özgürlüğünü temellendirmekle kalmaz, bilge kişinin tutumunu da belirler. Çılgın olan, tutkulu olan kişi, insan özgürlüğünün, her şeyin kendi arzularına göre olup bitmesine dayandığını sanan kişidir, Epictetos bu kişiye "Çılgınlık ve özgürlük asla birlikte bulunmaz, özgürlük yalnızca çok güzel bir şey değil, aynı zamanda çok ussal bir şeydir ve atak arzular oluşturmaktan, şeylerin düşündüğümüz gibi olup bitmesini istemekten daha akılsızca ve saçma bir şey yoktur. Dion sözcüğünü yazmak durumundaysam, onu, dilediğim gibi değil de, olduğu gibi, tek bir harfini değiştirmeksizin yazmam gerekir. Özgürlük şeylerin, senin hoşuna gittiği gibi değil de, oldukları gibi olup bitmesini istemeye dayanır"[98] diye yanıt verir. Bilge kişi, zincirlerin içinde bile özgürdür, çünkü kendisine bağlı olanı yapar ve kendisine bağlı olmayanın karşısında da metin ve sakin durur: "Denize açılmam gerekiyor; demek ki ne yapmam gerekir? Gemiyi, dümenciyi, tayfaları, mevsimi, günü, rüzgârı iyi seçerim, işte bana bağlı olan her şey. Denizin ortasındayken, ansızın büyük bir fırtına başlıyor; bu artık benim uğraşım değildir, dümencinin işidir. Gemi dibe batıyor; ne yapmam gerek? Bana bağlı olanı yaparım, yaygara koparmam, kendimi allak bullak etmem. Her doğanın ölmesi gerektiğini bilirim, bu genel yasadır; demek ki ölmem gerekir."[99]

---

98 Epictetos, *Entretiens*, I, 35 A. Dacier'nin Fr. çev.

99 Epictetos, *Entretiens*, II, 8.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHLAK

Demek ki, felsefe bahçesini çevreleyen mantığın oluşturduğu dikenli çalıyı geçtik, üstünde ağaçların boyverdiği araziyi araştırdık, şimdi ahlakın meyvalarını toplayacak durumdayız: mantık bize olayların nasıl içerildiklerini gösterdi, fizik de şeylerin ve varlıkların birbirlerine nasıl bağlı olduğunu gösterdi, ahlaksa bize, edimlerimizin nasıl birbirini izlemesi gerektiğini öğretecek.

Ahlakın bölümleri bize Diogenes Laertius[1] tarafından verilir, Stoalılar "felsefenin bir parçası olan ahlakın içinde şöyle ayırım yaparlar: bir eğilim incelemesi (*horme*), iyiliklerin ve kötülüklerin bir incelemesi, erdem incelemesi, egemen iyiliğin (*telos*) incelemesi, ilk değer incelemesi, eylemler incelemesi, uygun tutumlar (*kathekonta*), yüreklendirmeler, caydırmalar incelemesi. Bu, en azından Khrysippos'un, Arkhedemes'in, Tarsuslu Zenon'un, Appollodorus'un, Diogenes'in, Antipater'in ve Posidonius'un benimsediği bölümlemedir; aslında daha eski düşünürler olan Kitionlu Zenon ve Kleant-

1 Diogenes Laertius, VII, 84.

hes, bu konuları daha basit olarak ele almış ve kendilerini daha çok, mantık ve fiziği ayırdetmeye vermişlerdir".

Eğilimler

Temel eğilim, haz değil, yaşayan varlıklarda görülen kendini koruma içgüdüsüdür; haz, bu içgüdüyü zaten içerir. Kendini koruma içgüdüsü canlıyı, kendisine uygun geleni ve doğasına uygun biçimde yaşamasına yol açan, bir tür kendi kendisine ilişkin bilinç kazanmasını sağlayan şeyi aramaya iteler. Cicero, bu konuda Stoalıların fikirlerini aktararak: "Bir canlı, doğduğu andan başlayarak, kendi kendine düzen verir ve kendini korumaya, doğasını ve bu doğayı koruyabilecek her şeyi sevmeye bir eğilimi vardır. kendini yıkımdan ve yıkımına yolaçacak olan her şeyden uzak tutar. Ve Stoalılar bunu şöyle kanıtlar: hazzı ya da acıyı tatmadan önce yavrular, kendileri için yararlı olanı arayıp, zararlı olandan kaçarlar, doğalarına bağlı olmayıp, yıkımdan çekinmeselerdi böyle olmayacaktı. Öte yandan, kendilerine ilişkin bilince sahip olmasalardı, herhangi bir arzuları olamazdı ve buna bağlı olarak, kendilerine ilişkin sevgileri de olmazdı. Buradan çıkarılması gereken sonuç, kendini sevmenin, birinci ilke olduğudur."[2]

Demek ki yaşayan varlıklar, doğdukları andan beri, doğalarına uygun düşen ile doğalarına karşıt olanı ayırdetme olanağına sahiptir; bu yüzden, doğasıyla uyum içinde yaşamak ile doğayla uyum içinde yaşamanın bir olduğunu söyleyebiliriz öyle ki, Zenon'a yüklenen "uyumlu bir biçimde yaşamak" deyişi ile Kleanthes'in "doğayla uyum içinde yaşamak" deyişi keskince eşanlamlıdır. Her birimizdeki eğilim, doğanın bütün varolanlardaki içkinliğinin belirtisi, evrensel

2 Cicero, *De finibus*, III, 5, 16.

duygudaşlığın ifadesi, parçaların bütünle olan uyumunun işaretidir. Ama öte yandan, doğa ile akıl bir olduğundan, physis ve logos eşanlamlı olduğundan, eğilim de, doğal olduğu için, özünde akla dayalıdır, bunun için "bütün ödevlerin kalkış noktası, doğanın ilk eğilimleridir ve bilgeliğin kendisi de, zorunlulukla bu ilk eğilimlerden yola çıkar".[3]

Düpedüz akla göre yaşamak, doğaya göre yaşamaktır, çünkü doğa, eğilimin sorumlusudur.

Egemen iyilik ve erdem

Stoa felsefesi hakkında, Pascal'den bir imge almak ve onun merkezinin her yerde olduğunu, çemberinin de hiçbir yerde olmadığını söylemek olanaklıdır; aslında, merkezi her yerdedir, çünkü sonuç olarak bu felsefenin bütün temaları da, birbirleriyle sıkı bir duygudaşlık içindedir: mantıktan söz etmek, fizikten söz etmektir ve fizikten söz etmek, ahlaktan söz etmektir; koşullu önermeyi incelemek, evrensel duygudaşlığı incelemektir, evrensel duygudaşlığı incelemek, doğayı anlamaktır, Tanrı'yı sevmektir ve bir bilge olmaktır. Stoa bilgeliği birdir: o, olayların içerilmesinin anlaşılmasıdır ki bu doğaya boyunegiştir, iyiliğe katılmadır. İyi olan, doğru olandır, doğru olan yaşamdır. Yaşam akıldır, akıl Tanrı'dır.

Egemen iyilik, en üstün erek (*telos*) demek ki, doğaya uygun düşenin bilimine sahip olmak, onu kendi bilimi yaparak yaşamaktır, mutluluk, yaşamın uyumlu bir akışıdır: *eurota biou*, bu nedenden bilge kişi, hep mutludur. Bu doğalcılık böylece, iyi olanı, yararlı olan (*opheleia*) olarak tanımlayabilir, İyi olan, yararlı olanın, onun dolayısıyla ya da ondan hareketle elde edilebileceği şeydir, İyi olan, yararlı olanın kendisinden ilinek yoluyla çıktığı şeydir ve İyi olan,

3 Cicero, *a.g.y.*, III, 7, 23.

yararlı olabilendir;[4] iyi olanın yararlı olan içindeki bu eriyişini, Schiller'in bize söyleyebileceği faydacılığın ışığında yorumlamamak gerekir, Stoalıların sözünü ettiği yararlının teknik bir değeri yoktur, ölçüsü insan olan bir değer değildir: yararlı olan, yaşam doğrultusunda gidendir; yazgı doğrultusunda, Tanrı'nın istenci doğrultusunda gidendir. Bu yüzden de bu doğalcılık, varolan şeyler arasında ayırımlar kurulmasına olanak sağlar: bir kısmı, düşünmek, adalet, yüreklilik, bilgelik gibi iyiliklerdir; ötekiler, düşüncesizlik, adaletsizlik, gevşeklik vb. gibi kötülüklerdir; diğer bir kısmı ise kayıtsızdırlar (*adiaphora*), çünkü onlar ne yararlı, ne zararlıdırlar, örneğin yaşam, ölüm, sağlık, hastalık, haz, acı, güzellik, utanç, kuvvet, zayıflık, zenginlik, fakirlik, zafer, tanınmamışlık, soyluluk, aşağı soyluluk vb. Bütün bu şeylere kayıtsız denilir, çünkü onlar kendiliklerinden ne yarar ne de zarar verirler, ama insan, zarar vermek ya da yararlı olmak için onları kullanabilir, dolayısıyla uygulanan kullanıma göre mutsuzluk ya da mutluluk getirebilirler.

