



## Erken Dönem Stoa Düşüncesinde Erdem

### Virtue in Early Stoic Thought

Melike Molacı<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan  
Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,  
Felsefe Bölümü Üniversite, Konya, Türkiye

ORCID: M.M. 0000-0002-8128-7706

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Melike Molacı  
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve  
Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü  
Üniversite, Konya, Türkiye  
**E-posta/E-mail:** melikemolaci@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 28.02.2021

**Kabul/Accepted:** 27.03.2021

**Atıf/Citation:** Molacı, Melike. "Erken Dönem  
Stoa Düşüncesinde Erdem." *Felsefe Arkivi-  
Archives of Philosophy*, 54 (2021): 1-28.  
<https://doi.org/10.26650/arc.888127>

#### ÖZET

Stoacılığın "doğaya uygun yaşamak" ifadesinde dile gelen meşhur düsturu, doğanın, uygunluğun ve yaşamın anlamıyla yakından ilgilidir. Bu kavramların mahiyeti ereğin "doğaya, akla ve erdeme uygun yaşamak" şeklinde genişletilmesini sağlar ve bu haliyle erek, Stoacı felsefe bölümlerinin tümüne sirayet eder. Doğanın fizikle, uygunluğun da mantıkla olan bağlantısı, erdemi de etikle ilişkilendirmeyi sağlar ve Stoa etiği bütünüyle erdem araştırmasına adanmış gibi görünür. Pek çok Antikçağ filozofu gibi erdemi yetkinlik ya da tamamlanma olarak düşünen Stoacılar, insanın iyisinin ve nihai ereğinin erdemli bir yaşam olduğunu düşünürler. Bu iddialarını temellendirmek üzere erdemın doğasını incelemeye yöneldiklerinde ise onun doğasını, türlerini, niteliklerini ve değerini tartışma konusu yaparlar. Bu noktada erdemın biricikliğini temellendirmeyi amaçlayan erken dönem Stoacıların bazen benimsemek bazen de reddetmek üzere sahiplendikleri *Nikomakhos'a Etik*, Stoacı filozoflar ile Peripatetik okulun temsilcileri arasında süre giden tartışmaların asli kaynağı olur. Aristotelesçi öncülleri kısmen paylaşan erken dönem Stoacılar, sahiplendikleri Sokratesçi mirası tahrip etmeksizin erdemın biricikliğini vurgulayan görüşleriyle bir ahlaklılık olanağı sunarlar.

Erken dönem Stoacıların öncellerinden farklılaşan erdem görüşlerinin tartışıldığı bu çalışmada erdem kavramı üç açıdan ele alınmıştır. Etik, epistemolojik ve ontolojik kuramlarla yakından ilişkili olan bu sınıflandırmaya göre erdemın neden tek iyi olarak konumlandırıldığı, bilgiyle özdeşleştirilmesinin ne anlama geldiği ve bilgenin ruhunda bedenlenen erdemlerin nasıl bir bilgelik anlayışına yol açtığı ortaya konulmuştur. Sonuç bölümünde ise günümüz açısından bu erdem görüşünün anlamına ve değerine ilişkin birtakım hususlara değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Stoacılık, Erdem, Mutluluk, Erek, Doğa

#### ABSTRACT

The famous motto of Stoicism, "living in accordance with nature", is closely related to the meaning of nature, accordance and life. The connection of nature to physics, and accordance to logic, makes it possible to relate virtue to ethics, and the Stoic ethics seem entirely devoted to the study of virtue. Like many ancient philosophers, the Stoics, who think of virtue as perfection or completion, think that the good and ultimate end of man is a virtuous life. As they tend to examine the nature of virtue to justify these claims, they see its nature, kinds, characteristics and value as a matter of debate.

In this study, which discusses the early Stoics' views of virtue as distinct from their predecessors, the concept of virtue is considered from three angles. These three angles are closely related to ethical, epistemological and ontological theories and they address why virtue is positioned as the only good, what it means to be identified with knowledge, and what kind of understanding of wisdom the virtues embodied in the spirit of the wise possess. In the conclusion, some issues related to the meaning and value of this view of virtue are discussed from the point of view of today.

**Keywords:** Stoicism, Virtue, Happiness, End, Nature

## EXTENDED ABSTRACT

When it comes to the pursuit of happiness, ancient philosophers largely agreed on what to call it but differed on how to obtain it. However, the pursuit of happiness in post-Aristotelian philosophy is largely modelled on the *Nicomachean Ethics*' inquiry. Aristotle's ethical theory, which proceeds from happiness to virtue, from virtue to human nature, and then covers the distance backwards, involves establishing a connection between virtue and nature of species and considering virtue as the perfection of the nature of each being. Stating that human nature is to have reason, Aristotle defines virtue as a temperament that is settled as a result of activities appropriate to this nature. As this method and understanding substantially guide the ethical approach of post-Aristotelian philosophy, *Nicomachean Ethics* becomes one of the main sources of inquiries on virtue and human nature, at times to be rejected and at others developed.

Arguing that happiness is based on a virtuous life and that human nature can be defined objectively, the early Stoics position happiness as the only good to be consistent with the virtue which they define as perfection. Strictly adhering to the formal definition of virtue and arguing that human nature can be defined objectively, Stoics advocate a notion based on relatively Aristotelian assumptions. However, for many ancient writers, early theories based on virtue are the sources of suspicion of authenticity in Stoic ethics. This point, based on Carneades, is expressed with the purpose of discrediting the Stoic ethics and causes the original and important ideas of the Stoics, which differ from the Peripatetic ethic, to be ignored. Stoics doubtlessly share some of Aristotle's assumptions, nevertheless they accept the notion that neither virtue nor the Aristotelian good bestowed by luck are a matter of choice, since they do not accept anything but virtue as good. However, Stoic intellectualism, which identifies knowledge with virtue just like Socrates, is far from the Peripatetic view.

This study, which focuses on the early Stoics' understanding of virtue, suggests that the Stoic view of virtue is original and that it contains different aspects from its predecessors. Since virtue is not the only subject of ethical inquiries for Stoics, this study also suggests an evaluation from a holistic perspective. Likewise, Stoics divide philosophy into logic, physics and ethics, and emphasize that the inquiry of each field is necessary for wisdom; hence this integrity should be taken into account in the inquiry on virtue. Their end of "living in accordance with nature" includes inquiring of nature, knowing the meaning of accordance, and acting in the light of this knowledge. Since "living in accordance with nature" also means "living in accordance with

nature, reason and virtue”, it is not surprising that in all parts of philosophy the way in which this end can be realized is questioned. Thus, what the end is, which also means “living in accordance with virtue”, requires a comprehensive inquiry about the nature, meaning and practice of virtue.

Therefore, virtue, which is the only good of Stoic ethics, cannot be understood only in relation to the concepts and theories in the field of ethics; in order to understand the nature of virtue, it is necessary to consider the views of both physics and logic and, also, virtue should be considered together with efficiency. As Stoics base their views on virtue, they use all the assumptions of their corporealist ontology and reveal what kind of knowledge virtue is through epistemological distinctions. As it stands, Stoic philosophy turns into a virtue inquiry and this requires a holistic understanding. The logic that enables us to define virtue and to distinguish it from everything that it is not, or the dialectic that Stoics think as a virtue, make it possible to understand why virtue is considered as knowledge. What kind of “being” virtue is considered to be and why it cannot be a state becomes apparent in the details of the Stoic categories and modes of being; thus, the criticism of dissident writers on the view of the unity of virtue can be dispelled through physics. Finally, what virtue, which Stoics consider to be an attribute purely pertaining to the wise, will do in the life of the average person and what virtue can mean in terms of proper behavior can be put forward with the original concepts and theories of Stoicism.

I In this study, the early Stoics’ views on virtue are discussed in three aspects: In the first part, the meaning of virtue being the only good is discussed and objections to this view are answered with Stoic theories. Secondly, intellectualism caused by virtue being knowledge is mentioned and the reasons for this are related to Stoic theories of knowledge. The last chapter contains a presentation of the meaning of virtue as a body from the assumptions of corporealist ontology. The chapter also emphasizes how this grounds the thesis of the unity of virtue.

## Giriş

Ahlakın kaynağı, ilkeleri, ölçütleri, ereği vb. pek çok konuda birbirlerinden farklılaşan Antikçağ filozofları, mutluluğun adında ve erdemin tanımında büyük ölçüde uzlaşırlar. Antikçağda bir varlığın her açıdan “iyi” durumda bulunmasını ifade eden mutluluk, bazen bir erek olarak düşünülür bazen de bir sonuç olarak ortaya çıkar. Mutluluğa dair nominal uzlaşım, erdem söz konusu olduğunda ise tanımı içerecek denli genişleyen formel bir kabule neden olur. “Bir şeyin tek başına ya da en iyi yaptığı şey” ya da “bir şeyin işi ya da işlevi” olarak düşünülen erdem, “tamamlanma/yetkinlik/amacını kendinde taşıma” olarak anlaşılır. Bir şeyin kendine ait erdemine ulaşması ise o şeyin doğasına uygun hale gelmesi ve ona uygun eylemesi anlamına gelir. Var olan her şey için bir olanak olan erdem etik söz konusu olduğunda insan doğasının ne olduğuna dair bir soruşturmanın başlatıcısı olur.

Erdemin tanımından hareketle soruşturulan insan doğası, filozofların ya da felsefi okulların farklı açıklamalarına konu olur ve insan doğasına dair bütün bu açıklamalar, erdem anlayışlarının ve etik teorilerin farklılaşmasına, olanaklı yaşam biçimlerinin de çoğalmasına yol açar. Erdemin formel tanımına sıkı sıkıya bağlı kalan ve insanın doğasının nesnel olarak tanımlanabileceğini savunan erken dönem Stoacılar, nispeten Aristotelesçi kabullere dayanan bir anlayışı savunurlar. Erdemin tanımı ve insan doğasının varsayılan niteliğiyle tutarlı olmak adına da erdemi biricik iyi olarak konumlandırırlar. Fakat Stoacıların erdemi temele alan teorileri, pek çok Antik yazar için Stoa etiğinin özgünlüğüne dair şüpheyi beraberinde getirir. Muhtelif eserlerinde bu şüpheyi dile getiren Cicero, Peripatetikler ile Stoacıların öz bakımından aynı şeyi söylediklerini, haliyle Stoa etiğinin yalnızca terminolojide ayrılan bir tekrardan ibaret olarak düşünüldüğünü aktarır.<sup>1</sup> Karneades’e dayandırılan bu özgünlük şüphesi, Stoa etiğinin itibarını düşürmek üzere dile getirilir ve Stoacıların Peripatetik etikten ayrılan özgün ve önemli düşüncelerinin göz ardı edilmesine yol açar.

Kadim Stoacılar hiç kuşkusuz Aristoteles’in bazı kabullerini paylaşırlar, fakat yine de onlar, erdemden başka herhangi bir şeyi iyi olarak kabul etmedikleri için ne talihin bahsettiği Aristotelesçi iyileri ne de erdemin *proairesis*e dayandığını kabul ederler. Dahası Stoacıların etik ve erdem söz konusu olduğunda yaşamı ve düşünceleriyle örnek aldıkları tek kişi Sokrates’tir.<sup>2</sup> Erdem ile bilgiyi özdeşleştiren Sokratik yaklaşım, Stoacı erdem görüşünün temel dayanağıdır ve bu entelektüalizm Peripatetik görüşten oldukça uzaktır. O halde Stoacı erdem görüşüne ilişkin erken dönemde ileri sürülmüş kuramların anlaşılabilmesi için Aristotelesçi kabullerin, bunlara yöneltilmiş itirazların ve Sokratik erdem anlayışının temel hususlarının göz önünde bulundurulması gerekir. Bunun yanı sıra Stoacılar için erdem yalnızca etiğe dair soruşturmaların konusu olarak düşünülmez. Felsefeyi mantık, fizik ve etik olarak bölümleyen ve her bir alanın soruşturulmasının bilgelik

1 Marcus Tullius Cicero, *Tarırların Doğası*, Çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), I. 16; Marcus Tullius Cicero, *Tusculan Disputations*, Çev. J. E. King (Cambridge: Harvard University Press, 1945), V.120; Marcus Tullius Cicero, *On Ends*, Çev. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1931), III. 41-43; IV. 73-74.

2 Gabriele Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit*, (Napoli: Bibliopolis, 1990), V. B126.

için zorunlu olduğunu vurgulayan Stoacılar, erdeme dair araştırmalarında da bu bütünlüğü göz önünde bulundurlar. Onlar erdemi yalnızca etik alanıyla sınırlandırmazlar; eylemle ilgili olan kardinal erdemlerin ve bunlara bağlı ikincil erdemlerin yanı sıra doğru ve yanlış ayırt etmeyi sağlayan diyalektik ile doğaya uygun yaşamayı mümkün kılan fiziği de erdemler arasında sayarlar.<sup>3</sup> Bu nedenle Stoa etiğinin yegâne iyisi olan erdem, yalnızca etik alanındaki kavramlar ve kuramlarla ilgisinde anlaşılabilir; erdem mahiyetinin anlaşılabilmesi için fizik ve mantık görüşlerinin dikkate alınması gerekir.

