

**T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

GEÇ DÖNEM STOA FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ





YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HAZIRLAYAN
SEVDA BAĞIŞ YAMAN**

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. ESRA ÇAĞRI MUTLU**

VAN, 2019

KABUL VE ONAY SAYFASI (EK-3)

<p>Sevda BAĞIŞ YAMAN tarafından hazırlanan “GEÇ DÖNEM STOA FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ /OY ÇOKLUĞU ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi FELSEFE Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.</p>	
<p>Danışman: Doç. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU</p> <p>Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>	
<p>Başkan: Doç. Dr. Ahmet EYİM</p> <p>Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>	
<p>Üye: Dr. Öğr. Üyesi Kasım MÜMİNOĞLU</p> <p>Muş Alparslan Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>	
<p>Yedek Üye: Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>
<p>Yedek Üye: Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>
<p>Tez Savunma Tarihi:</p>	02/07/2019
<p>Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.</p> <p> Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü</p>	

ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza
Sevda BAĞIŞ YAMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sevda BAĞIŞ YAMAN

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMMUZ, 2019

GEÇ DÖNEM STOA FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

ÖZET

Bu çalışma geç dönem Stoa felsefesinin ahlaki öğretileri kapsamında kötülük probleminin ne olduğuna ve kaynağına yönelmeyi amaçlar. Bu ahlaki öğretiler kötülük probleminde büyük bir öneme sahip olan “irade” kavramının insan yaşamındaki yerinin ve mahiyetinin kökenlerini ortaya koyarlar. Bu kökenler bağlamında geç dönem Stoa felsefesinde kötülük, insan iradesinin sınırları dahilinde olup kendinde bir gerçeklik taşımaz. Çünkü Stoa felsefesinde evrene hakim olan öngörü ve yazgı katında şeyler, iyilik ve kötülük şeklinde ayrıma tabi tutulmaktan ziyade birbirleri için gerekli ve faydalı görülürler. Bundan ötürü esasında kötülük, insanın şeylere yüklediği yanlış değer yargılarının ürünüdür, kendinde bir şey değildir. İnsanın yanlış yargılarından kaynaklanan kötülük, Stoa felsefesinde “farksız” kavramı üzerinden açıklanmaya çalışılır. Son dönem Stoa filozoflarına göre insan için irade dışındaki her şey birbirinden farksızdır. Örneğin mal-mülk, yoksulluk, hastalık, sağlık, sürgün vb. şeyler insanın iradesi dışında olup, birbirinden farksız şeylerdir. Dolayısıyla önemli olan ve insanı erdeme, bilgeliğe, mutluluğa erıştiren yegane şey iradedir. İrade sayesinde erdemin, bilgeliğin ve mutluluğun egemen olduğu bir yaşam biçiminde yanlış değer yargılarından arınmış bir benlik söz konusudur. O halde bu benliğin yaşamında meydana gelen şeyler, kendinde kötü ya da iyi değil, yaşamın birer parçalarından ibarettirler.

Anahtar Kelimeler : Stoa Felsefesi, Kötülük, İrade, Öngörü, Yazgı, Farksız, Erdem.
Sayfa Sayısı : 81
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU

MASTER THESIS

Sevda BAĞIŞ YAMAN

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
JULY, 2019

THE PROBLEM OF EVIL IN THE LATE STOA PHILOSOPHY

ABSTRACT

This study aims to address the essence and source of the problem of evil within the scope of the moral teachings of late Stoa philosophy. These moral teachings reveal the origins of place and true nature of the concept of “will” in human life, which is of great importance in the problem of evil. In the context of these origins, evil in the late Stoa philosophy is within the boundaries of human will and bears no reality in itself. For in Stoa philosophy, things that dominate the universe in the sight of providence and fate are seen as necessary and useful for each other rather than being distinguished as good and evil. Therefore, in fact, evil is the product of the false value judgements that human beings ascribe to things, it is not something in itself. Evil produced from the misjudgements of human beings is tried to be explained through the concept of “undifferentated” in Stoa philosophy. According to the late Stoa philosophers, everything beyond human will is indistinguishable from each other for human beings. For instance, things like property, poverty, disease, health, exile etc. are beyond humans will and are indistinguishable from each other. Hence, the only important thing which make humans reach virtue, wisdom and happiness is will. Through the will, there is a self which is free of false value judgments in the form of a life dominated by virtue, wisdom and happiness. So things that happens in this self’s life are not evil or good in themselves, rather they are all parts of life.

Key Words : Stoic Philosophy, Evil, Will, Providence, Fate,
Undifferentiated, Virtue
Quantity of Page : 81
Supervisor : Assoc. Esra ÇAĞRI MUTLU

İÇİNDEKİLER

ÖZET	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VI
ÖNSÖZ	VII
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	6
STOA FELSEFESİNE TARİHSEL BİR BAKIŞ	6
I.1. Temel Görüşler.....	6
I.2. Temel Kavramlar.....	12
I.2.1. Öngörü	12
I.2.2. Akıl	13
I.2.3 Yazgı.....	13
I.3. Öncüler.....	14
I.3.1. Epiküros	15
I.3.2. Lukretius	18
I.3.3. Khrysispos	22
II. BÖLÜM	27
EPIKTETOS'A GÖRE KÖTÜLÜK	27
II.1. Öngörü/Yazgı	27
II. 2. Akıl/ İrade/Erdem.....	31
III. BÖLÜM	43
SENECA'YA GÖRE KÖTÜLÜK	43
III. 1. Öngörü/ Yazgı.....	43
III. 2. İrade/ Erdem.....	51
III. 3. Bilgelik/ İyilik/ Kötülük	60
IV. BÖLÜM	67
MARCUS AURELIUS'A GÖRE KÖTÜLÜK	67
IV. 1. Marcus Aurelius'a Genel Bir Bakış	67
IV. 2. Bütün/ Yönetici İlke.....	70
SONUÇ	75
KAYNAKÇA	79
ÖZGEÇMİŞ	

ÖNSÖZ

Kötülük problemi insanın varoluşu ve varoluş amacı ile yakından bağlantılı olması bakımından; geçmişten günümüze birçok felsefi okulun, düşünürün incelediği bir meseledir. Bu problemin önemli bir mesele teşkil etmesi, gündelik bir yaşam sürdüren insanın sıradan yaşamında, kötülüğün yol açtığı tahribatlardan kaynaklanır. Ancak dikkatimizi çeken nokta, gündelik yaşamda kötülüğün yol açtığı tahribatlardan ziyade ne olduğu, ne kadar anlam ifade ettiği ile ilgilidir. Dolayısıyla kötülük problemini bu çerçevede incelemek, çalışmanın temeline alınmıştır. Kötülüğün kökenleri noktasında, felsefe tarihine yöneldiğimiz zaman, Stoa felsefesinin kötülüğün neliği ve kaynağı üzerine olan düşüncelerine rastlarız. Bu bağlamda özellikle geç dönem Stoa felsefesinin ortaya koymuş olduğu düşünce sistemi önemlidir: Bu dönemde insana bir alışkanlık, yargılama yeteneği kazandırmak, insanın hayata bakış açısını değiştirmek ve yaşam biçimini dönüştürmek amacı güdülür. İnsanın yaşam biçimini dönüştürme amacı güden geç dönem Stoa felsefesi, kötülüğün şeylerde değil, insanların şeyler üzerindeki değer yargılarında olduğunu ileri sürerek, kötülüğün kökenlerini ortaya koyar. Bu dönemi temsil eden Stoacı filozoflar –Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius- kötülüğü meydana getiren değer yargılarını felsefe ile değiştirmenin mümkün olduğunu söylerler. Bu filozoflar nezdinde felsefe, insanın değer yargılarını yeniden inşa ederek kötü gibi görünen olayların esasında kişinin bu olaylara yüklediği yanlış inançlardan ibaret olduklarını gösterir. Bu durumda kötülük, kendinde bir şey olmayıp yanlış değer yargılarından kaynaklanır. Dolayısıyla kendinde bir gerçeklik taşımayan kötülük geç dönem Stoa felsefesinde bir problem teşkil etmez.

Bu çalışmanın öncesinde ve çalışmayı hazırlama sürecinde bana her daim büyük bir özenle rehberlik ettiğine, yaşamımda birçok noktaya ışık tuttuğuna inandığım kıymetli hocam ve tez danışmanım Doç. Dr. Esra Çağrı Mutlu'ya gönülden çok teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

Varoluş ve varlık arasındaki ilişkide kendisini açığa çıkarma arzusu duyan insan, bu arzusunu yine kendisine uygun düşecek bir şekilde gerçekleştirir. Öyle ki varlıklar arasından düşünebilme yetisi ve bir şeyleri yapabilme isteği noktasında en üst seviyeye erişebileceğinin farkında olan insan, açığa çıkma arzusunu bu farkındalık yolu ile sağlar. Açığa çıkma arzusu aynı zamanda insanın kendisinde barındırdığı gücün de farkına varmasını sağlar. İnsanın kendisinde fark ettiği güç, iradenin gücüdür. Çünkü iradesi sayesinde kendisinde bir şeyleri yapabilme ya da yapmama isteği barındırır.

İradesinin gücünü fark eden insan, kendisini gösterme imkânının yollarını aramaya başlar. Bu noktada karşımıza iyilik ve kötülük çıkar: İyilik ve kötülük insanın iradesinin kendisini açığa çıkardığı en önemli iki duruma işaret eder. Çünkü insanın varoluş serüveninde insana kendisini gösterme imkanı sunan iyilik ve kötülüktür. O halde nedir iyilik ve kötülük? Kötülük insan yaşamında bir problem midir? Bu sorular kapsamında insanın yaşam serüveninde kendisini gösterme isteğini, iradesini göz önüne aldığımız zaman, kötülüğün bir problem olarak karşımıza çıktığını görürüz. Bu bağlamda çalışmamızın esas amacı kötülük problemini incelemektir. Ancak kötülük problemini, kötülüğün ne olduğuna ve kaynağına yönelerek incelemek niyetindeyiz.

dönemlerine, özellikle Helenistik döneme yöneltmektedir. Çünkü bu dönemde insanın, yaşamına istediği biçimde yön verebilecek bir güce sahip olduğu düşüncesi yaygındır. Bu gücü sağlayan ise iradedir. İradenin gücü üzerinde duran Helenistik dönem, birçok felsefi okulun ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu felsefi okullar birbirlerinden farklı olmalarına rağmen ortak bir paydada buluşurlar: İnsan felsefe aracılığı ile iradesinin gücünün farkına varır ve bu farkındalık ile kaygılarından kurtularak mutluluğa erişir. Mutluluğa erişmenin önündeki en büyük engel, insanın kaygılara kapılmasıdır. Çünkü bu kaygılar insanın şeyler üzerindeki değer yargılarını etkileyerek, şeyleri iyilik ve kötülük şeklinde kutuplara ayırır.

İnsan iradesinin önemini vurgulayan Helenistik dönem okullarından, Stoa okulunun, kötülüğün ne olduğu kapsamında iradeyi daha fazla vurguladığını söyleyebiliriz. Çünkü Stoa okulu, felsefesini fizik bilimini temele alarak ahlaki öğretiler üzerine inşa etmiştir. Bu okul içerisinde ahlaki öğretilerin en yoğun biçimde işlendiği dönem ise geç dönem Stoa felsefesidir. Ahlaki öğretiler ve kötülük problemi arasındaki yakın ilişki dolayısı ile bu problemi geç dönem Stoa felsefesi üzerinden incelemek daha yerinde olacaktır. Geç dönem Stoa felsefesinde ahlaki öğretiler, kötülük probleminin kökenlerini oluşturan irade, erdem, bilgelik, mutluluk vb. kavramlar üzerinden temellendirilir. Bu kavramlar iyilik ve kötülük arasındaki bağlantının ana hatlarını ortaya koyarak kötülük probleminin kaynağına yönelmemizi ve kötülüğün esasında ne olduğunu anlamamızı sağlarlar.

Çalışmamızın birinci bölümünde geç dönem Stoa felsefesinin kendisinden beslendiği Helenistik dönemin ruhundan, bu dönemde ortaya çıkan ve Stoa felsefesini etkilediğini düşündüğümüz filozofların düşüncelerinden söz edilmiştir. Helenistik dönemin ruhunu şekillendiren birçok felsefi okul, düşünür mevcuttur. Bu dönemdeki okullar, toplumsal, siyasal hayat karşısında ilgisiz kalmayı tercih edip bireyin ahlakına yoğunlaşmışlardır. Bireyin ahlakına yoğunlaşma sebepleri ise kişinin ancak bu sayede mutluluğa erişebileceğine inanmalarıdır. Mutluluğa erişmemin önündeki en büyük engel olan kaygılar, felsefe sayesinde yok olmaktadır. Çünkü felsefe bu dönemde bir tür tedavi yöntemi olarak görülür. Bir tür tedavi yöntemi olan felsefe, aynı zamanda bilgeliği arama çabasıdır ve bilgelik bir yaşam biçimidir. Bu yaşam biçimi insanların şeyler üzerindeki değer yargılarını değiştirerek mümkün olur. Değer yargılarını değiştirme amacı ise insanların dış koşullardan dolayı mutsuz oldukları fikrine kapılmalarını yok etmektir. Oysaki mutsuzluk dış koşullardan değil insanların şeylere yüklediği değer yargılarından kaynaklanır. İşte felsefe burada devreye girer ve bu durumu tedavi eder.

Helenistik dönemin bu genel düşünce yapısı içinde karşımıza çıkan en önemli filozoflardan biri Stoa felsefesinin kurucusu sayılan Zenon'dur. Zenon tüm evrenin kutsal bir biçimde öngörüsül ve canlı ruh gücü tarafından rasyonel bir şekilde düzenlendiğini ileri sürer. Bu rasyonel düzen içinde ortaya çıkan her durum ve eylem Kutsal Akıl ile uyum sağlar. Kutsal Akıl ifadesini kullanan Zenon, bu ifadesini

yaratılış öğretisinde ileri sürülen yaratıcı bir güce (dünyanın dışında konumlanmış olan) dayandırmaktan ziyade dünyanın içinde konumlanmış olan Yunan tanrılarına dayandırır. Zenon'un dünya içinde konumlandığı kutsal güç yani tanrı ona göre tüm yönetilen varlıkların ruhu ve doğasıdır. Dünya, tanrının ruhunun evrensel dağılımıdır. Tanrı tüm oluşum boyunca her yerde bulunandır, içkindir, en küçük detaylara kadar her şeyi yönetir. Zenon'un ortaya koymuş olduğu bu düşünceler kendisinden sonra gelen Stoacı filozofları da etkiler.

Helenistik dönemde karşımıza çıkan bir diğer önemli filozof ise Epiküros'tur. Evrenin sonsuz, değişmez niteliklere sahip atomlardan meydana geldiğini savunan Epiküros, böyle bir evrende insanı acının ve hazzın öznesi olarak görür. Çünkü Epiküros için benliğimiz, acı çeken ve acısı dinen "ten"de ortaya çıkar. İnsanın esas amacı da acıya ve korkuya kapılmamaktır. Epiküros için insan evrenin atomlardan meydana geldiği, atomlardan dolayı yokluktan varlığa gelmenin olmadığı bilgisine vardığı zaman, dinin ve batıl inançların korkularına kapılmaktan kurtulur ve esas amacı olan acıya ve korkuya kapılmama durumu gerçekleşmiş olur. Kişinin sadece kendi hazzı ve çıkarı için harekete geçtiğini söyleyen Epiküros, bu noktada en yüksek mutluluğun korkudan, ıstıraptan arınmak; tek mutlak kötülüğün ise ıstırap olduğunu ileri sürer. Bu dönemde incelenmeye değer görülen bir başka filozof da Lukretius'tur. Lukretius, Epiküros'un felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Tıpkı Epiküros'ta olduğu gibi Lukretius'a göre de hiçlikten hiçbir şey meydana gelmez. Eğer hiçliği kabul edersek yaratma eylemini de kabul etmiş oluruz. Oysaki sadece madde ve boşluk vardır, geri kalan her şey bunların ilinekli özellikleridir. Madde ve boşluğun dünyasında her şey atomlardan meydana gelir. Atomların meydana getirdiği doğanın iki amacı vardır: Bedenin acı çekmemesi ve ruhun haz veren duyumların tadına varması. Lukretius, belirlenmiş bir düzen içermeyen atomların dünyasında, insanın özgür iradesini açıklamak için ise "sapma" kavramını kullanır. Ona göre bazı atomların sapma eyleminden dolayı hareketlerinin yönü değişir ve böylece özgür seçimler ortaya çıkar.

Çalışmamızın birinci bölümünde incelenen son filozof, Stoa felsefesinin ikinci kurucusu sayılan Khryssippos'tur. Khryssippos evrende boşluğun olmadığını, evrenin bir bütünlük teşkil ettiğini söyler. Böyle bir evrende dünya etkin ve edilgin

olan iki ilke üzerine kuruludur. Edilgin ilke maddedir; şekilsizdir, niteliksizdir. Etkin ilke ise birçok isimle karşımıza çıkar: Dünyanın akli-nedeni, tanrı, öngörü ya da yazgı. Etkin ilke kendi kendine hareket edebilir. Bu ilke dünyadaki tüm değişimden, oluşumdan, uyuşmadan sorumludur. Khrysispos'un etkin ilke bağlamında üzerinde durduğu en önemli kavram yazgıdır. Yazgıyı mevcut şeylerin nedenler zinciri şeklinde gören Khrysispos, bu nedenler zincirinin öngörüden farklı olmadığını ileri sürer. Birbirlerinden farklı olmayan öngörü ve yazgı, her şeyin belirli doğal düzenidirler. Çünkü evren kendi kendisiyle uyum içinde olduğundan ve evrenin parçaları da birbirleri ile etkileşim halinde olduklarından dolayı, evrende belirli bir gereklilik söz konusudur. Bu gereklilik içinde hiçbir şey belirlenmemiştir ve kendiliğinden meydana gelemez. Khrysispos gereklilik arz eden evrende dünyanın oluşumlarına, sahnelemeye sebebiyet verdiğini söyler. Ancak sahnelemenin son evresi insanın ruh durumuna bağlıdır. Khrysispos'a göre sahneleme insan eyleminin öncül nedenidir. Belirleyici neden ise insanın ruh durumudur. Bu yüzden eylem, insana yüklenebilir. İrade de burada devreye girer. Sahnelemenin son evresini tamamlayan irade, Khrysispos'tan sonra gelen Stoacı filozoflar tarafından kötülüğün neliği noktasında daha detaylı bir biçimde ele alınmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde geç dönem Stoa felsefesinin temsilcilerinden biri olan Epiktetos'un, kötülük problemi bağlamındaki düşünceleri incelenmiştir. Epiktetos, felsefesini ahlaki öğretiler üzerine inşa etmiştir. Bu ahlaki öğretiler, Stoa felsefesinin ortaya koyduğu fizik biliminden bağımsız değildir. Epiktetos tıpkı Khrysispos ve Zenon gibi her şeyin bir bütün olduğunu, insanın tanrıdan pay almış olduğunu ileri sürer. Tanrıdan pay almış olan insan düşünebilme yetisi sayesinde kendisine bağlı olan tek şeyin yani iradesinin farkına varır. İradesinin farkına varan insan, hükmü altında olan ve olmayan şeylerin de bilgisine sahip olur. Epiktetos enine boyuna düşünmenin ve bu düşünmeye dayalı tüm eylemlerin hükmümüz altında olduğunu; bedenimizin, zenginliğin, yoksulluğun, hastalığın ve buna benzer şeylerin ise hükmümüz altında olmadığını ileri sürer. Bu bağlamda iyi olanı başarabilmek ve kötü olandan kaçınabilmek bize bağlıdır. Epiktetos, kötülük problemi kapsamında insana dışarıdan gelen şeylerin kendisinde iyi ya da kötü olmadığını söyler. Çünkü şeyleri kötü ya da iyi yapan onlar hakkındaki

yargılarımızdır. Yargılarımız ise enine boyuna düşünebilme yetisi sayesinde hükmümüz altında olup, şeylere iyi ya da kötü şeklinde yaklaşmamızın önüne geçer.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde geç dönem Stoa filozoflarından Seneca'nın kötülük hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. Seneca'nın evrene dair görüşleri Khryssippos, Zenon ve Epiktetos ile aynı yöndedir. Seneca'yı bu filozoflardan ayıran temel özelliği, onun erdeme yaptığı vurgudur. Ona göre erdem aklın belirli bir yol üzerine düzenlenmesidir çünkü erdem düzenlilikte ortaya çıkar. Düzenlilikten doğan erdem, Seneca için, doğa ile uyum içinde yaşama ideali olan pürüzsüz akışın düzeninde temellenir. Pürüzsüz akış, insan yaşamını bilgece bir yaşam biçimine dönüştürür. Bilgece yaşayan bir kimse şeylerin kendinde kötülük barındırmadığını bilir. Seneca'ya göre şeyler kendinde kötü ya da iyi olmadığı gibi, esas kötülük tanrı katında kötülük olarak adlandırılır. Tanrı için kötülük; günah, zalim düşünce, başkasının malına göz dikme gibi şeylerdir. Gerçek iyi ise; iyi bir vicdan, onurlu amaç, doğru eylemlerdir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde geç dönem Stoa felsefesinin son temsilcisi olan Marcus Aurelius'un kötülük problemine yönelik düşünceleri incelenmiştir. Marcus Aurelius evrenin yasa tarafından yönetildiğini düşünür ve bundan dolayı da devletin de yasalarca yönetilmesi gerektiğini söyler. Yasa tarafından yönetilen bu evrende insan doğaya uygun bir yaşam tarzı sürdürmelidir. Bu yaşam tarzı ise öncelikle iyi ve kötü hakkındaki inançları doğaya uygun bir biçimde düzenlemekle başlar. Bu bağlamda Marcus Aurelius için bizzat iyi olan sadece erdemdir; bizzat kötü olan ise ahlaktan yoksun olmaktır. Yoksulluk, hastalık, ölüm vb. kötü değildir.

Aktarmış olduğumuz filozofların düşünceleri ışığında kötülük probleminin, bu filozofların felsefi sistemlerinde bir problem şeklinde ele alınmadığını görmekteyiz. Bu filozoflar için kötülüğün problem teşkil etmemesi, onların kötülüğe yaklaşma biçimlerinden kaynaklanır. Geç dönem Stoa filozofları şeylerin bizim değer yargılarımızda şekillendiğini ileri sürerek kötülüğün de bu değer yargılarının yanlış bir çıkarımından ibaret olduğunu söylerler. Bu bağlamda kötülük kendinde bir gerçekliğe sahip olmadığı için esasında bir problem niteliği de taşımaz.

I. BÖLÜM

STOA FELSEFESİNE TARİHSEL BİR BAKIŞ

I.1. Temel Görüşler

Geç Dönem Stoa Felsefesinin temel görüşleri bağlamında incelemeyi amaçladığımız kötülük problemini, daha iyi temellendirebilmek için, öncelikle Stoa felsefesinin beslendiği kaynağa yönelmek gerektiği kanaatindeyiz. Helenistik ve Roma dönemleri içerisinde ortaya çıkan Stoa felsefesi, Antikçağın bu dönemlerinden bağımsız bir ruha sahip değildir. Dolayısıyla öncelikli olarak Helenistik ve Roma döneminden söz edilmesi gereklidir.

Genel olarak *Helenistik* sözcüğü İÖ. 4. yüzyıl sonu ile 1. Yüzyıl başı arasında kapsayan bir dönemi ifade eder (Pierre, 2011: 97). Helenistik dönemde Büyük İskender'in fetihleriyle birlikte; “Doğu Akdeniz bölgesi yani Anadolu'nun kendisi Mısır, Suriye ve İran siyasi olarak İskender'in ve onu takip edenlerin egemenliği altına girdiği gibi kültürel olarak da bütün bu bölgeler Yunan dili ve kültürünün etkisi altına girerler” (Arslan, 2008: Önsöz: XVI-XVII). Bu etkileşimin bir sonucu olarak Helenistik dönem filozofları hem etnik hem de coğrafi bakımdan değişime uğramaktadırlar. Bu değişimin iyi bir örneğine ise Stoacılar ve bu okulun kurucusu olan Kıbrıslı Zenon'da rastlamaktayız (Arslan, 2008: Önsöz: XVI-XVII).

Etnik ve coğrafi bakımdan değişime uğrayan Helenistik dönem filozofları, bu değişim kapsamında farklı felsefi etkinlikler ortaya koyarlar. Bu felsefi etkinliklerin büyük çoğunluğu “Atina'da sırasıyla Platon (*Akademia*), Aristoteles (*Lykeion*), Epiküros (Bahçe) ve Zenon (*Poikili Stoa*) tarafından kurulmuş dört okulda yoğunlaşmıştı” (Pierre, 2011: 104). Platon ve Aristotelesçi okullardan farklı bir biçimde Epikürosçu ve Stoacı okullar felsefeyi mantık, fizik ve etik temelli bir etkinlik olarak ifade ederler (Arslan, 2008: 10). Bu farklılığın yanı sıra Helenistik dönem okulları toplumsal-siyasal hayat karşısında ilgisiz kalmayı tercih edip, bireyin bireysel ahlaki üzerine yoğunlaşan bir mutluluk anlayışını da paylaşırlar. Özellikle Epikürosçu, Septik ve Stoacı okul, mutluluğa eriştiğine inandıkları ahlaki

ölçülerin bireyin iradesi dahilinde olduğunu ve bu iradenin de dış koşullardan etkilenmediğini ileri sürerler (Arslan, 2008: 12-13).

Farklılıklar ve ortak düşünceler ışığında her okulun kendine özgü bir yaşam biçimine, bir varoluş seçeneğine sahip olduğu görülmektedir. Bir yaşam biçimi sergileyen bu okullar, insanın belirli etkenlerden dolayı sıkıntılar yaşadığını ileri sürerler. Dönemin felsefe okullarından Kiniklere göre insan, toplumsal sözleşmelerden ötürü kaygılanmakta ve sefaletle sürüklenmektedir. Epikürosçular için bu sefalet “gerçek olmayan hazlar aramaktan doğar; Stoacılar için bu sefalet bencil çıkarların peşinde koşmanın sonucudur; Kuşkuculara göre ise bu sefalet yanlış düşüncelerden doğar. Sokrates ile birlikte tüm Helenistik dönem felsefeleri” (Pierre, 2011: 107-108) bu düşünceleri savunmaktadır. Bu felsefi okulların ortaya koyduğu düşünceler ışığında insanı kaygılarından, sıkıntılarından arındırıp bilgeliğe eriştirecek olan şey ise felsefenin kendisidir çünkü felsefe, ruhu kusursuz bir dinginliğe kavuşturan bir tür tedavi yöntemi olarak görülmektedir. Bu okullar nezdinde felsefe bilgeliği arama çabasıdır ve bilgelik ise belli bir yaşam biçimidir.

Felsefe aracılığı ile belli bir yaşam biçimi oluşturmaya çalışan Helenistik dönem felsefeleri, bu çalışmalarını şeylerden ziyade insanların şeyler üzerindeki değer yargılarını dönüştürme üzerine yoğunlaşırlar. Bu bağlamda insanı mutsuzluğa sürükleyen esas şeyin, dış koşullar olmayıp bu koşullar karşısındaki değer yargıları olduğunu vurgulayan felsefe okulları insanların değer yargılarını değiştirerek onları tedavi etmek gerektiğini ileri sürerler. Felsefelerini birer tedavi yöntemi olarak gören Helenistik dönem okulları, “değer yargılarını değiştirmek için insanın kökten bir seçim yapması” gerektiğine inanırlar. Yapılacak olan bu kökten seçim ise felsefedir ve felsefe sayesinde insan, “kendi içindeki barışa ve ruh dinginliğine kavuşabilirdi” (Pierre, 2011: 108).

Helenistik dönem okullarının felsefe ve insana dair bu görüşleri çerçevesinde çalışmamızın temel dayanak noktasını Stoa felsefesi oluşturur. Stoa felsefesi, ilk olarak Kıbrıslı Zenon tarafından ortaya konulur. Zenon tarafından ortaya konulan bu felsefi etkinlik, aynı zamanda bir felsefe okulunu temsil eder. Bu felsefi okulun temel görüşlerini ilk ortaya koyan filozoflar Zenon, Kleanthes ve Khryssippos’tur. Khryssippos, Zenon’dan sonra okulun öğretilerini sistematik hale getirdiğinden dolayı

ikinci kurucu olarak görülür. Zenon'un temellerini atmış olduğu Stoa okulunun ilk dönemi mantık, varlık ve ahlak (pratik felsefe) temelli bir felsefi etkinlik sürdürürken, orta dönemi daha çok pratik felsefeye yönelir. Bu okulun son dönemi ise Roma'nın imparatorluk dönemine denk gelip; Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius tarafından temsil edilir (Arslan, 2008: 165-166).