Diogenes Laertius ve Sextus Empiricus bize, öğretiye hiçbir şey katmayan ve bir tür, Ortaçağa özgü en ince ayrıntılar üzerinde titizlenmenin ürünü olan bir dolu ayırım aktarırlar. İşte bu şekilde, iyilikler arasından bazıları ruhla ilişkilidir, tıpkı erdemler gibi; ötekiler dış şeylerle ilişkilidir, örneğin iyi bir yurda sahip olmak gibi; diğerleri ne biriyle ne de diğeriyle ilişkilidir, tıpkı mutlu olmak ve kendine göre iyi olmak gibi. İyiliklerin bir kısmı, erek olmaları bakımından iyidir (*ta telika*) tıpkı cömertlik, özgürlük, doluluk gibi; ötekiler araç olmaları bakımından iyidirler, örneğin bir dost ve ondan gelen bütün iyilikler; erdemlere gelince, onlar aynı anda hem erek-iyi, hem araç-iyidirler.[5] "Kayıtsız" sözcüğüne

4 Bkz. Sextus Empiricus, *Adv. math.* XI, 11, 22; Diogenes Laercius, VII, 94.

5 Diogenes Laertius, VII, 95-97.

gelince, bunun üç anlamda ele alınabileceğine dikatimiz çekilir: kendisine ilişkin ne arzu ne de tiksinti duyulan, örneğin yıldızların ya da saçların sayısının çift olması ya da tek olması; kendisine karşı, gerekçesi gösterilemeden arzu ya da tiksinti duyulan, örneğin, değerce ve pırıltı açısından özdeş iki drahmi arasında seçim yapmamız istendiğinde, neden birini ötekinden daha çok arzuladığımızı bilmeden arzularız. Son olarak, mutluluğa ya da mutsuzluğa vardıran bütün dış şeyler için de *kayıtsız* denebilir.[6]

Diogenes Laertius, bu egemen iyiliğin "faydalı, zorunlu, elverişli, kullanışlı, pratik, güzel, yararlı, arzu edilir ve doğru"[7] olduğunu da bize söyler, bu sıralama, eşanlamlıları içerse de altı çizilmesi uygun olan bir terim vardır: iyilik güzeldir, hem Hekaton hem de Khrysippos, "yalnızca güzel iyidir" der bize, iyi ve güzel (*kalon, honestum*) eşanlamlıdır çünkü, iyilik, dünyanın uyumuyla özdeş olan içsel uyumun ifadesidir, iyiliğin güzelliği, şeylerin ve varolanların tanrısal öngörüye ilişkin birlikteliğinin ifadesidir: "Mutlu insanın erdemi ve yaşamın iyi düzenlenmiş akışı, her bir kişinin ayırıcı özelliği ile bütünü düzenleyenin istenci arasındaki uyumdan doğar."[8]

Egemen iyilik ile erdem arasında belirgin bir ayırım yapmak zordur, erdem ve iyilik, aslında bir ve aynı şeydir, sonrasında iyiliğe ulaşmak için öncelikle erdemli olunmaz; "erdem iyi uyumlanmış bir yatkınlıktır, o kendinde erdemdir, yoksa korkudan ya da dış bir nesnenin beklentisiyle değil".[9] Erdem, bir kişide iyiliğin bulunuşudur, bütünle ortak olan bir yetkinliktir. Bu yüzden erdem, birdir, mutlaktır: az ya da

6 Sextus Empiricus, *Adv. math.* XI, II, 59.

7 Diogenes Laertius, VII, 98.

8 Diogenes Laertius, VII, 88.

9 Diogenes Laertius, VII, 89.

çok erdemli olunmaz, erdemli olunur ya da olunmaz. Tıpkı bir odun parçasının düz ya da eğik olması ve az ya da çok düz olmaması gibi, aynı şekilde erdemde de dereceler yoktur, erdem ya vardır ya da yoktur ve erdem ile erdemsizlik arasında hiçbir aracı bulunmaz. Erdem birdir ve eğer erdemlerden söz ediliyorsa, iyice anlamak gerekir ki bu çoğulluk yalnızca, erdemin tasarlanışındaki farklı bakışaçılarını belirtir; bütün erdemler birbirlerine içten bağlıdır ve birini elde eden, hepsine sahip olur. Bu yüzden, Stoalıların yapabildiği farklı erdem sınıflandırmaları, ancak ayrıntıdır: yüreklilik, diretilmesi gereken şeylerle ilişkilidir; sağduyu, yapılması gereken ya da gerekmeyen, ya da kayıtsız şeylerle ilişkilidir; öte yandan, sakınımlılık ve bilinç, sağduyuya bağlıdır; düzen ve uyuşma ılımlılığa bağlıdır; dürüstlük ve iyilikisterlik adalete, metanet ve sabır yürekliliğe bağlıdır.

Stoalıların, daha çok psikolojik çözümlemeden ve karakterolojik kavrayıştan ortaya çıkan bu farklı erdemlere, diyalektiği ve fiziği eklemeleri oldukça anlamlıdır; ve bu noktada, Cicero'nun önemli bir metni[10] bize belirgin saptamalar verir: "sözünü ettiğimiz bütün bu erdemlere, Stoalılar diyalektiği ve fiziği de eklerler ve her ikisini de erdem adıyla nitelerler. Diyalektik, yanlışı onaylamamayı ve sahte bir sahicimsilikle aldanmamayı sağlayan bir yönteme sahip olduğu için ve iyilikler ve kötülükler hakkında öğrendiklerimizi onun sayesinde tutup saklayabildiğimiz için erdemdir. Stoalılar, bu sanat olmaksızın, herhangi birinin doğrudan sapıp yanlışa sürükleneceğini düşünür. Her şeyde kibir ve bilgisizlik, erdemsizlik olarak değerlendiriliyorsa, bu çok yerindedir ve bunun sonucunda da, bu erdemsizlikleri ortadan silen sanat, erdem olarak nitelendirilir. Fiziğin payına da aynı onur düşer ve bu nedensiz değildir, çünkü doğayla

10 Cicero, *De finibus*, III, 22, 73.

uyum içinde yaşamak isteyen kişi, kalkış noktasını tüm evrende ve onun yönetiliş tarzında aramalıdır. Bundan başka, doğanın ve tanrıların yaşamının varlık nedenini bilmeksizin, insanın doğası ile evrenin doğası arasında bir uyum olup olmadığını bilmeksizin iyilikler ve kötülükler hakkında, hiç kimse bir yargıya varamaz. Bilge kişilerin "zamana boyun eğmek", "Tanrıyı izlemek", "kendi kendini tanı", "aşırı hiçbir şey yok" gibi bütün eski özdeyişlerinin kuvvetini (ki bu kuvvet çok büyüktür), fizik bilgisine sahip olmadıkça, hiç kimse anlamaz. Ve hatta, adaletin gözetilmesi, dostlukların korunması ve diğer duygular için doğanın taşıdığı değeri yalnızca fizik bilgisi bize söyleyebilir. Son olarak, ne tanrılara gösterilen dindarlık ne de onlara borçlu olduğumuz minnetarlık, doğa üzerine bir açıklama olmaksızın anlasılamaz".

Demek ki Stoalılar için mantık, Aristoteles için olduğu gibi, düşüncenin bir aleti, aygıtı, tekniği, bir sanatı değildir, tersine bir katılımın ifadesidir. Bu yüzden de Stoalılar bilgelik, gemicilik ya da hekimlik sanatıyla karşılaştırmayı reddederler; gemicilik sanatı, ereğini kendinde taşımaz, iyi bir limana varmak için bir araçtır, hekimlik de hekimlik için değil, hastaları iyileştirmek ve sağlıklarına kavuşturmak için yapılır, tutumun tekniği, kendi içinde ilkeyi sağlamlaştıran bütün parçaları barındırmaz. Bu nedenden bilgelik, bir oyuncunun ya da bir dansçının sanatına daha çok benzer, çünkü sanatın ereği kendisinde bulunur; aynı şekilde, bilgelik de, bütünüyle kendisine yöneliktir.[11]

Stoa fiziğinin, Epikurosçuların doğa incelemesine yükledikleri kavrayışla da bir ilişiği yoktur. Epikuros için, fizik aslında, insanın, doğal fenomenler yüzünden sıkıntı duymaksızın huzur ve barış içinde yaşaması için ereği doğayı gizemin-

11 Bkz. Cicero, *De finibus*, III, 7, 23 - 25.

den sıyırmak olan basit bir açıklama yoludur; Stoalılar içinse fizik, bir ahlaktır ve akılda temellenen yaşamın bir kipidir, fizik bilgeliğe ulaşmak için bir araç değil, bilgeliğin kendisidir.

Böylece erdemli bir insan, hem derinlemesine düşünen biri hem de bir eylem insanıdır, erdem bir bilgidir ve öğretilebilir; onu elde eden kişi, asla yitiremez, der Kleanthes, çünkü erdemi seçen kişi üzerinde, erdemin sağlam tutamakları vardır; Khrysippos, farklı bir biçimde, erdemin sarhoşluk ya da melankoli yüzünden yitirilebileceğini düşünür, ama ona şu yanıt verilebilir: içmek ya da aklını yitirmek, erdemin yokluğunu gösterir, içen kişi erdemli değildir, dolayısıyla içki, zaten olmayan bir şeyi kaybettiremez.

Akıl ve bilme olarak erdem, bir "yaşayan"dır da, aslında ussal bir ruhtan, uyumlu bir *hegemonikon*'dan başka bir şey değildir: "Bizde bulunan ruhun bir yaşayan (*zoon*) olmasını isterler, aslında ruh, ve özellikle de onun *hegemenikon* olan ve onların düşünce olarak adlandırdıkları parçası, yaşar ve duyumlar. İşte bunun için erdem, bir yaşayandır, çünkü, öz bakımından o, düşünceden gelir."[12]

Tutkular

Tutku, bir edilginlik değil bir devinimdir, ruhun doğayla çelişen akıldışı bir devinimi ya da ölçüsüz bir eğilimdir (*horme pleonazousa*). Bu bakımdan Stoalıların bütün tanımları birbirine uyar: Zenon, *pathos* diye adlandırdığı tutkunun tanımını şöyle verir: "Tutku; ruhun, doğru akla karşıt ve doğaya karşı olan bir sarsıntısıdır. Bazıları kısaca, aşırı şiddetli bir eğilim olduğunu söyler ve aşırı şiddetli ile söylemek istedikleri, doğal dengeden fazlaca uzaklaşmış olandır."[13] *Tutkular* üzerine

12 Stobe, *Eclo.*, II, 65, 1.

13 Cicero, Tuscu., IV, 6, 11.

bize kısa bir inceleme bırakmış olan Andronikos, Khrysippos'un fikirlerini yeniden dilegetirmişe benzer ve şunları söyler: "Tutku, doğadan uzak olan ruhun akılsız bir devinimidir ya da zorba bir eğilimdir."[14] Demek ki tutku, ruhun bir devinimidir, eğilim alanına aittir, akılla çelişir ve böylece, doğayla da çelişir.

