

STOACI VE “NEO” STOACI OLMAK NE ANLAMA GELEBİLİR? WHAT MIGHT IT MEAN TO BE A STOIC AND A “NEO” STOIC?

Melike MOLACI¹

Özet

Felsefe tarihi bir bakıma “neo”ların tarihidir; her filozof “neo”sunda yinelenir ve her “neo” da filozofunu yeniler. Ancak bir felsefe okulu, sanki hepten “neo”dur, her temsilcisi bir “neo”dur ama okul gerçekten “neo” mudur? Nasıl olur da her an yenilenen bir okul yine de aynı kalır? Bir felsefe okulu, niye o adı alır? Bu yazıda bu sorulardan doğan bir soruyu, “Stoacı ve ‘neo’ Stoacı olmak ne anlama gelebilir?” sorusunu yanıtlamak istiyoruz. Soruyu yanıtlarken çoğu kaynağın kabul etmeyeceği bir varsayımdan yola çıkıyoruz ve Stoacı olmanın Zenoncu olmak anlamına geldiğini ileri sürüyoruz. Bu varsayımdan hareketle ilk olarak okulun kurucusunun felsefeye ve felsefenin üç bölümüne dair birbiriyle ilişkili dört dogmasını belirliyoruz. Epistemolojik, ontolojik, etik ve felsefi dogmalar olarak adlandırdığımız bu genel kaideleri Stoacılığın asgari ölçütleri olarak almayı öneriyoruz. Bunun ardından günümüzde “Stoacılık” olarak beliren yaklaşımları bu dogmalara uygunlukları bakımından değerlendirip hangilerinin Stoacı sayılabileceğini tespit ediyoruz ve böylece Stoacı olmanın ne demek olduğu sorusuna bir yanıt vermiş oluyoruz.

Anahtar Kelimeler: Zenon, Neo-Stoacılık, Tekillik, Gerçeklik, Aklıbaşındalık.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 05.09.2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 11.11.2025
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Melike MOLACI
E-posta / E-mail	: melikemolaci@gmail.com
Doi	: 10.47124/viraverita.1778599
Atıf / To Cite	: Molacı, M. (2025). Stoacı ve “neo” stoacı olmak ne anlama gelebilir? <i>ViraVerita E- Dergi</i> , (22), 10-54. https://doi.org/10.47124/viraverita.1778599

¹ Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi Anabilim Dalı. Konya/TÜRKİYE (ORCID: 0000-0002-8128-7706).

Bu çalışma [Creative Commons Atıf-Ticari Olmayan 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\) lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) kapsamında yeniden kullanılabilir.

Abstract

The history of philosophy may, in a sense, be understood as the history of the “neos”: every philosopher is reiterated in his or her “neo,” and every “neo” in turn renews the philosopher. Yet a philosophical school appears to be entirely “neo”: each of its representatives may be regarded as a “neo,” but can the school itself truly be considered “neo”? How can a school that is continually renewed nevertheless remain the same, and why does it bear the name it does? In this paper, we aim to address a question arising from these considerations: What might it mean to be a Stoic and a “neo” Stoic? In approaching this question, we proceed from an assumption that most sources would be reluctant to accept, namely, that to be a Stoic is to be a Zenonian. On this basis, we first identify four interrelated dogmas of the school’s founder concerning philosophy and its three divisions. We propose to regard these general principles—designated here as epistemological, ontological, ethical, and philosophical dogmas—as the minimal criteria of Stoicism. Subsequently, we evaluate contemporary approaches that present themselves under the name of “Stoicism” in terms of their conformity to these dogmas, with the aim of determining which of them may legitimately be considered Stoic. In so doing, we provide an answer to the question of what it means to be a Stoic.

Keywords: Zeno, Neo-Stoicism, Particularity, Facticity, Prudence.

Stoacı ve “Neo” Stoacı Olmak Ne Anlama Gelebilir?

GİRİŞ

Felsefenin “neo” hallerinde mevcut kavramlar ve kuramlar değişir, her “neo” yinelenme ve yenilenmeyi içerir. Elbette filozofların yakın, uzak ve çok uzak takipçileri olur ama bir filozofun kaç ve kaç türden takipçisi, bir düşüncenin kaç “neo” hali olabilir? Hepsini “neo” olarak adlandırdığımızda hangi ölçütleri benimsememiz gerekir? Bu soruları kolayca yanıtlamayız, bir filozofun düşüncesinin “neo” hallerinin tümünü aynı ölçütlere göre sıralayamayız. Mesela Platoncu dogmatizm kuşkucu Akademia’da yinelenmez; İskenderiyeli Philon’un Platoncu teolojisi ne Plotinos ne de Augustinus’ta yenilenir. Kadim düşünürün metafizik dizgesi, idealizmin modern hallerine veya günümüze intikal etmiş Platoncu yorumlara pek benzemez. Bir filozofun “neo” hallerini tariflemek bile böylesine güçken bir felsefe okulu için ne yapacağız? Kurucusuna nazaran mensuplarını veya ona sadakatle bağlananları nasıl adlandıracağız? Stoacılığı düşündüğümüzde, her bir Stoacıyı bir “neo” Zenoncu sayıp Stoacılığın hiçbir “neo” hali olmadığını mı söyleyeceğiz? Neyse ki felsefe tarihi bu soruyu ortadan kaldırıyor; bir zamanlar kendini Zenoncu olarak adlandıranlar vardı ama bugün “neo” Zenoncu biri yok ve Rönesans’tan beri “neo” Stoacılar açık veya örtük olsun, hep varlar. Günümüzde bu kadim okulun, “okulsuz” son temsilcilerini kılavuz edinen nice “neo Stoacı” da var.

Felsefe tarihinin “neo” ön ekini atfetmekten çekinmediği Rönesans Stoacılığı, antik Stoacılıktan pek çok bakıma ayrılır ve günümüz Stoacılığı da kadim düşünceyle pek zor bağdaşır. Peki ama MÖ 300’de kurulduğunu bildiğimiz Stoacılığın günümüzdeki durumunu, onun “en neo (*neotatos*)” halini, hâlâ Stoacılık olarak adlandırmak nasıl mümkün oluyor? Zaman ve mekânla, birtakım koşullarla koşullanmış bir düşünce, başka koşullar altında nasıl varlığını sürdürebiliyor?” Yeniliği vurgulamak için “neo” yeterli mi ve tüm yenilikleri yinelemek için kaç “neo” gerekli? Dün ve bugün kendini Stoacı olarak tarifleyenler, bunu nasıl yapıyorlar? Stoacı olmak veya Stoacı sayılmak için ne gerekli?

Bazı soruların yanıtını Seneca’da (yak. MS 65/1917) buluyoruz: “Biz, Stoacılar, bir kralın himayesinde değiliz; her birimiz kendimizin efendisiyiz” (33.4). Diğer kaynaklarımız bir bakıma Seneca’yı doğruluyorlar: Diogenes Laertios (yak. MS 220/2013) Stoa denilen yerde toplananlara Stoacı denildiğini ama bundan önce onların Zenoncular olarak çağrıldıklarını söylüyor (VII. 5). Zenon’un öğrencisi Ariston’u andığında okuldaki ilk ayrılığa işaret ediyor; Ariston’un okulun kurucusu sayılacak kadar etkili olduğunu belirtiyor ve Zenonculara muhalif “Aristoncu”lardan bahsederken belki de okulun, kurucusuna atıfla anılamayacağını düşünüyor (Laertius, yak. MS 220/2013, VII. 161). Philodemos gerçi çoğu Stoacının Zenon’u “korobaşı (*koryphaios*)” olarak gördüğünü söylüyor (Crönert, 1906, s. 59) ama okulun Zenonculukla bir tutulmasına karşı çıkan Stoacılardan bahsettiği sırada, Zenon’un hatalarından sorumlu olmayan bu insanların “Sokratesçiler (*Sōkratikoî*)” olarak anılmak istediklerini belirtiyor (Crönert, 1906, s. 58). Demek ki Stoa’nın hikâyesi, her şeyden önce kendini “Stoacı” olarak tanımlayan bir dizi filozofun hikâyesiydi. “Okul”un son liderleri,

Cicero'nun (yak. MÖ 45/1933) deyişiyile "*principes Stoicorum*" (II.69), Seneca'dan (MÖ 4-MS 65) çok önce yaşamış Mnesarkhos ve Dardanos'tu (liderlikleri MÖ 110-88). Tüm okulların faaliyeti MÖ 86'da Atina'nın kuşatılmasıyla kesintiye uğramıştı ve MS 176'da Marcus Aurelius, aralarında Stoacılığın da bulunduğu dört felsefe kürsüsünü Atina'da kurana dek, diğerleri gibi Stoacılık da "okulsuz" kalmıştı. Stoacı geleneğin zamanla parçalandığını aktaran Athenaios (yak. MS 200/2007) da geleneğin kurucuya değil, mevcut liderlere atıfla anlaşıldığını belirtmek için MÖ ikinci yüzyılın üç önemli Stoacısının (Diogenes, Antipatros ve Panaitios) adını taşıyan üç kola atıfta bulunuyordu (V.2). Dolayısıyla geç orta ve geç dönem Stoacılık belli bir mekâna ait olmayan filozofların düşünsel ortaklığıydı ve bunlar arasında bugün iyi bildiğimiz Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius da vardı. Seneca Stoacı olduğunu açıkça beyan ediyordu. Epiktetos, hocası Musonius Rufus'tan dinlediği Stoacı öğretileri ve gözlemlediği yaşam tarzını izliyordu. Marcus Aurelius'un tutumu ise müphemdi, çünkü Stoacılara "biz" değil, "onlar" diye sesleniyordu (Inwood, 2018, s. 18). Son tahlilde kendine Stoacı diyenler, bazen Stoacılığın atası addettikleri Sokrates'i bazen de Zenon, Kleanthes ve Khryssippos gibi kurucu liderleri izliyorlardı ama onları efendi değil, önder olarak görüyorlardı ve hakikati birinin tekeline olmak şöyle dursun herkese açık addediyorlardı (Seneca, yak. MS 65/1917, 33.11).

Kaynaklardan hareketle ulaştığımız bu sonuç, bir şey olmayı beyana eşitliyor. Ama biri, yalnızca Stoacı olduğunu söylemekle Stoacı olabilir mi? Kendini bir okula ait hissetmek, hiç değilse o geleneği "belirli ölçüde" izlemeyi gerektirmez mi? Başlıkta da açık olduğu üzere bu yazıda Stoacı ve "neo" Stoacı olmak ne anlama gelebilir sorusunu soruyoruz. Soruyu yanıtlarken bir varsayımda bulunuyoruz ve "belirli ölçü"nün Zenonculuk olduğunu iddia ediyoruz. Başlıca ilkelerle, Stoacıların "dogma" olarak adlandırdıkları genel kaidelerle yol alıyoruz. Zenon'un dogmaları, Stoacı olmanın asgari ölçütlerini belirlemeyi sağlıyor. Stoacılığı Zenonculuğa eşitlemek okulun ilk haline, ilk ayrılıktan önceki düşüncelere erişmemizi kolaylaştırıyor. Yüzlerce filozofun, yüzyıllar boyunca inşa ettiği karmaşık kuramları yalınlaştırıyor. Ancak böyle bir varsayımla Stoacılığı yekpare bir sisteme, homojen bir düşünceye indirgemiyoruz. İster Zenoncu ister Stoacı olsun, bahsi geçen dogmalar aslidir ve Stoacılık dogmalarla değil, dogmaların gerçekleştirilmesiyle yenilenip yinelenir. Ayrıca bu varsayım "tarihsiz" bir Stoayı mümkün kılar; çeşitli nedenlerle gözden geçirilen veya terkedilen kuramlar yerine kurucu filozofa dönmeyi vaat eder. Bu yolla ilk heterodoks Ariston, okulun ikinci kurucusu Khryssippos, eklektik liderler Panaitios ile Poseidonios ve Roma'nın üç büyük filozofu silikleşir; yine antikçağ bilimiyle uyumlu kozmolojik, teolojik ve eskatolojik kabuller, koşullara bağlı ritüeller ve kurumlar, çağın sosyal ve siyasal örgütlenmeleri gözden yitiriyor. Böylece "en neo" da dahil olmak üzere "neo" hallerin her biri, Zenon'un ne "ölçüde" yenilenip yinelendiğine bağlı olur. Bu varsayımından hareketle ilk olarak okulun kurucusunun felsefeye ve felsefenin üç bölümüne dair dört dogmasını belirleyeceğiz, ardından günümüz Stoacılıklarını, onun "en neo" hallerini bu dogmalarla ölçeceğiz.

ZENONCU DÖRT DOGMA

Ariston'u ve Aristoncuları bir yana bırakırsak Zenon'dan itibaren tüm Stoacılar felsefenin birbirinden ayrılmaz üç bölümü olduğunu ileri sürdüler ve iddialarını çeşitli analogilerle temellendirdiler. Buna göre mantık, fizik ve

etik olarak ayrılan felsefe, bir yumurtaya, canlı bir varlığa ve bitek bir tarlaya benzetildi: Yumurtanın kabuğu, kemikler ve tarlayı kuşatan çitler mantığın koruyucu ve bir arada tutucu işleviyle bir tutuldu; yumurtanın sarısı, canlının etli kısımları ve tarladaki ağaçlar fiziğin gerekliliğini vurgulamak için kullanıldı; yumurtanın beyazına, canlının ruhuna ve ağacın meyvesine karşılık gelen etik sayesinde felsefeyle amaçlanan ortaya konuldu. Bölümlerin hangi sırayla öğretileceği bir kurala bağlanmadı, fakat Zenon önce mantığın, sonra fiziğin ve nihayet etiğin öğretilmesi gerektiğini savundu (Laertius, yak. MS 220/2013, VIII. 39-40). Şimdi Zenon’un sıralamasını izleyerek önce felsefenin üç bölümünde ileri sürülmüş Zenoncu dogmalardan üçünü belirleyelim, ardından bunlardan çıkan ve bunları kuşatan felsefi dogmaya ulaşalım.

Epistemolojik Dogma: “Bilgi, Tekilin Bilgisidir”

Mantığı diyalektik ve retorik olarak ayıran Zenon ilkinin iyi tartışmanın, diğerini ise iyi konuşmanın bilimi olarak tanımlar. Görüşlerini jestlerle aktarmaya alışık olduğu için hatiplerin işi olan retorikğin açık bir ele benzediğini, özlü bir araştırma olan diyalektikğin de yumruk yapılmış bir el gibi olduğunu söyler (Cicero, yak. MÖ 45/1914, II.17). Retorik ve diyalektik bir paranın iki yüzü gibi olsa da Zenon’a göre filozofun asli vazifesi diyalektikte ustalaşmaktır. Nitekim öğrencilerini diyalektik üzerine çalışmaları için yüreklendirdiğini bildiğimiz Zenon (Plutarch, yak. MS 100/1976, 1034e), doğru uslamaları yanlış olanlardan ayırmanın ve safsataları çürütmenin diyalektikle mümkün olduğunu, diyalektik sayesinde büyük bir ruh hastalığı olan aldanmanın tedavi edileceğini söyler (Hülser, 1987, fr. 83).

Mantığın özü olan diyalektik onaylamaya yarar ve bunun için aklın (*logos*) öğelerinin saptanması, her öğenin doğasının belirlenmesi, nasıl bir araya geldiklerinin anlaşılması ve onlardan çıkan sonuçların ortaya konulması gerekir (Epictetus, yak. MS 108/1928, IV.8.12). Bu ise diyalektik araştırmasının kapsamını belirlemeyi sağlar; takipçileri gibi Zenon da diyalektik araştırmasına izlenim (*phantasia*) öğretisiyle başlar, çünkü “olguların gerçekliğini (*alētheia tōn pragmatōn*)” ayırmayı sağlayan genel ölçüt izlenimdir ve izlenimin birleştiriciliği olmaksızın onay, kavrayış ve düşünmeyle ilgili kuramlar olmaz (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.49). Dolayısıyla Zenon’un diyalektikçe ilişkin asli dogması, Stoa epistemolojisinin de hareket noktası olan izlenimden çıkar. Bu noktada izlenimin ne olduğunu belirlemeliyiz; çünkü Zenon’a göre gerçek olguları sahte olanlardan ayırmayı izlenim sağlar, yanlışlık veya aldanma duyularda bulunmaz.

Zenon izlenimin ruhtaki iz olduğunu söylerken (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.50) bu izin duyulardan kaynaklandığını ileri sürer. Buna göre bir duyu organı, bir nesneyi yakaladığında (*antilēpsis*) duyum, kavradığında (*katalēpsis*) algı oluşur ve bu nesne, ruhun egemen bölümüne kazındığında (*typōsis*) izlenim ortaya çıkar (Hülser, 1987, fr. 283). Ruhta ortaya çıkan izlenim hem kendini hem de kaynağını gösteren bir etkilendirimdir ama onun ortaya çıkabilmesi için bazı koşullar yerine getirilmelidir: Örneğin görme duyusunun oluşabilmesi için duyu organı, duyulabilir nesne, yer, ışık ve zihnin bir araya gelmesi gerekir (Hülser, 1987, fr. 285). Dolayısıyla duyum, her şeyden önce duyulabilir “bir” nesneyi gerektirir; böyle bir nesne uygun koşullar altında duyumsandığında, yani duyu organıyla “temas” ettiğinde zihin bunu algılar.

İzlenimlerin duyulara, duyuların da her şeyden önce nesnelere bağımlılığı “olguların gerçekliğini” ayırt etmek için niçin izlenime ihtiyaç duyulduğunu anlamamızı sağlar. Cicero’ya (yak. MÖ 45/1933) göre felsefenin üçüncü bölümünde, yani mantıkta birtakım değişiklikler yapan Zenon, “görünen hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan” izlenimi doğruluğun kaynağı sayar:

Burada [Zenon’un] her şeyden önce, duyumu dışarıdan gelen etkilerin bir bileşimi olarak kabul ettiğine yönelik bazı ifadelere rastlıyoruz (o buna *phantasia* dedi, bunu *visum* olarak adlandırabiliriz) [...] duyular tarafından alınan bu izlenimlerin içimize yerleştiğini söyledi ve bunun iradi bir eylem olduğunu ortaya koymak için onu onaylamayla birleştirdi. Tüm izlenimlerin değil, sadece [zihne] sunulan nesnelere özgü olanı gösterenlerin güvenilir olduğunu söyledi, ancak böyle bir izlenim kendinde açıkça kavranabilir olacağı için bunu kavrayıcı olarak adlandırdı. [...] sonra, onu elle kavranan nesnelere benzetti ve buna kavrayış dedi – [...] Ondan önce hiç kimse sözcüğü bu anlamda kullanmamıştı-. Ayrıca pek çok yeni sözcük kullandı (zira onun öğretileri de yeniydi) [...] Ayrıca sözünü ettiğim kavrayış, bilgi ile bilgisizlik arasına yerleştirdi ve bunun yanlış veya doğru bir izlenim değil, yalnızca güvenilir bir şey olduğunu söyledi. Duyuları da güvenilir saymıştı, zira yukarıda söylediğim gibi kavrayış duyularla elde edilir ama nesnenin bütün özelliklerini gösterdiği için değil, görünen hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı için (*sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret*) hem doğru hem de güvenilir kabul edilir (I.40-41).

Zenoncu izlenim hem sanının hem de kavrayışın konusu olabildiği için yanlıştan doğruya, bilgisizlikten bilgiye geçişi sağlayan araçtır. İzlenim zayıf olduğunda, yani nesnesinin görünen özelliklerinin tümünü yansıtmadığında, saniya ve yanılgıya yol açar. Buna karşılık uygun durumda bulunan zihin, doğası itibarıyla yanıltıcı olmayan duyuların tanıklığını doğruladığında güvenilir izlenimler edinir. Realizmin bu ampirik yorumu epistemolojik dogmayı belirlemeyi sağlar: “Bilgi, tekilin bilgisidir.”¹

Zenon bu tür bir görüşü dolaylı olarak savunur. Nitekim bilgi, belirli bir nesneye (örneğin, şu an gördüğüm “bu” kitaba, “bu” ağaca veya “bu” masaya) dair doğrudan ve kesin olan kavrayıştır. Yalnızca kavrayıcı izlenimlerden oluşur ve bu türden izlenimler, dış dünyada bulunan “bir” nesneyle doğrudan temasa dayanır. Zihin böyle izlenimlerin doğruluğunu içsel bir kesinlikle tanıyıp onaylar. Zaten Zenon kavrayıcı izlenim tanımında bilginin varolana bağımlılığını şöyle vurgular: “Kavrayıcı izlenim varoldan (*hyparkhontōn*) çıkan, ona uygun olan ve mühür ya da baskı gibi iz bırakan şeydir” (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.50). Bu noktada varolanın niteliğinin belirlenmesi gerekir. Öncelikle varolanın tümel veya ideal bir varlık olmadığı açıktır. Çünkü Aetios kavramların statüsü hakkında kuşkuya yol açmayacak denli açık konuşur: “Zenon’u izleyen Stoacılar ideaların bizde bulunan kavramlar olduğunu ileri sürdüler” (Hülser, 1987, fr. 317). Stobaios ise Zenon ve takipçilerinin tümeli varoldan alıkoyduklarını belirtir: “[Onlar] kavramların ne bir şey olduğunu ne de herhangi bir niteliğe sahip olduğunu söylerler; daha ziyade ruhun imgeleri olan bu şeylerin, bir şeymiş (*hōsanei*) veya niteliğe sahipmiş gibi göründüklerini belirtirler” (Hülser, 1987, fr. 316). Nihayet Stoacı ve kuşkusuz Zenoncu varolanın tekil bir varlık olduğu Simplikios’un meşhur aktarımında korunur: “[Stoacılar] geneli doğa olmaktan alıkoyarlar ve yalnızca tekilerin (*hekasta*) var olduğunu düşünürler, [tümeli] asla ayrı başına görmezler” (Hülser, 1987, fr. 321).

Ontolojik Dogma: “Varolan Her Şey Tekildir”

Simplikios ve diğer yazarların aktarımları epistemolojik dogmayı ontolojik olana bağlar. Epistemolojik dogmanın mantıksal sonucu, varolan her şeyin tekil olduğudur; kaynakların diliyle söylersek Zenoncu fizikte “yalnızca bedenler (*sōmata*) vardır” (von Arnim, 1903, I.85-96; Hülser, 1987, fr. 736-753). Bununla birlikte Zenoncu realizm, kavramın düz anlamıyla bir materyalizm değil özel türden bir realizmdir. “Varolan her şey bedendir” veya “varolan tek şey bedendir” ifadesi materyalist kabullerle anlaşılamayacak denli karmaşık bir kuramla temellendirilir. Bunun için Zenon’un bedenselci (*corporealist*) ontolojisinin satırbaşlarına ve antik kaynakların idealist eğilimlerine karşı koyan yanlarına kısaca değinmeliyiz.

Zenon varolan her şeyin beden olduğu iddiasını beden tanımıyla güvenceye alır. Zira Cicero (yak. MÖ 45/1933), bedensiz bir şeyin hiçbir şeyi etkileyemeyeceğini ileri süren Zenon’un, bu iddiasıyla Akademia ve Peripatos’tan ayrıldığını, onun özgün yanının bu olduğunu söyler ve etkileyen veya etkilenen şeyin beden olmamasının olanaksız olduğunu savunan Zenon’a katılır (I.39). Bu ise beden “etkileyen veya etkilenen şey (*to ētoi poioun ē paskhon*)” olduğu anlamına gelir. Önce bu tanımın neleri dışarıda bıraktığını inceleyerek Zenon’un “bedenselci realizm”ini belirginleştirelim. Varolanı bedene eşitleyen bu yaklaşımda “varolan her şey” bedendir ama “her şey” beden değildir. Çünkü Cicero “bedensiz bir şeyin, hiçbir şeyi etkileyemeyeceğini” kabul ederken “ne etkileyen ne de etkilenen şeyler” hakkında konuşmuş olur. Bu ise Zenoncu fiziğin en genel cinsinin varolan değil, düşüncenin ve konuşmanın konusu olan “bir şey (*to ti*)” olduğu anlamına gelir; bu fizikte varolan bedenlerin yanı sıra varolmayan, yani nedensellik ilişkine dahil edilmeyen bedensizler (zaman, mekân, boşluk ve *lekton*) de bulunur. Dolayısıyla eğer materyalizm en yüksek cinsin ve tek gerçekliğin madde, cisim veya beden olduğunu savunan bir öğretiyse Zenoncu fizik materyalist değildir.