Stoacıların erek olarak ileri sürdükleri “doğaya uygun yaşamak”ın<sup>4</sup> doğaya dair araştırmaya, uygunluğun anlamını bilmeye ve bu bilgi ışığında eylemeye bağlı olmasına benzer biçimde, erdem araştırmaları da onun doğası, anlamı ve kullanımı ile ilgili geniş kapsamlı bir soruşturmayı içerir. Stoacılar için “doğaya uygun yaşamak” aynı zamanda “doğaya, akla ve erdeme uygun yaşamak”<sup>5</sup> anlamına geldiği için, felsefenin bütün bölümlerinde bu ereğin nasıl gerçekleştirilebileceğinin soruşturulması şarttır. Stoacılar erdeme dair görüşlerini temellendirirken bedenselci ontolojilerinin bütün kabullerini kullanıp epistemolojik ayrımlar aracılığıyla da erdem nasıl bir bilgi olduğunu ortaya koyarlar. Bu haliyle Stoa felsefesi adeta bir erdem araştırmasına dönüşür ve bu araştırma bütüncül bir kavrayışı gerektirir. Erdemin “ne olduğu”, “nasıl oluştuğu” ve “kimde bulunduğu” mantık, fizik ve etik açıdan ele alınacak olan Stoacı erdem görüşünü belirginleştirmeyi sağlayan önemli izleklerdir. Erdemi tanımlamayı ve erdem olmayan her şeyden ayırmayı sağlayan mantık ya da Stoacıların bir erdem olarak düşündükleri diyalektik, erdem neden bilgi olarak düşünüldüğünü anlamayı sağlar. Erdemin ne tür bir “var olan” olarak düşünüldüğü ve onun neden bir durum olamayacağı ise Stoacı varlık kategorilerinin ve tarzlarının ayrıntılarında belirginleşir; böylece muhalif yazarların erdem birliği görüşüne ilişkin eleştirileri fizik aracılığıyla ortadan kaldırılabılır. Son olarak Stoacıların yalnızca bilgeye mahsus bir nitelik olarak düşündükleri erdem, ortalama insanın yaşamında ne işe yarayacağı ve erdem uygun davranış (*officium*) bakımından ne anlama gelebileceği, Stoacılığın özgün kavramları ve işlevsel ayrımlarıyla ortaya konulabilir.

## 1. Tek İyi Olarak Erdem

Stoa felsefesinde erdem konusuna ilişkin çok sayıda kaynağa rastlamak mümkün olsa da, bu kaynaklar genellikle belirli bir sorunun tartışıldığı yerlerde bir-iki cümlelik alıntılar ve ilgili yazarın bu alıntılara dair şerh ve eleştirilerinden oluşur. Söz gelimi Galenos, Plutarkhos, Philon, Sekstos Empeirikos, Afrodisiaslı Aleksandros gibi yazarların kitaplarında Stoacı filozofların erdem görüşleri eleştirilmek üzere alıntılanır. Yazarların odaklandığı problemlere göre çeşitlenen bu dağınık aktarımların aksine, Diogenes Laertios, Cicero ve Stobaios’un Stoacı erdem görüşüne

3 Cicero, *On Ends*, III. 72-73; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, Çev. R. D. Hicks, (Cambridge: Harvard University Press, 1931), VII.83; Hans Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV* (Stuttgart: Teubner, 1964), II. 35.

4 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 87.

5 Cicero, *On Ends*, III. 21; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 16; Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 87; Lucius Annaeus Seneca, *Epistles 93-124*, çev. Richard M. Gummere, (Cambridge: Harvard University Press, 1925), 124.13; 23.

dair aktarımları -bazen bulanıklaşsa da- oldukça sistematiktir ve erdemın “doğa”sını anlamada önemli ipuçları içerir.

Hareket noktası bakımından farklılaşan bu temel kaynakların erdeme dair aktarımlarında pek çok ortaklık göze çarpar ve erdem pek çok şeyin adı olur. Stobaios erdemın, “iyi”, “hoş”, “çok değerli”, “mükemmel”, “övlmeye değer”, “güzel”, “yararlı”, “kullanışlı”, “seçilmeye değer”, “zorunlu”, “kazançlı”, “kendine yeten”, “eksiksiz” ve “yeterli” olarak adlandırıldığını belirtir.<sup>6</sup> İlk bakışta oldukça fazla görünen, fakat yine de eksik olan bu listede, “iyi”, “mükemmel”, “seçilmeye değer” ve “kendine yeten” kavramları, hem erdemın mahiyetini anlamada hem de erdem görüşünün tutarlılığını temellendirmede kullanışlı bir hareket noktası sağlar. Şöyle ki Stoa felsefesinde kendisi için seçilen tek şey olan erdem, en yüksek iyidir; o tüm yaşamı uyumlu kılmaya yönelik bir huy (*diathesis*)<sup>7</sup> olup, genel olarak bir şeyin eksiksiz/tam olması anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Erdemın bu genel tanımı sağlık gibi zihinsel olmayan bir tamlığı ya da akıllı başındalık gibi zihinsel bir kusursuzluğu da erdem olarak düşünmeyi mümkün kılar. Bu haliyle Stoacılar, aklın onayını gerektiren erdemlerin zihinsel veya bilimsel olduklarını, diğerlerinin ise akıl sahibi olmayan varlıklarda da bulunabilecek yetkinlikler olduğunu düşünürler.

Erdemın bu geniş kullanımı, insan söz konusu olduğunda ise onun doğası olan akılla ilişkilendirilir, sadece zihinsel ya da bilimsel olarak adlandırılan şeylerin insan için erdem sayılabileceği ortaya çıkar. Hatta Stoa fiziğinde bir beden (*sōma*) olan erdemın, ruhun egemen bölümü ya da zihinle aynı tözü paylaştığı için onlarla aynı olduğu bile düşünülür.<sup>9</sup> İnsanın erdeme olan doğal yönelimi nedeniyle doğa, bütün canlılarda bulunan ilksel güdüye akıl eklemler ve insanı yetkinleştirir, insan akıl sayesinde erdeme ulaşır. Akıl sahibi olmayan varlıklarda erdem ya da iyi olarak adlandırılan şey, “sözde iyi”dir (*precario bonum*). Oysa aklını kullanan insanın iyisi yetkin akıldır (*perfecto ratio*). O halde akıl sahibi olmayan ya da henüz aklını kullanamayan varlıklar, kendi doğaları içinde yetkin olsalar bile gerçek yetkinlik, akla göre eyleyen varlıklarda bulunur. Erdem, “yalnız akıllı olanlara, yani olayların niçin’ini, ne zamana kadar’ını, nasıl’ını bilen insanlara nasip olur, o halde akıllı olan kimseden başka hiç kimsede iyi yoktur”.<sup>10</sup>

Akıl sahibi insan için “sözde iyi” olan şeyler, aslında erdem değildirler, onlar farksız (*adiaphoros*) olarak adlandırılan şeyler sınıfına dâhil edilirler. Farksız kavramı mutluluğa ya da mutsuzluğa doğrudan bir katkısı olmayan, ne dürtü ne de tepki uyandıran şeyleri tanımlamak üzere kullanılır. Farksızlar kullanımlarına göre iyiye de kötüye de yol açabilecekleri için kendileri için seçilmeye değer olmayan şeyler olarak düşünülürler.<sup>11</sup> Bununla birlikte farksızlar, doğal

6 Ioannis Stobaei, *Anthologium Volume 2*, Der. Curtius Wachsmuth & Otto Hense (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1909), 100.

7 Stoa felsefesi açısından *heksis*’in “durum”, *diathesis*’in ise “huy” olarak çevrilmesi uygun olacaktır. Zira Stoacı *heksis* Aristoteles’in hal ya da huy anlamına gelen kullanımından farklıdır. Stoacılar *heksis*’i bedenleri birbirine bağlayan bir şey olarak düşünürler ve varlık kategorilerini ifade ederken durumu bir kategori olarak konumlandırırlar. Bundan farklı olan *diathesis* ise *heksis*’in sürekliliğine, adeta bir nitelik haline gelip bedenlenmesine atıf yapar.

8 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 89-90; Cicero, *On Ends*, III. 26.

9 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 64-65; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 200.

10 Lucius Annaeus Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, çev. Türkân Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 124.20.

11 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.104.

olan (*kata physin*), doğaya karşıt olan (*para physin*) ve ne doğal olan ne de doğaya karşıt olan olarak üçe ayrılırlar. Bu ayırmada doğal olan, aynı zamanda “kabul edilen (*eklegomenon*)”e ya da “tercih edilen (*proēgmenon*)”e karşılık gelirken; doğaya karşıt olan, “reddedilen (*apeklegomenon*)” ya da “tercih edilmeyen (*apoproēgmenon*)” anlamına da gelir.<sup>12</sup> Tercih edilecek olanın, erdemli bir yaşama katkı sağlayacak değerde olup olmadığı belirleyici olmaktadır. Erdem ise “tercih edilen” bir şey değildir. Zira Stoacılar “seçilmeye değer olan (*aireton*)” ile “tercih edileni (*proēgmenon*)” birbirinden ayırırlar ve ilkinin erdeme, ikincisinin farksızlara ilişkin olduğunu belirtirler:

Zenon’a göre saraydaki hiç kimse kralın bizzat tercih edildiğini söyleyemez (*proēgmenon* budur). Bu sözcük krallık makamına en yakın, fakat ondan daha aşağıda bulunanlar için kullanılabilir. Buna benzer olarak yaşamda ilk sırada gelenler için değil de, ikinciler için *proēgmena*, yani tercih edilenler sözcüğü kullanılabilir, sözcüğün (düz anlamı) budur.<sup>13</sup>

Bu analogiyi yineleyen Stobaios, erdemlin tercih konusu olmamasını, onun derecesiz ve herhangi bir şeyle kıyaslanamaz olan değerine bağlar, farksızların ise derece ve değer bakımından ikincil olduklarını ifade eder.<sup>14</sup> Değerleri kendilerinde menkul olmasa da, doğal oldukları için değerli olan şeyler, yalnızca mutluluğa “katkı (*syballōn*)” sağladıkları ve onun ortaya çıkmasına “yardımcı (*synergon*)” oldukları için değil, aynı zamanda onları reddetmemek zorunlu olduğu için de tercih edilen olarak adlandırılırlar.<sup>15</sup> O halde Stoacılar göre erdem, Aristoteles’in düşündüğü gibi *proairesis*’e değil, *airesis*’e dayanır. Çünkü erken dönem Stoacılar için *proairesis* henüz bilgi olmayan ve dolayısıyla erdeme ulaşamamış olan insanın tercihleriyle ilgilidir. Farksızlarla ilgili olan bu kavram, seçimden çok tercihe benzer. Epiktetos şeyleri doğaya göre olmalarına bağlı olarak kabul edenin (*eklegomenon*) ya da reddedenin (*apeklegomenon*) *proairesis* olduğunu belirtirken, Stobaios’un farksızlara ilişkin kullandığı kavramları yineleyer.<sup>16</sup> Geç dönem Stoa felsefesinde *proairesis*, bilgeden ziyade bütün insanların yargılarını oluştururken kullanmaları gereken “özel” yeti olarak düşünülür ve zihin ya da egemen bölüm ile özdeşleştirilir. İlerleyen dönemlerde erken dönem düşünceye nazaran önemli hale gelen *proairesis*, yine de doğal olan ile doğaya karşı olan şeyleri birbirinden ayırmak ve bunlar hakkında verilecek olan yargıları düzenlemek üzere müracaat edilmesi gereken bir yeti olma işlevini sürdürür.<sup>17</sup> Bu bağlamda *proairesis*, doğal olan ile doğaya karşı olan arasında yapılacak olan tercihin ilk basamağına karşılık gelir. Bununla birlikte Stoa felsefesinde erdemli ve mutlu olmak, bütün insanlar için olanaklı olduğundan bilgi

12 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 79-80.

13 Cicero, *On Ends*, III. 52.

14 Tercih edilen ve seçilen ayırımının yanı sıra, Stobaios “seçilmeye değer” ve “alınmaya değer (*lēpton*)” arasında da bir ayırım olduğundan bahseder. Buna göre koşulsuz (dolaysız) güdüler zorunlukla seçilmekteyken, alınmaya değer olan şeyler “makul bir ayıklamaya (*eulogistōs eklegometha*)” dayanırlar. Aktarımın farksızlara odaklanan bölümlerinde bu kez doğal olan farksızların alınmaya değer olduğundan bahseden Stobaios, “alınmaya değer” olan ile “tercih edilen”i aynı anlamda kullanır ve ikisini de farksızlara ilişkin akılsal bir tercihle ilişkilendirmiş olur. Bkz. Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 75; 82-83.

15 *A.g.e.*, 84-84.

16 Epictetus, *Discourses Books 3-4, Fragments the Encheiridion*, çev. W. A. Oldfather (Cambridge: Harvard University Press, 1928), IV.7.40.

17 Epictetus, *Discourses Books 1-2*, çev. W. A. Oldfather (Cambridge: Harvard University Press, 1999), I.26.15; I.1.39.

olsun ya da olmasın bütün insanlar *proairesis*'e sahiptir. Çünkü türce bir isteme olan *proiresis*, güdülerin ereğe yönlendirilmesini, eş deyişle rasyonel hale gelmesini gerektirir. Fakat bu yeti sadece olanağın gerçekleşmesine aracılık eder ve bu nedenle erdemini seçilmesinde değil, erdeme katkı sağlayan farksızların tercih edilmesinde kullanılır. O, ortalama insan için doğaya göre olan tercihlerin teminatı iken, bilgenin amacıyla birlikte bulunan ve tercihi belirlemekten çok niyeti ifade eden bir yücelik unsurudur.<sup>18</sup>

Bu anlayışın mantıksal sonucu, tercihin ya da *proairesis*'in bilge için işlevsiz olmasıdır: Çünkü bir kere sahip olunduğunda yitirilmeyecek olan erdem, ona sahip olanı yanıltmaz ve her eyleminde erdemli kılar. Bilgenin her şeyi doğaya, akla ve erdeme uygun olduğu için, onun alışkanları ve yapıp etmeleriyle yetkinleştireceği bir *proairesis*'i yoktur. Aslında bilge için seçim bile olanaklı değildir. Çünkü Stoa felsefesinde insan akla “uygun” ya da onunla “uyumlu” eylediğinde doğal olarak erdemden başka bir şeye yönelemez. İnsan, doğasına uygun eylediğinde erdem dışında hiçbir şeyi seçemez, seçenek olmadığına da gerçek bir seçimden bahsedilemez. Ayrıca bir gerçekliği olmasa bile tanıımı gereği her seçim, iyi ve kötü arasında yapılmak zorundadır. Kendinde ne iyi ne de kötü olan farksızlar birer seçenek olamayacakları için, erdem ne farksızlara ne de onlara dair bir *proairesis*'e dayanır.