Demek ki bir sorunla karşı karşıyayız: tutku eğilim alanına aitse ve eğilim de, daha önce gördüğümüz gibi, doğal ve akla dayalı bir devinimse, tutku nasıl olanaklı olabilir? Bir eğilim, eğilim olmayı sürdürdüğü halde nasıl zorba, akıldışı ve doğalın karşıtı olabilir? Doğadan kaynaklanan bir şey, doğaya nasıl karşıt düşebilir? Platon'da, ruhun düşüşü teması içinde, bu sorulara bir yanıt buluruz; önceden tanrıların yanındakilere eşlik eden ruh, kanatlarını yitirir ve bir bedenin içine düşer, düşüş teması, bir tutku metafiziği öne sürer. Daha sonra Hıristiyanlık, aynı şekilde, insan ve Tanrı arasındaki uzaklığı, ilk günah anlayışını işin içine katarak dile getirir. Ama Stoa düşüncesinde böyle bir şey bulunmaz, öyleyse, doğal, akla dayalı, yarı tanrısal eğilim, nasıl olur da zorba, akıldışı oluverir ve tutkuya dönüşür? Böyle bir soru, Stoa düşünürlerinin uğraşına girmez ve biz burada onların gerçekçiliğini buluruz: Stoalılar, tutkuların nasıl doğduğunu sormazlar, onların olduğunu saptarlar ve ne olduklarını sorarlar. Temelde, Stoa düşüncesine ilişkin her türlü serimlemenin düzeni, sentetik bir düzendir: doğadan, akıldan söz etmekle başlanır, sonra bilgelikten ve son olarak da tutkudan söz edilir; ama her felsefe, az çok sistematik bir serimleme olmanın öncesinde önce bir karşı çıkış ve bir araştırmadır. Stoa felsefesi, sonrasında tutkuların nasıl ortaya çıkabildiğini sormak için, öncesinde bir doğal bilgelik tanımı yaparak yola çıkmamıştır, insanların tutkulu ve

14 Andronikos, *Des passions*, 1 (Arnim, III, no:391).

sağduyudan yoksun olduklarını saptamış ve bir bilgeliği, dünya ile insanları barıştıracak bir bilgeliği araştırmak istemiştir. Stoalılar insanların, birer tutkuna dönüşmek için temelde akla dayalı bir doğadan nasıl kopabildiklerini sormaz, ama, kendi kendisiyle ve diğerleriyle uyuşmazlık içinde olan insana, denge yolunun olanaklı olduğunu ve doğanın bunu kendisine sunduğunu göstermenin nasıl olanaklı olduğunu sorar. Belki de Khrysippos'un şu olumlamasının anlamı da buradadır: "Kötülük yalnızca zararlı değil, aynı zamanda da dünyanın güzelliği için zorunludur ve onu ortadan silmek iyi değildir."[15] Stoa bilgeliği, çileci bir ahlakta temellenmiş bir bilgeliktir, bir düşüş metafiziğiyle astarlanmamıştır, iyiliğe doğru bir yükselmenin varolabilmesi için, kötülük zorunludur.

Stoalıların; tutkunun her şeyden önce bir olgu olduğu ve şeylerin, herkes tarafından saptanabilir bir durumu olduğu fikrinden yola çıkmış olduğunu, bize bırakmış oldukları çeşitli tutku sıralandırmaları ve listeleri kanıtlar. Andronikos bize Khrysippos tarafından düzenlenmiş olan listeleri aktarırken, Diogenes Laertius da Hekaton'un listesini aktarır. Hekaton'a göre, dört temel tutku şunlardır: acı, tasa, kösnül arzu, haz.

Acı, ruhun akılsız bir karşıeylemidir; şunları içerir: acıma (bir acıyı haksız olarak çekenlerinkine benzer acı), canı çekmek (başkalarında bulunan iyiliklerin görünürlüğünden doğar), kıskançlık (bizim arzuladıklarımızı başkalarının elde ettiğini görmemizden doğar), gücenme (bizim elde ettiklerimizi, başkalarının da elde ettiğini görmekten doğar), üzüntü (bizi sarsan derin bir acı), derin hüzün (düşünmelerimizle artan acı), çile (zahmetli acı), bunalım (akılsız acı).

Tasa, bir kötülüğün beklenişidir; şunları içerir: korku (ür-

15 Plutarkhos, *De repug. stoic.*

küten tasa), çekince (gerçekleşecek eylemden duyulan tasa), utanç (namussuzluktan duyulan tasa), dehşet (alışılmadık bir tasarımlamadan duyulan tasa), ürperme (sözü tutuklaşturan tasa), bunaltı (bilinmeyen bir şeyden duyulan tasa).

Arzu, akılsız bir iştahtır. Şunları içerir: yoksunluk (sahip olamayacağımız şeye duyduğumuz arzu), nefret (birinin başına kötülük geldiğini görme arzusu), hasımlık (bir seçeneğe duyulan arzu), öfke (haksızlık yapan birini cezalandırma arzusu), sevgi (güzelliği bizi çarpan birinin dostluğunu kazanma arzusu; böyle bir arzu, bilgeleri sarsmaz), hınç (kin duyulan birinden intikam alma arzusu), taşkınlık (başlamakta olan öfke).

Haz, kendisini istenen bir şey gibi sunan akılsız bir yakıcılıktır. Şunları içerir: hoşnutluk (duyularımızı okşayan hazdır), kötülükten alınan haz (başkalarının mutsuzluğundan doğan hazdır), şehvet (ruhun kendini bırakması), sefahat (erdemin gevşekliği).

Tutkular, kısaca, ruhun hastalıklarıdır, nasıl ki organizmamız nezleye, eklem yangısına, vb.ne yakalanmaya açıksa, aynı şekilde ruhumuz da hasta olabilir; bedenin ve ruhun hastalıkları zayıflıklardır. Diogenes Laertius şöyle söyler: "Örneğin damla hastalığı, eklem yangısı gibi beden hastalıklarından söz edildiği gibi, ruhun hastalıkları da vardır, tıpkı zafer ve haz aşkı ve diğer benzerleri gibi... Bedenin kolaylıkla açık olduğu, örneğin nezle ve ishal türü bazı aksaklıklar olduğu gibi, ruhun da, istek, acıma, kavgalara eğilim vb. gibi yönelişleri vardır."[16] Zaten tutkuların organizma üzerine bir etkisi vardır, tutkusu huzursuzluk olan *hegemonikon*'un bütün bedene yayılan yaşamsal bir soluk olduğunu anımsadığımızda bu bizi hiç şaşırtmaz; demek ki bu tutkulardan, belirli şeylere yönelik erdemsiz bir tiksin-

16 Diogenes Laertius, VII, 115.

me ve iğrenmeden oluşan hastalıklar (*nosemata*) ve sonra da *cılızlıklar* (arrostemata) doğar.[17]

Andronikos bize, Khrysippos'un tutku başlığında betimlediği çeşitli 70 duygunun ve diğerleri arasından ayırdettiği 25 çeşit acının bir listesini verir. Ama Stoalılığın yeniliği, biraz Ortaçağa özgü olan bu psikolojide yer almaz; Stoalıların tutkudan ortaya çıkardığı kavramlaştırmada ve tutkunun karşıtına koydukları çarenin türünde bulunur.

İlk Grek mitolojisinde ve hatta Grek tragedya yazarlarında tutku, tanrıların insan yüreğine koydukları huzursuzluktur, insanı, onu aşan ve sanki kurbanı olduğu bir kuvvet yoluyla elde tutmanın bir türüdür; tutku içinde insan, karşı çıkamayacağı aşkın güçlerin oyuncağı olduğu ölçüde tutuklaşır. Ve Olimpia'nın tanrıları, insanların yüreğine, onları eritip bitiren bir aşk ya da nefret düşürmenin binbir kurnazlığını elde tutarlar. Böyle bir tutku-yazgı kavrayışı, bir anlamda Racine'de, kuşkusuz az çok Janseniusçuluğun* izini taşıyan, ama özellikle *Phèdre*'de Grek kavrayışına bütünüyle yabancı olmayan bir biçimde, yeniden bulunur. Stoa felsefesinde tutkunun, yarı entellektüalist bir kavranışıyla karşılaşırız. Tutku, özce akılsız ve çılgın olduğundan, her şeyden önce kökeninde bir yargı hatası, yanlış bir görüş, yanlış bir tasarımlamaya haksızca verilmiş bir kabul olduğunu söyleyebiliriz. Diogenes Laertius, Stoalılar'ın şöyle dediğini aktarır: "*Ek de ton pseudon epiginesthai ten diastrophen kai akatastasias aitia*, düşüncenin sapkınlığı hatadan ileri gelir ve buradan da, huzursuzlukların nedeni olan birçok tutku doğar."[18] Demek ki, bilge kişi bir tutkun değildir, çünkü sağlıklı bir yargıda bu-

17 Cicero, *Tuscu.*, X, 23.

(*) Janseniusçuluk: Hollandalı piskopos Cornelis Jansenius un öğretisi, insan özgürlüğünü reddeden ve insan ruhunun kurtuluşunu, ancak Tanrı'nın bağışlamasıyla olanaklı gören öğreti - ç.n.