Stoa okulunun ilk temellerini ortaya koyarak ana ilkelerini oluşturan Zenon "tüm maddenin kutsal bir biçimde öngörüşel ve canlı ruh gücü tarafından rasyonel olarak düzenlendiğini" ileri sürer. Tüm maddeye nüfuz eden bu rasyonellik içerisinde "her durum ve eylem kutsal akıl ile uyum içinde ortaya" çıkar. Eylem ve durumların yanı sıra insan ruhu da kutsal olanın parçası konumundadır (Bryant, 1996: 427). Zenon'un ifade ettiği şekliyle tüm maddeye nüfuz eden kutsallık, maddeyi öngörüşel olarak düzenleyen canlı ruh gücü; Helenistik dönem filozoflarının özellikle de Stoacıların evren-doğa-tanrı arasında bir bağlantı kurup kurmadıklarına dair bir soru işareti uyandırır. Bu durumda o dönemin tanrı anlayışına bakmak gerekir: Helenistik dönemin tanrı anlayışı kapsamında karşımıza çıkan ve dini bir sistemi ifade eden *theologia*, Yunan düşüncesinde tanrıya ve tanrılara *logos* aracılığı ile yaklaşmak anlamına gelir. Bu ifade Yunan düşünürlerinin *logos* hakkındaki temel düşüncelerinin önemini vurgular. Yunanlılar ile Yahudilerin yaratılış anlatısındaki *logosu* karşılaştırdığımızda, bu iki halkın *logosa* dair farklı yaklaşımları ile karşılaşırız. Yaratılış öğretisinde *logos*, "dünyanın dışında konumlanmış olan ve bu dünyayı kendi iradesiyle meydana getiren yaratıcı tanrının akli varlığının veya kudretinin cisimleşmesidir" (Jaeger, 2011: 29). Yunan tanrıları ise dünyanın içinde bir konuma sahiptirler. Dolayısıyla Yunan düşüncesinde tanrısal olan, "tekin kitabında doğan Yahudi-Hristiyan teolojisinde olduğu gibi dünyanın dışında değil içinde aranacaktır" (Jaeger, 2011: 29).

Tanrıları, tanrısal olanı dünyanın içinde konumlandıran Yunan düşüncesine, bir Helenistik dönem filozofu olan Khryssippos'un tanrıya dair düşüncelerinde de rastlamaktayız. Khryssippos'a göre;

...tanrının özü, maddesi (*substance*) bütün evrendir ve gökyüzüdür (*heaven*). Tanrı evren boyunca uzanır ve tüm yönetilen varlıkların ruhu ve doğasıdır. Tanrı dünyanın kendisidir ve onun ruhunun evrensel dağılımıdır.

Tanrı cismanidir ki evrenle tanrıyı tanımlayan filozofların da desteklediği bir iddiadır (akt. Gould, 1970: 155).

Bu düşünceler ışığında Stoacılığın ana ilkelerinden birini teşkil eden öngörünün yaratıcı bir tanrı ile özdeşleştirilmesi uygun görünmemektedir. Stoacı düşünce biçiminde yaratıcı bir tanrı düşüncesinden ziyade kutsallık ile nitelendirilen ve dünyanın içine nüfuz eden bir tanrısallık düşüncesi ile karşılaşmaktayız.

Dünyada konumlanmış olan tanrısallık, Stoacı düşüncede evrensel kozmik bir doğa anlayışına işaret eder. Bu evrensel kozmik doğa, insanın mutluluk anlayışını da şekillendirir. Stoacı düşüncenin kurucusu Zenon, insan için mutluluğun, evrensel kozmik bir doğadan hareketle davranarak mümkün olacağını ileri sürer. Söz konusu “evrensel kozmik doğa kendisinde tüm tikel varlıkları düzenleyici ilkedir” (Baltzly, 2018).¹ Stoanın düşünce sisteminin temel dayanaklarından birini teşkil eden fizik, bu noktada doğanın ve evrenin birbirlerine bağılıklarının farkındalığını ortaya koyar.

Stoa okulunun temel yapı taşlarından biri olan fizik, Stoacıların tanrıyı ve dünyayı, bölünmez bir sürekliliği biçimlendiren monistik bir panteizm olarak görmelerine yol açar. Bu bağlamda Stoacılara göre; “tanrı, yaratıcı ateş ya da termal *pneuma* olmak bakımından etkin ilkedir. Madde, edilgin ilkedir. Kozmos-evren tanrı tarafından bütüne nüfuz eden *pneuma* sayesinde canlıdır, rasyoneldir, kutsaldır” (Baltzly, 2018).²

Epikürosçu mekanik sistemin aksine biyolojik bir kozmik sistemi savunan Stoacılar için tanrı,

...tüm oluşum boyunca her yerde bulunandır-içkindir ve en küçük detaylara kadar yönetir her şeyi. Tüm evren yaşayan bir şeydir ve evreni göğüsleyen tanrıdır, yaşam gücüdür. Tanrı sonsuz akıl olarak ya da ateşin ya da *pneumanın* (*a breath*) zeki tasarımcısı olarak tanımlanır (Baltzly, 2018).³

Tüm oluşuma nüfuz eden tanrı, aynı zamanda bütünün kendisidir. Stoacılar, insan doğasının da bu bütünün bir parçası olduğunu söylerler. Bu yüzden insan, hem kendi hem de bütünün doğasıyla uyum içinde yaşama amacı gütmelidir. Stoa

¹ 2 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

² 2 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

³ 2 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

felsefesi bu yaşama amacının, evrensel kanunlar tarafından yasaklanmış her eylemden sakınmayı da beraberinde getireceğini ortaya koyar. Ayrıca sakınılan bu eylemler insanı mutlu bir yaşama yöneltir çünkü mutlu insan pürüzsüzce akan bir yaşam biçimine sahiptir. Stoacılar için sakınılan eylemler sonucu ortaya çıkan pürüzsüz yaşam akışı, aynı zamanda mutlu insanın erdemidir:

Bu yüzden erdem ve günahın, iyi ve kötünün doğru anlamı bu mikro-makro yapı ile uyum içinde tanımlanmış olmalıdır. Erdemli bir yaşamın doğa ile benzerlik içinde bir yaşam olduğunu söyleyen bu Stoacı etiğin temel tezi ilk kez Zenon tarafından ileri sürülmüştür. Bütün yönleri ile insan yaşamı akılla bağlantılı uyum içinde olan bir yaşamdır. İnsan doğası ayırıcı bir biçimde akılsallıkla donatıldığından beri fizikle (*physis*) uyum içinde olan bir yaşamdır (Bryant, 1996: 433).

Stoacıların tanrıya, insana ve fiziğe dair ortaya koydukları bu düşüncelerin yanı sıra, onlara göre Zeus ve evrensel kanunlar birbirleri ile özdeşirler ve “Zeus var olan şeylerin yönetiminin yöneticisidir” (Lloyd, 2008: 98). Stoacılar göre bir nevi tanrının düzenlediklerini yöneten Zeus, insan yaşamını da düzenler. İnsan yaşamının en önemli amacını teşkil eden mutluluk, Zeus’un ve insanın uyum içinde olmasına bağlı kılınır. Mutlu insan, hem Zeus hem de kendisi ile uyum içindedir. İnsanın gücü dahilinde olan bu uyum, esasında bilge insanın yaşam biçimine işaret eder. Ancak Stoacılar için pürüzsüz bir akışa sahip yaşam biçimi henüz bilgeliğe erişmemekte olup, erişme alanı içindedir. Roma Stoacılığı burada devreye girerek bu hayat tarzının nasıl başarılabileceğine dair öğütler verir (Lloyd, 2008: 98-99).

Mutluluğa, bilgeliğe dair yaşam tarzını başarabilmenin yollarını sunan Stoacılar, bu noktada kendi kendine yeterli olmanın önemini vurgularlar. Onlara göre “kendi kendine yeterli olma, kaygısızca teslim olmuş olmak değildi; akli göğüslemektir” (Bryant, 1996: 434). Zenon ve takipçileri tarafından geliştirilen bu ahlaki değer sistemi, Kinik değer sistemine uyararak kendi kendine yeterli olmanın ve eşsiz bağımsızlığın güvence altına alınmasını sağlamaktadır. Kendi kendine yeterli olma ve eşsiz bağımsızlık, bizi farksızlıklar (*indiffirents*) kavramına götürür. “Bu kavram –farksız- Aristotelesçi ve Stoacı etik arasında önemli bir farklılığa işaret eder” (Lloyd, 2008: 95).

Aristotelesçi ve Stoacı ahlak anlayışında, ayırıcı bir noktayı vurgulayan “farksız” kavramı, önemli bir ayrımı ortaya koyar: Kiniklerden ve Stoacıardan beri birbirinden farksız olan şeyleri yani ahlaki yönden kayıtsız kalınması gereken şeyleri ifade etmek için *adiaphora* kavramı kullanılır. Grekçede aldırış edilmeyen, kayıtsız kalınan anlamına gelen *adiaphora*, Stoa felsefesinde ne iyi ne de kötü olana denk gelir. Örneğin ölüm, sürgün, hastalık gibi şeyler birbirinden farksız şeylerdir ve bunlara karşı kayıtsız kalınması gerekir. Bu tür şeylerin *adiaphora* olmalarının nedeni ise, bireyin iradesi dışında olup dış dünyada bulunuyor olmalarından kaynaklanır. Fakat Stoacılar için iyilik ve kötülük dış dünyada değil insanın kendi doğasında, iradesinde bulunur. Dolayısıyla iyilik ve kötülük *adiaphora* değil aksine Stoacı bilgenin iradesi dahilinde olan ve kayıtsız kalamayacağı en önemli şeydir (Epiktetos, 2013: 85). Bununla birlikte; “Stoacı bilge gündelik gerçekliklere kayıtsız kalmış gibi gözükse de ideal olan, onun bir bütün olarak evreni bağlayan somut nedenler zincirine kayıtsız olmamasıdır” (Lloyd, 2008: 93).

Yukarıda sözünü ettiğimiz Kinik felsefesinin kendi kendine yeterli olma ilkesi ve bu ilkenin ortaya çıkardığı farksız ifadesi, tüm dışsal şeyleri ve bu şeylere yönelik eğilimleri “değersizlik ya da kötülüğün aksesuarları olarak” azletmekte ve sadece erdem üzerinde durmaktadır. Bu ilke doğrultusunda Kiniklere göre “bazı kimseler doğal olmayan kaygılara, yapaylığa zincirlenmiş köleler olarak yaşayan budalalar iken bazıları doğal olarak yaşayan bilge ve özgür kimselerdi” (Bryant, 1996: 431). Kendi kendine yeterli olmanın öneminden etkilenen Stoa felsefesi de dışsal şeyleri değersizlik olarak azledip, bu dışsallıktan ötürü yapaylığa zincirlenmiş köleler olarak gördüğü kimselerin, kendi kendilerine yeterli olmadıklarını ileri sürerler. Onlara göre kendi kendine yeterli olan bir kimse, kaygılarının kölesi değil aksine özgür bir kimsedir. Bu durumda Stoacılar için özgürlük önceden var olan bir şey değil aksine kendi kendine yeterli olmanın farkındalığına varan kimsenin kazanmış olduğu bir idealdir. Özgürlük, pürüzsüzce akan bir yaşamın önkoşulu değil bu yaşam akışının başarılmış olduğuna işaret eder (Lloyd, 2008: 94-95).

Stoa felsefesinin ileri sürdüğü bu düşüncelerden yola çıkarak, onların kendinden önceki ve kendi dönemleri içerisindeki felsefe okullarının düşüncelerinden etkilenmiş olduğu söylenebilir. Fakat bununla birlikte Stoa

felsefesinin kendine özgü bir düşünce sistemi ve bu düşünce sisteminin temel taşlarını oluşturan kavramlar geliştirdiğini de ifade etmek gereklidir. Bu noktada Stoa felsefesinin ayırıcı özelliğini ortaya koyan “öngörü”, “akıl” ve “yazgı” kavramlarının Stoacı düşünce sistemini nasıl şekillendirdiğini açıklamak önemlidir. Ancak tezimizin bu aşamasında bu kavramlara yönelik kısıtlı bir bilgi vermeyi amaçlamaktayız çünkü daha sonraki bölümlerde, bu kavramlar bölüm içerisinde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

I.2. Temel Kavramlar

I.2.1. Öngörü

Öngörünün Stoa felsefesinde ne anlama geldiğine ve nasıl bir bağlama sahip olduğuna Khryssippos ve Seneca'nın düşüncelerinde rastlarız. Seneca, öngörüü bütünü kendisi olarak görür. Bu bütünlüğün içerisinde insan, tanrının öğrencisi ve taklitçisidir. Seneca bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Hiçbir şekilde baskı altında değilim, istemeden hiçbir şeye katlanmıyorum; çünkü her şeyin kesin ve sonsuza hükmeden bir yasaya bağlı olduğunu biliyorum. Sebep sebebe bağlıdır; özel olsun, toplumsal olsun her iş upuzun bir olaylar zincirinin halkasıdır. Bu yüzden her şeye cesurca katlanmalıyız. Neye sevineceğin, neye üzüleceğin önceden bellidir; her insanın yaşantısı birbirinden çok farklı olsa da sonu birdir; gelip geçici olan bizler gelip geçici şeyleri üstleniriz. O halde iyi insana düşen görev nedir? Kendini kadere sunmak, bizim böyle yaşamamızı, böyle ölmemizi emreden her neyse, buna tanrılar da aynı zorunlulukla bağlıdır. Değişmez bir akış insanı da, tanrıları da katar önüne. O bütün varlıkların yöneticisi almyazısını kendisi yazmıştır, ama o bile bu yazgının peşinden gider; bir kez buyurmuştur, her zaman itaat eder (Seneca, 2014: 75).

Stoa felsefesinin ikinci kurucusu olarak görülen Khryssippos nezdinde karşılıklı olarak tanımlanmış öngörü ve yazgıya izin veren tanrının iradesidir. Öngörü, tanrının iradesi olacak ve dahası tanrının iradesi nedenler dizisidir. Ayrıca öngörü, yazgı ve ilahi irade birbirinden ayrılamazdır (Lloyd, 2008: 91).

I.2.2. Akıl

Stoa felsefesinde insan birbirlerine bağı olan akıl ve itkilere sahip bir varlıktır. İnsan rasyonel bir varlık olmak bakımından itkiyi işleme ve ona biçim verme gücüne sahiptir. İnsan, akılı aracılığıyla itkilere biçim verebilir fakat akıl aynı zamanda dış koşullar ve etmenler tarafından sınırlandırılabilir. Stoa Felsefesi evreni, akılla dolu olan kozmik bir şehre benzetir ve insan da bir parçası olduğu bu bütünlüğe aittir. İnsan, bir parçası olduğu bu bütünün aklından kendisine bir pay almıştır ve aldığı bu pay sayesinde yaşamında tutarlılığı ve kararlılığı bulmaya dair bir çaba sürdürür. İnsanın akılı vasıtasıyla sürdürdüğü bu çaba, *kozmosun* düzenin de temelini oluşturur (Lloyd, 2008: 94).

I.2.3 Yazgı

Stoacı düşünürlere göre, dünya etkin ve edilgin iki ilke üzerine kuruludur. Etkin ilke farklı şekillerde tanrı, dünyanın nedeni, dünyanın akılı, ek olarak şeyler arasındaki yazgı (*fate*) olarak adlandırılır. Bu karşılıklar içinde etkin ilke dünyadaki tüm değişim, farklılık, bireyselleşme, oluşum ve uyuşmadan sorumludur. Birçok özdeş durumla karşı karşıya kaldığımız bu noktada yazgı, etkin ilke olarak da tanımlanır. Dolayısıyla yazgı, tanrı ya da Zeus ile de eşitlenir (Bobzien, 2004: 17). Görüldüğü üzere, Stoa felsefesinde yazgı ve tanrı, hatta öngörü birbirlerinden ayrılmazdır. Seneca, öngörü üzerine olan gözlemlerinde yazgıya dair şunu belirtir: Yazgı bize rehberlik eder, her bir şey doğduğumuz andan itibaren düzenlenmiştir. Neden, nedene bağlıdır; özel ve kamuya ait tüm durumlar birbirleri ardına gelen olaylar zinciri tarafından yönetilir ve iyi olarak nitelendirilen insan da kendisini yazgıya sunandır (Lloyd, 2008: 107-108).

Şimdi, Stoa felsefesinin ayırıcı özelliğini ortaya koyan öngörü, akıl ve yazgı kavramları; Stoacı yaşam tercihi de belirler. İnsana bir alışkanlık, yargılama yeteneği kazandırarak onun dünyaya bakış açısını değiştirmek ve böylece yaşam biçimini dönüştürmek niyetinde olan, kendilerinden önceki Antik felsefenin devamı olarak Stoacı yaşam tercihi, dünyanın etkin ilkesi olarak adlandırdıkları tanrı, dünyanın akılı ve bunlara ek olacak şekilde şeyler arasındaki yazgıyı, dünyadaki tüm değişimden, bireyselleşmeden, oluşum ve uyuşmadan sorumlu tutar (Bobzien, 2004:

17). Stoa felsefesine göre birbirlerinden ayrılamaz diğeri bir deyişle birbirlerine özdeş olan öngörü ve yazgı karşısında insanın hükmü altında olan tek şey, iradesi ve seçme özgürlüğü ile elde ettiği ahlaki amacı, olaylara yakıştırdığı anlamdır. İnsanın hükmü altında olmayan şeyler ise ölüm, sağlık, haz ve acı gibi şeyler olup bunlar insana bağlı olmayan ve öngörünün belirlediği şeylerdir. Bundan ötürü de insanın ahlaki amacına dahil olamazlar (Pierre, 2011: 133-134). Stoacıların ortaya koymuş oldukları bu düşüncelerden hareketle, onların felsefi düşüncelerinin bir yaşam biçimi inşa etmeye yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bir yaşam biçimi inşa etmeye çalışan Stoacılık, Helenistik dönemde insanlar arasında ayırım yapan düşüncenin aksine Sokrates'in görevci ve halkçı anlayışından etkilenerek -zengin, yoksul, kadın, erkek, özgür, köle- tüm insanlara hitap eder (Pierre, 2011: 112).

Daha önce de belirttiğimiz gibi Stoa felsefesi, kendinden önceki dönemlerin filozoflarından ve kendi dönemleri içerisindeki filozoflardan etkilenen bir düşünce yapısına sahiptir. Bu bağlamda Stoa felsefesinin özellikle etkilendiği ve etkilenmenin yanı sıra eleştiriye tabi tuttuğu filozofları ele almak gerekir. Bu bağlamda Epiküros, Lukretius ve özellikle Khryssippos'un düşüncelerini incelemek önemlidir.

I.3. Öncüler

Tezimiz kapsamında ele alacağımız kötülük problemini, kötülüğün ne olduğu, kaynağı ve insan yaşamı üzerindeki temel etkisi bağlamında incelemeyi düşündüğümüz için; kötülük problemi, Antik dönemde ortaya çıkan Khryssippos ve Stoa felsefesinin geç dönem filozoflarının -Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius- düşünce sistemleri doğrultusunda irdelenecektir. Fakat geç dönem filozoflarından önce, Stoa felsefesinin kendisinden hem etkilendiği hem de kendisini eleştirdiği Epiküros'un düşüncelerinden söz etmek gerekir çünkü Epiküros incelemeyi amaçladığımız kötülük problemini sistematik olarak ortaya koyan ilk filozoftur. Epiküros'un yanı sıra Epiküros'un izinden giden ve onun düşüncelerinin kuvvetli bir savunucusu olan Lukretius'tan da söz edilecektir. Daha sonrasında Epiküros ve Lukretius'tan farklı olarak, Stoa felsefesine öncülük ettiğini düşündüğümüz, Stoacılığın ikinci kurucusu varsayılan ve Stoa felsefesini sistematik bir yapıya büründüren Khryssippos'un düşünceleri ele alınacaktır.

I.3.1. Epiküros

Epiküros, Atina'da 306 yılında (İ.Ö. yaklaşık 342-271) bahçe adını verdikleri bir okul kuran ve bu okula, kadınları ve köleleri alan ilk filozoftur. Epiküros'un kurmuş olduğu okulun temel düşüncelerinden biri, kişinin sadece kendi hazzı ve çıkarı için harekete geçtiğidir. Epiküros'a göre, okulunun yegane öğretisi felsefenin rolü ve rolünden kaynaklı önemi de bu düşüncede yatar: Felsefe, tek gerçek haz olan, arı halde var olma hazzını aramak ve bu hazzı aklın ilkeleri doğrultusunda bilmektir. İnsan gerçek hazzı bilmediğinden dolayı mutsuz olur ve bu cehaleti giderecek olan şey felsefedir (Pierre, 2011: 118).

Felsefenin arı halde var olma hazzını aramak olduğunu ve insanın bu haz sayesinde mutluluğa eriştiğini söyleyen Epiküros, bu ikisi arasında insanı acının ve hazzın öznesi olarak görür. Ona göre "insanın bilinç hali kendini 'tende' (*skin*) gösterir. Benliğimiz (*individuality*) - canımız (*soul*) - yalnızca acı çeken ve acısı dinen 'tende' ortaya çıkar ve hem kendine hem de başkasına kendini ele verir" (Pierre, 2011: 118). Epiküros için kişinin esas amacı acı çekmemek ve korkuya kapılmamaktır (Pierre, 2011: 119). Bu amacı gerçekleştirdiğimiz zaman benliğimizdeki yabancılaşma ortadan kalkar. Böylece acı ve korkudan kaynaklı kendi içimizde yaşadığımız yabancılaşmanın yitmesiyle beraber ten için mutlak bir iyilik olan haz ortaya çıkar.

Bu bağlamda Epiküros için kendi benliğimizde yabancılaşmaya yol açan korkular, "evrenin doğasının tam olarak ne olduğunu bilmediğimiz ve mitolojik anlatılara gerçeklik payları" (Pierre, 2011: 122) yakıştırmamızdan kaynaklanır. Evrenin doğasının ne olduğunu bilmeden, bizi korkuya iten nedenlerin de ne olduğunu bilememekteyiz. Dolayısıyla evren hakkında bilgi sahibi olmak Epiküros için önemlidir. Demokritos'un evren hakkındaki düşüncelerinden etkilenen Epiküros evrenin sonsuz, değişmez niteliklere sahip atomlardan meydana geldiğini ileri sürer. Atomlar sonsuz uzayda boşlukta hareket halindedirler. Epiküros'a göre boşluk var olmak zorundadır çünkü cisimler boşluk sayesinde hareket edebilirler. Hareketin yanı sıra cisimlerin belli bir ağırlığa sahip olması da boş bir mekanın olduğunu gösterir. Hakikatte sadece boşluk ve cisim vardır, geri kalanlar durumdur, olgudur (Schmidt, 1946: 42-43).

Boşluğun hakikat olduğunu ileri süren Epiküros için, bu durumda, yokluktan hiçbir şey meydana gelmez ve aynı şekilde hiçbir şey yok olmaz. Ona göre;

...atomlar parçalanamaz ve değiştirilemez olmalıdır çünkü parçalanma sonsuza dek devam ederse yokluğa gider ve bu da yokluktan varlığa gelmeye götürür. Atomlar kendi içinde boş mekana sahip değildir çünkü mutlak bir biçimde yoğundurlar ve bu yüzden bölünemezler, dağılamazlar ve ebedidirler (akt. Schmidt, 1946: 43).

Epiküros için atomların parçalanamaz, dağılamaz oluşları ve bunun bir sonucu olarak yokluktan gelmemiş olmaları, evrenin sonlu olmadığını da ortaya koyar ve evrenin bir sınırının olmaması, evrende var olan atomların da sınırsız olduğuna işaret eder. Eğer atomlar sınırlı sayıda olsaydı evrendeki varlıkların çeşitliliği de bu kadar fazla olmazdı (Arslan, 2008: 76-77).

Anlaşılabileceği üzere evrenin var oluşunu, tabiatını, işleyişini atomlarla açıklayan Epiküros için doğa bilimi büyük bir öneme sahiptir. Çünkü ona göre sadece, evrenin yokluktan gelmediğini ortaya koyan doğa bilimi insanı dinin ve batıl inançların korku veren konularından kurtarabilir. Bunun yanı sıra ahlaki bakımdan daha iyi olmanın yolu da doğayı bilmekten ve ona uygun yaşamaktan geçer (Schmidt, 1946: 25). Doğa bilimini bu derece önemseyen Epiküros için o halde bu bilgiye nasıl erişiriz? Ona göre bu bilgiye duyular ve duygular aracılığı ile ulaşabiliriz. Çünkü bir şeye dair ilk bilgi duymalardan gelir. Duyular sayesinde dış dünyada bulunan nesnelere hakkında bilgi sahibi oluruz. Kendi doğamız hakkındaki bilgiye ise duygularımız aracılığıyla erişmekteyiz. Ne yapmamız ve nelerden kaçınmamız gerektiği konusundaki temel ölçüt, haz ve acı duygusudur. Haz ve acı duygusunun yanı sıra bir de sahip olduğumuz kavramlar vardır. Epiküros'un *prolepsis* olarak adlandırdığı "kavramlar" (fikirler) ise tekrarlanan duyu izlenimlerimiz sonucu meydana gelirler. Epiküros'un "kavram" (*concept*) ya da "ön-kavram" (*preconception*) dediği şey şu şekilde meydana gelir: Nesnelere etkin varlığı ve etkisi sonucu zihnimde duysal izlenimler (duyular) meydana gelir. Etkiyi oluşturan neden yani nesnenin varlığı ortadan kalksa bile duyular zihnimde varlığını sürdürmeye devam eder. Böylece hatıralar oluşur. Hatıralarla birlikte deney dediğimiz şey meydana gelir. Deney ise zihinde ön fikre, kavramlara yol açar (Arslan, 2008: 52-53).

Her türlü bilginin duyumlardan kaynaklandığını ileri süren Epiküros, evrenin meydana gelmesiyle, dünyanın gidişatıyla ve insanların yaşamlarıyla tanrıların hiçbir ilgisinin olmadığını söyler (Pierre, 2011: 122) Epiküros'a göre "tanrılar ebediyen var olan bağımsız gerçekliklerdir. Tanrısallık bir yaratma, egemen olma, kendinden zayıflara iradesini dayatma kudreti değildir. Tanrısallık yüce varlığın kusursuzluğudur" (Pierre, 2011: 125). Tanrısallık ve tanrılar hakkındaki düşüncesini doğa bilimi üzerinden açıklayan Epiküros'un bu fikirlerine Cicero'nun eserlerinde de rastlamaktayız. Epiküros'a göre tanrıların varlığı hakkında insan zihni açık bir bilgiye sahiptir. İnsan zihnindeki tanrı fikri, Epiküros'un hakikatin ölçütlerinden biri olarak gördüğü *prolepsis* yani ön-fikir alanına dahildir. Epiküros için;

...tanrı fikri, insanlar arasındaki bir geleneğin ve eğitim öğretimin sonucu değildir. Tanrı fikri bütün insanların ortak bir biçimde sahip olduğu ön fikirlerden biridir. Tanrıların varlığı zorunlu bir çıkarsamadır çünkü tüm insanlığın ortak ve değişmez görüş birliğine dayalıdır. Biz içgüdüsel olarak onlarla ilgili bir kavrama sahibiz (Arslan, 2008: 110).

Epiküros nezdinde içgüdüsel bir kavrama işaret eden ve zorunlu bir çıkarsamaya dayalı olan tanrı fikri, tanrıların insanların dünyasına müdahale ettiği anlamına gelmez. Ona göre tanrılar insanlarla ilgilenmezler, kendi dünyalarında mutlu bir yaşam sürdürürler. Bu durumda insanlarla ilgilenmeyen tanrılardan korkmak da gereksizdir. Hatta tanrılardan korkmak tanrılara hakarettir (Arslan, 2008: 113). O halde tanrıların müdahil olmadığı insan yaşamında Epiküros için din, önemli bir yere sahip değildir. Ona göre insan, tanrılar ve din sayesinde değil olgular ve tesadüfler vasıtasıyla yetişir. İnsan doğası ihtiyaç duyduğu şeylere yönelerek deneyimlerde bulunmakta ve bu deneyimler sonucu doğruya ulaşmaktadır (Schmidt, 1946: 56). Tanrılardan ve dinden kaynaklı korkulardan arındıran insan deneyimlerine, bu derece önem veren Epiküros'un gözünde en yüksek mutluluk korkudan, ıstıraptan ve toplumun yaygın görüşlerinden arındırılmış bir yaşam sürdürmektir. En yüksek iyilik ise hazdır ve haz, bilgeliğin son amacıdır. Tek mutlak kötülük de ıstıraptır. Her insan var olduğu andan itibaren en yüksek iyiliğe-hazza yönelir ve tek mutlak kötülükten-ıstıraptan kaçınır (Schmidt, 1946: 72-73).

Epiküros'un insan ve tanrılar, mutlak iyilik ve kötülük üzerine yapmış olduğu bu açıklamalar bağlamında, yaratma filinden uzak bir tanrısallığın olduğu ve insanın

kendi deneyimleri sayesinde olgunlaştığı bir dünyada özgür bir irade nasıl olabilir? Bu noktada detaylı bir açıklama yapmamış olan Epiküros, bazı atomların hareketlerinde sapmalar meydana geldiğini ve bu sapmalar neticesinde özgür seçimlerin meydana geldiğini ileri sürer (Arslan, 2008: 126). Epiküros'un iyilik ve kötülük noktasında önem teşkil eden özgür irade durumuna detaylı bir açıklama getirmemiş olması, onun düşüncelerine yönelik bilgilendirmeyi burada sonlandırmamıza neden olmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere Lukretius, Epiküros'un düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenen ve Epiküros'un fizik konusundaki bilgilerinin ilk kaynağı sayılan bir filozof olduğundan dolayı, Lukretius'un düşüncelerini de aktararak devam edebiliriz.