Erdemin *proairesis* ile ilgisiz olması, iyi bir yaşam için erdemden başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmamasıyla da yakından ilgilidir. Bu husus, Aristoteles'in mutluluk için gerekli gördüğü dışsal iyilerin, Stoacılar için iyi olarak düşünülmediğini gösterir. Stoacılar erdemi “kendine yeten” tek şey olarak tanımladıkları için, dışsal iyilere gereksinim duyan bir şeyin kendine yeter olmayacağını düşünürler. Bununla birlikte yine de onlar iyileri ruhsal, dışsal ve ne ruhsal ne de dışsal olmak üzere üçe ayırırlar ve ruhta bulunan iyilerin bir bölümünü erdem olarak nitelendirirler. Bu ayırmada erdem, kendisi için seçilen ve bu nedenle erkle ilgili olan (*telika*) tek şey iken; dışsal iyiler birer araçlardır (*poiëtika*).<sup>19</sup> Doksografilerde bu ve bunun gibi kafa karıştırıcı ifadeler ve hatta aynı filozofun iyi kavramını bulanık bir şekilde kullanmasına rastlamak, dışsal şeylerin Stoacılar için ne anlam ifade ettiğini anlamayı zorlaştırır. Özellikle Khryssippos'a atfedilen terminolojik tutarsızlıklar, tanıımı gereği farksız olarak düşünülen şeylerin de iyiler sınıfında sayılmasıyla pekişir.<sup>20</sup> Ancak Khryssippos'un kavramsal tutarsızlığından daha ciddi olan husus, kuramsal tutarsızlıktır ve bu durum pek çok yazar tarafından “çifte erek (*duo telē*)” olarak adlandırılır. “Çifte erek” eleştirisi, esasen birbiriyle yakından ilgili iki problemi birbirine bağlar. Stoacıların hem farksızlar ile tek iyiyi hem de mutluluk ile erdemi aynı anlama gelecek şekilde kullanmaları, muhalif yazarların iddialarını temellendirirken vurguladıkları temel hususlardır. “Çifte erek” eleştirisinin farksızlar ve erdemle ilgili kısmı Plutarkhos ve Afrodiasiaslı Aleksandros tarafından sıklıkla vurgulanırken, ikinci kısım Karneades'in yorumladığı “okçuluk analogisi”nin yanlış yönlendiriciliğinden kaynaklanır ve pek çok yazarın Stoacı erdem görüşüne yönelik eleştirilerine temel teşkil eder.

18 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 98-100.

19 *A.g.e.*, 70-71.

20 Khryssippos'un tutarsızlıkları Plutarkhos tarafından *De Communibus Notitiis* ve *De Stoicorum Repugnantiis*'te burada anılamayacak denli pek çok örnekle ortaya konulur. Bkz. Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, çev. Harold Cherniss (Cambridge: Harvard University Press, 1976).



Eleştirinin ilk bölümü Tarsuslu Antipater'in ifadesine dayandırılır. Plutarkhos'a göre Antipater, "her bir insanın doğaya göre (*kata physin*) olan ilksel şeyleri (*proton*) elde etmek için çabalaması" gerektiğini ifade eder<sup>21</sup> ve Seneca'ya göre en yüksek iyiyi talihin bahsettiği dışsal iyilerle ilişkilendirir.<sup>22</sup> Diogenes Laertios'a göre orta dönem düşünürleri Panaitios ve Poseidonios da erdemın tek başına yeterli olmadığını; mutluluk için sağlığa, servete ve bedensel güce de ihtiyaç (*khreia*) olduğunu ifade edip bunları da iyiler arasında sayarlar.<sup>23</sup> Yine Galenos'un aktarımına göre Poseidonios, Antipater'in tanımını Khryssippos'a yönelik bir eleştiri olarak yineler:

Biri [Khryssippos'un ereğe ilişkin tanımını] göz ardı eder ve uygun yaşamayı (*homologoumenōs zēn*), 'doğaya göre olan (*kata physin*) ilksel şeyleri elde etmek için çabalamak' ile sınırlandırır; bu kişinin durumu, hazzı hedeflediğini (*skopos*), acıdan kaçındığını ya da bunun gibi herhangi bir şeyi istediğini iddia eden biriyle aynı olacaktır. Burada ereğin tanımına ilişkin bir çelişki olduğu ortaya çıkar, çünkü burada övülecek ya da mutluluk sağlayacak hiçbir şey bulunmaz. Burada olan ereğin zorunlu bir sonucudur, ereğin kendisi değil. [...] [Khryssippos'un erek tanımı olan] 'Doğal olan her şeyin deneyimiyle birlikte yaşamak (*kat' empeirian tōn kata tēn holēn physin symbainontōn zēn*)', uygun (*homologoumenōs*) yaşamak anlamına gelir; ayrıca farksızları elde etme gayretinin (*synteinei*) buna sağladığı katkı hiç de az değildir.<sup>24</sup>

Özellikle okulun ilerleyen dönemlerinde erdemden başka bazı şeylerin de iyi olarak nitelendirilmesi bir tutarsızlık gibi görünse de, aslında bu yanlışlığın üç nedeni bulunur. Bu nedenlere değinmeden evvel Plutarkhos'un atıf yaptığı Antipater'e ait ifadenin Stobaios'ta farklı bir şekilde alıntılandığına dikkat edilmesi gerekir. Buna göre Antipater ereğe dair aslında iki açıklama sunar: Plutarkhos'un ifadesi, Stobaios'ta "doğaya göre tercih edilebilir olan şeyleri (*tōn proēgoumenōn kata physin*) elde etmek için değişmez ve şaşmaz bir şekilde çabalamak" olarak geçer ve ikinci olarak "daima doğaya göre olan şeyleri kabul edip, doğaya karşı olan şeyleri reddederek yaşamak (*de zēn ekleghomenous men ta kata physin, apekleghomenous de ta para physin diēnekōs*)" da Antipaterci bir erek olarak sunulur.<sup>25</sup> Antipater'in ereğe dair ikinci tanımı, Babilli Diogenes'in ereği "doğal şeyleri kabul ederken ya da reddederken akla uygun davranmak (*to eulogistein en tēi tōn kata physin eklogē kai apeklogē*)"<sup>26</sup> ya da "doğal şeyleri tercih ederken akla uygun davranmak (*to eulogistein en tēi tōn kata physin eklogē*)"<sup>27</sup> olarak tanımlamasına benzer. Bu benzerlik ise Antipater'in iki tanımında ve Diogenes'in açıklamalarında ortak olan "doğaya göre (*kata physin*)" kavramına odaklanmayı gerektirir.

21 Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, 1071a.

22 Lucius Annaeus Seneca, *Epistles 66-92*, çev. Richard M. Gummere (Cambridge: Harvard University Press, 1920), 92.5.

23 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.103; 128.

24 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 12.

25 Stobaei *Anthologium, Volume 2*, 75-76.

26 *A.g.e.*, 75.

27 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.88.

Her iki yazarda da ortak olan bu kavramdan hareketle yanlış anlaşılmanın ilk nedeninin, “doğal olan/doğaya göre olan (*kata physin*)” ile “doğaya uygun olan (*homologoumenos tēi physei*)” arasındaki ayrımın dikkate alınmaması ile ilgili olduğu görülmektedir. Buna göre Stoacılar “doğal olan” ile “doğaya uygun olan” arasında bir ayrım yaparlar ve etik görüşlerini “uygunluk (*homologia/secundum*)”, “iştirak (*akolouthos/ consentaneus*)” ya da “birliktelik (*symbainon*)” ile temellendirirler.<sup>28</sup> Bu ayrımda “doğal olan” genellikle “doğaya karşı olan (*para physin*)”ın karşıtını belirtir ve aslında “doğaya göre olan” anlamına gelir.<sup>29</sup> Fakat yine de “doğal olan” ya da “doğaya göre olan”, “doğaya uygun olan” değildir.<sup>30</sup> Stoa felsefesinde “doğal olan” ya da “doğaya göre olan”, ortalama insan ve bilge için farklı şekillerde ortaya çıkar: O, bilgenin erdemli hayatına katkı sağlayan her şeyi ifade eder, erdemin taşıyıcısı olan bilge onu amacına uygun şekilde kullanmasını bilir. Ortalama insan söz konusu olduğunda ise “doğal olan” erdemle değil, uygun davranış (*officium*) ile ilişkilendirilir. Ortalama insan için uygun davranışın olanağının koşulu, “doğal olan”ın tercihidir; o, ayrıca onaylanacak izlenimleri belirleyen ve kavrayıcı izlenimi (*phantasia katalēptikē*) edinirken dayanılan temeldir. Nitekim Tanrı insana doğal olanları (*ta kata physin*) “tercih etme gücü (*eklektikon*)” vermiştir.<sup>31</sup> O halde erken dönem Stoacılar için tıpkı *proairesis* gibi dışsal şeyler de “doğal olan” ile ilgilidir. Bu bakımdan “doğal olan” farksızlar, tercihin ya da *proairesis*’in konusudurlar.

Poseidonios’un farksızları elde etmek için çabalamak gerektiğini ifade etmesi de, “doğal olan” ve “doğaya uygun” olan ayrımını keskinleştirme ve Antipater ile Khryssippos’un ereğe ilişkin tanımlarını uzlaştırma isteğinden kaynaklanır. Başlangıçtan itibaren mevcut olan, fakat okulun orta dönemiyle birlikte ısrarla vurgulanan bu ayrım, bütün varlıkların doğaya göre davranmakla yükümlü olduklarını temellendirmeye yarar. Kidd’in de belirttiği üzere orta dönemden itibaren Stoacı filozoflar, dışsal şeylerin mutluluk açısından değerinin belirsizliğine, bilgenin bir ideal olarak soyutluğuna ve erdeme ulaşmanın neredeyse olanaksız bir şey olduğuna yönelik eleştirileri ortadan kaldırmak için yükümlülükler arasındaki ayrımı ısrarla vurgularlar.<sup>32</sup> Buna göre “ortalama yükümlülük (*kathēkon/medium officium*)” bütün insanları, “tam yükümlülük (*katarthoma /perfectum officium*)” ise bilgeyi bağlar; ilki “doğaya göre olan” tercihleri, ikincisi ise “doğaya uygun olan” seçimleri içerir.<sup>33</sup> Ortalama yükümlülük ya da uygun davranış, tam

28 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.88; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III.16; Cicero, *On Ends*, III. 12; 20; 26; 61.

29 Cicero *De Officiis*’de “uygun”/“-e göre” ayrımı yerine, uygunluğun (*decorum*) iki anlamından bahsetmeyi tercih eder. Cicero’nun ayrımında ilk anlamıyla uygunluk, genel olarak insan doğasına yaklaşan, onu diğer canlılardan ayıran şey anlamıyla, “-e göre olan”a işaret eder. İkinci anlamında ise tek tek erdemlerin bilgisini de içerecek şekilde doğayla uyumluluk olarak açıklanır. Bkz. Marcus Tullius Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), I. 96.

30 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.105; Cicero, *On Ends*, IV. 14-15; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 140-146. Bu tartışma için ayrıca bkz. A. A. Long, “Carneades and the Stoic Telos”, *Phronesis*, 12/1 (1967), 59-90; Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 223-224.

31 Epictetus, *Discourses Books 1-2*, II.6.9.

32 I. G. Kidd, “The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa”, *The Classical Quarterly*, 5/III-IV (1955), 181-194.

33 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 85.8; Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I. 8.

da Antipater'in vurgulamış olduğu gibi doğaya göre olan ilksel şeylere (*in itis naturae*) dayanır. Uygun davranıştan gelişen tam yükümlülük ya da ahlaki davranış (*honesta actio*) ise doğaya uygun davranış olup arzularımızı harekete geçiren ilksel şeylerin değil, kendine yeter olan erdemın seçilmesini içerir. Fakat yine de “doğaya göre olan” şeyler, bilgenin uygun davranışları için ölçüttür. Stoacı Cato'ya göre,

Şimdi ahlaki açıdan doğru olanın yegâne iyi olduğunu söylesek de uygun davranış böyle değildir, o ne iyi ne de kötü şeyler arasında yer alır. Çünkü makullüğün konusu burasıdır, öyle ki akli açıklamalar böyle eylemlere ilişkindir ve bir eylem makul bir biçimde gerçekleştirilir. Dolayısıyla uygun davranış, makul bir şekilde açıklaması yapılabilen bir eylemdir. Bu yüzden uygun davranışın ara bir şey olduğu ve ne iyi ne de onun karşıtı olan şeyler arasında bulunduğu görülmektedir. O halde erdem ya da kusur sayılmamalarına rağmen yine de yararlı olan şeyler olabilir ve bunlar reddedilmemelidir. Ayrıca burada belirli türden eylemler bulunur, öyle ki akıl ara şeylerden birini elde etmeyi ya da meydana getirmeyi ister. Akılla gerçekleştirilen şeylere uygun davranış diyoruz, bu yüzden uygun davranış ne iyiye ne de onun karşıtı olan durumlara aittir.<sup>34</sup>

O halde kusursuz bir şekilde gerçekleştirilen ve doğaya uygun olan erdemın yanı sıra doğal olmasına rağmen eksik ya da kusurlu olabilen uygun davranış, Stoacılar için eylemler arasındaki farkı vurgulamaya yarar. Bilge söz konusu olduğunda onun erdemli eylemleri belirli bir huyu (*diathesis*) ya da bilgiyi (*epistēmē*); bilge de dâhil olmak üzere bütün insanların uygun davranışları ise belirli bir durumu (*heksis*) ya da beceriyi (*tekhne*) içerecektir. Stoacı fizik anlayışına dayanan bu ayrımlar aşağıda ele alınacak olup, burada dikkat çeken husus farksızların ya da doğal şeylerin kullanımıyla ilgilidir. Doğal olan şeylere, ortalama insan yaşamı için literal anlamda ihtiyaç olsa bile, bilge bunlara doğrudan gereksinmez:

Khryssippos der ki: “Bilge hiçbir şeyden yoksun değildir, ama birçok şey ona gereklidir. Buna karşılık akılsız kişiye hiçbir şey gerekli değildir, çünkü o hiçbir şeyi kullanmasını bilmez, her şeyden yoksundur” [...] Çünkü yoksun olmak, zorunluluğu da birlikte getirir, oysa bilge için, hiçbir şey zorunlu değildir ki!<sup>35</sup>

O halde “doğal olan”, “doğaya uygun olan”ın gerçekleştirilebilmesine hizmet eden bir araç ya da malzemedir. Yükümlülük söz konusu olduğunda eğer “doğaya uygun olan” bir ilke (*arkhē*) ise, “doğal olan” da onun maddesidir (*hylē*).<sup>36</sup> Bu haliyle “doğaya uygun olan” erdem, yalnızca bilgede bulunur ve bu anlamda biricik iyi olan odur. “Doğal olan” farksızlar ise, hem ortalama insanın hem de bilgenin yükümlülüğü için farklı bağlamlarda ihtiyaç (*khreia*) duyulan ilineksel ya da ikincil iyilerdir ve erdemli bir yaşama katkı sağladıkları için değerlidirler.<sup>37</sup> Stoacılar için

34 Cicero, *On Ends*, III. 58.

35 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 9.14.