18 Diogenes Laertius, VII, 110.

lunur ve doğal akılla uyum içinde yaşar. Bu açıklama, aynı anda bir iyileştirme yolunu da açar: "Stoalılar bütün tutkuların yargıdan ve sanıdan doğduğunu düşünür. Bu yüzden de onları belirgince tanımlarlar ki, yalnızca ne kadar erdemsiz oldukları ortaya çıkmakla kalmasın, ne denli bizim elimizde oldukları da anlaşılsın."[19] Demek ki tutku, entellektüel bir hastalık gibi görünüyor: "Nasıl ki bedende kan bozulduğunda ya da aşırı balgam ve safra olduğunda, hastalıklar ve cılızlıklar ortaya çıkar; birbirlerinin karşısına dikilen çatışkıların ve yanlış görüşlerin üşüşmesi de ruhu öyle sağlığından eder ve onu hasta düşürür."[20]

Demek ki Stoalıların atarksiası, entellektüel bir durulluktur. Epictetos şöyle der: "Hatırla ki, senin onurunu kıran, sana küfür eden ya da vuran değildir; onlar hakkında edindiğin ve seni onlara, sana hakaret etmislermiş gibi bakturtan sanıdır. Demek ki biri seni üzdüğünde ve tedirgin ettiğinde, seni tedirgin edenin o insan olmadığını, kendi sanın olduğunu bil. Demek ki, her şeyden önce, imgelemenin seni alıp götürmemesine çalış; çünkü bir kez zaman ve belli bir süre kazanırsan, daha kolayca kendi kendinin efendisi olursun"[21] Kendini denetimsiz bir imgeleme bırakan kişi, asıl tehlikelerin nerede olduğunu görmez. Epictetos, Pascal'in daha sonra yazacaklarını düşündürten bir pasajında şunları söyler: "Bir zorbayı korkunç yapan nedir? Mübaşirleri, kılıç ve mızrakla donanmış adamları. Ama bir çocuk onlara yaklaştığında, onlardan hiç kaygı duymaz. Neden? Çünkü tehlikeyi tanımaz. Senin yapacağın tek şey de, onu tanımak ve küçümsemek."[22] Tutkulular, değersiz çıkarlar için birbirine

19 Cicero, *Tuscu.*, IV, 7.

20 Cicero, *Tuscu.*, X, 23.

21 Epictetos, *Pensées*, XXIX.

22 Epictetos, *Entretiens*, IV, 26.

düşer: "Halka incirler ve fındıklar atılır. Çocuklar onları toplamak için birbirine girer. Ama yetişkin insanlar, hiçbir durumda bunu yapmaz. Eyaletlerin yönetimleri dağıtılır; bunlar da çocuklar içindir. Yargıçlıklar, konsüllükler; bunlar da çocuklara. Bunlar benim için incirler ve fındıklardır. Bunlardan biri, rastlantıyla giysimin üzerine düşer, alır yerim. Onun bütün değeri budur; ama onu toplamak için asla eğilmem ve hiç kimseyi itmem."[23]

Demek ki tutkulu kişi, yargısı henüz olgunlaşmamış bir çocuktur ve burada, daha sonrasında Descartes'ın söylediği şu sözler akla gelir: 'insan olmadan önce çocuk olduğumuz için önyargılarımız var.' Demek ki, çocuğu, şu harika yalvaç-şair gibi gören ve sürekli çözümlerin ve apaçıklıkların içindeki erişkinlikte ne yazık ki kaybolduğunu düşünen romantik kavrayışın enikonu uzağındayız; Stoa filozoflarına göre çocuk, insanın akla ulaşmak için kendinde yıkması gereken varlıktır: "Nasıl olur da yanlış yargılarda bulunmayız? Çocukluğumuzdan beri bize öğretilen hep budur. Bizi yürüten bakıcımız, bir taşa çarpıp ağladığımızda, bize söyleneceği yerde, taşı dövmeye koyulur. Eh! Tanrım, bu zavallı taş ne yapar ki? Ona çarpacağımızı düşünmek ve bu yüzden yer değiştirmek ona mı kalmıştır? Olgun insanlar olduğumuzda ve yükümlülük aldığımızda, hergün önümüzde aynı örnekleri görürüz. İşte, çocuk yaşayıp, çocuk ölmemizin nedeni. Çocuk olmak nedir? Müzikte ve edebiyat alanında çocuk diye adlandırılan, bunları bilmeyen ya da yanlış bilendir, aynı şekilde, yaşamın içinde de, yaşamayı bilmeyen ve sağlıklı görüşleri olmayan, çocuk diye adlandırılır."[24] Marcus-Aurelius: "Sanıyı dışla, kurtulmuş olacaksın. Onu dışlamana kim engel oluyor ki?"[25] der. Demek

23 Epictetos, *Entretiens*, IV, 28.

24 Epictetos, *Entretiens*, IV,37

25 Marcus-Aurelius, *Pensées*, XII, 25.

ki, ancak akıl, bizi tutkulardan kurtarabilir: "Kötü kişiye, istemediğini yaptığını ve istediğini yapmadığını gösterirsen, onu düzeltmiş olursun; ama ona bunu göstermezsen, sakın ondan yakınma, kendinden yakın."[26] Tutkuların bu entellektüelci çaresi, bir anlamda Descartes'ın "iyi yapmak için iyi yargıda bulunmak yeterlidir"[27] ifadesine bir önsöz gibidir.

Bilge kişi

Bilge kişi, doğaya göre, yani akla göre yaşayandır; bunun sonucunda da tutkudan sıyrılmıştır; gururlanmadan açık yürekli ve sevgi doludur. Stoalılar, bu bilgeyi anlatmak için sıfatları savmakla bitiremezler ve ona bütün en üst dereceyi belirten nitelikleri yüklerler; bilge kişi acıyı tanımaz, bilgisi en yüksek olandır, masumdur, acımasız ama geçimlidir. Tek zengin olan odur, tek özgür olan odur. Özgürdür, çünkü Epictetos'la birlikte bilir ki "her şey iki kulpludur: biri, onu alıp götürebilmek için, öteki onu alıp götürememek için"[28] ve acılar içinde ama özgür olarak ölen bilgeleri anlatan kısa öyküler çoktur; tıpkı, cellat tarafından işkence gören ve onun zalimce tutkusunu yüzüne vurma kuvveti bulduktan sonra konuşmasını engellemek için cellatın dilini kesmesine zaman tanımadan, kendi dişleriyle kendi dilini koparan şu filozof gibi; tıpkı Epictetos'un bize anlattığı Lateranus gibi: "Lateranus'un yürekliliğini hatırla. Nero ona, hükümete karşı giriştiği komplo hakkında sorgulamak üzere kendi azatlısı olan Epafrodites'i yollar, Luteranus ona şöyle yanıt verir:

26 Marcus-Aurelius, *Pensées*, II, 64.

27 Bu sorun için bkz. V. Brochard, *Descartes stoïcien (Stoalı Descartes)* (in *Et. de phil. anc. et de phil. mod.*, s.320)

28 Epictetos, *Pensées*, 69.

- Söyleyecek bir şeyim olursa, bunu efendine söylerim.
- Hapse yollanacaksın.
- Oraya gözyaşları içinde mi yollanmam gerekir?
- Sürgüne gönderileceksin.
- Oraya neşeli, umut dolu ve başıma geleceklerden hoşnut gitmemi engelleyen ne?
- Ölüme mahkum edileceksin.
- Peki, mızmızlanarak ve sızlanarak mı ölmem gerekir?
- Bana sırrını söyle.
- Bunu sana asla söyleyemeyeceğim, çünkü bu bana bağlı bir şey.
- Zincire vurun!
- Ne diyorsun dostum, zincire vurdurmakla bana gözdağı mı veriyorsun? Yapamayacağına bahse girerim. Zincire vuracak olduğun bacaklarımdır, istencime gelince, o özgürdür ve Jupiter bile onu benden alamaz.
- Birazdan boynunu kestireceğim.
- Sana boynumun kesilemez olma ayrıcalığına sahip olduğunu ne zaman söyledim ki?

Bu sözlerin etkisi görülür ve Lateranus acılara sürüklenir, celladın ilk darbesi başını kesmek için çok zayıftır, Lateranus bir an başını çeker, sonra, büyük bir metanet ve sabırla yeniden uzatır."[29]

Bilge kişi arzularını, kendisine bağlı olana göre ayarlar, bilir ki, "dünyadaki bütün şeyler içinde, bir kısmı bize bağlı, bir kısmı da bizden bağımsızdır. Bize bağlı olanlar, sanılarımız, devinimlerimiz, arzularımız, eğilimlerimiz, tiksinmelerimizdir; kısaca, tüm eylemlerimizdir".[30] İşte bunun için, bilge kişi olup biten karşısında hiç şaşkınlığa uğramaz, ölümün karşısında bile. Örneğin, ölüm hiç de bir kötülük

29 Epictetos, *Entretiens*, I, 4.

30 Epictetos, *Pensées*, I.

değildir, çünkü, eğer öyle olsaydı, Sokrates'e de öyle görünürdü; ama ölüm hakkındaki sanı bir kötülüktür, işte kötülük budur. Demek ki kızgın, allak bullak ya da üzgün olduğumuzda, kendimizden, yani görüşlerimizden başka bir şeyi suçlamayalım."[31]