I.3.2. Lukretius

Kendisi hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız, İ.Ö. 95-55 tarihleri aralığında yaşamış olduğu tahmin edilen Lukretius Roma edebiyatı üzerinde büyük etkiye sahiptir. Bu etkinin en önemli örneklerinden biri, Lukretius'un altı kitaptan oluşan *Evrenin Yapısı (De Rerum Natura)* adlı eseridir. Epikürcü bir şair olarak nitelendirilen Lukretius, tarihte felsefi şiir sanatının öncü temsilcilerinden biri olarak anılır. Bunun yanı sıra Epikürcü fiziğe dair bilgilerin de ilk kaynağı sayılan filozoftur. *Evrenin Yapısı* adlı eserinin temel konuları da Epikürcü fiziğe dairdir (Sedley, 2018).⁴

Lukretius'u etkilemiş olan Epiküros, kendinden önceki Yunan filozoflarından Leukippos ve Demokritos'un düşüncelerinden etkilenmiştir. Bu iki filozof evrenin atomlardan meydana geldiğini söylerler. O halde bu düşünceden etkilenen Epiküros'a göre evren maddi bir yapıdadır, evrendeki varlıklar da maddi olan ve daima hareket halinde olan atomlardan meydana gelir. Epiküros ve bu bağlamda Lukretius'un evreni maddi olarak açıklamalarının ve fiziğe ilişkin konuları ele almalarının temelinde onların ahlaki düşünceleri yatar. Onlara göre ahlak insanın doğru bir yaşam sürdürmesidir. Bu doğru yaşam, fiziğe dair bilgiler sayesinde insanın dinden kaynaklı batıl inançlardan ve ölüm korkusundan sıyrılarak dingin bir ruha kavuşması ile mümkündür (Lucretius, 1974: 8).

⁴ 2 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

Epiküros gibi evreni maddi olarak açıklayan Lukretius, Epikürcü atomculuğun temel ilkelerini ortaya koymaya çalışır ve İlkçağ filozoflarının ileri sürdüğü gibi hiçlikten hiçbir şeyin meydana gelemeceği düşüncesini savunur. Çünkü hiçlikten meydana gelme aynı zamanda yaratma kavramını da beraberinde getirir. Yokluk kavramını reddeden Lukretius'a göre sadece madde ve boşluk vardır, diğer tüm şeyler bunların ilineksel (*accidental*) özellikleridir (Sedley, 2018).⁵ Lukretius, evren hakkında ileri sürdüğü temel bilgilerini *Evrenin Yapısı* adlı eserinde ortaya koyar. Evren üzerine Lukretius'a ait en temel bilgilerin yer aldığı bu eser, ilk olarak atomların mikroskobik dünyası, ikincisi insanın varoluşu, üçüncüsü bir bütün olarak evrenle ilgilidir. Lukretius'un şiirleri sırasıyla bölümler halinde şu konuları ele alır:

1. Evrenin asli öğeleri: Atomlar ve boşluk
2. Atomların görünüşleri nasıl açıklar?
3. Ruhun doğası ve ölümü
4. Ruhun görünüşleri
5. *Kozmos* ve ölümlülüğü
6. Kozmik görünüşler (Sedley, 2018)⁶

Lukretius, eserinin her bir bölümünde önce varoluşun temel doğasını daha sonra bununla bağlantılı bir şekilde bireysel görünüşlerin açıklamasını yapar (Sedley, 2018)⁷. Atomları açıklayarak söze başlayan Lukretius, doğanın her şeyi atomlardan meydana getirdiğini, beslediğini ve ayrıştırdığını ileri sürer. Atomları ham madde, nesnelerin tohumları ya da ilksel tozlar (varlıkların temelindeki parçacıklar) şeklinde adlandıran Lukretius, ilk önce onların var olduğunu ve her şeyin onlardan oluştuğunu söyler (Lucretius, 1974: 15).

Her şeyin atomlardan meydana geldiğini iddia eden Lukretius için tanrısal güç ile hiçten hiçbir şey ortaya çıkmaz ve Lukretius bunu kendisine ilke edinir. Ona göre insanların korkuya kapılmaları, yeryüzünde ve gökyüzünde gerçekleşen olayların asli nedenlerini bilmemelerinden kaynaklanır. Doğada gerçekleşen olayların nedenlerini

⁵ 2 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

⁶ 2 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

⁷ 2 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

tanrısal güçle açıklamak ise Lukretius için kolayca kaçmaktır. Lukretius nezdinde, hiçten hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini kavradığımız zaman varlıkların, tanrılar olmadan nasıl var olduklarını ve oluştuklarını görebiliriz. Eğer varlıklar hiçlikten meydana gelseydi; “her tür her kaynaktan doğardı; tohum olmazdı. İnsan denizden çıkardı, pullu balık topraktan ve kuşlar gökten türerlerdi durup dururken” (Lucretius, 1974: 18).

Lukretius’a göre hiçlikten hiçbir şeyin meydana gelmediği ve yokluğun olmadığı bu evrende varlık madde ve boşluktan ibarettir. Bu durumda var olan her şey uzama sahip olmak zorundadır. Bir cismin değişebiliyor olması o cismin içindeki boşluktan kaynaklanır (Arslan, 2008: 74). Varlıkların yapısında da boşluk yani boş mekan vardır. Eğer boşluk olmasaydı, varlıklar sürekli devinim gücünden yoksun kalacaklardı ve bu şekilde devinimsiz maddeye sıkışıp kaldıkları için var olmayacaklardı (Lucretius, 1974: 24-25).

Lukretius *Evrenin Yapısı* adlı eserinin devamında doğanın amacını, insanın korkularının temel nedenlerini ve bunların atomlarla olan bağlantı durumunu açıklar. Lukretius doğanın iki amacı olduğunu söyler: Bedenin acı çekmemesi ve ruhun haz veren duyuların tadına varması. İnsanın korkularının nedeni ise akıl yoksunluğudur. Lukretius için akılsız bir yaşam “karanlıkta bir çabalamadır” (Lucretius, 1974: 51-52). Doğanın işleyişine ve yapısına akıl erdirmekle bu korkulara son verilebilir. Eserinde sürekli doğa hakkında bilgi vermeye çalışan Lukretius, doğanın neden-sonuç yasasına tabi olmadığını ileri sürer çünkü ona göre atomlar, sürekli yeni bir devinim ortaya çıkarırlar. Atomların sahip oldukları ağırlık, başka atomların birbirleriyle çarpışmasına yol açarak bu sürekli devinimin belirlenmemesini sağlarlar (Lucretius, 1974: 59-60).

Atomların sürekli bir devinim içinde olmalarından dolayı, doğanın neden-sonuç yasasına tabi olmaması; özgür irade kavramını gündeme getirmektedir. Lukretius, belirlenmiş bir düzen içermeyen atomların dünyasında özgür iradeyi açıklamak için *sapma* kavramını kullanır. Bazı atomların sapma eyleminden dolayı hareketlerinin yönü değişir ve bu değişiklik sonucu özgür seçimler ortaya çıkar. Atomlardaki sapma eyleminin özgür seçimler ortaya çıkarması, bu sapmanın

eylemlerde isteğe bağı bir hareket doğurmasından kaynaklanır. Lukretius'a göre dünyada üç türlü hareket vardır:

Bunlardan birincisi atomların doğal ağırlıkları sonucu yaptıkları asli hareketlerdir ki bunlar yukarıdan aşağıya doğru düşme hareketleridir. Diğer atomların birbirleriyle buluşmaları, çarpışmaları sonucu ortaya çıkan zorunlu hareketlerdir. Üçüncüsü ise bazı varlıklarda yani hayvanlarda, özellikle insanda gördüğümüz özgür veya isteğe bağı hareketlerdir ki, bunlar da yine atomların kendilerinde bulunan söz konusu sapma'dan kaynaklanırlar (Arslan, 2008: 126).

Doğanın belirlenmiş bir düzene tabi olmadığını ileri süren ve bu görüşü kapsamında özgür iradenin nasıl ortaya çıktığını açıklayan Lukretius, eserinde özgür iradeyi sergileyen ruhun yapısından da söz eder. Ona göre yaşamın denetmeni olan ruh, tıpkı el, ayak ve diğer organlar gibi insanın bir parçasıdır. Rüzgar ve ısının atomları aracılığıyla bedende diri bir soluk ve ısı vardır. Bu ısı ve soluk sayesinde “can dağılmıştır organlarımıza.” İşbirliği içinde olan ruh ve can, birlikte tek bir töz oluştururlar. Göğsün ortasına sıkıca yerleştirilmiş ruh, bedenın egemen gücü ve yol gösterici ilkesidir (Lucretius, 1974: 93-94). Lukretius ruhun olağanüstü küçüklükte parçacıklardan oluştuğunu, bu parçacıklarının pürüzsüz ve yuvarlak olduğunu ve çok ince bir dokuya sahip olduğunu söyler. Ruh da tıpkı beden gibi maddi bir yapıya sahiptir (Lucretius, 1974: 95-96). İnsanın bir parçasını teşkil eden ruh, beden olmadan var olamaz. Bedenin ölümü aynı zamanda ruhun da ölümüdür çünkü bedenın soluğu kesildiği zaman ruhun duyuları da çözülür, ayrışır birbirinden. “Beden yok olunca içine dağılan can da”, bedenın yol gösterici ilkesi ruh da bedenle birlikte yok olmaktadır. Bu durumda Lukretius için ölümsüz olan sadece üç şey vardır: Atom, evren ve boşluk (Lucretius, 1974: 107-108).

Atomu ve boşluğu ölümsüz olarak görüp, bunların evrenin asli öğeleri olduğunu ileri süren Lukretius'a göre insanlar maddenin varlığından habersiz olduklarından dolayı her şeyin tanrılar tarafından insan adına yaratıldığı düşüncesine kapılırlar. Lukretius “atomlardan habersiz olsaydım bile göksel olaylara dayanarak ve başka kanıtlarla gösterebilirdim evrenin bizler için tanrısal bir güç eliyle yaratılmadığını” (Lucretius, 1974: 56) ifadelerini kullanarak insanların ne şekilde doğru olandan saptıklarını vurgulamaya çalışır. Yaratım ve özgür irade meselesi bağlamında “Öncüler” başlığı altında evrenin doğasını atomlar yoluyla açıklamaya

çalışan Epiküros ve Lukretius'tan farklı olarak ele alınması gereken diğer bir düşünür Stoacılığın sistematik kurucularından sayılan Khrysippos'tur çünkü onun düşünceleri sonraki düşünürleri anlamak adına oldukça önemlidir.

I.3.3. Khrysippos

Erken Stoa döneminin en büyük temsilcilerinden ve Stoa okulunun ikinci kurucusu sayılan Khrysippos'un Kilikya'nın Soli kasabasında dünyaya geldiği ve 143. Olimpiyatta ölmüş olduğu söylenir. Khrysippos'u seçkin bir filozof olarak tanımlayan Diogenes Laertios'a göre O, felsefenin her alanında güçlü bir filozoftu. Felsefede etkileyici bir kişilik olarak incelenmiş ve Stoa felsefesinin temel görüşlerini sistematik hale getirdiği varsayılan Khrysippos'un, özellikle fizik ve mantık konularında Stoa felsefesine önemli katkılarda bulunduğu belirtilir. Bu katkılardan biri "yazgı" kavramının ortaya konulmuş olması olup; M.Ö. 2. yüzyıldan M.S.3. yüzyıla kadar yazgı (*fate*) başlığı altında tartışılmış "determinizm" problemi, Zenon ve Khrysippos tarafından fizik üzerine geliştirilmiş bir alan olarak karşımıza çıkar. Zenon ve Khrysippos, Stoacı determinizmi Stoacı kozmoloji üzerine temellendirirler. Stoa felsefesinin bel kemiğini oluşturan öngörü, yazgı, doğa ve akıl kavramları fizik temelli bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Stoa felsefesinde fizik vazgeçilmez derecede önemlidir. Bu bağlamda Khrysippos Stoacı determinizmi nedensellik ve nedensel ilkeler üzerinden ele alır. Ona göre iki mesele özselidir:

1. Stoacı fizikte bedensel ve bedensel olmayan unsurlar arasındaki ilişki
2. Stoacı neden teorisinde niteleyici durumların ve hareketlerin rolü (Bobzien, 2004: 16).

Bu iki özsel meselenin oldukça önemli olduğunu ileri süren Khrysippos, bu meseleler bağlamında kendisinden bir önceki kurucu sayılan Zenon ile ortak görüşleri paylaşır. Zenon ve Khrysippos'un paylaşmış olduğu ortak özsel meseleler ışığında, boşlukların olmadığı ve bütünlük teşkil eden bir evrende, dünya etkin ve edilgin olmak üzere iki ilke üzerine kuruludur. Edilgin ilke madde (niteliksiz madde) olarak adlandırılır. Bu ilke şekilsiz ve niteliksizdir. Ne uyum gösterme ne de hareket etme gücüne sahiptir. Etkin ilke ise farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır:

Dünyanın akli-nedeni, tanrı ya da buna ek olarak yazgı. Etkin ilke kendi kendine hareket edebilme yetisine sahip sonsuz bir güçtür. Bu ilke dünyadaki tüm değişimden, oluşumdan, uyuşmadan, bireyselleşmeden sorumludur (Bobzien, 2004: 16-17). Dünyanın üzerine kurulu olduğu etkin ve edilgin ilke maddidir. Khryssippos için etkin ilke *pneuma* ya da soluktur ki bu soluk; hava ve ateşin özel bir bileşimidir. Edilgin ilke ise toprak ve suyun bir bileşimidir. Khryssippos aynı uzanıma sahip etkin ve edilgin ilkenin, bütünlük teşkil eden dünyada ve dünyadaki nesnelere bir harmanlama oluşturduğunu söyler. Etkin ilke, dünyadaki nesnelere bir alışkanlık-gidişat (*tenor*) verir (Bobzien, 2004: 17).

Khryssippos dünyanın üzerine kurulu olduğu etkin ve edilgin ilkeler bağlamında öncül bir neden olmaksızın hiçbir değişimin meydana gelemeyeceğini ileri sürer. Örneğin ikisi de cisim olan bir neşter ve eti düşünün. Neşter, eti kesmek için vardır. Neşterin var olma nedeni kesmektir. Yükleme halinde olan kesmek, neşterin etkisidir. Öncül nedenin gerekliliğini örneklendiren Khryssippos bir şeyin niçin değiştiğini sorgulamanın yanı sıra o şeyin niçin olduğu şey olmaya devam ettiğinin nedenini de sorgular. Bu bağlamda Khryssippos'a göre etkin ilke sadece hareketin temel kaynağı değil, aynı zamanda bir nesnenin olduğu şey olmasını sürdürmesinin de kaynağıdır. Öncül neden ve etkin ilke arasında bağlantı kuran Khryssippos, iki özsel meseleden biri olan niteleyici durumların, Stoacı neden teorisinde oynadığı rolü de açıklar: Ona göre bir nesnenin olduğu şey olarak devam edebilmesi o nesnenin niteliksel durumu olarak ifade edilir (Bobzien, 2004: 20).

Etkin ve edilgin iki ilkenin varlığından ve öneminden söz eden Khryssippos için Stoa felsefesinin öngörü ya da yerine göre yazgı şeklinde ifade ettiği etkin ilkenin farklı şekillerde adlandırılmasında bir problem yoktur. Çünkü Khryssippos nezdinde öngörü ve yazgı bir farklılığa sahip değildirler. Özünde bir farklılık barındırmayan ve etkin ilke adı altında toplanan bu iki kavramdan öngörü, tanrının iradesidir ve tanrının iradesi de nedenler serisine işaret eder. Öngörü nedenler serisinden ötürü ilaveten yazgı adını alır (Bobzien, 2004: 46). Khryssippos'a göre evrensel doğa ve doğanın planı da "yazgı"dır ve aynı zamanda "öngörü"dür. Yazgıyı ve öngörüü doğanın planı olarak gören Khryssippos insan iradesini ve eylemlerini de bu iki kavram bağlamında ele alır. Ona göre insanların eylemleri onlara yüklenebilir

eylemlerdir. Khrysiippos yüklenebilir eylemi bir silindir örneği ile açıklar: Silindir aşağıya doğru yuvarlanır fakat silindirin yuvarlanma sebebi sadece iteleme değildir; yuvarlanma öncül neden, silindirin yuvarlaklığı ise belirleyici nedendir. Buna benzer şekilde insan eylemleri için konuşacak olursak; dünya oluşumlara, sahnelemeye sebebiyet verir fakat bu oluşuma, sahnelemeye yol açan insanın ruh durumudur. Sahneleme, insan eyleminin öncül nedenidir. Belirleyici neden ise insanın ruh durumudur ve bundan dolayı eylem, insana yüklenebilirdir (Sandbach, 1989: 102-103). Khrysiippos için bir eylemin yüklenebilir olduğunu söylemek, o eylemin onu gerçekleştiren kişinin kararı olmaksızın meydana gelebileceğini söylemektir (Sandbach, 1989: 103). Bu ifadeleri ile özgür iradeye yer açan Khrysiippos'un yazgı ve yerine göre öngörü şeklinde adlandırılan düşüncesini yeniden ve detaylı bir biçimde incelemek gerekir.

I.3.3.1. Yazgı (Fate)

Khrysiippos'un önemli ölçüde etkilendiği ve düşüncelerini paylaştığı Zenon, yazgıyı şöyle açıklar: Yazgı mevcut şeylerin ya da akılla bağlantılı düzenlenmiş şeylerin nedenler zinciridir. Yazgı, öngörü (*providence*) ve doğadan (*nature*) farklı olmayıp yerine göre aynı zamanda belirli kurallar eşliğinde maddenin taşıyıcı gücüdür. Hem nedenler zinciri hem de maddenin taşıyıcı gücü olan yazgı, aynı zamanda soluğun gücüdür. Ve bu niteliklere sahip yazgı içinde bazı şeyler bizim gücümüz dahilindedir, bazı şeyler değildir (Gould, 1970: 142).

Khrysiippos, evrenin kendi kendisiyle uyum içinde ve parçalarının da birbirleri ile etkileşim halinde olduğuna inandığından dolayı Yazgıyı birçok nitelemeye tabi tutar. Bu inancı taşıyan Khrysiippos, tüm şeylerde gerekliliğin (*necessity*) olduğunu ileri sürer. Ona göre tüm şeyler yazgı ile bağlantılı bir şekilde meydana gelir. Belirlenmemiş ve kendiliğinden bir şey, meydana gelemez ve bu bağlamda yazgı tüm şeylerin belirli doğal düzenidir (Gould, 1970: 143). Khrysiippos'a göre mevcut tüm şeyler yazgının etkisi altında şekil alır. Eğer bu etki olmazsa kahinlerin ortaya koyduklarının (kehanetlerinin) da doğruluğu kabul edilemez. Bundan ötürü, her şeyin yazgı tarafından kuşatıldığını söyleyebiliriz. İki kitabını kehanet üzerine yazan Khrysiippos kehaneti, tanrılar tarafından insana bilmenin, anlamanın ve şeyleri açıklamanın gücü olarak bahsedilen bir ön bilgi

şeklinde açıklamaktadır. Ona göre kahinlerin kehanetleri doğayla ilgili değiştirilemez gözlemlere dayalıdır. Örneğin A, B tarafından takip edilmiş ise A1, B1 tarafından takip edilir ve A3, B3 tarafından takip edilecektir. Kahinlerin başarıları böyle değiştirilemez bağlantılara dayalıdır ve sonuç olarak o halde yazgı vardır (Gould, 1970: 144-145).

Khryssippos'un yazgıya dair düşünceleri çok büyük tartışmalara yol açmıştır. Birçok düşünürün göre yazgı ile birlikte özgür irade ortadan kalkar çünkü sonsuz nedenler zinciri olan yazgı insan aklını gereklilikle sarmalar ve insan aklını, iradeden yoksun bırakır. İrade noktasında, Khryssippos'un yazgı düşüncesine karşı çıkan Epiküros, yazgının suç ve övgüyü anlamsız kıldığını düşünür (Gould, 1970: 148). Epiküros'un eleştirisinin farkında olan Khryssippos, irade ve erdeme yer açan determinist bir düşünce geliştirmeye ve bunu iki ayırım üzerinden göstermeye çalışır: İlk olarak, en yakın nedenler (*proximate causes*) ve kusursuz/mükemmel nedenler (*perfect causes*); ikinci olarak bizim gücümüz dahilindeki şeyler ve gücümüz dahilinde olmayan şeyler arasındaki ayrımlar. Ona göre bu ayrımlar verilmiş bir sahneleme/temsil etme (*presentation*) ile onay (*assent*) arasındaki ilişkiye uygulanır. Khryssippos için temsil etme bir yardımcıdır ya da onayın en yakın nedenidir ve bizim kontrolümüz altında değildir. Örneğin bir adamın komşusunun eşiyle cinsel ilişkisi olabilir ve bu sahnelemeye onay vermek ya da vermemek, o insanın gücü dahilindedir (Gould, 1970: 149).

Yazgı noktasında irade ve erdemden dolayı eleştirilene tabi tutulan Khryssippos, tezimizin temel problemini teşkil eden kötülüğü, yazgı ve öngöründen bağımsız görmez. Zaten Khryssippos için aynı madeni paranın iki yüzü gibi olan yazgı ve öngörü, kötülüğün meydana gelmesinde de rol oynarlar. Bu bağlamda Khryssippos, kötülüğün oluşumlarına dair dört farklı açıklama önerir: İlk olarak hiçbir karşıt onun karşıtı olmaksızın var olamaz. Bu yüzden hiçbir iyilik, kötülük olmadan ortaya çıkamaz. İkinci olarak, kötülük denilen şey özellikle beden zayıflıkları ve hastalıkları, doğa tarafından kasıtlı bir biçimde meydana getirilmemiştir. Zayıflık ve hastalık, doğanın meydana getirdiği uygun ve faydalı şeylerin birbirlerine bağlı gerekli sonuçlarıdır. Üçüncü olarak, tanrılar tarafından kötülük, günahkarlığı cezalandırmak adına yoksulluk ve veba biçiminde kullanılır. Dördüncü ve son

açıklama ise şu şekildedir: Bir şehrin yıkılmasına neden olan deprem aslında büyük bir kötülüktür. Fakat tanrıların gözünde deprem dünya için faydalıdır çünkü aşırı kalabalık bir dünyada nüfus oranını hafifletmeye yardımcı olur. Dolayısıyla kötülüğün kısmi oluşumları evren için faydalıdır (Gould, 1970: 157-158).

Sonuç olarak, Khryssippos'un felsefesinden yola çıkarak incelemeye çalıştığımız kötülüğün kökenlerini, onun ortaya koymuş olduğu yazgı ve öngörü kavramlarının anlam bütünlüğü çerçevesinde aktarmaya çalıştık. Kötülüğün oluşumlarına dair dört farklı açıklama öne süren Khryssippos için kötülük, bu dünyada kasti olarak meydana gelmemiş olup, tanrının nedenler zinciri olan yazgının, birbirine bağlı ve gerekli kıldığı olaylar bütününe bir parçasını teşkil etmekten öteye gitmez. Bu durumda tanrılar nezdinde kötülük, bir bütünü parçası olması bakımından, kendi başına bir gerçeklik taşımaz. Fakat insanlar nezdinde kötülük, şeylere yüklenen değer yargıları çerçevesinde şekillenerek tanrıların nitelendirmesinden uzaklaşır ve kendi başına bir gerçeklik kazanır. Esas problem de buradan kaynaklanır. Tanrılar kendinde bir gerçeklik taşımayan kötülüğü yeri geldiğinde dünya için faydalı bir durum olarak görebilmekte iken; insan için bu faydalı durum, kendi başına gerçeklik taşıyan olumsuz bir durum arz eder. Oysaki Khryssippos'a göre, insan, yazgının ve öngörünün farkındalığı içerisinde değer yargılarını şekillendirdiği vakit; mevcut oluşumlar kötülük ve iyilik biçiminde meydana gelmekten ziyade tanrıların katında bütünü parçalarını teşkil eden gerekli ve yararlı oluşumlar haline dönüşmektedirler.

Stoa felsefesinin sistematik kurucusu sayılan Khryssippos, bu felsefenin temelini inşa eden fizik ve mantık bilgisini ortaya koyarak, onun kendisinden sonra gelen stoacı filozofların ahlaki öğretilerinin de temelini attığını söyleyebiliriz. Khryssippos sonrası stoacı filozofların ahlaki öğretilerinin temel yapı taşları olan irade, akıl, erdem, mutluluk ve bunlara bağlı olarak iyilik ve kötülük; Khryssippos'un ileri sürdüğü fizik bilgisi çerçevesinde şekillenerek stoacı ahlak felsefesini oluşturur. Bu bağlamda ikinci bölüm başlığı altında, stoacı ahlak felsefesinin en belirgin filozoflarından biri olan Epiktetos'un düşüncelerini aktarmak faydalı olacaktır.

II. BÖLÜM

EPIKTETOS'A GÖRE KÖTÜLÜK

Ahlaki öğretiler üzerine kurulan son dönem stoacılığında karşımıza çıkan en önemli filozoflardan biri Epiktetos'tur. Epiktetos'un bu dönemde oynadığı rolün önemi, onun kötülük ve iyilik kavramlarının merkezi noktasını teşkil eden irade yani Epiktetos'un deyimini ile "hükümümüz altında olan" kavramını temellendirerek sunmasıdır. Epiktetos bu temellendirmeyi, insanın dünyaya bakış açısını değiştiren fizik bilgisi üzerinden yapar. Stoa felsefesinde fizik bilgisi dahilinde karşımıza çıkan yazgı ve öngörü, bu bağlamda Epiktetos'un düşünce sisteminde de yer alır. Dolayısıyla ilk olarak Epiktetos'un yazgı ve öngörüye dair düşüncelerini incelemek gerekir.

II.1. Öngörü/Yazgı

Geç ya da Emperyal Stoa olarak adlandırılan dönemin en önemli temsilcilerinden biri Epiktetos'tur. Bu dönemde yaşayan Stoacı filozofların – özellikle Epiktetos ve Marcus Aurelius'un – Helenistik dönem Stoacılarına nazaran mantık ve doğa hakkında pek de bir şey üretmediğini görürüz. Bunun nedeni ise onların fizik ve mantık bilgisinden ziyade ahlak öğretilerine verdikleri önemden kaynaklanır. Bu bağlamda geç dönem stoacılarından Epiktetos, felsefi öğretilerinde ahlaka çok büyük bir yer verir ve Epiktetos'un sözünü ettiği ahlak, Stoacı evren düşüncesi çerçevesinde eyleme dökülmek noktasında önem taşır. Epiktetos'un felsefesinde yapı taşı kıldığı ahlak öğretilerinden yola çıkarak, onun, Stoacılığın ilk dönemlerinde ele alınan fizik, metafizik, bilgi kuramı gibi alanlardan ziyade ahlak ile ilgilendiği sonucuna varmaktayız (Arslan, 2008: 212).

Ahlak temelli bir felsefi sistem ortaya koymaya çalışan Epiktetos, ilk dönem Stoacıların evren, doğa ve insan üçlüsü arasındaki bağlantıyı anlayabilmek ve açıklamak adına öngörü ya da yazgı şeklinde ortaya koydukları kavramları, felsefesinde şöyle konumlandırmaktadır: Epiktetos ilk dönem stoacıların öngörü/yazgıya ilişkin görüşlerini olduğu gibi kabul ederek ve ilave bir açıklama yapmadan ahlak felsefesini bu görüşler üzerine inşa etmektedir. Dolayısıyla bu

bölüm başlığı altında ilk dönem Stoacıların öngörü/yazgı hakkında ortaya koydukları düşünceler ışığında Epiktetos'un bu kavramlar hakkındaki görüşlerini değerlendirmek niyetindeyiz.

Epiktetos'un düşünce sisteminin öncülerini teşkil eden ilk dönem yani Helenistik dönem Stoacıları doğa hakkında bilgi edinmeye önem vermektedirler çünkü onlar nezdinde doğa üzerine edindiğimiz bilgi; bize kim olduğumuzu, dünya içindeki yerimizi, dünyanın genel işleyişi içinde nasıl rol alabileceğimizi veya ona nasıl uyabileceğimizi, böylece nasıl mutlu bir hayat yaşayabileceğimizi göstermesi bakımından değerli ve zorunludur (Arslan, 2008: 276).

Stoacıların doğa hakkında yaptıkları araştırmalar öngörü/yazgı kavramını beraberinde getirir. Özellikle Stoacılığın ikinci kurucusu varsayılan Khryssippos'un düşüncelerinde bu kavramın bütüncül bir açıklamasını görürüz. Khryssippos'a göre, Öngörü, tanrının iradesi olacak ve dahası tanrının iradesi nedenler dizisidir. Öngörü, tanrının iradesinden dolayı vardır. Ayrıca nedenler dizisinden dolayı ilave bir isim olarak 'yazgı' ismini alır. Öngörü ve yazgı burada birbirinden ayrılamazdır (akt. Lloyd, 2008: 91).

Tanrı'nın iradesi şeklinde karşımıza çıkan öngörü, Stoacıların bazı pasajlarında tanrı olarak da atfedilir. Bu karmaşıklığın, Stoacıların savunduğu evrenin birliği düşüncesine dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Cicero'nun *Kader Üzerine* adlı eserinde aktarılan A. Long'un ifadeleri bağlamında, "Stoa sistemini, içinde yaşayan varlıkların yaşamsal fonksiyonlarına göre düzenlenmiş, akla uygun doğal süreçleri barındıran kozmo-biyolojik bir sistem olarak" (akt. Cicero, 2015: 51) düşünmemiz gerekir. Cicero'nun eserinde karşılaştığımız Long'un bu düşüncesi, Stoacıların tanrı dedikleri şeyin evrenden bağımsız olmayıp bizzat evrenin ruhu olduğunu ve her bir bireyin bu ruhun bir parçasını teşkil ettiğini ileri sürer (Cicero, 2015: 51).

A. Long'un söylemine benzer bir ifadeyi Diogenes Laertios da öne sürer. Diogenes Laertios'a göre "Apollodorus, Khryssippos ve Poseidonius'ta evrenin akıl, ruh ve zekayla dolu, yaşayan bir varlık olduğu anlatılmıştır" (akt. Cicero, 2015: 48).