36 Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, 1069e.

37 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.105; Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 83-84; Cicero, *On Ends*, III. 43-44.

doğrudan ihtiyaç duymak ve kullanmak için ihtiyacı olmak farklı anlamlara geldiğine göre, “bilginin ihtiyacı”nın yalnızca bir metafor olarak düşünülmesi, doğal iyilerin de erdemli eylemlerin sergileneceği yaşamda bulunan ve bilge tarafından “kullanılan” araçlar olarak kabul edilmesi gerekir.<sup>38</sup>

İkinci olarak Stoacıların tercih edilmeye değer olan farksızları ruhsal, bedensel ve dışsal olarak da üçe ayırmaları, çifte erek eleştirisine neden olmuş görünür. Zira bu ayırımı dışsal farksızları, iyinin dışsal türlerini anımsatır. Dışsal iyiler iyi bir yurda ve dosta sahip olmak türünden şeyleri ifade ederken, tercih edilen dışsal farksızlar için ebeveynlere, çocuklara ve komşulara sahip olmak gibi örnekler verilir.<sup>39</sup> İlk bakışta örnekler birbirine benzer görünse de, Stoacılar için iyi bir yurda ya da dosta sahip olmak demek, yalnızca bilgelerin yönettiği bir devletin yurttaşı ve onların dostu olmak demektir. Bu haliyle iyi olan dostluk kendindedir (*autos*) ve yalnızca bilgiler arasında ortaya çıkan bir iyiliktir.<sup>40</sup> Oysa dostluk bir farksız olarak ele alındığında “ortak yarar (*koinos ophelias*)”a ya da herkese ve her şeye yönelik olması gereken “doğal” eğilime karşılık gelir.<sup>41</sup>

Son olarak farklı türe ve cinsine ait var olanları ayırmak için aynı kavramlara başvurulması, muhalif yazarlar için belirsizliğe neden olur. Stoa felsefesinde doğal olan farksızlar iyiye nazaran ikincil olsalar da, doğaya karşıt olanlara göre birincil (*proton*) olarak düşünülürler. Hatta doğal olanların arasında bile öncelik-sonralık ilişkisi vardır: Genel olarak sağlık, sıhhat ve kuvvet, doğal olduğu için birincildir ve kendisi için tercih edilendir; sağlıklı bir beden ve duyarlı bakımından herhangi bir engelin bulunmaması ise sonuç bakımından değerli olsa da, erdeme diğerleri kadar katkı sağlamadıkları için birincil olana ilavedir (*metokhēn*).<sup>42</sup> Bu ince ayrımlar, muhalif yazarların ifadelerinde erdem ile bu tarz birincil farksızların özdeşleştirilmesine ve Stoacıların ereği çoğalttıkları iddiasına yol açmış görünür. Son tahlilde Aristoteles’in mutluluk için gerekli gördüğü dışsal iyiler, Stoacılar için doğal ve her zaman için tercih edilmeye değer olan farksızlara karşılık gelirler. Bir erek değil, fakat erdemli bir hayatın sonucu olan mutluluk için sözde iyilere gerçek anlamda ihtiyaç yoktur.

Yegâne iyinin erdem, “erdeme uygun yaşamak”ın da tek erek olduğu yukarıdaki gerekçelerle temellendirilse de, Antikçağ’ın muhalif yazarları, Stoacıların mutluluk ile erdem arasında kurdukların bağlantıların da tutarsızlıklar içerdiğini düşünürler. Buna göre Stoacı metinlerde istisnasız bir biçimde nihai iyinin erdem olduğu kabul edilse de, “erdeme uygun yaşamak olan” ereğin, bazen mutlulukla da aynı anlamda kullanılan hedef (*skopos*) olduğuna dair ifadelere de rastlanır. “Çifte erek” eleştirisinin erdem ile mutluluk hakkındaki belirsizliğe ilişkin bu kullanımı, erdemle birliğini temellendirmek üzere ileri sürülmüş olan “okçu analojisi”nin yeniden yorumlanmasına dayanır. İlk haliyle,

38 Dışsal şeylerin Stoa felsefesinde ne tür bir “ihtiyaç” olabileceğiyle ilgili tartışma için ayrıca bkz. Edward Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 293; J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 8-13.

39 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 70; 80; 94-95.

40 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.124.

41 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 119; Cicero, *On Ends*, III. 70-71.

42 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 80-83; Cicero, *On Ends*, III. 55-56.

Panaitios erdemini birliğinin şuna benzediğini söylemektedir: hedefe (*skopos*) nişan almış çok sayıda okçu, hedefin [tahtasının] de farklı renklere boyanmış bölümleri olsaydı, her bir okçu hedefi, belki biri beyazı, bir diğeri siyahı, öteki de başka renkte <olan> bir kısmı, vurmak için abalardı. Dolayısıyla bunların [okçuların] vurdukları hedef, onu en yüce erek kılar (*antatos telos*), fakat bölümler [hedeften] önce gelir. Buna benzer şekilde bütün erdemler, farklı şeylere ilişkin olsalar da, doğaya uygun yaşamaya dayanan mutlu olma (*t eudaimonein*) ereğini gerçekleştirirler.<sup>43</sup>

Antipater'e dayandırılan bu analogide erdemini bilgi olduğuna dair Sokratik varsayımın temellendirilmesi amaçlarıdır. Analogide bir yandan farklı hedeflerin (erdemlerin) var olduğunun kabul edilmesi, öte yandan ereğin (erdemini) tek olduğunun vurgulanması muhalif yazarlarca bir tutarsızlık olarak düşünülür. Esasen erdemini birliğini temellendirmeye yarayan bu analoginin "ifte erek"le ilişisi Karneadesi yoruma dayanır. Karneades hedef tahtasındaki renklerin puanlarının farklı olduğunu düşünüyor gibidir, oysa analogide kastedilen şey, farklı renklerin puan bakımından aynı oluşudur. Her bir hedefin puanının farklı olması, hedefler arasında fark olduğu anlamına gelir ve bu haliyle Karneades analogide geçen hedeflerin, erdemden farklı şeyler olduklarını ve bu kabul edildiğinde "erdeme uygun yaşamak" dışında bir ereğin de Stoacılar için var olduğunu iddia edebilir. Burada Karneades'in okçular ile bilgiler, hedefler ile erdemler arasındaki benzerlik yerine okçuluk ile erdem arasında benzerlik kurduğu görülmektedir. Nitekim Cicero'ya göre Karneades okuluktan başka tıp ve denizcilik gibi *stokhastik* becerilerin de Stoacı erdeme benzediğini söylemekte; bu becerilerde etkinlik ile ereğin farklılaşabilmesinden hareketle de Stoacıların tek bir ereklerinin olmadığını iddia edebilmektedir.<sup>44</sup> Buna göre tıbbın ereği sağlık olsa da, bir hekim bilgisine göre eylediğinde erdemli olacak olmasına rağmen, hastasını yitirebilir. Inwood'a göre bir okçu da hedefine ne kadar odaklanırsa odaklansın dışsal unsurlar onun bu çabasını boşa çıkarabilir, *stokhastik* becerilerde sonuç kişinin gücüne yahut çabasına bağlı değildir.<sup>45</sup>

Bu noktada Karneades'in eleştirisini değerlendirmek ve aslında bu eleştirinin analoginin yanlış bir yorumundan kaynaklandığını temellendirebilmek için Cicero'nun Cato'ya atfettiği aktarıma değinmek gerekmektedir:

Mızrakla ya da okla nişan almış birini düşündüğümüzde onun nihai hedefi/amacı (*propositum*), söylemiş olduğumuz bu nihai iyiye (*ultimum bonum*) karşılık gelir. Bu örnekteki kişi hedefini vurmak için her şeyi yapmalıdır, durum böyleyken az önce de tanımlandığı gibi yaşamın idaresinde yüce olana, yani nihai amaca ulaşmak isteyen kişi, her şeyi yapacaktır. Burada hedefe nişan almakla söylemek istediğimiz, alınandır (*seligendum*), seçilen (*expetendum*) değil.<sup>46</sup>

43 Stobaei, *Anthologium*, Volume 2, 63.

44 Cicero, *On Ends*, V. 16.

45 Brad Inwood, "Goal and Target in Stoicism", *The Journal of Philosophy*, 83/10 (1986), 549-551.

46 Cicero, *On Ends*, III. 22.

Erdemin *stokhastik* bir beceri olarak düşünülüp düşünülmediği yani Karneades'in eleştirisinin geçerli olup olmadığı, alıntıda geçen *propositum*'un hangi Yunanca kavrama karşılık olarak kullanılmış olabileceğini saptamaya bağlıdır. Zira *propositum* hem *skopos* (hedef) hem de *prokeimenon* (amaç) olarak düşünülmüş olabilir. Eğer burada kastedilen *prokeimenon* ise, erdem *stokhastik* bir beceri olarak düşünülmesi mümkün olur. Zira Aristoteles *Topikler* ve *Retorik*'te *stokhastik* becerilerin *prokeimenon ergon* olduklarını belirtir.<sup>47</sup> Bu becerilerde erek ile erdem örtüşmez, icracının “erdem”i ereğe ya da amaca her zaman uygun düşmez. Söz gelimi retoriğin işi (*ergon*) iknadır (*peithō*) ve bu amaca (*prokeimenon*) ulaşırken “gerçek” ve “sözde” ikna yollarının bilgisine sahip olması gereken hatip, bunları bilse de amacına ulaşmak için sözde yolları kullanabilir.<sup>48</sup>

Benzerlik böyle kurulduğunda Karneades'in eleştirisi haklı görünse de, eleştirinin iki bakımdan hatalı olduğu görülür. İlk Stoacılar için erdem bazen beceri olarak tanımlansa da, aslında bilgidir (*epistēmē*).<sup>49</sup> İkinci olarak erdem beceri olarak tanımlandığında burada kastedilen icracıya bağlı olmayan nedenlerden ötürü ereğin gerçekleştirilemediği beceriler değildir. Her ne kadar okçulukta dışsal unsurlar, okçunun başarısını etkileyecek olsa da, okçu her şeye rağmen becerisini sergiler ve buradaki başarı kazanılan skorla ölçülemez. Bunun temellendirilebilmesi için *propositum*'un *skopos*'a karşılık geldiği düşünülmeli ve bunun erken dönem düşüncede erekle ilgili olan kullanımına dikkat edilmelidir. Stoacıların üç açıdan tanımladıkları erek, ilkin erekle uyumlu olan nihai iyidir (*telikon agathon*); ikinci olarak, “uygun yaşamak” ifadesi “uygun (mutlu) yaşam”a atıf yaptığı için hedeftir (*skopon telos*). Son olarak bu ikisini içerecek anlamıyla erek, arzuların sonu, arayışın nihai nesnesidir (*eskhaton tōn orektōn*).<sup>50</sup> Stobaios'un bu aktarımında ontolojik açıdan farklı türe ait gerçeklikler, birbirleriyle özdeşleştirilir. Bu özdeşlik ise mutluluk ile erdemi aynılaştırır görünür ve “çifte erek” eleştirisinde vurgulanan kavramların ilişkisini belirginleştirir.

Stoa fiziğinin ontolojik ayrımları “çifte erek” eleştirisini ortadan kaldırmaya iki açıdan katkı sağlarlar. İlk Stoacılar için erdem ve erdemli yaşam, mutluluk ve mutlu yaşam, uygun yaşam ve hedef birer beden iken; “mutlu olmak”, “erdemli olmak”, “uygun olmak” ve erek bir ifade (*lekton*) olduğu için bedensizdir.<sup>51</sup> Dolayısıyla nihai iyi olan erdem bir erek değil, ereğin nesnesidir. Erek ise “doğaya uygun yaşamak”la özdeş olan “erdeme uygun yaşamak”tır. Bu nedenle bir bedensiz olan erek, ancak bu üç anlamda bedenlerle ilişkili olarak düşünülebilir: Erek, erdemi (erdemli yaşamı) ve mutluluğu (mutlu yaşamı) içerir, “nihai iyi” ya da “doğaya uygun şeyler” dışında

47 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 1355b8; Aristotele, *Posterior Analytics. Topica*, çev. Hugh Tredennick (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 101b; 160a.

48 Aristoteles, *Retorik*, 1355b11.

49 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 58.

50 *A.g.e.*, 76.

51 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 77; Sextus Empiricus, *Against Logicians*, çev. R. G. Bury (Cambridge: Harvard University Press, 1935), VIII. 11-12. Bu ayrımlar Stobaios tarafından “seçilen (şey)- seçilmeye değer olan”, “arzulan (şey)-arzulanmaya değer olan”, “istenen (şey)-istenmeye değer olan” ikiliklerinde sürdürülür. Etkinlikler ve ifadeler ile şey durumları, ontolojik açıdan ait oldukları türde ele alınırlar. Burada ikiliklerin ilk terimleri şey durumlarına karşılık geldikleri ve sahip olunabilir oldukları için birer beden iken, ikinci terimler etkinlik ya da ifade oldukları için bedensiz sınıfına dâhil edilirler. Bkz. Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 96-97.

herhangi bir şeyi kapsamaz. Aristoteles, hedef ile ereği “(mutlu) son” anlamına gelecek şekilde kullansa da,<sup>52</sup> bu özdeşlik Stoacılar için doğrudan kurulmaz. Stoacılar mutluluğun “amaçlanan bir hedef (*ekkeimenos skopos*)”; “mutlu olmak (*tō eudaimonein*)” ile aynı anlama gelen ereğin de “mutluluğu elde etmek (*to tykhein tēs eudaimonias*)” olduğunu söylerler.<sup>53</sup> Dolayısıyla Stoa felsefesinde *skopos*, *telos* değildir: *Telos* erdemli olmak iken, *skopos* bu eylemlerin dışsal nesnesidir.