Oyleyse bilge kişi, çılgın dalgaların çarpışı karşısında kıpırtısızca duran büyük bir burun gibidir. her şeye yüreklice göğüs germekten gercek bir mutluluk duyar; olayları kabul etmeyen, kendini evrenden dışlayan kişi, tıpkı bedenin geri kalanından ayrık olarak uzanmış, kesik bir el, kesik bir baş gibidir. Acının ve ölümün bu küçümsenişi, Stoa felselesinin en tanınmış yönünü olusturur. Marcus-Aurelius'ta bunu, özgürce onaylanmış bir tür vazgeçiş karamsarlığına eğilimli olarak buluruz. Marcus-Aurelius, Herakleitosçu zamanın kaçıp gitme teması üzerinde durur: "varolan her şeyin ve dünyadan gelen her şeyin onun tarafından götürüldüğü ve gözden silindiği çarçabukluğu sıkça düşün. Madde, sürekli bir akış içinde, tıpkı bir ırmak gibidir; doğanın eylemleri kesintisiz değişikliklerle kendini gösterir, etkin nedenler, sonsuz biçimdeğişimleriyle tanınır; sabit olan nerdeyse hiçbir şey yoktur; artık varolmayan zamanın derin dipsizliğini ve bütün şeylerin yitip gittiği geleceği yanıbaşında gör. Sanki onlar, bir an için bile olsa, onun için sıkıntı yaratırmışcasına, boşlukla şişmiş, üzüntüden kıvranarak nesneler için ağlayan kişi, sağduyudan yoksun değil midir?"[32] Bu tema ve vurgu karşısında, kiliseye özgü anlayışı anımsamamak elde değil: "Varlıklar, varolmakta acele eder; başka varlıklar, artık varolmamak için acele eder; ortaya çıkan her şeyde birşeyler çoktan sönmüştür... Bu ırmakla sürüklenirken, üzerinde hiçbir temel kuramayacağı denli geçici şeylere değer

31 Epictetos, *Pensées*, X.

32 Marcus-Aurelius, *Pensées*, V, XXIII.

biçen biri mi var? Bu tıpkı, şu uçan serçelerden birine sevgi beslemek gibidir: kuş, bir an içinde gözümüzden kaybolacaktır."[33]

Ve biz, kendisine rağmen uzak savaş alanlarına sürüklenen şu generali, insanların boşyere çırpınmalarına üzülürken görürüz: "Bir örümcek, bir sinek yakaladığında gururlanır; şu adam, bir yavru tavşan tuttuğunda, bir diğeri sardalya avladığında, kimi yabandomuzlarını, kimi ayıları, kimi de Sarmatesleri[34] yakaladığında gururlanır. Ama, onların ilkelerini incelersen, hepsi haydut değil midir?"[35]

Demek ki ölümü, dingin bir yürekle beklemeliyiz, bu ölümcül sonuçta, bütün insanlar aynı sırada yer alır, Büyük İskender de, katırcısı da; ölümün beklenişi, bize, şanın boşluğunu daha iyi ölçtürür: "Bir an içinde külden, iskeletten, addan, başka bir şey olmayacaksın, hatta ad bile olmayacaksın. Ad da, gürültüden başka, yankıdan başka bir şey değildir! Yaşamda değer biçtiğimiz her şey boştur, kokuşmuştur, küçüktür: ısıran köpekler, birbirini döven, gülen, az sonra da ağlayan çocuklar... Öyleyse, seni bu yeryüzünde tutan ne? Duyulur şeyler binlerce değişikliğe açıktır ve sağlam hiçbir şeye sahip değildir; duyular, karışık algılamalardan başka bir şeye sahip değildir, hepsi yanlış imgelerle doludur; yaşamsal kuvvetin kendisi de bir kan buharıdır; insanların ne olduğuna bakarsan, zafer de bir şey değildir. Ne bekliyorsun öyleyse? Huzurla, söneceğin, belki de yer değiştireceğin anı bekliyorsun. Bu an gelene kadar, sana ne gerekiyor? Tanrıları onurlandırmak ve övmekten, insanlara iyilik yapmaktan, katlanmayı ve elçekmeyi bilmekten başka bir şey gerekiyor mu? Anımsa ki, bedeninin ve tininin sınırları dı-

33 *Pensées*, VI, 15.

34 Marcus-Aurelius, bu Doğu Avrupa halkıyla savaşmıştır.

35 *Pensées*, X, 10.

şında kalan hiçbir şey, ne sana aittir ne de senin gücünün altındadır."[36] Şatafat, şehvet, şan, hep boş şeylerdir ve küçümsenmeyi hak eder; ölüm, doğanın bir işlemidir, dolayısıyla ondan kaygı duymamalıyız, doğaya yararlıdır, çünkü, kendisinden başka şeylerin doğacağı bir çözülüştür.

Evrendeşlik

Stoa felsefesinin evrensel duygudaşlık kuramı, "evrendeşlik" diye adlandırılanda, toplumsal, hatta siyasal bir kullanım bulur. Bilge kişi, sırf doğduğu ülkenin vatandaşı değil, dünyanın vatandaşıdır: "bir kişi şöyle der: *Kekropsların sevgili sitesi!*[37] Ama sen, 'Ey Zeus'un sevgili sitesi!' demez misin"[38] Bu bakımdan Stoalılar, bilge kişinin, toplumda kendi kendisiyle yaşayan kişi olduğunu önesüren Kiniklerden açıkça ayrılırlar; madem ki yazgı, kenetleyici bir güçtür, madem ki bütün şeyler, bütün olaylar birbirlerine bağlıdır, aynısının insanlar için de geçerli olması gerekir. Bu fikrin yeni, hatta devrimci karakterini görmek, önemlidir. Kuşkusuz, Stoa düşüncesi Atina'da, sonra da Roma'da boyvermeye başladığında, bu iki site, iyisiyle kötüsüyle yabancı etkilere genişlemesine açıktı ve eski Stoalılar'ın kendileri de, Attika'nın yabancısı olan, Anadolu'nun uç sınırlarından gelme ve kötü bir Grekçe konuşan insanlardı; ama yine de, Grek olmayan herkesin barbar sayıldığı; Roma vatandaşının, lejyonlarının gücünü, hukukçularının hukukunu ve uygarlığını kendini beğenmişlikle, *cives romani** olmayan herkese karşıt olarak ortaya koyduğu, iki dönemin içindeyiz. Böylece, fıçısında ya-

36 *Pensées*, V, 33.

37 Yani Atina (bu alıntının hangi tiyatro piyesinden alındığı bilinmiyor.)

38 *Pensées*, IV, 23.

(*) Roma vatandaşı - ç.n.

şayan Diogenes, kendini çevreleyen dünyadan soyutlanmış Diogenes, bize Stoa bilgesinin imgesini vermez; Stoalı, "bir kovandaki arılar topluluğuna yararlı olmayanın, arıya da yararlı olmayacağını"[39] bilen kişidir, öyleyse, evrensel yasanın hem doğada hem de sitelerde hüküm sürmesi gerekir. İşte bunun için Zenon, Plutarkhos'un[40] bize aktardığı bir *Devlet*'in içinde, sitelere ve her biri farklı yasalara sahip olup ötekileri yabancılar ve düşmanlar olarak gören halklara bölünmüş bir dünya düzenlenişine karşı sesini yükseltir. Bütün insanlar, Zeus'un devletinin eşvatandaşlarıdır, tıpkı bir çoban tarafından yönetilen sürü gibi, ortak bir yasada birleşmiş olarak yaşamaları gerekir.

Uygun tutumlar (*kathekonta, officia*)

Stoalılar, bilge kişinin, sıradışı olduğunu onaylamaya hazır ilk kişilerdir. Onların fikirlerinin şaşırtıcı olabildiğine, çoğu kez dikkat çekilir, Plutarkhos da, küçük yapıtlarından birine *Stoalılar, şairlerden daha çılgınca şeyler söyler* başlığını böyle vermiştir, ya da onların paradokslarının altını çizmekten haz duyulur. Cicero, *Stoa Paradoksları* başlığında, bize altı küçük deneme bırakmıştır ve burada Stoa ahlakına bir tür övgü yapar, bu övgü daha ılımlı bir biçimde, Cicero'nun öteki yapıtlarında da bulunur.

1) Yalnızca güzel (*honestum*), iyidir.

2) Erdemi elde etmiş kişide, mutlu olmak için hiçbir şey eksik değildir. Yalnızca bilge kişi, yetkinliğe ulaşır.

3) Bütün hatalar birbirine eşdeğerdedir, bütün doğru eylemler de birbirine eşdeğerdedir, bu yüzden de iyilikte ve kötülükte derece yoktur.

---

39 Marcus-Aurelius, *Pensées*, V, 54.

40 Plutarkhos, *De la fortune d'Alexandre, (İskender'in Talihi Üzerine)* bkn. VI.

4) Akılsız insan, bir çılgındır; aslında, yalnızca akılla uyuşmaz değildir, kendi kendisine ve dünyaya da yabancıdır.

5) Yalnızca bilge kişi özgürdür ve akılsız insan bir köledir; bilge özgürdür, çünkü olması gerekeni ister, yalnızca o, istence sahiptir; sağduyudan yoksun olan, edimlerinin nedenini anlamaktan acizdir, bu yüzden, bilgeliğe sahip olmayan biri tarafından tamamlanmış en soylu eylem, erdemin görüntülerinden başka bir şeyi içermez.

6) Yalnızca bilge kişi, zengindir; sonuçta o, kimsenin ondan alamayacağı bir şeye sahiptir: iç özgürlük.

Stoalılar, bilge kişinin düzgün eylemlerini *katorthomata* diye adlandırırlar, bunlar yetkince yapılan ve erdemin bütün yönlerini içeren eylemlerdir. Ama bu bilgenin, asla sahiden varolmadığını ilk kabul edenler de Stoalılardır. Sokrates, Antisthenes, Kinik Diogenes gibi insanlar, bilgeliğe yaklaşmış ama onu bütünüyle elde edebildiklerini sanmamışlardır. "Stoalıların ahlaki ilkelerini söyleyip duran çok kişi görüyorum ama Stoalı göremiyorum. Öyleyse bana bir Stoalı göster, yalnızca bir tane istiyorum. Bir Stoalı, yani hastalıkta kendini mutlu hisseden, ölürken kendini mutlu hisseden, küçümsendiği ve haksızca suçlandığında kendini mutlu hisseden bir insan göster! Eğer böyle yetkin ve tam bir Stoalı gösteremiyorsan, en azından, böyle olmaya başlayan birini göster. Benim gibi bir ihtiyarı, böyle büyük bir gösteriden yoksun bırakma, itiraf ederim ki, henüz bunun keyfini yaşamadım,"[41] diye belirtir Epictetos.