Bunun yanı sıra farklı güçlere göre farklı isimler alan kutsallığın kendisi de yaşayan, ölümsüz, akli ve kusursuz bir şeydir:

Örneğin kutsallığa *Dia* demişler çünkü her şey ondan kaynaklanır; ona Zeus demişler çünkü o yaşamın nedenidir ya da her şeye nüfuz eder. O halde Tanrı birdir; akılla, kaderle (yazgı) ve Zeus'la aynıdır; daha birçok isimle anılabilir. L. Colish'in derlemesine göreyse, Stoa düşüncesinde Tanrı, *logos* yani evrenin akli yapısı, *pneuma* yani yaşamın ateşli nefesi, *tonos* yani her şeyi kendi içinde, bir arada tutan ve evreni tutarlı kılan yaşamsal gerilim olabilir (Cicero, 2015: 49).

Yukarıda karşılaştığımız üzere birçok isimle adlandırılan öngörü, doğa nitelendirmesi ile de karşımıza çıkar. Ahmet Arslan'ın aktardığı şekliyle Diogenes Laertios Stoacıların doğa dedikleri şeyi şu şekilde açıklar:

Stoacılar doğadan bazen dünyayı bir arada tutan şeyi, bazen yeryüzündeki şeyleri varlığa getiren şeyi kastederler. Buna göre doğa kendiliğinden hareketli, varlığa getirdiği şeyleri, belli dönemlerde, tohumsu (*seminal*) ilkelere uygun olarak gerçekleştiren ve ayakta tutan, onların kendilerinden çıktıkları eylemleri gerçekleştiren güçtür (akt. Arslan, 2008: 275).

Yerine göre *tonos* olarak adlandırılan öngörü yerine göre 'doğa' olarak da nitelendirilir. Stoacıların pek çok isimle adlandırdıkları tanrı, onlara göre evreni akli bir biçimde planlı olarak oluşturan bir ateş olup, her şeyin yazgıya uygun bir şekilde kendilerinden dolayı ortaya çıktığı "bütün tohumsu nedenleri içine aldığı, tüm dünyaya nüfuz eden ve maddenin içinden geçtiği değişmelere göre farklı adlar alan bir nefestir" (Arslan, 2008: 273).

Stoa öğretisinde öngörünün pek çok isimle nitelendirildiği ve bu nitelendirmelerin birbirinden ayrı düşünülemez olduğu görüşüne Epiktetos'un öğretisinde de rastlamaktayız. Fakat Epiktetos öngörü, yazgı, tanrı ya da doğa üzerine açıklamalar yapmak yerine sadece bu kavramlardan evreni bir arada tutan ve planlı olarak yöneten güçler şeklinde söz eder. Epiktetos *Söylevler* adlı eserinde her şeyin bir olduğunu ve bir bütünlük arz ettiğini ileri sürer. Ona göre dünyadaki şeyler doğaları gereği göksel şeylerle bir bütünlük ve benzerlik içindedirler (Epiktetos, 2013: 65). Bu açıklama bağlamında Epiktetos şu ifadeleri kullanır:

Tanrılara yönelik saygıya dair bilmen gereken en önemli mesele/nokta, onlar hakkında doğru fikirlere sahip olmaktır. Bazı şeylerin geçiş izninin en yüksek zeka tarafından verilmiş olduğunu kendi özgür iradenle kabul et. Eğer bu yolu takip edersen tanrılarda hata bulmayacaksın ya da tanrıların seni ihmal ettikleri düşüncesine kapılmayacaksın ve tanrıları suçlamayacaksın (Epictetus, 2014: 317).

Epiktetos'un öngörüye ya da tanrıya dair görüşlerini açıkça belirtmediğini bundan ziyade öğütler yoluyla öngörünün yaşamımızda nasıl bir yer edindiğini ve yaşamımızı hangi yönde etkilediğini anlattığını görmekteyiz. Epiktetos hayatı bir ziyafet masasına benzetip tanrı ya da tanrılarla olan ilişkimizi ise şu cümleleri ile açıklar:

Yaşamında bir ziyafet masasındaymışsın gibi davranman gerektiğini hatırla. Bazı şeyler elden ele dolaşıp senin önüne gelir. Ellerinle uzan ve payına düşeni kibarca al. O geçip gider, onu geri getirmeye kalkışma fakat o, sana ulaşmak zorunda. Ona yönelik arzunu/eğilimini planlama ama o, senin önüne gelene kadar bekle. Zengin olmak, eş sahibi olmak, makam sahibi olmak gibi şeyler senin önüne geldiğinde bu gibi şeyleri almasan bile sonra tanrıların ziyafet masalarında sadece payına düşeni almayacaksın, aynı zamanda onların rolünü de paylaşacaksın (Epictetus, 2014: 313).

Yukarıdaki cümlelerden de çıkarılabileceği üzere, tanrı veya tanrıların mahiyeti yerine onların, yaşamımızdaki yerine işaret eden Epiktetos kendi hayatından örnekler sunarak, öğütlerde bulunmaya devam eder. Epiktetos, yazdığı eserleri okumamızı isteyerek yazdığı metinlerde nasıl doğaya uygun bir biçimde yaşadığını ve bu uygun yaşamın onu nasıl acılardan arındırdığını görmemizi ister. Yazgıdan, “yolumuzu aydınlatan yüce iyiliksever” olarak söz eden Epiktetos, yazgının insanı mutluluğa eriştirecek olan hakikat olduğunu ve bu hakikati zihnimize yerleştiren tanrıya teşekkür etmemiz gerektiğini ileri sürer (Epiktetos, 2013: 32).

Epiktetos'un öngörü/yazgı hakkındaki düşüncelerinin temel dayanak noktalarını açıkladıktan sonra bu dayanak noktalarından hareketle ahlaki öğretisini üzerine inşa ettiği ve kendisine özgü fikirler ortaya koyduğu akıl, irade ve erdem kavramlarına geçebiliriz. Çünkü ahlaki öğretinin bel kemiğini oluşturan bu kavramlar, kötülük probleminin kökeni noktasında önemli bir rol taşırlar.

II. 2. Akıl/ İrade/Erdem

Akıl, irade ve erdem kavramları; ilk dönem, orta dönem ve geç dönem Stoacılarının öğretilerinde ahlak felsefesi başlığı altında incelenir. Dolayısıyla Epiktetos'a göre kötülük başlığını da Epiktetos'un ahlak felsefesini üzerine inşa ettiği akıl, irade ve erdem kavramlarına yönelik ortaya koyduğu düşünceler bağlamında değerlendirmek gereklidir.

Her şeyin bir bütün halinde olduğunu ileri süren Epiktetos bu noktada insanı tanrının veya tanrıların bir parçası olarak nitelendirir. Ona göre tanrının doğası doğru düşünce, sezgi ve bilgidir. Hayvanlar “şeyler üzerinde bir egemenlikleri olmadığı için tanrının parçaları da değiller. Biz ise şeyler üzerinde egemenlik kurabildiğimiz için, tanrıdan ayrılmış birer parçayız. Her birimiz kendi içimizde ondan bir parça taşıyoruz” (Epiktetos, 2013: 147-148). Epiktetos'a göre şeyler üzerinde egemenlik kurabilme yetimizden ziyade akli yetimiz, bizi tanrıya daha çok yaklaştırır. Tanrı bu dünyayı ve dünyada yaşayanları –özellikle insanı- gerekli bulduğundan dolayı, insanın düşüncesizce, zayıf ve küçük nedenlere bağlı bir biçimde hareket etmesini istemez (Epiktetos, 2013: 115). İnsanın bu şekilde davranmasını önleyecek olan şey ise düşünebilme yeteneğidir. Epiktetos nezdinde “düşünebilme yeteneği hem kendini hem de öteki her şeyi inceleyebilen bir yetenektir. Çünkü sadece bu yetenek; kendini sınavabilir, ne olduğunu bilebilir, kendisini ve öteki her şeyi değerlendirebilir” (Epiktetos, 2013: 15).

Kendisini ve öteki her şeyi sınavabilen düşünebilme yeteneği, izlenimlerimiz tarafından sürüklenmemizi engeller ve dışarıdan gelen şeylere ilişkin saçma bir düşünce yapısına kapılmamamız gerektiğinin farkına varmamızı sağlar. Çünkü bu farkındalık sayesinde doğaya uygun seçimlerde bulunabiliriz (Epictetus, 2014: 312). Doğaya uygun seçimlerde bulunmak Stoacıların ortak paylaştığı bir görüş olmakla birlikte, Antikçağ'da ortaya çıkmış Rasyonel Okul'un da savunduğu bir düşüncedir. Bu okulun esas işlevi;

...görünüşler (*appearances*) hakkındaki yargıları biçimlendirmektir. İnsanın gerçekten kendi gücü olduğunu ve bu gücün insana verilmiş bir şey olduğunu söyler. Bu güç insan ve diğer tüm şeyler arasındaki en büyük/muhteşem ayırt edici özelliktir. O halde esasen bu güç insanın doğasını

ya da varoluşunu meydana getiren/oluşturan şeydir. Bu okul doğa ile uyum içinde olmayı (*harmony with nature*) her zaman öncelikli ölçüt olarak tutar. Biz doğa ile bağlantılı bir şekilde davranıyor muyuz ya da davranmıyor muyuz? (Ryle, 1894: 125).

Rasyonel Okul'un öne sürdüğü, aklın öncelikli görevinin görünüşleri doğru kullanabilme olduğu düşüncesi Epiktetos'un da savunduğu bir görüştür. Hatta Epiktetos'un bu görüşe yönelik ayrıntılı bir açıklama yaptığını eserlerinde görmekteyiz. Görünüşleri doğru kullanabilme düşüncesi bağlamında Epiktetos eserlerinde *phantasia* (imgelem, hayal gücü) kavramı üzerinde durur. O, Khrysippos'un "imgelem, ruhta doğan etkilenimdir" tanımını göz önüne alarak ruhun sahip olduğu bu eğilimin hem hayvanlarda hem de insanlarda bulunan ortak bir özellik olduğunu söyler. *Phantasia* insanlarda ve hayvanlarda hareket adına uyarıcı bir etki ya da dürtü şeklinde bulunur. Fakat bu noktada insanı hayvandan ayıran bir süreç devreye girer: Bu süreç kendini tasarlama/kendi kendini temaşa etme (*self-contemplation*) ve yansıtıcı ayırım (*reflective discrimination*) sürecidir (Ryle, 1894: 127).

İnsanı hayvandan ayıran kendini tasarlama ve yansıtıcı ayırım özellikleri, Epiktetos için insanı tanrı nezdinde bir adım daha ileri taşırlar. Ona göre tanrının irrasyonel hayvanlara görünüşleri kullanmak için, insana ise görünüşlerin kullanımını anlamak için ihtiyacı vardır. Bu düşünceler ışığında rasyonel yetinin ayırım yapan tarafsız eyleminin nasıl ortaya çıktığı sorusu ile karşılaşırız. R.J. Ryle'nin Epiktetos üzerine yazdığı bir metinden aktaracak olursak;

Epiktetos der ki: Tüm insanlarda belirli önyargılar ya da önseziler mevcuttur. Önyargı kelimesi doğuştan gelen bir bilme yetisine/ kavrayışa (*cognition*) işaret eder ve deneyimlemek için öncül bir kavramdır. Dahası Epiktetos bu kavramı, zihnin hiçbir şeyi araştırmadan/tartışmadan öncelikli bir bilgilendirmesi olarak tanımlar (akt. Ryle, 1894: 127).

Epiktetos, zihnimizin araştırma ya da üzerine tartışma gereği duymaksızın öncül bir bilgilendirme aracı olarak ileri sürdüğü önyargı ifadesini şu örneklerle açıklar: Rasyonelliğin ya da irrasyonelliğin, güzelin ya da güzel duranın, görevin ya da yükümlülüğün ne olduğuna ilişkin önyargılara yani ön bilgilendirmelere sahibiz. İnsanı hayvandan ayıran önyargılar ve görünüşleri doğru kullanabilme yetisi insanda var olan rasyonel yetiye işaret eder ve "Epiktetos'un doğaya göre yaşamak

düşüncesi, insanda rasyonel bir yetinin olması yoluyla insanı diğer tüm hayvanlardan ayırır” (Ryle, 1894: 128-129).

Epiktetos, doğayla uyum içinde ya da doğaya uygun bir biçimde yaşama düşüncesini, insanı hayvanlardan ayıran en önemli özellik olarak insan tabiatında ortaya çıkan rasyonel güce dayandırır. Ona göre başka şekillerde ifade edilecek olunursa,

...doğaya göre yaşamak sadece fiziksel nesnelere doğası, yaşamın doğası ya da duyuşsal varlıklarla bağlantı içinde yaşamak değil aynı zamanda rasyonel varlıklar olarak sahip olduğumuz kendi rızamız/onayımız, kendimizi sorgulama, kendimizi suçlu görebilme gibi yeteneklerle de bağlantılıdır. Ve bu yetenekler yoluyla doğayla uyum içinde olan şeyi öğrenmek ise bir insanın ilk görevidir (akt. Ryle, 1894: 129).

Bizi doğa ile uyum içinde yaşama idealine erdiren akıl yürütmenin bir başka özelliği, şeyler arasındaki nedensel ilişkiye getirdiği açıklıktır: Bir şey başka bir şeye ne şekilde neden olur ve birbirinin nedeni olan bu şeylerin ortaya çıkması için hangi koşullar gereklidir? Epiktetos *Söylevler* adlı eserinde akıl yürütmenin son amacının ise hakikati ortaya koymak, yanlışları ortadan kaldırmak ve belirsiz durumlarda yargıyı askıya almanın yanı sıra; hakikat ile hakikat dışı olanı birbirinden ayırt etmek olduğunu söyler (Epiktetos, 2013: 40-41). Çünkü ona göre örneğin soğuk ve sıcak arasındaki farkı anlayabilmek için dokunma ölçütünü kullanıyor isek; doğaya uygunluk, doğruluk veya doğruluk dışı durumları birbirinden ayırt edebilmek için akli ölçüt olarak kullanırız (Epiktetos, 2013: 54).

Epiktetos akla yönelik ortaya koyduğu bu ifadeler ile bilge insan tanımlamasını da yapmaktadır: Bilge insan aynı zamanda iyi bir insandır ve bu bilge kimse için en önemli şey, sahip olduğu mantık yetisidir. Bilge insanın görevi görünüşleri doğru bir biçimde diğer bir ifadeyle doğalarına uygun bir şekilde kullanabilmektir. Bilge insanın iyi bir insan olması, bu yetisi ile bağlantılıdır fakat bilge olmasa bile her ruh kendi doğasında iyiye yönelmek ve kötünden kaçınmak arzusunu barındırır. Çünkü ruh ve iyilik arasında zorunlu bir ilişki söz konusudur. İyiyle zorunlu bir ilişkiye sahip olan ruh, doğruyu kabul ederek yanlıştan uzak durur, belirsiz durumlarda ise yargıyı askıya alır (Epiktetos, 2013: 246).

Hakikati bulmak, doğru olanı yapmak, iyiliğe yönelmek, görünüşleri doğru kullanabilmek gibi meziyetler akıl sahibi insanın özellikleridir. Fakat bu özellikler Epiktetos'un felsefesinin temel yapı taşı olan 'irade' olmaksızın bir anlam ifade etmez. Onun felsefi öğretisinin temel yapı taşı olarak gördüğümüz irade kavramı Epiktetos nezdinde 'bizim olan yani bizim hükmümüz altında olan' anlamına gelir. Ona göre yeteneklerimiz arasında en üstün ve değerli olanı, görünüşleri doğru kullanabilme yeteneğidir. Çünkü bu yetenek hükmümüz altında olan tek yetenektir, ötekilerin hiçbiri hükmümüz altında değildir. Bedenimizle yeryüzüne ve yeryüzü üzerindeki her şeye bağlıyız. Bu nedenden ötürü şeyler bizi sınırlandırabilir fakat hükmümüz altında olanın farkında olursak hiçbir şey bize acı vermeyecek ve hiçbir şeyden şikayet etmemiş olacağız: "Yapmamız gereken, hükmümüz altında olan şeyleri elimizden gelen en iyi biçimde; geri kalanlarını ise doğalarına uygun biçimde kullanmaktır" (Epiktetos, 2013: 16-17).

Epiktetos'a göre hükmü altında olanın farkına vararak yaşamak, insanı aynı zamanda dış etkenlere karşı da korumaktadır. Ölüm, sürgüne gönderilmek ve acı duymak gibi dışarıdan gelen şeyler bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilmeme noktasında etken olamaz çünkü eyleme yol açan şey, sadece iradedir. Epiktetos yanlış yaptığımız şeylerin sorumlusu olarak da sadece iradeyi ve bu iradenin sonucunda ortaya çıkan kararları görür. Dolayısıyla insanın yapması gereken ilk şey kötü kararlarından kurtulmaktır: "Eğer dış dünyadaki şeylere bu gözle bakmazsak, onlarla aramızda bulunması gereken uyumu hiçbir zaman elde edemeyiz. Bizim için doğru olanı ancak biz bilebiliriz; dış dünyamızdaki kişiler değil" (Epiktetos, 2013: 58). Hükmümüz altında olan ya da bizim gücümüz dahilinde olan şeyleri Epiktetos, şu şekilde sıralar:

Düşünce, şevk/güdü, arzu, isteksizlik gücümüz dahilindedir; başka bir deyişle her ne olursa olsun bizim kendi yaptıklarımızdır. Bedenimiz, özelliklerimiz (property), ün, makam, gücümüz dahilinde değildir; diğer bir deyişle her ne olursa olsun kendi yapıp etmelerimiz değildir. Gücümüz dahilinde olmayan şeyler hükümsüz, güçsüz bir köle gibi engellere maruz kalıyor ve bu güçsüzlük bizim özümüze ait değil iken gücümüz dahilinde olan şeyler doğası gereği özgür olup engellere maruz kalmamaktadır (Epictetus, 2014: 309).

Epiktetos gücümüz dahilinde olanı özümüze ait kabul ederken, gücümüz dahilinde olmayanı özümüzün dışında tutar ve özümüze ait olanı şu dizelerle tekrardan ifade eder:

O halde hatırla, eğer doğası gereği kölece olanı özgür ve sana ait olmayanı sana ait olan sayarsan yas tutmak için bir nedenin vardır, sorunlu bir zihnin vardır ve hatayı hem tanrılarda hem de insanlarda bulursun; fakat eğer yalnızca senin olanı sana ait olarak ve senin olmayanı sana ait olmayan olarak (ki gerçekte durum budur) sayarsan hiç kimse sana baskı yapmaya muktedir olamaz, hiç kimse seni engelleyemez, hiç kimseyi suçlu bulmayacaksın/sorumlu tutmayacaksın; her ne olursa olsun iradene ters bir şey yapmayacaksın, kimseye düşman olmayacaksın ve hiç kimse sana asla zarar veremeyecek çünkü hiçbir zarar seni etkileyemez (Epiktetos, 2014: 309).

Tüm bu alıntılar dahilinde gördüğümüz gibi Epiktetos irade kavramı ya da onun deyimiyle gücümüz dahilinde olanın üzerinde durur. Fakat bu kavramı ele alan sadece Epiktetos olmamıştır yine de onun söylemlerinde, bize bağlı olan ve olmayan şeyler arasındaki ayrıma dayalı olarak iradeye yönelik, ona özgü bir vurgulama ile karşılaşırız. Örneğin Stoa felsefesinin ilk dönem savunucularından Khryssippos'un düşüncelerinde de şeyler arasındaki ayrıma rastladığımız halde bu ayrım, Epiktetos'un öğretisinde ayrım yapma çok seçkin bir role sahiptir ve bu seçkin rol, şeylere yönelik ayrımın onun bütün ahlaki fikirlerini açık seçik bir biçimde açıklayan merkezi bir ayrım olmasından kaynaklanır:

Bazı şeyler bizim kontrolümüz altında değilken diğerleri bizim kontrolümüz altındadır. Enine boyuna düşünme (*prohairesis*) ve enine boyuna düşünmeye dayalı tüm eylemler bizim kontrolümüz altındadır. Fakat beden, bedenin parçaları, mal mülk (*possessions*), anne baba, kardeşler, çocuklar kısacası bizle bağlantılı olan her şey bizim kontrolümüz altında değildir (akt. Braicovich, 2010: 203).

Enine boyuna düşünme ve bu düşünmeye dayalı tüm eylemlerin kontrolümüz altında olduğunu ileri süren Epiktetos'un bize bağlı olan noktasındaki düşünceleri Susan Bobzien tarafından tartışılır: Bobzien'e göre Epiktetos, "bize bağlı olan" şey fikrinin genel tanımını Khryssippos'tan ödünç alır fakat Khryssippos'un bu fikre yönelik tanımının orijinal halinin kapsamını sınırlar. Bobzien'in burada tartıştığı esas nokta bize bağlı olan şey ya da şeyler için gerekli olan koşullar hakkındadır. Bize bağlı olan (*depend on us*) ne zoraki olmalıdır ne dış engellerden dolayı baskı altına

alınmalıdır ne de dış etkenler tarafından aksatılmalıdır. Bobzien'e göre Epiktetos'un, Khryssippos'un aksine, gerekli koşullar üzerine yapmış olduğu bu sınırlama önemsiz bir değişiklik değildir ve "anamlı insan eylemleri" probleminde dair Stoacı teorinin gidişatını başkalaştırır (Braicovich, 2010: 203).

Epiktetos'un Söylevler adlı eserinden yola çıkarak, anlamlı insan eylemleri probleminde açıklık getirmeye çalışan Braicovich, Bobzien'in iddialarını da tartışır. Braicovich'in aktarımıyla, Bobzien'in öne sürdüğü bu iddia bir yandan Epiktetos'un bize bağlı olana dair kendine özgü bir tanım ortaya koyduğunu gösteriyorken öte yandan Epiktetos'un yaptığı sınırlamanın hangi boyutlarda Stoacı teorinin yönünü değiştirdiği problemini de gün yüzüne çıkarır. Bobzien'e göre Khryssippos bize bağlı olan şey için koşullu bir yapı önerirken, Epiktetos koşulsuz/kategorik bir yapı önermeyi tercih eder (Braicovich, 2010: 204). Başka bir deyişle Khryssippos için bir eylem, bir uyarı etkisi bize hem bağlı olabilir hem de bağlı olmayabilir. Bu noktada Epiktetos'un şu ifadeleri ile karşılaşırız:

Fikirlerim, onayladığım şeyler, hüküm verdiğim şeyler (*judgements*), uyarı etkilerim/dürtülerim (*impulses*) her daim bana bağlıdır. Engellerden bağımsız, kontrolümüz altında olan şeyler enine boyuna düşünmenin dünyasında olan şeylerdir. Bu engellerden bağımsız ve bizim kontrolümüz altında olan şeye-böyle şeylere kendimiz açısından iyi olan ve avantaj sağlayan gözüyle bakarsak; mutlu, özgür, huzurlu ve zarar görmemiş olacağız (akt. Braicovich, 2010: 204).

Epiktetos'un koşulsuz şartsız olarak her daim bize bağlı gördüğü kontrolümüz altındaki şeylerin bize bağlı olmalarının ne anlama geldiğini söylemek, onun felsefesinde şu ifadelerle karşılığını bulur:

Hiç kimse seni gerçeği kabul etmekten alıkoyabilir mi? Hayır. Hiç kimse seni yanlış kabul etmeye zorlayabilir mi? Hayır. Bu dünyada engelden, baskıdan, maniden bağımsız sahip olduğun bir enine boyuna düşünme yok mu? Kim olduğun üzerine düşün. Enine boyuna düşünmekten daha egemen bir güce sahip olmayan bir insan (*man*) olmaya başla ve bu gücü ikincil kılan, önemsiz yapan her şeyi kendinden uzak tut çünkü enine boyuna düşünme, kölelikten ve kontrol altına alınmaktan arınmıştır, uzaktır (akt. Braicovich, 2010: 206).

Kim olduğumuz üzerine bizi düşünmeye sevk eden Epiktetos, enine boyuna düşünmenin dış etkenler karşısında bizi nasıl koruduğunu, köleleşmekten nasıl uzak

tuttuğunu hiçbir koşulu öngörmeksizin vurgulamaktadır. Çünkü ona göre örneğin ne ölüm ne sürgün ne de bir şey karşısında acı duymak bir insanın bir eylemi yapması ya da yapmaması noktasında sebep teşkil edemez. Sebep sadece kişinin kendi iradesi olabilir (Epiktetos, 2013: 58). Epiktetos nezdinde bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilmemesi ya da davranışlarımızı hangi şekilde yönlendireceğimiz hususundaki seçimlerimiz konusunda, enine boyuna düşünmemizin mutlak ve koşulsuz bir özgürlüğü söz konusudur. Epiktetos'a göre,

Çünkü hiçbir şey ve hiç kimse onayladığımız şeyleri, fikirlerimizi ya da dürtülerimizi ne baskı altında bırakabilir ne de engelleyebilir. Bu enine boyuna düşünme tamamen bize göre Y'nin yerine X'i seçmektir. Diğer bir deyişle her birey yaşamının her anında özgürce X'i ya da Y'i seçebilecektir (akt. Braicovich, 2010: 206).

X'i ya da Y'i seçebilme noktasındaki özgürlüğümüz, Epiktetos için doğru olanı seçtiğimiz, hakikate yöneldiğimiz noktada gerçek bir özgürlük mahiyeti taşır. Epiktetos'un öğretilerinde doğru olan aynı zamanda iyi olandır çünkü doğruluk, iyilik, irade ve bilgelik gibi kavramlar onun için birbirleri ile gerekli bir bağlantı içerisindedirler ve bu bağlantı bilge ruhlu insanın seçimlerinde merkezi bir yapıya sahiptir. Çünkü bilge ruhlu insan örneğin yanlış olan Y'in yerine doğru olan X'i seçecektir ve X'in doğruluğu her ruhun bünyesinde barındırdığı ve eğer bunun farkına varabilmiş ise onu bilgeliğe eristirecek olan 'enine boyuna düşünme' yetisi sayesinde ortaya konulmuş olacaktır.

Doğruluk, iyilik, özgürlük gibi kavramlar üzerinde dikkatle duran Epiktetos, tekrardan hükmümüz altında olanı açıklamaya çalışır. İlk, orta ve geç dönem Stoacıları arasından özellikle Epiktetos tartışmasız bir biçimde yalnızca doğru yargı gücü tarafından harekete geçirilmiş iyi ve arzu edilebilir şeyin bizim sorumluluğumuz altında olduğunu ve iyi olanı başarabilmenin de sadece bize bağlı olduğunu savunur. Aynı şekilde doğru olmayan yargı gücü tarafından gerçekleştirilen kötü ve istenmeyen şeyden kaçınabilmek de bize bağlı olan ve bizim sorumluluğumuz altında olan tek şeydir (Long, 2006: 386). Görüldüğü üzere iyi olan bir şey aynı zamanda arzu edilebilir bir şey niteliği taşır çünkü akıl sahibi insan görüşleri doğru kullanabilme becerisi sayesinde doğru olan yargı gücüne de sahip

olur. Sahip olduğu bu yargılama gücü arzu ettiği şeylere de yön verir. Aynı şekilde kötü olan bir şey aslında akıl sahibi insanın arzu etmediği aksine kaçındığı, hoşnutsuzluk duyduğu bir durumdan ibarettir.

Epiktetos için kaçınmak istediğimiz şeyler doğaya ters olan şeylerdir ve doğaya ters olan şeyler de gücümüz dahilinde değildirler. Eğer hoşnut olmadığımız durumlar kontrolümüz dahilinde olmayan durumlar ise zaten hiçbir zaman istemediğimiz bir şeye maruz kalmak zorunda olmayacağız; fakat eğer hastalık, ölüm ya da yoksulluk gibi kontrolümüz altında olmayan şeylerden kaçınmaya çalışırsak, talihsizliklere maruz kalacağız. Dolayısıyla Epiktetos şu öğüdü her seferinde vurgular: “O halde gücün dahilinde olmayan her şeye dair hoşnutsuzluğunu gider/onları uzaklaştır” (Epictetus, 2014: 310).

Epiktetos nezdinde talihsizliklere maruz kalmak, bizim eylemlerimiz sonucu kendi kendimize hazırladığımız bir sonuç niteliği taştır. Kendi kendimizi sürüklediğimiz talihsizlikler esasında bizim onlara yüklediğimiz anlamlar çerçevesinde birer talihsizliğe dönüşürler. Çünkü Epiktetos esas talihsiz olanın şeylerin kendisinde değil bizim yargılarımızda olduğunu ileri sürer. Ona göre;

...insanı rahatsız/huzursuz eden şeylerin kendileri değil onlar hakkındaki yargılarımızdır. Örneğin ölüm hiçbir şeydir ve o halde denebilir ki her ne zaman engellenirsek, üzülrsek ya da rahatsız olursak hiç kimseyi suçlayamayız sadece diyebiliriz ki; suçlu olan bizim yargılarımızdır. Hastalık beden için bir engeldir fakat tercih için değil. Senin için meydana gelen her şeye dair aynısını kendine söyle; çünkü bazı şeylerin eylemlerine engel olduğunu göreceksin, kendine değil (Epictetus, 2014: 310-311).

Tercihlerimiz konusunda irademiz haricinde kalan dış koşulların, bu tercihlere bir etkide bulunmadıklarını iddia eden Epiktetos, bir kişinin aile, doğduğu yer, sağlık ve mülkiyet gibi şeylere ilişkin ise doğuştan tercih hakkına sahip olmadığını söyler ve kabul eder. Doğuştan sahip olduğumuz tek şey, hükmümüz altında olan yani irademizdir. İrademiz sayesinde yaşamımızın kontrolünü kendimiz sağlayabilir ve bu kontrol sayesinde dış etkenler tarafından herhangi bir acıya, üzüntüye ya da baskıya maruz kalmak zorunda olmayız. Ailemiz, sağlımız ya da yaşadığımız yer noktasında bize düşen tek şey, sosyal rolümüzün iyi bir

performansını sergileyebilmek ve bunun sonucunda özümüze ait iyi olanı koruyabilmektir (Long, 2006: 389).