Şimdi beden tanımının neleri kapsadığını ve varolan kümesinin ne denli genişleyebildiğini inceleyelim. Varolan her şey beden ise ve beden de etkiyebilen veya etkilenebilen şeyse, idealist felsefelerin bedensiz birer varolan olarak düşündükleri pek çok şey, beden haline gelir: Mesela ne gözümüzle görebildiğimiz ne de elimizle tutabildiğimiz ruhumuz bedenimizi etkiler ve ondan etkilenir. Utandığımızda yüzümüz kızarır, korktuğumuzda kalbimiz hızlanır. Ölüm dediğimiz şey, ruhun bedenden ayrılmasıysa ancak bir temasın olduğu yerde ayrılmaktan bahsedilebilir, ruhun bedenle türdeş olduğu en iyi ölümle temellendirilir. Zenon, ruhun bedenli bir soluk olduğunu ileri sürerken şöyle bir usamlama kullanır: “Ayrıldığında canlının ölmesine yol açan bu şey bedendir; şimdi canlının ölmesine yol açan bu şey bedenden ayrılan soluktur; o halde soluk bedenden oluşur ve dolayısıyla ruh bir bedendir” (Tertullian, yak. MS 210/1903, V.1.6). Bununla birlikte bir beden nitelikleri de bedendir, bunlar arasında inkâr edilemez bir temas vardır; mesela erdem veya bilgi bedendir, çünkü bir şeyi bildiğimizde veya artık erdemli biri olduğumuzda ruhumuzun fiziksel yapısı değişir, öncekinden farklı biri oluruz.

Bu noktada “varolan her şey bedendir” dogmasının “varolan tek şey bedendir” şeklinde yorumlanması gerekir. Çünkü en genel cinsin “bir şey” olduğu yerde her varolanın da “bir” varolan olması

gerekir. Bu hususta Simplikios'u destekleyen bir tanığımız daha var; Syrianos da Stoacıların tekileri "tek gerçek varolanlar" olarak gördüklerini belirtiyor (von Arnim, 1903, II.361). Dolayısıyla Zenoncu ontolojinin nesnesi teklerdir, evren ve Tanrı da dahil olmak üzere tüm varolanlar tekildir. Tekler hakkında konuşmak için genel kavramlara veya idealara müracaat etmeye lüzum yoktur. Çünkü zihnin ürünü olan genel kavramlar, idealar veya imgeler gerçeklikle bir bakımdan ilişkili olsalar da onu bütünüyle temsil edemezler. Söz gelimi "bir" insan, "insan" kavramında içerilen özelliklerden fazlasına sahiptir: Türsel özellikleri elbette onu "insan" yapar ama onu, "o" insan yapan, ona özgü özel nitelikleridir ve onun hakkında konuşmamızı sağlayan da bu niteliklere eklenen görelî durumlarıdır.² Yine Zenon için beden "etkileyebilen veya etkilenebilen şey" olsa da "bir" beden, "bir şeyi etkileyebilen ve bir şeyden etkilenebilen 'bir' şey"dir. Fiziğin soyutlamayla elde edilen iki ilkesi bir yana bırakılırsa etkileşimden muaf bir varlığa rastlanmaz.³ Stoa evreninde varolanlar aynı anda etkilenip etkilerler, her beden etkileme ve etkilenme olanağına hep sahiptir.

Etik Dogma: "Erdem, Akılbâşındalıktır"

"Tek iyi erdemdir", "erdemî dereceleri yoktur", "tutku, ruhun akıldışı ve doğâl olmayan hareketidir" veya "kötülüklerin nedeni olgular değil, yargılardır" olarak bilinen genel ilkelerden birini Zenoncu etik dogma olarak belirleyebilirdik. Nitekim ilk iki ilke Stoa etiğinin üçlü (iyi, kötü ve farksız) ayrımını muhafaza etmeyi sağladığı kadar sağlık, servet ve itibar gibi doğâl farksızları erdemle karıştırmayı engelleyerek "dışsal iyiler"în görelî konumlarını anlamlandıırırdı. Bunlardan çıkan son iki ilke ise Stoacı *logos*'u ve *apatheia* idealini tartışmamızı sağladı. Fakat tekilîn önceliğini ve biricikliğini vurgulayan iki dogmanın ardından hem onlarla tutarlı olacak hem de bu genel ilkelerden çıkan sonuçları doğrulayacak bir dogmaya ihtiyacımız var. "Erdem, akılbâşındalıktır" dogması tekile özgü koşulların bilgisine işaret etmesi bakımından mutlak iyiyi erdem olarak belirleyen ve erdemi de bilgiye eşitleyen yaklaşımla tutarlı, ayrıca ondan daha işlevsel. Şimdi akılbâşındalığın (*phronēsis*) nasıl tanımlandığını inceleyelim, ardından onun koşullarla bağıını irdeleyelim.

Kaynaklarda akılbâşındalık üç şekilde tanımlanır, bir şeyle ilişkilendirilir ve diğer üç ana erdem ile alt erdemler onunla açıklanır. Buna göre "yapılması, yapılmaması ve ne yapılması ne de yapılmaması gerekenin bilgisi (*epistēmē*)", "doğası gereği toplumsal ve akıl sahibi olan canlının iyi, kötü ve ne iyi ne de kötüye dair bilgisi" veya "akıllıca davranmak (*phronēin*)" (Stobaei, yak. MS 420/1884, 59.5; 65.5) olarak tanımlanan bu erdem, yükümlülüklerle (*kathēkonta*) ilgilidir (Stobaei, yak. MS 420/1884, 60.10). Akılbâşında kişi ilkin yapılması gerekeni, yani yükümlülüklerini düşünür, ardından yapılması gerekeni yanılmadan yapmak için bölüştürmesi, seçmesi ve dayanması gereken üzerine düşünür. Mesele bölüştürmek olduğunda adil olur; neyi seçeceğini bilerek eylediğinde ölçüyü tutturur; dayanması ve dayanmaması gerekenin bilgisini deneyimle doğruladığında cesur olur. Dolayısıyla adalet, "dağıtma ile ilgili şeylerde akılbâşındalık"; cesaret, "dayanmayla ilgili şeylerde akılbâşındalık"; ölçülülük ise "seçmeyle [ve kaçınmayla] ilgili şeylerde akılbâşındalık"tır (Plutarch, yak. MS 100/1976, 1034c). Erdemler tanımları gereği bir olsalar da konuları bakımından ayrılırlar. Bununla birlikte erdemî birliği, tüm erdemlerin ortak bir ereği izlediklerini gösterir. Hepsinin ereği "uygun olanı" gerçekleştirmektir ve her biri, bunu kendine özgü yolla yapar: "Çünkü bütün insanlar doğaya karşı

yükümlü oldukları şeyi keşfetmek, dürtülerini dengelemek, dayanıklı olmak ve uygun şekilde dağıtmak eğilimindedir. Bunlarla uyumlu ve kendine göre olanı yapan her erdem, insanın doğayı izleyecek şekilde yaşamasını sağlar” (Stobaei, yak. MS 420/1884, 62.13-15). Aslında her bir erdem ve onlardan türeyen amaçlar, tek bir ereğe, yani iyiye ulaşmak içindir ve aklıbaşındalık tüm erdemleri bütünleştirip tutarlı hâle getiren yegâne şeydir.

Erdemin birliği tezi ve “erdem bilgidir” ilkesi aklıbaşındalığın bilgiyle (*epistēmē*) tanımlanmasını şart koşar ama aklıbaşındalık ne *theoria* ne de *sophia*’dır. Zenon’un diğer üç kardinal erdemi Platoncu erdemlerle örtüşür, ancak Platon’un *sophia*’yı vurguladığı yerde Zenon *phronēsis*’i öne çıkarır. Bu asli fark aklıbaşındalığın bilgelikten nasıl ayrıldığı, onun ne türden bir bilgi olduğu sorusunu doğurur; neyse ki kaynaklarımız bu yegâne erdemin çok özel bir etkinlikle özdeşleştirildiğini hatırlatarak önemli bir ipucu sunarlar. Sekstos Empeirikos (yak. MS 200/1936), Stoacılara göre “aklıbaşındalığın yaşama sanatı (*tekhnē peri ton bion*) olduğunu” söyler (IX.170). Başka bir kaynakta ise yaşama sanatı “her şeyi doğru akla ve erdeme göre yapmak” olarak geçer (von Arnim, 1903, III.560). Bu özdeşlik aklıbaşındalığın ne türden bir sanat olduğunu belirlemeyi sağlar. Zenon sanatı “yaşamda faydalı olan bir erek için uygulanan kavrayışlar sistemi” olarak tanımlar (Hülser, 1987, fr. 392), yorumcular ise bu tanıma önemli bir ekleme yaparlar: “Sanat yaşamda faydalı olan bir erek için ‘deneyim (*empeiria*)’ aracılığıyla uygulanan kavrayışlar sistemidir” (Hülser, 1987, fr. 397). Tanıma eklenen “deneyim” hem yaşama sanatının doğasını açığa çıkarır hem de aklıbaşındalığın pratik yanını ortaya koyar. Nitekim kişi bilgisine göre eyledikçe deneyim kazanır ve her eyleminde mevcut deneyiminden yararlanır; bilgi alışkanlıkla yerleştikçe ve eylemde sergilendikçe kişiyi ustalaştırır.

Yaşama sanatı için deneyim ve alışkanlık asli olduğuna göre bu sanat, tercihlerle de ilgilidir. Dolayısıyla aynı ereği gerçekleştirmeye aracılık eden farklı hedefleri tercih etmek ve bu hedefleri belirlerken kendi koşullarını hesaba katmak gerekir. Ereğin tek, hedeflerin çok ve koşulların farklı olduğu bu durumun en iyi tasviri “okçu analogisi”dir. Analogide hedefe nişan almış çok sayıda okçu, farklı renklere boyanmış bir hedef tahtası vardır ve her okçu farklı renkleri vurarak hedefine ulaşacaktır (Stobaei, yak. MS 420/1884, 63.25-64.10). Stoacılar bu analogi yoluyla kendine ait niteliğe sıkıca tutunmanın, olanaklarına ve içinde bulunduğu koşullara göre tercihler yapmanın, ulaşabilecek hedefler belirlemenin ve uygun şekilde çabalamanın akıllıca davranmak (*phronēin*) olduğunu vurgulamak isterler.

Aklıbaşındalığın farksızlara dair bilgiyi de içerdiğini, ayrıca yükümlülüklerle de ilgili olduğunu anımsarsak akıllıca davranmanın ne demek olduğunu daha iyi anlarız. Zira aklıbaşındalık tanımında geçen “ne iyinin ne de kötünün bilgisi” veya “ne yapılması ne de yapılmaması gerekenin bilgisi” ifadeleri, aklıbaşında kişinin farksızları “uygun” şekilde tercih edeceğini gösterir. Çünkü kendinde bir değeri olmayan farksızlar “ne iyi ne de kötü olan”, “iyi ya da kötü yönde kullanılan”, “kabul edilen ya da reddedilen”, “yardımcı olan”, “araç”, “ilineksel ya da ikincil olan” şeklinde tanımlanırlar (von Arnim ve Adler, 1924, s. 5). Onlar erdemli bir yaşama katkı sağladıkları oranda değerlendirilir ve akla göre değerlendirilirler. Bununla birlikte farksızları “doğal olan”, “doğal olmayan” ve “ne doğal olan ne de doğal olmayan” şeklinde de ayırabiliriz. Bu durumda

sağlık ve zinde olmak gibi şeyler doğal, hastalık, zayıflık ve sakatlık gibi şeyler de bunun tam aksi olur. Bedenin yaralanmaya veya sakatlanmaya yatkın olması gibi durumlar ise farksızların üçüncü türü olarak anlaşılır (Stobaei, yak. MS 420/1884, 79.20-25). Ancak bu ayrıma rağmen farksızlar hâlâ görelidir, öyle ki sağlıklı ve varlıklı olmanın doğal olduğu söylendiğinde bunların belirli bir yaşam bakımından, yani belirli koşullar altında böyle olmaları kastedilir. Bu ise doğal olmayan farksızların da koşullara göre tercih edilebileceğini gösterir. Burada koşulları düşünüp tartan, tercihinin gerekçesini bilen ve buna göre eylemeyi sağlayan aklıbaşındalık olacaktır. Nitekim “açıktır ki doğal olan ile olmayan arasında tercih yapmaktan vazgeçilirse, aklın pratik açıdan en çok istenen ve kutsal olan erdemi, yani aklıbaşındalık (*prudentia*) gözden yiter” (Cicero, yak. MÖ 45/1914, III.31).

Zenon ve diğer Stoacıların “üzerine düşeni yapmak” olarak sadeleştirdikleri yükümlülüğün bir türü, “ara yükümlülükler (*meson kathēkon*)” de aklıbaşındalığın farksızlarla, yani koşullarla ilişkisini pekiştirmeye yarar. Aslında yükümlülük doğanın başlangıç noktasına dayanır, bu ise her canlının ilk yükümlülüğünün kendi yapısına uygun olanı aramak ve doğasına aykırı olandan uzak durmak olduğunu gösterir. *Oikeiōsis* kuramı olarak adlandırılan bu düşünceye göre kendini korumak ve varlığını sürdürmek, tüm canlılar için ortaktır ve hatta Zenon’a göre başta adalet olmak üzere tüm erdemler buradan doğmaktadır (Alexander of Aphrodisias, yak. MS 200/2014, 162.15). İnsan söz konusu olduğunda ise yükümlülük “yaşamı izlemek (*akalouthon en zōēi*)” olarak anlaşılır (Stobaei, yak. MS 420/1884, 85.18). Fakat her yaşam, “farklı” yaşanır; farklı koşulları, farklı konumları, farklı ilişkileri içerir. Herkes ait olduğu ilişkiler yumağından payına düşeni alır ve bu ilişkilerin gerektirdiği yükümlülükleri üstlenir. Tam yükümlülükler ve bazı ara yükümlülükler herkese ortaktır; bu yüzden olağan koşullarda yükümlülük olarak görünen ve makul şekilde açıklanabilen eylemler sağduyuyu izler ama olağanüstü koşullar veya kişiye göreli etkinliklerde yükümlülükler değişir; bazen bir eylem yükümlülük olmaktan çıkabilir, koşullar ara yükümlülükleri değiştirebilir. Nitekim Zenon “koşullara göre (*kata peristasin*) [bilgenin] insan etinin tadına bile bakacağı”nı (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.121) söylerken farksızlarla ilgili olan ara yükümlülüklerin koşullu oluşuna işaret etmek ister.

Felsefi Dogma: “Uygun Yaşa”

Nihayet felsefenin üç bölümünün üç asli dogmasıyla tutarlı olan, onları bütünleştiren ve kuşatan dogmaya ulaşıyoruz. Bunun için ereğin nasıl tanımlandığına ve “neo” Zenoncuların bunu nasıl açıkladıklarına göz atmalıyız. Stobaios (yak. MS 420/1884) Zenoncu ereğin “uygun yaşamak (*homologoumenōs zēn*)” olduğunu, ancak bu tanımın muğlak kaldığını belirtir (75.15). Tanımda neye uygun yaşanacağı veya uygun yaşamak için nasıl davranılacağı açık değildir. Zenon’dan sonra Kleanthes ereğin nesnesini belirlemiş ve bugün sıklıkla duyduğumuz “doğaya uygun yaşamak (*homologoumenōs tēi physei zēn*)” veya “doğayı izleyerek yaşamak (*akolouthōs tēi physei zēn*)” ifadesini ilk kez o dile getirmiştir. Kleanthes bununla belirli bir sınırlandırmayı varsaymış olsa da ereğin nesnesi hâlâ muğlaktır. Çünkü doğa çok anlamlıdır; o, bazen Tanrı, bazen akıl, bazen kader, bazen öngörü, bazen de ateşli ve yaratıcı bir soluk anlamına gelir; ayrıca bitki, hayvan ve insana içkin gerilimin ikinci seviyesine de doğa denir (von Arnim, 1903, I.161-177). Yine ahlaki veya antropolojik açıdan

düşünüldüğünde izlenmesi gereken doğanın hangisi olduğu belli değildir; acaba türsel doğamızı mı, yoksa onu da içeren bireysel doğamızı mı izlemeliyiz? Diogenes Laertios’a (yak. MS 220/2013) göre Kleanthes izlememiz gereken doğa deyince yalnızca ortak olanı alır ama Khrysippos hem ortak olanı hem de bireysel doğayı düşünür (VII.89). Acaba Zenon’un “uygun yaşamak” ile kastettiği yalnızca ortak doğaya uygun yaşamak mıdır?

Sorunun Zenoncu dogmalar bakımından retorik bir soru olduğu açık, zira Zenon’un epistemolojik ve ontolojik dogmalarında tekil öncelenir, etiğin dogması ise ortak olan kadar özel olanı da gözetmeyi gerektirir. Dahası doğa bir bütün olarak alındığında her şeyin ereği olan mutluluğa ulaştırmaz. Çünkü Zenon’a göre mutluluk doğada bulunan her şeyi gerektirmez, yalnızca erdeme gereksinir (Cicero, yak. MÖ 45/1914, IV.57). Yani doğal saydığımız bazı gereksinimler, Aristotelesçi “dışsal iyiler” veya Stoacı bazı farksızlar doğaldır (*kata physin*), doğada erdemin yanı sıra bunlar da vardır. Dolayısıyla erek “doğaya uygun yaşamak” olduğunda, kendinde değeri olmayan şeyleri elde etmek için de çabalamak gerekir. Fakat bu durumda ereğin anlamı bulanıklaşır ve tek iyinin, çabalamaya değer tek şeyin erdem olduğu iddiası kuşkulu hale gelir. Bu yüzden Herillos, ereği “bilgiye göre yaşamak (*ta kat’epistēmēn zēn*)” (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.165) şeklinde tanımlar. Herillosçu erek ilk bakışta Zenoncu erdem tanımları ve erdemin iyiliği fikriyle tutarlı görünür, fakat Cicero’nun (yak. MÖ 45/1914) belirttiği üzere o, bilmeye öncelik tanıyarak eylemi yok sayar; deneyimin ve eylemin nesnesini dışarıda bıraktığı için ahlaki gelişimin ve ilerlemenin önünü tıkar (IV.36). Dahası Zenoncu etik dogma erdeme katkı sağlayan farksızların tercih edilmesini aklıbaşındalıkla ilişkilendirerek koşulları, yani özel olanı gözetmeyi zorunlu kılar. Dolayısıyla Kleanthesçi muğlaklığı gidermenin ve Herillos’un Platonculuğuyla⁴ baş etmenin yolu, koşulsuz olan erdemi, ona katkı sağlayan farksızları ve bunların hangi koşullarda tercih edilebileceğini belirtmekten geçer. Khrysippos bu amaçla tanımları gözden geçirir, belki de Kleanthesçi doğaya karşı çıktığı için doğaya uygun yaşamanın, uygun yaşamaktan daha muğlak olacağını düşünür ve Herillosçu tanıma karşı çıkmak niyetiyle tanıdık bir kavramı tanımına ekler. Ereği “doğal şeylerin (olguların) deneyimine göre yaşamak (*kat’empeirian tōn physei symbainontōn zēn*)” (Stobaei, yak. MS 420/1884, 76.7-8) olarak tanımlar. “Deneyim” erdeme katkı sağlayan şeylerin tercih konusu olabileceğini göstermesi, tercihin koşullara ve kişinin doğasına göre olduğunu onaylaması bakımından önemli bir ilerlemedir. Khrysippos deneyim sayesinde tercihi belirleyen etik dogmayı gözetir. Bu eklemeye Zenoncu ereğin eylemden kopuk bir durum olmadığı gösterilir, ayrıca farksızlar arasında tercih yapacak olan aklıbaşında kişiye de “doğal”, “bireysel” ve “görelî” bir ölçüt verilir. Fakat tüm avantajlarına rağmen Khrysipposçu tanım önemli tehlikeler barındırır. Nitekim Stoacı erekte her şeyden çok erdem vurgulanmalıdır, zira tek iyi odur; yine erdem ilk önce bilgiyle tanımlanmalıdır, zira erdem bilgidir. Khrysipposçu tanım ise iki açıdan bu iki ilkeyi bulanıklaştırır: İlk olarak Stoacılar “*pragma*” ve “*kata physin*”in yanı sıra tanımda geçen “*ta physei symbainonta*”yı da farksız şeyleri belirtmek için kullanırlar ve onu erdemden özenle ayırırlar. Dolayısıyla Khrysippos erdemden ziyade erdeme katkı sağlayan doğal şeyleri vurgulayarak erdemin biricikliğini göz ardı etmiş olur. İkinci olarak deneyim Zenoncu sanatı açıklamaya yarayan bir ekleme olsa da bilgiye nazaran daima ikincildir; o, erdemden ziyade ona ulaştıran yolları ve koşulları tercih etmekle ilgilidir,

deneyimin nesnesi erdem değil, farksızlardır. Zenoncu aklıbaşındalık tanımı erdemin yanı sıra farksızları da içerdiği için Khryssipposçu çeşitleme yalnızca bir yineleme gibi görünür.

Bu noktada uygun yaşamının doğal şeylerin deneyimine göre yaşamak veya başka türden bir tanımla açıklanmasının yerinde olup olmadığını sorabiliriz. Her ne kadar Zenon'un *homologoumenōs*'u dilbilgisel açıdan bir nesneyi şart koşsa da⁵ bazen formel bir ilkeyi izlemek, içeriği temellendirmekten daha güvenilir ve kullanışlı olur. Ama Khryssippos'un ardılları Zenon'a dönmek yerine tanımın farksızlarla ilişkisini daha da belirginleştirmek ve deneyimin makul tercihlerle bağını kurabilmek için yeni tanımlar ileri sürerler, gerçi bu hamleleriyle bazı düşünürlerin tutarsızlık eleştirilerinin hedefi olurlar. Mesela Ploutarkhos (yak. MS 100/1976) "çifte erek" olarak bilinen eleştirisinde ereği, "herkesin doğaya göre olan ilksel şeyleri elde etmek için çabalaması" olarak tanımlayan Antipatros'u eleştirir; zira bu tanımla o hem tek iyi olan erdemi hem de erdeme katkı sağlayan farksızları erek haline getirmiştir (1071a; 1072c-d). Galenos ise Stoacı Poseidonios'un yeni tanımlara nazaran Zenoncu ereği muteber gördüğünü belirtir, nitekim "doğal olan her şeyin deneyimine göre yaşamak, zaten uygun yaşamak demektir" (von Arnim, 1903, III.12).

Kleanthes'ten itibaren dile getirilmiş her tanımda ereğin belirginleştirilmesi amaçlanır ama tanımın unsurları muğlak, çok anlamlı ve tanımlanmaya muhtaçsa, bir tanım döngüsel sonuçlara yol açıyorsa ve ayırma işlevini gereğince yerine getiremiyorsa aslında hiçbir şey tanımlanmış olmaz. Elbette neye uygun ve nasıl yaşanacağını bilmek gerekir, kendinde değeri olmayan şeylerin yaşamdaki yerini vurgulamak da yerindedir ama ne olursa olsun erdemin önceliği ve aklıbaşındalığın farksızlar kadar erdem ve erdemsizliğin bilgisini de içerdiğini göz önünde bulundurmamız zorundayız. Aksi takdirde Stoacı erek ve tek iyinin erdem olduğu iddiası özgünlüğünü yitirir; Stoacılık Platoncu, Aristotelesçi ve hatta Epikourosçu düşünceden ayrılmaz olur. Bu noktada iki seçeneğimiz var: Ya ereği nesnesiz düşüneceğiz ya da bu eleştirileri göz önünde bulundurup ona yeni bir nesne atfedeceğiz.