Demek ki bilgelik, insanlara açık değildir, onlar yalnızca bilgeliğe yaklaşmaya girişebilirler. Ama, her ne kadar, bilgelikte derece olmadığından, az ya da çok bilge olunmazsa; hiç olmazsa, az ya da çok çılgın olunabilir; işte bu yüzden Stoa ahlakı, onların *kathekonta* olarak adlandırdığı ve Cice-

41 Epictetos, *Entretiens*, II, 49.

ro'nun da, karşılığı her zaman *ödevler* diye çevrilemeyebilen, *işlevler* ya da *uygun tutumlar* terimleriyle karşılamanın daha ugun düştüğü, *officia* diye Latinceleştirdiği bir kuramla tamamlanır. Zeller[42] gibi bazı tarihçiler, Stoa ahlakındaki bu "yumuşatıcı" yanda, sistemin bir tutarsızlığını görürler. Bize öyle görünüyor ki, G. Rodier de, Zeller'in bu görüşünü haklı bulmuştur ve şu sözlerle de altını çizmiştir: "Stoalıların kendileri, öne sürdükleri egemen iyiliğin hakça ulaşılabilir bir ideal olduğunu, ama gerçeklikte nerdeyse ulaşılamaz olduğunu kavrayan ilk kişilerdir... Evrensel aklın, her bir durumda neyi gerektirdiğini bilmenin olanaksızlığı içinde biz, en azla yetinmeliyiz."[43]

Uygun olan (*kathekon*) demek ki, yeğlenir olanların (*proegmena*) araştırmasına dayanır, yeğlenir olan, insandan üstün olan bilgenin ulaşabildiği, birinci sıradaki şey değildir, ikinci sırada yer alandır, bunlar doğanın en sık görülür erekleridir. Demek ki, bilgenin mutlak erdeminin yanında bir de insanca erdem türüne yer vardır; bu, bilgelik ve mutlak bilgi (*sophia*) değil, sakınımlılık (*phronesis*) ve ussal düşünmedir. Sakınımlılık, kendimize saptadığımız ve doğaya uygun düşen amaca ulaşmak için elimizden geleni yapmaya dayanır: iyi yay çeken kişi, oku hedefe kazara ulaşan kişi değildir, bu hedefe ulaşmak için, iyi bir okçudan beklenebilecek her şeyi yapan kişidir. G. Rodier'nin, pekala yerinde söylediği gibi "bilge kişinin edimi hep bir *katorthoma*'dır, sıradan insanınki de, *kathekon*'un üstüne asla çıkamaz. Kısaca, Stoalılar, hemen hemen bütün anlamını yitirdikten sonra klasikleşmiş, kuramsal ahlak ile pratik ahlak arasındaki, yani ideal ahlak ile insanlığın erişebileceği ahlak arasındaki ayırımın ilk yaratıcıları olmuşa benzerler".[44]

42 Zeller, *Die Philosophie der Gricchen*, III, s.258.

43 Rodier, *La coherence de la morale stoïcienne* (in Et. *de phil. grec.*, s.287)

44 Rodier, *a.g.y.*, s.293.

Bundan sonra, ahlak felsefesinin, günlük yaşama ilişkin ayrıntılı temel ilkelerde uzmanlaşan bir bölümünün doğduğunu görürüz; Stoalıların, yüreklendirmek, öğüt vermek anlamına gelen *paraineo*'dan türetip *parenetik* diye adlandırdıkları budur; bu parenetik, bu felsefeyi insandışı ve erişilmez görünüşünden sıyırıp, halka yaygın bir görünümü ona kazandırdığı için, Stoa düşüncesinin en gelişmiş yönlerinden biridir.

ÜÇÜNCÜ KISIM

STOACI BİLGELİK VE YÖNELDİĞİ ÇİZGİ

Akılla yönlenen, evrenin olaylarına rıza gösteren, doğayla uyum içinde yaşayan Stoa bilgesi, *nihil mirari*, hiçbir şeye şaşırmamak sözünü, kendi sözü yapmıştır. İşte, Platonla ilginç bir biçimde çelişen bir deyiş "şu yatkınlık, bütünüyle bir filozofa özgüdür: şaşırmak, ve felsefenin bundan başka bir ilkesi yoktur; ve Iris'i Thaumas'ın kızı yapan kişi, soykütüğünden anlayan biridir".[1] Bir yanda kayıtsızlığın bilgeliği, öte yanda şaşmanın bilgeliği; Stoalılarla birlikte bazı şeylerin kesildiği ve başka bazılarının başladığı söylenebilir mi? Öyle görünüyor ki bu noktada Nietzsche'nin çözümlemelerinin belli bir yardımı olabilir.

Biliyoruz ki Nietzsche için, asıl Grek felsefesi, Sokrates öncesi filozoflarla başladı ve onlarla sona erdi: "Asıl Grek *filozofları*, Sokrates'ten öncekilerdir (Sokrates'le birlikte bir şey değişmiştir)."[2] Sokrates'ten önce gelenler, Varlık sorununu ortaya koyma başarısına sahiptir ve bu sorunu, trajik

1 Platon, *Théete*, 155 *d*.

2 Nietzsche, *La naissance de la philos. à l'époque de la tragédie grecque*, Fr.çev. G. Bianquis (Gallimard, 1938), s.19.

bir bakış açısından sormuşlardır; bu yüzden de aralarından çoğu, oluşum halindeki bilimin yapıtlarıyla hiç ilgisi olmayan, ama, kendisini çevreleyen ve aynı anda hem yakın hem de uzak olan doğayla yüz yüze gelen insanın bu şaşkınlığının, şarkıyla ortaya koduğu ezgileri, *Doğa üzerine* başlıklı yapıtlarında işleyen filozof-şairlerdir. Bu noktada Nietzsche'nin çözümlemelerine çok şey borçlu olan Heidegger'in daha sonra söyleyeceği gibi, Sokrates öncesi filozoflar, ayakta kalmayı, Varlığın aydınlığında aradılar. Hakikat onlar için, pozitivist entellektüalizmin yüzyıllarından sonra, bizim için, düşüncenin mantıksal uygunluğuna ya da özne ve nesne arasında doğrulanabilir bir bağlantıya dönüştüğü haliyle hakikat değildi, yoksunluk belirten *a* eki ve *saklı olma* anlamına gelen *lanthano*'dan oluşan *aletheia* sözcüğünün gösterdiği gibi, Varlığın örtüsünün açılmasıydı. İşte bunun için Nietzsche, "bilim insanı, bilimlerin uzmanlaşmasından da habersiz olan bu çağa yabancı biridir"[3] demekte haklıydı. Ama felsefe tarihçilerinin çoğu, tıpkı filozofların çoğu ve özellikle de L. Brunschvicg[4] gibi, Sokrates öncesi filozofları, modern bilimsel uygarlığımızın, henüz acemi, uzak ataları diye görmek ister; böylece, aralarından çoğu, Sokrates öncesi filozoflarda, kendilerine göre verimli olabilecek yanın altını çizmeye ve mitolojiyi önemsiz ya da "mantıköncesi anlayış" diye ele almaya yönelir ki, bu, bilincin, bilim yoluyla tarihi için, bir kalkış noktası olarak değerlendirilemez.

Nietzsche, Sokrates'te erdemin bir bilgi olduğu ve ancak bilgisizlik yüzünden günah işlendiği fikrinden sorumlu filozofu görür; Sokrates'i eleştirilere boğar, bunlar çoğu kez oldukça haksız eleştirilerdir, ama belki de şu belirtmeyle

3 Nietzsche, *a.g.y.*, s.22.

4 Bkz., *Les étapes de la philos. math.*; *l'expérience humaine et la causalité physique*; *Le progrès de la conscience dans la philos. occid.*

açıklanabilir: "Itiraf etmem gerekir ki Sokrates, bana o denli yakın olduğu için, ona karşı, nerdeyse durmaksızın savaşıyorum."[5] Ne olursa olsun Nietzsche, Platon'dan beri filozoflarda özsel bir şeyin eksikliğini bulur, Platon, Herakleitos'tan ve Pythagoras'tan birşeyleri saklı tutan "büyük melez"dir, ama bunlara, erdemin bilgide temellendiğini öne süren Sokratesçi fikri katmıştır. Ve Nietzsche, bizi, pek az fragmanlarından tanıdığımız Empedokles'in, Herakleitos'un, Anaksimandros'un yapıtlarından yoksun bırakan kötü yazgıdan yakınır, bunun karşılığında "biz, Stoalıların, Epikurosçuların ve Cicero'nun yazılarıyla ödüllendirildik".[6] Nietzsche için Stoalılar ve Epikurosçular "önceki dönemin şairleri ve Devlet adamlarının yanında *yoksul* kalırlar",[7] Stoalılar Herakleitos'u "onun, evrenin oyununa ilişkin temel estetik kavrayışını, evrenin düzeni açısından sakınımlılığa indirerek" açıklamış ve yavanlaştırmışlardır, "özellikle de, elbette, insanların çıkarlarına ilgi göstermişlerdir; öyle ki onun fiziği, bu kafalarda, ona buna durmaksızın *'plaudite amici (dostları alkışlayınız)'* buyruğunu veren kaba bir iyimserliğe dönüşmüştür".[8]

Nietzsche'nin hakaretleri ne olursa olsun, yanında yer aldığı taraf çoğu kez ne kadar haksız olursa olsun, Stoalılıkla birlikte bilgi insancılığı denebilecek olanın doğuşunu kabul etmek gerekir; zaten, modern felsefenin yargı filozoflarının az çok açık bir biçimde Stoa düşüncesine başvurmuş olması yeterince anlamlıdır. Stoalı için, bilge kişi, aklın yazgısına aydınlık bir biçimde rıza gösterendir, bu gizemden ve teolojiden sıyrılmış fikir, çağdaş pozitivist insancılığın temelinde bulunur. Bilge kişi, yani aklın yönetiminde yaşadığı için öz-

5 Nietzsche, *a.g.y.*, s.208.

6 Nietzsche, *a.g.y.*, s. 39.

7 Nietzsche, *a.g.y.*, s. 215

8 Nietzsche, *a.g.y.*, s. 71.

gür olan insan, kendisine tutarlı ve yaşanılır bir evren kurmasına yol açacak olan tek şeye, doğanın ya da tarihin akla dayalı yasalarını tanımaya bağlanır. Özgürlük, denecektir, doğal ya da tarihsel olarak nitelenen belirlenimciliğin anlaşılmasına dayanır: öyleyse bilge kişi, sonuçta bilim insanıdır. Diyebiliriz ki uygarlığımız, Rabelais'nin ünlü "bilinçsiz bilim, ruhun yıkıntısından başka bir şey değildir" sözünü, bilimsiz bilincin, ruhun yıkıntısı olduğunu onaylamak amacıyla tersine çevirir. Böyle bir yaklaşım, L. Brunschvicg'in felsefesinde, özellikle iyi dile getirilmiş biçimiyle bulunur; ona göre, *batı felsefesinde bilincin ilerleyişi*, kısaca *matematik felsefenin aşamalarına* ve *insan deneyiminin ve fizik nedenselliğin* tarihine koşuttur.