Cato'nun ifadesi bu ayrımlardan hareketle incelendiğinde burada hedefin açıkça farkıslarla ilişkilendirildiği ve seçilen bir şey olmadığı için onun erdemden ayrıldığı görülmektedir. Alıntıda ısrarla vurgulanan “her şeyi yapmak (*omnia sint facienda*)” ve “yapılacak olanın alınacak şeylerle” ilgili olması da hedefin farkıslar elde etmek için çabalamak olarak düşünüldüğünü gösterir. Fakat buradaki hedef, Stobaios'un ikinci tanımında geçen hedef yani mutluluk olarak düşünülürse, o, ilineksel olan farkıslara bağlı hale gelir. Ancak bu sonuç, Stoa felsefesinde mutluluğun tanımı açısından oldukça yanlış görünmektedir. Zira Stoacılar için “mutlu olmak”, “iyi bir durumda bulunmaktır”; iyi bir durumda bulunmak da “erdemli olmak”tır.<sup>54</sup> Basitçe erdem ile mutluluğun aynı durumda bulunmak olduğu düşünüldüğünde mutluluğun farkıslarla ilgili görünmesi yalnızca onun iyiliğine şüphe düşürmekle kalmaz; fakat erdemi de farkıslarla birlikte düşünmek gibi kabul edilemez bir sonuca yol açar. Bu sonuç ise “çifte erek” eleştirisinin aslında “ereksizlik” gibi bir şeyi ima etmesi anlamına gelir ve Stoa etiğinin bütün özgünlüğünü ve tutarlılığını ortadan kaldırır.

Bu sonucun aslında bir tutarsızlık olmadığını temellendirebilmek ve Stoacı erdem görüşünün ayrırcı özelliklerini ortaya koyabilmek için Antipater'in ilk erek tanımını hatırlamak ve “çifte erek” eleştirisinin farkıslarla ilgili bölümünde dikkat çeken bir kavrama yakından bakmak gerekir. Buna göre ister “her bir insanın doğaya göre olan ilksel şeyleri elde etmek (*tynkhanein*) için çabalaması” isterse “doğaya göre tercih edilebilir olan şeyleri elde etmek için (*tynkhanein*) değişmez ve şaşmaz bir şekilde çabalamak” olsun, her iki aktarımda da bulunan “elde etmek” ifadesi, Cato'nun analogisiyle birlikte düşünüldüğünde hedefin doğal olan ile ilişkilendirme nedenini açık kılar. Burada “elde edilmesi” gereken şeylerin doğal şeyler olması, bunların erdem olamayacağını bir kez daha gösterir; doğal şeylerin mutluluk ile ilgisi için başka bir ayrımın daha dikkate alınması gerekir.

Cato'nun analogisinde hedefin dışsal şeylerle ilgili olarak anılması, Antipater'in erek tanımının da ilk anlamıyla değil, hedef ya da arayışın nihai nesnesi anlamına gelecek şekilde yapıldığını gösterir. Bu haliyle Antipater hedefin, doğal şeylerin tercihine bağlı olduğunu ve onları elde etmeye çabalamanın mutluluk için gerekli olduğunu söylemek ister. Kuşkusuz Antipater'in ereğe farkıslar dahil etme çabası, öncellerinin belirsiz bıraktığı noktaları aydınlatmaya yarar. Zenon'un “uygun yaşamak”, Kleantes'in “doğaya uygun yaşamak” ve Khryssippos'un “doğal olan her şeyin deneyimiyle birlikte yaşamak” şeklinde tanımladıkları erek, yalnızca insanın akıl sahibi varlık olduğunu vurgulamaya yarar. Her üç tanımda da açıkça akıl (*logos*) kavramı bulunmasa da,

52 Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1932), 1331b31.

53 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 77-78.

54 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 16-17.

Zenon ve Kleanthes'in kullandığı uygunluk (*homo-logou-menōs*) kavramının etimolojisinde *logos* bulunur. Khryssippos'un tanımının ise uygunluk anlamına geldiği zaten Poseidonios tarafından dile getirilir.<sup>55</sup> Fakat her üç tanımda da Stoa fiziğinin en özgün yanlarından biri olan tekil varlıkların biricikliği vurgulanmadığı gibi, önermeler kuramının doğrulanabilirlik ölçütü olan tekil var oluş da hesaba katılmaz. Ereğini gerçekleştirirken her bir insanın bu ortak niteliği nasıl kullanması gerektiği, eş deyişle erdem ve mutluluğu elde etmede her bir insana özgü olan içsel nedenlerin, dışsal nedenlerle ilişkisi belirtilmemiş olur. Antipater tam da her bir insana özgü olan doğayı vurgulamak ve erdem ile mutluluğun içsel nedenlere bağlı olarak düşünülmesini olanaklı kılmak için tanıma “elde etmeye çabalamak” eklemesini yapar. Fakat bu durumda insani çabanın vurgulanması için, ona bir nesne tayin etmek zorunlu hale gelir. Böylece Antipater'in dışsal şeylere yönelik çabayı vurgulayan yeni erek tanımı, mutluluk ile erdem arasındaki problemi ortadan kaldırmak isterken, Stoacı erdem görüşünün Peripatetik görüşü andırmasına neden olur.

Bu problemin çözümü için ilkin hiçbir Stoacının erek ile elde etmek arasında doğrudan bir bağlantı kurmadığının, *telos*'un *tynkhanein* olarak düşünülmediğinin belirtilmesi gerekir. Doksografilerde *erek*, elde etmek ile ilişkilendirildiğinde, “hedefi elde etmek” ya da “ereği elde etmek için çabalamak” şeklinde geçer.<sup>56</sup> Erdemin de hedef anlamına gelecek şekilde kullanılmadığı hatırlanırsa, burada elde edilecek olan hedefin çabayı gerektirdiği açığa çıkar. İşte bu ilişki Antipater'in tanımının nesnesinden ziyade, onun özneye atfettiği çabanın ne olabileceğini araştırmayı gerektirir. İlk haliyle erdemin birliğini temellendirmek üzere hedef tahtasının farklı bölümlerine farklı erdemlerin konumlandırılmasına karşılık, Cato'nun analogisinde hedef tahtasının bölümleri kişisel ve erkle ilgisiz hedeflerle donatılır. Burada eğer Cato'nun belirttiği gibi hedefi elde etmek için her şeyi yapmak gerekiyorsa, her şeyi yapmanın eş deyişle doğal şeyleri elde etmeye çabalamanın her zaman hedefe ulaştıramayacağı varsayılıyor demektir. Bu noktada analoginin okçuları farklı erdemleri gerçekleştiren bilgiler değil de, farksızlar arasında tercih yapan ortalama insanlar olarak düşünülürse, her birinin farklı şeylere yönelmelerinin onların kendilerine özgü hedefleri olduğu görülür. Bu yeni haliyle analogide önemli olan, hedefi vursun ya da vurmasın okçunun onu hedeflemesidir. Kuşkusuz ortalama insan için yükümlülük ve uygun davranış, doğal olanlar arasında yapılacak tercihle ilgilidir. Burada dışsal unsurların belirleyiciliği hayati olsa da, önemli olan okçuya “bağlı olan”dır. Bu noktada Stoacıların *epigenēmātikon* olarak adlandırdıkları “sonuçlanma/ tamamlanma”, olanağın gerçekleşmesini; bilgenin ne tercih ne de seçim yapmaksızın eylemesini ya da eylemle tercihin tam olarak örtüşmesini içerir.<sup>57</sup> Bilge için etkinlik ile durum arasında herhangi bir çelişki olanaksızdır, bilge asla hedefini (*skopos*) ıskalamaz ve daima amacına (*prokeimenon*) ulaşır.<sup>58</sup> Fakat Khryssippos'un da belirttiği gibi, erdemin olağanüstü doğası ve güzelliği ile bilgenin doğasının yüceliği, ortalama insan yaşamında ereğin bir kurgu (*dokoumen*) olarak düşünülmesine neden olur.<sup>59</sup> Tam da bu nedenle Panaitios, ortalama insanda amacın değil, kişiye bağlı olanın önemli olduğu vurgular:

55 Khryssippos'un öncellerinden farklılaşan tanımında bilgi (*epistēmē*) yerine deneyim (*empeiria*) kavramını kullanması Antipater'in doğal şeyleri içerecek denli genişlettiği tanımına giden yolda önemli bir adımdır.

56 Long, “Carneades and the Stoic Telos”, 79.

57 Cicero, *On Ends*, III. 32.

58 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 98; 107.

59 Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, 1041f.



Herkes kötü olmayan ve aynı zamanda kendisine ait ve özgü olan niteliğe sıkıca tutunmalıdır, aradığımız doğruluğa kolayca erişmenin yolu budur. Bunu, evrensel doğaya aykırı hiçbir şey yapmadan aksine onu koruyarak gerçekleştirmeliyiz; o halde doğamızı izleyelim, diğer amaçlar daha itibarlı ve iyi olsa bile, biz çabalarımızı kendi doğamızın yasasına göre belirleyelim, zira ne doğayla çatışmam doğrudur ne de erişemeyeceğim bir şeyi arzulamam.<sup>60</sup>

Bu haliyle özellikle orta dönemden itibaren Stoacılar hedefi, ortalama insanın mutluluğu ile birlikte düşünürler; bunun için farklı doğaları ve bu doğalara bağlı olmayan dışsal unsurları hesaba katarlar. Stobaios'un belirttiği gibi herkes "kendine özgü (*dia tōn idiōn*)" biçimde ereği gerçekleştirir; çünkü doğa her bir insanın güdülerini dengelemesi ve yükümlü olduğu şekilde kullanması için gerekli olacak eğilimi keşfetmesini sağlar.<sup>61</sup> Dolayısıyla okçuluk analogisinin Cato'cu yorumunda okçular, ortalama insanlar olarak düşünüldüklerinde erdem, *stokhastik* bir beceriyi "andırır";<sup>62</sup> burada okçu, becerisinin gerektirdiği her şeyi yapsa da hedefini ıskalayabilir. Oysa ahlaki davranışın öznesi olan bilgi için erdem *stokhastik* bir beceri değil, dans gibi *performatif* olan bir sanata benzer.<sup>63</sup> Zira *performatif* sanatlarda, sanatın kendisi etkinlikle örtüşür, etkinlikten ayrı bir erek söz konusu değildir. İşte bu bağlamda eğer Stoacı erdem, *stokhastik* bir beceri gibi düşünülürse, erek ile hedef birbirine karışabilir; fakat eğer erdem *performatif* sanatlara benzetilirse onun ereğinin bizzat erdemli etkinlik olduğu açığa çıkar.

O halde Stoacılar için "mutlu olmak" ve "erdemli olmak" aynı tür varlık olmak anlamına gelse de, mutluluk ve erdem aynı anlama gelmez. Stoacı metinlerde ikisi de akla uygunlukla bir arada düşünülmesine rağmen, erdemın mutluluk olduğuna dair herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Stoacılar ereği "doğaya, akla ya da erdeme uygun yaşamak" olarak genişletse de, onun "mutluluğa uygun yaşamak" olduğunu belirtmezler. O halde ereğın farklı anlamları aracılığıyla mutluluk ve iyinin özdeşleştirildiği görülse de, bu özdeşliğin sonuç bakımından düşünülmesi gerekir. Şöyle ki mutluluk yalnızca tek iyiye (erdeme) dayanır, o erdem aracılığıyla elde edilir; iyiler mutlu bir yaşamı üretir ve onu tamamına erdirir.<sup>64</sup> Dolayısıyla erdem mutluluğa ulaştırır, fakat mutluluk erdeme ulaştırılmaz; çünkü erdem olmaksızın mutluluk olmaz. Bu bağlamda nasıl ki doğal şeyler erdemle ilgisiz olmalarına karşın, onun kazanılmasına katkı sağlıyorlarsa, mutluluk söz konusu olduğunda da "bize bağlı olan" bu durumun elde edilmesinde bunların "ilineksel" bir

60 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I. 110.

61 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 62.

62 Bu yalnızca bir andırmadır. Eğer *stokhastik* becerilerden anlaşılan, amaç (hedef) ile erdem arasındaki asimetrik ilişki olacaksa, Stoacılar için ilişkinin tersine düşünülmesi gerekir. Aristoteles'in *stokhastik* becerilerinde erdeme üstün gelen amaç, Stoacılıkta tersine çevrilir. Sanatın icracısı amacına ya da hedefine ulaşamasa da, önemli olan her zaman "doğaya göre" olan tercihler ve eyleyenin "doğasına" uygun olan etkinlikler olacaktır. Ortalama insanın uygun davranışı için, erek ile erdem arasındaki örtüşmezliğin unutulmaması kaydıyla -tüm çekincelere rağmen- "*a-stokhastik*" adlandırması yapılabilir. Aristoteles'in ve Stoacıların sanatlarla dair ayrımları için ayrıca bkz. Jacob Klein, "Of Archery and Virtue: Ancient and Modern Conceptions of Value", *Philosophers' Imprint*, 14/9 (2014), 1-16.

63 Cicero, *On Ends*, III. 24.

64 Cicero, *Tusculan Disputations*, II. 29; V. 82; Stobaei, *Anthologium, Volume 2*, 72; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 73; Aulus Gellius, *The Attic Nights of Aulus Gellius*, trans., John C. Rolfe (Cambridge: Harvard University Press, 1927), XVIII.1.4.

faydalarının olduğu yadsınamaz. Fakat son tahlilde Stoacılar için yegâne iyi erdem olduğu için, ereğin erdemle birlikte ele alınması ve mutluluğun “erdemli bir yaşam”ın azımsanmayacak ödülü olarak düşünülmesi gerekir.