İlk seçenek erek tanımına dair bir çözümlemeyle birlikte Zenoncu tanımlardan yararlanmayı gerektirir, ikincisi ise Zenon'dan ayrılmak anlamına gelir. Ama şu an Zenoncu dogmaları belirlemekle ilgilendiğimiz için ikinci seçeneği bir yana bırakıyoruz (ona dair değerlendirmeyi "en neo" hallere erteliyoruz). Önce *homologoumenōs*'a, ardından bir bakıma onun türevi olduğuna inandığımız başka bir ifadeye, Zenon'un akıl sahibi varlıkların yükümlülükleri tanımlarken dile getirdiği "yaşamı izlemek (*akalouthon en zōēi*)" ifadesine odaklanmak istiyoruz. *Homologoumenōs*'un (*ὁμολογουμένως*) etimolojisi akıllı (*logos*) ve uygunluğu (*homo*) içerir ve sözcük başka kaynaklarda "*homologia* (*ὁμολογία*)" şeklinde belirir (Cicero, yak. MÖ 45/1914, III.21; von Arnim, 1903, III.3; 39). Zaten Stobaios (yak. MS 420/1884) da bunun "biricik ve uyumlu olan akla göre yaşamak (*kath' ena logon kai symphōnon zēn*)" (75.11) anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla Zenon için "uygun yaşamak", ilk olarak "akla göre yaşamak" demektir ve böylece Zenoncu ereğe içkin ilk nesne belirlenir. Bununla birlikte "uygun yaşamak" yalnızca "akla göre yaşamak" anlamına gelmez, bu çeşitleme Zenoncu tanımlar aracılığıyla "erdeme göre yaşamak"la değiştirilebilir. Zira kaynaklarda açıkça belirtildiği üzere uygun yaşamak "erdeme göre yaşamak (*kat'aretēn zēn*)" (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.87; Stobaei,

yak. MS 420/1884, 77.20, 78.5; von Arnim, 1903, I.180) anlamına gelir. Erdem “sağlam ve sarsılmaz olan akla uygun bir durum (*logos homologoumenōn kai bebaion kai hametaptōton diathesis*)” olduğu için (von Arnim, 1903, I.202) erdem, ereğe içkin ikinci nesnedir. Haliyle akla göre yaşamak erdeme ve onun ürünü olan mutluluğa denktir. Erdemin armağanı veya olmazsa olmazı olarak beliren mutluluk ise “uygun yaşamak”ın diğer çeşitlemesidir. Çünkü mutlu olmak “erdeme göre yaşamanın yanı sıra uygun yaşamayı içerir” (Stobaei, yak. MS 420/1884, 77.18-19) ve mutlu olmak aynı zamanda, “doğal olana göre yaşamak (*kata physin zēn*)”, “güzel yaşamak”, “iyi yaşamak”, “iyi ve güzel yaşamak” ve “erdem[li olmak] ve erdemden pay almak (*metokhon aretēs*)” demektir (Stobaei, yak. MS 420/1884, 78.1-3). Bu ise “uygun yaşamak”ın erdem kadar erdeme ulaşmaya yardımcı olan şeylerle de ilgili olduğunu gösterir. Ne var ki farksızlarla ilgili kurulmasını sağlayan şey erdemden pay almak değildir; çünkü erdemden pay alan, farksızlar değil erdemli insandır. O erdeme “uygun” etkinlikleriyle erdemli olur, ayrıca sevinç, neşe ve bunun gibi hoş duygulanımlar (*eupatheia*) erdemden kaynaklanır (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.94). Bu çıkarımın nedeni farksızlar için de kullanıldığını bildiğimiz “doğal olan (*kata physin*)”dır, öyleyse “uygun yaşamak” aklıbaşında insanın doğal olarak, doğal olana meyledeceği bir yaşamdır. Böylece nesnesiz olduğu için belirsiz bir erek gibi görünen “uygun yaşamak”ın kendinde pek çok nesneyi taşıdığı belli olur: “Uygun yaşamak”, “akla ve erdeme göre yaşamak”, “mutlu olmak” ve “doğal olana göre yaşamak”tır.

Zenon mutluluğu “yaşamın iyi akışı (*euroian biou*)” olarak (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.88) tariflerken aklı sağlam ve sarsılmaz bir yeti, erdemın kökü olan bilgiyi muhakemeyle değiştirilemez bedenli bir durum ve yaşamın akışını bozan tutkuları da sanılar olarak düşünür. Bizi mutluluğa da ulaştıran felsefi dogma sayesinde epistemolojik, ontolojik ve etik kuramlar ilişkilendirilir, bu yolla akla aykırı durumlar ve hareketler mutsuzluk, bilgisizlik, erdemsizlik, sanı, yanılgı ve kötülükle eşitlenip lanetlenir. Peki “uygun yaşamak”, “akla ve erdeme göre yaşamak”, “mutlu olmak” ve “doğal olana göre yaşamak” anlamına geliyorsa ve felsefi dogma felsefenin bölümlerinin dogmalarını değil de kuramlarını ilişkilendirmeye yarıyorsa bundan ne anlamalıyız? Nitekim bu bölümün başında “uygun yaşa” dogmasının kuşatıcılığını temellendirmeyi amaçlıyorduk. Bu yüzden bu dogmadan, diğer üçünün nasıl çıktığını göstermek zorundayız. Öncelikle aklıbaşındalığa özdeş olan yaşama sanatının “her şeyi doğru akla ve erdeme göre yapmak” olarak tanımlandığını hatırlatarak uygun yaşamanın, yaşama sanatında usta olmakla bir tutulduğunu belirtelim. Sonra ister tek ister çok olsun, tüm erdemlerin aynı ereği gerçekleştirmeye hizmet ettiğini hatırlayalım ve tüm erdemleri bütünleştirip tutarlı hâle getirenin de aklıbaşındalık olduğunu ekleyelim. Aklıbaşındalığın iyiler kadar ne iyi ne de kötü olan farksızlara ve bunların hangi koşullarda tercih edileceğine ilişkin bir bilgi olduğunu da anımsadığımızda “uygun yaşamak”, “aklıbaşında olmak”la eş değer olur. Ayrıca aklıbaşındalık yükümlülüklerle ilgili olduğundan ve yükümlülük de “yaşamı izlemek” şeklinde tanımlandığından “uygun yaşa”, tereddütle de olsa “yaşamı izle” anlamına gelir. Bununla birlikte yükümlülük bundan ibaret değildir, nitekim onun geniş tanımı şöyledir: “Yaşamı izleyen ve makul şekilde (*eulogon*) açıklaması yapılabilen şey, eylem (*prakhthen*) veya etkinlik” (*energēma*)” (Stobaei, 1884, 85.14; Laertius, yak. MS 220/2013, VII.107-

108). Fark edeceğimiz üzere her tanımda olduğu gibi burada da akıl vurgulanmaktadır, Zenon ön ekleriyle akli öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla “uygun yaşamak”, “makul olmak”tır ve yükümlülük bir tür eylem veya etkinlik olduğu için bu aynı zamanda “akıllıca davranmak (*phronēin*)”tır.

Gelelim diğer iki dogmaya: “Bilgi, tekilin bilgisidir” ve “varolan her şey tekildir” dogmalarını felsefi olanla ilişkilendirmek için aklıbaşındalığın pratik yanını, bilgi, deneyim ve alışkanlıkla bağını, tercihlerimizde ona duyduğumuz gereksinimi ve “uygun” eylemlerin yalnızca onun tercihleriyle gerçekleşeceğini yineleyebildik. Ayrıca uygun yaşamının, var olan tek gerçekliğe, yani etkileşime açık bedenler ile onları oluşturan bedenli durum ve ilişkilere dair “uygun” bir kavrayışa sahip olmakla mümkün olduğunu temellendirebildik; parçalar yerine bütünü inceleyecek olsak, nesnemizin bir bütün (*holon*) olan evren olduğunu ve ona “uygun” araştırma yolunun da “organik” bir yaklaşımı gerektireceğini kaynaklarla doğrulayabildik; her şeyin birbirini sürekli etkileyip birbirinden etkilendiği, nedenlerin “uygun” bir sırayla peş peşe geldiği bir dünyada, bir ilişkiler ağında yaşadığımızı da ortaya koyabildik. Hatta bir adım daha atarak Stoa mantığında koşullu tasımların ve varsayımlı önermelerin ağırlığına değinebilir, hakkında konuştuğumuz ve sonuçlar çıkardığımız şeyin tekler olduğunu, aklın ancak onları nesne edinmek suretiyle “uygun” şekilde kullanılacağını gösterebildik. Ne var ki bu yolları seçmiyoruz, bunlar yerine “uygun yaşa” ve “yaşamı izle”yi bir araya getirerek “doğaya uygun yaşamak”ın karşısına konumlandırıyoruz ve bazı çekincelere rağmen şunu soruyoruz: Eğer yaygın motto “doğaya uygun yaşamak” değil de “yaşama uygun yaşamak” olsaydı bundan ne tür sonuçlar çıkardı?⁶ Neyse ki Stoacıların başlıca düşmanlarından Nietzsche (1886/1966), bu soruyu tam da bu şekilde soruyor:

“Doğaya uygun” yaşamak mı istiyorsunuz? Ey yüce Stoacılar, ne aldatıcı sözler bunlar! Bir varlığı, doğayı gözünüzün önüne getirin: ölçüsüzce savurgan, ölçüsüzce kayıtsız, amaçsız ve hesapsız, merhametsiz ve haksız, aynı anda doğurgan ve kısır, üstelik müphem. Kayıtsızlığı bir güç olarak düşünün –nasıl olur da böylesi bir kayıtsızlığa uygun yaşayabilirsiniz? Yaşamak –tam da bu doğadan farklı olmayı istemek değil mi? Yaşamak değerlendirmek, tercih etmek, haksız olmayı, sınırlı olmayı, farklı olmayı istemek değil mi? Ve eğer buyruğunuz, “doğaya uygun yaşa”, aslında “yaşama uygun yaşa” anlamına geliyorsa –bunu yapmamanız mümkün mü? (s. 15)

Nietzsche (1886/1966) Stoacı doğa tasarımının yanlış olduğundan emin, Stoacıların “Stoa’ya uygun” bir doğaya uygun yaşamak” istedikleri sonucuna ulaşmasının (s. 16) nedeni de bu. Bununla birlikte onun eleştirileri yalnızca kendi doğa tasarımından kaynaklanmaz, Stoacı doğanın muğlaklığı da buna sebep olur. Ereği “doğaya uygun yaşamak” olarak almaktaki tereddüdümüzün gerekçesi bu muğlaklıktır⁷ ama bunun Nietzscheci eleştirilerle bir ilgisi yok; zira Stoacı doğa amaçlı, iyi, iyiliksever, cömert, adil ve düzenli. Burada Stoacıların doğaya atfettiği niteliklerle ilgilenmiyoruz, dikkatimizi çeken husus yaşamın nasıl betimlendiği ve doğanın karşısına nasıl konumlandırıldığı. Nietzsche’nin dediği gibi yaşamak, değerlendirmek, tercih etmek, sınırlı ve farklı olmayı istemek demek ve haksız olmayı istemek değilse de haksızlık yapabileceğini fark etmek de bunun içinde. Ama istemek, tercih etmek ve değerlendirmek; neyi, niye istediğini, niçin şunu değil de bunu tercih ettiğini, şeyleri neye dayanarak değerlendirdiğini fark etmek, zaten aklıbaşında olmak değil mi?

Yaşamak elbette kayıtsız bir doğadan farklı olmak demek, hatta doğa kayıtsızsa, “kayıtsıza kayıtsız kalmak” ve “doğaya aykırı yaşamak” olacaktır Stoacı erek ama durum böyle değil. Tüm döngüselliğine rağmen “yaşama uygun yaşamak”, her yaşamın, pek tabi kendi yaşamının da sınırlı ve farklı, kendinin de tek olduğunu kabullenmeyi gerektirir. Her yaşamın tek ve eşsiz bir yaşam olduğunu, her yaşama dair bilginin, o eşsiz yaşamın bilgisi olduğunu fark etmeyi içerir. Ancak yaşama uygun yaşandığında genelin körlüğüne, genellemelerin sığılığına ve genelgeçerliğin boşluğuna kayıtsız kalmak mümkün olur. (Yaşama) uygun yaşandığında etik, ontolojik ve epistemolojik dogmalar yinelenip yenilenir, “uygun” ve “aklıbaşında” bir yaşamda tekilin gerçekliği, teklere dair bilginin doğruluğu ve eylemlerin tekil deneyimlerden doğduğu her daim onaylanır.

Son tahlilde “uygun yaşa”, “erdem, aklıbaşındalıktır”, “varolan her şey tekildir” ve “bilgi, tekilin bilgisidir” olarak ifade edilen Zenoncu dogmaların “Stoacı” olmak için bir ölçü sağladığını düşünüyoruz. Nitekim gayet formel görünen bu dogmalara karşı çıkan ne “okullu” ne de “okulsuz” bir Stoacı var. Stoacı dönüşümlerin daha ziyade bilimsel ve toplumsal koşullarla koşullanmış olduğu açık. Dönemler arasındaki asli ve azami farklar genellikle evrenin doğuşu, yok oluşu ve kehanet gibi bilme türlerinin statüsü hakkındaki görüşler ile yükümlülükler gibi toplumsal konumlara bağlı kuramlarda ortaya çıktı. Ruhun tanımına ve doğasına ilişkin okul içi çekişmelerde, bilge ile budala arasındaki keskin ayrımı yumuşatmaya yönelik eklemelerde ve kozmopolitizm idealini somutlaştırma denemelerinde dahi bu dogmalara aykırı bir görüş ileri sürülmedi. Ariston dahil hiçbir filozof, akli ve doğayı da tümüyle göz ardı etmedi. Ariston kılı kırk yaran uslamlamaları ve insan zihninin kavrayamayacağı meseleleri felsefeden men etmekle aslında bizi “uygun yaşa” düsturuna çağırdı. O, erdemi silikleştiren veya ona ulaşmayı geciktiren araştırmaların beyhudeliğini vurguladı: Mesela, “helleboros otundan bir doz alındığında [zihni] arındırır ama tamamı çözündüğünde soluğu keser. Kılı kırk yaran uslamlamalar da böyledir” (von Arnim, 1903, I.394) demek, aslında mantığın değil, kendini ölçsüzce mantığa kaptırmanın eleştirisi. Stoacılığın en pratik halini sergileyen “okulsuz” düşünürler de bu iki alanı dışarıda bırakmadılar; mantık ve fiziğin rolünün gereğinden çok vurgulanmasına karşı çıksalar da bunların felsefenin önemli bileşenleri olmadığını düşünmediler. Seneca ahlak yazılarının yanı sıra *Doğa Araştırmaları* başlıklı bir kitap yazdı ve görüşlerini temellendirirken “okullu” mantıktan yararlandı. Epiktetos, Stoacı modaliteler kuramı hakkındaki bilgimizin temel kaynağı, ayrıca izlenim ve onay kuramları Epiktetos’a özgü “bize bağlı olan” ve “bize bağlı olmayan” ayrımının da temeli. *Kendime Düşünceler* baştan sona varolanı tefekkür eden, onda bulunan nedenleri ve sonuçları bilmek isteyen birinin düşünceleri; Marcus Aurelius çoğunlukla bir uzmanlık alanı olarak kalmış mantığı reddetse de yargıları olgulardan ayırırken izlenimi ve kaynağını aramaktan geri durmadı. Dolayısıyla Zenon’dan Marcus Aurelius’a değin hiçbir Stoacı doğayı göz ardı etmedi; izlenim, onay ve bilgi kuramlarından vazgeçen biri hiç olmadı ve de hiçbiri Zenoncu dogmaları inkâr etmedi.

“EN NEO” STOACILIKLAR VE ZENONCU DOGMALAR

Şimdi Zenon’un bütüncül felsefe anlayışından türettiğimiz başlıca dogmalara dayanarak Stoacılığın “en neo” hallerini değerlendirelim. Böyle bir değerlendirmede üç tür “neo” ile karşılaşırız ve bunları şöyle kavramsallaştırırız: İlki “gerçek”, ikincisi “gerçek olmayan” ama üçüncüsünü nasıl adlandırmak gerektiği konusunda kararsızız. “Gerçek” Stoacılık amaçları ve temellendirmeleri bakımından Zenon’un bütüncül felsefe anlayışına uygun görünüyor, ondan türettiğimiz başlıca dogmalara uygunluk bakımından “gerekli” veya “yeterli” olabiliyor. “Gerçek olmayan” Stoacılık, mantık ve fiziği dışarıda bıraktığı için bu adı hak ediyor ve bu, Stoa etiğinin hangi amaçlar dahilinde kullanıldığına göre “sözde” ve “sahte” olarak ayrılıyor, ayrıca bu ayırım gerçek olmayan halleri muhatap alan “anti-neo” Stoacılıkları da aydınlatıyor. Üçüncü hal ise iki şekilde anlaşılmalı: Bu ya Stoa etiğinin üçlü ayrımlarından hareketle “ne gerçek ne de gerçek olmayan” olarak adlandırılmalı ya da Stoacıların bazen bedensizleri bazen de imge ve idealleri tariflerken kullandıkları “sanki öyle”, “-miş gibi” anlamına gelen “*hōsanei* (ὡσαυεῖ)” takısıyla birleştirilerek “gerçekmiş gibi” düşünölmeli. İlk seçenек üçüncü hali farksızlaştırmayı sağlar, o böyle alındığında gerçek ile gerçek olmayan arasına konumlandırılır ve koşullara göre yeğlenir olur. İkinci seçenек ise iki olanağı kendinde taşır, eğer *hōsanei* ile imgeleri kastederek halimiz Elektra’yı Erinyesler’den biri sanan Orestes’e benzer, bir tür aldatmacayla baş başa kalırız, aslında karşımızda bir hiç durur (*mēden ouden*). Ama bununla imgeler yerine bedensizleri kastederek bu kez, var olmayan ama varolanı anlamayı sağlayan sınır koşullara ulaşırız; eğer “en neo” Stoacılığın üçüncü halinden bunu anlarsak, “gerçekmiş gibi” görönen bu hal, “gerçek” hallerin uygunluğunu denetlemeyi sağlayan bir denek taşına dönüşür.⁸ Üçüncü hale ilişkin yargımızı bir süreliğine askıya alıyoruz, çünkü bir bakıma gerçek, bir bakıma gerçek olamayacak bu hale ilişkin karar, ancak gerçek olmayan hallerin ayıklanmasıyla, Erinyesler’in Elektra olmadıklarının anlaşılmasıyla verilebilir.

“Neo” Zamanlarda “Gerçek Olmayan” Stoacılıklar

Bu başlıktaki sorumuz şu: “Stoacı ve ‘neo’ Stoacı olmak ne anlama gel(e)mez?” Aldanmamak için önce bu soruyu yanıtlamalıyız. Aksi takdirde sahte veya sözde olanları gerçek sanabilir ve bunların ulaştıkları sonuçları, hiç hakkımız olmadan kadim Stoacılara yakıştırıp asla paylaşmayacakları görüşlerden onları sorumlu tutabiliriz. Eğer sözde ve sahte olanları, böyle olmayanlardan ayıramazsak Stoacıları “duygusuz”, “sorumsuz”, “suskun”, “vurdumduymaz”, “bencil”, “korkak” veya bunlara benzer daha pek şey olmakla suçlayabiliriz. Sahte olanı gerçek zannederek Stoacılığın neo-kapitalist ve neo-liberal yaklaşımların işbirlikçisi olduğunu, politik olanın üstünü örttüğünü, yaşamın gerçeklerinden bizi uzaklaştırdığını, haksızlıklara çanak tutup özgürlüğümüze ket vurduğunu sanabiliriz. Ama sahte olan kendini ne kadar iyi gizlerse gizlesin, hangi kılıklar altında görünürse görönsün, neticede sahtedir. Neyse ki gerçeğı sahte olandan ayırmayı ve sözde yaklaşımların ayarını belirlemeyi sağlayan Zenoncu dogmalarımız var, eğer bunlar olmasaydı gerçek olmayana gerçekmiş gibi muamele eden “anti” Stoacılıklara yanıt vermek gerçekten zor olurdu.

“Sözde” Stoacılıklar

Her şeyden önce felsefeyi ahlaktan ibaret gören ve mantık ile fiziği bütünüyle göz ardı eden yaklaşımları muteber bulmuyoruz. Her ne kadar bunlar arasında Stoa etiğinin temel kavram ve kuramlarına sadık kalanlar olsa da burada çok önemli bir husus gözden kaçırılıyor. Ereği ne olursa olsun “neo” Zenoncular için felsefe mantık, fizik ve etikten oluşan bir bütün olarak düşünölmek zorunda. Fizik ve mantığın kavramları olmaksızın etik kuramların anlaşılması olanaksız. Mesela tutkuyu, bedenli ruhun aşırı ve akıldışı hareketi, sanısı veya temelsiz onayı olarak almazsak dingin olmayı bekleyemeyiz; yine öfke ve umut gibi bazı tutkuları kabul edip bazılarını reddettiğimizde veya tutkuların bastırılabilir şeyler olduğunu ileri sürdüğümüzde bunun adı Stoacılık olmaz. Nasıl ki erdemin dereceleri yoksa tutkuların da dereceleri olmaz, nasıl ki erdem kendisi için seçiliyorsa onun karşıt muadili de bizzat reddedilir, hiçbir tutku hiçbir koşulda ehlileştirilmez veya bastırılmaz. Kadim bir Stoacı ölümü bir farksız, ruhu da her an etkileşime açık bir beden kabul ettiğı için hiç de kötü olmayan “kötölükler”le zaman kaybetmez, çünkü bilir ki olgular yargılardan etikle ayrılmaz. Öyleyse bir bölümü eksik olduğunda ulaştığımız şeyin adı felsefe olmadığı gibi buna ne Stoacılık ne de Zenonculuk denebilir. Bununla birlikte mantık ve fiziğı kabul etmek, tedavölden kalkmış doğa tasarımlarını ve birer paradoks olmaktan çıkmış Stoacı *aporia*’ları çağırarak anlamına gelmez; bu, kadim Stoa teleolojisine, teolojik bir dünyaya, antroposantrik ve geosantrik evren tasarımlarına yer açmak demek değildir. Zira “varolan her şey tekildir” ve “bilgi, tekilin bilgisidir” dogmalarında bunları çağırıştıran hiçbir şey bulunmaz. Zenoncu olmak için öngörüyle yönetilen bir evrene, tüm varolanların insana hizmet ettiğine veya Yalancı gibi safsataların çözümsüzlüğüne inanmak şart değildir. “Uygun yaşamak”tan “akla göre yaşamak”ı anladığımızda bile bununla ortak akılı paylaşmayı kastediyor değiliz, aksine bununla aklımızı pratik olarak kullandığımızı, yani aklıbaşında olmayı amaçladığımızı söylüyoruz. Dolayısıyla Stoa etiğini yalıtın, önerilerinde veya sonuçlarında diğeri iki alanı görmezden gelen her türlü girişim “sözde” olarak yaftalanmaya mahkûmdur.

“Uygun yaşamak”ın nesnesizliğı arkaik ve muğlak doğa tasarımlarını izlememize engel olduğu kadar erdemin biricikliğini ve farksızların göreliliğini de güvenceye alır ve bu yolla “eklektik” Stoacılıklar da gerçek olandan ayrılır. Bu ise günümüzde Stoacı ilkelerden yola çıktığını ileri süren ama neticede eklektik bir etiğı ulaşın yaklaşımı elemeı sağlar. “Mutluluk etikleri” genel başlığı altında tüm ayrımları ortadan kaldıran ve Aristotelesçi etiğı Stoacılıkla kaynaştıran bazı çağdaş girişimlerde, Stoa etiğinin birtakım ilkeleri korunur ama “özü” kaybolur. Mesela Nancy Sherman (2005), *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy behind the Military Mind* başlıklı eserinin önsözünde kitabının gerek içerik gerekse yöntem bakımından “melez (*hybrid*)” olduğunu ve zihnindeki Stoacılığı, askeri erdemlere yönelik övgüleriyle nam salmış Romalıları borçlu olduğunu belirtir (s. x). Ama mesele Roma’nın muhtelif Stoacılarından seçme pasajların irdelenmesi, bunlardan sonuçlar çıkarılması veya onların farklılaşın yöntemlerinin izlenmesi değildir, buradaki sorun öfke gibi tutkuların cesaretle ilişkisinin olumlanması ve aslında Aristotelesçiliğın önerilmesidir (Sherman, 2005, ss. 71; 90; 109; 118). Öfke cesareti açığa çıkaran, eyleme geçmeyi tetikleyen bir durum olarak düşünölsün bile (ama düşünölemez) onu “yansız”, Stoacı terminolojiyle “farksız” addetmek mümkün değildir. Ne olursa olsun

her tutku kötüdür; tutkular söz konusu olduğunda ılımlı bir Stoacılığı izlemek, Stoacılığın ruhuna aykırıdır. Nitekim Romalı Seneca'ya (yak. MS 45/2022) göre “ölçülü” bir tutku, ‘ölçülü’ bir kötülükten başka bir şey değildir” (I.10.4). Cesur olmak için öfkeye ve ondan türeyen intikam duygularına lüzum yoktur; gerekeni yapmak ve herkese değerine göre dağıtmak için adaletin bilgisinden ve ona dair yükümlülüklerden başka bir şey gerekmez.