Öyle ki bugün insan, kendi kendisi üzerinde daha bilgili bilinçlenmek için, fizik, kimya, biyoloji, astronomi vb. gibi doğa bilimleriyle yetinmiyor, deneysel psikoloji, sosyoloji vb. gibi insan bilimlerini genişletmeye yöneliyor; bu bilimler, olgu sınırları içinde insan doğasının farkına varmaya çalışıyorlar, bunun için de, *doğal olgu* kavramının yanısıra, psikolojik olgu ve toplumsal olgu kavramlarının da belirdiği görüldü. Bunun sonucunda, tıpkı önceden bir bütün oluşturan doğa bilimlerinin, özerk bilimler olarak kurulmaları amacıyla birbirlerinden kopması gibi, felsefede de, farklı uzmanlıklara ayrışma eğilimi içinde bir tür bölünme görünüyor. Deneysel psikoloji, bilinç olgularının bilimsel bir incelemesi olmak istiyor; zaten Anglosakson ülkelerde de. üniversite diliyle konuşulduğunda, felsefeden bağımsızlaşmıştır, bu bağımsızlığın izlerini belki de Fransa'da, yakın zamanlardaki psikoloji lisansında buluruz. Sosyoloji, Durkheim'ın tıpkı "şeyler" gibi incelenmesi gerektiğini söylediği toplumsal olguların, bilimsel bir incelemesi olmak istiyor. Bu perspektifte, bilgelik diyen *amor fati (yazgı aşkı)* der ve bundan, kavranılmaz bir feleğin darbelerine körükörüne

boyun eğmeyi değil, Descartes'ın istediği gibi "bizi doğanın efendisi ve sahibi yapacak olan" uygulamalara elverişli bir belirlenimciliğin kavranılışını anlar.

Ama felsefenin bölünmesindeki bu risk, bu kez terimin pozitivist anlamında fizikte temellenen bu bilgelik, bir başka riskle birlikte gider: insanca kişilik kavramının yitip gittiğini görmek. A. Comte, bireyin, soyutlamadan başka bir şey olmadığını öne sürer, aslında bilim insanı için birey, biyolojik, kimyasal, tarihsel, ekonomik ve toplumsal bir bağlamın yansısı ya da ürünüdür. İşte ulaştığımız büyük paradoks: bireyi temsil eden bu en üst düzeyde somut olan ve zaten Stoalıların da böylece Aristotelesçiliğin karşına koyduğu şey, en üst soyutlamaya dönüşür, edimsel bilgelik bizi, "yanlış" içsel yaşam kavramından kurtarmak ister. Gitgide daha çok, bilimin bir tür gölgefenomeni olarak değerlendirilen felsefe, bizi artık şaşırmaya değil, anlamaya çağırır; şaşırma, artık kavrayışsızlığın öteki yüzü gibi görünür.

Bu akılcı Stoalılığın değeri sorgulanabilir ve insanı şaşkınlıktan kurtarmanın, onun gözünü açmak ve onu özgürleştirmek mi olduğu, yoksa onu varoluştan yoksun bırakmak mı olduğu sorulabilir. "İnsandan başka hiçbir varlık, kendi özgün varoluşuna şaşırmaz" diye belirtir Schopenhauer, "...Felsefe tinine sahip olmak, alışılmış olaylara ve hergünkü şeylere şaşırabilmektir, en genel ve en sıradan olanı inceleme konusu olarak kendi önüne koymaktır; bilim insanının şaşkınlığıysa, az görülür ve seçilmiş fenomenler açısındandır ve onun bütün sorunu, bu fenomeni, daha çok tanınan bir başka fenomene geri götürmeye indirgenir. Bir insan, akıl bakımından ne kadar aşağıdaysa, varoluşun da onun için, o denli az gizemi vardır."[9] Yine de, denecektir, tutkuyu işin içine katan yanlış görüşün bedeli olarak söz

9 Schopenhauer, *Le monde comme volonté*, Fr.çev. Burdeau (P.U.F., 1943), cilt II, s.294.

konusu olan bir şaşırma yok mudur? Ve Stoalılar da Epikurosçular da bizi, tam da bu şaşkınlıktan kurtarmak istememişler midir? Gerçekte insan, yalnızca derin bilgisizlik değildir ve bilimin kaydettiği aşama, bilincin aşamasıdır; ama insan, ışıktan başka bir şey değil midir ya da daha belirgin bir söyleyişle, insan için henüz derin bilgisizlik olan şey, yalnızca bilimsel bilginin şimdiki durumu bakımından böyle değil midir? Miguel de Unamuno'nun sözettiği, *yaşamın* bu *trajik duygusu*, insan olma koşulumuzun temel bir parçası olarak mı ele alınmalı yoksa, tersine, bilgi felsefelerinin, günün birinde hakkından geleceği metafizik bir hastalığın olumsuz bir izi olarak mı ele alınmalıdır? Unamuno'nun, insanı hasta ya da hasta olabilen bir hayvan olarak görmekle[10] bilincin tam ortasına yerleştirdiği bu "hastalık", bilgelik-olmayanın damgası mıdır, yoksa, bizi oluşturan bir yapının işareti midir?

Bu sorunu aydınlatmak için, Stoa düşüncesinin iki yorumcusunda belki bazı bilgiler bulabiliriz.

Pascal *Pensées*'de, "Hiçbir dogmacılığın çürütemeyeceği bir kanıtlama yetersizliğine sahibiz. Hiçbir Pyrrhonculuğun çürütemeyeceği bir hakikat fikrine sahibiz"[11] diye belirtir; *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne*'de Pascal, insanın yüreğindeki hakikat fikri ile kanıtlama yetersizliği arasındaki karşıtlıktan, insan olma koşulumuzun dramındaki gizli nedenlerden birini görür ve bunu da, "dünyanın, akla tek uygun olan en tanınmış iki felsefe akımının, kesinlikle en ünlü iki savunucusu" olan Epictetos ile Montaigne'i birbirine karşıt koyarak açıklar. Stoalılık bizi, dıştaki şeylere duyduğumuz sevgiden koparmanın, bize eğlenmenin ve çırpınmanın boşluğunu göstermenin en üst düzey-

10 Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie* (Gallimard 1937), Fr. çev. Marcel Faure-Beaulieu, s.17.

11 *Pensées* (ed. Brunschvicg), no:395.

deki başarısına sahiptir, bizi ataraksiaya, kendimize dönük bir yoğunlaşmaya ve insanın durumuna ilişkin derinlikli bir düşünmeye çağırır. Ama bu Stoalılık, insan yüceliğinin altını çizme başarısını göstermişse de, insanın küçüklüğünü ve zayıflığını görmemiş olmanın kusurunu da taşır; bundan başka, Epictetos, bize bağlı olan şeyler ile olmayanlar arasındaki ünlü ayırımını kurduğunda "yüreği ayarlamanın bizim elimizde olmadığını farketmemiştir".[12] Öte yandan Montaigne, insanda yalnızca zayıflık görmüştür; kuşkusuz, bütün şeylerin göreceliliğini, aklın kibirini ve sanıya duyulan kör inancı gösterir ama, bize göreceli olanın yalnızca anlamını değil, tadını da verebilir ve böylece bizi inançsızlığa ve erdemsizliklere yöneltebilir. Bu yüzden Pascal, Epictetos'un okunuşunu Montaigne'inkiyle düzeltmeyi önerir "çünkü biri, ötekinin yanlışının karşıtındadır; erdemi verebildiklerinden değil de, erdemsizlikleri bulanıklaştırdıklarından, ruh, biri kibri, diğeri uyuşukluğu dışlayan bu çelişikler yüzünden kendini hırpalanmış bulur ve akıl yürütmeleri dolayısıyla bu erdemsizliklerin hiçbirinde rahat edemedeği gibi, hepsinden de kaçamaz".

Pascal, Montaigne ve Epictetos'un okunuşlarını düzenleyerek bize, insanın çiftanlamlı karakterini kavratmayı amaçlar; insan, Tanrı'dan gelen bir yaratılmış olarak hem yücelikle doludur, hem de günahkar olarak, zayıflıkla doludur: "İnsan ne melektir ne de hayvan ve mutsuzluk, meleği ortaya koymak isterken hayvanı ortaya çıkarmaktan kaynaklanır."[13] Demek ki, insanın, çiftanlamlı aykırı bir yaratık olduğunu kavraması, temeldir: "Kendini yüceltirse, onu alçaltırım; kendini alçaltırsa, onu yüceltirim ve hep onun tersine giderim, ta ki kavranılmaz bir aykırı yaratık

12 *Pensées* (ed. Brunschvicg), no:467.