## 2. Bilgi Olarak Erdem

Stoacılara göre ilineksel şeyleri yaşamında bir süs olarak kullanmasını bilen, aynı zamanda erdem bir olduğunu ve ona sahip olanın tam anlamıyla iyi olduğunu bilir. Tıpkı iyinin tek olması gibi erdem de “bir” olduğunu iddia eden Stoacılar, bu anlayışları uyarınca erdem ile erdemsizlik arasında bulunabilecek bir ara durumu ya da erdem dereceleri olduğuna dair herhangi bir görüşü topyekûn reddederler. Erdemden başka iyi, erdemsizlikten de başka kötü olmadığı, erdeme sahip olmanın bilge olmak anlamına geldiği ve tanımı gereği yetkinliğin derece kabul etmediği dikkate alınır, Stoacıların ileri sürdüğü görüşler son derece tutarlı görünür. Yegâne iyi ve kendisi için seçilmeye değer tek şey olan erdem bu olağanüstü konumu, birliği ve derecesizliği onun bilgi olduğuna ilişkin anlayışın zorunlu sonucudur. Stoacılar için erdem ve erdem olmayan her şey, bilginin konusudur ve hatta erdem düpedüz bilgidir (*epistēmē*).<sup>65</sup> Erdem ile bilginin özdeşleştirilmesi Stoacı erdem görüşünün birliğini temellendirmeyi; erdem ile erdemler arasındaki ilişkiyi anlamayı; bilgi ile bilgi olmayan arasındaki farkı belirginleştirmeyi sağlar. Bu ayrımların açıklıkla ortaya konulabilmesi için ilkin Stoacıların bilgiyi nasıl tanımladıklarını incelemek gerekir. Buna göre Stobaios, Stoacıların bilgiyi dört şekilde tanımladıklarını aktarır:

Bilgi kesin ve muhakemeyele değiştirilemez olan bir kavrayıştır (*katalēpsis*). Ayrıca bilgi, teklere (*meros*) ilişkin olan bu tarz kavrayışların karmaşık bir düzenidir (*heterōs systēma*), aklidir ve erdemli insanda bulunur. Diğer bir tanıma göre bilgi, uzmanlık bilgilerinin (*epistēmai teknikōn*) bir düzenidir; bu haliyle istikrarı (*bebaios*) kendindedir ve erdemlere benzer. Ayrıca bilgi, onların [Stoacıların] bir gerilim (*tonos*) ve güç (*dynamis*) olarak ifade ettikleri üzere, izlenimleri (*phantasia*) alan/kabul eden belirli bir durum (*heksis*) olup, muhakemeyele değiştirilemez olan bir şeydir.”<sup>66</sup>

İlk tanım erdem bilginin kuramıyla ilgisini kurarken, son tanım onun nasıl bir beden olduğunu dile getirir. İkinci ve üçüncü tanımlar ise erdem nasıl oluştuğunu açıklamaktan ziyade onun neliğine ilişkindir ve bu tanımlarda örnek olarak verilen erdem ve erdemli insan, bilgi ile bilgilerin, erdem ile erdemlerin nasıl ilişkilendirildiğini anlamayı sağlar. Bu haliyle Stoa felsefesinde çoğul halde kullanılan isimler, tek bir sistemin parçaları olarak düşünülürler. Bir düzen (sistem) olarak bilgi, tek tek bilgilerin toplamıdır; buna benzer biçimde erdem de farklı konulara ilişkin huyların

65 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 58.

66 Stobaei, *Anthologium, Volume 2*, p. 73.

ortak adıdır. Kardinal erdemlere<sup>67</sup> dair tanımlar incelendiğinde akli başındalığın (*phronēsis*) iki şekilde tanımlandığı görülür. Buna göre akli başındalık, bir insanın yapması ve yapmaması gerekenlere dair bir bilgi olduğu kadar, doğası gereği toplumsal ve rasyonel olan canlının iyisine ilişkin bilgi olarak da anlaşılır. Ölçülülük (*sōphrosynē*) tercih edilmesi ya da kaçınılması gereken şeylerin bilgisi; adalet (*dikaïosynē*) herkese uygun olanın nasıl dağıtılması gerektiğine ilişkin bir bilgi; cesaret (*andreia*) ise korkulması ya da korkulmaması gereken şeyin bilgisidir.<sup>68</sup> Stoacıların birincil (*protas*) olarak düşündükleri bu erdemler sırasıyla yükümlülük, dürtü, bölüşdürme ve dayanıklılık konularıyla ilgili olup, birincil erdemlerle ilişkili çok sayıda ikincil (*hypotetagmenas*) erdem de bulunmaktadır. İkincil erdemlerle ilgili olarak dikkat çeken husus, bu erdemlerin tanımlarının da tıpkı birincil erdemlerde olduğu gibi bilgiye bağlı olarak yapılmasıdır.<sup>69</sup>

O halde Stoacı metinlerde erdem tekil halde kullanıldığında, ilkin -yukarıda da bahsedildiği üzere- insanın yetkinliğine ve rasyonel doğasının birliğine işaret eder. İkinci olarak adalet, cesaret, ölçülülük gibi şeyler erdem türleri (*speciales*) olarak anlaşılır ve bu anlamıyla erdem aslında bir cinsin (*generalis*) adı olur.<sup>70</sup> Tür ile cins arasındaki bu ilişki, hem erdem birliğini hem de onun çoğul kullanımını anlamayı sağlar. Fakat bu işlem-kaplam ilişkisi, Antikçağ'ın muhalif yazarları için tatmin edici bir açıklama sunmaz. Galenos'a göre,

Khryssippos, bir yandan pek çok bilgi ve erdem olduğunu, fakat öte yandan ruhun gücünün (*dynamis*) tek olduğunu söyler. Fakat tek bir güçte (*mias dynamēōs*) çok sayıda erdem olması imkânsızdır; çünkü tekil bir şeyin çok sayıda yetkin etkinliği olmaz. Her tekilin yetkinliği (*teleiōtēs*) tektir ve erdem de her bir şeyin kendi doğasına uygun yetkinliğidir. Khioslu Ariston'un bu konudaki düşünceleri daha doğrudur: O, ruhun çok sayıda erdeme sahip olmadığını söyler; iyinin ve kötünün bilgisi (*epistēmē*) olan erdem tektir ve bu görüş -Khryssippos'un aksine- onun etkinim (*pathos*) hakkındaki varsayımıyla tutarlıdır.<sup>71</sup>

Eleştirisini Poseidonios'a dayandırdığını belirten Galenos bu noktada, iyi ve kötü şeylerin bilgisi olan erdem etkilenimlerin titiz bir araştırmasına bağlı olduğunu ve bu araştırma

67 Stoacılar bilgeliği (*sophia*) birincil erdemler arasında saymazlar. Bunun nedeninin açıkça belirtildiği bir metin bulunmamakla birlikte, konuyla ilgili -birbirine çelişen- muhtemel birkaç neden ileri sürülebilir. İlk bilgin (*sophos*) zaten bütün erdemlere sahip olmalıdır, bu nedenle bilginin durumunu tanımlayan ayrı bir erdemden bahsetmek gereksizdir. İkinci olarak *sophia* yerine *phronēsis*'in kullanılması aslında felsefenin yaşam sanatı olarak düşünüldüğünü gösterir ve Stoacıların pratik felsefe anlayışlarını temellendirmede kullanışlı bir ayrım sağlar. Son olarak Platon'un Sokratik diyaloglarında *sophia* yerine *phronēsis*'i kullanması ve bütün erdemlerin Sokrates tarafından *phronēsis*'in biçimleri olarak tanımlandığının Aristoteles tarafından ifade edilmesi, Sokratik mirasa uygun kullanımın bu olduğunu düşündürmektedir. Son nedenle ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 1144b; Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2012), 69a-c; Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 87c-89a. Marcus Tullius Cicero, *On the Nature of the Gods-Academics*, trans., H. Rackham, Harvard: Cambridge University Press, 1951, II. 145.

68 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 60.

69 İkincil erdemlerin tanımları için bkz. Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 61.

70 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 199.

71 Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, Der. P. De Lacy (Berlin: Akademie-Verlag, 2005), V.5.39-40.

tamamlanmaksızın erdemin ne olduğunun bilinemeyeceğini ileri sürer. Fakat Galenos'un bu eleştirisi, ruhun akıldışı bir bölümünün olduğu ve tutkuların bu bölümde filizlendiği varsayımına dayanır.<sup>72</sup> Oysa ne Khryssippos ne de Ariston ruhun akıl dışı bir bölümü olduğunu kabul ederler. Bu nedenle muhalif yazarların eleştirileri, pek çok erdemin bulunmasına değil, ruhun tek bir gücünün olmasına yöneliktir ve bu noktada eleştiri aslen konuyla ilgisizdir. Ancak yine de tek bir gücü olan bir şeyde birden fazla şeyin nasıl var olabileceği çözülmesi gereken bir problemidir. Bunun için ilkin Stoacıların erdemi bilgiyle ilişkilendiren düşüncelerine, ikinci olarak da onun doğasına odaklanmak gerekir.

Erdemin bilgi olduğuna ilişkin Sokratesçi kabulün Stoacılar tarafından temellendirmesi, yukarıda da anılan ruh görüşünün yanı sıra bilgi ve izlenim kuramları aracılığıyla ortaya konulur. Stoa felsefesinde izlenim, onay, kavrayış ve bilgi arasında sıralı bir ilişki kurulur ve hakikatin ölçütü olan kavrayıcı izlenim (*phantasia katalēptikē*), bir bilgi olan erdemin nasıl meydana geldiğini epistemolojik olarak anlamayı sağlar:

Stoacılar üç şeyin birbiriyle ilişki olduğunu söylerler: Bilgi (*epistēmē*), sanı (*doksa*) ve bunların arasında bulunan kavrayış (*katalēpsis*). Bilgi muhakemeyele değiştirilemez ve sarsılmaz olan kavrayıştır. Sanı zayıf ve yanlış onaydır (*synkathesis*). Bunların arasında olan kavrayış ise kavrayıcı bir izlenime (*phantasia katalēptikē*) onay vermektir ve kavrayıcı izlenim doğru olan ve yanlış olamayacak olan şeydir. Bunlardan bilgi yalnızca bilgede bulunur, sanı akılsızlarda bulunur; fakat kavrayıcı izlenim her ikisi tarafından paylaşılan, herkeste ortak olan şey olup hakikatin ölçütüdür.<sup>73</sup>

O halde hangi türden olursa olsun başlangıçta bulunan izlenim, akla dayandığında eş deyişle akıl tarafından evetlendiğinde (onaylandığında) kavrayış oluşmakta ve kavrayış bilgiye giden yolda önemli bir basamağı oluşturmaktadır. Bir bilgi olan erdem, ortalama insanda da bulunan kavrayıcı izlenimin bilgede sürekli ve yitirilmez bir biçimde bulunması anlamına gelir. Kavrayıcı izlenimin nasıl bilgiye dönüştüğü, eş deyişle erdemin (ahlaki davranışın), uygun davranıştan nasıl ayrıldığı ve yalnızca bilgede bulunabildiği ise kavrayıcı izlenimin tanımını incelemeyi gerektirir. Buna göre Stoacılar, olguların dolayısıyla hakikatin ölçütü olarak düşündükleri kavrayıcı izlenimin, gerçek olandan çıkan ve ona uygun olan açık ve seçik izlenim olduğunu ifade ederler.<sup>74</sup> Kavrayıcı izlenimin ölçütü gerçeklik, gerçekliğin ölçütü de kavrayıcı izlenim olduğuna göre, doğru olmayan bir kavrayıcı izlenimin düşünülmesi tanım gereği olanaksızdır. Fakat bilginin yanlışlık kabul etmediği düşünülürse, onu kavrayıcı izlenimden; uygun davranışı da erdemden ne ayıracaktır? Muhalif yazarların döngüsellik eleştirilerinde vurgulanan bu hususa dair Stoacı çözüm ise başka bir analogi aracılığıyla sunulur:

Zenon bilginin yalnızca bilgede bulunduğunu temellendirebilmek için bir jest kullanır. O [önce] parmakları açık bir ele işaret eder ve 'işte izlenim (*visum*) böyle

72 A.g.e., V.5.41-43.

73 Empiricus, *Against Logicians*, VII. 151.

74 Laetius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 46.

bir şeydir' der. Ardından parmaklarını biraz kapatır ve 'onay (*adsensus*) buna benzer' der. Sonrasında parmaklarını tamamen kapatarak yumruk haline getirir ve bunun kavrayış (*comprehensio*) (bu benzetmede *katalēpsis* olarak adlandırılan bu zihinsel durum daha önce ortaya çıkmaz) olduğunu söyler. Nihayet sol eliyle yumruk halinde olan sağ elini sıkıca kavrar ve işte bilgi (*scientia*) böyle bir şeydir ve bilge dışında hiç kimsede bulunmaz der.<sup>75</sup>

Yumruk analogisi bilgiden ahlak alanına taşındığında izlenim doğal şeylere, onay makul olan tercihe, kavrayış uygun davranışa, erdem de bilgiye denk düşer. Son tahlilde yumruk yapılan eli kavrayan diğer el, uygun davranışların yerleştiği ve artık tercihin ortadan kalktığı bir durumu gösterir. Bu haliyle şeyler arasında bir tercih ya da erdemden başka bir seçim olanaklı olmadığı için, bilgi sahibi olan insanın eylemleri zorunlulukla erdemlidir. Bilgenin bilgisi ya da erdemi, doğruluk ya da iyilik bakımından akılla sınanamaz. Bilgelik yolunda olan insan, bilgiyi elde ederken kavrayıcı izlenimlerini sürekli onaylamaya devam eder ve onlardan oluşan bir düzen olarak bilgi, bilgenin ruhunda bedenlenir. Konuları bakımından birbirinden ayrılan erdemler ise zaten bilgi oldukları için, onların herhangi birinin bilgede bulunduğunu söylemek, hepsinin bilge ruhta bulunduğunu söylemek anlamına gelir. Bu bakımdan her erdem kavrayıcı izlenimlerin akıl tarafından onaylanıp bir düzen halinde eklenmesine bağlıdır; bu gerçekleştiğinde erdemın bilgi olması ve yalnızca bilgede bulunması da anlaşılır olmaktadır.