“Sözde” Stoacılar buna karşılık tutkuları bizzat deneyimlediğimizi, tutkulara kapılmanın olağan ve hatta doğal olduğunu söyleyebilirler. Evet, yaşamda hazlar ve acılar vardır, Stoacılar da bunu, böyle kabul ederler. Hatta hazları dürtünün çeşitlemesi sayıp yaşamımızın belirli bir bölümünde (başımıza gelenler veya gelecekler hakkında doğru yargılarda bulunmayı henüz başaramazken) bunların peşinden koşmamızı doğal ve olağan addederler. Ama koşullar hakkında düşünüp uygun şekilde eylemeyi başardığımızda tutkulara kapılmanın bizim için uygun olmadığını anlamamız gerekir. Tutkulara kapılma olanağının gerçek bir olanak olarak var olması ne tutkuların doğal olduğunu gösterir ne de tutkulara kapılmaktan kaçınamayacağımız anlamına gelir. Zenoncu etik koşulları hesaba katar ama tutkuların koşullarla ilgisi yoktur; nasıl ki erdem koşulsuzca tercih edilmeliyse, birer erdemsizlik olan tutkular da koşulsuzca reddedilmelidir. Zaten aklıbaşında kişi, iyinin ve ne iyi ne de kötü olanın yanı sıra kötünün de bilgisine sahiptir. Buna karşılık aklıbaşındalığın faydayı gözettiği, bu yüzden yaşamımızı kolaylaştıracak tavsiyelerin neye dayandıklarına değil, işe yarayıp yaramadıklarına göre tercih edileceği söylenebilir. Gerçi bu, Stoacılık değil, faydacılıktır ve başka gerekçelerle de reddedilmeye açıktır: Şöyle ki belirli bir felsefi yaklaşımdan en yüksek faydayı elde etmek için onu tutarlı bir bütün olarak ele almak ve kuram içi bağlantıları uygun şekilde ortaya koymak gerekir, onun pratik yanı ancak bu yolla hayata geçirilebilir. Stoa etiği söz konusu olduğunda, zorluklara katlanmak ve dingin kalmak öfke, korku veya yas duygularına temel teşkil eden inançlara ve yaygın kanaatlere karşı koymaya, Stoacı tutkular kuramını “ciddiye almaya” bağlıdır. Ayrıca iyi olan her şey faydalıdır ama faydalı olan her şey iyi değildir. Nitekim faydalı olan “doğası gereği tamamlanmış olandan, yani erdemden kaynaklanır” (Cicero, yak. MÖ 45/1914, III.33). Dolayısıyla “sözde” Stoacı tavsiyeler eğer faydalı olanı gözetmekte ısrarcıysa, bunun gerçekten faydalı olduğundan veya faydalı olana katkı sağladığından emin olmalılar. Son tahlilde “sözde” veya “eklektik” Stoacılıklar, Stoacı öğretinin tutarlılığını ve bütünlüğünü temellendiren asli bağlantıları gevşetirler ve etik talimatların bu bağlantılardan doğduğunu görmemize mâni olurlar.

“Sahte” Stoacılıklar

Stoacılığı kişisel bir gelişim rehberine veya duyguları düzenlemeye yarayan bir kılavuza indirgeyen, kadim okulun görüşlerini sığlaştıran, hem yanlış hem de yanlış anlaşılmalara sebep olan hiçbir yaklaşımı ciddiye almıyoruz. Aforizmalar halinde aktarılan, listelenen veya tablolaştırılan, her gün bir doz alınması kararlaştırılan ifadelerin ve bunlardan çıkarılan hayat derslerinin sahte olduklarını düşünüyoruz. Bu “Stoamsıcılık”lar ne Zenon’a ne de Stoacılığa “uygun”. İş hayatında başarıyı getirecek “zihinsel detokslar”, borsada kazandıracak “finansal erdemler”, aşkı bulduracak “dingin” tavsiyeler, bencil ve de başıboş “özgürlük

kılavuzları”, haksızlık karşısında “edilgin teselliler”. Bunların Stoacılıkla ilgisi yok; hatta fizik ile mantığın rolünü küçümseyen Ariston bile etiğin tavsiyelerle ilgili bölümünü yararsız buluyor:

Stoacı Ariston bahsi geçen bu bölümün [tavsiyelerin] önemsiz olduğunu düşünüyor; bunların kocakarı öğütlerinden ibaret olduğunu, içimize hiç mi hiç işlemediğini, en büyük faydanın felsefe öğretilerinden ve En Yüce İyi’nin bilinmesinden elde edileceğini savunuyor. Öyle ki biri bunun ne olduğunu anlayıp iyice öğrendiğinde, herhangi bir durumda ne yapması gerektiğini bilir (Seneca, yak. MS 65/1925, 94.2).

Buradaki eleştiri insan yaşamının bütünü hakkında bilgi edinmeden bir bölümü üstüne öğüt vermenin yersizliğidir ama tek sorun bu değildir; her şeyden önce bir Stoacı ne iş hayatında başarılı olmayı ne borsada kazanmayı ne de uygun yaşamakla ilgisiz diğer farksızları elde etmeyi amaçlar, erdemli bir zihnin doğal hali olan dinginliğin bunlarla ilgili olmadığını iyi bilir. Stoacılara sadık bir Stoacı, her şeyden çok adaleti önemser ve adaletin amacı olan ortak iyiyi gerçekleştirmek için özgürlükten yararlanır. Prusalı Dion Stoacı özgürlüğü “neyin yapıp neyin yapılmayacağını bilgisi” (von Arnim, 1903, III.356) olarak tanımlarken onu aklıbaşındalığa eşitler ve bu yolla, özgürlüğün etik dogmayla uyumunu onaylar. Başka yazarlar ise önemli adımlar atarlar. İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu, erdemlerin de eylemlerle gerçekleştiğini hesaba katarak Zenon’un “kendi başına eyleme gücü (*autopragia*)” (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.122) şeklinde tanımladığı özgürlüğü dışsallaştırırlar; onun yalnızca etik değil, aynı zamanda politik olduğunu anlatırlar: Çünkü özgür insan “yaptığı her şeyde yaşam deneyiminden yararlanır (*ton bion empeiriais khreomenon*)” (Stobaei, yak. MS 420/1884, 99.9-10). O, “doğru akla uyan veya onunla yaşayan” (Philo, yak. MÖ 35/1941, VII.47), “kendi kendine buyurup kendi isteğiyle eyleyen” (Cicero, yak. MÖ 46/1942, 34), “güçlü bir iradeye (*proairesis*) sahip” (Epictetus, yak. MS 108/1928, IV.1.1) ve “düşündüğünü açıkça söyleyen (*parrhesia*)” (Stobaei, yak. MS 420/1894, 40.9) kişidir. Bu yüzden yalnızca özgür biri ortak iyiyi gerçekleştirebilir; haksızlıklara boyun eğmeyerek ve haksızlıklar karşısında susmayarak adaletin gereğini yapma yükümlülüğünü, sadece o üstlenir. İçinde yaşadığı dünyanın amaçlı olduğuna inanıp inanması bir şeyi değiştirmez; engelleyebileceği kötülüklerin farkında olduğu için, eylemleriyle bu dünyaya değer katabileceği için, mevcut durumu biraz olsun değiştirebilecek gücü kendinde bulabildiği için kendinde ve kendiyle kalmaz, harekete geçer. Dolayısıyla “sahte” Stoacılıkların yalnızca kendine dönmeye, kendinle ilgilenmeye ve kendini dönüştürmeye yönelik öğütleri, dış dünyanın bizden bağımsız oluşuna dayanarak dile getirdikleri teslimiyet tavsiyeleri ve kendi başına eyleme gücünü otonomi yerine egoizm şeklinde yorumlamaları Stoacılıkla bağdaşmaz.

Özgürlüğün eylemle bağı, Stoacılığın katlanmaya dair öğütleriyle karamsarlık aşıladığına, adaletsizliğin sürüp gitmesine katkı sağladığına ve mevcut durumu değiştirme çabalarına ket vurduğuna yönelik bilindik eleştirileri de kuşkulu hale getirir. Hiç kuşkusuz Stoacılar felsefeyi sağaltıcı bir etkinlik olarak düşünürler ama bunun anlamı kişiyi uyuşturmak veya gevşetmek değildir. Neticede Stoacılık bir “afyon” değildir; dış dünyadaki nedenler bize bağlı olmasa da onlara verilecek yanıt her zaman bize bağlıdır. Adaletsizliğe yol açan sosyal, ekonomik ve politik yapılar bizim dışımızda şekillenmiştir, ne var ki onlar karşısındaki tutumumuz, yani

eylemimizle belirlenen her şey bizimdir, bize aittir. Yozlaşmış bir iktidarın zor koşulları kabullenmemizi istemesi olağandır, böyle bir iktidar pek çok şeyin yanında Stoacılığı da bir silah olarak kullanabilir. İktidarını korumak için ondan yararlanabilir, ayaklanmaları ve direnişi engellemek adına, sanki her koşula, her koşulda katlanmayı öğütleyen bir Stoacı varmış gibi, Stoacı sebatı övebilir. Fakat soruyu uygun şekilde sormak zorundayız: Mevcut adaletsizliklerin sorumlusu Stoacılık mıdır, yoksa onu cımbızlayıp emellerine alet edenler midir? Stoacılığın kötüye kullanılması da bir bakıma “sahte”dir.

“Sahte” Stoacılıklar “altın” kuralları listelerken güya Stoacı bir yöntemi de izlerler. Çünkü kadim Stoacılar alegorileri ve yaşam öykülerini felsefi bir araç haline getirdiler. Mitolojik, trajik yahut gerçek kahramanların yaşamını, insanın ders alması veya izlemesi gereken örnekler olarak kullanmayı önerdiler. Seneca’nın Cato, Epiktetos’un da Sokrates, Herakles ve Kinik Diogenes’i izlemeyi öğütlediği yerde “sahte” Stoacılıklar, ya “başarı” öykülerine ya da “bir imparator gibi yaşamak”a öykünürler. Çünkü “başarı” öykülerinde Stoacı temalar baskındır; başarının yolu politikacıların, iş insanlarının, sanatçıların, girişimcilerin, yatırımcıların ve hatta fenomenlerin “Stoacı teknikleri” yaşamlarına nasıl uyguladıklarını ve bu yolla servet, şöhret ve itibarı nasıl kazandıklarını anlamaktan geçer. Bu noktada çözüm basittir: Eğer bu “başarılı” insanları örnek alıp onlar gibi, yani bir “Stoacı” gibi yaşarsak, biz de “başarılı” oluruz. “Sahte” Stoacılıklar bununla da yetinmezler; bir imparator gibi düşünüp öyle yaşamının formülünü verirler. Epiktetos gibi bir köle yerine Marcus Aurelius’u örnek almanın, iş hayatında patron olmanın inceliklerini gösterirler. Ama mesele bununla bitmez, olur da patron olamazsak Epiktetos’u izleyebilir, kendimizin efendisi olabiliriz. Zaten bu beş asırlık okulun yüzlerce mensubu arasında elbet işimize yarayacak, bize yol gösterebilecek biri bulunur: Özgürlük tutkumuz alevlendiğinde en iyisi diktatöre baş kaldıran yüce Cato’yu izlemektir; eğer nankör bir patronun sağ koluysak Seneca’nın hatalarından ders çıkarmak iyi olur; iş akdimiz sonlanırsa Musonius Rufus’un Roma’dan defalarca kovulduğunu anımsamak içimizi ferahlatır; emeğimizin sömürülmediğine Epiktetos’la ikna olabiliriz; gerçek patronun kim olduğunu Marcus Aurelius bize gösterir. Seneca ile kahvaltı da edebiliriz, Kapalı Çarşı’da Epiktetos’la oturup bir kahve içebiliriz. Aptallarla ve kendi aptallıklarımızla baş etmek için, akıl sağlığımızı korumak için gönül rahatlığıyla Stoacı reçeteleri uygulayabiliriz, çünkü “overthinking” hastalığından bizi ancak o kurtarabilir. Eğer yaşamın fırtınalarından kurtulmak için liman arayan bir “gamer” isek en iyi pusula Stoacılık olacaktır. Doksan günlük bir Stoa kampı bize teslimiyeti, teveccühü ve hüsnüniyeti öğretebilir. Her güne bir tutam Stoacılıkla başlayabilir, destemizden bir olumlama kartı çekip günlük motivasyonumuzu bu yolla kazanabiliriz. Sağ olsun Stoacılık genç arkadaşlara da yardımcı olur, ergenliğin zorluklarıyla başa çıkmak için, hedefleri gerçeğe dönüştürmeye yardımcı olacak stratejiler için ondan iyisi bulunmaz.⁹

Taklitlerin aslını yaşatmadıkları, bilakis öldürdükleri ortadadır. Çünkü ifadeler bağlama, kuramlar da sisteme bağlıdır: İfadeler ancak bağlam içinde anamlanır, bunlardan çıkan sonuçların ve inşa edilen kuramların tutarlılığı da sistemle ölçülür. Dolayısıyla “Stoamsıcılıklar” her şeyden önce bu genel kaideye uymamakla sahte adını hak ederler. Ayrıca Stoacılığı geniş kitlelere duyurmak ve çoğunluğun teveccühünü kazanmak için provokatif başlıklar atmaları da işe yaramaz. “Sahte” Stoacılar, büyük idollerini Marcus Aurelius’a

(yak. MS 180/1987) kulak kesilmeli: “Alkışların boşluğunu, seni övmek için sıraya girenlerin kaypaklığını ve ahmaklığını düşün, bunları sınırlayan mekânın darlığına bak. Zira bütün yeryüzü bir noktadan ibaret ve senin meskenin, onun ufakık bir köşesi. Burada seni övecek kaç kişi çıkar ve bunlar ne tür insanlar” (IV.3)?

“Anti-neo” Stoacılıklar

Stoacılığın gerçek olmayan bu görünümüleri, gerçek oldukları varsayımıyla hak iddia ederlerse vahim sonuçlarla karşılaşılabilir, hatta tek sonuç çözümsüzlük olabilir. Eğer sözde veya sahte yargılar genellenir ve onlara yöneltilen eleştirilerden hareketle karşıt konumlar benimsenirse tartışma çıkmaza girer, yanıt verecek biri bulunmaz. Ama nasıl ki Sokrates’i izlemek isteyen Stoacılar, Zenon’un hatalarından sorumlu tutulamazsa, “gerçek” Stoacılar da böyle olmayanların hatalarının sorumlusu olamaz. İşte bunu gözeterek bu bahiste sözde ve sahte yaklaşımlardan hareketle hedef tahtasına Stoacılığı yerleştiren iki “anti” konuma değinmek ve onların hedefi nasıl ıskaladıklarını göstermek istiyoruz. Önemle vurgulanması gereken şudur ki, bu iki “anti” konuma dair nihai yargı çok önceden verilmiştir: Bunlar “gerçek olmayan” Stoacılıkların karşıt kutbu olmaları bakımından zaten asılsızdırlar.¹⁰

“Anti” konumların ilki çok yaygın ve yüzeyseldir. Stoacılık hakkında bir fikri olan insanların çoğu, bunu genellikle “malumatları”na dayandırır. Böyle biri muhtemelen “sahte” Stoacıların cimbızladıkları özlü deyişlerden etkilenip Stoacılığın cazibesine kapılır, fakat bir süre sonra ya bu görüşleri hayata geçirmenin imkânsızlığına ikna olur, ya bir zamanlar büyülediği deyişlerin laf ebeliğinden ibaret olduğunu anlar, ya da bu duyduklarının yaşamını hiç iyileştirmedığını, aksine eskisinden daha kötü bir halde olduğunu fark eder ve hatta bunların belirli bir program dahilinde kulağına çalındığından kuşkulandır. Stoacılığın imkânsız, beyhude veya zararlı bir düşünce olduğuna yönelik acele genellemelere yol açan bu deneyimler, son derece “duygusuz” ve “nemrut”, oldukça “sıkıcı” ve “faydasız”, aslında “geri kafalı” ve “kötücül” bir Stoacılık imgesi yaratır. Artık mübah olan, bu eski insanlarla alay etmektir; çünkü onlar ne aşktan anlar ne dostluktan, merhamet gibi “yüce” bir duygudan hiç nasiplenmemiş bu zavallılar, başkasının acısına saygı duymayı, onunla dertlenmeyi bilmezler. Ne yas tutabilirler ne de umut edebilirler; bu “duygu fakirleri” gülmeyi bile yasak ederler. Kendilerinden başka hiçbir şeyi önemsemez, kendilerini içsel kalelerine hapsedip olan bitene gözlerini yumarlar. Söyledikleri yaptıklarına da uymaz, anlaşılan odur ki, “bu erdem üstatları komşularının bütün kötülüklerine sahipmişler, üstelik bir de ikiyüzlüymüşler” (Macaulay’dan akt. Farnsworth, 2018/2024, s. 350).

“Sözde” Stoacı ahlak kılavuzlarının ve propagandalara alet edilmiş “araçsal” Stoacılıkların böyle bir konuma yol açmasından daha doğal bir şey olamaz. Ama “sözde” Stoacıların indirgemeci yaklaşımlarında yankılanan duyguları düzenleme çağrıları da çoğunlukla aynı imkânsızlık hissine, aynı “yaşam yoksunu” imgesine sebep olur. Bundan kaynaklanan “anti” konumlarda Stoacıların insan doğasından bihaber kuramcılar oldukları ileri sürülür; zira insan olmak arzu duymak, hırslanmak, korkmak, kaygılanmak ve umutlanmaktır. Yaşam bunlarla anamlanır: acılar bizi olgunlaştırır, arzular hedeflerimize ulaşmayı

kolaylaştırır; öfkemizle haksızlığa karşı koyarız, heyecanlarımız bizi zinde tutar. Oysa Stoacılar duyguları yasaklamakla yaşamı soldururlar, kendimize ve yaşama ihanet etmemize sebep olurlar.

“Sözde” ve “sahte” Stoacılıklara muhalefetten doğan konumların bu tasvirine ve Stoacılığa genellenmiş suçlamalara pek çok açıdan karşı çıkabiliriz. Bunların bir bölümüne önceki başlıklarda değinmiştik, dolayısıyla burada üç noktayı vurgulamanın yeterli olacağı kanaatindeyiz. Her şeyden önce saptadığımız bu ilk “anti” konumların ortak paydası üç kavramda özetlenebilir: “Duygusuzluk”, “imkânsızlık” ve “tutarsızlık”. Duygusuzluk söz konusu olduğunda karşı yanıt basittir: Çünkü Stoa felsefesinde duygu ile tutku aynı şey değildir, dolayısıyla dinginlikten anlaşılması gereken, her şeye kayıtsız kalmak veya duygusuz olmak değildir. Onlar, bugün bizim duygu olarak adlandırdığımız ve olumlu manalar yüklediğimiz bazı tepkiler ve tutumlar ile bugün tutku olarak ayırdığımız diğer hallerin tümünü “etkilenmek (*paskhein*)” üzerinden düşündüler. Bir beden olduğumuzdan ötürü etkilenmekten geri duramayacağımızı, bizi etkileyen olayları doğru şekilde yargıladığımız ve onlara doğal tepkiler verdiğimiz müddetçe etkin olacağımızı düşündüler, bu yüzden edilgin bir oluşu ifade eden her durumu “tutku (*pathos*)” olarak işaretlediler. Akli ele geçiren ve kişiyi köleleştiren bu hallerin aksine “makul bir coşku”, “makul bir kaçınma” yahut “makul bir iştah” olarak tanımladıkları (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.116) sevinç, ihtiyat ve rıza gibi etkinleri de “hoş duygulanımlar (*eupatheia*)” olarak adlandırıp tutkulardan ayırdılar. Ayrıca bugün bizim olumlu duygular olarak nitelendirdiğimiz bazı şeyleri ya erdemin alt türleri arasında saydılar ya da faydalı veya sakıncalı olmayan farksız haller olarak gördüler. Hoşgörü, özveri, dayanışma, çalışkanlık, yüce gönüllülük, yardımseverlik gibi şeyler onlar için de değerliydi ama fedakârlık ve merhamet gibi kendine ve ötekine adil olmayı güçleştiren duygulara izin verilmemeliydi. Bunun yanı sıra haz ve acı, arzu ve korku gibi hisleri tutku olarak adlandırdıklarında bunları hatalı değerlendirmelere dayanan yanlış yargılar olarak tanımladılar; bunlar şu anki veya gelecekteki durumlarımıza dair isabetsiz çıkarımlarımızdı, gerçek veya gerçekleşecek sandığımız durumlardı. Tüm bu söylenenleri yalınlaştırmak ve bugünün ayrımlarına uyarlamak istediğimizde duyguların ikiye ayrıldığını görürüz: Bir yanda olumsuz duyguları ifade eden tutkular ve adil olmayı güçleştiren tutumlar vardır ve de bunların iyi bir yaşamda yeri yoktur; öte yanda hoş duygulanımları, alt erdemleri ve tercih edilebilir farksızları kuşatan olumlu duygular vardır ki yaşam, bunlarla yaşanır.

Ayrıca bu “anti” konumun acılar sayesinde “olgunlaşma”, yaşadığımız acılardan “ders alma” yaklaşımını da değerlendirelim. Eminiz ki hiçbir Stoacı bu “hayat dersi”ne karşı çıkmayacaktır; zaten bir şeyden ders aldığını söyleyen biri, ya o şeyin hatalı veya yanlış olduğunu ya da o şeye dair tutumunun uygun olmadığını söylüyordur. Dolayısıyla ereğini gerçekleştirmek için çabalayan ve erdem yolunda ilerleyen biri için de acılara verilen tepki öğreticidir, dayanıklılık böyle kazanılır, hatta “felaket, erdemin sergilenme fırsatıdır (*calamitas virtutis occasio est*)” (Seneca, yak. MS 64/2007, IV.6). Şimdi böyle bir durumda bulunan biri, bir zamanlar acı sandığı bir etkilenimden artık acı duymadığını fark ederse bu durumda eskinin acıları, acı olmaktan çıkar. Artık acısız olan bu kişinin, acılarından ders almadığını mı söyleyeceğiz? İsterseniz mantık dehası Khrysippos’u yardıma çağırarak bir “Acılı” paradoksu yazalım: “Eğer bir şey kaybetmediysen o şeye

sahipsin; acılarını kaybetmedin; o halde acılara sahipsin.”¹¹ Sorunun ve paradoksun bir aldatmaca olduğu açık, elbette o, gerekli dersi aldı. Dolayısıyla Stoacıların “duygusuz” olduklarına yönelik eleştiriler, Stoa felsefesine dair yüzeysel bilgidir ve “gerçek olmayan” Stoacı yargılardan türer. Burada tüm duyguların tutku olduğu sanılmış ve bir tutkunun hem bedeninin belirli bir durumu hem de bir yargı olduğu yok sayılmıştır.

İmkânsızlık kendi başına alındığında uzun açıklamalarla yanıtlanması gereken bir eleştiridir ama “gerçek olmayan” hallerden türetilen imkânsızlık hisleriyle baş etmek zor değil. Tanrı’ya denk Zenoncu bilgeyi ne duyan ne de gören olmuştur ama bilge olmayı başaramadığını söylemekten hiçbir zaman çekinmeyen Zenon, Khrysispos, Epiktetos ve elbette diğerleri, ne kadar zor olursa olsun “uygun yaşamak” için elinden geleni yapmıştır. Elbette yanlışlardır, kendilerine bağlı şeylerde yalpaladıkları, tutkuya bile kapıldıkları olmuştur; nitekim onların yaşam öykülerini anlatan kitaplarda bunun sayısız örneği bulunur.¹² En öz haliyle belirtmek gerekir ki Stoacıların Anka kadar nadir olan eşsiz bilgisi, onların imkânsız bilgelik düşleri, aslına bakılırsa bir idealin imkânsızlığıdır ki bir idealin değeri, erişilemez olmasıdır. Neyse ki şanslıyız, “sahte” veya “sözde” Stoacılıkların “başarılı” veya “olgun” insanları gözümüzün önünde. Nasıl yaşadıklarını, neyi seçip neyden kaçındıklarını anlatan biyografiler hepimizin malumu. Olur da günün birinde bu “başarılı” veya “olgun” insanların hiç de öyle olmadıkları açığa çıkarsa, belki birileri hayal kırıklığına uğrayıp öfkelenecektir ama kimse bunun sorumluluğunu Stoacılara yüklemeyecektir. Sığ eleştirileri aynı şekilde yanıtlamaya ve herkese değerine göre dağıtmaya kimsenin bir itirazı olmasa gerek.

“Duygusuz” ve “imkânsız” bir felsefenin tutarlı olmasını kim bekleyebilir? Gerçekleşmesi mümkün olmayan bir idealin peşinde koşarken duygulanmaktan geri durmayan, bu yolda sık sık tökezleyen insanların süslü sözlerine kim itibar edebilir? Zengin olup da parayı değersiz gören ve hatta yoksulluğu öven birine kim inanır? Ama durum gerçekten böyle mi? Elbette “sahte” Stoacıların ve Stoacılığı kötüye kullananların çok sevdiği gibi, bu duruma aykırı örnekleri bir çırpıda sıralayabiliriz. Gerçek zenginliğin iç dünyamızda bulunduğunu, yoksulluğun bir imtihan olduğunu, servet sahibi olmanın bizi erdemsizliğe sürükleyeceğini coşkuyla haykırabiliriz. Ama durum gerçekten böyle mi? Tutarsızlık eleştirilerinin asıl muhatabı her zaman Seneca oldu ama Seneca (yak. MS 58/2019), yoksulluğu övüp zenginliği yermedi, zengin olmayı hiç yasaklamadı ve yaşadığı şeyi öğretmediği için onu eleştirenlere hep şu yanıtı verdi:

Diyorsun ki, “Başka türlü konuşuyor, başka türlü yaşıyorsun.” Siz, en iyi insanlara düşman olan, en kindar kafalar, Platon’a da, Epicurus’a da, Zenon’a da böyle karşı çıktınız. Onların hepsi nasıl yaşadıklarını değil, aksine nasıl yaşamaları gerektiğini anlatıyordu. Ben de kendimden değil, erdemden bahsediyorum, kusurlarla ama özellikle de kendi kusurlarımla mücadele ediyorum (18.1).