Bu noktada Epiktetos'un bize önerdiği sosyal rolümüzün iyi bir performansını sergilemek ne anlama gelir sorusu karşımıza çıkar. Epiktetos'a göre bir insan kendisine yakışan davranışın ne olduğunu bilmelidir çünkü kişi "doğruluğunu ve sadakatini yitirdiği zaman zavallı olur." Bu noktada Sokrates'ten örnek veren Epiktetos, Sokrates'in kimseyle kavga etmediğini hatta kavga etmekten kaçındığını söyler. Sokrates kendisine saygısızlık eden oğlunu bile hoşgörü ile karşıladı çünkü ona göre "hiç kimse bir başkasının düşünce ilkelerine hükmedemez" (Epiktetos, 2013: 385-386). Sokrates'in düşünce yapısından etkilenen Epiktetos; baba, anne, kardeş, eş, çocuk ya da komşu gibi birçok sosyal role sahip olduğumuz toplum içerisinde bu rollerimizi en iyi biçimde ortaya koymanın yolunu şu öğütlerle ifade eder: Özümüze ait iyi olanın yani kendimiz haricinde başka hiç kimsenin düşünce ilkelerine hükmedemeyeceğimizin farkında olmak ve bu farkındalık ile davranışlarımıza yön vermektir (Epictetus, 2014: 316).

Epiktetos, düşünce ilkeleri çerçevesinde davranışlarına yön veren bir kimsenin sergilediği uygun eylemlerden söz etmektedir. Ona göre;

...uygun eylemler genel olarak sosyal ilişkilerimiz tarafından ölçülür. Baban kötü biri olabilir fakat seni doğaya bağlayacak olan tek şey iyi bir baba mıdır? Hayır değil. Kardeşin sana yanlış yapabilir, onun yaptığı şeye bakmadan onunla ilişkini sürdür fakat seçimlerini doğa ile uyum içinde tutarak yapmak zorundasın. Sen istemediğin sürece hiç kimse seni incitemez, sadece incinmiş olduğunu varsaydığın zaman incinmiş olacaksın. Eğer sosyal ilişkilerini inceleme alışkanlığını öğrenirsen; bir komşudan, bir generalden uygun eylemler keşfedeceksin (Epictetus, 2014: 316).

Keşfettiğimiz uygun eylemler irademizin güçlü yanını ortaya koyarlar. Epiktetos uygun eylemler konusunda dikkatli davranmamız gerektiğini ileri sürerken bunun yanı sıra "birbirinden farksız görünen şeyler karşısında"da mümkün olduğunca dikkatli davranmamız gerektiğini söyler. Daha önce de üzerinde durduğumuz *farksız* kavramı Epiktetos'un felsefesinde, iyinin ve kötünün, iradenin, erdemin üzerine inşa edildiği bir kavramdır. Hatırlayacağımız gibi Stoa felsefesinde *adiaphora* kavramı ile karşılık bulan farksız kavramı Epiktetos için,

...ne iyi ne de kötü olandır. Buna örnek olarak ölüm, hastalık, sürgün, yoksulluk, toplumun gözünden düşmek vs. gösterilebilir. Bu durum ve olayların *adiaphora* olmalarının sebebi dış dünyada bulunuyor olmalarıdır; oysa hem iyilik hem de kötülüğün doğaları ancak bireyler olarak bizim içimizde yani irademizde bulunabilirler (Epiktetos, 2013: 85; Dipnot: 44).

Epiktetos iyiliğin ve kötülüğün doğasının dış dünyadaki şeylerde yani görünüşlerde değil irademizde bulunduğunu söyler ve ona göre “iyinin doğası irademizin bir seçimi olduğu gibi, kötünün doğası da irademizin başka bir seçimidir” (Epiktetos, 2013: 113). İrademizin seçimlerini yansıtan iyi ve kötü neye göre ve ne bakımdan iyi ve kötüdürler? Epiktetos bazı şeylerin iyi bazı şeylerin kötü bazılarının ise ne iyi ne kötü olduğunu söyler. “İyi olan şeyler erdemler ve erdemlere uygun davranışlardır; kötü olan şeyler bunların karşıtı; ne iyi ne de kötü olan şeyler ise zenginlik, sağlık ve şöhret”tir (Epiktetos, 2013: 152). Ne iyi ne de kötü olan şeyler, Epiktetos’un felsefesinde birbirlerinden farksız olup bizim gücümüz dahilinde olmayan şeylerdir. Gücümüz dahilinde olmayan bir şey ne iyi ne de kötü olmak zorunda değildir çünkü bizi ilgilendiren, yaşamımıza yön veren ya da etkileyen bir durum olmaktan uzaktır:

Fakat bunu başarmak için iyi ve kötü kavramlarını gücün dahilinde olmayan şeylerden uzaklaştırmalısın ki iyi ve kötü sadece gücün dahilinde olan şeylerde yer alsın. İyi ve kötü için herhangi bir öncül/biçim verici kabul edersen; kaçınmak istediğin şeylere maruz kaldığın ya da istediğin şeyi elde edemediğin zaman; öncülleri sorumlu tutacak, suçlayacak ve onlardan nefret edeceksin (Epictetus, 2014: 317-318).

İyi ve kötü olana dair herhangi bir öncül kabul etmediğimiz sürece, dış dünyada karşılaştığımız şeyler karşısında bu şeylerin birer görünüşten ibaret olduğu ve bizim yargılarımızda şekil bulduğu gerçeği ile yaşamımızı sürdürmek mümkündür. Görünüşlerin yargılarımızda şekillendiği gerçeğinin farkında olmak bizi tanrılara yaklaştıran, onlarla benzerlik içinde olduğumuzu gösteren en önemli yetilerimiz arasında yer alır. Yaşamını bu farkındalık ile sürdürmeye çalışan Epiktetos’a göre;

...bu gökyüzü içinde, başka hiçbir yerde değil, İyi’yi ve Kötü’yü konuşabiliriz. Tüm iyi ve kötü, iyiyi ve kötüyü istemektir. Her şey, acı verici ya da kabul edilebilir/makul olabilir fakat bizim adımıza, bizim için farklıdır-iyi ya da kötü değildir (akt. Ryle, 1894: 126).

Acı veren ya da vermeyen şeyler bizim adımıza iyi ya da kötü olarak göreceğimiz şeyler değildirler. Çünkü bir insanın ilk görevinin doğayla uyum içinde yaşamayı öğrenmek olduğunu söyleyen Epiktetos için, aynı insanın ikinci görevi de gücü dahilinde olan ve olmayan şey arasındaki ayırım hakkındaki tüm gereklilikler üzerinedir. İnsan sadece kendi yaşamından sorumludur, başka hiçbir şey için sorumluluk taşımaz.

İnsana dışardan gelen şeyler kendisinde iyi ya da kötü değildir. Bu ya da şu yaptıklarının nedeni acı ya da sürgün değildir, kendi istekleridir. Aslında irade, eylemin nedenidir. Kendinde iyi ya da kötü olan hiçbir şey yok, şeyler hakkındaki düşünceler onu iyi ya da kötü yapar (akt. Ryle, 1894: 131).

İrademiz sayesinde şeylerin bize kendinde iyi ya da kötü olarak görünmemesi bizi aynı zamanda mutluluğa eriştirir. Mutluluk (*eudaimonia*) hakkındaki Stoacı öğretinin genel tanımı, endişelerin tamamen yok olmasıdır. Endişelerin nedensel kökeni ise bize bağlı olmayan şeyi arzulamaktan kaynaklanır. Dolayısıyla eğer bize bağlı olmayan şeyi arzu etmezsek, endişelere maruz kalmamış, onları tecrübe etmemiş ve bunun sonucunda ise mutluluğa erişmiş oluruz (Braicovich, 2010: 204). Bu mutluluk anlayışı bağlamında Epiktetos'un felsefesini kendisine özgü kılan en temel nokta aklın, iradenin ve özgürlüğün bütünleşmiş olduğu bir erdem anlayışında ve bu erdem anlayışının da beraberinde getirdiği mutlulukta yatmaktadır. O halde Epiktetos'a göre bu bağlamda sorulacak bir sonraki soru "özgürlük ne"dir? Ona göre "özgürlük zihnin arzu edilen erdemli bir durumudur. Eğer sana bağlı olan şeyi biliyorsan özgürlüğe sahipsin ve sana bağlı olmayanı asla arzu etmezsin" (Braicovich, 2010: 211). Bize bağlı olmayanı hiçbir şekilde arzu etmemek Epiktetos nezdinde hükmü altındaki şeyin ne olduğunu bilen insanın yönelimidir. Onun için özgürlüğe erişmek esasında arzunun asıl amacına erişmesidir ve özgürlük, arzunun asıl amacını zorunlu olarak kendisinde içerir. "Fakat bu arzu enine boyuna düşünmenin dışında olmayan amacın arzusudur ve engellenmiş olamaz" (Braicovich, 2010: 205; Dipnot: 9). Epiktetos'un özgürlüğe dair ileri sürdüğü fikirlerde, özgürlük kavramının, "bize bağlı olan ve bağlı olmayan arasındaki ayırma dayandığı sıklıkla ihmal edilir. Ona göre bize bağlı olmayanları yok saydığımız (*neglect*), onlara aldığımız ve bize bağlı olanla kendimizi sınırladığımız eylemlerimizde

özgürüz” (Braicovich, 2010: 202) ve anlaşıldığı kadarıyla Epiktetos için başka türlüünü yapmak söz konusu bile olamaz.

Sonuç olarak kendisinden önceki stoacı filozoflar gibi her şeyin bir bütünden ibaret olduğunu ileri süren Epiktetos, bu bütünlük içinde yer alan insanın en önemli özelliği yani iradesi üzerinde durarak; ahlaki öğretilerini temellendirmeye çalışır. Temellendirmeye çalıştığı iradenin, onun tüm düşünce sistemini şekillendirdiğini söyleyebiliriz çünkü irademiz hem tanrılara benzediğimizi hem de kendimize ait olanı fark etmemiz bakımından, önemli bir ayrım ortaya koyar. Epiktetos için bu farkındalığın ortaya koyduğu ayrım sayesinde şeyler üzerindeki değer yargılarımız, iyiliğin sadece erdem, kötülüğün ise sadece akıldan yoksun yargılar olduğunu bize gösterir.

Genel olarak üç dönem şeklinde karşımıza çıkan Stoa felsefesinin üçüncü dönemi Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius’un düşünceleri etrafında şekillenir (Cicero, 2015: 41). Buraya kadar aktardığımız Epiktetos’un düşüncelerinden sonra üçüncü bölüm başlığı altında ise Seneca’nın düşünce yapısının ele alınması amaçlanır.

Seneca’nın düşünceleri bağlamında incelemek istediğimiz kötülük problemini, onun fizik, doğa, irade ve erdem gibi kavramlara yönelik görüşleri çerçevesinde değerlendirmek niyetindeyiz. Son dönem stoacılarından Epiktetos’un inşa etmiş olduğu ahlaki öğretilerde, iyilik ve kötülük noktasında, en önemli şeyin irade olduğu aktarılmış iken; bir diğer son dönem stoacı filozofu olan Seneca, inşa edilmiş bu ahlaki öğretiyi bir ileri safhaya taşıyarak en önemli olan şeyin erdem olduğunu aktarır. Seneca’nın vurgulayarak aktarmış olduğu erdem, onun felsefesinde nasıl bir bağlama sahip olduğunu ve kötülük problemini ne yönde şekillendirdiğini incelemek gerekir.

III. BÖLÜM

SENECA'YA GÖRE KÖTÜLÜK

III. 1. Öngörü/ Yazgı

Seneca Stoacı okulun son dönem temsilcilerinden biri olmakla beraber ilk ve orta dönem Stoacı öğretilerden bağımsız bir görüşe sahip değildir. Hatta bununla birlikte kendisinden önce yaşamış olan Epiküros'un düşüncelerinden bile etkilendiği söylenir. Dolayısıyla Seneca'nın düşünce sistemini Helenistik dönemin felsefi öğretileri kapsamında ele almak gereklidir.

Seneca'nın kendisinden etkilendiği Helenistik dönem filozoflarından Epiküros amaç (*telos*) olarak hazzı kabul ediyor iken; Zenon'un ve Zenon'u takip edenlerin amacı erdemi öngören bir ahlak öğretisini kabul eder. Epiküros evreni, durmadan ayıran ve bir araya getiren atom parçalarının mekanik bir etkileşimi olarak tasarlar. Zenon'a göre ise evren, tüm maddenin kutsal bir biçimde canlı ruh gücü tarafından akli olarak düzenlendiği bir sisteme işaret eder. Ayrıca bu canlı ruh gücü Öngörü sayesinde tüm maddeye nüfuz eden tek bir dünya düzeni oluşturur (Bryant, 1996: 427).

Seneca'nın evrene dair görüşlerini Zenon, Epiküros ve Epiküros'tan önceki filozofların ortaya koymuş oldukları düşüncelere dayandırdığı söylenir. Seneca'nın evren düşüncesini kapsamında, ki daha önceki Stoacı filozofların da ortaya koyduğu Kutsal ifadesi ile bağlantılı olarak Kutsal olana ilişkin düşüncesini efsanenin, şiirin, politik kurumların geliştirmiş olduğu teoloji üzerinden tanımlamaya çalıştığı ileri sürülür (Setaioli, 2007: 333). Ancak Seneca'nın efsanenin, şiirin geliştirdiği teolojiden ziyade, ilk doğa filozoflarının bu kapsamdaki düşüncelerinden etkilendiğini söylemek daha doğru görünür. Ortaya konulan bu iddia çerçevesinde fizik üzerine görüşler öne süren ilk doğa filozoflarının, fizik temelli düşüncelerinin doğal bir teoloji arayışı uyandırdığı iddia edilir: "Thales, Anaksimenes, Herakleitos, Empedokles, Anaksagoras gibi ilk fizikçilerin kozmolojik sistemlerinde birçok farklılık olmasına rağmen doğa, ortak bir biçimde, içkin güçler tarafından yönetilen bir düzen ve birleşim şeklinde tasarlandı" (Bryant, 1996: 431).

Seneca'nın yanı sıra ilk dönem Stoa filozofu Zenon'un da ilk doğa filozoflarının doğal teoloji anlayışından etkilendiği söylenir. Bu felsefi mirastan etkilenen Zenon'a göre, "evrensel kozmik doğa, kendisinde tüm tikel varlıkları düzenleyici ilkedir. Stoacının fizikle tutarlı bir biçimde yaşama amacı, bu yüzden, kendisinin ve evrenin birbirine bağlılığının bir farkındalığını gerektirir" (akt. Bryant, 1996: 432).

Seneca'nın Kutsal olanın özünü, kendisinden önce kutsala yönelik ortaya konulan düşüncelerden etkilenerek açıklamaya çalıştığını daha önceki pasajlarda belirtmiştik. Ancak bu bağlamda onun kendisi tarafından kullanılan terminolojiye bakıldığında "*Doğa Araştırmaları (Natural Questions)* eserinin ilk bölümü fizikle ilişkilendirilir: Evren –Seneca tarafından yürütülen araştırmanın nesnesi olan-tanrının gözle görülür dışavurumu olarak düşünülür" (Setaioli, 2007: 334). Seneca, tanrının dışavurumu şeklinde gördüğü evren düşüncesine ise felsefe aracılığı ile ulaştığını ileri sürer. Genel olarak hem Stoacı öğretisi hem de bu öğretinin son dönem filozoflarından Seneca için; "felsefe insan meseleleri ve kutsala ilişkin olanın bilimidir. Felsefenin amacı sadece ilahi ve insana dair şeyler hakkındaki gerçeği keşfetmektir. Felsefenin görevi sadece tanrının bilgisine nasıl ulaşılabileceğini öğretmek değil aynı zamanda onun nasıl takip edileceğini de öğretmektir" (akt. Setaioli, 2007: 334).

Felsefe aracılığı ile tanrının bilgisine ulaştığını iddia eden Seneca, doğanın tanrı tarafından yönetildiğini ve onun doğaya nüfuz ettiğini ileri sürer. Fakat doğaya ilişkin düşüncelerinin onu tanrı fikrine yöneltmesi, dini bir sistemi benimsediği anlamına gelmez. Seneca'nın açık seçik bir biçimde dini bir sistematik çerçeve oluşturmadığı ancak onun eserlerinden yola çıkarak görüşlerini yeniden düzenleme olanağının doğduğu söylenebilir. Seneca'nın, yeniden yorumlanmasına izin verilen düşüncelerinde, "güçlü içgüdüsel bir dini duyarlılıkla donatıldığını, pasajlarda onun ruhunun dini dürtülerinin çok sayıda olduğunu fark etmek mümkündür. Özellikle doğanın görünüşü Seneca'ya belirsiz dini bir ürperti verir" (Setaioli, 2007: 334).

Pasajlarından yola çıkarak Seneca'nın dini duyarlılıkla donatıldığı düşüncesine ulaşmak yoruma açık bir fikir olarak karşımıza çıkar. Çünkü Seneca eserlerinde dinden değil evrenin düzeninden ve bu düzeni sağlayan içkin güçlerden

söz eder. Hatta Seneca'nın, Epiküros'un din noktasındaki düşüncelerinden etkilendiği söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Epiküros doğa bilgisine son derece önem vermekteydi ve din anlayışını da bu bilgi üzerinden açıklamaktaydı. Epiküros'a göre sadece doğaya ilişkin elde edilen bilgiler insanı dinin ve boş inançların korku veren konularından, ölüm korkusundan kurtarabilir. Ahlaki olarak daha iyi olmanın yolu da doğanın ne istediğini bilmekten ve ona uygun yaşamaktan geçer (Schmidt, 1946: 25). Epiküros'un bu bilgiye dayanarak açıklama yapması Seneca'nın ondan etkilenmesinde büyük bir öneme sahip görünür. Dinin ve boş inançların insana korku veren düşüncelerinden arınmanın yolu, Epiküros'ta olduğu gibi Seneca'nın nezdinde de fizik temelli araştırmalara dayanır. Evrenin güzelliklerinden yola çıkarak tanrı fikrine ulaşılacağına inanan Seneca, dini bir ürpermenin sonucundan ziyade akli bir çıkarıma dayanmayı tercih eder. Evrenin mükemmelliğinden son derece etkilenen Seneca, evrenin mükemmel bir zanaatkarın ve bilgenin işi olmak zorunda olduğunu çünkü kutsala dair, ruhun irrasyonel bir dürtüyle donatıldığını ileri sürer (Schmidt, 1946: 335).

Epiküros'un felsefi düşüncesinde, tanrılar insan işlerine karışmazlar. Tanrıların insan işlerine müdahale etmemeleri aynı süreçte insanların tanrı korkusu yaşamalarının da önüne geçer. Epiküros'tan bu noktada etkilenen Seneca da, "tanrıyı cezalandırıcı bir neden olarak değil, doğadaki her şeyin nedeni olarak gösterip insanları aynı korkudan kurtarmaya çalışır. Bunun için insanları, tanrıyı, yani doğanın kalbinde saklı olan kutsallığı, doğal nedenler eşliğinde tanımaya çağırır" (Seneca, 2014: 22; Dipnot: 20). Doğal nedenler eşliğinde tanrıyı bilmeye çağıran Seneca'ya göre insan, evrenin yapısını ve tanrının doğasını anlamak için dünyaya gelmiştir ve evrendeki şeylerin yanı sıra kendisini de tanıyabilmek için burada bulunur (Seneca, 2014: 26; Dipnot: 30). Bu bilgiler ışığında Seneca için;

Nedir tanrı? Evrenin zihni. Nedir tanrı? Gördüğün ve göremediğin her şey! O halde tanrının büyüklüğü düşüncenin sınırlarını aşarak asla daha büyüğü düşünülmemeyen şey olur. Buna göre tanrı bir başına her şey ise yarattığı eserin içinde ve dışında kalan her şeydir (Seneca, 2014: 27).

İlk ve orta dönem Stoacı düşünürlerin doğa felsefesine yönelik araştırmaları, kutsal olanın özü, tanrı; son dönem Stoacı düşünürlerden özellikle Seneca'nın öğretisinde yeniden ve sürekli bir biçimde karşımıza çıkar. Ancak Seneca, kendisi

gibi son dönem Stoacı filozof olan Epiktetos'un aksine doğayı incelemeye ve bu inceleme sonucu ahlaki öğretisini inşa etmeye çalışır. Seneca doğa üzerine kendi yaptığı araştırmaların yanı sıra kendinden önce ortaya konulmuş Stoacı doğa felsefesini de ahlaki öğretisini inşa ederken dikkate alır. Seneca'nın kendi doğa araştırmalarının yanı sıra dikkate aldığı Stoacıların gelişmiş doğa felsefesi, tanrıyı ve dünyayı bölünmez bir süreklilik şeklinde tanımlar: "Tanrı yaratıcı ateş ya da termal *pneuma* (soluk, nefes) olmak bakımından etkin ilkedir. Madde, edilgin ilkedir. Evren tanrı tarafından bütüne nüfuz eden *pneuma* sayesinde canlıdır, aklidir, kutsaldır ki tanrı bazen evrenin ruhudur" (Bryant, 1996: 432).

Seneca *Doğa Araştırmaları* adlı eserinde evrenin yöneticisi ve kollayıcısı, dünyanın zihni ve soluğu şeklinde açıkladığı tanrıya her ismin uygun olduğunu söyler. "Ona kader mi demek istiyorsun? Hata yapmış olmazsın. O, her şeyin kendisine bağlı olduğu nedenlerin nedenidir. Ona kutsal öngörü mü demek istiyorsun? Doğru demiş olursun" (Seneca, 2014: 101). Tanrı kendinde barındırdığı düşünceden ötürü, yasasına göre ilerleyen ve bu yönde eylemlerini açığa çıkaran dünyaya yönelik öngörüye sahiptir. Öngörüye sahip tanrıyı;

...doğa diye mi çağırmak istiyorsun? Günah işlemiş olmazsın. Zira o, kendisinden her şeyin doğduğu ve ruhuyla yaşadığımız şeydir. Onu dünya diye mi çağırmak istiyorsun? Yanılmış olmazsın. Zira o, görebildiğin bütün, bahsi geçen parçaların bütünü ve gücüyle kendisini muhafaza edendir (Seneca, 2014: 101).

Seneca'nın tanrı, doğa, yazgı, öngörü gibi birçok isimle adlandırdığı evrenin yöneticisi ve kollayıcısını, eskiden insanların Jüpiter olarak adlandırdıkları görülür. Önceki insanların her şeyin Jüpiter tarafından yollandığı düşüncesi karşısında, doğa üzerine araştırmalarda bulunan ve bu araştırmaları sonucu, örneğin yıldırımların Jüpiter tarafından yollanmadığını söyleyen Seneca'ya göre; "aksine her şey öylesine düzenlenmiş durumda ki, Jüpiter tarafından gerçekleştirilmemiş şeyler bile akıldan yoksun bir şekilde oluşmaz, zaten o akıl da Jüpiter'den gelir" (Seneca, 2014: 101).

Her şeyin düzenlenmiş olduğu bu evrende Seneca, gerçekleşmesini istediğimiz şeylerin, birçok isimle adlandırılan fakat tek bir özü teşkil eden tanrının iznine tabi olduklarını söyler. Tanrı "onları şimdi meydana getirmiyor da, meydana

gelmelerini sağlıyor. Her şeyle tek tek ilgilenmiyor, aksine, her şeye bir işaret, güç ve neden veriyor” (Seneca, 2014: 102).

Her şeyle tek tek ilgilenmeyip şeylerin oluşumlarına sebebiyet veren tanrı, Stoacılar tarafından *logos*, akıl, yazgı, doğa ya da bazen Jüpiter şeklinde adlandırıldığında, bu durum onların felsefi öğretilerini birden fazla yoruma açık kılar. Tanrı ya da yazgı gibi nitelendirmeler, Stoacı sistemin doğaüstü bir yapıya sahip olduğu yorumunu beraberinde getirir. İddia edilen yoruma göre doğaüstü sisteme bağlı olan Stoacı öğretisi, doğayla uyum içinde yaşama amacını, bütünü kuşatan evrensel bir düzenle yeniden şekillendirir (Bryant, 1996: 432). Seneca tanrı, yazgı gibi nitelendirmeler konusunda Stoa felsefesinin öğretileri ile genel olarak uyum içinde görünür. Bu noktada Seneca'nın da kabul ettiği, Stoa felsefesinin evrene dair ortaya koyduğu üç büyük güçten söz etmek mümkün görünür: “Stoa felsefesinde evrenin üç büyük gücünden ilki olan ve olayların akışını tayin eden mutlak zorunluluk (*fatum*), bütün tanrısal ve insani işlerin üzerindedir ve her şey onunla olur; bunu bozacak hiçbir güç yoktur” (Seneca, 2014: 20-21). Yunancada alinyazısı, yazgı ya da kader gibi anlamlara karşılık gelen *fatum*, Seneca tarafından olmakta olanların ve olacak olanların tabii olduğu bir yasa biçiminde ifade edilmektedir. Seneca'ya göre; “mutlak zorunluluk sonucu ne olacaksa olacak, ne olmayacaksa olmayacaktır. Sonuçta tanrı da bu yasaya bağlıdır. Tanrısal gücün sınırları bellidir. Tanrı insana ne yapabileceğini göstermiştir, ama insana sağladıklarını değiştiremez” (Seneca, 2014: 21).

Seneca için yazgı, hiçbir güç tarafından bozulamaz nitelikte olup, her şeyin ve her olayın mutlak zorunlulukla işlediği bir yasa niteliğinde görünür. Örneğin yıldırım yazgıyı değiştiremez çünkü yıldırımın kendisi de yazgının bir parçasını teşkil eder. Yazgının işleyişi ne duayla yönlendirilebilir ne de merhamet eliyle sarsılır: “Şaşmaz rotasını korur, nasıl ki, hızlı akan seldeki sular, arkadan gelen öndekini iteklediğinden geri gitmezse ve hatta durmazsa, aynı şekilde sonsuz olaylar zinciri de kaderin rotasını ileriye doğru belirler, ilk yarası, buyruğa sadık kalmaktır” (Seneca, 2014: 94).

Olaylar dizisinin birbiri ardına gerçekleştiğini ve bu olayların hiçbir güç tarafından rotasından döndürülemeyeceğini ileri süren Seneca, bir olayın yazgıda var ise muhakkak gerçekleşeceğini iddia eder. Örneğin bir kişinin yazgısında etkili konuşma sanatına ancak okumayı öğrendiğinde erişmek var ise, aynı yazgı o kişinin okumayı öğrenme becerisini de içerir. Bundan dolayı kişi konuşma sanatını öğrenir: “Şu adam, ancak denize çıkarsa zengin olacak diyelim, kaderdeki olaylar düzeni ona büyük bir talih imkanı sunacaktır, nitekim denize çıkması da kaçınılmaz olarak kaderde yer alır” (Seneca, 2014: 96).

Stoacılar evrenin ikinci büyük gücü olarak *providentiayı* (öngörü) görürler. Onlara göre *fatumdan* (yazgı) farklı olan *providentia* “tanrının kendi yarattıkları ve kendi evreni üzerine olan kontrollü bakışı, yaşamın en küçük ayrıntısına bile egemen olan ve kontrolü altında tutan ilahi gücüdür. Evren, *providentia* ile yönetilir inancına sahip olan Stoacılar için *providentia*, ilahın kendini bedensel sunuşudur” (Seneca, 2014: 21-22). Stoacılığın ikinci büyük güç şeklinde adlandırdıkları *providentia*, Seneca nezdinde tek tek kişilerden ziyade tüm insanlıkla ilgili bir güç şeklinde karşımıza çıkar:

Tanrı insanlığın kurtuluşu için bireyi feda etmek zorundadır. Tek tek insanların başına geldiği görülen yıkımlar ve dehşet uyandırıcı sonlar, kaçınılması mümkün olmayan zorunluluğun işidir. Stoacılar tanrıyı her şeye gücü yeten olarak düşünmez. *Providentianın* iş görme alanı her şeyi çepeçevre saran bir zorunlulukla sınırlanmıştır (Seneca, 2014: 23).

Evrenin iki büyük gücü varsayılan yazgı (*fatum*) ve öngörü (*providentia*) Seneca tarafından hem birbirinden ayrı hem de birbirinden ayrılamaz güçler olarak adlandırılırlar. Dolayısıyla Stoacılığın öngörü ve yazgıya dair daha ayrıntılı açıklamalarına ihtiyaç duyulur. Stoacıların tanrı fikrine bu derece yönelmeleri onların şu düşüncesinden kaynaklanır: İnsanlık bazı noktalarda ortak fikirleri paylaşırlar. “Örneğin tanrılara dair fikir herkeste doğuştan bulunur ve tanrıların olmadığına inanan hiçbir uygarlık ve kanun yoktur” (Setaioli, 2007: 336). Tanrı fikrinin her insanda doğuştan bulunduğuna yönelik Stoacı görüş Sextus Empiküros, Cicero gibi filozoflarda da karşımıza çıkan geleneksel bir argüman niteliği taşır. Stoacı düşünürlere özgü olmayan tanrı fikri, Stoacıların tanrı fikrinden ziyade

tanrının özüne yönelmeleri ve bu öze dair araştırmalar yapmaları; tanrı fikrini Stoacılara özgü bir konuma getirir (Setaioli, 2007: 336).