Erdemin bilgi olarak düşünülmesi bilgi kuramından hareketle temellendirilebilir olsa da, Stoacıların erdemi zaman zaman beceri olarak da tanımladıkları, fakat becerinin bilgi olmadığını ifade ettikleri aktarımlara da rastlanır. Stoacıların "tutarsızlık"larından biri olarak ileri sürülen görünüşteki bu gevşek kullanım, herhangi bir çelişki içermez. Bu, Stoa fiziğinin varlık kategorileri ve tarzlarıyla yakından ilgili olup, okul içinde gelişen bir tartışmanın neticesidir ve bu tartışma erdemın nasıl bir "beden" olduğuyla yakından ilgilidir.

### 3. Beden Olarak Erdem

Stoacılar "bir şey üzerinde etkide bulunan ya da bir şeyin etkisine uğrayan" her şeyin beden olduğunu düşünürler ve bu nedenle ruha yerleşen bir huy olan ve ruhu etkileyen erdemın zorunlulukla bir beden olduğunu ileri sürerler.<sup>76</sup> Erdemin huya karşılık gelen bir beden olarak düşünülmesi, onun doğasına ilişkin soruları aydınlattığı kadar, onun hem bilgi hem de beceri olarak adlandırılma gerekçesini de belirginleştirir. Buna göre Stoacılar bir yandan erdemlerin belirli konulara ilişkin bilgiler ve beceriler olduklarını, ortak teorileri ve aynı ereği içerdikleri için de birbirinden ayrılamaz (*akhōristos*) olduklarını belirtirler. Fakat öte yandan bazı erdemlerin artık beceri olarak adlandırılmayacağını, bunun yerine onların alıştırmaya (*askēsis*) sonucu yerleşen güçler (*dynamēis*) olarak düşünölmeleri gerektiğini de belirtirler.<sup>77</sup> Stoacılar için tür bakımından

75 Cicero, *Academics*, II. 145.

76 Empiricus, *Against Logicians*, VII. 263; Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, 1084c-d; Cicero, *Academics*, I. 39.

77 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 62-63.

duruma (*heksis*) değil huya (*diathesis*) karşılık gelen erdem, belirli bir durumun alıştırmayla yerleşmesini ifade eder. Stoacılara göre ruhta bulunan iyilerden bazıları huy, bazıları da durumdur; durumlar uğraşlara (*epitēdeuma*) işaret ederken, huylar hem sahip olmayı hem de sahip olunayı kullanmayı içerirler.<sup>78</sup> Ruhta yerleşen herhangi bir huy, durumun aksine kaybolmaz. O halde bilgi ile beceri arasındaki fark alıştırmayla ilgilidir, beceri ile bilgi arasında süreklilik bakımından bir fark bulunur ve becerilerde bir ilerlemeden ya da gerilemeden bahsetmek olanaklıyken erdemnin derecesi bulunmaz:

Stoacılar erdemleri ortalama becerilerden (*mesōn tekhnōn*)<sup>79</sup> ayırırlar ve erdemlerin yoğunlaşmayı ya da seyrelmeyi kabul etmeyeceğini söylerler. Fakat ortalama becerilerde yoğunluk ya da seyreklik mümkündür. Bunun nedeni bazı durumlar ve nitelikler olup, bazen yoğunlaşma ya da seyrelme mümkünken bazen bu mümkün değildir.<sup>80</sup>

Erdemin yetkinlik olması onun derece kabul etmez olduğu sonucuna mantıksal olarak ulaşırsa da, burada bahsi geçen yoğunluk ve seyreklik erdemnin fiziksel bir oranı varsaydığı, yani onun “belirli bir beden durumu” olduğunu gösterir. Zira Stoacılar için her beden (var olan) *pneuma*'nın yani etkin ilkenin belirli bir oranına karşılık gelir. Bu haliyle ister ruh, ister erdem isterse gece ya da gündüz olsun bütün bu şeyler birer beden durumudur. Stoa felsefesinde varlıkları var eden, onların niteliklerini ve etkinliklerini belirleyen her zaman için “belirli bir durumda olmak”tır. Çünkü bir kategori olarak durum (*pōs ekhon*), sahip olmak/bulundurmak (*ekhō*) kökünden gelmekte ve her zaman için bir şeye sahip olmayı; bir özelliği ya da etkinliği yüklenmeyi içermektedir. Huy ile durum, beceri ile bilgi, erdem ile uygun davranış arasındaki fark, etkin ilkenin varlıkları var eden gerilimiyle ilgilidir ve bu, Stoacı varlık kategorileri aracılığıyla temellendirilmektedir. Buna göre Stoa fiziğinde dayanak, niteliklendirilmiş olan, durum ve görelî durum olmak üzere dört kategori bulunur. Stoacı kategoriler Aristotelesçi kategorilerden farklı olarak geçişlidir ve herhangi bir beden başka bir bedenle ilişkisinde farklı kategoriler bakımından dile getirilebilmektedir. Erdem söz konusu olduğunda onun bazen “belirli bir durumda olmak” olarak, bazen de “niteliklendirilmiş olan bir beden” olarak ifade edildiği görülür.<sup>81</sup> Burada niteliklendirilmiş olmak belirli bir durumda olmayı içerir. Söz gelimi erdem ruhun egemen bölümünün belirli bir durumda bulunması olarak düşünülebilirken, ruhun egemen bölümü de ruhun belirli bir durumda bulunması olarak ifade edilebilir. Benzer bir biçimde erdem ruhun niteliklendirilmiş hali olarak ifade edilebilirken, ruh da *pneuma*'nın (etkin ilke) belirli bir niteliğe yani fiziksel bir gerilim oranına sahip olması olarak tanımlanabilir. Bu haliyle ruh bir dayanak

78 *A.g.e.*,71.

79 Alıntıda geçen ortalama beceriler ifadesi ilk bakışta Stoacıların beceriler arasında da bir ayrım yaptıklarını akla getirebilir. Fakat Simplicius'a ait bu alıntının bağlamı Aristoteles'in kategorileriyle ilgilidir ve *Kategoriler*'in “10b26-11a19” bölümünün tartışıldığı kısımda niceliksel bir değişimin olanağı söz konusu edilmektedir. Buna göre Simplicius üçgen ve dairenin ideallüğünden hareketle teorik-pratik sanat ayrımı yapar, bunların ortalama olmayan, teorik etkinliklerin şekilleri olduğunu ifade eder ve bunun dışında kalan şeyleri ortalama beceriler olarak düşünür. Bkz. Simplicius, *On Aristotle Categories 7-8*, çev. Barrie Fleet (London: Bloomsbury, 2014), 283.26-284.10.

80 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, II. 393; Simplicius, *On Aristotle Categories 7-8*, 284.32-285.9.

81 Empiricus, *Against Logician*, XI. 22; Plotinus, *Ennead VI 1-5*, çev. A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1988), VI. 1. 29.

olarak düşünülürse erdem niteliklendirilmiş bir şey, ruh niteliklendirilmiş bir beden olarak düşünülürse bu kez erdem belirli bir durum anlamına gelir. Bu ayrımlardan hareketle Stoacılar erdemi durum ya da beceri olarak düşündüklerinde, ruha ya da egemen kısma nispetle böyle bir adlandırma yaparlar; onun bir huy ya da bilgi olduğunu söylediklerinde ise vurgulamaya çalıştıkları şey onun değişmez bir niteliğe dönüşmüş olduğudur. Nitekim Simplikios'a göre,

Stoacılar niteliklendirilmiş olanı (*poion*) üç şekilde tanımlarlar. İlk iki anlam nitelikten (*poiētes*) daha genişken, diğer anlam niteliğe karşılık gelmektedir. Onlar [Stoacılar] ister bir durum ister bir süreç olsun her şeyin niteliklendirilmiş olduğunu söylerler. Burada bir bilgi, yumruk yapılmış bir el ya da koşan biri niteliklendirilmiş bir tekildir. İkinci olarak artık bir süreç olmaksızın, sadece farklılaşmış bir duruma işaret etmek üzere kullanılan niteliklendirilmişlik, bir bilgeye ya da gardını almış birine işaret eder. En özel olan üçüncü kullanımda ise niteliklendirilmiş olan, yumruk yapılmış bir el ya da alınmış bir gardın kalıcı olmayan durumuna işaret etmez. Burada kalıcı olarak farklılaşmış bir durumdan bahsetmek gerekir ki, bu anlam nitelik ile niteliklendirilmiş olanın örtüştüğü durumdur.<sup>82</sup>

Simplikios'un üçüncü tanımı erdem söz konusu olduğunda onun yerleşmiş bir durum, eş deyişle kalıcı bir nitelik olduğunu gösterir. Stoacı varlık kategorilerinin geçişliliği, erdemlerin bilgiye dayalı tanımlarının da ikinci kategoriyle ilgili olarak düşünülmesi gerektiğini gösterir. Nitekim okul tarihinde erdemın birliğine yönelik tartışma, aslında kategorilerin kullanımına ilişkin bir tartışmadır. Erdemın bir olduğunu ve "sağlık" olarak adlandırılması gerektiğini öne süren Khioslu Ariston, onları çoğaltırken "görelı durum" kategorisinden yararlanır. Belirli bir durumda bulunan bir şeyin, başka bir şey olmasına neden olmayan fakat bir şeyin başka bir şeyle ilişkili olduğunu ifade etmeye yarayan görelı durum, erdemın tekilliğine zarar vermeksizin, çok sayıda erdemden bahsetmeyi olanaklı kılar. Bedenlere "dışsal olan görelı durum, ayrıma göre belirli bir durumda bulunan şeyin, başka bir şey olmasına neden olmaz; o sadece başka bir şeyle ilişkidir, sağ ve oğulda olduğu gibi dışsal bir şeylerin varlığı onların var olmaları için gereklidir".<sup>83</sup> Ariston'a göre gören bir göze siyahlığı görmekle siyah, beyazlığı görmekle de beyaz göz denemeyeceği için, erdemli bir insana da çeşitli konulara dair uygun davranışları nedeniyle erdemliden başka bir şey denemez.<sup>84</sup> Ariston'un erdemın birliğini temellendirmek üzere kullandığı görelı durum kategorisi, erdemler arasındaki ilişkiyi aydınlatsa bile, geçiciliği varsayan bu kategori, erdemın sürekliliğini temellendiremez. Nitekim Plutarkhos'a göre Ariston'u eleştiren Khryssippos, erdemi huy olarak düşünürken, niteliklendirilmiş olanı hesaba katar ve böylece erdemın şeylere görelı oluşu gibi bir saçmalığı ortadan kaldırır.<sup>85</sup> Erdemın sürekliliğini ve bilgiyle ilişkisini temellendirmenin yolu erdemın ikinci, erdemlerin ise üçüncü kategori açısından düşünülmesiyle mümkün olur. Erdem tekil halde kullanıldığında bilgenin özsel niteliğine, çoğul halde kullanıldığında ise bu özsel niteliğin belirli konulardaki kullanımına işaret eder. Böylece erdemın hem bir bilgi olduğu

82 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, II. 390.

83 *A.g.e.*, II. 403.

84 A. A. Long ve Sedley David N, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 61B.

85 *A.g.e.*, 61B-C.

hem de onun birliği sayesinde tek bir güç olan ruhta birden fazla erdemin nasıl bulunabileceği ortaya konulmuş ve Galenos'un yukarıda anılan eleştirisi de bir sonuca bağlanmış olur.

Erdem bir bilgi olarak adlandırıldığında yerleşmiş ve kaybolması neredeyse olanaksız olan bir niteliği ya da huyu; bir beceri olarak adlandırıldığında da daha çok uygun davranışı ya da henüz yeterince yerleşmemiş bir durumu isimlendirmeye yarar. Bu haliyle Stoacılar Aristotelesçi ayrımların aksine *diathesis*'in *heksis*'ten daha kalıcı olduğunu, *heksis*'in azalma ya da artmaya müsait oluşu nedeniyle de erdemi tanımlamaya uygun olmadığını vurgularlar. Bununla birlikte durumlar yeterli miktarda alıştırmayı ve bilgiyi içermedikleri için henüz bir huy olarak yerleşmeler bile, yine de alışkanlığı gerektirdikleri için "anlık" duygulanımlardan farklılaşırlar:

İyi şeylerden bazıları hareketi (*kinēsis*), bazıları da tutumu (*skhesis*) kapsar. Söz gelimi sevinç, keyif ve ılımlılık hareketi; huzur, dinginlik ve bunun gibi şeyler ise tutumu içerir. Tutumu içeren şeyler, erdemlerde olduğu gibi bazen durumu (*heksis*) da içerir; fakat yukarıda anılan şeyler yalnızca tutumla ilgilidir. Belirli bir durumda olan tek şey erdemler değildir, aynı zamanda erdemli insanın erdemi sayesinde beceriler de dönüşür ve artık değiştirilemez olur, bu haliyle onlar erdemlere denk olurlar. Ayrıca onlar [Stoacılar], müzik sevgisi, edebiyat sevgisi, geometri sevgisi gibi bir duruma atf yapan bazı etkinlikleri de iyiler arasında sayarlar. Böylesi uğraşlarda bulunan şeylerin tercihi (*eklektikē*), yaşamın ereğine atf yapan erdemin gerçekleştirilmesiyle ilgili olan bir yaklaşımın bulunduğunu gösterir.<sup>86</sup>

Öyleyse beden hareketine bağlı duygulanımlar, hareketten çok sükûneti içeren tutumlar, daha uzun süreli bir sükûneti gerektiren durumlar ve artık değişimin olanaksızlığını gösteren huylar, aynı zamanda erdem yolunda atılması gereken adımların beden durumları bakımından ifade edilmesine karşılık gelirler. Henüz ruhunda erdemin bir huy olarak yerleşmediği insan, beceriler ve uğraşlar sayesinde doğaya göre olan tercihler yapar ve huyların "dayanağı" olan durumların ruhunda oluşmasını sağlar. Bu haliyle ortalama insan için beceriler, farksız şeylerin tercih edilmesiyle bir aradadır ve ereğin elde edilmesi için yararlı olan şeyleri kapsamaktadır. Ortalama insanın aksine bilgede beceri ile erdemin denk olması, artık durumların istikrarına yani huy olarak yerleşmesine işaret eder. Yalnızca bilge için erdem hem bir beceri hem de bir bilgi olarak düşünülür: Bilge için erdeme sahip olmak hem onu hem de ereği bilmek, erdemi kullanmak ise yaşamını erdemin sahneleneceği bir sanat eserine dönüştürmek anlamına gelir.