Tutarsızlığın yalnızca Stoacılara yöneltilen bir eleştiri olmadığını zaten biliyoruz. Seneca’ya söylenenleri hemen her filozofa bugün, biz de söylüyoruz. Öyleyse nasıl yaşadıklarını değil de nasıl yaşamaları gerektiğini anlatan bunca filozof arasından niçin bir tek Stoacıları seçiyoruz? Acaba onları bir filozof değil de bilge, aziz veya vaiz mi zannediyoruz? Yoksa “sahte” Stoacılara inanıp onları Tanrı yerine mi koyuyoruz?

Onların böyle bir iddiası yok; ne kadar imkânsız, ne kadar uzak olursa olsun bir ideal hakkında konuşmak başka, ulaşılamaz olana ulaşmak için yaşamak ise bambaşka.

Artık “anti” tutumların ikincisine göz atabiliriz, bu tutum Seneca’nın alıntılanmaya bayıldığı Epikouros’la yakından ilgili. Burada Stoacılığa karşı bir panzehir olarak Epikouros’a dönmeyi önerenler ve çoğunlukla “sahte” Epikourosçuluk yoluna sapanlar var. Elbette Epikourosçuluk günümüzde izlenebilecek bir yol olabilir, her zaman olduğu gibi bugün de “neo” Epikourosçu olmak ihtimal dahilindedir. Fakat tıpkı Stoacılık için olduğu gibi Epikourosçuluk için de “belirli ölçü”yü tutturmak şarttır ve bu ölçü, basitçe muhalefetten veya bir otoritenin ağırlığından türetilemez. Hellenistik dönemin bu iki okulunun karşıt amaçları benimsedikleri ve kuramlarını geliştirirken birbirlerine saldırdıkları bilinir. Özellikle Zenoncu dogmalardan türetilmeyen bazı kuramlarda önemli ayrılıklar baş gösterir: Epikouros öngörü ve kaderi kesin bir dille reddeder; teolojik, kozmolojik ve eskatolojik kuramlar ile bunları temellendirmeyi sağlayan kehanet öğretisiyle de alay eder. Okullar iynin anlamında ve mutlu yaşamın ereğinin neye bağlı olduğunda ayrılırlar da pek çok şeyde ortaklaşırlar. Kadim Epikourosçuluk Zenoncu dogmaları ana hatlarıyla onaylar; farklılık aklıbaşındalığın nesneleri, ereğe nesne tayin etmeyi sağlayan başlangıç noktaları ve bilgi edinmede akla atfedilen işlevde ortaya çıkar.

Epikouros, “uygun yaşa”yı doğayı izle olarak alır, doğayı izleyen (*tēi physei parakolouthōn*) kişinin her şeyde kendine yeteceğini söyler (Usener, 1887/2010, fr. 202). Doğruluğun ölçütünü duyularda bulduğu için kavrayıcı izlenimi onaylamaz ama tıpkı Zenon gibi tekilin bilgisini önceler. Epikouros’a göre “her düşünce içeriği, az da olsa uslamlamanın da yardımıyla karşılaşma, karşılaştırma, benzetme veya birleştirme yoluyla duyulardan çıkar” (Laertius, yak. MS 220/2013, X.32) ve duyular her zaman için “bir” nesneyi varsayar; örneğin “ ‘bu’ insandır” dendiğinde hemen ‘insan’ın ön-kavrayışı duyuların öncülüğüyle zihinde bir iz olarak canlanır” veya “ ‘şurada duran *bir* at ya da *bir* ineştir’ diyebilmemiz için atı ve ineği önceden kavramış olmamız gerekir” (Laertius, yak. MS 220/2013, X.33). Bilginin tekile bağımlılığı iki okulun da varlık görüşünü belirler: Epikouros “bir şeyi etkileyen veya bir şeyden etkilenen” her şeyin beden olduğunu ve evrende boşluktan başka bir tek bedenlerin, yani atomların bulunduğunu ileri sürdüğünde (Usener, 1887/2010, fr. 92; Laertius, yak. MS 220/2013, X.40) Zenoncu dogmayı paylaşmış olur. Epikouros da Zenon gibi erdemin aklıbaşındalık olduğunu söyler, hatta onu en büyük iyilik sayar:

Bütün bunların başı ve en yüce iyilik aklıbaşındalıktır. Aklıbaşındalık felsefeden bile değerlidir; çünkü diğer tüm erdemler ondan doğmuştur. O bize şunu öğretiyor ki, aklıbaşında, güzel ve adil olmadan keyifli (*hēdeōs*) olmak mümkün değildir; aynı şekilde keyifli bir yaşam sürmeden aklıbaşında, güzel ve adil olmak da mümkün değildir. Çünkü erdemler, haz yaşamına (*to zēn hēdeōs*) eşlik ederler ve haz yaşamı da onlardan ayrılmaz (Laertius, yak. MS 220/2013, X.132).

Tekillik, uygunluk ve aklıbaşındalık konularındaki ortaklıklara rağmen Epikouros tüm canlıların doğaları gereği hazı arayıp acıdan kaçındıklarını savunmakla ve erdemi haz yaşamına eşitlemekle Zenon’dan ayrılır. Bu ise başlangıç noktalarının aynı olmadığını gösterir; zaten Stoacılar da canlının ilk yöneliminin haz

değil kendini korumak olduğunu belirtip, bunu hazzın izlediğini iddia ederken Epikourosçu başlangıcı reddederler. Bununla birlikte en yüce iynin aklıbaşındalık olduğu bir felsefede herhalde hazların “farksız” olduğu söylenemez. Nitekim Epikouros seçmemiz ve kaçınmamız gereken her şeyde haz ve acıyı ölçü alsa da her hazzı seçmeyeceğimizi, büyük acılara yol açabilecek birçok hazzı bir yana atacağımızı söyler. Böylece her hazzın, her zaman tercih edilmeyeceği açığa çıkar: “Hazzın erek olduğunu söylerken, bununla öğretimizi bilmeyen, bizimle aynı görüşte olmayan ya da yanlış anlayan bazı kimselerin düşündüğü gibi, yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazları söylemiyoruz, tersine bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz” (Laertios, yak. MS 220/2007, X.131). Bu yüzden bir panzehir olarak Epikourosçuluğu önerenler hem farkların hem de benzerliklerin farkında olmalılar. Kamusal olanın beyhudeliğini zaman zaman vurgulayan “serbest zaman (*otio*)” övgüleri yerine Epikourosçu duruşu öne çıkardıklarında, Epikourosçuluğun ne türden bir dostluğu önerdiğini gerçekten biliyor olmalılar. Stoacı karamsarlığa karşı Epikourosçu neşeyi müjdelediklerinde, bunu kadim muhalefetten doğan bir önyargıya dayandırmamalılar. “Duygusuz” Stoacıları eleştirdiklerinde Epikouros’un zorunlu, doğal ve ne doğal ne de zorunlu hazları nasıl ayırdığını ve hangisine öncelik tanıdığını iyi bilmeliler. Hellenistik okulların tümünün sarsılmazlık (*ataraksia*) veya dinginliğe (*apatheia*) ulaşmayı amaçladığına, her iki okulun da aklıbaşındalık ve tekilliğe verdiği değere de mutlaka dikkat etmeliler.

Bununla birlikte Epikourosçuluğa duyulan sempati her zaman derinlere kök salmış bir muhalefetten kaynaklanmaz, bazen bir otorite, belirli bir ölçüye dayanmayan karşı çıkışların kaynağı olabilir. Günümüzün bazı “anti-neo” ve “neo-anti” Stoacıları, belki daha makul ama yine de temellendirilmeye muhtaç gerekçelerle Stoacılığa karşı çıkabiliyorlar. Bu tutumun en yaygın örneklerini, bambaşka güzergahlarda yol alan Hegel, Marx ve Nietzsche’nin yargılarını doğrulamadan kabullenen “anti” eğilimlerde görüyoruz ve burada Epikourosçuluğu kutsayan eğilimlerle ilgilendiğimiz için Marx’ın otoritesine sığınanlar dikkatimizi çekiyor. Kuşkuculukla birlikte bu iki Hellenistik okulun kendilik bilincinin bütün biçimlerinin tam temsili olduklarını düşünen Marx (1841/2014), metafizik belirlemeler yüzünden hepten unutulmuş olan bu öznel biçimlerin tümünü ayrıntılı olarak incelemek istemişti; fakat yalnızca soyut tekillik biçimi altında kendilik bilincinin mutlaklığını ve özgünlüğünü ilkeleştirdiğini düşündüğü Epikouros’u inceleyebilmişti (s. 17). Bu incelemesinde Hegel’i çağrıştıran bir tonla,¹³ kendilik bilincinin soyut tümellik biçimi altında Stoacılıkta sergilendiğini ilan etmişti: “Buna karşılık sadece soyut tümellik biçimi altında bilinen kendilik bilinci saltık ilke olmuşsa, batıl inançlı ve özgürlükten yoksun gizem kapısı açılmış olur. Bunun tarihteki kanıtı Stoa felsefesindedir” (Marx, 1841/2014, ss. 126-127). O, Stoacı özgürlüğün soyutluğundan şikâyetçiydi, hatta bunu özgürlük olarak adlandırmayı sakıncalı buluyordu. Marx (1842/2014) bu yargısını savunurken Epikourosçu doğa felsefesinin Stoacı batıl inanç ve astrolojiye karşı çıkmak için geliştirilmediğini, bu karşı çıkış için Demokritosçu atomculuğu izlemenin yeterli olduğunun farkındaydı (s. 123). Dolayısıyla mesele ne teleoloji ne de öngörüydü; buradaki mevzu doğa felsefesi idi, Marx acele yargısına rağmen -eğer varsa- etik ve politik çekincelerini burada dile getirmiyordu. Marx veya Hegel’in olumsuz yargılarının isabetli

olup olmadığını incelemenin yeri elbette burası değil, ama bu noktada bir otoriteye sığınan ve onun yargılarını sorgulamaksızın benimseyen aceleci “neo”ların tercihlerini gözden geçirmesinde fayda var. Nitekim “anti” Stoacıların, Marx’ın yargılarını izleyerek “en büyük Yunan aydınlanmacısı” (Marx, 1841/2014, s. 127) Epikouros’u tercih ettiklerini beyan etmeleri yeterli değil; onların önce Marx’ın tamamlamadığı bu büyük projenin Stoacılık ayağını tamamlamaları, sonra da Stoacılığa yönelik reddiyelerini gerekçelendirmeleri beklenmektedir. Bir tercih ancak bu yolla “acele” ve “keyfi” olmaktan çıkar, ancak bu yolla gerçek hedefin kim olduğu ve niçin onun hedefe konulduğu belli olur. Kimi “neo-anti” Stoacıların hedefinde “sahte” veya “kötüye kullanılmış” Stoacılıklar mı var, yoksa hedef bizzat Stoacılık mı?

“Neo” Zamanlarda “Ne Gerçek Ne De Gerçek Olmayan” Stoacılıklar

Yargılamaktan kaçınmak yerine tercihimizi yaptık, ilk seçenek daha makul göründü: Çünkü üçüncü halin çıkarımlarını büyük ölçüde doğrulayabiliyoruz, onları hem Zenoncu dogmalarla değerlendirebiliyoruz hem de bazı yönleriyle Stoacılığa genelleyebiliyoruz. Ayrıca bu hali farksız tabiatında düşündüğümüzde, koşullar öyle gerektirdiğinde onları reddetmemiz mümkün olabiliyor. Reddetme olanağını saklı tutmak çok elverişli çünkü burada üç şeyden çekiniyoruz, bu halin temsilcilerinin hedefleri, hedef kitleleri ve hareket noktaları. Ama bu çekinceler bu halleri hiçleştirmemize sebep olmuyor; çünkü “gerçek olmayan” Stoacılıkları tanıyoruz, artık ne Erinysler’i Elektra sanıyor ne de kendimizi aklını kaçırmış Orestes yerine koyuyoruz. Ayrıca “gerçek” Stoacılıkların anlaşılacak veya sınanmak için bunlara ihtiyacı yok, dolayısıyla bunları “gerçekmiş gibi” düşünmeye hiç gerek yok. Ayrımı ve adlandırmayı temellendirmek için tek bir temsilciye, *Güzel Yaşam Kılavuzu: Antik Stoacı Sevinç Sanatı*’nın yazarı William B. Irvine’a değineceğiz.¹⁴

Eğer Irvine (2008/2022) gibi yaşam felsefesi arayışında olanlar için yazıyorsak (s. 4), kendi deneyimlerimize de başvurarak somut teknikler ve stratejiler öneriyorsak ve Stoacılığı bir hastalığın tedavisi olarak anlamayı başarabiliyorsak (s. 230), nasıl güzel yaşanacağını anlatan bir kitap yazmaya karar verebiliriz. Ama Stoacılığın sağaltıcı yanını öne çıkarırken kendimizi etikle sınırlamıyorsak, mantık ve fiziğin bazı kuramlarına sadık kalıp yeri geldiğinde onlara müracaat ediyorsak ve sonuçlarımız Zenoncu dogmalarla “belirli ölçüde” uyumluysa ne olur? İşte “en neo” Stoacılığın üçüncü hali tam olarak böyle: Irvine kitabını ahlaki, hatta psikolojik amaçlarla yazıyor, Romalı Stoacıların izinden gidiyor ve tıpkı onlar gibi felsefeyi terapötik bir etkinlik olarak tahayyül ediyor ama bunu mantık ve fizikten yararlanarak, olguları ve tekil koşulları hesaba katarak yapıyor.

Her şeyden önce yazarın niyetini paylaşıyoruz; Irvine gelişigüzel muhabbetlere ve çok satan kitaplara konu olan Stoacılığı aslına uygun şekilde aktarmak istiyor; Stoacılara dair yaygın ama yanlış yargıları düzeltmenin yanı sıra zihnimize kazınmış asılsız Stoacı imgesini değiştirmekle de ilgileniyor. Irvine tutkuların birer yargı olduğunu açıkça ortaya koyuyor ve tutkularla nasıl başa çıkılacağını izlenim, onay ve yargı kuramlarına dayanarak tartışıyor. Bu hususta Irvine’ın önemli bir katkısı da var. O, Epitetos’un “bize bağlı olan-olmayan” şeklinde dile getirdiği ikili ayrımını “kontrol üçlem”i olarak genişletiyor ve “üzerlerinde tam

olmasa da bir miktar kontrolümüz bulunan şeyler”den bahsediyor (Irvine, 2008/2022, ss. 83-93). Irvine bununla bize bağlı olmayan şeyleri de gözeterek belirlemek zorunda olduğumuz içsel hedeflerimizi kastediyor; bu üçlem, içsel hedeflere ulaşmak için çabalamamız gerektiğini ama hedefimize ulaşamadığımızda bunu sakinlikle karşılayacak bir nedene sahip olduğumuzu gösteriyor. Bu ayrımda okçu analogisinde öne çıkarılan çaba ve hedefleri, koşulları gözeterek belirleme gerekliliği, kısacası Zenoncu aklıbaşındalık ve yaşama sanatı vurgusu yineleniyor. Irvine (2008/2022) güzel yaşama kılavuzunda kadim Stoacıların doğa tasavvurlarını benimsemiyor olsa da doğanın yahut gerçekliğin belirli bir tasarımını izliyor ve bu tasarımla tutarlı sonuçlara ulaşıyor. Öngörü sahibi bir yaratıcının etkinliğiyle değil, evrim süreciyle oluşan bir dünyada yaşadığımız kabulünden yola çıkıyor (s. 223); tüm tutkuları, sosyal varlıklar oluşumuzu ve muhakeme yetimizi bununla açıklıyor. Irvine’a göre evrimsel mirasımızın bir parçası olan tutkuları, miras aldığımız muhakeme yetisiyle düzenlemek için güzel bir kılavuza sahibiz. Çünkü yaşam felsefesi seçeneklerinden biri olan Stoacılık, muhakeme yetisinin nasıl kullanılacağına dair dersleriyle bugün bize yardımcı olabilir. Ayrıca Irvine dayandığı doğa tasarımının Stoacılığı reddetmek için yeterli olmadığından da emin: O, Stoacılığın kendisini reddetmeden, Stoacılığın Stoacı ispatını reddedilebileceğimizi düşünüyor. Mesela bir amaç uğruna yaratıldığımız iddialarını haksız bulan biri, Irvine’a (2008/2022) göre Stoacı bir yaşam felsefesini benimseyebilir (s. 229). Böyle biri, “olumsuzu canlandırarak”, yani kendi yaşamında karşılaşması muhtemel zorlukları öngörerek bunlara önlem alabilir. Kendi olanaklarını, eş deyişle kendine bağlı olanları öyle olmayanlardan ayırarak, kendine hedefler belirleyerek ve gücünü bunları gerçekleştirmek için harcaması gerektiğine ikna olarak, muhtemel acılardan korunabilir. Yalnızca şimdinin kendisine bağlı olduğunu, tercihlerini ve eylemlerini tam da şu anda yaptığını fark ettiğinde Stoacı kaderi uygun şekilde anlar ve dertlenmeyi bırakır. Böyle biri Irvine’ın (2008/2022) “gönüllü katlanmak” olarak adlandırdığı pratik teknik sayesinde zevkten feragat etmenin zevkine varabilir (s. 110). Ayrıca kişi “zayıf” yanlarını fark ettiğinde ve zayıflıktan kaynaklanan hatalarını her gün, gününü gözden geçirerek onayladığında, yani kendini Stoacı pratiğinde gözlemlediğinde yarın veya sonraki günlerde isabetli kararlar alıp uygun tercihler yapabilir.

Irvine’ın “kendine” uygun olanı gözetmeyi öneren bu ahlaki yaklaşımının ve Stoacılıktan türettiği psikolojik tekniklerin, Zenoncu dogmalara aykırı bir yanı yok. Yine “insanları sev”, “hakaretlere göğüs ger”, “hiçbir şeyi erteleme”, “ölümü gözünde büyütme”, “gözyaşlarına teslim olma” gibi birtakım öğütlerin de Stoacılığa zarar veren bir yanı yok. Romalı Stoacıların yinelemekten hiç vazgeçmediği öğütlerin Irvine’a has çeşitlemeleri nedenler kuramı, tutkular öğretisi ve alt erdem tanımlarıyla da tutarlı. Bununla birlikte yazar, her şeyden önce “acemi” veya “müstakbel” Stoacıların karşılaşabileceği sorunları önleme gayesinde. O, Zenon’un ve yakın ardıllarının kuramlarının yeniden inşasında zorlanabilecek ve yolunu kaybedebilecek insanlar için yazıyor (Irvine, 2008/2022, s. 9). Zaten bu yüzden kitaplarına doğrudan erişebildiğimiz Romalı Stoacılardan hareket ediyor ve bu yolla “acemi” Stoacıları yönlendiriyor. Elbette “acemi” veya “müstakbel” bir Stoacı, antik bir okuldan ders almak istemeyebilir, bunun yorucu ve hatta yararsız olduğundan emin bile olabilir. Ama Stoacılığı sağaltıma yönelik psikolojik bir uğraş veya pratik bir felsefi strateji olarak gören bu

yaklaşım ile onun antik bir okul olarak ele alındığı akademik yazılar arasında derin bir uçurum var. Stoacılık bir yaşam felsefesi olarak alındığında ve bunu uygulamanın “bedelleri” bizzat Irvine (2008/2022) tarafından dile getirildiğinde (s. 11) bu uçurum kapanmıyor; “acemiler için felsefe” pek çok şeyin dışarıda bırakılmasını zorunlu kılarsa da haklı kılmıyor. Çünkü Stoacılığı günümüz koşullarına uyarlarlarken Stoa etiğinin “işe yarar” yanlarıyla yetiniyor, pratik açıdan önemli gördüğü ne varsa onun altını çiziyor. Elbette ondan amaçlı bir dünyada yaşadığımızı ve böyle bir dünyayı haklı çıkaran kehanet türünden kuramları benimsemesini bekliyor değiliz, yalnızca şunu soruyoruz: Bu, faydacılık değil mi? “İşe yarar” olanın tespiti muğlaklıktan muaf mı? Şimdi “seçici” bir bakış bu felsefeye içkin kuramların ne kadarının dikkate alınması gerektiğini açıkça belirlemelidir. Stoacılığın sunduğu pratik etik öğütler, felsefenin diğer alanlarından alınan düşünceleri varsaydığı ve onlara dayandığı için bunların ne kadarının korunup ne kadarının gözden çıkarılacağını belirleyecek “kesin” ölçütlere ihtiyaç vardır: “Acemiler” veya “gündelik dertler içinde debelenmekte olan insanlar” (Irvine, 2008/2022, s. 12) ile onların ihtiyaçları ne gerekli ne de yeterli bir ölçüt olabilir. Eğer Stoacılığın yaşam felsefesi arayanlar için tek seçenek olmadığı doğruysa hiç değilse “müstakbel” Stoacılara, bu seçeneği tüm yönleriyle anlatmak gerekmiyor mu?

Peki Irvine, bunu yapıyor mu? Hayır, yapmıyor. Burada dikkati çeken en önemli sorun, tüm gerekçelere rağmen dinginliğin erdeme yeğlenir görünmesi. Romalı Stoacıların erdeme ulaşmanın yanı sıra ikinci bir ereği, yani dinginliği benimsedikleri ve hatta erdeme olan ilgilerini yitirecek kadar ileri gitmiş göründükleri iddiası (Irvine, 2008/2022, ss. 37-38) oldukça kuşkulu. Bu kuşku Romalı Stoacıların niçin dinginliği öne çıkardıkları sorusuna verilen yanıttan sonra çok daha güçlü:

Bana kalırsa bu sorunun cevabı kısmen Romalı stoacıların, insanları motive etmek için salt aklın yeterli olacağına, Yunan stoacıların daha az güvenmesinde yatar. Yunan stoacılar göre, insanları erdem peşinde koşturmak ikna etmenin tek yolu, iyi olan şeylerin neler olduğunu anlamalarını sağlamaktır: Kişi gerçek anlamda iyi şeylere vakıf olduğu zaman, akıl sahibi de olduğundan, ister istemez bunların peşinden gidecek ve böylece erdemli olacaktır. Bu yüzden Yunan stoacılar erdeme erişme çabasının, en önemlisi dinginliği yakalamak olan, yararlı getirilerinden dem vurmaya gerek bile duymazlar (Irvine, 2008/2022, s. 39).

“Erdem bilgidir” temel ilkesinin yinelenildiği bu yanıtta erdemin “doğaya uygun” olduğundan, ona yönelik bir eğilimle doğduğumuzdan başka bir şey söylenmiyor aslında. “Erdem, aklıbaşındalıktır” dogması ve aklıbaşındalığın “doğa”sı, insanları erdem peşinde koşturmak ikna etmenin tek yolunun bu olmadığını zaten göstermişti, bunu yinelemeye lüzum yok. Ayrıca Romalı Stoacıların, “sıradan bir Romalının, dinginliğin değerini teslim etmek için düşünmeye ihtiyaç duymayacağını ve haliyle, onu elde etme usullerine karşı ilgili olacağını da farkında olmaları” (Irvine, 2008/2022, s. 39) erek olarak dinginliği belirlemelerinin gerekçesi olamaz. Zira düşünmeye ihtiyaç duymayan birinin dinginlik ereğini benimsemeye nasıl teşvik edilebileceğini anlamıyoruz. Böyle birine tutkunun yargı olduğunu nasıl anlatacağız? Ona etkilenmeye müsait bedeninin azgın dalgalarını akılla durdurabilirsin diyecek olsak bizi gerçekten anlayacak mı? Daha da fenası Romalı Stoacıların “pazar payı” elde etmek için erdemi ikincil hale getirdikleri iddiası (Irvine, 2008/2022, s. 40). Bir

okulun “müstakbel” öğrencilerin ilgisini çekmek için kendini bir cazibe merkezi haline getirmeyi amaçlaması ve bunun için asırlardır değişmeyen en temel ilkeye ihanet etmesi olacak iş değil. Irvine ne derse desin bunun adı “esneklik” olamaz, ortada bir “okul” bile yokken başka okullardan “öğrenci çalmak” (Irvine, 2008/2022, s. 40) makul bir gerekçe olarak sunulamaz.