Stoacılara göre bütün görüşler arasından en yaygın ve en evrensel olan görüş tanrının özü olarak göze çarpar. O halde son derece önemli olan tanrının özü ile ne kast edilir? Hem Stoacı öğretilerde hem de Seneca'nın eserlerinde evrenin ruhu olarak kabul edilen bir güçten söz edilir: "Bu soluk (ruh) tüm dünyayı kaplar, tüm dünyaya nüfuz eder. O tamamen her yerde bulunandır ve aslında maddi evrenle tamamen aynı yapıdadır" (Setaioli, 2007: 337). Seneca tüm dünyaya nüfuz eden gücün (ruhun) her şeye içkin olduğu görüşünü savunur. "Seneca'ya göre doğa tüm evrene ve onun her bir parçasına nüfuz eden tanrı ve kutsal akıl değil de başka nedir? Tanrıya dair çeşitli görüşler ortaya koyan Seneca için kutsal soluk en küçüğünden en büyüğüne, eşit bir gerilim kuvvetiyle, tüm nesnelere nüfuz eder" (Setaioli, 2007: 337).

Evrenin üç büyük gücü olduğunu ileri sürüp bunlara yönelik açıklama yapan ve Stoacı öğretiyi miras edinen Seneca, evreni bölünmez bir bütün şeklinde görür. Bundan dolayı ona göre soluk, kutsal akıl, doğa, tanrı gibi kavramlar arasında maddi ve ruhsal gerçeklikleri bağlamında bir ayırım bulunmaz. Evrenin ruhu maddeye karşıt bir ruh değildir çünkü bu ruhun kendisinin de madde olduğu söylenir (Setaioli, 2007: 337). Seneca'ya göre bölünmez bir bütün teşkil eden evren, maddi olmak bakımından da bölünmezliğini gözler önüne serer. Her şey o kadar mükemmel bir birlik ve bütünlük içindedir ki; ruh ve madde de birbirinden ayrılamaz niteliklere sahiptir. Bu bağlamda Seneca, insanı tanrının hem iş ortakları hem de parçaları olarak görür ve tanrıyı ağaca, insanları ise ağacın dallarına benzetir. Burada insan ağacın hem parçalarını hem de bütünlüğünü temsil eder. Bu örnekten yola çıkılarak Stoacılar ve özellikle Seneca için evrenin bölünmezliği görüşünün biraz daha netlik kazandığı görülür (Setaioli, 2007: 337).

Tanrı ve insanı iş ortağı olarak gören Seneca, tanrıyı tüm nedenin kaynağı şeklinde ifade eder. Seneca, tanrının evrendeki konumunu insan bedenindeki ruh ile aynı görür. "Gözle görülür evren bedenle eşit tutulabilir oysaki kutsal akıl ruh ile denk tutulur. Ruh ile denk tutulan kutsal akıl evrenin kural koyucusu ve koruyucusudur. Bu kural koyucu dünyanın ruhudur, hakimidir" (Setaioli, 2007: 338). Seneca'nın ortaya koyduğu evrenin bölünmezliği düşüncesi, onun tanrının ve

maddenin özü arasında temel bir farklılık görmemesine dayanır. Tanrının parçaları, iş ortakları, dalları işlevindeki insan ile tanrı arasında da öz bakımından bir farklılık görmeyen Seneca; dünyayı tanrıların ve insanların birlikte yaşadığı bir şehre benzeter (Setaioli, 2007: 339). Tanrının ve insanın özünü birbirinden ayırt etmeyen Seneca, tanrı ve insan arasındaki tek farkın nitelik değil nicelik bakımından olduğunu ileri sürer. Tıpkı ağaç ve ağacın dalları örneğinde olduğu gibi insan ve tanrı esasında bir bütündür. Bu bütün öz bakımından da birbirinden farklı görünmez. Seneca bu noktada tanrı için her ismin uygun olduğunu ve tanrının işlevlerine göre uygun isimler bulunduğunu söyler: *Fatum* (Yazgı), *providentia* (öngörü), *nature* (doğa), *mundus* (evren) (Setaioli, 2007: 348).

Seneca'nın ortaya koyduğu araştırmalarda etkin ilke olarak da tanımlanır. Fakat maddenin ve tanrının özünü eşdeğer gören Seneca, aynı zamanda tanrının yani etkin ilkenin daha güçlü ve maddeden daha değerli olduğunu da ifade eder (Setaioli, 2007: 339). Dolayısıyla etkin ilkenin daha ayrıntılı bir açıklamasına ihtiyaç duyulur. Boşluklar olmaksızın bir bütün teşkil eden evren, Stoacı fizik biliminin sınırları çerçevesinde bir *süreklilik teorisi* şeklinde sınıflandırılabilir. Stoacı öğretide;

...dünya etkin ve edilgin olan iki ilke üzerine kuruludur. Edilgin ilke madde –niteliksiz madde- olarak adlandırılır. O şekilsiz ve niteliksizdir. Ne uyuşma ne de hareket etme gücüne sahiptir. Etkin ilke farklı şekillerde adlandırılır: Tanrı, dünyanın nedeni, dünyanın aklı ya da yazgı. O ebedidir, kendi kendine hareket eden bir güçtür (Bobzien, 2004: 17).

Son dönem Stoa temsilcilerinden Seneca, Epiktetos'un aksine öngörü/yazgıya dair Stoacı mirası aktarmanın yanı sıra kendisine ait fikirleri de detaylarıyla açıklamaya çalışır. Ahlak felsefesini de yapmış olduğu bu açıklamalar üzerine inşa eden Seneca'nın, irade ve erdem kavramlarının onun ahlaki öğretisinde nasıl bir öneme sahip olduğunu ve bu öğretide iyilik ve kötülüğü ne şekilde tanımladığını irdelemek gereklidir.

III. 2. İrade/ Erdem

Son dönem Stoa felsefesinin ana hatlarını oluşturan ahlak öğretisi, Seneca'nın düşünce sistemini de şekillendirir. Ahlaki öğretinin temel kavramlarından irade ve erdem, Epiktetos'un felsefesinde olduğu gibi Seneca'nın felsefesinde de kişinin yaşamında önemli bir konum teşkil eder. Stoacı filozoflar kişinin yaşamına bir tür tedavi yöntemi olarak gördükleri felsefe aracılığı ile bir alışkanlık, yargılama yeteneği kazandırmaya çalışır iken; bu yeteneğin ancak irade sayesinde gerçeklik kazanacağını vurgularlar. Bu vurgu Seneca'nın düşüncelerinde de karşımıza çıkar.

Seneca'ya göre kişi, yaşamında zorluklarla karşılaşmadığı sürece nasıl bir iradeye sahip olduğunu bilemeyecektir. İnsanın kendisinin neler yapabileceğini bilmesi, kendisini tanıyabilmesi açısından sınanması gerekir (Seneca, 2014: 59). Seneca için talihin bizi kamçılması, vurarak ezmesi vahşet değil mücadeledir. Bu mücadele ile karşılaştığımızda daha da cesur oluruz: “Talihe kendimizi sunmalıyız ki bizi kendisine karşı dayanıklı hale getsin. O bizi adım adım kendi seviyesine eriştirir, bizi tehlikeyle içli dışlı kılarak sonunda tehlikeyi küçümsememize yol açar” (Seneca, 2014: 67).

İnsanın kendisini tanıyabilmesi bakımından sınanması gerektiğini savunan Seneca, bu sınanmayı talihin/yazgının gerçekleştirdiğini ileri sürer. Esasında talih, tanrının bir parçasını teşkil eden insanı bu sınanma yolu ile onun seviyesine eriştirmeye çalışır. Çünkü insan bu dünyada tanrının kutsallığından, rasyonelliğinden pay almış tek canlı olarak görülür. Dolayısıyla insanın da tanrı gibi güçlü vasıflara sahip olduğu iddia edilir. İnsanı tanrıya eşdeğer tutan bu güçlü vasıflardan en önemlisinin ise zorluklar karşısında yılmayan, mücadele eden irade olduğu iddia edilir. İnsanı tanrıya eşdeğer kılabilecek nitelikte olan irade, yaşamı ne şekilde sürdüreceğimizi de etkiler. Bu noktada Seneca nezdinde yaşamak demek; yaşamın her yönüyle karşılaşmak, onu deneyimlemek anlamına gelir. Yeryüzünde maddi, manevi belalarla karşılaşırız fakat güzel şeylerden yararlanmak için bu belalardan geçmek gereklidir (Seneca, 2016: 57). Zorluklardan geçmeyen bir yaşam karşısında Seneca için ruhumuz zayıf kalır. Ona göre en küçük bir sarsıntı bile zayıf ruhları yerle bir eder.

İnsan ve yaşam arasındaki bağlantıyı tanrı üzerinden kurmaya çalışan Seneca, tanrının yani etkin ilkenin daha güçlü ve maddeden daha değerli olduğunu söyler. Çünkü Seneca maddi olan bedeni ruhtan daha aşağı bir konumda görür. Ona göre;

...beden, ruh için köstekten, karanlıktan başka bir şey değildir. Madde yırtılmış, ezilmiş, bozulmuş durumdadır; bunlar ruhu hakikatten ayırırlar -ruh hakikat için yaratılmıştır- ve onu yanılginın içine hapsederler. Ruh, ağırlığıyla onu sürükleyen bu kaba gövdeye karşı mücadelesini hep sürdürür (Seneca, 2016: 74).

Seneca için insan sahip olduğu bedenden dolayı tanrıdan daha aşağı bir konumda iken; aynı zamanda sahip olduğu ruhtan ötürü de tanrıdan pay alır, tanrının parçasını teşkil eder ve sadece parçasını teşkil ettiğinden dolayı, ondan farklı bir doğaya sahiptir:

O halde tanrının doğasıyla bizimki arasında ne fark var? Bizdeki en iyi parça ruhtur; onda ise ruhtan başka bir şey yoktur. Tümüyle akıldır o. Oysa kimi zaman yanlış düşünce insanların akıllarını öyle sarar ki, (insanlar) kendisinden daha güzeli, tutarlısı bulunmayan bu kudretin geçici, tesadüfi olduğunu düşünüp yıldırımlar, bulutlar, fırtınalarla birlikte yeryüzüne ve sınırlarına ilişkin diğer bütün güçlerin karmaşa içinde olduğunu sanır (Seneca, 2014: 27).

Bedeni -Platon'un düşüncesinde karşılaştığımız gibi- ruhun hapisanesi olarak gören Seneca için, zayıf ruhların aksine üstün ruhlar bedenden asla hoşlanmazlar. Hatta bedenden kaçıp kurtulmak için can atarlar. Bu dünyada üstün ruhlar, beden hapisanesine sabırsızlıkla katlanırlar (Seneca, 2016: 70-71). Bedeni ruhun hapisanesi olarak gören Seneca, buna rağmen insanın tabiatından kaynaklı bir beden sevgisi olduğunu, bedeninin koruyuculuğunun insana verilmiş olduğunu itiraf eder. Bedeni bazen şımartabiliriz fakat önemli olan ona köle olmamaktır: "Gövdesini efendisi yapanın, onun için gereğinden çok korku duyanın, her şeyi gövdeye göre yargılayanın birçok efendisi olacaktır" (Seneca, 2016: 66). Yaşamımızı, bedenimiz için yaşama aracı haline döndürmekten ziyade bedenimizi, yaşamımızı sürdürmek adına ihtiyaç duyduğumuz bir şey olarak görmek gerekir. Çünkü bedeni yaşam için amaç haline getirmek, ona karşı aşırı bir sevgi duymamıza ve bu sevgi sonucu korkulara kapılarak huzursuz olmamıza, kaygıya kapılmamıza yol açar: "Gövdesini aşırı değerli sayan insan erdeme çok değer vermez. Gövdemize büyük bir özenle

davranmalı; ama sağduyu, özsaygı ve ödev, özveri gerektirdiğinde onu alevlere atmaya hazır olmalıyız” (Seneca, 2016: 66).

Bedene köle olmayan ruh, Seneca nezdinde yüce bir ruh konumundadır. Öyle yüce bir ruh ki, yazgının değişmez yasası karşısında bile kendi yolunu çizmeye çalışan, yazgıya karşı koymaktan gurur duyan bir ruhu temsil eder. Seneca, ruhun birçok güçlkle karşı karşıya gelmediği durumlar olmadığı sürece kendisine tam olarak güvenemeyeceğini iddia eder. Çünkü bu güven sayesinde ruh, gücünün farkına varır. Yüce ruhun (gerçek ruhun) “sınanabildiği tek yol budur, ruh dışımızdaki şeylerin yetkisi altına girmeyi hiçbir zaman kabul etmez” (Seneca, 2016: 59). Ruhun, dış şeylerin yetkisi altına girmeyi kabul etmemesi, aklın ruha verdiği buyruklardan kaynaklanır. Seneca’ya göre akıl “bana ruhun bu huzurunun ve kişiliğimdeki ölçülülüğün ne kadarını bilgelik ile yaşam süreme borçlu olduğumu düşünmemi, yapamadığım şeyle yapmak istediğim şeyi dikkatlice ayırt etmemi buyuruyor” (Seneca, 2016: 132). Aklın buyruklarıyla hareket eden üstün ruhlar, beden gibi maddi olan her şeyin gelip geçici olduklarının, esas olanın tanrıdan pay almış bir irade olduğunun farkında olarak yaşarlar. Tanrının aklından pay almış ve bu aklın farkında olan insanın beklentileri de akıl çerçevesinde şekillenir. “Akıllı insanın başına beklentisi dışında hiçbir şey gelmez: Onun başına istediği her şey gelmez ama tasarladığı her şey gelir” (Seneca, 2016: 112). Bu noktada ruh kendisine güvenmenin, kendini sevmenin, sadece kendisine ait olana saygı göstermenin, kendisinin olmayandan uzak durmanın ve talihsizlikleri bile iyilikle yorumlama gücüne sahip olduğunun farkına varır (Seneca, 2016: 112).

Seneca, insanın akli bir varlık olmasının yanı sıra duygulara sahip olduğunun farkında olduğunu da söyler. Çünkü insan sadece akıl değil aynı zamanda duyguları tarafından yönetilen bir varlık olması bakımından maddi olana bulaşır. Maddi olana bulaşan insanın yapabileceği en önemli şey, akli ve duyguyu bağdaştırmaktır. Aklın ve duygunun bağdaşması ise, örneğin acıyı hissetmek fakat bu acının aynı zamanda dış etkenden öte bir şey olmadığını, iradenin üstüne çıkamayacağını bilgisine sahip olmaktan geçer (Seneca, 2016: 121). İradenin üstüne çıkamayan dış etkenler, Epiktetos’un da ifade ettiği şekliyle mal-mülk, yoksulluk, sağlık, hastalık, sürgün gibi şeyler olup Seneca nezdinde de dış zenginlikler olarak görülürler. Seneca’ya

göre bu dış zenginliklerin hiçbiri bize verilmiş değildir (Seneca, 2016: 36). Ona göre bize sıkıntı, zorluk olarak görünen şeyleri “talih, bazen, kasten karşımıza çıkarıyor çünkü talihin gözünde bu sıkıntılar esasında birer lütuftur” (Seneca, 2016: 47). Bize verilmiş olan noktasında Seneca düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

O halde insana ait işlerde esas olan nedir? Denizleri donanmalarla doldurmak değildir, toprak tükenince bilinmeyen peşine düşüp başkalarının zararına olacak şekilde okyanusta dolanmak değildir: Aksine asıl büyük zafer, her şeyin kafamızda olduğunu görmek ve kusurlarımızı gidermektir. Nicesi kentleri ve halkları egemenliği altına alır ama pek az insan kendine hakim olur. Nedir esas olan? Ruhunu, talihin vaatlerinin ve tehditlerinin ötesine taşımandır (Seneca, 2014: 116).

Buraya kadar anlatılanlar ışığında anlaşıldığı kadarıyla Seneca ahlaki öğretisinde iradeyi şu bağlamda ele alır: Epiktetos’un hükmümüz altında olan, bize ait olan tek şeyin irade olduğu noktasında, bu iradenin nasıl bir yapıya sahip olduğunu ayrıntıları ile açıkladığını söylemek pek de mümkün değildir. Fakat Seneca ise iradenin mahiyetini açıklamaktan ziyade, erdeme nasıl ulaştırdığını ve erdemin kişiyi nihayetinde nasıl bilgeliğe erdirdiğini gösterir. Dolayısıyla Seneca’nın eserlerinde erdem odaklı düşünceleri vurguladığını görmek mümkündür. Seneca erdeme yönelik düşüncelerinde, Zenon’un, Khryssippos’un görüşlerinden ve Kinik ilkelerden etkilenmiştir. Seneca’nın etkilendiği bu üç görüş, kişinin kendine yeterli olması üzerinde durur. Kişi kendi kendisini yeterli gördüğünde tüm dışsallıklar ve eğilimler değersizleşirler ve mutlak doğru-iyi olan erdem üzerinde durulur. Erdemin mutlak doğruluk olduğunu ileri süren bu filozoflara göre, “bazı kimseler doğal olmayan kaygılara, yapaylığa zincirlenmiş köleler olarak yaşayan budalalar iken; bazıları doğal olarak yaşayan bilge ve özgür kimselerdi” (Bryant, 1996: 431).

Bilge ve özgür kimseler, gerçekten yapaylıktan uzak doğal bir biçimde yaşayan kişiler olarak görülürler ve bu kimseler erdem sayesinde böyle bir yaşamı sürdürebilirler. Bu noktada Seneca, erdemin yazgı tarafından verilmediğini ileri sürer. Çünkü ona göre, “talih verdiği dışında hiçbir şey almaz insandan; erdemi o vermez, dolayısıyla geri alamaz. Erdem özgürdür, yaralanmaz, hareket ettirilmez, sarsılmaz, bu yüzden tesadüflere karşı sağlam durur, öyle ki ne yönü değiştirilebilir ne de mağlup edilebilir” (Seneca, 2017: 9). Seneca’nın ortaya koymuş olduğu bu Stoacı öğretisi, özgürlük ve erdemin kaynağını, gerekliliği kabul eden bilge kişinin

akılsız, kaba eylemlerden yoksun hareketlerinde ve bu hareketlerin akıcılığında görür. Bu öğretiyeye göre “özgürlük ve erdem, nedenler zincirinden muaf olmaktan ziyade hayatın bu düzgün akışında ikamet eder” (Lloyd, 2008: 96).

Hayatın düzgün akışı doğayla anlaşarak yaşama ideali şeklinde karşımıza çıkar. Stoacı öğretilerde özellikle Zenon, Kleanthes ve Khrysisippos gibi filozofların düşünce sistemlerinde de bu ideal yaşam tarzı fikrine rastlanır. Bu filozoflara göre “evrensel kanunlar; Zeus ile özdeş olmak, her şeyi saran, kaplayan doğru düşünme demektir. Bu yüzden, doğayla anlaşarak yaşamak evrensel kanunlar tarafından yasaklanmış hiçbir etkinlikle meşgul olmadan bütünü ve kendisinin doğasına uygun olarak sana gelir” (Lloyd, 2008: 97). Stoa düşünce sisteminde Zeus, var olan şeylerin yönetiminin yöneticisi olarak ifade edilir. Mutlu insanın erdeminin ve bu erdem sayesinde iyi yaşam akışının da Zeus ile bağlantılı olduğu söylenir. Bu bağlantı kapsamında iyi yaşam akışı şu şekilde açıklanır:

Var olan şeylerin yöneticisinin iradesi ile her bir insanın koruyucu ruhunun, her şeyi uyumluluk temelinde yapması. Ruh hem kendisi ile hem de Zeus ile uyum içindedir. O halde doğayla uyum içinde yaşamak, insanın gücü dahilindedir ve bilge insanın uygun işlevidir (Lloyd, 2008: 98).

Doğayla uyum içinde yaşamak Stoa öğretisinde sık sık karşımıza çıkar. Bu bağlamda Stoacı düşünceye ait ahlaki öğretilerin, birbirleri üzerine inşa edilerek kurulan bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü önce insanın hükmü altında olan tek şey yani irade açıklanır. Daha sonra iradeye bağlı olarak, erdem, erdem ile birlikte doğa ile uyum içinde yaşama ideali, özgürlük ve nihayetinde bu yapının son taşını oluşturan bilgelik ortaya çıkar. Stoacı öğretilerde doğa ile uyum içinde yaşama idealinin en ayrıntılı açıklamaları ise Seneca'nın felsefesinde kendisini gösterir.

Seneca, doğa ile uyum içinde yaşamayı pürüzsüz akış (*a smooth flow*) içinde ilerleyen bir hayat şeklinde ifade eder. Ona göre, “pürüzsüzce akan bir hayat henüz bilgeliğe erişmemiştir fakat bilgeliğe erişme alanı içindedir. Seneca, Lucilius'a yazmış olduğu mektuplarda bilge insanın gelişimine dair üç aşamadan söz eder: Bu aşamalardan ilki, her bir şeyin değerine dair senin yaptığın değerlendirme; ikincisi her bir şeyin değerine yönelik dengelenmiş ve kontrol altına alınmış bir dürtüyü

benimsemiş olman; üçüncüsü dürtülerin ve eylemlerin arasında bir uzlaşımı başarmış olman” (Lloyd, 2008: 98). Bu aşamalar sayesinde kişi kendisine ait tüm meselelerde tutarlı davranır.

Bilge insanın gelişiminde önemli bir yere sahip olan düzen, uyum ve tutarlılık Seneca'nın erdem anlayışının merkezinde bulunur. O, “erdemini şöyle tarif eder: Erdem, aklın belli bir yol üzere düzenlenmesinden başka bir şey değildir. Erdem özellikle düzenlilikte ortaya çıkarılır. Bu düzenlilik bir adamın tüm eylemlerinin karşılıklı harmonisinde, uygunluğunda, tutarlılığında ve her şeyin üstesinden gelen muazzam kapasitesinde bulunur. Erdem, pürüzsüzce akan mutlu hayatı algılamamıza izin verir. Bu hayat tarzı kendi hakimiyeti bakımından bir bütündür” (Lloyd, 2008: 99). Bir bütünlük arz eden erdemli yaşam biçiminde, “erdem özgürdür, yaralanmaz, hareket ettirilmez, sarsılmaz, bu yüzden tesadüflere karşı sağlam durur, öyle ki ne yönü değiştirilebilir ne de mağlup edilebilir” (Seneca, 2017: 9). Pürüzsüz akışa özel bir düşkünlük hisseden Seneca, bu hayat tarzına yeni anlamlar yükleyerek erdem noktasında damgasını vurur. Seneca için pürüzsüz akış içinde erdemi sergilemekte olan kişisel doğalarımız, bütünün doğasının parçalarını teşkil etmektedir. Dolayısıyla hem kendi doğamız hem de bütünün doğası ile bağlantı içinde yaşama amacı, evrensel kanunlarca yasaklanmış her eylemden sakınır. Mutlu insanın erdemi de bu eylemler kapsamında, pürüzsüz akan yaşamda bulunur. Bu yüzden erdem ve günahın, iyinin ve kötünün doğru anlamı; kişisel doğalarımız ve bütünün doğası (mikro-makro yapı) ile uyum içinde tanımlanmalıdır (Bryant, 1996: 433).

Seneca'nın özellikle vurguladığı pürüzsüz akış, doğa ile uyum içinde yaşama idealinin yeni anlamlar yüklenmiş hali olarak karşımıza çıkar. Pürüzsüz akışın ilk hali, yani Stoacı ahlak öğretisinin temel tezi ilk kez Zenon tarafından ortaya konmuştu. Zenon'a göre, “bütün yönleri ile insan yaşamı, akılla bağlantılı- uyum içinde olan bir yaşamdır. İnsan doğası ayırıcı bir nitelikle akıl ile donatıldığından beri, fizikle uyum içindedir” (Bryant, 1996: 433). Akıl ile donatılan insanın, fizik ile uyum içinde olduğunu ileri süren Zenon, insanların büyük çoğunluğunun istenmeyen çevresel koşullar tarafından çarpıtılarak akli yetinin getirilerine erişemediğini söyler. Onun için bu tür çarpıtmalar sonucu “insanlar hem kendi doğaları hem de evrensel

kozmetik doğa ile tutarlı bir biçimde yaşamakta başarısız olurlar. Bu yüzden de erdem ve hakiki mutluluğu elde etmek konusunda da başarısız olurlar” (Bryant, 1996: 433).

Zenon tarafından ve Zenon’u takip eden düşünürlerce geliştirilen doğa ile uyum içinde yaşama ideali, Seneca’nın pürüzsüz yaşam akışını anlamak açısından önemlidir. Çünkü pürüzsüz akış, kökenlerini Zenon’un ve takipçilerinin düşünce sistemlerinden alır. Ayrıca Seneca’nın kötülük problemi bağlamında ortaya koymuş olduğu iyi-kötü arasındaki ayrım, iyinin-kötünün kaynağına yönelik düşünceler de bu kökenlere dayanır. Dolayısıyla bu kökenlerin aktarılması zorunludur. Bu bağlamda tekrardan Helenistik dönemde ortaya konulan düşüncelere yönelirsek Helenistik dönemde *kendine yeterli olmanın*, kaygısızca teslim olmak değil aklı göğüslemek anlamına geldiğini görürüz. Zenon ve takipçileri tarafından geliştirilmiş olan bu ahlaki değer sistemi, Kinik felsefesinden de yararlanarak, iyi-kötü ve farksız şeyler noktasında yeniden üretilir: Bunlar dört önemli erdem, erdemsizlik ve birçok farksız şey şeklinde karşımıza çıkar:

1. Dört önemli erdem (*under ta agatha*): Uygulanabilir bilgelik, ölçülülük, adalet, cesaret.
2. Dört önemli erdemsizlik (*under ta kaka*): Düşüncesizlik, ölçsüzlük, adaletsizlik, korkaklık.
3. Farksız şeyler (*under ta adiaphora*): Yaşam, ölüm, şöhret, alçaklık, acı, haz, zenginlik, yoksulluk, hastalık, sağlık ve bunlara benzer tüm şeyler (Bryant, 1996: 434).

Zenon’un geliştirdiği sistem içerisinde öne sürülen erdemler, erdemsizlikler ve farksızlıklar bağlamında kendi kendine yeterli olma ve bunun sonucu olan eşsiz bağımsızlık sağlam bir temele oturtulur. Sağlamlaştırılan bu temel üzerine göreceli değerler farksız olanların kategorisi içinde tercih edilen ve reddedilen farksızlıklar şeklinde yeniden ifade edilirler (Bryant, 1996: 434). Tercih edilen farksızlıkların sağlık, güç, maddi kaynaklar ve buna benzer şeyler oldukları söylenir. Bu şeyler uygun bir şekilde kullanıldığı takdirde tutarlı yaşam tarzına katkıda bulunurlar. Güçsüzlük, hastalık, yoksulluk vb. şeklinde öne sürülen, reddedilen farksızlıklar ise tutarlı yaşam tarzına katkıda bulunmazlar (Bryant, 1996: 434).

Erdemi, mutlak ve içsel iyi; günahı, mutlak ve içsel kötü şeklinde açıklayan Stoacılar farksız şeyler noktasında çeşitli tanımlamalar yaparlar. Onlara göre farksız şeylerden bazıları doğa ile uyum içindedirler (*kata physin*). Uyumluluk arz eden bu şeyleri seçmek, pürüzsüz akan bir yaşamın kaynağında kayda değer bir konum teşkil eder. Diğerleri ise doğa ile uyum içinde olmayıp (*para physin*) seçimleri değersiz bir konumda olan şeylerdir (Bryant, 1996: 434-435). Stoacıların inşa ettiği ahlaki sistemde farksız olan şeyleri seçmek ve onlardan sakınmak noktasında tecrübe edilen şeyin, erdem ve günah olduğu söylenir: “Ahlakın ve mutluluğun bu radikal içselleştirilmesi durumu ile bireysellik dış dünyadan tamamen korunmaya alınır ki; birey korkusuzca ya başarıyı ya da hatayı desteklemeye hazırlıklı bir aklın yapısına yaklaşsın” (Bryant, 1996: 435).

Seneca'nın erdem anlayışının kökenlerine yönelik düşünceler ışığında, eserlerinde – özellikle *Hoşgörü Üzerine & Ruh Dinginliği Üzerine* – erdeme nasıl yöneldiğini, bu erdemi nasıl sağlamlaştırdığını ve kendisine nasıl mal ettiğini araştırdığını görmekteyiz (Seneca, 2015: 18). *Hoşgörü Üzerine* adlı eserini sürgün yıllarında yaşadığı zorluklar eşliğinde yazan ve her diyalogunda bir ahlak sorununa işaret eden Seneca, en yüksek iyinin erdem olduğunu, gerçek mutluluğun ruh dinginliğinde yattığını ve hoşgörünün yöneticilerin başlıca özelliği olması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda Seneca eserinde “şu üç kavram arasındaki anlam farklılığı üzerinde durur: Acıma, bağışlama ve hoşgörü.” (Seneca, 2015: 18-19).