13 *Pensées* (ed. Brunschvicg), no:358.

olduğunu anlayıncaya dek."[14] İşte bu yüzden, sonsuzca büyük ve sonsuzca küçük olanı insanın erişimine getiren teleskopun ve mikroskopun henüz bulgulanmış olduğu bir dönemde Pascal, insan aklının övgüsüne ilişkin bir ezgi söylemeye girişmeyip, insanın dünyadaki "varoluşsal" durumunun bir tablosunu çıkardığı, iki sonsuz üzerine ünlü fragmanını yazar.

Demek ki insan, ne Stoa bilgesi gibi en üst bilgindir, ne de Şüpheci bilge gibi, en üst bilgisizdir, aynı anda hem biri hem de ötekidir ve ne biri ne de ötekidir; ve bu yüzden, insanın koşulu parçalanmıştır.

Hegel, "dünya tininin otobiyografisi" diye de adlandırılabilecek olan *Phénoménologie de l'esprit (Tinin Fenomenolojisi)*'nde, Pascal'in Şüphecilik ile Stoalılık karşılaştırmasından esinlenmişe benzer[15] ve bu karşılaştırmayı, *Fenomenoloji*nin kendisi olan, bilincin uzun ve serüvenlerle dolu yolculuğunun perspektifine yerleştirir. Hegel,[16] Stoalının soyut bir efendi olduğunu söyler, çünkü düşünce kendi üzerine katlanır ve öteki kişi, bu katlanmanın dışına düşer; Stoalının bağımsız bilinci, yaşamın üzerine yükselmekle, dünyanın varlığını hiçleştirir. Şüphecilikle birlikte, kendinin bilinci, olumsuzluğunu edimleştirir, ayırım kavramı, somut içeriğinde ele alınır, çünkü Şüpheci bağlantıyı (relation) ve evrensel göreceliliği (relativité) deneyimler, varolan her şeyin farklı olduğunu ve başka bir şeyden farklılaştığını kavrar. Demek ki Şüphecilikte bilinç, "kendi içinde kendi tersine giden bilinç olarak" kendisini deneyimler. Böylece, Stoalı, gerçekliği olmayan bir özgürlükle efendiyken, Şüpheci, efendisi olamadığı bir gerçekliği elinde tutar. Bir yanda,

14 *Pensées* (ed. Brunschvicg), no:420.

15 Bkz. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philos. de Hegel* (*Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu*) (2. ed. P.U.F., 1951, s.125).

16 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Fr. çev. Hyppolite), cilt I, s. 169 ve devamı.

sonsuz varlığa yükselinir ama *bu* yitirilir; öte yanda *bu* saklı tutulur ama Varlığa erişilemez.[17]

İşte, Hegel fenomenolojisinin temel teması olan ve tarih felsefesinin de küçümsememesi gereken *bilincin mutsuzluğu* buradadır. Her bilinç mutsuzdur, çünkü yaşamın bilincine varmak, asıl yaşamın ortada olmadığının bilincine varmaktır, yaşamın bilincine varmak, insanı boşluğa doğru atar: "Yaşamın bilinci, orada-olmanın bilinci ve yaşamın kendi işlemi, oradaki-varlık ve yaşamın bu işlemi açısından acıdan başka bir şey değildir, çünkü o burada yalnızca, kendi özü olarak kendi çelişiğinin ve kendi hiçliğinin bilincine varır. Buradan da, kımıltısız olana doğru yükselir. Ama böyle bir çıkışın kendisi, bu bilinçtir ve demek ki çelişik olanın dolaysız bilincidir, tam da tekil bir varlık olarak kendi kendisinin bilincidir. Bilincin içine giren kımıltısız, bu yolla, aynı anda tekil varoluştan etkilenir ve ancak onunla birlikte şimdide yer alır. Kımıltısız olanın bilincinde tekil varoluşu yıkmak yerine, onda hep yeniden görünmekten başka bir şey yapmaz."[18] Demek ki, sonlu ile sonsuz, insan ile mutlak olan arasında trajik bir karşıtlık var.

Böylece, Hegel'le birlikte, Stoa üzerine derinlikli düşünme, bizi, ontolojik bir acıcılığa yöneltir.

Stoa felsefesi, bazılarının bütünüyle güvendiği bir bilgi insancılığının ilerleyişinde belirleyici bir aşama[19] da olsa, Nietzsche'nin yakındığı gibi trajik anlamın yitirilişi de olsa, sonuçta bize, bulan insanın zaferinin, arayan insanın içkaygısını unutturamayacağını gösterir.

---

17 Bütün bunlar için bkz. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (*Hegel'in Tinin Fenomenolojisinin Türeyişi ve Yapısı*) (Aubier. 1946, s. 172 ve devamı).

18 *Phénoménologie*. Cilt I, s. 178.

19 Bkz. André Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence* (*Stoa felsefesi ve Etkisi*), Paris, Vrin.

Kaynakça

Felsefe Tarihi

L. Robin, *La pensée grecque* (*Grek Düşüncesi*) (yeni bas., Paris, 1963).

E. Brehier, *Hist. de la philo.* (*Felsefe Tarihi*) (Paris, 1928; yeni bas., 1961), cilt I.

A. Rivaud, *Hist. de la philo.* (*Felsefe Tarihi*) (Paris, 1948; yeni bas., 1960), cilt I.

— *Hist. de la philo.* (*Felsefe Tarihi*), cilt I (*Ency. de la Pléiade*, Paris, 1969).

Monografiler

E. Brehier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (*Khrysippos ve Eski Stoa*) (yeni bas., Paris, 1951).

V. Goldschmidt, Chrysippe. - Epictète (in Merleau-Ponty, *Les Philosophes célèbres* (*Ünlü Filozoflar*), Paris, 1956).

J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus* (*Khrysippos'un Felsefesi*) (Leiden, 1970).

A. Jagu, *Zenon de Cittium* (*Kitionlu Zenon*) (Paris, 1946).

B. Tatakis, *Panetius de Rhodes* (*Rodoslu Panetius*) (Paris, 1937).

Modestus van Straaten, *Panetius* (Amsterdam, 1946).

K. Reinhardt, *Poseidonios* (Munich, 1921)

Marie Lafranque, *Poseidonios d'Apamée* (Paris, 1965).

J. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain* (*Roma İmparatorluğunda Ahlakçılar*) (Paris, 1864).

E. V. Arnold, *Roman Stoicism* (*Roma Stoalılığı*), 1911; 2. bas., 1958.

Th. Collardeau, *Etudes sur Epictète* (*Epictetos Hakkında İnceleme*) (Paris, 1903).

G. Germain, *Epictète et la spiritualité stoïcienne* (*Epictetos ve Stoa Tinselciliği*) (Paris, 1964).

Joseph Moreau, *Epictète ou le secret de la liberté* (*Epiktetos ya da Özgürlüğün Sırrı*) (Paris, 1964).

P. Aubenque ve J.-M. Andre, *Sénèque* (Paris, 1964).

V. Delbos, Marc-Aurèle (in *Figures et doctrines de philosophes* / *Filozof Figürleri ve Öğretileri*).

W. Görlitz, *Marc-Aurèle, empereur et philosophe* (*Marcus-Aurelius, İmparator ve Filozof*) (Almanca'dan çeviri).

Stoa Felsefesi Hakkında Toplu İncelemeler

G. Rodier, Les stoïciens (Stoalılar) (in *Et. de philos. grecque, (Grek Felsefesi İncelemeleri)* Paris, 1926).

John M. Rist, *Stoic Philosophy (Stoa Felsefesi)* (Londra, 1969).

Max Pohlenz, *Die Stoa*, 2 cilt, (Göttingen, 1946-1949).

- *Stoa und Stoiker* (Zurich, 1950).

V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps (Stoa Sistemi ve Zaman İdesi)* (Paris, 1953).

A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme (Stoa'da İstenç İdesi)*, P. U. F., 1973.

Mantık

Victor Brochard, La logique des stoïciens (Stoalıların Mantığı) (1. ve 2. inceleme in *Et. de philo. anc. et de philo. mod., (Eski ve Modern Felsefe İncelemeleri)*, Paris, 1926).

O. Hamelin, Sur la logique des stoïciens (Stoalıların Mantığı Üzerine) (in *Annè philos.*, 1902).

A. Virieux-Reymond, *La log. et l'épist. des stoïc. (Stoalıların Mantığı ve Epistemolojisi)* (Chambery, s. d.).

Benson Mates, *Stoic Logic (Stoa Mantığı)* (Berkeley, 1953).

Alain, *La théorie de la connaissance des Stoïciens (Stoalıların Bilgi Kuramı)* (Paris, 1964).

Les stoïciens et leur logique (Stoalılar ve Mantıkları), *Actes du Colloque de Chantilly* (Eylül 1976), Vrin, 1978.

Fizik ve Ahlak

P. Duhem, *Le syst. du monde de Platon à Copernic (Platon'dan Kopernikus'a Dünya Sistemi)* (Paris, 10 cilt).

E. Brehier, *La th. des incorporels dans l'anc. stoïc.(Eski Stoa'da Bedensizler Kuramı)* (Paris, 1928).

J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens (Platon'dan Stoalılara Dünya Ruhu)* (Paris, 1939).

S. Sambursky, *Physics of the Stoics (Stoalıların Fiziği)* (New York, 1959).

G. Rodier, La cohérence de la morale stoïc. (Stoa Ahlakının Tutarlılığı) (in *Et. de philo. gr.*).

G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne (Stoa Ahlakı)* (Paris, 1970).

Metinler

Les Stoïciens (Stoalılar), Jean Brun'ün seçip çevirdiği metinler, P. U. F.; 4. bas., 1968.

Les Stoïciens (Stoalılar), E. Brehier'nin çevirdiği metinler, P.-M. SCHUHL yönetiminde basıldı, coll. "La Pléiade", 1962.

Seneque, *Entretiens et Lettres à Lucilius (Söyleşiler ve Lucilius'a Mektuplar)*, Paul Veyne (cool. "Bouquins"), Paris, R. Laffont, 1993.