Irvine (2008/2022) günümüz insanının, eski çağlardaki anlamıyla erdemliliğe ilgi duyabilme ihtimalini olağan bulmuyor, bu konuda haklı olabilir; ama birine, erdeme erişmek için eski bir yöntem bildiğimizi ve isterse ona da açıklayacağımızı söylediğimizde, karşımızda esneyen birini bulacağımızı ve aynı kişiye kadim bir dinginliğe erişme yöntemi bildiğimizi, isterse bunu ona da açıklayacağımızı söylediğimizde karşımızdakinin buna kulak kabartacağını düşünüyor ve şunu öneriyor: Onlara “erdeme de erişeceklerini ekleyivereyim gitsin” (s. 41). Ne harika bir öneri! Loukianos (yak. MS 160/2021) bile bu kadarını akıl edemedi, boşuna “erdemın ta kendisi” (s. 20) diye tanıttı “satılık” Khryssippos’u! Belki de üçüncü hale dair yargımızda aceleci davrandık, neyse ki bilge değiliz!

Eğer ereğimiz dinginlik olursa Stoacı olmakla kalmayız, bu bizi Akademiacı ve Epikourosçu da yapar. Buna karşı her Stoacının, çağının çocuğu olduğu ve Stoacılığın, her dönem cari bilimi ve mevcut koşulları izleyerek kendini buna uydurduğunu ileri sürmek sorunu ortadan kaldırmaz. Bu iddia kabul edildiğinde, sonuç Stoacılık olmaz. Çünkü felsefe tarihi, bir bakıma çağına uyum sağlayan düşünürlerin tarihidir. Bu açıdan düşünüldüğünde her filozof öncülünün “neo”su, herkes bir Thalesçi, belki de Sokratesçi olur. “Bir şeyci” olmak zorunda değiliz, ama bu durumda “bir şeyci” olmak hem “her şeyci” hem “hiçbir şeyci” olmak demek oluyor. Her şey bir yana, Stoa etiğinin en özgün ve ayırıcı yanı tek iynin erdem olması; bu, mutluluk veya dinginlik gibi durumları ödül bile değil, bir “armağan” haline getirir. Koşullara uyarlanmış hiçbir Stoacı çeşitlemede, okulun hiçbir döneminde bu temel ilke göz ardı edilmedi ve edilemez de. “Seçici” davranacaksak bile “uygun” bir seçime mecburuz. Bunun için bizi dikkatle dinleyen birine ihtiyacımız yok, karşımızdaki ister esnesin ister bizimle alay etsin, “erdeme erişmek için eski bir yöntem bildiğimizi ve isterse ona da açıklayacağımızı” söylemeliyiz ve çok istiyorsak eğer, “dinginliğe ve mutluluğa da bu yolla erişeceksin” diye ekleyivermeliyiz.

“Neo” Zamanlarda “Gerçek” Stoacılıklar

“Sözde” ve “sahte” Stoacılık çeşitlemelerinin, “eklektik”, “kötüye kullanılmış” ve “yanlı(ş) anlaşılmış” hallerin ne Stoacı ne de “neo” Stoacı olmakla ilgisi var, bunları “neo” Stoacılıklar arasında saymak bile saçma. “Ne gerçek ne de gerçek olmayan Stoacılıklar” ise fazla seçici, hedefleri gündelik, hareket noktaları sakıncalı, ölçütleri de muğlak. Yukarıda “gerçek” Stoacılıkları, “gerekli” ve “yeterli” olarak ayırmakla yetinmiştik. Şimdi bu ayrımın dayanağını belirginleştirip temsilcilerini belirleyelim: Gerekli olarak adlandırdığımız ilk hal, Zenon ve erken dönem Stoacılarıdan ziyade Romalı Stoacılarıdan yola çıkar ve odağına, yaşamımızda hayati öneme sahip olduğunu düşündüğü duyguları yerleştirir. Yeterli hal ise araştırmasında felsefenin üç alanından da neredeyse aynı oranda yararlanır ve bazı nüanslara rağmen Zenoncu dogmaları paylaşır. “Gerekli” Stoacılığa örnek teşkil eden en muteber ismin Martha C. Nussbaum olduğunu düşünüyoruz; çünkü amacı belirgin,

gerekçeleri sağlam ve sonuçları da kendi içinde tutarlı. Bununla birlikte “yeterli” halin tek örneği Lawrence C. Becker, pek çok akademik çalışma parçalı ve kısmen yeterli Stoacılık denemeleri sunuyor ama *A New Stoicism* her şeyi gözetiyor.

Önce “gerekli” Stoacılığı en yalın haliyle inceleyelim, niçin yalnızca gerekli olduğunu, eksiklerini ve buna rağmen niçin “gerçek” olarak adlandırılmayı hak ettiğini açıklayalım. Ardından Becker’ın “yeterlilik” belgesinin hangi koşullarda geçerli olacağını belirleyelim; çünkü Zenoncu dogmalara kaynaklık etmekle kalmayıp onlara içerik de kazandıran olgular, Beckerci yaklaşımın kuramsal temelini oluştururlar. Ama kuramların, dogmalarla uyumlu temel ilkelere uygun olup olmadıklarının veya hangi koşullarda uygun olabileceklerinin belirlenmesi gerekir. Eğer Zenonculuğa ve hatta Stoacılığa aykırı bir “neo” Stoacılıkla karşılaşmak istemiyorsak bunu sınamak zorunlu. Ne kadar tuhaf olursa olsun Becker’ın yeterliliği aslında “koşullu” bir yeterlilik ama yine de onun *A New Stoicism*’i olanın en iyisi.

“Gerekli” Stoacılıklar

“Gerekli” Stoacılığın “gerçek olmayan” ve “ne gerçek ne de gerçek olmayan” hallerle karıştırılma tehlikesi var. Çünkü o iyi oluşu teşvik etmenin ve sağlıklı duygular geliştirmenin yollarını göstermek ister, bu yüzden ahlaki önceler. Nussbaum (2001/2008) *Upheavals of Thought*’da bilişsel bir duygu kuramı önerir ve iyi oluş koşullarını teşvik etmemiz için duygusal gelişimi önceleyen bir yaklaşıma ihtiyaç duyduğumuzu düşünür (s. 3); *The Therapy of Desire*’da (1994) ise antik felsefenin sağaltıcı işlevini vurgular ve tutkuların kökünün kazınması gerektiğine dair Stoacı argümanları teker teker yargılar (ss. 316-483). Ama Nussbaum Stoacılığın sağaltıcı yanını öne çıkarırken kendini etikle sınırlamaz, mantık ve fiziğin bazı kuramlarına başvurduğu için “gerçek olmayan” hallerden ayrılır. Ayrıca neleri seçtiğine dair kesin bir ölçüte sahip olduğu için üçüncü hallerden farklılaşır. Zenoncu dogmalardan “belirli ölçüde” yararlanır ama tam da bu “belirli ölçü” yüzünden “yeterli” değil de “gerekli” olur. Şimdi bu tespitleri temellendirmek için *Upheavals of Thought*’a başvurma zamanı, çünkü *The Therapy of Desire* bundan oldukça farklı; Nussbaum orada adeta Antik dünya seyahatine çıkıyor ve farklı görüşten filozoflarla sohbet ediyor, burada ise neredeyse tümü Stoacı görüşlerle açıklanabilecek bir duygular kuramı öneriyor.

Upheavals of Thought üç bölüme ayrılır: İlk bölümde duygular çözümlenir; burada yönelimlerimizi belirleyen ve amaçlarımızı şekillendiren deneyimlere verdiğimiz tepkiler olarak alınan duygular, bilişsel yönden incelenir ve aslında onların birer yargı oldukları söylenir. İkinci bölümde özel bir duyguya, merhamete (*compassion*) odaklanılır; merhametin hem kişilerarası ilişkilerin hem de kamu politikalarının merkezinde olması gerektiği savunulur. Üçüncü bölüm ise aşka ayrılır; bu bölümde filozofların erotik, yüce ve romantik aşk tasarımları değerlendirilir ve bunun ölçüsü artık bilişsel bir sezgiyi somutlaştıran ve merhametten ayrılmaz olan Nussbaumcu aşk olur.

Nussbaum (2001/2008) bilişsel duygu kuramını geliştirirken duygusal yaşamımızdaki çeşitli olguların, kökleri Antik Yunan Stoacılarının düşüncelerine dayanan bir görüşle iyi bir şekilde açıklanabileceğini öne sürer (s. 3). Nussbaum için Stoacılık, duyguların birer değer yargısı olduğunu öne sürmesi ve kişinin kendi denetimi

dışındaki şeylere ve kişilere, kendi yaşamı açısından büyük önem atfettiğini göstermesi bakımından değerlidir. Ayrıca Stoacı açıklama ile modern bilişsel duygu teorileri arasında bazı benzerlikler bulunur (Nussbaum, 2001/2008, ss. 114-119). Bununla birlikte Nussbaum (2001/2008), kuramını Antik Yunan Stoacılarından ilhamla geliştirdiğini ifade etse de önemli birtakım değişiklikler yaptığını, ortaya çıkan bu görüşün, “Neo-Stoacı” olarak adlandırılabilirliğini belirtir (s. 4). Nussbaum’un Stoacı kuramdan ayrıldığını iddia ettiği eklemeleri şöyledir: O, bazı duyguların insana özgü olmadığını, bunları hayvanlarla da paylaştığımızı savunur (Nussbaum, 2001/2008, ss. 125-130). Duyguların, içinde yaşadığımız toplumun kültürü, normları ve değerleri tarafından şekillendirildiğini vurgular, bu yüzden duyguların doğasını anlamak için onları yalnızca bilişsel süreçlerle değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bağlamları içinde de ele almanın gerekli olduğunu savunur. Hangi duyguların “uygun” veya “makbul” olduğuna dair kurallar ve beklentilerle şekillenen bireyler, duygularını nasıl ifade edeceklerini, hatta nasıl hissedeceklerini öğrenirler (Nussbaum, 2001/2008, ss. 139-173). Son olarak duyguların çocukluktan itibaren bizde bulunduğunu, bunların yetişkin tepkilerini güçlü ama çoğu zaman fark edilmeyen şekillerde etkileyebileceğini ileri sürer (Nussbaum, 2001/2008, ss. 230-236).

Merhamete ayrılmış ikinci bölümde ise kendine yeten varlıklar olmadığımız için mutluluğumuzun diğer insanlara bağlı olduğu ve bu yüzden “dışsal iyilerin” mutluluğumuz için önemli olduğu varsayımından hareket edilir. Bu Aristotelesçi varsayıma göre merhamet ihtiyaçlardan türer, yetersizlik hissimizi paylaşan bireylere veya topluluklara hissettiğimiz bir duygu olarak görülür (Nussbaum, 2001/2008, ss. 12-13; 398-400). Nussbaum merhamete yönelik olumlu değerlendirmesini iki tür eleştiriye karşı savunur: Bunlardan biri, merhametin etik yargılar için güvenilir bir rehber olarak görülmemesi gerektiğini savunan yaklaşımdır (Nussbaum, 2001/2008, ss. 364-368). Diğeri ise kendine yeter olmakla ilgilidir, burada “dışsal iyiler” ve yetersizlik hissinden türetilen herhangi bir şeye değer atfetmek yerilir (Nussbaum, 2001/2008, ss. 368-377). Nussbaum’a göre Stoacılar merhamete yönelik her iki eleştiriye de benimserler. Nussbaum kitabın üçüncü bölümünde Stoacı aşka dair herhangi bir değerlendirmede bulunmaz; onu bilişsel bir değerlendirme olarak görse de kendine yeter olma idealinin karşısına konumlandırır. Aşkı benzersiz bir tikellik, kırılganlık (*vulnerability*) ve derin bir ihtiyaç temelinde tanımladığı için (Nussbaum, 2001/2008, s.499; 642; 667) Stoacılardan ayrılır.

Tüm bu söylenenlerde “gerçek” olanın ne olduğunu, bunun Stoacılık ve Zenoncu dogmalarla nasıl uyuştüğünü merak edebiliriz. İlk formel bir uygunlukla ilgilendiğimiz için bu söylenenlerde herhangi bir uyumsuzluk olduğunu düşünmüyoruz. Her şeyden önce Nussbaum da tekiliği, tek tek koşulları ve koşullara uygunluğu dikkate alıyor. Duyguların kişisel yargılar ve tepkiler bakımından yorumlanması olsun, kişinin kendi dışındaki şeylere ve kişilere, kendi yaşamı açısından büyük önem atfettiğine ilişkin saptaması olsun, burada Stoacılığa aykırı bir şey yok. Akıl sahibi olmayan canlıların dürtülerine göre harekete geçtikleri açık olduğuna göre, onlarda bazı duyguların bulunmasından daha doğal bir şey de yok; hayvani duyguları ahlaki değerlendirmelere konu eden herhangi bir Stoacı da yok. Yine eğer duygular kişisel yahut toplumsal kanaatlerin etkisiyle şekillenmiş yargılar ise buna karşı çıkacak bir Stoacı da olmayacak. “Psikanalitik” bir

duygu teorisini onaylamayacak olsa da bunu ima eden pek çok Stoacıya rastlamak mümkün (Aurelius, yak. MS 180/1987, IV.28; Seneca, yak. MS 65/1925, 121.16). İster merhamet ister aşk olsun, bu tür duyguların karşılıklı ilişkiyle şekillen birer tepki olmaları bile Stoa bedenselciliği ve sempati kuramıyla doğrulanabiliyor.

Bununla birlikte özellikle merhamete ilişkin değerlendirmede Zenonculuk ve Stoacılığa ilişkin önemli eleştiriler, hatta “anti” Stoacı eğilimler öne çıkıyor. Fakat bunların bile Zenoncu olmanın asgari ölçütleriyle bir bakıma uyumlu olduğunu düşünüyoruz. Her şeyden önce “dışsal iyiler”e ve yetersizlik hissine dair olanlar da dahil olmak üzere, tüm yargılar Zenoncu aklıbaşındalığı ve uygunluğu, tekleri ve onların ilişkilerini gözetmeyi gerektiriyor. Bununla birlikte belirtilmesi gereken nokta şu ki, Nussbaum’un Stoacı merhamete yönelik eleştirel okuması oldukça genel, o, yalnızca Seneca’nın *Hoşgörü Üzerine (De Clementia)* başlıklı eseriyle ilgileniyor. Bölümün başında merhametin farklı dillerdeki görünümüne dair bir çözümleme yapmış olsa da sanki Seneca’nın tanımlarını gözden geçirirken bu çözümlemeleri, özellikle Yunan Stoacılarının nüanslarını dikkate almıyor. Şimdi Seneca (yak. MS 55/2014) bu eserinde hoşgörüyü, gaddarlık (*crudelitas*) ve merhametten (*miser cordia*) ayırır: Gaddarlığı “aklın cezaları tahsil etmedeki vahşeti” (II.4.1); merhameti ise “başkalarının dertlerini görmeyle meydana gelen ya da hak etmeyenlerin başına geldiğine inanılan kötülüklerden ortaya çıkmış üzüntülerden kaynaklanan zihinsel bir hastalık” (II.5.4) olarak tanımlar. Hoşgörü zihnin ölç alma yetkisi üzerindeki öz-denetimi olmakla (Seneca, yak. MS 55/2014, II.3.1) gaddarlardan ayrılır; iyiliği herkese hak ettiği ölçüde pay etmekle (II.6.3) de merhametten farklılaşır. Çünkü Seneca’ya göre hoşgörü “kurala göre değil ama adil ve iyi olandan yola çıkarak yargıda bulunur” (Seneca, yak. MS 55/2014, II.7.3). Ama Seneca’nın belirttiği gibi bu “merhametsizlik” insani hatalar için hiçbir umut bırakmaz, hiçbir kusura tahammül etmez gibi görünür (Seneca, yak. MS 55/2014, II.4.2). Sanki Nussbaum da bu yaygın kanaatten ilhamla Stoacıları eleştirir gibidir. Fakat bu eleştiri, yalnızca Senecacı ayırım ve tanımların mevcut koşullarca yanlışlanabileceğini ileri sürmek suretiyle ortadan kaldırılamaz. Merhametsizliğin adalet ve sosyal politika üzerinde doğurabileceği olumsuz sonuçları göstermek, bunu bertaraf etmenin yalnızca bir yoludur. Başka yollar ise şu soruyla yakından ilişkilidir: Acaba Nussbaum’un merhamet (*compassion*) olarak adlandırdığı şey ile Stoacıların yasakladığı şey (*eleos, oiktos* veya *miser cordia*) aynı şey midir?

Hiç kuşkusuz Seneca gibi diğer Stoacılar da *eleos* veya *oiktos*’u acının türlerinden sayarlar ve şöyle tanımlarlar: “Haksızlığa uğramış biri için [hissedilen] acı” (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.111) veya “haksız yere üzülen birine duyulan acı” (Stobaei, yak. MS 420/1884, 92.10). Onlar merhamet kadar müsamahayı da hoş görmezler; taviz vermenin (*eikein*), merhametin ve hatta insafli davranmanın (*epieikeia*) ruhun zayıflığından kaynaklanan bir iyilikmiş gibi görüldüğünü düşünürler (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.123). Çünkü bu tür durumlarda adaletle uygun yargılar verilmez, yasadaki kaynaklanan cezaları hafifletmek adaletle bağdaşmaz. Buna karşılık Nussbaum’un merhameti, erken dönem Stoacıların adaletin türleri arasında saydığı pek çok alt erdemle örtüşür. Mesela iyiyi yapmanın bilgisi olan “dürüstlük (*khrestotēs*)”, bir toplumdaki eşitliğin bilgisi olan “dayanışma (*eukoinōnēsia*)” ve yakınlarını suçlamadan onlarla anlaşmanın bilgisi olarak tanımlanan “hakkaniyet (*eusynallaksia*)” dikkate alındığında ve bilginin aklıbaşındalık demek olduğu

hatırlandığında merhametsizlik eleştirilerine yanıt verilebilir. Ayrıca tüm Stoacılar gibi Seneca da ortak iyiyi gerçekleştirmek ve hemcinslerimize yardımcı olmak için doğduğumuzdan emindir, herkese değeriyle orantılı şekilde davranmak ise adaletin gereğidir. Dahası adalete uygun davranan kişi, merhametli olduğu için övülenlerin, övülmelerine neden olan şeylerin aynını yapar: O da başkalarının gözyaşları için yardıma koşar ama onların kederine ortak olmaz; hiçbir karşılık beklemeden kazazedeye el uzatır ve sürgündekine evini açar, muhtaç olanı hor görmeden destekler (Seneca, yak. MS 55/2014, II.6.2). Bunları yapabilmek için “kendini onun yerine koymasına” gerek yoktur, “onu kendi yerine koyması” yeterlidir. Bu hemcinslerimizi de kendimiz gibi benimsememiz, “onları kendimiz yerine koymamız” gerektiğini anlatan Stoacı *oikeiōsis* kuramının zorunlu sonucudur. Eğer bunu duygulanım diliyle anlatmaya mecbursak bunun adı empati değil, sempatidir.

Kozmik sempatiyle de temellendirilebilir olan toplumsal yükümlülüklerimiz ve onların ilişkili olduğu insanseverlik ve iyilikseverlik, erdemin toplumsallığına yönelik önemli vurgulardır. Bunlar olmaksızın yardımseverliği ve adaleti teşvik etmeyi başaramayız. Çünkü Stoacı bilge, acıma hissi olarak aldığı ve adaletsizliğe yol açtığını düşündüğü merhameti geride bırakır ve aklıbaşındalığın kılavuzluğunda yönlendirilmiş iyilikleri (*beneficiis*) yaratmak ister. Ayrıca ortak iyiyi gerçekleştirme amacı uyarınca eyleyen bir Stoacı buna engel olabilecek koşulları ayırmakla işe başlar. Mesela Marcus Aurelius (yak. MS 180/1987) “hiçbir şeyi rastgele veya amaçsız yapma; ortak iyiyi gerçekleştirme ereğiyle bağdaşmayan hiçbir işe kalkışma” (XII.20) tavsiyesiyle yola çıkar, başına gelenleri kabullenmeyi öğütler ama bilgelğin tek bir şeyde, adil davranmakta bulunduğu inandığı için herkese nazik davranmak ister (IV.37). Herkese karşı nazik ve iyi niyetle davranmayı, her birine hatasını göstermeye hazır olmayı ve bunu sitemle veya gururlanarak değil, samimi ve dürüst bir şekilde yapmayı (Aurelius, yak. MS 180/1987, XI.13) öğütler. Dolayısıyla merhamet yerine nezaketi yeğleyebiliriz, merhametsizliğin yol açacağı sorunları samimi bir nezaketle çözebiliriz.

Yanıtlaması en zor görünen eleştiri “dışsal iyiler” meselesi gibi görünür. Ama bu, eleştirideki en ciddi zayıflıktır. Aslında Nussbaum’un eleştirisini Stoa fiziğinde bir nitelik ile bir ifadenin farklı türden gerçekliklere tekabül ettiği, bir beden ile o beden hakkında söylenmiş bir *lekton*’un aynı şey olmadığı şeklinde yanıtlamak gerekirdi.¹⁵ Ama bu, teknik ayrıntılarla boğuşmak demektir ve bizi Zenoncu dogmalardan uzaklaştıracığı için şu kadarını söylemek yeterlidir: Nussbaum “mutluluk” ile “mutlu olmak”ı karıştırmış görünür. Ayrıca o kendine yeterliliği, tüm duygulardan bağımsızlaşmak ve diğer insanlardan uzaklaşmak şeklinde yorumlama eğilimindedir. Oysa Stoacılar için kendine yeterli olan şey erdemdir, insanlar değil. Stoacı bilge “dışsal iyiler”in tümünü, olağan koşullarda doğal sayılabilecek tüm farksızları kaybetse bile erdemine sığınabileceği için mutluluğunu korur. Ancak bu, bilgenin bu şeyleri istemeyeceği veya onlardan kaçınacağı anlamına gelmez. Stoa etiği, olağan koşullarda doğal şeylere yönelik güçlü bir eğilimi ve diğer insanlara yardımcı olmakla yükümlü olduğumuzu vurgular. Felsefi dogmanın “doğal olana göre yaşamak”a karşılık gelen çeşitlemesi de bunun böyle olduğunu doğrular. Mutluluğumuzun diğer insanlara bağlı olduğu ve bu yüzden “dışsal iyilerin” mutluluğumuz için önemli olduğu varsayımı, “mutluluk” ile “mutlu olmak”ı karıştırmaktan kaynaklanır. Ayrıca

burada erdem mutlulukla bir tutulur, fakat artık iyi bildiğimiz gibi mutluluk erdemin ürünüdür. Erdemli bir yaşam erdemin yanı sıra olağan koşullarda doğal sayılabilecek farksızları da içerir, fakat bunları gerektirmez. “Dışsal iyiler” mutluluğa değil, erdeme katkı sağladıkları için yeğlenirler. Bu yüzden olağan koşullarda doğal şeylere yönelik eğilim, eğilimin nesnesini iyileştirmez; “dışsal iyiler”in yeğlenebilir olması da erdemi değersizleştirmez. Zaten Nussbaum da erdem yerine dışsal iyileri elde etmeyi amaçlamamız gerektiğini söylemez, makul bir Stoacının kabul edeceği üzere “dışsal iyiler”in yaşamımızdaki yerini, “mutlu olmak”ın içinde nelerin bulunduğunu belirtir. Dahası merhametin muhtemel olumlu çeşitlemeleri de (dürüstlük, dayanışma, hakkaniyet, nezaket) zaten birer erdem oldukları için mutluluktan ayrılmaz, dolayısıyla erdemden pay alan insanın mutlu yaşamı da bu erdemlerle donatılmış olmak bakımından sevinçle doludur.

Son tahlilde Nussbaum ontolojik ve epistemolojik dogmalara sıkı sıkıya sarılır; duyguları bilişsel durumların ötesine taşıdığına, toplumsal değerlerin hissetme biçimimizi belirlediğini söylediğinde bile bu dogmalarla çelişmez. İncelemesinin her aşamasında aklıbaşındalığın kuşatıcılığı iş başındadır, “dışsal iyiler”e yahut farksızlara yönelik aşırı vurgularda dahi, onun farksızlara yönelik bilgiyi de içerdiği hatırlanmalıdır. Bununla birlikte belki de farksızların gereğinden çok vurgulanması nedeniyle, erdemin kendisi değil de diğerlerine de fayda sağlayan yönü geri planda kalmıştır; onun eleştirisi Stoa etiğinin toplumsal ve diğerkâm yönünü silikleştirmiştir. Ayrıca “uygun yaşamak”ın akılcı çeşitlemeleri Nussbaum’un merhamet açıklamalarında pek dikkate alınmadığı için, sanki “uygun yaşamak” bir tek “mutlu yaşamak”a eşitlenmiştir. Nussbaum’un eleştirisi güçlü bir dışsal meydan okuma gibi görünse de aslında Nussbaum, Stoacılığın dürüstlük, dayanışma ve hakkaniyet hakkındaki tanımlarını, nezaket, iyi niyet ve samimiyet övgülerini, toplumsallığın filizlendiği adalet kuramını ve *oikeiōsis* çemberleriyle ortaya konulan insan ilişkileri konusundaki incelikli konumunu gözden kaçırmış gibidir.