Seneca'nın ortaya koyduğu üç kavramdan ilki olan acıma, aklın “başkalarının dertleri ya da hak etmeyenlerin başına geldiğine inanılan kötülükler sebebiyle meydana gelen üzüntüsünden doğan” bir durumu olarak ifade edilir. Fakat Seneca'ya göre “zihni dingin olan akıllı bir adam kederlenmez.” İkinci kavram olan bağışlama, “cezalandırılmasına karar verilen kişiye ceza vermemektir; işlenen suçun karşılığı olan cezanın affedilmesidir. Gerek bağışlama gerekse acıma Stoacı düşünceye göre zayıflık olarak kabul edilir.” Üçüncü kavram olan “hoşgörü ise mantıkla uyum içindedir ve zihnin cezalandırma yetkisi içindeki öz-denetimidir. Adil ve iyi olandan yola çıkarak yargıda bulunan hoşgörü özgür bir yapıya sahiptir” (Seneca, 2015: 18-19). Seneca eserinde hoşgörüye dair tanımlamalar yapmaya devam eder. Ona göre hoşgörü, “kendisine yönelik bir tahrikle incindiği halde hamlede bulunmayı, yüce

ruhlu olmanın en yüksek otorite içinde bile haksızlıklara katlanmak anlamına geldiğini anlamış olan” (Seneca, 2015: 61) kimsenin durumunu ortaya koyar. Seneca için özgür iradesiyle hareket eden bir kimse kendisinde bir dürtü ile hoşgörünün peşinden gider. Ve bu hoşgörü aklın, “öç alma yetkisi üzerindeki öz-denetimidir”. Bu hususta Seneca merhamet ile hoşgörüyü birbirine karıştırmamamız konusunda uyarıda bulunur: “Merhamet duruma bakar, sebebine değil; ama hoşgörü mantıkla bağdaşır” (Seneca, 2015: 72-73).

Seneca acıma, bağışlama ve hoşgörü arasındaki anlam farklılıklarını ortaya koyar. Ancak ona göre merhamet ile acımayı aynı kefedede görmek gerekir. Çünkü ona göre merhamet;

...başkalarının dertlerini görmeyle meydana gelen ya da hak etmeyenlerin başına geldiğine inanılan kötülüklerden ortaya çıkmış üzüntülerden kaynaklanan zihinsel bir hastalıktır; hastalık ise bilge kişiye uğramaz; çünkü onun zihni dingindir ve o zihni yiyip bitirecek hiçbir şey cereyan edemez. Merhamet, sefalet karşısında fazlasıyla dehşete kapılan ruhların kusurudur (Seneca, 2015: 73).

Merhamet ve acımadan uzak hoşgörü, Seneca nezdinde özgür bir yargıya sahip olup; kurallar eşliğinde değil fakat adil ve iyi olandan yola çıkarak yargıda bulunur. Ona göre “hoşgörü her şeyden önce bağışlamadan daha mükemmeldir, daha saygındır. Zira doğuştan yetenekli kişi hangi yöntemle davranılması gerektiğini, kötülerin doğruluğa nasıl yöneltilebileceğini görecektir” (Seneca, 2015: 76).

Dingin bir zihnin ürünü olarak karşımıza çıkan hoşgörü, bizi dinginliğin ne olduğuna yöneltir. Greklerin neşe, keyif olarak adlandırdıkları ruhun sarsılmaz temelini, Seneca dinginlik şeklinde tanımlar. O halde dinginlik tam olarak ne anlama gelir? Seneca’ya göre dinginlik, “ruhun daima düzgün ve uygun bir akışla gitmesi, kendisine karşı içten olması, neşesini sürdürmesi, ne kendisini yükseltmesi ne de alçaltması, sakin bir konumda kalmasıdır” (Seneca, 2015: 86). Seneca dinginliği tanımladıktan sonra ruhun dinginliğe nasıl ulaşacağını açıklar. Kararsızlığı dinginliğin düşmanı olarak gören filozof, kararsız insanların talihsizliğe uğramak zorunda kaldıklarını söyler. Çünkü kararsız bir ruh ne arzu ettiği şeye ulaşma cesaretinde bulunur ne de bu arzuya ulaşamadığı zaman umuda kapılmaktan vazgeçer (Seneca, 2015: 87). Seneca, kararsızlığın yanı sıra tedirginliğin ve her şey

ağlamanın da dinginliğin düşmanı olduğunu söyler. Ona göre dinginliğe erişme yolunda şunları alışkanlık haline getirmek gerekir: “Tantanayı kendimizden uzaklaştırmaya ve eşyaların süslü oluşlarını değil, gerekliliğini değerlendirmeye alışalım. Nefsine hakimiyeti artırmayı, lüks düşkünlüğünü baskı altında tutmayı, hırsı yumuşatmayı, kızgınlığı yatıştırmayı, yoksulluğa aynı gözle bakmayı, tutumluluğu gerçekleştirmeyi öğrenelim” (Seneca, 2015: 101).

Seneca'nın düşünce sisteminde ahlaki öğretinin aşamalı bir biçimde ortaya konulmaya çalışıldığı görüşü daha önce belirtilmişti. Bu aşama irade ile başlayıp erdem ile devam eder. Erdem de kaçınılmaz bir biçimde beraberinde bilgeliği ve bu bilgelik ise iyinin ve kötünün doğasına yönelik ayrımı ortaya çıkarır. Dolayısıyla irade ve erdeme yönelik açıklamalardan sonra bilgelik ve iyi-kötü arasındaki ayrımı vurgulamak gereklidir.

III. 3. Bilgelik/ İyilik/ Kötülük

Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Seneca felsefi öğretisini fizik temelli araştırmalara dayandırarak, ahlak üzerine inşa etmeye çalışır. Bu ahlaki sistemin en temel ilkeleri pürüzsüz akışa (*a smooth flow*) ve bilgeliğe ulaşmaktır. Bu ilkelere bağlı olarak mutluluk ve özgürlük kavramları da bilgeliğe erişmekle ortaya çıkar. Seneca nezdinde temel ilkelerle ahlaki öğretinin ulaştığı son nokta yani bilgelik şu anlama gelir: “Bilgelik kişiye yaşamın zor koşullarına katlanmayı, çalışma ve gayret göstermeyle ruh halini doğa yasalarına göre dengelemeyi, kısaca yaşamı çekilir hale getirmeyi öğretir” (Seneca, 2014: 16).

Şimdi Seneca bilgeliğin tanımını yapar. Bu tanımlamanın yanı sıra bilgeliğe nasıl erişebileceğimizi de açıklar. Seneca'ya göre bilgelik sadece felsefe sayesinde elde edilir. Çünkü felsefe “ruha biçim verir ve onu düzenler, yaşama hükmeder, davranışları yönetir, yapılması ve yapılmaması gerekenleri gösterir, dümende oturur ve şüpheler arasında dalgalanan kişilerin yönünü belirler” (Seneca, 2014: 17). Seneca bilgeliği tanımlama ve ona ulaşma noktasında felsefenin önemini ısrarla vurgulamaya devam eder. Ona göre felsefe gösteri için tasarlanmamış,

...sözlerle değil, olgularla ilgili bir konudur. Felsefenin peşine kendimizi biraz eğlendirmek ya da boş zamanımızı bizi bıktıran bir can sıkıntısından kurtarabilmek için düşünmez. Felsefe ruhumuzu biçimlendirir, kurar; yaşamı düzenler, davranışımıza kılavuzluk eder. O olmadan hiç kimse korkusuzca ya da iç huzuruyla yaşayamaz. Her saat, nasıl davranmamız gerektiği konusunda bir öğüt gerektiren sayısız şey olur; böyle öğütler felsefede aranmalı (Seneca, 2016: 80).

Seneca felsefenin önemini vurgulamanın yanı sıra felsefe ve yazgı arasındaki bağlantıya da açıklık getirir. Seneca der ki:

Belki biri çıkıp şöyle diyecek: Yazgı varsa felsefe bana nasıl yardım edebilir? Evrende tanrı buyruk yürütüyorsa felsefe neye yarar? Çünkü yalnız kesin olan şeyleri değiştirmek değil, belirsiz olan karşısında önceden tasarı yapmak da olanaksız; ya tanrı benim tasarılarımdan önce davranmış ve yapmak istediğim şeye karar vermiştir ya da yazgı planlarımı değiştirmeme izin vermez (Seneca, 2016: 80).

Felsefe tanrı sevgisi ve doğa ile uyum içinde yaşama ideali adına insanın savunma aracını temsil eder. Seneca'ya göre birinin çıkıp bu söylemleri söylemesi ve hatta bunların gerçek olması, insanı yolundan alıkoymak için hiçbir önem taşımaz. Çünkü “felsefe tanrıya seve seve ama yazgıya meydan okurcasına uymamız için bizi cesaretlendirecek; tanrıya uymayı, şansa katlanmayı öğretecek bize” (Seneca, 2016: 80-81).

Felsefenin insana öğrettikleri yazgıya meydan okumakla sınırlı kalmaz. Felsefe özellikle tüm olaylar karşısında ruhu biçimlendirir. Seneca için felsefe şu şekilde insanı dize getirir: “Önceden bilme üstünse ya da alnımıza yazılmış olaylar zinciri bizi pençesinde sürüklüyorsa ya da birden olan, beklenmeyen üzerimizde bir zorba gibi etkili oluyorsa; ruhunun itici gücünün zayıflamasına, soğumasına izin vermeyeceksin. Şu an itici güç olan şeyin usunun bir alışkanlığı olabilmesi için ona sarıl ve onu sağlam bir biçimde kur” (Seneca, 2016: 81). Bilgelige giden yolda en önemli araçlardan biri olan felsefe, ruhu biçimlendirirken aynı zamanda yaşam tarzına da biçim verir. Seneca'ya göre “felsefe, her insanın kendi ölçütlerine göre yaşamasını, yaşamının sözleriyle uyumsuz olmamasını, dahası özel yaşamının belli bir rengi olmasını ve tüm eylemlerinin kendi içinde uyumlu olmasını ister. Bunun en büyük görev, bilgeliğin en büyük kanıtı olduğunu söylüyorum, eylem ile söz uyumlu

olmalı, bir insan tüm koşullar altında her zaman kendisiyle bir ve aynı olmalı” (Seneca, 2016: 99).

Seneca insanın felsefe aracılığı ile elde ettiği bilgeliği ve bu bilgece yaşamı, insanın bütünü bir parçası ve bu bütünü kutsallığından pay almış bir ruh olmasında görür ve her düşüncesinde bunu dile getirir. Dolayısıyla insan Seneca nezdinde kutsal bir varlık konumunda görünür. Fakat bu kutsallık akli gücünün ve iradesinin farkında olan bilge insanın ruhunda ortaya çıkar. Nasıl ki tanrısal unsurlar yüceliklerinden hiçbir şey kaybetmiyorlarsa bilge insan da aynı şekilde gücünden hiçbir şey kaybetmez. Çünkü “yaralanmaz olan, darbe almayan değil, darbeden incinmeyendir” (Seneca, 2017: 6).

Bu anlayışa dayanarak, Seneca bize bilgeyi anlatmaya devam eder: “Sınanmamış güç muğlakken, tüm saldırıları püskürtmüş olan, mutlak sağlamlık adını hak ettiğine göre, yenilmez olanın, kendisine hiç saldırılmamış olandan daha kudretli olduğundan kim şüphe duyabilir? Kendisine hiçbir haksızlığın zarar veremediği bilgenin, hiçbir haksızlıkla karşılaşmamış olandan daha iyi bir karaktere sahip olduğunu bilmelisin. Sonuç olarak şunu söylüyorum: Bilgenin herhangi bir haksızlığa uğraması mümkün değildir” (Seneca, 2017: 7). Ancak bilge insan bile olaylar karşısında bazen sarsılabilir çünkü insan akli yetisinin yanı sıra duygulara da sahip bir varlıktır ve bu duygular insanın yaşamına yön verir. Dolayısıyla Seneca, akli ve duyguyu dengede tutmak gerektiğini söyler. Akli ve duyguyu dengede tutabilen ve bundan ötürü ruh yüceliğinin farkında olan bilgenin, “bedenindeki bir acı ve zayıflık, dostlarını ve çocuklarını kaybetmesi” gibi durumlarla karşılaştığında ruhu sarsıntı geçirebilir. Seneca bilgenin bu durumlar karşısında hissiyatsız kalmadığını itiraf eder. “Bilge darbe alır ama aldığı o darbeleri bastırır, düzeltir ve durdurur, buna karşılık küçük olanları hissetmez, onlara karşı o her zamanki, katı dayanma erdeminden yararlanmaz, aksine, onları ciddiye almaz ya da sadece gülünesi şeyler olarak görür” (Seneca, 2017: 17).

Bilgenin düşünce sistemini ve bu sistemin onun yaşam tarzını ne şekilde dönüştürdüğünü göstermeye çalışan Seneca, kötülüğün ve iyiliğin doğasını da bilgelik üzerinden açıklar. Seneca nezdinde “fiziksel kötülük kendinde kötülük değildir çünkü onlar, farksız- kayıtsız- ilgisiz kalınan şeylerin sınıfına aittirler”

(Spring, 1922, 51). Kendinde kötülük olmayan fiziksel kötülükler aynı zamanda yarar bile sağlarlar. Fiziksel acının pratik değerine vurgu yapan Seneca, bu pratik değere örnek verir: “Savaş üzücü görünebilir fakat aşırı nüfuslu bir dünyada bir avantaj değil midir? Örneğin bir organın- bacağın, kolun- kesimi tüm vücut için yararlı olabilir. Sel baskını bize binalara nasıl set çekmemiz gerektiğini öğretir. Hastalık, tıp ve vücut bilimini ortaya çıkarır” (Spring, 1922, 51).

Fiziksel kötülüğün yararlı etkilerini yücelten Seneca, bu düşünce tarzını ahlaki kötülük noktasında da sürdürür. Kötülük, esasında karakteri ortaya çıkarabilmek adına avantaj sağlar. İyiliğe muhalefet bir unsurun her zaman olması gerekir (Spring, 1922: 51). Kötülüğü, iyiliğe muhalif gören Seneca'nın bu düşünce yapısı Khrysisippos ve Kleantes'in düşünce sisteminden ilham alır: Sandbach'ın aktarımı ile, “Khrysisippos *On Providence* adlı eserinde şunları söyler: Kötü şeyler olmaksızın iyi şeylerin var olabileceğini düşünen insanların fikirlerinden daha ahmakça bir şey yoktur. İyi ve kötü şeyler birbirlerine zıt olduklarından beri, onlar birbirlerinin karşısında yer almak zorundadırlar ve biri diğerini destekler. İki zıtlık, biri diğeri olmadan var olamaz. Örneğin bir adaletsizlik olmadıkça herhangi bir adalet düşüncesi nasıl var olabilir? Ahmaklık olmaksızın iyi duygular nasıl ortaya çıkabilir? Adalet duygusu adaletsizliğe işaret eder. Eğer adaletin ne olduğunu biliyorsan adaletsizliğin de ne olduğunu bilirsin” (Sandbach, 1989: 105).

Birbirlerine muhalif unsurları teşkil eden kötülük ve iyilik, birbirlerinin varlığını destekler. Fakat bunun yanı sıra Spring'in metninde karşımıza çıkan Seneca'nın ifadelerine göre “dünyadaki kötülüğün çoğunluğu, maddenin kendi doğasından kaynaklanır çünkü insan doğasının maddi yönü kirli olmaya eğilimlidir. İnsan doğası, erdem kapasitesine sahip olmasına rağmen mükemmel olmaktansa sapkın olmaya daha kolay meyleder” (Spring, 1992: 52-53). Ancak bu sapkınlıklar bile Seneca'nın düşüncesine göre insanı erdeme doğru sürükleyen durumları teşkil ederler. Bu bağlamda Seneca nezdinde kötü gibi görünen olaylar aslen yani kendinde kötü olmayıp, iyi insanların yararına olan şeyler konumunda görünürler. İnsanların zorluk olarak adlandırdıkları şeyler, tanrı katında birbirinden farksızdırlar. Çünkü “tanrılar için mühim olan bireyler değil insan soyudur. Bu tür olaylar gönüllü

insanların başına gelir, sıkıntı yaşamak istemeyen kişiler ise kötülüğe layıktır” (Seneca, 2014: 45).

Tanrı gönüllü yani iyi kimselere karşı sevgi besler ve onların mükemmel olmalarını sağlamak adına onlara mücadele edebilecekleri bir yazgı bahşeder (Seneca, 2014: 41):

Doğa, iyilerin iyilere zarar vermesine asla izin vermez; iyi insanlar ile tanrılar arasında erdemin yarattığı bir dostluk vardır, daha çok bir akrabalık ve benzerlik demeliyim, çünkü iyi insan tanrının öğrencisi, taklitçisi olduğu için, tanrıdan sadece zaman bakımından farklıdır. Bu yüzden erdemlerin haşin tahsildarı olan o muhteşem baba, tıpkı sert babalar gibi, iyi insana diğerlerinden daha katı bir eğitim verir (Seneca, 2014: 35).

Tanrının eğitimine tabi tuttuğu iyi insan, Seneca'nın tabiriyle sert bir hamura sahiptir. Ona göre eğer “hala, tanrının iyi insanlara niçin yoksulluk, acı bir ölüm vb. belirlediğini soruyorsak; tanrı, adından saygıyla söz edilecek bir insan yaratmak için daha sert bir hamur kullanır. Bu sert hamura sahip insanın yolu düz olmayacaktır, gemisine fırtınalar hakim olacak fakat bu insan talih karşısında rotasını kaybetmemelidir. Altın ateşle, mert insan kötü yazgıyla anlaşılır” (Seneca, 2014: 77).

Erdemlilik ve iyilik arasında zorunlu bir ilişki kurmakta olan Seneca'ya göre, iyi insan ilineksel olan şeylere önem vermez. İyi insan bu şeylere önem vermezken tanrı da kendi katında kötülük olarak adlandırdığı günahı, zalim düşünceyi, kör şehveti, başkasının malına göz dikmeyi iyilerden uzak tutar (Seneca, 2014: 79). Görüldüğü üzere tanrı nezdinde kötülük farklı bir boyut taşır ve insanlar için kötülük arz eden acı, yoksulluk, sürgün ya da zenginlik, sağlık gibi şeyler birbirlerinden farksız ve dış etkenler olarak görülürler. Ve bu şeyler yine tanrı katında ne iyilik ne de kötülük olarak nitelendirilirler. Çünkü bu şeylerin hiçbiri ne kedinde iyilik ne de kedinde kötülük olarak kabul edilirler.

Tanrının iyilik ve kötülük nitelendirmesi bağlamında Seneca, tanrının buyruklarını aktarmaya devam eder:

Tanrı şöyle diyor: Diğerlerine sahte iyilikler verdim, aylak zihinlerini upuzun ve sahte bir düşteymiş gibi kandırdım. Altınla donattım kendilerini, gümüşle; hiçbirinin özünde iyilik yok. Evlerinin duvarları gibi dışları

boyalıdır aslında; bu sağlam ve hakiki mutluluk değildir asla; kabuktur, üstelik incecik bir kabuk (Seneca, 2014: 81).

Arızı olana önem veren ve yaşamını bu yönde inşa etmeye çalışan insan, tanrı nezdinde sahte ve özünde iyilik olmayan bir yaşam sürdürür. Dolayısıyla eğer kötü adı altında bir şey nitelendirilecekse, tanrı için, insanın benimsediği bu yaşam tarzını kötü olarak görmek gereklidir. O halde iyilik nerededir?

Seneca gerçek iyinin ne olduğunu, nereden kaynaklandığını açıklar. Ancak aynı zamanda iyi olduğuna inandığımız sınırların içinde kalmanın zor olduğunu da itiraf eder. Seneca için gerçek iyi, “iyi bir vicdandan, onurlu amaçlardan, doğru eylemlerden, şansın armağanlarını küçümsemekten, bir tek yolda giden dingin yaşama biçiminden kaynaklanır” (Seneca, 2016: 117). Seneca’ya göre tanrı katındaki iyilik ise kötülüğün tam karşıtı şeklinde karşımıza çıkar. Tanrı şöyle buyurur: “Oysa sizlere kalıcı ve sağlam iyilikler verdim: Sizi dehşete saran olayları küçümsemenizi sağladım, ihtiraslarınızı aşağılamanızı. Dıştan parıldamıyorsunuz, iyilikleriniz içinize yöneltmiştir. Siz istemedikçe hiçbir şeyin sizi ele geçirmemesine özen gösterdim” (Seneca, 2014: 83).

Bu bölümden çıkardığımız sonuç kapsamında, Seneca’nın fizik bilimi ışığında ortaya koyduğu felsefesini, ahlaki öğretiler ile kurduğunu söyleyebiliriz. Fizik ile temellenen ahlaki öğretiler, Seneca’nın ileri sürdüğü evrenin üç büyük gücü yani *fatum*, *providentia* ve *nature* etrafında şekillenir. Evreni hakimiyeti altına alan bu güçler, insanın yaşam biçimine yön verir, insana, kendisinin neler yapabileceğini gösterir ve böylece kendi benliğini tanıma fırsatı verir. Bu bağlamda kendisini tanıma fırsatı bulan insan, evrenin üç büyük gücü ile olan bağının da farkına vararak, dış dünyada mevcut olan şeylere bu güçlerin penceresinden bakar. İnsan, bu pencereden dünyaya ve dünyadaki oluşumlara yaklaşınca, pürüzsüzce akan bir hayat tarzı elde eder. Bu hayat tarzı da mutlak iyilik olan erdeme ulaştırır. Erdemin mutlak iyilik olması, mutlak kötülüğün de erdemin tam karşıtı olmasını gerektirir. Bu durumda mutlak kötülük de erdemin olmadığı bir yaşam biçimine işaret eder. Seneca’nın mutlak iyilik ve kötülük olarak adlandırdığı şeyler esasında tanrının adlandırmalarıdır çünkü tanrı katında kötülük, kendinde bir kötülük anlamı taşımaz. Tanrı için insanın şeylere yüklediği değer yargılarından ötürü kötülük ve iyilik

kutuplaşması meydana gelir. Oysaki tanrılar katında oluşan her şey birbiri için gerekli ve faydalı olan şeylerdir, kendinde iyi ya da kötü şeyler değildir. Dolayısıyla Seneca'ya göre kötülük, tanrıların dünya için gerekli ve faydalı gördüğü şeylerden başka bir anlam ifade etmez.

Üçüncü bölüm başlığı altında incelediğimiz Seneca'ya göre kötülük, son dönem stoa temsilcilerinden Marcus Aurelius'un da düşünce sisteminde benzer bir biçimde yer alır. Marcus Aurelius da tıpkı Seneca gibi bizzat iyi olanın erdem, bizzat kötü olanın ise erdemın karşıtı olan şeyler olduğunu söyler. Dolayısıyla dördüncü bölüm başlığı altında Marcus'un kötülük problemine dair kendine özgü düşüncelerini aktarmak önemli ve gereklidir.



IV. BÖLÜM

MARCUS AURELIUS'A GÖRE KÖTÜLÜK

IV. 1. Marcus Aurelius'a Genel Bir Bakış

Roma dönemi stoacılığının son temsilcilerinden biri olan Marcus Aurelius, felsefe ve retorik alanında kapsamlı bir eğitim görmüş olup, kendisinden önceki birçok filozoftan etkilenen bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Fakat Marcus Aurelius'un temelde etkilendiği filozoflar, Stoacılar. Marcus Aurelius, Stoacıların evren, doğa, insan ilişkileri vb. konularda ileri sürdükleri düşünceleri kendi felsefi sisteminin temeline yerleştirir. Felsefesini Stoacılık üzerine inşa eden Marcus Aurelius, Roma İmparatorluğunda Helenistik düşünce yapısının yeniden uyanışa geçtiği, kurumların ve fikirlerin yeniden canlandığı bir dönemde ortaya çıkar. Roma İmparatorluğunun gelişimine yol açan bu canlanma, Marcus Aurelius'un düşünce ve yaşam tarzını da etkiler (Stertz, 1997: 433). Marcus Aurelius'un düşünce ve yaşam tarzını belirleyen gelişmeler, çoğunlukla, Roma İmparatorluğunda yüksek mevkileri işgal eden hatiplerin etkisi altında ortaya çıkar. Bu hatiplerin etkisinin büyük olması, Helenistik geleneklerin hakim olduğu bölgelerden gelmelerinden kaynaklanır. Bu bağlamda yönetim de, bu geleneğe göre şekillenir. Hatiplerin etkisi Marcus Aurelius'un üzerinde de ortaya çıkar. Latin ve Yunan yazarlar tarafından ideal bir yönetici olarak adından söz edilen Marcus Aurelius, hitabet uzmanı Aelius Aristides ve kuşkucu felsefeden yana olan Herodes Atticus'un etkisi altında çalışır (Stertz, 1997: 434).

Bir filozof ve aynı zamanda yönetici olarak karşımıza çıkan Marcus Aurelius, yönetime dair düşüncelerinde Stoa felsefesinin öğretilerini temele alır. Stoa felsefesinde evren, yasa tarafından yönetilir. Marcus Aurelius, bu Stoacı öğretiyi yönetim işlerinde uygular. Marcus Aurelius'a göre evren, yasa tarafından yönetiliyor ise devlet de yasalar tarafından yönetilmelidir. Yasa dışı durumlar, kanunsuzluk devlete zarar verir. Bu noktada devlet için faydalı olan, krallar tarafından ortaya konan kanunlardır. İyi bir yönetici-kral, lüksten kaçınmalıdır ve devleti değişmez

kanunlara dayandırmalıdır. Fakat bunun yanı sıra devlet her şeyden önce kişinin özgürlüğüne değer vermelidir (Stertz, 1997: 435).

Genel olarak Marcus Aurelius'a baktığımız zaman, Marcus Aurelius bir yönetici olarak, yönetim noktasında stoa felsefesinin öğretilerini uygulamaya koymuştur. Ancak Marcus Aurelius'un uygulamaya koyduğu bu öğretiler, önceki bölümlerde ele aldığımız Khryssippos, Epiktetos ve Seneca gibi Stoacı filozofların düşünce sistemlerinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Marcus Aurelius'un felsefi sistemine baktığımız zaman ise, onun bu öğretileri detaylarıyla açıklamak yerine; yönetici olmasının etkisiyle pratiğe dökmek noktası ile daha fazla ilgilendiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Stoacı yaşam tarzını yansıtan bu öğretileri, Marcus Aurelius'un düşünce yapısında anlayabilmek adına, Erken Stoacı etik anlayışına bakmak gerekir (Kamtekar, 2017).⁸

Stoacı düşünce sistemi kendi içerisinde bir bütünlük barındırmasının yanı sıra bu bütünlüğün dışındaki düşünce yapılarından da yararlanır. Bunun en iyi örneklerine Marcus Aurelius, Seneca gibi stoacı filozoflarda rastlarız. Örneğin Marcus Aurelius, insan doğası üzerine olan görüşlerinde Kleantes'in yanı sıra Diogenes ve Archedemus'tan da etkilenir. İnsan doğası üzerine Kleantes, insanın esas amacının doğa ile anlaşarak yaşamak olduğunu ileri sürer. Diogenes'e göre amaç, seçtiğimiz ve reddettiğimiz şeylerde doğaya göre olana uygun olmaktır. Archedemus'a göre ise amaç, tüm uygun eylemleri tamamlayarak yaşamaktır. Bu görüşler göstermektedir ki amaç, doğa ile uyum içinde yaşamak ve doğaya uygun eylemlerde bulunmaktır (Kamtekar, 2017).⁹

Marcus Aurelius, doğaya uygun bir yaşam tarzının nasıl ortaya konacağı hakkında bilgi verir. Ona göre bu yaşam tarzını elde edebilmek için öncelikle iyi ve kötü hakkındaki inançları, doğaya uygun bir şekilde değiştirmek ve düzenlemek gerekir. Çünkü iyi ve kötü hakkındaki yanlış inançlarımız, bizi doğayı takip etmekten ve erdemli bir biçimde yaşamaktan alıkoyarlar. Örneğin eğer hazzın iyi, acının ise kötü olduğu inancını taşırsak, daha sonrasında hazzı elde edemediğimizde meydana

⁸ 21 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

⁹ 21 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

gelen olaylar için doğayı suçlamaya yöneliriz (Kamtekar, 2017).¹⁰ Marcus Aurelius'a göre bizi doğaya uygun yaşamaktan alıkoyan, şeyler hakkındaki yanlış inançlarımızdır. Bu yanlış gidermenin ilk adımı ise şudur: “Kendiliklerinde ne oldukları görülmelidir şeylerin; özdeklerinde, nedenlerinde, ereklüklerinde ayırt edilmelidirler” (Marcus Aurelius, 1974: 184). “Ölüm ve yaşam, ün ve tanınmamak, acı ve haz, zenginlik ve yoksulluk denen şeylerin tümü, kendiliklerinden güzel ya da çirkin olmadan, iyilerin ve kötülerin paylarına eşitçe düşmektedirler. Demek ki bunlar ne iyiliklerdir ne de kötülükler” (Marcus Aurelius, 1974: 21).