Genellikle beceriler ile bir arada düşünülen, farksızların tercihine dayanan, kavrayıcı bir izlenimden gelen ve bir beden durumunu ifade eden uygun davranışın, her bir insanın doğasına bağlı olması, zorunlu olmayan bir varlık tarzının ortalama insan için varsayılmasını gerektirir. Bu noktada bilgenin neylerse (zorunlulukla) iyi eylemesinden farklı olarak ortalama insanın kadere için nedenleri, erdemli olmanın bütün insanlar için olanaklı olmasını sağladığı kadar, erdem için birtakım koşulların gerekli olduğunu da gösterir. Stoa kaderciliğinin mutlak bir determinizm içermediği eş deyişle zorunluluk ile kaderin örtüşmediği dikkate alınırsa, erdemin elde edilmesi için gerekli olan koşulların ontolojik açıdan ifade edildiği varlık tarzları, erdem alıştırmalarının

86 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 73.



neye bağlı olduğunu aydınlatmaya yarar. Buna göre Stoacılar için erdem dışarıdan gelen bir dürtüyle seçilmese de, akıl sahibi canlının erdem yolundan ayrılmasına neden olan bazı unsurlar bulunur: Dış uğraşların ayartması ya da birlikte olunan insanların etkisiyle erdem yolundan ayrılmak mümkündür.<sup>87</sup> Ortalama insan için doğal olan bu ayartıcılar, dışsal unsurlara vurgu yapar; fakat erdemini aynı zamanda “uygun huy (*diathesis homologoumenē*)” olarak tanımlanabilir olması, alıştırmaların ve alışkanlığın önemini gösterir. Bu haliyle erdem içsel ve dışsal nedenlerle uyumlu olmayı içerir. Ortalama insan için olanaklı olan erdem, olanak kategorisinde belirtilen koşullarla ilgilidir. Buna göre,

Bazı şeyler olanaklı, bazı şeyler olanaksızdır; gene bazı şeyler zorunludur, bazıları zorunlu değildir. Olanaklı olan, doğru olmaya muktedir olan ve dış koşulların doğru olmasına karşı koymadığı [şey]dir [...] Olanaksız olan, doğru olmaya muktedir olmayandır [ya da doğru olmasına dış koşulların karşı koyduğu şeydir] [...] Zorunlu olan, doğru olmanın yanı sıra yanlış olmaya muktedir olmayandır; ya da yanlış olmaya muktedir olmasına rağmen, dış koşulların yanlış olmasına karşı koyduğu [şeydir] [...] Zorunlu olmayan ise doğru olduğu halde, dış koşullar tarafından karşı konulmadığından ötürü yanlış da olabilir.<sup>88</sup>

Ortalama insanda erdem, onda bulunan akıl ve doğal kavrayış sayesinde kazanılabilir; insan kendine özgü güdülerini bu ortak niteliğe uygun bir şekilde düzenlediğinde erdemi gerçekleştirmeye muktedir olur. Bununla birlikte insana bağlı olan bu içsel nedenler “doğaya uygun yaşama” ereğine ulaşmak için her zaman yeterli olmazlar, ereğin ve mutluluğun elde edilmesinde, doğal olan dışsal nedenlerin ereğe katkı sağlayacak şekilde kullanılması da gerekir. Fakat Stoacılar için dışsal şeyler ve onların kullanımını gerektiren, olanak, talih ya da şansla ilgili değildir; dışsal nedenler kaderde içerilir, bu nedenleri aslına uygun şekilde kullanan insan, kaderle ve doğayla uyumlu bir yaşam sürebilir. Stoa felsefesinde kader evrensel açıdan hem içsel hem de dışsal nedenleri kuşatır; tekil nedenler açısından o, insan doğasına bağlı olan içsel nedenlerden ayrı düşünülür. Zira “zihinlerimiz kendine özgü özellikleri (*ingenium*), kendilerine mahsus durumları (*proprietas*) ve nitelikleri (*qualitas*) uyarınca kadere tabidir.”<sup>89</sup> Erdemli olma olanağı kaderde içerilir, fakat kişi kendisine bağlı olan nedenleri harekete geçirip, dışsal unsurları doğasına göre kullanmaksızın bu olanağı gerçekleştiremez. Bu haliyle kaderin kuşatıcılığı olanağı dışlamaz, aksine pekiştirir. Uygun davranıştan ahlaki davranışa, alışkanlıktan alıştırmaya, deneyimden tekrara, durumdan huya doğru olan ilerleme fiziksel açıdan *pneuma*'nın insan yaşamı boyunca farklı gerilim dereceleri oluşturması anlamına gelir. Bu haliyle ahlaki ilerleme ve gerilemenin olanağı özel koşullarla yakından bağlantılıdır: Zihnin durumunu değiştirecek olan idman (*syngymnasias*) ve anlayış/alıcılık (*analēpsis*) ahlaki gelişimi sağlar<sup>90</sup>. Marcus Aurelius'un da sıklıkla vurguladığı üzere doğruyu yanlıştan ayırt etme ve akıl yürütme koşullarla ilgilidir; bu koşullar ise insanın kendini eğitmek için çaba harcıyıp harcamamasına bağlıdır.<sup>91</sup>

87 Laetius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 89.

88 *A.g.e.*, VII. 75.

89 Gellius, *The Attic Nights of Aulus Gellius*, VII. 2.6-9.

90 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, I. 73; Simplicius, *On Aristotle Categories 7-8*, 243.32; 287.3.

91 Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), V. 5; VI. 50; 52; VII. 2.

O halde Stoa felsefesinde kendisi için seçilmeye değer tek şey olan erdem, yegâne iyi ve uygun bir huy olarak alıştırmayla yerleşir. Bir ideal olsa da bir kere edinildikten sonra artık yitirilemez olan erdem, bütün eylemlerin erdemli olmasını zorunlu kılar. Erdemli bir yaşamı amaç edinen ortalama insan, farksız şeyler arasında yapacağı makul tercihleriyle doğaya göre olanı, yaşamına katkı sağlayacak şekilde kullanacak ve her tercihinde sergileyeceği uygun davranışı, onda erdemin yerleşmesine aracılık edecektir. Kendine bağlı olanın bilgisinden hareketle doğaya, akla, erdeme ve kadere uygun etkinlikleriyle mutluluk dolu bir yaşamın taşıyıcısı olan bilge de, ortalama insana, insan olmaya dair yükümlülüklerini daima hatırlatacaktır.

## Sonuç

Antikçağ'da rağbet gören ve rağbet gördüğü ölçüde de önemli eleştirilere konu olan Stoacı etik, erdemin biricikliği vurgulayan ve onu bilgiyle özdeşleştiren yaklaşımıyla Sokratik mirasa geri dönüş çağrısı yapar. İnsan doğasının varsayılan niteliğiyle tutarlı bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkan bu etiğin erdeme ve doğaya dönmeye yönelik çağrısı, kuşkusuz Kinik öncüllerle harmanlanmıştır. Bununla birlikte Stoacılar tarafından ortaya konulan erdem anlayışı, ince ayrımlar ve kavramlarla örülmüş teoriler aracılığıyla ifade edilir ve haliyle Sokratik öncellerinden ayrılır. Erdemin biricikliğini ve bilgiyle özdeş olarak düşünülmesini temellendiren, onun aynı zamanda bir beden olarak ele alınmasıdır. Bu haliyle erken dönem Stoacı erdem anlayışının çağının koşullarıyla ve kendi varsayımlarıyla tutarlı olduğu görülmektedir.

Bu noktada bu görüşün günümüzde ne işe yarayacağı, bu soyut ve ideal bilge tasavvurunun nasıl bir ahlaklılık olanağı sunabileceği mümkün olduğunca açıklığa kavuşturulmalıdır. Kuşkusuz farklı ilişkiler ağının ürünü olan herhangi bir ahlak görüşünün, günümüz ilişkilerinden ve kurumlarından farklı bir düzenin gereksinimleriyle ilişkili olarak düşünülmesi gerektiği inkâr edilemez. Her türlü ahlak tasarımının belirli bir sosyolojiyi varsaydığı kabul edildiğinde günümüzde doğadan, insandan, erdemden ya da ahlaktan anlaşılanın Stoacı anlayışla örtüşmediği açıktır. Stoacıların doğadan hareketle kavramsallaştırdıkları iyi, kötü ve yükümlülük gibi kavramlar yüzyıllar boyunca farklı kaynaklardan türetilmiş, onların doğayla ve eylemle olan bağları kopartılmıştır. Bu noktada Stoa etiğinin tarihselliğinin, güncellenmeye imkân verip vermediği; belirli bir dönemin insan ve toplum tasarımlarının doğurduğu problemlere ya da beklentilere verilmiş yanıtların, farklı ve yeni bağlamlara aktarılabilirlik aktarılmayacağı sorulabilir.

Helenistik döneme özgü politik ve toplumsal problemlere verilmiş bir cevap olarak anlaşılması gereken Stoacı etik, dışsal bir failin buyurduğu yasadan türetilen ahlak anlayışlarının baskınlığıyla gözden yitse de, Skolastik düşüncenin çöküşünde, Rönesans'ta ve Aydınlanma'nın emekleme çağında daima hatırlanmıştır. Bu yeniden doğuşlar, Stoacılığın farklı dönemlere ve koşullara rağmen daima el altında bulunduğunu gösterir ve bu durum günümüzde de Stoacılıktan öğrenilebilecek bir şeyler olabileceği anlamına gelir. Dahası günümüzde Stoacı düşünceye gösterilen rağbet, bu okulun etik görüşlerinin günümüz problemleri açısından aydınlatıcı olabileceğinin alametidir. Tüm soyutluğuna rağmen Stoacılığın vaat ettiği şey, aslında özerk ve kişisel bir varoluşla ilgili görünmektedir.

Stoa etiği ereğin ve ahlakın anlamının bulanıklaştığı, kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırların belirsizleştiği, yetkenin ve yetkinin sorgulanmaya başlandığı, yasaların işlevsizleştiği ve kişisel bir ahlakın temellendirilmesine ihtiyaç duyulduğu anlarda, hem insana bağlı olan nedenlerin önceliğini vurgulaması hem de ideal ve iyi olan konusundaki ısrarıyla pek çok şey vaat eder. Erdem, iyi yaşam, mutluluk, yükümlülük, doğa ve ahlaki değer hakkındaki kavramsallaştırma ve kuramsallaştırmalarıyla daima bir ahlaklılık olanağı sunan Stoacılık, -günümüz koşullarına göre yeniden düşünölmek kaydıyla- insanı güdümlleyen, doğasına yabancılaştıran, dünyaya ve kendisine dair yargılarında doğal olmayan ölçütlere dayanmaya zorlayan şedit, araçsallaştırıcı ve ötekileştirici ahlak anlayışlarına karşı, her bir insana bir parçası olduğu şeyle uyumlu olması gerektiğini söyler. Son tahlilde Stoacı erdem anlayışı tüm ideallğine rağmen izlenmesi gereken bir olanak olarak önümüzde durmakta ve ideal olana dair makul bir isteğin önemli bir hareket noktası olabileceğini hatırlatmaktadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynaklar / References

- Aristoteles *Retorik*. Çeviren Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Aristoteles. *Nikomakho'sa Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristotle. *Politics*. Çeviren H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1932.
- Aristotle. *Posterior Analytics. Topica*. Çeviren Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Arnim, Hans Von. *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*. Stuttgart: Teubner, 1964.
- Arnold, Edward Vernon. *Roman Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. Aurelius, Marcus. *Düşünceler*. Çeviren Şadan Karadeniz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Cicero, Marcus Tullius. *On Ends*. Çeviren H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- Cicero, Marcus Tullius. *Tusculan Disputations*. Çeviren J. E. King. Cambridge: Harvard University Press, 1945.
- Cicero, Marcus Tullius. *On the Nature of the Gods-Academics*. Çeviren H. Rackham. Harvard: Cambridge University Press, 1951.
- Cicero, Marcus Tullius. *Tanrıların Doğası*. Çeviren Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.
- Cicero, Marcus Tullius. *Yükümlölükler Üzerine*. Çeviren C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Empiricus, Sextus. *Against Logicians*. Çeviren R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press. 1935.
- Epictetus. *Discourses Books 3-4, Fragments the Encheiridion*. Çeviren W.A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1928.
- Epictetus. *Discourses Books 1-2*. Çeviren W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

- Galen. *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*. Derleyen Philip De Lacy. Berlin: Akademie- Verlag, 2005.
- Gellius, Aulus. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Çeviren John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Giannantoni, Gabriele. *Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit*. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- Inwood, Brad. "Goal and Target in Stoicism". *The Journal of Philosophy*, 83/10 (1986): 547-556.
- Kidd, I. G. "The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa". *The Classical Quarterly*, 5/III-IV (1955): 181-194.
- Klein, Jacob. "Of Archery and Virtue: Ancient and Modern Conceptions of Value". *Philosophers' Imprint*, 14/9 (2014): 1-16.
- Long, A. A. "Carneades and the Stoic Telos", *Phronesis*, 12/1 (1967): 59-90.
- Long, A. A. ve Sedley David. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*. Çeviren R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- Platon. *Menon*. Çeviren Adnan Cemgil. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon. *Phaidon*. Çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012.
- Plotinus. *Ennead VI 1-5*. Çeviren A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*. Çeviren Harold Cherniss. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Rist, J. M. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Epistles 66-92*. Çeviren Richard M. Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Epistles 93-124*. Çeviren Richard M. Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlâki Mektuplar*. Çeviren Türkân Uzel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Simplicius. *On Aristotle Categories 7-8*. Çeviren Barrie Fleet. London: Bloomsbury, 2014.
- Stobaei, Ioannis. *Anthologium, Volume 2*. Derleyen Curtius Wachsmuth & Otto Hense. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1909.
- Striker, Gisela. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.