“Yeterli” Stoacılık

“Yeterli” Stoacılık bir amaç ve önemli bir öneriyle başlar: Becker (1998/2017) *A New Stoicism* başlıklı kitabında Stoa etiğine yeni bir ajanda tayin etmek istediğini açıkça belirtir (s. 5). “Doğaya uygun yaşamak” veya “doğayı izlemek” ereğini de “olguları izlemek (*following the facts*)” olarak düşünmeyi önerir (s. 42). Bu Kleanthesçi çeşitlemenin anlamı şudur:

Doğaya izlemek, olguları izlemek demektir. Bu, içinde yaşadığımız fiziki dünya ve toplum içindeki konumumuz hakkında -güçlerimiz, ilişkilerimiz, sınırlılıklarımız, olanaklarımız, güdülerimiz, niyetlerimiz ve çabalarımız hakkında- olgular edinmek demektir; üstelik bunu, normatif meseleler üzerine düşünmeden önce yapmak gerekir. Bu, olgularla yüzleşmek -onları oldukları gibi, ne eksik ne fazla kabul etmek- ve onlardan normatif sonuçlar çıkarmak demektir. Bu, olgulardan hareketle bir etik kurmak, yani normatif önermeleri *a posteriori* inşa etmek demektir. Bu, normatif önermeleri olgulardaki değişimlere uydurmak ve bu uyarlamaları da oldukları gibi, ne eksik ne fazla kabul etmek demektir. Nihayet bu, olguların içinde yaşamak -varsayımsal normların değil, fiili (*actual*) normların içinde yaşamak- demektir (Becker, 1998/2017, s. 46).

Becker olguları izlemeyi önerdiğinde ereğe belirli bir nesne tayin etmiş olur ve bu yeni nesneyle hem muğlaklığı gidermek hem de Stoa fiziğini yinelemek değilse de yenilemek ister. Becker bununla arkaik kuramları geride bırakmayı önerir. Çünkü olguları izlemek dünyanın değişimine uyum sağlamak anlamına gelir; bu, günümüzün bilimsel kuramlarına itibar etmek ve dünyaya dair çağdaş görüşleri takip etmek demektir. İçinde yaşadığımız toplumun karmaşık yapısını kabullenmek ve kendi olanaklarının yanı sıra ait olduğu topluma içkin değerlerle var olan bireyin failliğinden doğan her normu, bir olgu olarak kabul etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca Becker “olguları izlemek” mottosundan ve onun bir yüzünü oluşturan “mevcut bilimi izlemek” iddiasından hareketle erdemin asli önceliğini doğada aramaz, bunu kişinin failliğinin (*agency*) en üst düzeye çıkarılması olarak yorumlar ve bunun, insan gibi düşünen varlıklar için en uygun hedef olduğunu ileri sürer. İddiasını desteklemek için Stoacı natüralizmden, tekillikten ve Stoa mantığından türettiği normatif aksiyomlarından yararlanır ve “pratik bilgelik (*practical wisdom*)” olarak karşılamayı seçtiği *phronēsis*’e özel bir önem atfeder.

Çalışmada etiğin özerk bir uğraş olmadığı iddiası dikkati çeker; nitekim ampirik bilgimizdeki değişiklikler etiği de değiştirir (Becker, 1998/2017, s. 11). Becker’a (1998/2017) göre Stoacılar da cari bilimsel kuramlar ile onların dayandığı olgular üzerine düşünmekle bulabildikleri veya inşa edebildikleri en iyi etik öğretiyi takip ettiler (s. 55). Ayrıca olguları izlemek, Stoa etiğinin natüralist yanını gözetmek demektir; bu, normatif önermeleri mevcut değerler, tercihler, tasarılar, yükümlülükler ve teamüller hakkındaki olgulardan inşa etmek anlamına gelir (Becker, 1998/2017, s.12). Stoacı natüralizm, etik akıl yürütmelerimizin doğruluğunu pratik bilgelige bağlar, nitekim aklıbaşındalığın işi “her şeyi göz önünde bulunduran (*all-things-considered*)” ve “her şeyden önemli olan (*overriding*)” normatif önermeleri bulmak veya inşa etmektir. Becker’a göre böyle bir etik ajanda Stoa etiğinin tekillikle (*particulars*) ilgili olduğunu, belirli koşullardaki belirli insanların nasıl yaşaması gerektiğini hatırlatır. Stoa etiği tekilden -tamamen konumlanmış bireylerden- başlar ve dikkatlice daha genel meselelere doğru ilerler. Becker’e göre Stoacılar tek tek yaşamlardan yola çıkarak, yaşayış biçimimize dair en zengin ve en doğru betimlemelere ulaşmak isterler. Çünkü hepimiz arzular, inançlar, aidiyetler, özlemler, hayal gücü, iletişim, işbirliği, çatışma, davranış kalıpları, beklenti ve fırsatlardan oluşan karmaşık bir ilişkiler ağında yaşarız. Hedeflerimizi belirlerken içinde bulunduğumuz duruma ve ihtiyaçlarımıza dikkat ederiz; eylemlerimizin ve başkalarının tepkilerinin etkileşimiyle karmaşık hedeflerimize karar veririz. Becker’a (1998/2017) göre pratik bilgelik bu noktada işe koyulur; o, çeşitli hedeflerimizi dayandırdığımız normatif önermelerin sağlamlığını denetler, etik ise bize, “her şey göz önünde bulundurulduğunda hangilerinin sağlam olduğunu” söyler (s. 14).

Bu nokta çalışmanın en belirgin ve önemli iddiasıdır: Becker’a göre Stoa etiğinin temel normatif ilkeleri, en iyi nasıl yaşanacağına dair sağlam temellere dayanan pratik akıl yürütmeden çıkarılabilir. Buna göre yaşamımızı bir bütün olarak düşünür ve toplumsal birer fail olarak bizim için en iyi olanın ne olduğuna dair “her şeyi göz önünde bulunduran” görüşler geliştirirsek, biz de Stoacılığın merkezi temalarına ulaşabiliriz (Becker, 1998/2017, s. 5). Mesela failliğimizin, kişisel ve toplumsal *oikeiōsis* süreçlerinin sonucu olarak ortaya

çıkan “güdümlü normlar (*motivated norms*)”ı benimsemekle en iyi haline ulaşacağını kavrayabileceğimiz gibi erdemin, failliğimizin mümkün olan en mükemmel hali, yani “ideal faillik” olduğunu görmeye başlayabiliriz (Becker, 1998/2017, ss. 56-59). Becker’a (1998/2017) göre eğer pratik bilgeliği, yani aklıbaşındalığı izlersek Stoacıların neden erdemi tek iyi olarak gördüklerini, neden “dışsal iyiler” ile erdemi mukayese etmediklerini anlayabiliriz. Ayrıca bu yolla erdemin neden mutluluk için yeterli olduğu kadar gerekli de olduğunu anlamak mümkün olur (s. 122).

Becker Stoacılığın önerdiği erdem etiğini izlemek ve bu yaşam biçimini benimsemek için, bize neyin en iyi olduğunu söyleyen içsel nedenlere sahip olduğumuzu düşünür. Bunun için doğayı değil, olguları ve onlardan türetilmiş normları izlemek yeterlidir. Seküler bir dünyada yaşayan aklıbaşında varlıklar olarak kendi değerlendirmelerimiz bizi bu sonuca ulaştırır. Ereğin seküler hale getirilmesiyle doğa “olgular dünyası” olur ve bu yolla betimleyici (*descriptive*) önermelerden normatif önermeler türetilir. Bu noktada Becker bunu sağlayacak mantıksal kurallar oluşturmak ister ve Stoa etiğini soyut bir ahlak öğretisi olmaktan çıkarıp değerlendirme ve karar verme süreçlerine uygulanabilir formel bir sisteme dönüştürmeyi amaçlar. Becker’a göre böyle bir sistemin aksiyomları Stoa mantığında zaten içerilir; burada pratik akıl yürütmenin “her şeyi göz önünde bulunduran” normatif önermeleri, ahlaki önermeler olarak tanımlanmıştır. Sistemi tamamlamak için sadece belirli düzeyin önermelerinden ahlaki önermelere geçişi sağlayacak mantıksal kurallara ihtiyaç duyulur; bu kurallar, yalnızca bir öncül olarak “her şeyi göz önünde bulunduran bir muhakemenin” sonucunu içeren yükseltme kurallarının varyantı olur. Becker (1998/2017) ayrıca kitabının sonuna eklediği *calculus* (ss. 193-217) ile bu aksiyomatik sistemini açıklayıp sembolleştirir. Son tahlilde normatif önermelerimiz, Becker’ın Stoacı aksiyomlar olarak adlandırdığı “kapsayıcılık (*encompassment*)”, “nihailik (*finality*)”, “ahlaki öncelik (*moral priority*)” ve “beyhudelik (*futility*)”¹⁶ ile ölçülür.

Her bir aksiyomun merkezi kavramı aklıbaşındalıktır; ondan daha kapsayıcı ve işlevsel bir yetimiz olmadığı gibi tüm normların kurucusu ve normlar hiyerarşisinin belirleyicisi de odur. Onun sayesinde olanaklı olan belirlenir, olanaksız hedeflememek gerektiğini bize o öğretir. Normatif önermeleri olgulardan türetmeyi, bunları olgulardaki değişimlere uydurmayı ve bu uyarlamaları da oldukları gibi kabul etmeyi öğütleyen *a posteriori* etiğin değeri de bu noktada kendini gösterir. Zira Becker normatif önermeleri, temsil ettikleri olgulara göndermede bulunan normlardan ayırma ve yanlış inançları normatif aksiyomlara dayanarak yasaklama önerisiyle oldukça önemli bir adım atar. Buna göre normatif bir önermenin türetilmesinde mantıksal olarak gerekli herhangi bir öncül yanlışsa, türetimin geçersiz olduğu söylenir ve olgulara aykırı olmasına rağmen bütün öncüllerin doğru olduğu varsayımına dayanarak türetilen normatif önermeler de gözden çıkarılır (Becker, 1998/2017, s. 51). Bu ölçüt, pek çok ihlali ve şiddetin pek çok türünü Stoacı normatif aksiyomlara aykırı bulmayı sağlar, bunların hiçbir koşulda temellendirilemez oldukları açığa çıkar.

Bununla birlikte Becker duygular ve “dışsal iyiler” söz konusu olduğunda “yumuşatılmış” ve “çarptılmış” bir Stoacılığı izliyormuş intibası uyandırır. Duygusal yaşamın şekillenmesinde “dışsal iyiler”in, geleneksel iyilik tasarımlarının ve “makbul” aidiyetlerin önemli olduğunu düşünür; zira bunlar, her şeyi göz

önünde bulunduran bir muhakemenin gözünden kaçamaz. Stoacılar tarafından kavramsallaştırılmamış başka hoş duygulanımlar da ortalama insan yaşamında, yani ortalama failliğimizde belirleyicidir. Fakat Becker’ın duygusal gelişime yönelik vurgusu Nussbaum’dan farklıdır; Becker bir fail olarak düşünmeye ve tercihler yapmaya başladığımızda, duygusal eğitim sürecimize güçlü bir etken ekleyeceğimizi düşünür. Çünkü bu yolla duygularımızı çeşitli boyutlarda inşa etmeye başlarız; hangi durumlarda hangi duyguların uygun olduğu, duygunun uygun şiddeti, süresi, nasıl dışa vurulacağı ve başka durumlarda davranışlarımızın belirleyicisi olarak hangi rolü oynayacağı üzerine düşünürüz. Bu tür kararlar ala ala duygusal olarak gelişiriz, duygularımızı ve onların dışavurumunu bu yolla inşa ederiz (Becker, 1998/2017, s. 108). Toplumsal yaşamı ilginç kılan şeylerden biri duyguların olağanüstü çeşitliliği olsa da Becker’a göre ne kişisel ne de toplumsal yaşam, ahlaki failliğimizle belirlediğimiz hedeflere yeterince hizmet etmedikçe tatmin edici olamaz. Mesela “beyin cerrahlarımızdan, ameliyathaneye girerken dertlerini ve cinsel arzularını dışarıda bırakmalarını bekleriz” (Becker, 1998/2017, 108). Ama bu beklentimiz katı ahlakçılığımızdan veya tutuculuğumuzdan kaynaklanmaz, aklıbaşındalık “uygun” eylemi bize gösterir. Dolayısıyla duygusal gelişim ahlaki failin pratik muhakemesi ve yaşam deneyimiyle ilgilidir, “yumuşatılmış” görünen bu yaklaşım aslında aklıbaşındalığın doğru bir tasviridir.

Aidiyetlerimiz ve bağlılıklarımız söz konusu olduğunda ise “dışsal iyiler”in veya “bize bağlı olmayan” şeylerin duygusal gelişimimizdeki yerini bizzat deneyimlerimiz. Normal gelişim süreci içerisinde, pek çok türden nesneye (ebeveynlerimize, ailemize, inançlarımıza, sevgilimize, evimize, devlet kurumlarına) bağlanır, kendimizi bir şeye ait hissederiz. Bağlılıklarımız ve aidiyetlerimizin biçimlenmesinde toplumsallık ve toplumdan öğrenme baskındır, fakat failliğin gereği olan pratik muhakemelerimiz neticesinde yaşamımız boyunca bunların önemli ölçüde değiştiğini fark ederiz ve gerekirse bazı bağları koparıyoruz (Becker, 1998/2017, ss. 109-110). Ne var ki değişmeye ve hatta yok olmaya müsait bağlılıklar, göreceli aidiyetler ve bunların gereği olan değişken yükümlülükler ne *oikeiōsis* öğretisini ne de tutkular kuramını yanlışlar. Çünkü *oikeiōsis* öğretisi bir bakıma duygusal gelişimin anlatısıdır: Benden başkasına, başkasından da her başkaya karşı olumlu duygular beslemenin, Stoacı insanseverliğin analogisidir. Bu öğretilde sağlam bağlar ilk dürtünün gelişmesiyle kurulmaya başlar ve her şeyi aklıbaşındalık erdemiyle gerçekleştiren insanda en yetkin halini alır. İç içe geçmiş *oikeiōsis* çemberlerinin en küçüğü “ben” isem, en geniş çaplısı tüm insanlardır. Stoacılar en yakınlarımıza duyduğumuz bağlılıkları geliştirmekle işe başlasalar da bir kurallar listesi hazırlamazlar, bir bağlanma kılavuzu sunmazlar. Çünkü her ilişki, her türlü bağlılık kendi kuralını, kendi koyar. Bu yüzden Stoacılıktan genel geçer reçeteler sunması beklenemez; Stoacı tekillik, uygunluk ve aklıbaşındalık buna müsaade etmez. Genel geçer tek kural, aslında tek ideal, analoginin amacıdır. Nihayetinde bu çemberlerle gösterilmek istenen “herkesi kendimiz gibi benimseme” gerekliliği ise herkesin ben, benim de herkes olduğum bir yerde, herkes herkese bağlı veya ait olmalıdır. Elbette biz ortalama insanların bağlılıkları, aidiyetleri ve yükümlülükleri vardır ama biz, pratik muhakemeyle bunlara ilişkin muhtemel duygularımızı ve bunların dışa vurumunu makul hale getirmeye muktediriz. Stoacılık birine veya bir şeye sıkı sıkıya bağlı olmayı yasaklamaz, onun kaybını istememeyi de

sakıncalı bulmaz; tek bir şeye, onu kaybettiğimizde acılara boğulmamıza izin vermez, çünkü bu duygu patolojiktir.

Tek “gerçek” Stoacılık bu itirazların üstesinden gelir; tekili ve aklıbaşındalığı öne çıkarmakla Zenoncu dogmalara harfiyen uyar. Erdemin kendine yeterliği ve yegâne iynin erdem olması da Becker’ın asla taviz vermediği hususlardır. “Olguları izlemek” bile “uygun yaşamak”ın çeşitlemesidir; Becker Stoacı doğanın günümüz insanı için hiçbir anlam ifade etmediğini, bu doğa tasarımının bizi erdeme sevk etmediğini gözlemlediği için böyle bir adım atar. Buna ilişkin herhangi bir şey söylemiyor olsa da aslında mesele, kadim Stoacıların doğasında ikamet ediyor olmamız değildir, çünkü Kleanthesçi ereğin nesnesini “ideal” olarak düşünmek zorunda değiliz. Kleanthes de dahil tüm Stoacı filozoflar, ereği belirginleştirmeye yönelik her adımlarında onu biraz da belirsizleştirdiler, oysa “uygun yaşamak”, “doğaya uygun yaşamak” olarak genişletildiğinde bile doğayı çift anlamlı almak şart değil. Şöyle ki Stoacı doğanın aslında sistemin bütününde iki rolü var: İlk olarak doğa her şeyin başlangıcı ve bu, *oikeiōsis* kuramının çıkış noktası; ikinci olarak her şeyin sonu, bu yüzden Kleanthesçi ereğin “ideal” nesnesi. Şimdi Stoacı pratik etik doğanın ilk rolünden hareketle kurulur, burada “olan” dikkate alınır; bununla birlikte “ideal” doğa, olanın değil, olması gerekenin nesnesi olduğu için Stoacılar burada hep bilgeden bahsederler ve “doğaya uygun yaşamak”ı başarmanın sadece o olduğunu yinelerler. Olgularla ilgili olmayan bu ideal rol, doğayı bir norm haline getirir; doğayı, aslında insan doğasını, yalnızca gözlemleyerek öğrenemeyeceğimiz için buradan *a posteriori* bir etik çıkmaz.¹⁷ İşte Becker “olguları izlemek”i önerirken doğanın ilk rolünü korumuş, ikincisini göz ardı etmiş görünür; *a posteriori* bir etik kurarken pek tabi “ideal” olanı rafa kaldırabileceği bir stratejiyi benimsemiş ve normları olgulardan türetmiş olur. Bu haliyle olguları izlemek yerine daha tanıdık bir erek de önerilebilir: “Her şeyin başlangıcını izlemek” yahut “belirli bir doğayı izlemek”. Elbette bu öneriler “olguları izlemek” kadar çarpıcı olmayacaktır, buna karşılık diğer dogmalarla birlikte alındığında “uygun yaşamak”, tüm muğlaklığına rağmen pek çok şeyin (erdem, akıl, mutluluk) yanında doğanın belirli bir anlamını da muhafaza edecektir. Bununla birlikte olguların karmaşıklığı Beckerci ereğin yalınlığını ve kolay anlaşılabilirliğini zedelemes, çünkü Becker aklıbaşında failer olarak olguları ve olgu bazlı normları değerlendirebileceğimiz bir ajanda önerir; olanaklı olanın olmasa da olanın en iyisi olan bu “gerçek” Stoacılıkta “reel” doğadan hareket edildiği için ve “ideal” doğa akıl, erdem ve mutluluk ideallerinde korunduğu için Stoacılığa hiçbir zarar gelmez.

Son olarak neden Beckerci “neo” Stoacılığın olanaklı olanın en iyisi olmadığını açıklamalıyız. Buna yanıtımız yukarıda tartışılan duygular ve “dışsal iyiler”e yönelik ılımlı görünen yaklaşım değil; Becker’ın aksiyomatik sisteminin Stoa mantığıyla doğrulanamayacağı veya onun olgularının Stoa dünyasına ait olmadığını da söylemiyoruz. Çünkü bunların Zenoncu dogmalarla bir ilgisi yok. Sorun erdemi failin eyleme kapasitesiyle eşitlemek; şöyle ki eğer pratik bilgelik failliğimizin mümkün olan en mükemmel halini, yani “ideal faillik”i bize gösterecekse bunu olgulardan nasıl türetilebileceğimizi anlamak zor. Nitekim bu anlayış biz failleri, Kleanthesçi “ideal” doğaya başvurmaya sevk ediyor ve erek yeniden “doğayı izlemek” olarak beliriyor. Buna karşılık ön-kavrayışlarımızın doğal gelişimiyle doğayı ve belki de “ideal faillik”i anlayabileceğimizi

varsayan Stoacı bilişsel gelişim kuramı, erdemi, neyse o olarak bırakıyor. Çünkü erdemin bir “ideal” olarak korunması gerekiyor, tam da bu yüzden tanımlanmaya ihtiyaç duymaksızın doğanın anlaşılmasıyla betimlenecek ve yalnızca bu yolla belirecek olan erdeme bizi, bir tek o ulaştırabiliyor. Erdemin yani, “ideal faillik”in gerçekleşmesi için ideal olanı, bir ideal olarak korumaktan başka çaremiz yok, bu yüzden ne erdemin yerine önerilebilecek başka bir iyi olabilir ne de erdem ürünü, ödülü ya da sonucu olan sözde iyiler aracılığıyla temellendirilebilir. Dolayısıyla ancak doğaya veya olgulara, aslında erdemli olmaya uygun olan neyse ona, uygun yaşamakla “gerçek” bir Stoacı olunabilir.

SONUÇ

Stoacılığın “neo” hallerinin tümünü incelemek elbette mümkündü ama böyle bir girişim bu yazının iddiası, sınırları ve içeriğiyle ilgisiz olacaktı. Okulun kurucusunun düşüncelerinden çıkarılabilecek başlıca dogmalarla yetindiğimiz ve bunlardan hareketle günümüz yönelimini anlamaya çalıştığımız için Stoacılığın gerçek veya sözde “rönesans”larıyla, yinelenen pek çok “neo”suyla ilgilenmedik. Bu yüzden John Calvin’in (1536/1845) *Institutio Religionis Christianae*’de Tanrı’dan gelen ıstıraplara kahramanca katlanmayı gerektiren hakiki Hristiyan erdemin benimsenmesi yerine dinginlik idealini yeniden canlandırmaya çalışan “ilk” *novi Stoici*’si ile Rönesans’ın Stoa etiğinden esinlenen Hristiyan yazarları (Lorenzo Valla (1407-1457), Niccolò Perotti (1429–1480), Bartolomeo Scala (1430–1497), Marsilio Ficino (1433–1499), Angelo Poliziano (1454–1494), Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), Justus Lipsius (1547-1606), Guillaume Du Vair (1556-1621), Michel de Montaigne (1533-1592), Pierre Charron (1541-1603), Francisco de Quevedo (1580-1645) vd.) dikkate alınmadı (s. 589). Yine literal “neo-Stoacılık”tan önce var olan eğilimleri, Aziz Paulus’un, apolojistlerin ve bazı Kilise babalarının Stoacılara epey yakınsayan düşüncelerini, Abelardus ve Salisburly Johannes’in doğal hukuk, kader ve erdeme dair görüşlerinde yankılanan Stoacı sesleri ve ortaçağın kapanışında Stoacı etiğe yönelik sitayışı de göz ardı ettik.

Ayrıca “neo-Stoacılık”ın Rönesans sonrası birkaç halini, araştırmacıların Stoacılıkla ilişkilendirdiği günümüz öncesi bazı “felsefi neo”ları da tartışmadık: Descartes ve Spinoza’nın başını çektiği ve Leibniz’in (yak. 1680/1989) de vurguladığı “modern neo Stoa” (s. 282); Hutcheson, Smith ve Hume’un duyguculuğunda beliren İskoç Aydınlanması; ahlaka natüralist bir temel sağladığı için Stoacılığı nispeten benimseyen Fransız Aydınlanması; koşulsuz buyruğun tüm Stoa karşıtı karakterine rağmen Kantçı ödev etiği; Schopenhauer’un *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar* gibi bazı eserlerinde işitilen Stoacı tonlar; Deleuze, Foucault ve Hadot’nun farklı ilgilerle Stoacılığa yöneldiği yirminci yüzyıl Fransız felsefesi de bu çalışmada sınır dışı edilen yaklaşımlardı.¹⁸ Bununla birlikte “kayda değer” “en neo” hallerin, mesela Martha C. Nussbaum’un Anglo-Amerikan dünyaya tanıttığı Stoa etiğinin, Jules Evans ve Donald Robertson’un Stoa etiğinin modern koşullara nasıl uygulanabileceğine dair önerilerinin, William Irvine ve Ward Farnsworth’un insan doğasının ve onda bulunan unsurların tahlilinden hareketle sundukları yaşam kılavuzlarının ve son olarak Lawrence C. Becker’in yeni Stoacılık denemelerinin günümüz “neo” Stoacılığını anlamak ve anlamlandırmak için önemli olduğunu düşündüğümüzden, çalışmamızda hem çağdaş hem de güncel olan bu “neo”lara yer vermeyi seçtik.¹⁹

Elbette bu yazıdaki tüm ayrımlar ve Stoacı hallere yönelik bütün eleştiriler baştaki varsayıma dayanıyor. O, dört dogmayı belirlemeyi sağlıyor; bunların kaynağı olan bütüncül felsefe yaklaşımı ve dogmaların işbirliğinden çıkan gerçeklik tasarımı da *olmazsa olmaz* ilkelerle tutarlı bir bütünlük sergiliyor. Burada ileri sürülen her şeye, her karşı çıkışa karşı çıkmamanın yolu da aslında tek bir şeye karşı çıkmaktan geçiyor. Varsayımı kuşkulu hale getirmek bile yeterli belki de ama takdir edersiniz ki bu varsayım bize “bir” ölçü veriyor ve elbette “tek” ölçü bu değil, bu, sadece “tek bir” ölçü.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli: Melike Molacı, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Melike Molacı has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Melike Molacı tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Melike Molacı alone.

Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest: Melike Molacı tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Melike Molacı.

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics: Melike Molacı, makalenin tüm süreçlerinde ViraVerita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihallerde ViraVerita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın ViraVerita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Melike Molacı declares that she complies with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that she does not make any falsification of the data collected. In addition, she declares that ViraVerita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than ViraVerita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Alexander of Aphrodisias. (2014). *Supplement to on the soul* (1. baskı) (R. W. Sharples, Çev.). Bloomsbury. (Özgün eser basım yak. MS 200)
- Athenaeus. (2007). *The learned banqueters* (1. baskı) (S. D. Olson, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MS 200)
- Aurelius, M. (1987). *Ad se ipsum libri XII* (1. baskı) (J. Dalfen, Ed.). Teubner. (Özgün eser basım yak. MS 180)
- Becker, L. C. (2017). *A new stoicism* (2. baskı). Princeton University Press.
- Calvin, J. (1845). *Institutes of the christian religion* (1. baskı) (H. Beveridge, Çev.). Christian Classics Ethereal Library.
- Capitolinus, J. (1921). Marcus Aurelius (D. Magie, Çev.). *Historia Augusta, I. Cilt* (1. baskı, ss. 132-205) içinde. Harvard University Press. (Özgün eser basım MS 306)
- Cicero, M. T. (1914). *On ends* (1. baskı) (H. Rackham, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MÖ 45)
- Cicero, M. T. (1933). *Academica* (1. baskı) (H. Rackham, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MÖ 45)
- Cicero, M. T. (1942). *Stoic paradoxes* (1. baskı). (H. Rackham, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MÖ 46)
- Colish, M. L. (Ed.). (1990). *The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages* (1. baskı). Brill.
- Crönert, W. (1906). *Kolotes und Menedemos Texte und Untersuchungen zur Philosophen und Literaturgeschichte* (1. baskı) E. Avenarius.
- Dio, C. (1925). *Roman history, VIII. cilt: 61-70. kitaplar* (1. baskı). (E. Cary ve H. B. Foster, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MS 233)
- Empiricus, S. (1936). *Against physicists. against ethicists* (1. baskı). (R. G. Bury, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MS 200)
- Epictetus. (1928). *Discourses 3-4, fragments, the encheiridion* (1. baskı). (W. A. Oldfather, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MS 108)
- Evans, J. (2023). *Hayat için felsefe ve başka tehlikeli durumlarda* (1. baskı). (Ö. Çelik, Çev.). Koridor Yayıncılık. (Özgün eser basım 2012)
- Farnsworth, W. (2024). *Stoacılığı yaşamak* (1. baskı). (A. Beyaz, Çev.). Kolektif Kitap. (Özgün eser basım 2018)
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (1. baskı). (A. V. Miller, Çev.). Oxford University Press. (Özgün eser basım 1807)
- Herodian. (1969). *History of the empire* (1. baskı). (C. R. Whittaker, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım MS yak. 238)
- Hülser, K. (1987). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, I-III* (1. baskı). Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog.
- Inwood, B. (2018). *Stoicism: a very short introduction* (1. baskı). Oxford University Press.
- Irvine, W. B. (2022). *Güzel yaşam kılavuzu: Antik stoacı sevinç sanatı* (1. baskı). (K. O. Çatık, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 2008)
- Laertios, D. (2007). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri* (3. baskı). (C. Şentuna, Çev.). Yapı Kredi Yayınları. (Özgün eser basım yak. MS 220)
- Laertius, D. (2013). *Lives of eminent philosophers* (1. baskı). (T. Dorandi, Ed.). Cambridge University Press. (Özgün eser basım yak. MS 220)

- Leibniz, G. W. (1989). Two sects of naturalists (1677-80). R. Ariew ve D. Garber (Ed.), *Philosophical essays* (1. baskı, ss. 281-284) içinde. Hackett Publishing Company. (Özgün eser basım yak. 1680)
- Loukianos. (2021). *Satılık filozoflar* (1. baskı). (E. Poyraz, Çev.). Pinhan Yayıncılık. (Özgün eser basım yak. MS 160)
- Marx, K. (2014). *Demokritos ile Epikouros'un doğa felsefelerindeki ayırım* (1. baskı). (S. Babür, Çev.) BilgeSu Yayıncılık. (Özgün eser basım 1841)
- Nietzsche, F. W. (1966). *Beyond good and evil* (1. baskı). (W. Kaufmann, Çev.). Vintage Books. (Özgün eser basım 1886)
- Nussbaum, M. C. (1994). *The therapy of desire* (1. baskı). Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. (2008). *Upheavals of thought: the intelligence of emotions* (8. baskı). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 2001)
- Philo. (1941). *Every good man is free* (1. baskı). (F. H. Colson, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MÖ 35)
- Plutarch. (1976). *Moralia, XIII. cilt, 2. kısım: Stoic essays* (H. Cherniss, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MS 100)
- Robertson, D. (2013). *Stoicism and the art of happiness, teach yourself* (1. baskı). Hodder & Stoughton.
- Robertson, D. (2021). *Bilişsel-davranışçı terapi felsefesi* (1. baskı). (F. E. Önder, Çev.). Albaraka Yayınları. (Özgün eser basım 2010)
- Sellars, J. (Ed.). (2016). *The Routledge handbook of the stoic tradition* (1. baskı). Routledge.
- Seneca, L. A. (1917). *Epistles 1-65* (1. baskı). (R. M. Gummere, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MS 65)
- Seneca, L. A. (1925). *Epistles 93-124* (1. baskı). (R. M. Gummere, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MS 65)
- Seneca, L. A. (2007). *Tanrısal öngörü* (2. baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalcı Yayınları. (Özgün eser basım yak. MS 64)
- Seneca, L. A. (2014). *Hoşgörü üzerine* (1. baskı). (B. Demiriş, Çev.). Doğu Batı Yayınları. (Özgün eser basım yak. MS 55)
- Seneca, L. A. (2019). *Mutlu yaşam üzerine* (3. baskı). (C. C. Çevik, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım yak. MS 58)
- Seneca, L. A. (2022). *Öfke üzerine* (1. baskı). (A. D. Hanegelioglu, Çev.). Doğu Batı Yayınları. (Özgün eser basım yak. MS 45)
- Sherman, N. (2005). *Stoic warriors: the ancient philosophy behind the military mind* (1. baskı). Oxford University Press.
- Stobaei, I. (1884). *Anthologium II* (1. baskı). (C. Wachsmuth ve O. Hense, Ed.). Weidmann. (Özgün eser basım yak. MS 420)
- Stobaei, I. (1894). *Anthologium III* (1. baskı). (C. Wachsmuth ve O. Hense, Ed.). Weidmann. (Özgün eser basım yak. MS 420)
- Suetonius. (1914). *Lives of the caesars, II* (1. baskı). (J. C. Rolfe, Çev. ve Ed.). Harvard University Press. (Özgün eser basım yak. MS 121)
- Tacitus. (1937). *Annals: 13-16* (1. baskı). (J. Jackson, Çev.). Harvard University Press. (Özgün eser basım MS 105-116)
- Tertullian. (1903). A treatise on the soul. (P. H., Çev.). A. Roberts ve J. Donaldson. (Ed.), *The ante-nicene fathers III: Latin Christianity: its founder, Tertullian* (1. baskı, ss. 289-379) içinde. Charles Scribner's Sons. (Özgün eser basım yak. MS 210)
- Usener, H. (Ed.). (2010). *Epicurea* (1. baskı). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 1887)
- von Arnim, H. (Ed.). (1903). *Stoicorum Veterum Fragmenta I-III*. Teubner.
- von Arnim, H ve Adler, M. (Ed.). (1924). *Stoicorum veterum fragmenta IV: Indices*. Teubner.

¹ Duyusal olmayan izlenimler ve varolmayan bedensizler hakkındaki bilgimiz söz konusu olduğunda bu ifade yanlışlanabilir gibi görünür. Nitekim duyusal olmayan izlenimlerin “bedensiz ve akılla kavranan öteki şeyler gibi, zihin aracılığıyla alındığı” (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.51) söylenir. Bu ise bilginin tümeli de içerdiği sonucuna ulaştırabilir. Fakat Stoacılıkta ne *a priori* bir şey bulunur ne de tekilden ayrı bir tümel söz konusudur, zihnin kurgusu sayılan kavramların kaynağı doğrudanlıktır. Zira “düşünülen şey doğrudan değişimle düşünceye dönüşür, bazıları benzerlikle, bazıları benzetmeyle, bazıları yer değiştirmeye, bazıları bir araya getirmeye, bazıları da karşıtlıkla edinilir. Doğrudan değişimle duyusal olan çıkarılır; benzetmeyle karşıımızda duran bir şeyden başka bir şey çıkarılır, söz gelimi Sokrates’in heykelinden [kendisinin] çıkarılması gibi; benzetmeyle söz gelimi Tityos ve Kyklops büyütülerek, Pygmaios da küçültülerek kavranır; ayrıca yerin merkezi de küçük kürelerden benzetme yoluyla çıkarılır; yer değiştirmeye gözü göğsünde olan bir adam; bir araya getirmeye at adam; karşıtlıkla da ölüm. Ayrıca bir tür geçişle *lekton* ve yer kavranır. Varolan şeyler ve iyi doğal olarak kavranır, olumsuzlamayla da söz gelimi elsiz adam” (Laertius, yak. MS 220/2013, VII.52-53). Buna göre tümeller ile yer ve *lekton* gibi bedensizlere ilişkin bilgi, tekillerden hareketle edinilir fakat alıntıda geçen “varolan şeyler ve iyi doğal olarak kavranır” ifadesi yine de doğrudanlığa aykırı görünebilir. Fakat Stoa epistemolojisinde doğal olarak kavramak “ön-kavrayışa (*prolēpsis*)” sahip olmak anlamına gelir. Burada ön-kavrayış kuramını ayrıntılarıyla tartışmak mümkün olmadığı için şu kadarı söylenebilir ki ön-kavrayış, zihnin doğal alıcılığını belirtir; zihin bu aşamada doğrudan ve açıkça kavradığı nesnelerin izlenimlerini belleğinde muhafaza eder. Bununla birlikte zihin ilk anda ne kavramlara ne de ön-kavrayışlara sahiptir, yalnızca duyulardan gelen izlenimlere maruz kalır, ardından duyumu algıya dönüştürür. Önceki izlenimlerinden hareketle “içeriksiz” ön-kavrayışları kendiliğinden ve aşama aşama oluşturur ve tüm işlevlerini gereğince kullandığı andan itibaren belleğinde sakladığı duyum-algı yığınlarını ve ön-kavrayış kümelerini, yukarıda bahsi geçen benzerlik, oranlama, küçültme veya büyütme işlevleri aracılığıyla işleyerek ‘içerikli’ kavramları oluşturur. Stoacı ön-kavrayış için ayrıca bkz. Hülser, 1987, fr. 303-309; 342-346.

² Stoa fiziğinin nesnesinin tekilleri olduğu, en açık haliyle kategoriler kuramında ortaya konulur. Zenon’un bilgi ve varlık kuramlarının hem öncülü hem de sonucu gibi görünen tekillik, son hali Khrysippos’a atfedilen dört kategoriyle (dayanak, nitelikli, durumlu ve göreceli durumlu) temellendirilir. “Varoluş düzeyleri”ni ifade eden kategorilerle, bir bireyin bedenli doğası, türsel özellikleri, özgülüğü, kalıcı-geçici durumları ve ilişkileri açıklanır. Kategoriler kuramı için bkz. von Arnim, 1903, II.369-404.

³ Stoa evreninde etkileşimden muaf bir varolan bulunmadığı iddiası birkaç açıdan temellendirilebilir. Bunlardan en muteber olanları kozmik sempati, kategoriler ve nedensellik kuramlarıdır. Kozmik sempatide parçaların ve bütünü birliktede etkilendiği, bütün varolanların bir arada değiştiği ifade edilir. Sempati “etkileşim” veya “kendiyile-etkileşim” anlamına gelir. İster bir bütünlük olan evren, ister bir birlik olan hayvanlar, bitkiler ve inorganik varlıklar olsun, her beden hem kendiyile hem de diğer varolanlarla sürekli etkileşir ve hatta varlığını bu yolla sürdürür. Tekilliği temellendirmeyi de sağlayan kategoriler kuramı, bir beden her varoluş düzeyinin etkinlik ve edilginlik kavramlarıyla anlaşıldığı dikey bir kuramdır. Her bir kategori kendinden öncekini barındırdığı ve aslında kategoriler solğun şeylere nicelik ve nitelik veren hareketiyle birbirinden ayrıldığı için etkinliği ve edilginliği varsayarlar. Nedensellik kuramı ise çifte işleyişle her beden aslında bir neden olduğunu anlamamızı sağlar. Klasik örneği hatırlayacak olursak “Stoacılar göre her neden, bedensiz bir şeyle ilişkili bir bedene neden olan [başka] bir bedendir; örneğin bir beden olan bıçak, bir beden olan etin nedenidir” (Empiricus, 1936, IX.207). Bu örnekte bıçak etin “kesilmesi”nin, et de bıçağın “kesme”sinin nedenidir. Bıçak ile et arasındaki ilişki tek yönlü değildir; burada bıçak ve et birbirlerine neden oldukları için hem birbirlerini etkilemekte hem de birbirlerinden etkilenmektedir.

⁴ Herillos’un Zenon’dan uzaklaşıp Platon’a yakınlaştığı iddiası Cicero’ya (yak. MÖ 45/1933) aittir (II.129).

⁵ Zenon *ὁμολογία* (*homologia*) yerine *ὁμολογουμένως* (*homologoumenōs*) sözcüğünü kullanır; sözcük *dative* çekimli (-e hali) olduğu için “bir şey’e” uygunluğu, yani bir nesneyi varsaymaktadır.

⁶ Stoa felsefesinde yaşam farksız bir şey olarak düşünüldüğü için “yaşama uygun yaşamak” ifadesi isabetli olmayabilir, böyle bir ifade bağlamından koparılıp dillere pelesenk olacak bir deyiş olarak benimsenirse Zenon’un ardılarının geliştirdiği tanımlardan çok daha vahim sonuçlara yol açabilir.

⁷ Tek gerekçenin muğlaklık olmadığı yazının ilerleyen bölümlerinde açığa çıkacak.

⁸ Üçüncü halin olası ikinci yorumu Stoacıların fizik ve mantık alanındaki hamlelerinden hareketle önerilir. Aldanma söz konusu olduğunda bu iki şekilde anlaşılır: Orestes’in durumunda gerçek olan şey (Elektra) gerçek olmayan bir şeymiş (Erinyesler) sanılır; ölen birinin, mesela Dion’un hayatta olduğu bir düste ise gerçek olmayan bir şey, gerçekmiş sanılır (Empiricus, yak. MS 200/1936, VII.245-246). “Yokluğa çok yakın (*engista tou mē ontos*)” olan (von Arnim, 1903, II.521) bedensizlerin gerçekliğini ve gerekliliğini açıklamak gerektiğinde bunların nedenleri, aslında bedenleri ilişkili tutan bir “olmazsa olmaz (*ouk aneu*)” oldukları söylenir (von Arnim, 1903, II.346). *Hōsanei*’nin ontolojik ve epistemolojik kullanımı ve uzantıları için ayrıca bkz. Laertius, yak. MS 220/2013, VII.61; von Arnim, 1903, I.65; Hülser, 1987, fr. 268-275; 763; 1228-1229.

⁹ “Sahte” Stoacılıklara dair bu kısa gezintinin meramımızı anlatmaya yettiğine inanıyoruz. Hangi eserleri ima ettiğimiz kısa bir araştırmayla açığa çıkabilir ama bunlara gerçek atıflarda bulunmanın, bu eserlerin adını anmanın hem yersiz olacağını hem de “gerçek” Stoacılıklara yöneltilmiş bir “hakaret” sayılacağını düşünüyoruz.

¹⁰ Nasıl ki “sahte” Stoacılıkları anmaktan kaçınıyorsak malumatla oluşturulmuş, çoğunluğu sahte yargılara muhalefetle edinilmiş karşıt konumları da, bu “anti-neo” Stoacılıkları da anılmaya değer bulmuyoruz. Ayrıca bu iki konumun “sözde” yahut “sahte” Stoacılıkların muadili olduklarını ısrarla vurgulamamız, “gerçek” Stoacılığa yöneltilmiş “gerçek” eleştirilerin hakkını teslim etme sorumluluğundan ileri geliyor. Dolayısıyla burada tespit ettiğimiz iki “anti” konumdan fazlası var, bunlar, anılmaya ve hesaplasmaya değer hakiki “anti-Stoacılık”lar, fakat tüm bunlar başka bir yazının konusu.

¹¹ Khrysippos’un “Boynuzlu (*Keratinēs*)” olarak adlandırılan paradoksu şöyledir: “Eğer bir şey kaybetmediysen o şeye sahipsin; boynuzlarını kaybetmedin; o halde boynuzlara sahipsin” (Laertius, 2013, VII.187).

¹² Yunan Stoacıları için temel kaynağımız elbette Diogenes Laertios, bunun yanı sıra Romalı Stoacılar ve özellikle Seneca ve Marcus Aurelius hakkında farklı yargılar dile getiren eşsiz kaynaklarımız var. Bkz. Tacitus, MS 105-116/1937; Suetonius, MS 121/1914; Dio, MS 233/1925; Herodian, yak. MS 238/1969; Capitolinus, yak. MS 306/1921.

¹³ Hegel muhtelif metinlerinde Stoacılığı eleştirir. Marx’ta yinelenen düşüncelerini ise özellikle *Tinin Fenomenolojisi*’nde (1807/1977) dile getirir: Burada özbilincin ilk momentleri olarak ortaya çıkan Stoacılık, ilkesi düşünen bir varlık olan bir özbilindir ve bu bilinç için önemli olan, doğrunun veya iyinin onun düşünmesine bağlılığıdır (§198). Hegel’e (1807/1977) göre özbilincin düşünmeyle olan bu özsel ilişkisi, yaşamın kendinde ayrımlar içeren açılımının geçersiz kılınması anlamına gelir, bu bilinçte köle ile efendi ayrımı ortadan kalkar. Bu nedenle Hegel için Stoacılık kölelikten gelen ve düşüncesin saf evrenselliğine dönen bir özgürlüktür (§199). Burada özgürlük kavramı doğal varoluştan ayrı bir soyutlama olduğu için içeriksiz, yani tamamen biçimseldir. Soyut özgürlük şeklinde belirlenmiş olan bu düşünen bilinç, yalnızca ötekiliğin eksik bir olumsuzlamasıdır. Bu bilincin varoluştan kendine çekilmesi, varoluşun mutlak olumsuzlanma olarak tanınmadığı anlamına geldiği için özbilincin özgürlüğü Stoacılıkta *gerçekleşemez* (Hegel, 1807/1977, §201-202).

¹⁴ Donald Robertson ve Ward Farnsworth’u da ufak bir çekinceyle bu temsilciler arasında sayabiliriz. Nitekim Robertson’ın Stoa metinlerine ve güncel araştırmalara dayanan alıştırmalar ve tavsiyeler eşliğinde Stoa etiğine dair pratik bir rehber sunma iddiasıyla kaleme aldığı *Stoicism and the Art of Happiness*’ı ve Farnsworth’un gündelik yaşamın sorunlarına çözüm bulmak amacıyla Stoacıların uygulamalı etik ve psikoloji hakkında ileri sürülmüş “en faydalı” öğretilerini on iki ders halinde okura sunduğu *Stoacılığı Yaşamak*’ı üçüncü halle pek çok bakımdan örtüşür. İki yazar da Stoacılığı aslına uygun veya yakın bir şekilde aktarma niyetindedir, ikisi de etik bir projenin peşindedir, ikisinin de temel kaynakları Roma Stoacılığıdır. Bu iki “mütevazı” projede felsefenin diğer alanlarından yararlanılır. Özellikle tutkuların fiziksel temeli, tutku-yargı denkliliği ve onayın bilişselliği gibi hususlarda Stoacı bütüncül felsefe anlayışı korunur. Yine verilen güncel örneklerde tercihin bireyin koşullarına göreli karakteri ön plandadır, eyleme seçeneklerinin belirlenmesinde ve seçimin gerekçelendirilmesinde Stoacı akılcılık, aslında aklıbaşındalık gözetilir. Bu yazarlara dair tek çekincemiz, onların Stoacılığı bir felsefeden ziyade bir tür psikoloji, bilişsel psikoloji olarak görme, Stoacı öğütleri de “bilimselleştirme” eğilimde olmalarıdır. Nitekim bir psikoterapist olan Robertson’ın (2010/2021) Stoa felsefesini rasyonel ve bilişsel bir psikoterapi olarak ele aldığı bir kitabı daha var, hatta kitapta “Stoacı Tedavi Rutinine Bir Örnek” başlığını taşıyan bir bölüm de bulunmakta (ss. 363-365). Farnsworth (2018/2024) ise açıkça “bilişsel psikologları bir bakıma Stoacı filozofların varisleri” (s. 17) saymakta, Stoacıların filozoftan çok psikolog olduklarını söylemekte. Bununla birlikte başka “neo” halleri de “kayda değer” bulan uzmanlar var. Mesela Jules Evans’ın Stoacılar da dahil olmak üzere antik felsefenin muhtelif okul ve düşünürlerinin temel ilkelerini ahlaki birer rehber olarak gözden geçirdiği ve felsefenin gündelik yaşamdaki etkilerini kendi deneyimiyle doğrulamaya çalıştığı *Hayat için Felsefe ve Başka Tehlikeli Durumlarda* başlıklı kitabı akademik çevrelerde sıkça alıntılanıyor, bu kitabı ele alan makaleler ve eleştiriler mevcut. Ama biz bu tür eserleri hangi “neo” halden saymak gerektiğine bir türlü karar veremiyoruz. Bunlar bir bakıma “sözde” olanları çağrıştırıyorlar, bir bakıma arada olanlara benziyorlar. Gerçek olmadıklarından kuşumuz yok, belki bunun için dördüncü bir kategoriye ihtiyacımız var, belki de üçüncü halin, olanı hiçleştirilen olanaklı ikinci yorumuna.

¹⁵ “Bir şey” ile “bir şey olmak” arasındaki farkın etik izdüşümleri için bkz. Stobaei, yak. MS 420/1884, 86.5; 87.20-25; Seneca, 1925, 117.3-10.

¹⁶ Kapsayıcılık Aksiyomu: Pratik zekâ aracılığıyla (her şeyi göz önünde bulunduran bir pratik akıl yürütme de dâhil olmak üzere) fail oluşumuz, çabalarımızın en kapsayıcı ve belirleyici olanıdır. Nihailik Aksiyomu: Her şeyi göz önünde bulunduran bir pratik akıl yürütmeyi aşan herhangi bir muhakeme yoktur. Ahlaki Öncelik Aksiyomu: Her şeyi göz önünde bulunduran bir pratik akıl yürütmeye üretilen normlar, diğer tüm normlara üstündür. Beyhudelik Aksiyomu: Faillerin mantıksal, teorik veya pratik açıdan imkânsız olan bir şeyi doğrudan yapmaya (veya öyle olmaya) çalışmamaları gerekir (Becker, 2017, s. 45).

¹⁷ En az “ideal” doğa kadar ideal olan erdem ve akıl da aslında doğayı açıklamaya yaramaz. Zaten “uygun yaşamak”ı nesnesiz düşünme ihtiyacımız biraz da bu yüzdendi. Bununla birlikte Stoacı ampirizm *a priori* bir etiğe de izin vermez. Stoacılar bu sorunu doğaya dair bulanık ön-kavrayışlarımızın doğal gelişimiyle çözmek isterler; dediklerine bakılırsa ön-kavrayışlarımız geliştikçe erdemi kavrarız ve doğanın ne demek olduğunu idrak ederiz. Tahmin edileceği üzere bu açıklama pek çok itiraza gebecektir ama bunun yeri de burası değildir.

¹⁸ Stoacılığın diğer “neo” halleri için ayrıca bkz. Colish, 1990; Sellars, 2016.

¹⁹ Bununla birlikte Stoacılık günümüz araştırmacılarının “yeniden inşa” etmeye çalıştıkları, önemli saptamalarda bulundukları ve özgün fikirlerini dile getirdikleri bir “akademik” araştırma alanı; bu alanda çalışan araştırmacıları saymamız elbette mümkün değil ama onların özgün fikirlerinden çıkarılabilecek pek çok “neo” hâl mümkün.