Alıntılardan da görülüyor ki Marcus Aurelius şeyler hakkındaki inançlarımız noktasında Stoa felsefesinin farksızlıklar öğretisinden etkilenmiştir. Marcus Aurelius nezdinde de örneğin haz ve acı; ne iyidir ne de kötü; bir kimsenin doğaya uygun yaşaması için birbirlerinden farksızdırlar. O halde ne iyi ne de kötü olanın dışında gerçek iyi ve kötü nerededir? Stoacı öğretiye ve Marcus Aurelius'a göre, bizzat iyi olan sadece erdemdir. Erdem kendi kendine bizzat iyidir. Ahlak bozukluğu, kusur (*vice*) mutlak kötülüktür. Bunlar dışında geriye kalan her şey, bir kimsenin mutluluğuna dair birbirinden farksızdır; mutluluk için kayıtsız kalınması gereken şeylerdir (Kamtekar, 2017).¹¹

Stoacığa göre sadece erdem mutluluğumuza katkıda bulunur ve sadece ahlak bozukluğu mutsuzluğumuza yol açar. Yoksulluk, kötü şöhret, hastalık gibi şeyler kötü değildirler ve bundan dolayı da bizi mutsuz edemezler. Zenginlik, iyi şöhret, sağlık gibi şeyler de iyi değildirler ve bunlara sahip olmak da bizi mutlu etmez. Marcus Aurelius böyle düşünen birinin şu şekilde hareket etmesi gerektiğini öğütler: Sağlık ve hastalık, zenginlik ve yoksulluk gibi şeyler arasındaki seçimler, rastgele seçimler olmayıp, akla dayalı seçimler olmalıdır. Birbirinden farksız olan bu şeyler arasından, doğa ile uyum içinde olanı tercih etmek gerekir (Kamtekar, 2017).¹² Marcus'a göre doğaya uygun şeyleri tercih ettiğimizde ve doğaya uygun olmayanları reddettiğimizde eylemlerimiz, yerinde/uygun eylemler olacaklardır. Ve uygun bir eylem, akla dayalı gerekçesi olan bir eyleme bürünür. Uygun eylem ahlaki olarak mükemmel ya da erdemli eylem olarak göz önüne alınıp değer görür (Kamtekar,

¹⁰ 21 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

¹¹ 21 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

¹² 21 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

2017).¹³ Marcus Aurelius'un düşünce yapısına ve yaşam tarzına yönelik bu açıklamalardan sonra, onun evren hakkındaki kendine özgü fikirlerini ve Stoacı öğretiden almış olduğu mirası aktarmak yerinde olacaktır. Çünkü Marcus Aurelius'un evren hakkındaki görüşleri irade kavramını dolayısıyla iyi-kötü ayrımını da şekillendirir.

IV. 2. Bütün/ Yönetici İlke

Marcus Aurelius, evrenin yapısı, doğa üzerine olan görüşlerinde Stoa öğretisinin ortaya koyduğu temel görüşlerden etkilenir. Stoacı öğretiden etkilenen Marcus Aurelius, evrenin yapısı hakkında belirleyici bir açıklama yapmamış olmasına rağmen, onun düşüncesini etkileyen kaynaklar açık bir şekilde ortadadır. Marcus Aurelius'undisini etkileyen kaynaklar arasında evrene dair alternatifleri sıralar: Öngörü (*Providence*), doğa (*nature*), akıl (*reason*) ya da atomlar. Marcus Aurelius'a göre Stoacıların inandığı haliyle dünya ve meydana gelen şeyler ya öngörüselle tanrının tasarımıdır ya da Epikürosçuların inandığı haliyle boşlukta rastgele çarpışan atomların ürünüdür (Kamtekar, 2017).¹⁴

Marcus Aurelius'un etkilendiği kaynakların apaçık ortada olmasına dayanarak, onun evrene yönelik görüşlerini, anlaşıldığı kadarıyla Stoacı öğreti çerçevesinde şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü ona göre, tıpkı Stoa felsefesinde olduğu gibi,

...tüm olaylar birbirlerine girişiktirler; bağlantıları kutsaldır ve hemen hemen hiçbiri öbürüne yabancı değildir. Çünkü birlikte düzenlenmiş olup, aynı dünyanın düzenine birlikte katılmaktadırlar. Gerçekte her şeyi içeren tek bir dünya, her yere dağılmış tek bir tanrı, tüm anlamlı varlıklarda ortaklaşa olan tek bir töz, tek bir yasa, tek bir us vardır sadece; gerçek tektir, aynı doğaya sahip aynı ustan pay alan insanlar için yetkinlik te tek olduğuna göre (Marcus Aurelius, 1974: 93).

Marcus Aurelius, Stoa felsefesinin öngörü, tanrı ya da yazgı olarak adlandırdığı şeyi, "Bütün" şeklinde ifade eder. Ona göre "Bütün"ün özü uysal ve biçim verilebilirdir. Onu düzenleyen akıl, kötülük etmeye yönelik hiçbir gücü taşıamaz kendinde. Çünkü kötü hiçbir şeye sahip değildir, hiçbir kötülük yapmaz ve

¹³ 21 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

¹⁴ 21 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

hiçbir şeye zarar vermez. Her şeyi meydana getiren ve tamamlayan O'dur" (Marcus Aurelius, 1974: 72). Bu bağlamda Marcus Aurelius'a göre Bütün'ün özünü kavrayabilen insan, onu düzenleyen akıldan pay alan ve "kendi öz ruhunun devinimlerinin bilincine varan" (Marcus Aurelius, 1974: 19) bir yapıya sahiptir. Böylece "Bütün'de olup bitenlerin tümünü duyan ve derinliğince anlayan kişi her şeyde belirli kendine özgü bir çekicilik bulacaktır" (Marcus Aurelius, 1974: 26). Derin bir kavrayış içindeki kişi "kendisine özgü olan şeylerin Bütün'ü meydana getirenlerle birlikte örüldüğünü düşünür. Herkese ayrılan yazgı evrensel düzende var olup, bu düzeni içermektedir. Tüm düşünen varlıklarla bağı olduğunu, tüm insanları sevmenin insanın doğasına uygun bulunduğunu, halkın değil, yalnız doğaya uygun yaşayan kişilerin kanısının hesaba katılması gerektiğini de ansır" (Marcus Aurelius, 1974: 29). Evrensel düzende herkesin payına düşen bir yazgıdan söz eden Marcus Aurelius, kişinin başına gelen olayların "Bütün'ün düzeni nedeniyle başlangıçtan beri sona ayrılmış bulunup, o düzen örgüsünde" (Marcus Aurelius, 1974: 45) yer aldığını ileri sürer.

Kendisine özgü bir kavram olan Bütün ifadesi ile evrenin yapısına dair açıklama yapan Marcus Aurelius, insanın Bütün ile olan benzerliği üzerinde de durmaktadır. Çünkü tıpkı kendisinden önceki Stoacı öğretilerde ileri sürüldüğü şekliyle, insan, akli ve iradesi sayesinde Bütün'e benzemektedir. Bütün'ün aklıdan pay alan insan, aklın buyrukları aracılığı ile hükmü altında olanın, kendisine ait olanın farkına varmakta ve bu farkındalık sayesinde Bütün'e uygun düşecek eylemlerde bulunmaktadır. Marcus Aurelius'tan önceki Stoacı filozoflardan Epiktetos, Bütün'e uygun eylemlerde bulunan iradeyi hükmümüz altında olan şekilde ifade ederken Marcus Aurelius bu iradeyi yönetici ilke olarak adlandırır. Marcus Aurelius'a göre "yönetici ilke, kendiliğinden uyanan, yönelen, kendini dilediğince biçimlendiren ve her olayın kendisine istediği gibi görünmesini sağlayandır" (Marcus Aurelius, 1974: 73). Olayların kendisine istediği gibi görünmesini sağlayan yönetici ilke, örneğin dış nedenlerden dolayı acı duymaz çünkü acı hakkında taşıdığı yargı, acının kendisine ait olmadığını, yalnızca dış bir etkenden ibaret olduğunun farkına varmasını sağlar. Ve eğer isterse acıya dair yargıyı anında yok etmenin de kendisine bağlı olduğunu bilir (Marcus Aurelius, 1974: 123).

Marcus Aurelius'un ortaya koyduğu yönetici ilke yargılarımızı şekillendirir ve yaşamımıza bu biçimde yön verir. Yaşamı yönlendiren içimizdeki bu yönetici ilke doğa ile uyumlu olduğu sürece olaylar, olacak olanlar ile yazgının payımıza ayırdıkları arasındaki uyum dahilinde meydana gelir ve böylece belirsizliğe yer kalmaz (Cicero, 2015: 46-47). Belirsizliğin ortadan kalkmasının bir diğer kaynağı ise, yönetici ilkenin tamamen kendi kendisine bağlı olmasında yatar: Marcus Aurelius'a göre "yönetici ilke, kendi kendisini şaşırtmadıkça ve engellemedikçe, hiçbir şey tarafından şaşırtılmasına ve engellenmesine olanak yoktur" (Marcus Aurelius, 1974: 95).

Marcus Aurelius'un ileri sürdüğü yönetici ilke ifadesinin de tıpkı Bütün ifadesinde olduğu gibi Marcus Aurelius'a özgü bir niteleme olduğunu söylemek mümkündür. O'na özgü nitelermeler olan Bütün ve yönetici ilke, tezimizin temel problemini teşkil eden kötülük noktasında önemli bir yere sahiptirler. O'nun ifade ettiği şekliyle, Bütün içinde tüm olaylar birbirlerine bağlıdır ve bu bağlılıktan ötürü de kutsaldırlar. Bu kutsallıktan ötürü de Bütün'ün kendisi ve Bütün içinde gerçekleşen hiçbir şey kendinde kötülük taşımaz. O halde Marcus Aurelius'un düşünce sisteminde kötülük ve iyilik ne anlama gelir, nasıl bir konuma sahiptir? Marcus Aurelius nezdinde "gerçek iyilik kişinin kendi kendisiyle yetinebilmesi, yazgıdan payına düşmüş olana hoşnut olması, yerleşmiş kişisel içgüdüleri egemenliği altına alan bir akıl, duyguların isteklendirmelerinden arınmış bir benlik" (Marcus Aurelius, 1974: 30) şeklinde ifade edilir. İçgüdülerin egemenliğinden sıyrılmış bir akıl sayesinde, gerçek iyilik, insanı sakin, gerçekçi, yazgısına boyun eğen yüce gönüllü ve davranışlarında önlem alarak hareket eden bir kişi konumuna getirir (Marcus Aurelius, 1974: 150).

Gerçek iyiliğin kişiye bağlı olduğunu vurgulayan Marcus Aurelius, kötülüğün de aynı şekilde insana bağlı olduğunu ileri sürer. O'na göre kötülük yargılarımızdadır. "Kötülük yargıya varma yetisinin başladığı yerdedir. Yargılamadığında her şey yoluna girecektir. Başına gelebilecek her şeyin ne iyi ne de kötü olduğu yargısına varırsan" (Marcus Aurelius, 1974: 48-49). Örneğin acı, beden ya da ruh için bir kötülük değildir çünkü acının bir kötülük olmadığı yargısına vardığımız zaman, acı ne iyi ne de kötü bir şey olup insan yaşamı için farksız bir

konuma gelir. Marcus Aurelius için “gerçekte her kanı, her istek, her iğrenme bizim içimizde bulunup, başka hiçbir şey oraya değin sokulamaz” (Marcus Aurelius, 1974: 118).

Marcus Aurelius iyiliği ve kötülüğü tanımladıktan sonra, bu ikisi arasında nasıl bir yaşam sürdürmemiz gerektiğini öğütler. Marcus Aurelius için,

...ister atomlar ister bir doğa var olsun, doğayı yöneten Bütün’ün bir bölümü olduğumu kabul etmem gerekir, sonra, bana benzer olanlara herhangi bir biçimde hısım kılınmış olduğumu. Bir Bütün’ün parçası olduğumu anımsayarak, oluşan her şeyden hoşnut olacağım. Topluluğa zararlı hiçbir davranışta bulunmayacak, ama benzerlerime özen göstererek, tüm etkinliğimi ortaklaşa iyiliğe yöneltip, buna karşıt olan her şeyden uzaklaştıracağım kendimi. Mutlu bir akışa kavuşması izleyecektir bunu, zorunlu olarak (Marcus Aurelius, 1974: 148).

Zorunlu bir biçimde mutluluğa kavuşturan bu akış içerisinde mutluluk ne anlama gelir ve ona nasıl ulaşılır? Marcus Aurelius bu noktada mutluluğu da tanımlar: Marcus Aurelius için,

...mutluluk, ne zenginlikte ne zevkte ne de başka bir yerdedir; doğaya uygun yaşamaktan başka bir yerde değildir. Mutluluk insanın doğasının gerektirdiğini uygulamakta, nasıl uygularsın onu? İçtepileri ve eylemleri yöneten ilkelere sahip olmakla, hangi ilkeler? İyiliğe ve kötülüğe değin olanlar: İnsan için, kendisini doğru, isteklerinde ılımlı, yürekli, özgür kılanın dışında iyilik var olamayacağını, onda yukarıda sözü edilen erdemlere karşıt olanın dışında kötülük var olamayacağını gösteren ilkeler (Marcus Aurelius, 1974: 111).

Marcus Aurelius nezdinde içgüdülerimizi ve eylemlerimizi yöneten iyiliğe ve kötülüğe değin ilkeler, tercih ettiğimiz yaşam biçimini yansıtır. O’na göre bu ilkeler eşliğinde “yaşamına, her zaman, düzenli bir akış sağlayabilirsin; doğru yolu izleyebildiğine ve yine doğru yolu kavrayıp ona uygun eylemde bulunabildiğine göre. İşte tanrı, insan ve her akıl sahibi varlığın ortaklaşa iki olanağı: Bir başkası tarafından eylemlerinden alıkonamamak, iyiliğini doğruluğa uygun bir niyet ve davranış biçimine adanmak ve tüm isteğini bu noktada toplamak” (Marcus Aurelius, 1974: 70). Tanrıyı ve insanı ortak noktada buluşturan olanaklar, her ikisinde de bulunan akıl sayesinde ortaya çıkar. Marcus Aurelius açısından “bizi düşünen varlıklar yapan akıl, ortaklaşadır. Bu durumda yapılması ya da yapılmaması gerekeni buyuran akıl ortaklaşa olmalıdır. Bu böyleyse yasa da ortaklaşadır. Aynı kentin

insanlarıyız. Bu böyleyse, belirli bir ortaklaşa yönetime katılmaktayız. Bu böyleyse, tüm evren bir kent gibidir” (Marcus Aurelius, 1974: 39).

Tüm evreni bir şehre benzeten Marcus Aurelius, ortak akıl ve ortak yasanın bir araya getirdiği insanları da bu şehrin vatandaşları olarak görmektedir. Bu şehirde (evrende) yaşayan her bir vatandaş, tüm insanlık için iyi olanı yapmalıdır, şehrin refahına katkıda bulunmalıdır çünkü bu, her bir vatandaşın görevidir. Bu görevi yerine getirmeyen vatandaşlar ise ortak amaca katkıda bulunmayan, isyankarca eylemler sergileyen kimseler olurlar. Böyle davranan kimseler, toplumu parçalayıp halkı birbirinden koparan kişilerdir. (Kamtekar, 2017).¹⁵

Marcus Aurelius’un ortaya koymuş olduğu tüm düşünceler ışığında, onun, iyilik ve kötülük arasında nasıl bir yaşam sergilediğini ve ileri sürdüğü düşüncelerinin yaşamına ne denli yön verdiğini görmek mümkün olur. Yaşamını pratiğe döktüğü öğretiler ile sürdürme çabası güden Marcus Aurelius’u kendi ifadeleri ile betimleyecek olursak; Marcus Aurelius, babasından sakıngan davranmayı, annesinden kötü bir düşünce üzerinde durmaktan bile kaçınılması gerektiğini, zengince bir yaşam biçimine özenmenin aksine ondan iğrenmeyi (Marcus Aurelius, 1974: 5), Apollonius’tan akıl dışında başka hiçbir yeti tarafından yönetilmemeyi, Sextus’tan doğaya uygun yaşamının ne demek olduğunu farkında olmayı öğrendiğini bizlere aktararak; örnek yaşamının tablosunu gözler önüne serer (Marcus Aurelius, 1974: 7) Bu bağlamda Marcus Aurelius’un düşünce sisteminde yer edinen ilkeler, iyilik ve kötülük noktasında yaşamı iyi ve kötü şeklinde zıt kutuplara ayırmaktan ziyade, yaşanan her şeyin evren ve dünya için gerekli ve yararlı olduğu düşüncesi üzerine inşa eder. Dolayısıyla denilebilir ki, Marcus Aurelius için kötülük, bir problem değil, tercih ettiğimiz yaşamın bir parçasını teşkil eder.

¹⁵ 21 Mayıs 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy adresinden ulaşılmıştır.

SONUÇ

Felsefe tarihinde üzerine düşünme ve tartışma olanağı bulan kötülük problemi, birçok filozofun felsefi öğretisinin dayanak noktasına işaret eder. Bu problem insan yaşamının merkezi konumunda bulunmasından dolayı felsefi öğretilerin dayanak noktasını oluşturacak kadar önemli bir mesele haline gelir. Felsefi öğretiler ışığında kötülük ilk dönemlerde bir problem olarak ele alınmaz iken felsefe tarihinde Epiküros'la birlikte ilk kez sistematik bir biçimde incelenir ve bir problem şeklinde öne sürülür. Epiküros'un problem niteliğine büründürdüğü kötülük, Epiküros'tan sonraki dönemlerde kötülük problemi başlığı altında incelenmeye başlamıştır. Ancak bizim kötülüğe ilişkin merak ettiğimiz kötülüğün niçin bir problem olduğu değil; onun tam olarak ne anlama geldiği ve nereden kaynaklandığı ile ilgilidir. Kötülüğün kökenlerine yönelik bu merak Helenistik dönemin ve bu dönemde ortaya çıkan Stoa felsefesinin öğretilerine yönelmemize yol açmıştır. Çünkü bu dönemde önemli olan dış dünyada gerçekleşen olaylar değil, olayları şekillendiren yargılardır.

Helenistik dönem felsefenin insan yaşamındaki yerine dikkat çeker: Bu dönemde felsefe, insana felsefe yargılama yeteneği kazandırır ve insanda bu yargılamanın bir sonucu olarak yeni alışkanlıklar ortaya çıkar. İnsan bu alışkanlıkları sayesinde şeylere oldukları biçimden başka bir anlam yüklenemeyeceğini anlar. Bu iddianın arkasında ise Helenistik dönem felsefesinin dış dünyadaki şeyleri birbirinden farksız görmesi yatar. Helenistik dönemde ortaya çıkan felsefi öğretilere göre, şeyler yani hastalık, ölüm, sürgün, zenginlik, şöhret vb. birbirinden farksız olup kayıtsız kalınması gereken şeylerdir. İnsanın ilgisi altında olan tek şey yargılama gücüdür. Çünkü yargılama gücü insana, şeylerin insandan bağımsız bir şekilde meydana geldiği gerçeğini gösterir. Böylece meydana gelen olaylar iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin gibi kutuplara ayrılmaktan ziyade sadece yaşamın birer gerçekliğinden ibaret olurlar.

Yaşamın birer gerçekliği haline dönüşen olaylar, geç dönem Stoa felsefesinin de öğretilerinde yer alır. Seneca'nın, Epiktetos'un ve Marcus Aurelius'un düşüncelerinde hayat bulan geç dönem Stoa felsefesinin kötülüğe ilişkin görüşleri,

şeylere yüklenen bu değer kapsamında yer alır. Geç dönem Stoa filozoflarına göre etkin ve edilgin iki ilke üzerine kurulu olan evrende, şeylerin kendileri insandan bağımsız iken, bu iki ilkedен bağımsız değildir. Çünkü bu iki ilke evreni ve evrende meydana gelen her şeyi etkisi altına almıştır. Ancak esas olan etkin ilkedir çünkü bu ilke kendi kendine hareket edebilen ve her şeyi yönetme gücüne sahip olan canlı ruh gücüdür, tüm evrene nüfuz etmiştir. Tüm evrene içkin olan etkin ilke yerine göre tanrı, yazgı ya da öngörü isimlerini alır. Etkin ilke kapsamında evren, canlı olmasının yanı sıra akılla doludur. Canlılıkla ve akılla kaplı evrende insan, bu evrenin bir parçasıdır. Evrenin parçasını teşkil eden insan, evrenin aklından da pay almıştır. Evreni ve insanı yakın bir ilişki içinde gören geç dönem Stoa felsefesinin bu düşüncesi, evreni bir bütün şeklinde görmesinden kaynaklanır.

Her şeyin bir bütün olduğu bu evrende insan tanrının bir parçasıdır ve tıpkı tanrı gibi şeyler üzerinde egemenlik kurabilir. Ancak insanı tanrıya yaklaştıran en önemli şey egemenlik kurabilme yetisi değil, düşünebilme yetisidir. Çünkü düşünebilme yetisi şeylere gerektiği gibi anlamlar yükleyebilmeyi, yanlışı ortadan kaldırabilmeyi ve belirsiz durumlarda yargıyı askıya alabilmeyi sağlar. Şeylere gerektiği gibi anlamlar yükleyen düşünebilme yetisi, geç dönem Stoa felsefesinde irade kavramı ile bağlantılıdır. Bu dönemde irade Epiktetos'un felsefesinde bize bağlı olan tek şey, Marcus Aurelius'un felsefesinde ise yönetici ilke şeklinde ifade edilir. Epiktetos'un ifade ettiği haliyle bize bağlı olan tek şey yani irade hükmümüz altında olan ve olmayan şeylerin ayrımını ortaya koyar. Ona göre hükmümüz altında olan şeyler bizim sorumluluğumuz altındadır. Bizim sorumluluğumuz altında olan şeyler doğru yargı gücü tarafından harekete geçirilmiş eylemlerdir. Bu durumda iyi olanı sergilemek ve kötü olandan kaçınabilmek de bizim sorumluluğumuz dahilindedir. Ancak Epiktetos'un iyi olanı sergilemek ve kötü olandan kaçınmaktan kastı nedir? Epiktetos bu noktada Stoa felsefesinin temel kavramlarından biri olan farksız ifadesini devreye koyar.

Epiktetos için ne iyi ne de kötü olan şeyler, birbirlerinden farksızdırlar. Örneğin ölüm, sağlık, zenginlik, hastalık vb. ne iyidir ne de kötü. Bunların birbirlerinden farksız olma nedenleri dış dünyada bulunuyor olmalarıdır. Oysaki iyilik ve kötülük bizim içimizdedir yani bizim sorumluluğumuz altındadır. Çünkü

bize bağı olan tek şey yani irademiz mutlak iyilik olan erdeme ulaşma gücüne sahiptir. Mutlak kötülük ise erdemın karşıtı olan her şeydir. Aynı şekilde mutlak kötülükten kaçınma gücü de iradenin dahilindedir. İradenin sahip olduğu bu güç şeyleri kendinde iyilik ya da kötülük olarak görmek yerine, şeyler hakkındaki düşüncelerin onları iyi ya da kötü yaptığını görür.

Kötülük noktasında son derece önemli olan irade kavramı Seneca'nın felsefesinde erdemın insan yaşamında nasıl ortaya çıktığı ve kötülüğu nereye yerleştirdiği üzerinden değerlendirilir. Seneca için mutlak iyilik erdemdir. Erdem ise evrenin içkin gücü olan yazgı tarafından verilmemiştir çünkü tanrının bir parçası olan insan sahip olduğu irade sayesinde doğal olmayan kaygılara kapılmaz. Yazgının gerekliliğini kabul ederek akla dayalı eylemlerde bulunur. Akla dayalı eylemler ise erdemın eriştirdiği eylemlerdir. Seneca'nın erdemli yaşam biçimi doğa ile uyum içinde yaşamaya bağlıdır. Doğa ile uyum içinde yaşayan insan Seneca'nın öğretilerinde bilgeliğe erişme alanı içindedir. Bilgelik, insana hayatın zorlukları karşısında güçlü durabilmeyi, ruh halini doğa yasalarına göre dengeleyebilmeyi öğretir. Bilgeliğin hakim olduğu bir yaşam biçiminde, meydana gelen şeyler de iyi ya da kötü değil, yazgının evren için gerekli ve faydalı gördüğu şeylerden ibarettir. Bu durumda Seneca için de kötülük bir problem teşkil etmez çünkü kötülük kendinde bir gerçekliğe sahip değildir.

Kötülüğün kökenlerine yönelmek istediğimiz geç dönem Stoa felsefesinde karşımıza çıkan son isim Marcus Aurelius'tur. Marcus Aurelius da Stoa felsefesinin evrene dair öğretilerini paylaşır. Ancak Marcus Aurelius'un kötülüğe dair düşüncelerinin temelinde yer edinen irade yani O'nun deyiimi ile yönetici ilke, öncelikle iyi ve kötü olarak şekillendirdiğimiz yargılarımızı değiştirme ve dönüştürme üzerinde durur. Bu dönüşüm ise doğaya uygun bir biçimde yaşamaktan geçer. Doğa ile uyum içinde yaşayan insanın dönüşen yargıları, insana bizzat iyi olanın erdem; bizzat kötü olanın ise ahlaktan yoksunluk olduğunu gösterir. İyiliği ve kötülüğu bu bağlama yerleştiren Marcus Aurelius için de tıpkı diğer Stoa filozoflarında olduğu gibi, hastalık, yoksulluk, sağlık vb. şeyler iyi ya da kötü değildir. Sadece birbirlerinden farksız olan şeylerdir ve bunlara karşı kayıtsız kalınması gerekir.

Son söz olarak Helenistik dönem ve bu dönemde ortaya çıkan geç dönem Stoa felsefesinde kötülük, bir problem olmaktan ziyade insanın değer yargılarının yanlış bir çıkarımı mahiyetindedir. Kötülük problemi kapsamında merak ettiğimiz kötülüğün ne olduğu ve kökenleri, geç dönem Stoa filozoflarının öğretilerinde iradeye yapılan vurgu ve şeylere yüklenen değer yargıları çerçevesinde karşımıza çıkmıştır. İnsanların şeylere yüklediği yanlış inançlar kötülüğü doğuruyor iken aynı zamanda kötülük kendinde bir gerçeklik payına sahip olmayıp yaşamın gerekli görülen bir parçasını teşkil eder. Bu iki açıklama arasında kötülük her durumda insan yaşamında problem olma niteliği taşımaz.



KAYNAKÇA

- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi - 4: Helenistik Dönem Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aurelius, M. (1974). *Kendime Düşünceler*. (Çev. Ceyda Eskin). İstanbul: Yankı Yayınları.
- Baltzly, D. (2018, April 10). *Stoicism*. Mayıs 2, 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Stoicism adresinden alındı.
- Bobzien, S. (2004). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Braicovich, R. S. (2010, May). *Freedom and Determinism in Epictetus Discourses*. Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, pp. 202-220.
- Bryant, J. (1996). *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A sociology of Greek Ethics from Homer to Epicureans and Stoics*. Albany: State University of New York Press.
- Cicero. (2015). *Kader Üzerine "De Fato"*. (Çev. C. Cengiz Çelik). İstanbul: Zeplin Düşünce.
- Epictetus. (2014). *Discourses, Fragments, Handbook*. Oxford: Oxford University Press.
- Epiktetos. (2013). *Söylevler*. (Çev. Birdal Akar). Ankara: Divan Kitap.
- Gould, J. (1970). *The Philosophy of Chrysippus*. Albany: State University of New York Press.
- Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. (Çev. Güneş Ayas). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kamtekar, R. (2017, December 22). *Marcus Aurelius*. Mayıs 21, 2019 tarihinde Stanford Encyclopedia of Philosophy: Marcus Aurelius adresinden alındı.

- Lloyd, G. (2008). *Providence Lost*. London: Harvard University Press.
- Long, A. A. (2006). *From Epicurus To Epictetus*. Oxford: Clarendon Press.
- Lucretius. (1974). *Evre'nin Yapısı*. (Çev. Tomris Uyar - Turgut Uyar). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Pierre, H. (2011). *İlkçağ Felsefesi Nedir?* (Çev. Muna Cedden). Ankara: Dost Kitapevi.
- Ryle, J. (1894, June 1). *Epictetus*. Proceeding of The Aristotelian Society, pp. 123-132.
- Sandbach, H. (1989). *The Stoics*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Schmidt, H. (1946). *Epikür'ün Yaşama Sevinci Felsefesi*. (Çev. Yunus Kâzım Köni). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sedley, D. (2018, October 17). *Lucretius*. Mayıs 2, 2019 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Lucretius adresinden alındı.
- Seneca. (2014). *Doğa Araştırmaları*. (Çev. C. Cengiz Çevik) İstanbul: Jaguar Kitap.
- Seneca. (2014). *Tanrısal Öngörü*. (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Seneca. (2015). *Hoşgörü Üzerine & Ruh Dinginliği Üzerine*. (Çev. Bedia Demiriş). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Seneca. (2016). *Teselliler*. (Çev. Kenan Sarı Alioğlu). İstanbul: Islık Yayınları.
- Seneca. (2016). *Törel Mektuplar*. (Çev. Münevver Özgen) İstanbul: Biblos Yayınları.
- Seneca. (2017). *Bilegeliğin Sarsılmazlığı Üzerine & İnziva Üzerine*. (Çev. C. Cengiz Çevik). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Setaioli, A. (2007). *Seneca and Divine: Stoic Tradition and Personal Developments*. Springer, pp. 333-368.

Spring, E. (1922, November 20). *The Problem of Evil in Seneca*. The Classical Weekly, pp. 51-53.

Stertz, S. (1997, May). *Marcus Aurelius as Ideal Emperor in Late-Antique Greek Thought*. The Classical World, pp. 433-439.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : YAMAN, BAĞIŞ Sevda
Uyruğu :T.C
Doğum Tarihi ve Yeri :01.01.1990/Hizan
Telefon :05416751673
E-mail :sevdabagis@hotmail.com

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	2019
Lisans	Ankara Üniversitesi	2014

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2016	Ankara/Elmadağ Gazi Şahin Anadolu Lisesi	Felsefe Grubu Öğretmenliği

Yabancı Dil

İngilizce



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

02/07/2019

Tez Başlığı / Konusu:

Geç Dönem Stoa Felsefesinde Kötülük Problemi

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam **81**..... sayfalık kısmına ilişkin, 10/06/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından TURNİTİN intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 (İKİ) dir.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal İçemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.


Sevda BAĞIŞ YAMAN
02/07/2019

Adı Soyadı: Sevda BAĞIŞ YAMAN

Öğrenci No: 169205004

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı : Felsefe

Statüsü : Y. Lisans Doktora

DANIŞMAN

Doç. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU

02/07/2019



ENSTİTÜ ONAYI

UYGUNDUR

02/07/2019

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR

Enstitü Müdürü